MHNH

Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas



Volumen
8 (2008)

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 (Universidad de Granada) y Prof. A. Pérez Jiménez (Universidad de Málaga).

Secretario: Prof. J. Fco. Martos Montiel (Universidad de Málaga).

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. Wilhems-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

Correo electrónico:
info@canales7.es
web: www.canales7.es

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

MHNH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas es una publicación anual cuyo objetivo es recoger investigaciones originales e inéditas relacionadas con la Historia de las Religiones, la Magia y la Astrología antiguas, dirigidas a la comunidad científica internacional. Las áreas de conocimiento a las que se adscribe MHNH son, principalmente, la Filología Clásica, la Historia Antigua y la Historia de la Ciencia.

Presentación de originales y procedimiento de selección: Los originales remitidos para su publicación deberán atenerse a las normas de edición y ser enviados antes del 31 de marzo de cada año. Para su admisión, cada trabajo será objeto de dos informes técnicos de evaluación realizados por revisores externos de reconocido prestigio.

Dirección de contacto: Envío de originales, libros para recensión y propuestas de intercambio deben dirigirse al Prof. Juan Francisco Martos Montiel. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain). Fax: +952131838. Correo electrónico: jfmartos@uma.es.

Versión on-line (normas de edición, índices y resúmenes):

webdeptos.uma.es/dep_griego/MHNH/index.htm.

ÍNDICE
MHNH, 8 (2008)

W. Hübner, "Josèphe-Henriette Abry (1944-2008)"..... 3-10

I.- *STUDIA*

G. Del Cerro Calderón, "Simón Mago en los orígenes del Cristianismo"..... 13-34
F. J. Fernández Nieto "La protección mágica del libro en el Cristianismo primitivo. El ejemplo de Ireneo"..... 35-58
F. Graf, "Mithras Liturgy and 'Religionsgeschichtliche Schule'"..... 59-72
F. Herrero Valdés, "Tipología y Estructura de las Prácticas de Dominio y Sometimiento de la Magia Greco-Egipcia"..... 73-104
F. Marco Simón & I. Rodà de Llanza, "Sobre una defixio de Sisak (Croacia) al dios fluvial Savus con mención del hispano L. Licinius Sura"..... 105-132
J.-H. Abry, "Les Astronomiques de Manilius : les débuts de la terminologie astrologique en latin"..... 133-166
D. G. Greenbaum, "The Lots of Fortune and Daemon in Extant Charts from Antiquity (First Century BCE to Seventh Century CE)"..... 167-184
C. Macías Villalobos, "Calcidio y la doctrina de los astros"..... 185-220

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

J.L. Calvo Martínez, "Dos Himnos a Set-Tifón en la colección PGM"..... 223-242
H. Bautista Ruiz, "Notas críticas a los *Tesoros* de Antíoco de Atenas (edición de F. Boll, *CCAG* I (1898), pp. 140-164"..... 243-256
A. Bernabé Pajares, "'Mudar a los 'démones que estorban' (Papiro de Derveni col. VI 2-3)" 257-260
A. Pérez Jiménez, "Saturno, los eunucos y la emasculación de Urano"..... 261-268

III.- *RECENSIONES*

Giuseppe Bezza, *Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Egypte, Grèce*. Sciences et Techniques en Perspective, IIe série, vol. 6, fasc. 1 et 2, 2002, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, VIII+268 pp. (A. Pérez Jiménez).
Paul Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Réalités Byzantines 12, París, Lethielleux, 2006, 195 pp. (J. Signes Codoñer).
Wolfgang Hübner, *Crater Liberi. Himmelspforten und Tierkreis*, München, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission beim Verlag C.H. Beck München, 2006, 68 pp. (A. Setaioli).
Kimberly B. Stratton, *Naming the witch. Magic, ideology, and stereotype in the Ancient World*, Nueva York – Chichester, 2007, 312 pp. (L.Unceta Gómez).
Oracoli Sibillini, Introduzione, traduzione e note a cura di Mariangela Monaca, Città Nuova Editrice, Roma, 2008, 254 pp. (E. Calderón Dorda).
Ephesia Grammata. Nueva Revista sobre Magia en la Antigüedad (J. Fco. Martos Montiel)..... 271-300

JOSÈPHE-HENRIETTE ABRY (1944-2008)

WOLFGANG HÜBNER
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Am 5. November 2008 verstarb Josèphe-Henriette (unter Freunden kontrahiert zu Joette) Abry an den Folgen einer schweren Krankheit. Sie wußte von ihrem Leiden seit 2002 und hatte stets den qualvollen Tod ihrer Mutter im März 1978 vor Augen, die an derselben Krankheit gestorben ist. Dennoch war sie bis zuletzt so aktiv, daß ihr Tod alle Freunde und Bekannten überraschte.

Frau Abry wurde 1944 geboren und studierte die klassischen Fächer an der Universität Lyon, der alten Hauptstadt der *provincia Gallia*, auch „quasi Franciae cor" genannt[1]. Ihre von dem Caesar-Spezialisten Michel Rambaud betreute „thèse" schrieb sie über die *Astronomica* des römischen Lehrdichters Manilius. Sie wirkte dann als Assistant, Maître-assistant und Maître de Conférences an ihrer Heimatuniversität, der sie treu geblieben ist. Sie kompensierte diese Seßhaftigkeit mit zahlreichen Reisen im Dienste der Wissenschaft nach Deutschland, Italien, Spanien, den Niederlanden und Großbritannien. Als Programmbeauftragte eines bilateralen europäischen Austauschprogramms zwischen Lyon und Münster betreute sie im Laufe der Jahre an die zwanzig Studentinnen und Studenten aus Münster und pflegte Kontakte mit der Universität Heidelberg, an der sie 1992 und 1994/5 als Gastdozentin weilte. Auch privat war sie vielfach auf Reisen, besonders in den Ländern des von Manilius im vierten Buch beschriebenen Mittelmeerbeckens. Von ihrem zweiten Wohnsitz in Rumilly (Haute Savoie) ist es nicht weit nach Vandœuvres/Genf, wo sie der Fondation Hardt so manchen Besuch abstattete.

1 PAUL HENTZNER, *Itinerarium literarium Germaniae, Galliae, Angliae, Italiae*, Nürnberg 1612, 44, zitiert bei WALTHER LUDWIG, "Bildungsreise und Stammbuch des Schlesiers Wolfgang von Rechenberg zu Pürschkau und die Tübinger Adelsakademie im frühen 17. Jahrhundert", *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 67 (2008) 63-127, hier: 92.

Eine der ersten Reisen führte sie nach Deutschland, denn schon bald nach ihrer Promotion faßte sie den Plan, das inhaltlich wie überlieferungsmäßig schwierige Gedicht des Manilius für die *Collection des Universités de France* (CUF) herauszugeben und zu übersetzen - wahrlich keine leichte Aufgabe, hatten sich doch an diesem Text unter anderen die drei „Giganten" Joseph Justus Scaliger, Richard Bentley und Alfred Edward Housman versucht. Gerade die vielen spitzfindigen und oft allzu ingeniösen Textänderungen des Letztgenannten galt es zu beschneiden. Im Jahre 1972 fuhr Frau Abry nach Leipzig in die damalige DDR, um einen der beiden ältesten Manilius-Codices aus dem 11. Jahrhundert, den Codex Lipsiensis, zu studieren. Die Rückreise führte sie nach München, wo in jenem Jahr die Olympischen Spiele ausgerichtet wurden, und sie besuchte auch den *Thesaurus linguae Latinae*, um dort in den Zettelkästen Material zu sammeln. Dort haben wir uns vor mehr als 36 Jahren kennengelernt. Von da an haben wir unsere Materialen und Schriften ausgetauscht und über so manche strittige Maniliusstelle diskutiert.

Ihre zahlreichen Aufsätze zu Manilius und zur Astrologiegeschichte verraten in erster Linie ein historisches Interesse, das zum einen auf ihren akademischen Lehrer Rambaud zurückgehen dürfte, zum anderen aber auch auf ihre Mutter, die Lehrerin für Französisch und Geschichte war. Zu nennen sind hier ihre Studien über die Tierkreiszeichen des Augustus (Waage oder Steinbock)[2], oder des Marcus Antonius (Löwe)[3], über das bisher immer noch nicht endgültig geklärte zeitliche Verhältnis zwischen den *Astronomica* des Manilius und und den *Aratea* des Germanicus[4] sowie über den Sternstand beim Tod des Kaisers Claudius und dem Regierungsantritt Neros[5].

Infolge der engen Verknüpfung von Geschichte und Geographie im französischen Unterrichtswesen kommt zum historischen ein geographisches Interesse. In der Antike war die Geographie ohnehin ein Kind der Astronomie (noch heute enthalten

2 "Auguste: la Balance et le Capricorne", *Revue des Études Latines*, 66 (1988) 103-121.

3 "A propos d'un symbole de Marc Antoine: le lion", in: *Marc Antoine, son idéologie et sa descendance*, Lyon, 1993, 55-68.

4 "Manilius et Germanicus, une énigme historique et littéraire", *Revue des Études Latines*, 71 (1993) 179-202.

5 "What Was Agrippina Wasting For? (Tacitus, *Ann.* XII, 68-69)", in: *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*, hrsg. GÜNTHER OESTMAN, H. DARREL RUTKIN, KOCKU VON STUCKARD, Berlin-New York, 2005 (Religion and Society, 42), 37-48.

unsere Schulatlanten auch Himmelskarten). Manilius schafft am Ende seines vierten Buches mit seiner aus nichtastrologischen Quellen angereicherten Erdbeschreibung ein Gegengewicht zur Himmelsbeschreibung, besonders zu der im ersten Buch. Hier sind vor allem Frau Abrys Untersuchungen über die Erdbeschreibung, Ethnographie und die zodiakale Astrologie zu nennen, die zunächst in einer italienischen Kurzfassung[6] und dann überarbeitet auf Französisch erschienen ist, versehen mit einer Übersetzung des gesamten Passus[7]. Im Zusammenhang mit dem Zeichen Roms, der Waage, behandelt sie auch jenes Horoskop der Stadt Rom, das Tarutius Firmanus berechnet und Cicero überliefert hat[8]. Im Zuge der europäischen Einigung widmet sie ihre Aufmerksamkeit dem Europa-Abschnitt des *orbis tripertitus*[9]. Die geographische Lage Lyons am Zusammenfluß von Rhône und Saone führte sie zu den irdischen Flüssen, besonders zum Nil und dessen Behandlung bei Manilius[10], das Sternbild Eridanus von den irdischen wieder zu den himmlischen Flüssen zurück[11]. Ihr Blick zum Himmel gilt auch den Vögeln und den vogelgestaltigen Göttern[12].

Andere Untersuchungen greifen weiter aus und widmen sich der Rolle der Stoa

6 "Terra e cielo nella geografia zodiacale (Manil. 4,585-817)", Sileno, 23 (1997) 31-47.

7 "Une carte du monde à l'époque d'Auguste. Manilius, *Astronomiques*, IV, 585-817", in: *L'Espace et ses représentations*, hrsg. Annie Bonnafé, Jean-Claude Decourt, Bruno Helly, Lyon, 2000 (Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen. 32), 83-112. Frau Abry hat an diesem Sujet auch in Heidelberg gearbeitet und diese Version dem Andenken Victor Pöschls († 1. Februar 1997) gewidmet. Sie hat das Thema in ihrer letzten Arbeit wieder aufgegriffen: "Cosmos and Imperium: The digressions of the *Astronomica* (1.758-804, 3.343-382, and 4.585-805)", in: *Forgotten Stars, Akten des internationalen Kongresses 24.-25. Oktober 2008*, hrsg. Steven Green und Katharina Volk, erscheint demnächst.

8 "L'horoscope de Rome (Cicéron, Div., II 98-99)", in: *Les astres. Actes du Colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995*, hrsg. Béatrice Bakhouche, Alain Moreau, Jean-Claude Turpin, Montpellier, 1996, II 121-140. Vgl. Manil. 4,769-777.

9 "*Laudes Europae* (Manilius, Astr. IV, 681-695)", in: *D'Europe à l'Europe. Le mythe d'Europe dans l'art et la culture de l'antiquité au XVIIIe siècle, Actes du colloque tenu à l'École Nationale Supérieure, Paris (24-26 avril 1997)*, Tours, 1998, 91-101.

10 "Le Nil: réflexions sur les vers III 271-274 des *Astronomiques*", in: Dora Liuzzi (Hrsg.): *Manilio fra poesia e scienza. Atti del convegno, Lecce 14-16 maggio 1992*, Galatina 1993, 195-210.

11 "La constellation du Fleuve dans le ciel gréco-romain", in: *Le fleuve et ses métamorphoses. Actes du Colloque international tenu à l'Université Lyon 3 - Jean Moulin les 13, 14 et 15 mai 1992*, Paris, 1994, 103-110.

12 "Des oiseaux, des dieux et des hommes à Rome", in: *Les oiseaux: de la réalité à l'imaginaire. Actes du colloque international des 1,2 et 3 juin 2005*, Lyon, 2006, 25-46. Sie vergißt nicht darauf hinzuweisen, daß Raben auch in der Gründungslegende Lyons eine Rolle spielen: 34 Anm. 39.

bei Manilius[13], seiner Abhängigkeit von Lucrez[14] oder Arat[15], seinem Verhältnis zur *Mathesis* des Firmicus Maternus (im vierten Jahrhundert), des einzigen spätantiken Autors, bei dem sich eine Kenntnis des Manilius sicher nachweisen läßt[16].

Frau Abry behandelt ferner die astronomisch-astrologische Terminologie im Lateinischen[17], dazu astronomische Partien aus dem ersten und dritten Buch wie den Passus über die Kugelgestalt der Erde[18], den Kausalpluralismus der Milchstraße[19], die astronomische Bedeutung der geographischen Breite,[20] die unterschiedlichen Tages- und Nachtlängen im Sonnenjahr[21], die verschiedenen Aufgangszeiten der Tierkreiszeichen[22] - bis hin zu ausgesprochen astrologischen Lehren, die von den Interpreten gewöhnlich umgangen werden. Sie berücksichtigt nicht nur die bereits erwähnte zodiakale Geographie (die Verteilung der zwölf Tierkreiszeichen auf zwölf Länder der Oikumene), sondern auch die damit zusammenhängende, aber fast nur bei Manilius überlieferte Lehre von der Patronage der zwölf Götter

13 "*Genitique accedimus astris* ... (Manilius, *Astr.* IV, 885), un point de vue stoïcien sur les origines de l'homme", in: *Les origines de l'homme*, Nizza, 1998 (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines de Nice, N.S. 46), 183-196.

14 "Présence de Lucrèce: Les *Astronomiques* de Manilius", in: *Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*, hrsg. Rémy Poignault, Tours 1999, 111-128.

15 "Manilius and Aratus: two Stoic poets on stars", *Leeds International Classical Studies*, 6 (2007), online: http://www.leeds.ac.uk/classics/lics/2007/200701.pdf.

16 "Manilius et Julius Firmicus Maternus, deux astrologues sous l'Empire", in: *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain, Mélanges offerts à Robert Turcan*, rassemblés par Nicole Blanc et André Buisson, Paris 1999, 35-45.

17 Les *Astronomiques* des Manilius: les débuts de la terminologie astrologique en latin", in diesem Band S. 133-166.

18 "La sphéricité de la terre: un poète au prises avec la démonstration (Manilius, *Astronomiques* I, 173-235)", in: *Demonstrare. Voir et faire voir: formes de la démonstration à Rome. Actes du Colloque international de Toulouse 18 - 20 novembre 2004*, réunis par Mireille Armisen Marchetti (= *Pallas*, 69, (2005) 247-260.

19 "Science et mythe: la Voie lactée et les origines du cosmos", in: *L'homme et la science. Actes du Congrès international de l'Association Guillaume Budé 2008, Montpellier 1er au 4 septembre 2008*, erscheint demnächst. Vgl. Manil. 1,684-804. Wieder aufgegriffen in: "Cosmos and Imperium": s.o. Anm. 6.

20 "L'*excursus* sur les latitudes (Manilius, *Astronomiques* 3,301-384)", in: *Le Monde et les Mots. Mélanges Germaine Aujac* (= *Pallas*, 72 (2006)) 149-170.

21 Manil. 3,343-382: in dem Aufsatz *Cosmos und Imperium*, s.o. Anm. 7.

22 "Les *anaphorai* des signes du zodiaque dans les écrits astrologiques", in: *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie (IIIe s. av. J.-C. - Ier s. ap. J.-C.). Actes du Colloque International de Saint-Étienne (6-8 juin 1996)*, hrsg. Gilbert Argoud, Jean-Yves Guillaumin, Saint-Étienne, 1998, 305-324.

über die Tierkreiszeichen (Göttertutelae)[23] sowie den Passus im ersten Zodiologion über die zodiakalen Zwillinge, von denen Manilius seine eigene Tätigkeit als Sterndichter ableitet[24].

Noch weiter ausgreifend bestimmt sie das allgemeineVerhältnis zwischen Dichtung und Lehre bei Manilius[25] und gibt Überblicke über die Astrologie in Rom[26], über die Erforschung der astrologischen Lehrdichtung der letzten Jahre und die Stellung des Manilius in ihr[27] sowie über antike Sternbeschreibungen und -kataloge[28].

Über Manilius hinaus reichen Arbeiten zur Astrologie in der Spätantike: über die handschriftliche Verbreitung des achten Buches (*De astrologia*) des Martianus Capella[29], über die astronomische Terminologie in Inschriften des galloromanischen Raumes[30]. Den Sammelband der „Table ronde" über die ca. 1974 gefundenen diptychischen Elfenbeintäfelchen von Grand, in dem sie selbst die Namen der Dekane behandelt[31], hat sie selbst herausgegeben. Diese Fragestellung führte sie zwangsläu-

23 "Astrologie et mythologie: les tutelles zodiacales", in: *Homo Mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos, Benalmádena, 8-10 de octubre de 2001*, Málaga, 2002, 73-92. Vgl. Manil. 2,433-452.

24 "*Inveniunt et in astra vias* ... (Manilius, *Astr.* 4,152-161)", in: *Palladio Magistro. Mélanges Jean Soubiran*, Toulouse, 2002 (= *Pallas*, 59, 2002), 65-73.

25 "*Sed caelo canenda canam* ... (*Astr.*, 2,142). Poésie et astrologie dans les *Astronomiques* de Manilius", in: *Musa docta. Recherches sur la poésie scientifique dans l'Antiquité*, ed. Christophe Cusset, Saint-Étienne, 2006., 293-333

26 "L'astrologie à Rome: Les *astronomiques* de Manilius", in: *Astres, astrologie, religions astrales dans l'Antiquité* (= *Pallas*, 30, 1983), 49-61.

27 "À la recherche de la poésie astrologique", und: "La place des *Astronomiques* de Manilius dans la poésie astrologique de l'Antiquité", beides in: *La poésie astrologique de l'Antiquité. Actes du Colloque Lyon 7 et 8 décembre 2007*, erscheint demnächst.

28 "Les catalogues d'étoiles: de l'astronomie descriptive à la république céleste", *Actes du XXVIIIe Congrès, Association des professeurs de Langues Anciennes de l'Enseignement Supérieur*, Saint-Étienne, 1995, 77-98.

29 "Martianus Capella: la diffusion du livre 8 du „De nuptiis" dans les florilèges astronomiques", in: *Science antique - science médiévale (Autour d'Avranches 235). Actes du Colloque International (Mont Saint-Michel, 4-7 septembre 1998)*, hrsg. Louis Callebat et Olivier Desbordes, Hildesheim, 2000, al., 191-202.

30 "Fatalisme astral et "bonne étoile" dans les inscriptions latines de la Gaule (Narbonnaise et Lyonnaise)", in: *La langue des inscriptions latines de la Gaule. Actes de la Table ronde tenue au Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines de l'Université de Lyon III les 6 et 7 octobre 1988*, hrsg. Guy Achard, Lyon, 1989 (Collection du Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines. N.S. 7), 87-97.

31 "Les diptyques de Grand. Noms et images des décans", in: *Les tablettes astrologiques de Grand*

fig zur Untersuchung der Dekane bei Firmicus[32] sowie in Kapitel VI,1 des *Introductorium maius* des arabischen Astrologen Abū Ma'šar und dessen lateinischen Übersetzungen im zwölften Jahrhundert[33]. So reicht ihr Interesse weiter bis zur Hochblüte der arabischen Astrologie im neunten Jahrhundert und darüber hinaus[34].

Alle diese Studien hätten durch ihre seit langem geplante Manilius-Edition samt Übersetzung gekrönt werden sollen[35]. Diese konnte sie nun leider nicht mehr vollenden. Es wird schwer sein, jemanden zu finden, der im Stande wäre, diese anspruchsvolle Aufgabe zuendezuführen.

In den letzten Jahren verdichten sich ihre Publikationen. Das mag zu einem an der wachsenden Betriebsamkeit in den Geisteswissenschaften überhaupt liegen, in ihrem speziellen Fall scheint es jedoch, als habe sie ständig gegen ihre Krankheit und den drohenden Tod angeschrieben. Obwohl sie seit 2002 von ihrer schweren Krankheit wußte, wagte sie es, noch im Dezember 2007 in Lyon eine internationale Tagung über „La poésie astrologique dans l'Antiquité" zu organisieren. In weiser Voraussicht gewann sie Isabelle Boehm (Lyon II) als Helferin. An uns beiden ist es nun, die Akten dieses ebensowohl inhaltlich wie menschlich gelungenen Kongresses zu veröffentlichen.

Frau Abry war die einzige Manilius-Expertin im französischsprachigen Raum. Daher wurde sie nicht selten um Rezensionen[36] oder Beiträge zu Handbüchern gebe-

(Vôsges). L'astrologie en Gaule romaine, Actes de la table ronde du 18 mars 1992 organisée au Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines de l'Université de Lyon III, hrsg. Josèphe-Henriette Abry, Lyon, 1993, 77-112.

32 "Les noms des décans chez Firmicus Maternus (*Mathesis* IV,22)", *Revue de Philologie*, 67 (1993) 197-228.

33 "Ancora sui decani? Nuovi elementi alla luce della più recente bibliografia", in: *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi, Atti del convegno 24-26 settembre 1998 a Ferrara*, hrsg. Marco Bertozzi, Ferrara, 2002 (Saggi. 6), 203-220.

34 "L'astrologie au XIe siècle: Tolède, entre orient et occident", in: *Tolède (1085-1985). Des traductions médiévales au mythe littéraire. Actes du Colloque de Mulhouse. Décembre 1985*, éd. Jacques Huré (= *Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse*, 16, 1985), 21-30.

35 Übersetzungen einzelner kürzerer Passagen finden sich in den genannten Aufsätzen. Ein längeres Stück über den Periplus des Mittelmeerbeckens, die Ethnographie und die zodiakale Geographie (Manil. 4,585-817) hat sie im Anhang zu ihrer Studie "Une carte du monde" (s.o.) auf S. 107-112 vorgelegt.

36 Über den Sammelband *"Manilio fra poesia e scienza". Atti del convegno Lecce 14-16 maggio 1992*, hrsg, Dora Liuzzi, (1993), *Latomus*, 55 (1996) 704-705; über Béatrice Bakhouche, *Les textes latins d'astronomie. Un maillon dans la chaîne du savoir*, (1996), *Latomus*, 56 (1997) 662-664; über den

ten[37]. Häufig wurde sie als Referentin zu Kongressen eingeladen: nach Mühlhausen (1985), in Lyon selbst (1988, zweimal 1992 und 2005), nach Lecce (1992), Montpellier (1995), Saint-Étienne (1996), Florenz (1997), Paris (1997), Ferrara (1998), Tours (1998), Nizza (1998), zum Mont Saint-Michel (1998), nach Málaga (2001), Amsterdam (2004), Toulouse (2004), Leeds (2007), Paris (2008), Montpellier (2008) und New York (2008). Den letzten Vortrag mußte sie nach längerem Zögern schließlich absagen: Zwölf Tage, nachdem ihr Manuskript in New York vorgelesen wurde, ist sie in Lyon gestorben.

zweiten Band der italienischen Edition: *Manilio, Il poema degli astri (Astronomica)*, vol. II, libri III-V, testo critico a cura di Enrico Flores, traduzione di Riccardo Scarcia, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia (2001), *Revue des Études Latines*, 80 (2002) 299-301; über Carmelo Salemme, *Introduzione agli Astronomica* di Manilio (²2000), *Latomus*, 62 (2003) 728-729; über Wolfgang Hübner, *Crater Liberi. Himmelspforten und Tierkreis* (2006), erscheint im *Latomus*.

37 *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. Richard Goulet IV: *de Labeo à Ovidius*, Paris, 2005, 248-254 s.v. "Manilius"; *La collection Ad usum Delphini II*, sous la direction de Martine Furno-Ellug, Grenoble, 2005, 181-196 s.v. "M. Manilius".

STUDIA

Simón Mago en los orígenes del Cristianismo

Gonzalo Del Cerro Calderón
Universidad de Málaga

Resumen

No es fácil seguir la pista de Simón el Mago, no sólo en lo que atañe a su vida, sino también a su pensamiento. Todas las noticias de que disponemos proceden de sus adversarios. Nació en Samaría, donde practicó la magia. Tuvo allí un primer encuentro borrascoso con los apóstoles. Desde entonces su vida fue muy observada por los escritores cristianos, y su enseñanza condenada como una de las herejías más peligrosas. Justino, Ireneo y el historiador Eusebio de Cesarea prestaron gran atención a su personalidad. Los Hechos Apócrifos de los Apóstoles muestran en especial sus relaciones y su enemistad con el apóstol Pedro. El pueblo romano lo admiró y le dedicó una estatua como a un dios. Pretendía ser el Mesías, igual que otras personalidades carismáticas de su época. De acuerdo con los testimonios literarios, hacia supuestos milagros, que lo eran sólo en apariencia y con ayuda de los demonios. Se le describía como el padre de todas las herejías y sobre todo como mago y hereje.

Palabras Clave: Simón Mago, Herejías cristianas, Hechos Apócrifos, Cristianismo Primitivo.

Simon the Magician and the Beginnings of Cristianism

Abstract

It is not easy to follow the track of Simon the Magician, not only about his life but also about his thought. All the news that we receive come from his adversaries. He was born in Samaria where he practised the magic. He had there a first stormy meeting with the Apostles. Afterwards his life was observed by the christian writers and his teaching was condemned amongst that of the most dangerous heretics. Justin, Irenaeus and the historian Eusebius of Caesarea paid a great attention to his personality. The Apocryphal Acts of the Apostles show particularly his relations and hostility with the Apostle Peter. The Roman People admired him and dedicated him a statue as to a god. He claimed to be the Messiah as other charismatic personalities of his time. According to the witnesses he made supposed miracles, only in appearance and with the aid of the demons. He was described as the father of all the heresies und over all as magician and heretic.

Key Words: Simon the Magician, Cristian Heresies, Apocryphal Acts, Ancient Cristianism.

Introducción

Si todos los temas y tratados exigen o agradecen un planteamiento correcto, el tema de Simón Mago lo impone como condición necesaria para su comprensión. La razón es la complejidad del personaje, en el que se mezclan dos aspectos muy diferentes, cuando no excluyentes, el mago y el heresiarca. Hablamos naturalmente de los testimonios vertidos en abundantes escritos, nacidos enteramente de plumas y mentalidades hostiles. El interés de los autores cristianos por desautorizar su persona y su obra demuestra, cuando menos, que podía ser un peligroso competidor, a quien convenía neutralizar. Simón ha pasado a la historia con la etiqueta de Mago. Y mago es por definición el que domina el arte de la magia, algo que las fuentes destacan en su afán por definir los perfiles negativos de Simón. Esos autores cristianos, que ofrecen noticias de su persona y sus actividades, dejan clara su opinión sobre el origen de sus poderes. Simón disponía de la complicidad de los demonios. De ellos se servía para traspasar las líneas de la capacidad humana. Cuando el hombre tropieza con el muro de su incapacidad, trata de superarlo recurriendo al mundo sobrenatural del milagro o al ámbito de la magia.

Pero Simón es también un heresiarca, objeto de la atención y el rechazo de los heresiólogos, atentos al fenómeno temprano de las herejías. Con razón puede afirmar É. Amann que Simón Mago representa una de las cuestiones más complicadas en la historia de la Iglesia primitiva[1]. Los Hechos canónicos de Lucas le dedican un amplio espacio, que luego servirá de punto de partida para todos los que pretendieron encontrar un contexto a su existencia.

La Escuela de Tubinga, como en otros problemas, también estableció nuevos puntos de vista acerca de Simón Mago. Tres eran sus premisas: 1) Partían de las *Pseudo Clementinas*, que consideraban anteriores al Nuevo Testamento.- 2) El Simón del cap. 8 de los Hechos de los Apóstoles no es otro que Pablo, de quien es una simple caricatura.- 3) La realidad histórica de los principios del cristianismo fue la oposición del Petrinismo contra el Paulinismo, oposición que se materializa en Simón Mago y su sistemático enfrentamiento con Pedro[2]. Pudo haber surgido una confusión de dos personajes distintos en base a un nombre común. Aunque la posición de la Escuela de Tubinga tiene aspectos discutibles, es muy positiva su valoración de las Pseudo Clementinas y su importancia en el desarrollo de ciertas tradiciones cristianas.

1 É. Amann, "Simon le Magicien", en *DTC*, 1941, XIV 2130-2141.

2 É. Amann,, 1941, art. cit., p. 2136; F. Chr. Baur, *1860*[2], pp. 84ss.

La presunta confusión tiene como base los textos más antiguos que hablan de Simón. El texto extrabíblico más antiguo es la *Apología* I de Justino, escrita en los alrededores de la mitad del siglo II[3]. Esta obra aporta datos que luego pasarán a la pluma de todos los heresiólogos. Como veremos más adelante, cuenta del origen samaritano de Simón, sus actividades mágicas, la admiración que suscitó entre los romanos, la estatua que se le dedicó como a un dios.

De todos modos, la situación es suficientemente complicada como para que pueda hablarse paladinamente de la "Cuestión de Simón Mago" (*Die Simon-Magus Frage*). Es el título de uno de los capítulos del estudio de K. Beyschlag sobre el tema[4]. El autor del estudio se inclina en cierta manera hacia las posturas básicas de la Escuela de Tubinga, aunque modifica sus razonamientos. En un artículo sobre los primeros gnósticos, asegura W. Foerster que la figura de Simón Mago que nos ofrecen las fuentes resulta, cuando menos, dudosa. Es por lo tanto arriesgado elegir una solución válida y definitiva[5]. H. Waitz escribió un artículo memorable, cuya tesis principal era la no identidad del histórico Simón Mago con el Salvador gnóstico[6].

De los dos aspectos de la personalidad de Simón, el mago y el heresiarca, ponemos por el momento nuestra atención preferente en su faceta de experto en artes mágicas. Aunque ambos aspectos suelen ir inseparablemente unidos en la tradición. Tanto que, como hemos señalado, no resulta fácil separarlos. Es relativamente importante el número de quienes opinan que la identificación del hereje con el mago está muy lejos de ser evidente. Sin embargo, también es preciso reconocer que los autores, que escriben contra las herejías, parten del supuesto de que el Simón de referencia es el mismo que tuvo un encuentro nada amistoso con los Apóstoles en Samaría (Hch 8). Lo que sucede en este campo es lo que asegura L. Cerfaux cuando habla de los magos del tipo de Simón. "La astrología –dice– y la magia encadenaban entonces la superstición popular y penetraban todas las devociones"[7]. Por lo demás, el relato de Lucas en Hch 8 debe considerarse como de carácter redaccional. Lucas inicia ya desde ese momento la polémica que luego retomarán los heresiólogos.

La trascendencia de Simón como personaje histórico puede tener su origen en la obra perdida de Hipólito de Roma, conservada solamente en fragmentos. Se trata de la denominada *Apóphasis Megále*, considerada como obra escrita originalmente por Simón[8]. En este majestuoso epígrafe –*La Gran Manifestación*– se encuentra posiblemente la raíz de otros títulos aplicados a Simón y cultivados a base de magias y engaños. En opinión de E. de Faye, nos movemos en un ambiente de "tinieblas impenetrables" cuando pretendemos interpretar el contexto verídico del gnosticismo en su etapa constituyente[9]. Porque lo que resulta evidente es que los datos dispersos sobre la personalidad de Simón apuntan a contextos gnósticos.

3 San Justino, *Apología* I 26, 3.

4 K. Beyschlag, Tubinga, 1974. El capítulo III del estudio tiene como título "Die Simon-Magus Frage", pp. 79-98.

5 W. Foester, Leiden, 1967, pp. 190-196.

6 H. Waitz, 1904, pp. 121ss. El artículo fue incorporado con algunos retoques en la *RE* XVIII, 351ss.

7 L. Cerfaux, 1954, p. 229.

I. *Simón en la historia*

La presencia de Simón Mago en la historia del cristianismo primitivo y la atención que le prestan los historiadores y los teóricos de la doctrina cristiana demuestran una realidad indiscutible. Simón era la suficientemente importante como para merecer una dedicación especial, resuelta en datos acerca de su actividad y en descalificaciones, que van desde sus pretensiones mesiánicas hasta una conducta moralmente reprobable. El tenor de los textos deja entrever que Simón podía ser considerado como un competidor. Como Jesús, se proclamaba hijo de Dios y poseedor o representante del poder divino; como Jesús, hacía milagros para garantizar la autoridad de su palabra; como Jesús, fue tenido por Dios según el testimonio de San Justino y de los Hechos Apócrifos de Pedro (HchPe 4, 3); como Jesús, tuvo a su alrededor un grupo de discípulos, aunque según Orígenes habían ya desaparecido prácticamente en el siglo III.

Por eso, todos los autores cristianos que hablan de Simón se esfuerzan en menoscabar su prestigio en base a datos concretos. El mismo texto de Lucas 8 lo tacha ya de aficionado al dinero, acusación que manifiestan expresamente los HchPe 17, 2. Su oferta de dinero a cambio de poderes espirituales es un detalle por el que Lucas, autor del relato, le atribuye un concepto equivocado del mundo del espíritu. Entre los datos que recoge San Justino cuando traza el perfil del personaje, menciona a una cierta Helena que lo acompañaba en sus peregrinaciones y que había practicado la prostitución. Aquella mujer era llamada "su primer pensamiento" (ἔννοια)[10], o en palabras de Ireneo de Lión *primam mentis eius conceptionem*[11].

Orígenes habla de Simón en el contexto de los personajes históricos que pretendieron arrogarse la dignidad y la misión del Mesías esperado. Como Teudas, Judas de Galilea (Hch 5, 36-39) y Dositeo, Simón logró engañar a algunos con su magia. Pero de acuerdo con la doctrina de Gamaliel, se desvaneció su pretensión porque "no

8 J. M. A. Salles-Dabadie, 1969, pp. 136-143; J. H. Frickel, Leiden, 1967, pp. 197-202.

9 E. De Faye, París, 1925, esp. 3-22.

10 Justino, *Apología* I 26, 3.

11 Ireneo, *Adu. haer.* I 23, 2: PG VII c. 671.

tenía nada de divino"[12]. Enemigos del cristianismo, como Celso, acusaban lo mismo a Jesús que a Simón de realizar falsos prodigios como prueba de su autoridad[13]. Para quien miraba el cristianismo desde fuera con actitud hostil, el caso de Simón era paralelo al de Jesús. A las mismas pretensiones correspondían unos mismos métodos.

De todos modos, ante la abundancia de referencias a la personalidad de Simón en la literatura cristiana primitiva, podemos deducir estas conclusiones:

1) Era un judío samaritano, inmerso en el marco concreto de la mentalidad hebrea de su tiempo.

2) Era consciente de dos importantes detalles: la espera de la venida inminente del Mesías y la necesidad de realizar prodigios, como manifestación de la presencia divina.

3) Hacía milagros, con los que lograba atraer y convencer a sus paisanos de su relación con la divinidad.

4) Los samaritanos lo consideraban como "la fuerza de Dios, la llamada grande" (Hch 8, 10). Lo reconocían incluso y lo adoraban "como al Dios primero"[14].

5) Los romanos mismos, teniéndolo por Dios, le dedicaron una estatua. Los HchPe testifican que los romanos lo aclamaban diciendo: "Tú eres Dios en Italia"[15].

6) Los cristianos de Roma llegaron a dudar si no sería "el Cristo" (HchPe 4, 2).

7) Simón, por su parte, rechazaba la mesianidad y la divinidad de Jesús (HchPe 14, 4; 23, 7).

8) Todos los escritores cristianos, a partir de Lucas en Hch 8, dejan patente que los prodigios realizados por Simón eran fruto de sus artes mágicas.

En consecuencia, Simón Mago no es una mera invención literaria, sino un personaje real, explicable en un contexto histórico de predicadores carismáticos con pretensiones de vocación mesiánica. Los testimonios sobre su vida y su actividad reflejan lo que fue una opinión manifiesta en el campo cristiano desde su primera aparición en el relato de los Hechos de Lucas. Sin embargo, no debemos olvidar que, al margen del carácter legendario de los relatos sobre su vida, todos estos testimonios proceden de unos adversarios, que veían en Simón Mago un peligro para la integridad y la pureza de la fe cristiana.

12 Orígenes, *Contra Celso* I 57.

13 Orígenes, *Ibid.*, VI 11.

14 Justino, *Apología* I 26, 3.

15 Justino, *Ibid.*, 26, 2; 56, 2; HchPe 4, 3.

II. *Simón Mago en los caminos de la evangelización*

1. El testimonio de los Hechos canónicos (8, 9-24)

En los senderos complicados del cristianismo primitivo transita con cierta regularidad este personaje a quien los textos y la tradición han colgado la etiqueta de "Mago". Esa denominación vale para identificarle sin otras determinaciones. La actividad ministerial de los apóstoles de Jesús tropezó demasiadas veces con su turbia personalidad. El primer encuentro tuvo su lugar en Samaría, y su momento en los umbrales mismos de la nueva fe. El diácono Felipe, uno de los siete diáconos elegidos para que los apóstoles pudieran ejercer con mayor libertad el ministerio de la palabra (Hch 6, 5), bajó a la ciudad de Samaría, donde predicaba a Cristo con acompañamiento de milagros (σημεῖα) admirables: endemoniados, paralíticos, cojos se veían liberados de sus pesadumbres. Testigo atento de la actividad taumatúrgica de Felipe, Simón. Un hombre que desde tiempo atrás vivía en la ciudad practicando la magia (μαγεύων) y logrando con sus artes numerosos adeptos a su persona. Afirmaba sin recato alguno que era "alguien importante" (τινὰ μέγαν). La idea había calado en el pueblo, seducido por sus magias (ταῖς μαγείαις), hasta el punto de que muchos decían que era la "fuerza (δύναμις) de Dios, llamada grande" (Hch 8, 9-10)[16].

La predicación de Felipe sobre el reino de Dios y el nombre de Cristo convirtió a la fe cristiana a muchos samaritanos, que consecuentemente recibían el bautismo. El relato de los Hechos canónicos cuenta que "también Simón creyó, fue bautizado y se adhirió a Felipe". Pero añade una apostilla interesante, que vale como razón potísima de su conversión. Simón se convirtió porque "viendo los signos y grandes prodigios (σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας) que Felipe hacía, estaba fuera de sí" (Hch 8, 13b). El tenor del texto da a entender que Simón se había convertido más por la taumaturgia de Felipe que por sus razones o su dialéctica. Estos detalles de los Hechos de Lucas pesaban en la tradición tanto como para que historiadores, como es el caso Eusebio de Cesarea, los recogiera en su *Historia de la Iglesia*[17].

Para comprender esa actitud debemos recordar que, de acuerdo con la mentalidad hebrea, los milagros eran el gran argumento, empleado por profetas y apóstoles, para confirmar las razones de Dios. La mejor exégesis de esta mentalidad la tenemos en la respuesta de Jesús a los que consideraban una blasfemia el hecho de que perdonara los

16 Los datos básicos sobre Simón, recogidos en los Hechos de los Apóstoles de Lucas (Hch 8, 9-24) aparecen con regularidad en los autores que hablan del personaje. No sería, pues, nada sorprendente la presunta confusión preconizada por varios autores. El nombre de Simón era lo suficientemente frecuente como para dar pie a eventuales confusiones.

17 Eusebio de Cesarea, *Historia de la Iglesia* (HE) II 1, 14; III 31, 5.

pecados. Jesús no se extiende en explicaciones o disquisiciones teóricas. Argumentaba con hechos: "Para que veáis que el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados (entonces dice al paralítico): «Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa»" (Mc 2, 1-2 paral.). Pero la actitud de Simón tiene su contexto en la sospecha de magia que rodea de alguna manera la actividad taumatúrgica. Dado que el milagro es una acción que supera la capacidad natural del hombre, sólo tenía para los antiguos dos explicaciones posibles: o era una acción de Dios o producto de la magia.

Por eso, es natural que surgieran opiniones discordantes en torno a la taumaturgia del mismo Jesús. Los fariseos le echaban en cara que si expulsaba a los demonios era porque tenía un pacto con Beelzebul, su príncipe (Mt 12, 24 paral.). En varios pasajes del Talmud se afirma tajantemente que Jesús practicaba la magia y que extravió a Israel llevándolo por el mal camino[18]. Los sacerdotes y fariseos que demandaban custodia para el sepulcro del crucificado calificaban a Jesús de "seductor" (πλάνος). Los abundantes pasajes de la literatura cristiana que hablan de Simón, no solamente subrayan sus artes mágicas, sino que destacan el hecho de que opera con el apoyo de los demonios. En una ocasión presumía de tener ángeles a su servicio, y prometía que los ángeles se lanzarían contra Pedro. Pero a la hora de la verdad no aparecieron ángeles sino perros endemoniados (κυνικοὺς δαίμονας)[19].

Las noticias que aportan los Hechos canónicos sobre Simón cuentan que los apóstoles bautizaban a los conversos y les imponían las manos, con lo que recibían el Espíritu Santo. Nueva sorpresa para Simón que pretendió adquirir esos poderes ofreciendo dinero. El atrevido intento de Simón quedó definido con una clase de pecado, cuya expresión se deriva de su nombre: Simonía[20]. Pedro despachó a Simón con tonos destemplados. Porque no se podía esperar nada bueno de un corazón lleno de rencor y sujeto con lazos de iniquidad (Hch 8, 18-24). El sentido del relato debe interpretarse dentro de un contexto literario de un pasaje intencionadamente polémico.

2. Simón según el testimonio de San Justino y San Ireneo (s. II)

La presunta confusión de dos posibles personajes en la figura tradicional de Simón Mago, tiene como base los textos más antiguos que cuentan de su persona y sus pretensiones. El texto extrabíblico más antiguo es la *Apología* I de Justino, escrita

18 Según el tratado talmúdico *Sanhedrín* 43 a; 107 b, "Jesús Nazareno practicaba la magia, con lo que extravió y engañó a Israel"; cf. *Sotah* 47 b.

19 Se trata concretamente de un pasaje de la *Pasión de Pedro y Pablo*, obra griega del siglo V/VI, atribuida al Pseudo Marcelo, 48.

20 Simonía es, en efecto, la adquisición o compra de cargos o bienes espirituales con dinero. Según su significado etimológico, es lo mismo que el pecado típico de Simón.

hacia el año 155[21]. Esta obra aporta los datos que luego pasarán a la pluma de todos los heresiólogos. Cuenta, en efecto, del origen samaritano de Simón, sus actividades mágicas, la admiración que suscitó entre los romanos, la estatua que se le dedicó como a un Dios. Los que más tarde escribían contra las herejías daban por supuesto que el hereje Simón era el Mago samaritano que se convirtió al cristianismo en virtud de la predicación y los milagros del diácono Felipe (Hch 8). É. Amann, aun admitiendo la posibilidad de que se haya producido una fusión de dos personajes diferentes, el mago y el hereje, recuerda que Justino era samaritano y debía de estar bien informado sobre los sucesos acaecidos en su tierra[22]. Por consiguiente, sus noticias merecen especial credibilidad dado que Justino habla de lo que se decía en Samaría sobre el Mago.

La atención preponderante que dedican a Simón Mago los autores que escriben contra las herejías es un indicio de esa sospechosa y temida grandeza del personaje. Autores tan autorizados como San Ireneo o Eusebio de Cesarea acabarán concluyendo que Simón era considerado como principio y origen de todas las herejías. Justino certifica que un cierto Simón, natural de la aldea samaritana, llamada Gitta, hacía en tiempos de Claudio prodigios mágicos (μαγικὰς δυνάμεις) con la colaboración de los demonios. Fue tenido por Dios y como a Dios le dedicaron los romanos una estatua con la inscripción SIMONI DEO SANCTO. Justino identifica el lugar preciso: "En el río Tíber entre los dos puentes". Los intérpretes hablan concretamente de la isla tiberina. En unas excavaciones llevadas a cabo el año 1574 en el lugar designado por Justino se descubrió una piedra con la inscripción SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM (*Consagrado a Semo Sanco, Dios Leal*). Era un monumento al dios sabino de los pactos, *Semo Sancus*. En la estrecha semejanza de ambas inscripciones pudo estar la confusión de Justino[23]. El autor de la *Apología* se atreve incluso a recomendar al Senado romano que ordene derribar la estatua de referencia[24]. Justino se hace también eco de la fama de Simón en su *Dialogo con Trifón*. Dice que los samaritanos se habían dejado engañar por Simón y que lo consideraban como Dios supremo "por encima de todo principio, poder y fuerza" (ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεις)[25].

21 San Justino, *Apología* I 26, 2-3; 56, 1-3. Esta *Apología* iba dedicada al emperador Antonino Pío, el que sucedió a Adriano el año 138.

22 É. Amann, art. cit., p. 2137.

23 Justino, *Apología* I 26, 2-4.

24 Justino, *Ibid.*, 56, 1-4.

25 Justino, *Diálogo con Trifón*, 120, 6. El texto de Justino reproduce textualmente las palabras de la

El mismo apologista cuenta que los malos (φαῦλοι) demonios fueron los que crearon a Simón y lo lanzaron al mundo para que engañara a los hombres con sus poderes mágicos (μαγικὰς δυνάμεις)[26]. Los samaritanos que adoraban a Simón considerándole como el Dios primero, daban culto también a Helena, su primer pensamiento, nacido de Simón[27]. Al lado de Simón, aparece en Justino un tal Menandro, samaritano, discípulo del Mago y cómplice de sus prácticas y enseñanzas. Y en el mismo contexto Justino menciona a Marción, que introduce a un Dios superior al Creador.

San Ireneo de Lión (130-202), en su trascendental obra *Contra las herejías* (*Aduersus haereses*), habla de los que creen en Simón y en Helena, su pareja femenina. Sus discípulos realizan presuntos "milagros" mediante magias y conjuros con la colaboración de los demonios. Entre los samaritanos aparecía como el Padre; entre los judíos, como el Hijo; en otras partes como Espíritu Santo[28]. Simón fingió creer (*fidem simulauit*), pero en realidad no tenía fe verdadera. Estaba convencido de que los apóstoles hacían sus milagros por obra de magia. Ireneo tiene noticia de la estatua que los romanos le hicieron en tiempo del emperador Claudio, noticia derivada claramente del texto de San Justino.

Conoce también la noticia de que Simón era considerado como la "potencia suprema". Cree que de Simón "proceden todas las herejías", idea compartida más tarde por el historiador Eusebio de Cesarea[29]. La pareja femenina de Simón, Helena, "su primer pensamiento", fue la madre de los ángeles y las potestades, por quienes fue creado el mundo[30]. Tuvo una serie de transmigraciones, en una de las cuales se encarnó en Helena de Troya. A través de otras migraciones vino a terminar en la práctica de la prostitución. Era así la oveja perdida. Estaba en un lupanar, cuando la liberó Simón. Es un concepto paralelo a la caída de la Sabiduría en el mundo inferior, del que fue rescatada por el Salvador según el mito gnóstico. Simón y Helena formaban, en efecto, una pareja divina. Sus sacerdotes vivían una vida de lascivia y desenfreno, practicaban la magia y llevaban a cabo otras actividades delictivas. Habían mode-

carta a los efesios 1, 21. Con ello certifica que los samaritanos atribuían a Simón lo que el autor de la carta a los efesios atribuye a Cristo.

26 Justino, *Apología* I 56, 1.

27 H. Vincent, 1936.

28 Ireneo, *Aduersus haereses*, I 16, 3, 1-8; cf. I 23, 2 (PG VII, col. 671).

29 Eusebio, *HE* II 13, 6; PG 19, 169.

30 J. Montserrat recuerda que "la virtualidad creadora de los ángeles es un trazo típicamente gnóstico", y que aparece por vez primera relacionado con Simón Mago: *Los Gnósticos*, I, Madrid, 1983, p.201.

lado dos estatuas, de Simón con el aspecto de Júpiter, y de Helena con la figura de Minerva, a las que adoraban. Simón, considerado como "el permanente" y ajeno a toda corrupción, hacía creer a sus discípulos que eran inmortales[31].

En síntesis, concluye J. Montserrat que según Ireneo "Simón es el causante de todas las herejías", lo que equivale a decir que fue el primer gnóstico. Helena, como la Sofía valentiniana, había producido la creación, pero cayó en poder de los ángeles malos y acabó siendo prostituta. Pasó por distintas reencarnaciones, pesadumbre de la que fue liberada por Simón.

3. Simón Mago en los Hechos Apócrifos de Pedro (HchPe)

La fama de Simón dejó abundantes pinceladas de su recuerdo y su personalidad en la pluma de diferentes autores. Ya hemos visto cómo el historiador Eusebio de Cesarea le dedica amplias citas, ricas en detalles de contenido. Menciona expresamente a Justino, de quien toma una larga referencia. Conoce el dato constatado por los Hechos de Lucas de que era designado por sus paisanos como "Fuerza de Dios, llamada grande" (δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη)[32]. Esta expresión debe entenderse en el contexto de una angelología bien desarrollada, en la que Simón se reservaba la denominación de *dýnamis*[33]. Sabe Eusebio que Simón nació en Gitta, ciudad de Samaría, y que actuaba gracias al apoyo de los demonios; que era venerado como Dios en Roma, donde había una estatua a él dedicada con la inscripción "Simoni deo sancto"[34]. Este pasaje es un eco del episodio recogido en los HchPe. Allí cuenta el senador Marcelo, vuelto a la fe y al perdón de Pedro, que fue él quien, engañado por las artes del Mago, le había dedicado una estatua con una significativa inscripción: "A Simón, joven Dios" (HchPe 10, 2). Pero es posible que la anécdota de la estatua sea realmente un error, explicable por la noticia que San Justino refiere en su *Apología Primera*, 26, 2[35].

En la apreciación de Eusebio, reputado historiador, Simón fue hereje y autor de la primera herejía. Es el criterio de la mayoría de los Padres que dedicaron obras a refutar esta herejía. Antonio Piñero recuerda que según la opinión mayoritaria de los Padres,

31 Ireneo, *Adu. haer.*, I 23, 5; MG VII c. 673.

32 Hch 8, 10; Eusebio, *H. E.*, II 1, 11.

33 J. Montserrat, 1983, p. 200.

34 Eusebio, *ibid.*, II 13, 3.

35 H. Leclerq (1950) piensa que no parece verosímil que un personaje como Simón lograra un predicamento tan elevado fuera de su patria chica de Samaría.

"Simón el Mago es el padre de todas las heterodoxias en el seno del cristianismo"[36]. Practicó las artes del engaño y fundó la secta de los simonianos[37]. La fuente de la que toma Eusebio sus noticias es, ante todo, el texto de los Hechos canónicos de Lucas y el de San Justino. Pero refieren detalles de la vida de Simón todos los escritores que hablaron contra las herejías, como Justino, Ireneo, Hipólito, Epifanio y otros.

Los HchPe, escritos en las postrimerías del siglo II, recogen con detalle la llegada de Simón a Roma, su obra deletérea en perjuicio de la comunidad cristiana y el enfrentamiento que mantuvo con el apóstol Pedro. La presencia del Mago es tan determinante que para su editor, R. A. Lipsius, estos Hechos van etiquetados como *Actus Petri cum Simone*. Cuentan de la afirmación de Simón que se denominaba a sí mismo "Gran Potencia de Dios" (*magnam uirtutem Dei*). En ellos se narra el revuelo (*motio*) provocado en Roma por el Mago, hasta el punto de que los romanos le aclamaban diciendo: "Tú eres Dios en Italia, tú eres el Salvador de los romanos" (HchPe 4, 3).

Pero la realidad es que, terminados los tres primeros capítulos de los HchPe con la marcha de Pablo a España, se presenta Simón en Roma precedido de la fama que iba dejando a su paso en base a sus obras maravillosas. Residió cierto tiempo en Aricia, población cercana ya a Roma en la Vía Appia sobre los montes Albanos. Se cree que de ese modo honraba el recuerdo de otro ilustre mago, Apolonio de Tiana, que allí había residido. Fue en Aricia donde Apolonio se encontró con Filolao, excelente orador, pero pusilánime fugitivo de la persecución desencadenada en Roma por Domiciano contra los filósofos[38]. La llegada a Roma de Simón estuvo marcada por el espectáculo provocado mágicamente por él. Apareció a lo lejos una nube de polvo de la que emergía una humareda luminosa, que despedía rayos brillantes. Cuando la nube llegó a las puertas de la ciudad, desapareció de repente. Y allí estaba él cumpliendo su promesa de llegar a Roma volando (HchPe 4, 3.5). Aquella aparición, que fue una explosión de entusiasmo y devoción entre sus partidarios, lo fue de escándalo y desolación entre los fieles cristianos. Mucho más cuanto que se sentían desamparados. Pablo se había ausentado para viajar a España. Pedro permanecía todavía en Judea en cumplimiento de una orden de Jesús que le ordenaba permanecer doce años en Palestina.

Cumplido el plazo, Pedro tuvo conocimiento por una visión de la presencia de Simón en Roma y de los funestos efectos que su actividad estaba causando en la comunidad cristiana. La visión aseguraba que "habían apostatado todos los que creían en Jesús" (HchPe 5, 2). Pedro tuvo que acelerar su viaje a Roma por trámite de urgencia. Los cristianos de Putéoli, que lo recibieron, insistían en la necesidad de remediar la situación caótica por la que atravesaban los fieles de Roma. Pedro inició un vigoroso contraataque. Muchos volvieron al redil, pero otros permanecían leales al Mago. Uno de ellos era un senador, de nombre Marcelo, que había sido refugio de viudas y menesterosos. Ahora se lamentaba de haber dilapidado sus riquezas malversándolas con impostores. El Marcelo caritativo despedía ahora entre bastonazos y blasfemias a los que se acercaban a su casa en busca de alivio (HchPe 8, 5).

Pedro trató de encontrarse con Simón para retarle a un debate público. Pero como Simón se mostraba esquivo, tuvo que recurrir a un recurso digno de la personalidad del Mago. Liberó de sus cadenas a un perro enorme (*canem magnum*) al que confió el encargo de retar a Simón para el debate. El milagro del can parlante fue el detonante de la nueva conversión de Marcelo, en cuya casa se alojaba Simón. Marcelo arrojó al Mago a la calle con las peores maneras y concedió licencia sus criados para que lo ultrajaran. Bofetadas, bastonazos, piedras y hasta vasos llenos de estiércol cayeron sobre el infortunado Simón (HchPe 14, 3).

Así las cosas, una gran lucha se cernía sobre Pedro, como había vaticinado el perro hablador. Jesús le advertía ahora de la inminencia de esa lucha. Una lucha en la que Pedro tendría a su disposición el poder de Dios con sus prodigios y milagros. Enfrente estaría Simón con la ayuda de su padre el diablo (HchPe 16, 2-3).

Pedro desenmascara a Simón refiriendo cómo en Samaría había causado grandes males con sus conjuros mágicos (*magico carmine*). Acompañado Simón de dos compañeros, entró en casa de una noble matrona, de nombre Eubula, y con sus artes mágicas (*magia facta*) la despojó del oro abundante que poseía. Pedro recuperó todo lo perdido y recordó a la mujer otras pérdidas de sus riquezas que habían ido a parar a manos de Simón, a quien la mujer veneraba como ministro de Dios. Pero ahora Pedro se encontraba en Roma, donde estaba previsto un debate con el Mago. El encuentro tuvo lugar en el Foro Julio[39], y se convirtió en un espectáculo con la presencia de espectadores, que pagaban su entrada, y con la presidencia del prefecto, que haría las veces de juez (HchPe 23-28).

El prefecto ideó una prueba. Presentó a uno de sus esclavos y lanzó el reto: "Simón, hazlo morir; y tú, Pedro, resucítalo. Que juzgue el pueblo quién es más agradable a

36 A. Piñero, 2007, p. 109. De acuerdo con la tesis de A. Piñero sobre la multiplicidad de cristianismos, los Simonianos deben considerarse como una clase de esos "Cristianismos derrotados" o marginados por la doctrina de la Iglesia oficial o "Gran Iglesia".

37 Eusebio, *H. E.*, IV 22, 5.

38 Filóstrato, *Vida de Apolonio*, IV 36.

39 Se encontraba este foro en la zona de la Vía de los Foros Imperiales de la moderna Roma, cerca de la plaza de Venecia.

Dios si el que mata o el que devuelve la vida". Simón se acercó al oído del joven, y sin pronunciar una palabra lo hizo callar y lo mató. De pronto, se oyeron los lamentos de una pobre viuda que lloraba por la muerte de su hijo. Pedro devolvió la vida primero al siervo muerto por Simón; luego, al hijo de la viuda. La fama de estos milagros llegó a oídos de la madre de un senador, que acababa de perder a su hijo. El caso se convirtió en un capítulo más del debate entre el Apóstol y el Mago. Sería declarado vencedor el que fuera capaz de devolver la vida al joven que la había perdido. El pueblo y Pedro aceptaban el planteamiento; Simón se sentía un tanto desconcertado. Pero obligado por las circunstancias, inició sus maniobras. Se acercó a la cabeza del difunto, se inclinó y se levantó tres veces. Consiguió que el cadáver levantara la cabeza y la moviera, que abriera los ojos y se inclinara levemente hacia Simón.

Los presentes intentaban castigar a Pedro como perdedor. Pero éste exigió que el difunto hablara, se levantara, desatara sus vendas, llamara a su madre y se comunicara con la gente. Sólo así quedaría demostrado que el muerto había resucitado. Anunciaba, además, que si el Mago se retiraba de la camilla, el difunto volvería a la inmovilidad propia de un cadáver. Así sucedió, con lo que Simón quedó en evidencia. Pedro resucitó al joven y tuvo que defender a Simón de las iras de la multitud.

Simón no se dio por vencido. Prometió a la plebe que demostraría la falacia de la fe de Pedro. Y seguía realizando actos de magia (φαντασίας). Hacía aparecer espíritus, que solamente existían en apariencia (φαινόμενοι μόνον), no en realidad. Pronunciando palabras mágicas (ἐπὶ μαγίᾳ), hacía que los cojos parecieran sanos un breve tiempo (πρὸς βραχύ) que vieran los ciegos y hasta que se movieran levemente los muertos, como había sucedido con Nicóstrato, el difunto que sirvió de pretexto para el debate de Pedro con Simón. Como los romanos ya no se conmovían con las actividades mágicas de Simón, los convocó éste para hacer nuevas demostraciones al día siguiente. Frente a todos los demás, que caen, Simón presumía de ser el único que permanecía en pie (ὁ ἑστώς). El pueblo romano podría verle volar hacia Dios. Y con esa intención se congregó una muchedumbre junto a la Vía Sacra. El texto del Apócrifo describe cómo Simón "ascendió en el aire, y todos lo veían sobre Roma, sobre sus templos y colinas" (HchPe 32, 3). Pedro neutralizó el espectáculo con una oración en la que pedía al Señor Jesucristo que cayera Simón desde arriba, pero qùe no muriera, sino que se quebrara la pierna por tres sitios. H. Leclercq, en un artículo dedicado a Simón Mago en el *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne*, recoge datos y detalles de una *Ecclesia Sancti Petri*, situada junto a la Vía Sacra, no lejos del Arco de Tito. Recuerda también una vetusta tradición de la que se hizo eco Gregorio de Tours. Dos piedras de basalto negro conservaban las huellas de las rodillas de los apóstoles Pedro y Pablo, postrados en oración para impedir el vuelo de Simón Mago[40].

4. Simón en la estela de Pedro

La historia está construida sobre sucesos y sus actores. Pero ocurre con frecuencia que ciertos personajes, históricos o legendarios desarrollan su actividad, como quien dice, en comandita. Pedro ejerció su ministerio con Pablo, con quien forma una bina en la tradición y en la devoción de los cristianos. En este caso la bina se basaba en la semejanza de una misión común. Pero hay casos en que la dualidad se constituye en base a la antinomia de los personajes y sus actividades. Simón Mago se cruzó en los caminos de la evangelización y sus actores. Aparece concretamente en numerosos documentos en la estela del apóstol Pedro. Como príncipe del Colegio Apostólico, fue el encargado de poner freno a las ambiciones de Simón, el que quiso ampliar el repertorio de sus prácticas de magia adquiriendo por dinero los poderes taumatúrgicos de los Apóstoles. Así lo interpretaba, al menos, el relato de Lucas (Hch 8, 20-23).

Simón, considerado como el primer hereje en la historia de la Iglesia, aparece luego al lado de Pedro como enemigo de la fe cristiana. Sus artes mágicas le granjearon adhesiones y admiradores. El autor de la Pasión de Pedro, atribuida al papa de Roma, San Lino[41], lo enumera entre los pregoneros y heraldos del Anticristo (PPsL 1). Y cuenta de su amistad con el emperador Nerón, que lo consideraba como "maestro de salvación" (PPsL 17)[42]. De la presunta amistad de Simón Mago con Nerón refiere también abundantes detalles otra Pasión, la de Pedro y Pablo, conservada en griego y publicada por R. A. Lipsius con el título "Hechos de Pedro y Pablo"[43]. Según este Apócrifo, Simón, hombre lleno de mentiras y engaños, presumía de ser lo que no era, nada menos que Dios (HchPePl 43)[44]. Y proclamaba que disponía de ángeles a su servicio (HchPePl 51).

La *Pasión de Pedro y Pablo* es rica en datos sobre Simón siempre en la estela de Pedro. La literatura cristiana, que lucha contra las herejías, presenta al Mago como rival

40 H. Leclercq, 1950, 1459-1463. Cerca del Arco de Tito en el Foro romano, un sencillo oratorio delante del templo de Venus y Roma, dedicado a San Pedro, conmemoraba el vuelo y la caída de Simón Mago. El oratorio quedó incorporado a la Iglesia de Santa Francesca Romana.

41 *Pasión de Pedro del Pseudo Lino* (PPsL).

42 La Pasión de San Pedro, compuesta por el Pseudo Lino, escrita originalmente en griego y dedicada a las iglesias orientales, según repiten los manuscritos que la transmiten, se ha conservado en su versión latina, una obra del siglo IV.

43 Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, en *Acta Apostolorum Apocrypha*, I pp. 178-222.

44 W. Foester, recuerda con razón que nadie hasta Mani (siglo III) pretendió jamás ser considerado como Dios, en "Die ersten Gnostiker", p. 192.

teórico y práctico de los apóstoles y su misión evangelizadora. En ese intento, Simón colaboraba con los judíos. En los umbrales de esta Pasión, encontramos el dato de que los judíos rogaban a Simón que hiciera todo lo posible para que Pablo no pudiera poner los pies en Italia. La maniobra era tanto más factible cuanto que Simón, según el texto, gozaba del trato íntimo y personal con Nerón. En efecto, a todas las provincias llegaron órdenes estrictas del emperador para impedir la llegada de Pablo. El patrono de la nave que había transportado a Pablo hasta Siracusa, acompañó luego al Apóstol hasta Putéoli. Tenía la desgracia de ser calvo como Pablo[45]. El marinero fue confundido con Pablo y decapitado. Pablo pudo así moverse con libertad al abrigo de las iras del César. Para el emperador y sus cómplices, Pablo había muerto.

El caso es que, según el texto del Pseudo Marcelo, el emperador Nerón tenía a Simón en alta estima y consideración. En palabras dirigidas a Pedro, reconocía que Simón confirmaba su divinidad con sus acciones (HchPePl 45). De las prácticas de magia, realizadas por Simón, colegía Nerón que el Mago era verdaderamente hijo de Dios (HchPePl 35). "Yo soy la verdad", proclamaba Simón en presencia del emperador, que le escuchaba con positiva complacencia. Los "argumentos" definitivos de Simón eran sus acciones (πράγματα) y los signos (σημεῖα) que realizaba. Hacía moverse a una serpiente de bronce, conseguía hacer reírse y moverse a las estatuas de piedra, echaba a correr y de pronto se levantaba en el aire (HchPePl 32). Llamado a presencia de Nerón, hizo una exhibición de sus poderes: Cambió de apariencia y se convirtió en niño, de pronto se hizo viejo y finalmente, joven. El emperador no necesitaba más pruebas. Simón era realmente un ser divino.

De todas maneras, la presencia de Pedro y Pablo y su dialéctica habían sembrado la duda en el corazón de Nerón. Simón recurrió entonces al más difícil todavía. Pidió al emperador que le hiciera decapitar "en un lugar oscuro"[46] y que allí le abandonara. A los tres días volvería resucitado. Simón consiguió con sus artes mágicas (τῇ μαγικῇ τέχνῃ) que fuera decapitado un carnero. El verdugo advirtió al salir a la luz que lo que llevaba en la mano era la cabeza del animal, pero no quiso decir nada para evitar castigos o represalias (HchPePl 52-53). Al tercer día se presentó Simón ante Nerón, al que pidió que mandara limpiar la sangre derramada y coagulada sobre el pavimento. Presumía de

45 Uno de los datos característicos del retrato físico de Pablo era justamente su calvicie. Así lo describía Tito a Onesíforo, el que tenía que recibirle en su casa según el relato de los *Hechos de Pablo y Tecla* (HchPlTe 3).

46 Aunque, a lo largo de su presencia en la tradición, la actividad de Simón fue siempre calificada de magia, el detalle de que exigiera "un lugar oscuro" para su propia decapitación, es una prueba más del engaño pretendido por el Mago.

haber cumplido su promesa. El autor del texto ya había dejado claro que Simón hacía todo con la colaboración y complicidad del demonio (HchPePl 35).

Quedaba la prueba suprema, el ascenso de Simón al cielo en manos de sus ángeles a la vista de todo el pueblo. Era el regreso a la casa de su Padre. Solicitó que se edificara una torre alta de madera, desde la que emprendería el vuelo. "Simón subió a la torre con las manos extendías y una corona de laurel en la cabeza, y comenzó a volar" (HchPePl 74). Nerón contemplaba embelesado el espectáculo. Fue entonces cuando Pedro conjuró a los ángeles de Satanás, que transportaban a Simón para que lo dejaran caer. Y cayó Simón en un lugar llamado Vía Sacra y se rompió por cuatro partes (HchPePl 77). La caída de Simón Mago es el título de un cuadro de Benozzo Gozzoli (1400), en el que aparecen Nerón en su trono, Pedro en oración y Pablo haciendo la señal de la cruz. En tierra yace el cuerpo inerte de Simón.

III. *Simón Mago, entre los herejes peligrosos*

La atención preponderante que dedican a Simón Mago los autores que escriben contra las herejías puede ser un indicio de esa sospechosa y temida grandeza del personaje. El hecho de que fuera considerado como principio y origen de todas las herejías confirma esta apreciación. Justino, como hemos visto, habla detalladamente de su paisano Simón en su primera Apología. Los samaritanos, que adoraban a Simón considerándole como el Dios primero, daban también culto a su pareja femenina Helena, su "primer pensamiento"[47].

Este Simón Mago, que según el texto de Lucas (Hch 8) fue testigo de la evangelización y la taumaturgia de los apóstoles de Jesús, aparece a la cabeza de todas las sectas heréticas[48]. Eusebio de Cesarea lo recuerda como fundador de la secta de los simonianos[49]. Sin embargo, esta secta había perdido vigor en tiempos de Orígenes[50].

Otro debelador de las herejías, San Epifanio, obispo de Salamina en Chipre (315-403) escribió con esa intención su *Panarion*. Menciona a Simón como mago y autor de la primera herejía (πρώτη αἵρεσις). Era además un hechicero y encantador, de funesta influencia para los cristianos. Como samaritano que era, Simón seducía y engañaba a sus paisanos. Decía de sí mismo que era "la fuerza grande de Dios" y

47 H. Vincent, 1936.

48 En un texto atribuido en origen a Clemente Romano leemos este testimonio: *Simon Magus primam inter christianos haeresim excogitauit disseminauitque* ("Simón Mago inventó y propagó la primera herejía entre los cristianos"). Aunque el autor deja bien claro que conseguía tales efectos *magicis artibus* (PG I 3, 12).

49 Eusebio de Cesarea, *Historia de la Iglesia*, IV 22, 5.

50 Orígenes, *Contra Celso*, I 57; VI, 11. En su tiempo (s. III) apenas quedaban devotos que dieran culto a Simón y a su pareja femenina, Helena.

que había bajado del cielo. Afirmaba que había padecido su pasión, pero sólo en apariencia (δοκήσει μόνον)[51]. Recuerda también San Epifanio el gesto de Simón de ofrecer dinero para adquirir los poderes de comunicar el Espíritu Santo.

Testimonio de las Pseudo Clementinas

Una obra importante en defensa de la ortodoxia y contra el paganismo es la colección conocida como *Pseudo Clementinas*. Es una obra del siglo IV, compuesta con materiales de siglos anteriores. Su atribución a Clemente romano lleva con razón la determinación de Pseudo. Dos grandes partes, consideradas como independientes entre sí componen el conjunto: veinte Homilías en griego y diez libros de *Recognitiones* en latín. Se cree que el escrito fundamental (*Grundschrift*), fuente de la obra definitiva, fue escrito en el primer cuarto del siglo III. Lo que aquí nos interesa es la presencia de Pedro y de su sombra, Simón Mago. Pedro resolvió las aporías que lanzaron a Clemente a un viaje en busca de la verdad. Dos hermanos, Áquila y Nicetes, informaron a Clemente sobre la persona y el talante del Mago. Sus informes son un buen resumen de las noticias y los juicios que recibimos de sus críticos.

Ésta es la relación de Áquila: "Escucha, queridísimo hermano, para que tú mismo conozcas exactamente todo lo que se refiere a este hombre, de quién procede, quién es y de dónde, qué es lo que hace, cómo y por qué. Este Simón es hijo de Antonio y de Raquel, de nación samaritano, de la aldea Gitta, distante no menos de seis millas de la capital de Samaría. Hallándose en Alejandría de Egipto, se ejercitó cumplidamente en la cultura griega y llegó a dominar el arte de la magia[52]. En el colmo de su locura, pretende ser considerado como «el poder supremo», el mismo del Dios que ha creado el mundo. A veces insinúa que es el Mesías y se hace llamar «el que permanece» (*stantem*, ἑστῶτα). Se sirve de esta denominación como si fuera a permanecer perpetuamente al no tener germen de corrupción como para que su cuerpo perezca. Niega que el Dios que ha creado el mundo sea el más alto, y no cree en absoluto que los hombres resuciten. Rechaza a Jerusalén y lo sustituye con el monte Garizim[53]. Se proclama a sí mismo como Cristo en el lugar del verdadero Cristo,

51 Una de las teorías de los gnósticos afirmaba que la Pasión de Cristo no había sido real, sino aparente. Era la teoría del docetismo.

52 Esta referencia al aprendizaje de la magia en Egipto tiene un eco preciso en la opinión expresada por el Talmud acerca de Jesús. En el tratado *Shabbat* 104 b, se cuenta que Jesús había aprendido las artes mágicas en tierras de Egipto, de donde las había traído con fórmulas y conjuros.

53 El monte Garizim, en las cercanías de la antigua Siquem, es el monte sagrado de los samaritanos, que siguen celebrando allí sus festividades religiosas.

nuestro Dios. Interpreta alegóricamente la Ley de forma particular"[54].

El testimonio de los hermanos Áquila y Nicetes ofrece un cuadro completo de la personalidad de Simón. Era samaritano, hijo de samaritanos, nacido en una pequeña aldea de la región. Se educó en Alejandría, uno de los emporios culturales de la época, donde aprendió a dominar las artes de la magia. Llegó a creerse poderoso como el mismo Dios. Presumía de ser el Mesías y se proclamaba "el Permanente". En su personal opinión, estaba por encima de todo, de la vida y de la muerte. Se consideraba dueño e intérprete de la Ley[55].

Como uno de los aspectos de la fama de Simón eran sus prodigios, Clemente se informó sobre ese capítulo característico. Ésta fue la exposición que hicieron los dos hermanos: "Entre otros prodigios, hace caminar a las estatuas, se revuelca sobre el fuego sin quemarse, a veces sale volando, convierte las piedras en panes[56], se hace serpiente, se metamorfosea en cabra, adopta dos caras, se transforma en oro, abre las puertas cerradas, disuelve el hierro, en los convites hace aparecer figuras de todas clases, en la casa hace que los utensilios se muevan espontáneamente para el servicio sin que se vean los que los transportan". "Yo estaba admirado, concluye Clemente, oyendo lo que decían. Daban testimonio cumplido de estas cosas, porque contaban lo que habían contemplado"[57]. Como testigos de vista, garantizaban la verdad de sus relatos. Pues los ojos, como decía Heródoto, son siempre mucho más fieles que los oídos[58].

El mismo Simón hacía una exposición de su extenso repertorio de "prodigios". Su propio relato confirmaba el testimonio de los dos hermanos. Presumía el Mago de que eran tan grandes sus poderes que atravesaba las montañas, desaparecía a voluntad ante sus perseguidores, se lanzaba desde montes elevados sin sufrir daño, se libraba de cualquier clase de atadura, daba vida a las estatuas, hacía brotar árboles espontáneamente. Cuando su madre Raquel le enviaba a segar al campo, dejaba en el suelo la hoz, que segaba sola diez veces más que los demás segadores. Simón mismo afirma que todos esos signos y prodigios los podía hacer *magica arte*[59]. Es decir, Simón era un Mago experto y hábil. Pero sus poderes de nada sirvieron frente a la plegaria de Pedro, que acabó con sus exhibiciones y dio con sus huesos en tierra.

54 *Pseudo Clementinas*, *Homilía* II 22 (PG II c. 89s); *Recognitiones* II 7 (PG I c. 1351).

55 Clemente de Alejandría, comentando este apelativo, afirma que es equivalente a "inmutable", lo que sería una propiedad de la divinidad (*Strom.*, II 11, PG VIII, c. 988).

56 Fue la primera de las tentaciones con las que el diablo puso a prueba la autoridad de Jesús (Mt 4, 3).

57 *Pseudo Clementinas, Homilía* II 32 (PG II c. 100).

58 Heródoto, *Historias* I, 8; cf. Horacio, *Arte Poética*, vv. 180-181.

59 *Recognitiones* II 9, (PG I c. 1252).

Después del bosquejo tan completo de la vida y la persona de Simón, describían ambos hermanos una serie de sus actividades. Llama la atención el hecho de que los relatores cuentan lo que han visto, como si no dudaran de que se trata de obras reales. Más adelante, en la misma *Homilía*, hace Pedro una exégesis de estos prodigios. Y tampoco niega su realidad, sino que insiste en su inutilidad. Porque, en su opinión, el que hace milagros inútiles es ministro de la maldad[60]. La finalidad de los milagros es remediar las carencias y necesidades de los hombres. La intención de Simón era más bien de carácter exhibicionista con una gran dosis de egoísmo. Sus milagros eran perfectamente inútiles, es decir, obra de seres malvados, que buscan su interés personal al margen de las necesidades de su prójimo.

Conclusión

Simón fue, pues, un personaje sorprendente, que llamaba la atención de las gentes sencillas, a las que, según sus enemigos, embaucaba con sus prácticas mágicas. Como otros carismáticos de la antigüedad, disponía de oscuros poderes que manejaba con notable habilidad. Sus acciones portentosas, oportunamente manipuladas, le granjearon fama de hombre superior, de "alguien grande", como él mismo se autoproclamaba. Según se desprende del tenor de los textos, sus dotes dialécticas le procuraron adeptos fieles a su persona y a su causa. Los samaritanos le prestaban atención "todos, del pequeño al mayor". Los romanos respondieron a su argumentación dialéctica contra la divinidad de Jesús diciendo según HchPe 23, 7: *Bene dicis* (¡Bien dicho!). Para el mismo Nerón, era un "Maestro de salvación". Y no menos de maestro fue para sus seguidores, los simonianos.

Bibliografía

1. Autores modernos.

Amann, É.,
- "Simon le Magicien", *DTC*, 1941, XIV 2130-2141.

Baur, F. Chr.,
- *Christentum und christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte*, 1860^2.

Beyschlag, K.,
- *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tubinga, 1974.
- *Simon Magus und die christliche Gnosis*. El capítulo III del estudio tiene como título "Die Simon-Magus Frage", pp. 79-98.

60 *Ibid.*, *Homilía* II 33 (PG II c. 99s).

Bianchi, U.,
- *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967.

Cerfaux, L.,
- "La Gnose Simonienne", en L. Cerfaux, *Recueil Cerfaux*, Gembloux, 1954.

De Faye, E.,
- *Gnostiques et Gnosticisme*, París, 1925, esp. 3-22.

Foerster, W.,
- "Die ersten Gnostiker Simon und Menander", en *Le origini dello gnosticismo*, a cura di U. Bianchi, Leiden, 1967, pp. 190-196.

Frickel, J. H.,
- "Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?", en U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967, pp. 197-202.

Leclercq, H.,
- "Simon le Magicien", *Dict. D'Arch. Chrét.*, XV (1950) 1459-1463.

Lipsius, R. A. & Bonnet, M.,
- *Acta Apostolorum Apocrypha*, reimpr. 1972.

Montserrat, J.,
- *Los Gnósticos* I-II, Madrid 1983.

Piñero, A.,
- *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos*, Madrid, 2007.

Salles-Dabadie, J. M. A.,
- *Recherches sur Simon le Mage*, París, 1969.

Vincent, H.,
- "Le culte d'Héléne à Samarie", *Revue Biblique* (1936) 221-232.

Waitz, H.,
- "Simon Magus in der altchristlichen Literatur", *ZNW* (1904) 121ss.

2. Autores antiguos

Clemente de Alejandría,
- *Stromata*.

Eusebio de Cesarea,
- *Historia de la Iglesia*.

Filóstrato,
- *Vida de Apolonio*, IV 36.

Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla (HchPlTe).

Heródoto,
- *Historias*.

Horacio,
- *Arte Poética*.

Ireneo,
- *Aduersus haereses*.

Justino,
- *Apología* I.
- *Diálogo con Trifón*.

Orígenes,
- *Contra Celso*.

Pasión de Pedro del Pseudo Lino (PPsL), siglo IV. La obra ha sido conservada en latín.

Pasión de Pedro y Pablo, obra griega del siglo V/VI, atribuida al Pseudo Marcelo, 48.

Pseudo Clementinas, *Homilías y Recognitiones*.

Talmud de Babilonia: *Sanhedrín* 107 b; b *Shabbat* 104 b.

La protección mágica del libro en el cristianismo primitivo: el ejemplo de Ireneo

F. J. Fernández Nieto
Universidad de Valencia

Resumen

En su tratado perdido *Sobre la Ogdóada*, Ireneo de Lyón redactó un conjuro y lo colocó al final del libro, para obligar a los futuros copistas a que transcribiesen fielmente el texto y lo cotejasen cuidadosamente con el original. La tradición cristiana posterior, sobre todo por la intervención de San Jerónimo, trató de presentar este conjuro como si fuese una adjuración, puesto que este recurso estaba tolerado por la Iglesia. En nuestro artículo examinamos las razones y naturaleza de este conjuro, que se enmarca dentro de la dura polémica contra los gnósticos, así como los elementos que lo componen, que presumiblemente derivan de las prácticas mágicas vigentes entre los cristianos de Asia Menor (especialmente en Esmirna).

Palabras Clave: Ireneo, conjuro mágico, gnósticos, adjuración.

The magic Protection of the Book in Early Christendom: the Example of Irenaeus

Abstract

Irenaeus of Lyon composed an incantation in his lost work *On the Ogdoad* and placed it at the end of the book. He did this to force future copyists to transcribe the text accurately and to compare it closely with the original. The later Christian tradition, above all because of Saint Jerome's intervention, tried to present that incantation as if it was an adjuration, because this option was tolerated by the Church. This article studies the reason for and the nature of this incantation, which belongs to the polemic literature against the Gnostics, together with its components which most likely derive from the usual magic practices of the Christians in Asia Minor (particularly in Smyrna).

Key Words: Irenaeus, Incantation, Gnostics, Adjuration.

I. El conjuro de Ireneo.

En la *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesarea nos proporciona la información de que Ireneo de Lyón compuso una obra titulada *Περὶ ὀγδοάδος* (*Sobre la Ogdóada*), hoy perdida, en la que daba a entender que él mismo había recibido la primera sucesión de los apóstoles. Nada más nos dice acerca de su contenido. Sin embargo,

junto a este dato Eusebio quiso reseñar otro detalle que llamó su atención, el cual se encontraba, según dice, al final del libro. Y por considerar aquel párrafo como una singularísima indicación de Ireneo (χαριεστάτη αὐτοῦ σημείωσις), juzgó necesario transcribirlo exactamente (*HE* V 20, 1-2):

> ὁρκίζω σε τὸν μεταγραψόμενον τὸ βίβλιον τοῦτο κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τὴν ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἣ ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς· καὶ τὸν ὅρκον τοῦτο ὁμοίως μεταγράψεις καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ.
>
> Te conjuro a ti, que vas a copiar este libro, por nuestro Señor Jesucristo y por su gloriosa venida, cuando llegue para juzgar a los vivos y a los muertos, a que cotejes lo que transcribiste y corrijas cuidadosamente la copia confrontándola con este ejemplar que te ha servido como modelo: y transcribirás asimismo este conjuro y lo colocarás en la copia.

Doy también la traducción latina de Migne a este pasaje de Eusebio (*PG* 11, 114, n. 44):

> *Adiuro te qui transcripseris hunc librum, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per gloriosum eius adventum, in quo iudicaturus est vivos et mortuos, ut conferas quod transcripseris, et diligenter emendes ad exemplar ex quo transcripsisti: utque adiurationem istam similiter exscribas, et codici tuo inseras.*

De este texto griego del obispo lionés poseemos la *interpretatio* latina antigua, que fue realizada por San Jerónimo, la cual ratifica la veracidad de la información suministrada por Eusebio, entre otras razones porque el mismo Jerónimo señala que la fórmula se hallaba inserta al final del tratado de Ireneo. Dice así:

> *Adiuro te qui transcribis librum istum, per dominum nostrum Iesum Christum et per gloriosum eius adventum, quo iudicaturus est vivos et mortuos, ut conferas, postquam transcripseris, et emendes illum ad exemplar unde transcripsisti, diligentissime; hanc quoque obtestationem similiter transferas, ut invenisti in exemplari* (Hier., *vir. inlustr.* 35).
>
> Te adjuro a ti, que copias este libro, por nuestro señor Jesucristo y por su gloriosa venida, en la que ha de juzgar a los vivos y a los muertos, para que lo cotejes después de que lo hayas copiado y lo enmiendes muy fielmente de acuerdo con el ejemplar de donde lo copiaste; transcribe asimismo esta invocación divina, tal como la has encontrado en el ejemplar.

Este pasaje de San Jerónimo conoció también una traducción que lo devolvió al idioma griego; la traducción se atribuye a un tal Sofronio[1], el cual dejó como sigue

[1] Que no es ni Sofronio Alejandrino (s. V d. C.), ni Sofronio de Damasco, también llamado Hierosolimitano (s. VI-VII). Cito por la edición de O. von Gebhardt y E. C. Richardson (Leipzig,

aquel texto latino que remonta, en definitiva, a Ireneo (Sofr., *Hieron. Dextr.* 35):

> ὁρκῶ σε τὸν μεταγράφοντα ταύτην τὴν βίβλον κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου ἐλεύσεως αὐτοῦ, ἐν ᾗ κρινεῖ ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλῃς μετὰ τὸ γράψαι καὶ ἐκδιορθώσῃς πρὸς τὰ ἀντίγραφα ἀφ' ὧν ἔγραψας ἐπιμελῶς, καὶ ταύτην τὴν κατάκρισιν ὁμοίως μεταγράψῃς, καθὼς εὗρες ἐν τοῖς ἀντιγράφοις.

Junto a estas distintas versiones debemos añadir ahora algunos otros ejemplos de fórmulas de protección de un libro frente a la intervención del copista, que nos ayudarán a completar las distintas facetas del estudio. Citaremos, en primer lugar, el pasaje de la introducción de una traducción latina que realizó Rufino de Aquileya, a finales del s. IV a. C., sobre una obra de Orígenes (*Praefatio in libros Origenis* Περὶ ἀρχῶν, I 4 = *CCL* 20, 274):

> *illud sane omnem, qui hos libros uel descripturus est uel lecturus, in conspectu Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti contestor atque conuenio, per futuri regni fidem, per resurrectionis ex mortuis sacramentum, per illum qui praeparatus est diabolo et angelis suis aeternum ignem, sic non illum locum aeterna hereditate possideat, ubi est fletus et stridor dentium, et ubi ignis eorum non extinguetur, et uermis eorum non morietur, ne addat aliquid huic scripturae, ne auferat, ne inserat, ne inmutet, sed conferat cum exemplaribus unde scripserit, et emendet ad litteram, et distinguat; et inemendatum uel non distinctum codicem non habeat, ne sensuum difficultas, si distinctus codex non sit, maiores obscuritates legentibus generet*[2].

> Y para una cosa invoco (el testimonio de) y concierto en presencia de Dios Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, a todo aquel que haya de copiar o de leer estos libros: que por la fe en el reino futuro, por el misterio de la resurrección de entre los muertos, por aquel fuego eterno que se halla preparado para el diablo y sus ángeles, de suerte que no reciba como herencia eterna aquel lugar donde hay llanto y crujir de dientes y donde el fuego no se consume, y sus gusanos no mueren, no añada nada a este escrito, ni lo suprima, ni lo interpole ni lo modifique, sino que realice un cotejo con los ejemplares de donde haya transcrito, corrija letra por letra y establezca la puntuación; y no utilice un códice no corregido o no puntuado, para evitar que, no estando puntuado el códice, la dificultad de las frases cause mayores oscuridades a los lectores.

1896), que incluye el *Liber de viris inlustribus* de Jerónimo, la continuación de dicho compendio por Genadio, y la traducción al griego de aquella obra de Jerónimo por "Der sogennante Sophronius" (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 14, Heft 1).

2 El prefacio de Rufino, al que pertenece todo este pasaje, nos ha sido transmitido por San Jerónimo (*Ep.* 80).

En segundo lugar, la nota escrita por Quinto Julio Hilariano en el 397 d. C. al final del tratado *De die paschae et mensis*, nota que se nos ha transmitido en un códice de Bobbio que contiene las *Epistulae* de Lactancio y que se conserva en Turín (Arch. di Stato IB II, 27 [*CLA* IV 438], f. 81v.). Dice así: *iam finem hic faciamus nostro sermoni. consummavimusque hoc laboriosum opus in die isto III Nonarum Martiarum post consulatu(m) Arcadi IIII et Honori III. Quapropter admonemus eos, qui ante a nobis non emendata haec scripta accipere festinaverunt, ut secundum istum ordinem emendatum opus habere conentur* (Migne, *PL* 13, 1114 C-D)[3].

Contamos, finalmente, con la afirmación de San Jerónimo de que él mismo recurrió, con cierta frecuencia, a solicitar que sus obras fuesen trasladadas y corregidas cuidadosamente: *opuscula mea... descripta vidi in chartaceis codicibus ac frequenter admonui ut conferrent diligentius et emendarent* (Hier., *epist.* 71, 5).

A primera vista, algo debemos comentar respecto al hecho de que la potencia invocada en este breve texto sea Jesucristo, sobre cuya figura nuestro texto recuerda cómo en un futuro tiene que venir para juzgar a los vivos y a los muertos. En principio, esta formulación de Ireneo parece cumplir con la ortodoxia cristiana, puesto que se limitaría a señalar al creyente que no olvide que Cristo comparecerá, en el día del Juicio Final, para dar a cada uno su merecido castigo o su justa recompensa; y desde esa perspectiva, la filacteria escrita para proteger el trasunto del libro posee no tanto el carácter de un ruego o de una demanda, como el de una intimación, conminación o requerimiento que obligue al copista a obrar en la forma correcta, puesto que, si no lo hace, su negligencia o su malicia se le tomarán en cuenta en la otra vida. Tales consideraciones, sin embargo, conservan todo su sentido únicamente en el supuesto de que el copista del libro fuese un digno creyente, que sintiese en peligro su salvación eterna si no cumplía aquel requerimiento; mas, ¿qué sucedería si la tarea de copiar caía en las manos o era encomendada –por un βιβλιοπώλης o por otra persona- a un copista pagano e incluso, lo cual era muy grave, a un secuaz de la herejía valentiniana que él combate, a gnósticos contumaces para quienes el Cristo de Ireneo y su misión en el Juicio carecían de valor dogmático?

No hay duda de que nuestro autor se hallaba condicionado por numerosos factores. El más acuciante era, obviamente, que su escrito se presentaba en el escenario de agrias controversias doctrinales, de debates con los herejes y de polémicas ideológicas y religiosas, que hacían temer abusos en el momento de la copia: «dal punto di vista degli autori...urgono anchi i problemi inediti e delicatissimi connesi con la

3 A. Reifferscheid, «De latinorum codicum subscriptionibus commentariolum», en *"Index scholarum in Universitate Litterarum Vratislaviensi" inverno 1872/3*, p. 6.

pubblicazione delle loro opere nel fuoco di polemiche aspre col mondo pagano e di un debattito interno alimentato di controversie dottrinali continuamente esposte all'insidia di deviazione ereticali e tentazioni scismatiche. In questa situazione di profondi contrasti ideologici e religiosi, 'esporre al pubblico' un prodotto letterario diventa una decisione difficile, spesso sofferta, perché l'autore non è più soltanto consapevole delle consuete incognite dell'*editio*..., ma ha altresì esperienza diretta di frodi e falsi letterari, furti di scritti inediti e altre subdole pratiche di stravolgimento della genuina vocazione di un testo scritto, che ne alterano l'intento e la funzione originaria. L'autore è perciò costretto ad adottare incisive misure di prevenzione, per mettere al riparo da ogni abuso la sua opera, tra le quali spicca appunto l'introduzione (possibile) di una *subscriptio* autografa nell'esemplare che accoglie la stesura definitiva del testo: la sua trascrizione, explicitamente raccomandata nella *subscriptio* de Ireneo-Eusebio-Girolamo, intende infatti consentire, in ogni stadio della tradizione testuale, il riconoscimento della redazione licenziata nell'esemplare 'ufficiale'»[4]. Esa realidad había generado un temor justificado a las copias extraídas de textos evangélicos y teológicos por parte de los adversarios del cristianismo, hasta el punto de que la Iglesia se vio obligada a defenderse con todo tipo de medidas, entre las que figuró la de dificultar o prohibir tales traslados. De este modo, a finales del s. II y durante la primera mitad del III la Iglesia conoció iniciaciones y enseñanzas secretas en el seno de la ortodoxia. Battifol ha señalado cómo "dans la prétendue épître de S. Pierre qui se lit en tête des Homélies Clémentines, S. Pierre est supposé intimer à S. Jacques, auquel il adresse ses *Kerygmes*, l'ordre de ne les confier à aucun païen, ni même à aucun Juif, sans épreuve préalable. En retour, S. Jacques décide que l'épreuve en question durera dix années au moins, et que les livres de S. Pierre seront communiqués seulement après que l'initié aura juré sur la Terre et les Cieux de ne communiquer ces livres à personne, *de ne pas les copier, de ne pas les laisser copier*. Part-il en voyage, il emportera ces livres avec lui; préfère-t-il ne les emporter pas, il les confiera à l'évêque «professant la même foi»; est-il sur le point de mourir, il les remettra à cet évêque, au cas où il n'aurait pas d'enfant admissible à l'initiation; plus tard, si ces enfants deviennent dignes de l'initiation, l'évêque rendra les livres comme un patrimoine; et si, en fin, l'initié venait à changer de foi, il jure sur la nouvelle foi qu'il aurait alors de garder son engagement actuel. Ici, l'initiation ne va pas sans promesse de silence, et cette promesse est le serment le plus étroit et toutes les précautions sont spécifiées qui devront empêcher qu'il ne soit trahi, fût-ce maté-

4 O. Peccere, «La tradizione dei testi latini tra IV e V secolo attraverso i libri sottoscritti», en A. Giardina (ed.), *Società romana e Impero tardoantico, IV. Tradizione dei classici , trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, 1986, p. 26.

riellement"[5]. Así se alcanzó una época en la que la jerarquía católica ordenó la aniquilación de todos los escritos atribuidos a falsarios por considerarlos un fermento a favor de la tentación herética[6]. En una de sus cartas, el papa León dio instrucciones precisas para que las actas y evangelios apócrifos fuesen completamente eliminados y quemados, y las razones dadas para justificar semejante acción son no sólo que aquellos libros encerraban el germen de numerosos errores, sino también el hecho de que "aun conteniendo algunos elementos aparentemente piadosos, jamás se hallan exentos de veneno, y el encanto de sus fábulas produce ese oculto efecto de seducir por medio de lo maravilloso del relato, atrapando con mayor eficacia al lector en las redes de la herejía" (*Ep.* XV 15)[7].

Pero Ireneo debía de tener prevención no sólo hacia las copias, sino también hacia la traducción de su tratado. Igual que las sagradas Escrituras y los rituales litúrgicos se consideraban sagrados, y el problema de fondo había consistido en determinar si ese carácter era inherente a las palabras y si una traducción podía debilitarlo, no hay duda de que esa idea acabó trasladándose a la necesidad de mantener la integridad e incolumidad de los textos apologéticos y doctrinales, cristalizando en un estado de opinión tendente a impedir el peligro, siempre que fuese posible, de que quedasen alterados y manipulados por enemigos del cristianismo y por las sectas heréticas. Las palabras eran importantes y debían ser copiadas con exactitud, tanto más cuanto que las traducciones podían, en efecto, afectar a la ortodoxia de los contenidos. Ireneo pensó probablemente también en eso, en que su disertación sobre la Ogdóada pudiera ser traducida a otras lenguas.

Tales problemas, en suma, no sólo afectaban al ámbito religioso, pues sabemos que la manipulación de escritos e incluso de documentos privados fue también muy frecuente. Aunque sea un ejemplo más tardío, permítasenos este excurso para recordar un significativo incidente narrado por Amiano Marcelino en el que se vio envuelto Silvano, comandante de infantería enviado por Constancio a Galia en el 355 para

5 P. Battifol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, pp. 22 s.

6 Sobre la actividad de los falsarios véase W. Speyer, «Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum», *JbAC* 8/9 (1965/1966), 88-125; Idem, *Die Literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München, 1971.

7 Migne *PL* LIV 688 A-B: *apocryphae autem scripturae, quae sub nominibus apostolorum multarum habent seminarium falsitatum, non solum interdicendae, sed etiam penitus auferendae sunt, atque ignibus concremandae. quamuis enim sint in illis quaedam quae uideantur speciem habere pietatis, numquam tamen uacua sunt uenenis, et per fabularum illecebras hoc latenter operantur, ut mirabilium narratione seductos laqueis cuiuscumque erroris inuoluant.* La carta, escrita contra los priscilianistas, fue dirigida a Toribio de Astorga. *Vid.* P. Saintyves, *Deux mythes évangéliques. Les douze apôtres et les 72 disciples*, Paris, 1938, p. 24.

acabar con las revueltas y rapiñas que protagonizaban los bárbaros. Un tal Dinamio, que gozaba de predicamento en palacio, se confabuló con otros dignatarios para difamarlo ante el emperador. Solicitó a Silvano una carta de recomendación con la excusa de presentarla ante unos conocidos suyos y más tarde borró cuidadosamente cuanto estaba escrito en ella, dejando intacta la firma. Redactó luego un nuevo texto que comprometía a Silvano en oscuras maquinaciones contra el poder, y junto con otras cartas ficticias las puso en manos del prefecto, el cual se las entregó en secreto al emperador. Leídas en el consistorio estas pruebas, se ordenó detener a los implicados y traer de las provincias a los particulares cuyos nombres aparecían en las cartas. Finalmente Constancio decidió que se investigara el asunto en profundidad y cuando uno de los miembros del consistorio examinó atentamente la carta, comprobando que quedaban todavía rastros de la primera escritura, advirtió que alguien había borrado el texto inicial y había escrito encima otro muy distinto del que había dictado Silvano con la intención de contar una historia falsa[8]. Acciones de esta naturaleza (manipulación de cartas, documentos públicos, testamentos, etc.) debieron ser relativamente frecuentes en todas las épocas y resultarían conocidas por las personas dotadas de buena instrucción, de manera que no cabe asombrarse de que en el ánimo de Ireneo llegase a pesar un dilatado temor, en forma más o menos consciente, a que también su escrito acabase siendo viciado por un copista incurioso o, todavía peor, provisto de mala fe y deslealtad.

Llegados a este punto, es necesario no perder de vista la razón del tratado escrito por Ireneo y la personalidad de su destinatario, contra quien iba enderezado. Efectivamente, existe constancia de que el tratado *Sobre la Ogdóada* fue escrito para combatir las ideas de Florino, un contemporáneo de Ireneo al que éste conoció personalmente en Asia Menor y que hacia el 190 se hallaba en Roma como presbítero. En Asia, Florino parece que estuvo cercano al círculo apostólico (los presbíteros); luego se desplazó a la Urbe. Eusebio (*HE* V 20) nos dice que Florino había abrazado la herejía valentiniana y que defendía ideas gnósticas. Gracias al fragmento de una carta de Ireneo conservada en sirio en el *Cod.* 12158 *Mus. Br.* fol. 48 (fr. 38 de la edición de Ireneo de Harvey, II, London, 1857, p. 457) sabemos que Ireneo dirigió un mensaje a Víctor, obispo de Roma, exigiendo que se castigase a Florino por sus dañinos escritos heréticos. Es probable que tuviese éxito y lograse su excomunión[9]. Todo el asunto da idea de cuán en serio se tomó Ireneo este problema y del peligro

8 *Vid.* Amm. XV, 5, 2-14.

9 Todas las noticias sobre Florino se hallan recogidas y excelentemente comentadas por A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Teil* I*: Die Überlieferung und der Bestand*[2], Leipzig, 1958, pp. 593 s.

que intuía. Hubo desde luego razones de peso para que protegiese la pureza e integridad de la obra y se resolviese a hacerlo mediante el procedimiento que consideró más práctico, aun a sabiendas de que el conjuro no era, precisamente, una medida eclesiástica de recibo en circunstancias normales. Pero aquellos no eran tiempos tranquilos, sino revueltos. Ireneo, nacido en Asia Menor, había aparecido por Lyón hacia el año 177, y mantuvo siempre una estrecha relación con las comunidades griegas cristianas de Esmirna, Pérgamo y Frigia. Estaba impresionado por el vigor constante de la literatura apócrifa, que se había iniciado ya entonces, sobre todo a la hora de interpretar episodios evangélicos o apostólicos, que hoy sabemos carentes de cualquier fundamento; temía, pues, que su discurso sobre la Ogdóada fuese objeto de turbias manipulaciones y resultara desvirtuado, máxime cuando conocía directamente cuánto daño había causado la gnosis valentiniana tanto en el distrito de Lyón como en otras parcelas del cristianismo. Ya en su propia diócesis Ireneo tuvo que combatir a gentes reales y bien activas, personas de carne y hueso como Marco el Mago, un discípulo de Valentín que en el curso del s. II había llegado hasta Lyón remontando el valle del Ródano. Este Marco consiguió seducir a gran número de cristianos, en particular "a las mujeres más elegantes, que llevaban vestidos con la franja púrpura, y a las más ricas"; algunas habían cometido apostasía y otras se hallaban muy cerca de hacerlo, y su pastor está preocupado de que la herejía se propague aún más, viendo al rebaño diezmado (Iren. Lugd. *Haer.* I 13, 3 y 7). Tampoco se le oculta que la gnosis valentiniana ejercía un gran atractivo y que personas formadas e instruidas, como varios discípulos de Plotino, Taciano, Florino, o Ambrosio, el mecenas de Orígenes, se habían dejado ganar por sus doctrinas[10].

Aunque esta obra de Ireneo sobre la Ogdóada se ha perdido y nada se nos ha transmitido acerca de su estructura y contenidos, es evidente que combatía el mítico o simbólico número 8 de los eones valentinianos y la identificación y equivalencias de Jesús con el Hombre, el Logos, la Tétrada, la Ogdóada y el Pleroma, que caracterizan aquella construcción especulativa de los gnósticos[11]. Las distintas combinaciones y cálculos numéricos que se habían hecho con el nombre de Jesús/Cristo y las

10 Sobre los problemas de Ireneo en Lyón véase F.-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Études de Philosophie Médiévale, XXXVI), Paris, 1947, pp. 81-84; 618.

11 Acerca de la Ogdóada y el Pleroma en el pensamiento gnóstico, y en particular entre los valentinianos, puede verse A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo: estudios valentinianos*, IV, Roma, 1966; J. Montserrat Torrens, *Los gnósticos*, II (Biblioteca Clásica Gredos, 60), Madrid, 1991, pp. 286-293; A. Piñero, J. Montserrat Torrens, F. García Bazán, *Biblioteca de Nag Hammadi*, III. *Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, 2000, pp. 446 s., 452 s., Índice.

letras que lo componen, sobre los que brevemente trataremos más adelante, debían haber captado en las redes de los valentinianos a cristianos atraídos por el misterio o deseosos de pertenecer a una casta de iniciados, que deseaban salvarse mediante una garantía fija que no exigiese tanto esfuerzo moral, y sus ideas heréticas habían calado también en Roma y encontrado valedores respetables, como el presbítero Florino. Es lógico, pues, que Ireneo temiera la futura contingencia de que, poniendo al descubierto sus disfraces, la reacción de estos gnósticos consistiera en tomar su libro y tergiversarlo.

Ahora es cuando se revela la perfecta cohesión de esta fórmula final y la notable habilidad de Ireneo, capaz de construir un tipo de intimación que, salvando en primera instancia la vestimenta cristiana, debería ser tomada por cualquier copista pagano (herético o no cristiano) por un conjuro mágico al uso, con suficiente entidad como para no atreverse a alterar los contenidos del tratado y para verse forzado a transcribirlo de nuevo al final de la copia; además, para cuantos paganos leyesen el tratado, el conjuro debería funcionar como un sólido amuleto que había garantizado la preservación de la redacción original. Nada tiene de particular que un cristiano como Ireneo, puesto al frente de una importante comunidad, roce tangencialmente los usos paganos; tal como señala Cardona respecto a la relación existente entre los procedimientos mágicos divulgados por escrito y la religión, «en el caso de la religión cristiana su primera referencia es, evidentemente, al paganismo, y por consiguiente la superstición consiste en observar en el culto formas que cuadran más bien a los paganos. Pero si bien en los primeros siglos era fácil establecer qué era pagano, con el correr del tiempo también en el cristianismo se consolidaron innumerables prácticas de difusión popular sobre las cuales resultaba difícil trazar una neta línea de demarcación entre lo que era positivo y aceptable y lo que no lo era. De manera que, sin ser confirmadas teológicamente, muchas formas de religiosidad eran y son toleradas, probablemente porque es muy difícil y acaso contraproducente establecer claramente lo que es un amuleto y lo que es símbolo de piedad, dónde termina el culto debido a las reliquias, a las imágenes, a los textos sagrados, y dónde comienza en cambio la utilización supersticiosa; por lo demás, en toda religión hay una notable distancia entre los tratados sutiles y la práctica cotidiana»[12].

En este caso, el acoplamiento entre la religión y el aparato mágico se alcanza sin ambages mediante la remisión del conjuro al nombre y a la figura de Jesucristo (ὁρκίζω σε... κατὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) y a su gloriosa llegada (...κατὰ ἐνδόξου παρουσίας). La *praxis* de todo conjuro procede siempre a invocar a algún ente o

12 G. R. Cardona, *Antropología de la escritura*, Barcelona, 1994, pp. 155 s.

potencia mágica, sea divinidad o demonio[13], cuyos nombres deben expresarse (escribirse) con exactitud para lograr aprehenderlos y obligarles a que contribuyan a la ejecución del mandato que se ha formulado (te conjuro...por Cristo y su venida...a que copies fielmente y transcribas este conjuro). Como muestran centenares de ejemplos antiguos que conservamos, los fabricantes de los conjuros apelan y constriñen a toda la serie de divinidades, objetos y entes "daimónicos" de que había constancia; evocan a uno en solitario o a varios de ellos, y no sienten turbación a la hora de acumular, junto a las potencias de procedencia oriental, aquellas otras surgidas entre los egipcios, los griegos, los judíos y los cristianos.

Por eso el nombre de Jesucristo constituyó, desde fechas tempranas, una pieza más de entre las referencias introducidas para crear talismanes y amuletos, y en su *dynamis* mágica confiaron tanto los cristianos que se resistían a abandonar las prácticas supersticiosas condenadas por la Iglesia como los paganos que estimaban aquel nombre sobradamente apto, por su leyenda y su contenido mistérico, para la manipulación de lo sobrenatural[14]. A elevar su prestigio como agente mágico contribuyeron sobremanera los propios judíos, pues la consideración del suplicio de Cristo les había conducido a aplicar al fenómeno cristiano el calificativo de *el escándalo de la cruz*, indignados como se hallaban porque un hombre que había sufrido el castigo reservado a los siervos y a los salteadores fuera tratado como el hijo de Dios[15]. Disponemos a tal efecto de un testimonio muy clarificador, que ilustra bien cuál pudo ser la evolución de ese proceso. Me refiero a las Actas de la Pasión de Pionio, que fue martirizado en Esmirna en el año 250, durante la persecución de Decio. Hallándose Pionio en la cárcel, recomienda a sus fieles que no acepten las invitaciones de los judíos a frecuentar las sinagogas, ya que cometerían un grave pecado; y a propósito de los infundios que han hecho circular contra los cristianos, agrega: "Ya habéis

13 Y como tales potencias se contaban asimismo los objetos materiales o animados que pertenecían al ámbito de la figura sobrenatural invocada (cetro, trono, rayo, corona, caballos, perros, ciervos, etc.), o las acciones cuyo protagonismo se le adjudicaba (viaje estelar, epifanía, subidas, llegadas, etc.). Es, en efecto, muy frecuente en los documentos mágicos que sucesos propios (pasados, presentes y futuros) de la historia de una divinidad sirvan de base a la práctica del mago, que se apoya en ellos para lograr sus objetivos. Invocando un suceso en concreto, recompone una acción en el devenir de la divinidad , y tal procedimiento reafirma la viabilidad de su éxito.

14 Una muestra evidente de que su prestigio mágico estaba ya asentado en el s. I d. C. se halla en el *Talmud*, que contiene la historia de un tal Onqelo, sobrino del emperador Tito, que evocó a Jesucristo por medio de la necromancia: S. Gero, «Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a 'Jesus' Passage from the Talmud», *Journal of Jewish Studies 29* (1978), pp. 164-168.

15 *Vid.* M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, Paris, 1981, pp. 176-178.

oído también aquello otro que dicen los judíos: que Cristo es un hombre (ὁ Χριστὸς ἄνθρωπος ἦν) y que ha muerto ejecutado de forma violenta (βιοθανής). Que nos digan, entonces, ¿qué clase de ejecutado era aquel cuyos discípulos han llenado el mundo entero?... ¿Qué clase de hombre ejecutado, en cuyo nombre, durante tantos años, los demonios han sido, lo son y serán expulsados?.. Pero ignoran que βιοθανής es aquel que se quita la vida por propia voluntad. Dicen también que ellos han practicado la necromancia y que han hecho surgir a Cristo junto con su cruz (λέγουσι δὲ καὶ νεκυομαντείαν πεποιηκέναι καὶ ἀνηγειοχέναι τὸν Χριστὸν μετὰ τοῦ σταύρου)" (*Mart. Pion.* 13, 3-8). Como advierte Robert en su penetrante comentario al texto del martirio, el núcleo de este capítulo lo forman dos argumentos distintos, aunque ligados[16]. El primero apunta la opinión judía de que Jesús no habría sido sino un simple mortal, y además muerto de manera violenta[17]. El segundo es que los judíos pretenden haber evocado a Cristo con su cruz, haciéndolo salir de los infiernos, de manera que no puede estar en el cielo, tal como afirman los cristianos. Por el capítulo 14 de las Actas sabemos además que los judíos fundamentaban esa pretensión en un incidente muy conocido de su propia historia, la evocación del espíritu de Samuel por la pitonisa de Endor. Esto dará motivo a Pionio para desarrollar una breve controversia, impugnando aquella tradición judía y concluyendo que el santo profeta Samuel jamás fue evocado del cielo, sino que fueron los demonios quienes tomaron su apariencia y engañaron a Saúl (*Mart. Pion.* 14)[18].

De cuanto antecede cabe obtener, sin mayor contrariedad, varias lecturas instructivas. Se hace evidente que la caracterización de Jesús como βιοθανής constituyó

16 L. Robert *Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, Dumbarton Oaks, 1994, p. 82.

17 Esta alegación aparece en la traducción de la pasión de Pionio al eslavo antiguo: "Parce que ceci aussi vous l'avez entendu que les Juifs ont dit le Christ était un homme et il a reposé comme par mort violente... Ils ignorent que le mort de mort violente est celui qui, de sa propre volonté, se retire lui-même de la vie" (A. Vaillant, «Traduction du texte vieux-slave», *apud* Robert, *op. laud.*, p. 131). La traducción eslava no contiene, en cambio, el segundo argumento sobre la evocación de Cristo con su cruz.

Por otra parte, conviene tener en cuenta que no es admisible la objeción realizada por Pionio al empleo incorrecto del concepto βιοθανής, con el que los judíos determinaban la muerte de Cristo, alegando que tan sólo aquel que se quita la vida por propia voluntad debe ser llamado así. Con razón arguye Robert (p. 85) que la definición de la voz βιοθάνατος nunca permaneció fija, y que mientras algunos escritores cristianos la entendían como aplicable únicamente a los ejecutados (Tert., *de anima* 56, 8), otros autores paganos extendían su uso a quienes habían muerto violentamente por accidente, por ejecución o por suicidio

18 Véase K. A. D. Smelik, «The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.», *Vigiliae Christianae*, 33 (1979) 160-179.

una constante obsesión de los judíos en la polémica anticristiana y que esa idea repercutió de inmediato en la configuración mágica del Cristo y de su nombre, pues encontraba un terreno ya abonado en el acervo cultural del viejo paganismo helénico. Nada mejor que reproducir los comentarios de Robert (p. 84): "C'était une catégorie de morts ayant une grande importance dans la pensée ancienne que les victimes de mort violente. Pour les distinguer on employait ou le simple βίαιος ou un mot composé de βία (préfixe βιαιο- ou βιο-) et de θάνατος; ainsi βιαιοθάνατος, βιοθάνατος, etc...Avant tout, les *biothanatoi* avaient una importance dans la magie noire et la nécromantie, *quod credibile uideatur eas potissimum animas ad uim et iniuriam facere quas per uim et iniuriam saeuus et inmaturus finis extorsit, quasi ad uicem offensae* (Tert., *de anim.* 57, 3). Ainsi s'explique le lien entre les deux parties du raisonnement de Pionios: Jésus étant mort crucifié, les Juifs prétendaient pouvoir évoquer son âme des Enfers, en citant comme parallèle l'évocation de Samuel par la pythonisse d'Endor". En segundo lugar se encuentra el hecho de que los judíos asegurasen que solían practicar la necromancia valiéndose de un muerto tan especial (βιοθάνατος, presunto profeta y salvador, ser divino, fundador de un culto y de una religión), convirtiendo con mayor peso y fundamento su figura en una inquietante fuerza oculta (acompañada además de la cruz -μετὰ τοῦ σταύρου-, que en tales contextos tiende a poseer el valor de elemento mágico autónomo): "la nécromantie est un phénomène complexe avec une longue histoire tant parmi les Grecs que les Juifs. On en distinguait plusieurs variétés, la resuscitation du corps même, l'évocation des fantômes, l'interrogation de l'esprit d'un mort possédant un corps vivant... La nécromantie juive, quoique défendue par la Torah, est attestée à l'époque byzantine par le *Livre des Mystères* (Sefer ha-Razim). D'après le Martyre de Pionios, des Juifs de Smyrne avaient prétendu de longue date pouvoir évoquer le Christ, sans doute son fantôme: ce doit être un grief bien connu de la polémique entre les deux communautés" (Robert, p. 86). En el seno de aquella controversia cristiano-judía, el tema del Cristo evocado desde los Avernos terminaría consolidándose como un recurso más de entre cuantos podían acrecer la nómina general de los ritos de magia, al igual que los nombres de Yahvé, de Adonai, de los patriarcas y de los ángeles de la tradición de Israel engrandecieron numerosos conjuros, ensalmos, amuletos y filacterias. A todo ello se suma el factor de una creencia muy común entre los orientales, según la cual las almas de aquellas personas que por cualquier motivo (accidente, muerte violenta, suicidio, condena capital) no habían cumplido en la tierra el número de años que tenían fijados, debían completar esa cifra bien permaneciendo en la tumba, bien vagando por sus alrededores; y esa situación facilitaba ejercer un control sobre el espíritu del muerto.

El atractivo de la figura estaría, a su vez, reforzado por la apología de los propios cristianos acerca del poder taumatúrgico del Maestro, en cuyo nombre, según expuso Pionio, "durante tantos años los demonios han sido, lo son y serán expulsados"; semejante retrato no haría más que alimentar la creencia pagana en la capacidad mágica de Cristo y en que su dominio sobre la estirpe de los *daímones*, que podía trasmitir a sus discípulos, debía provenir de su índole sobrenatural. Sabemos que todos los miembros del pueblo judío, al que pertenecía Jesús, gozaban en época romana de una sólida reputación como magos y que las autoridades de Israel tomaron medidas para luchar contra la magia[19]. No hay que extrañarse, por tanto, de que circulase como una opinión muy extendida que el propio Cristo había sido un hechicero y que había resucitado a los muertos, y eso mismo se atribuía también a sus discípulos contemporáneos (Origenes, *Cels*. I 69; II 48; VI 14, 39-44)[20]. Hay además otros factores que ayudaron sin duda a cimentar esa fama y a extender la idea de los poderes mágicos de Cristo: me refiero a los epítetos con los que es ensalzado en muchos textos por obra de los mismos cristianos. Veamos este testimonio, que nos ilustra sobre el particular unos años más tarde y expresa claramente que este fenómeno ha trascendido ya hasta los paganos. En el Panegírico sobre la edificación de las iglesias dirigido a Paulino, obispo de Tiro, el mismo Eusebio de Cesarea (*HE* X 4, 9) recurre, para definir la esencia y majestad de Cristo (del Señor), a multitud de nombres y descripciones que se hallan en los salmos y en el libro de Job: el Señor es "el único que hace maravillas; el que hace obras grandes e insondables, gloriosas, descomunales; el que cambia las ocasiones y los tiempos", y prosigue diciendo: "confirmado así el recuerdo de los antiguos relatos y no sólo para los fieles, *sino también para los infieles*, ¡él, el taumaturgo, ejecutor de grandes obras, dueño del universo, hacedor de todo el mundo, todopoderoso,...único y solo dios! (ὁ θαυματουργός, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ὁ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιοῦργος, ὁ παντοκράτωρ... ὁ εἷς καὶ μόνος θεός)". A poco que estemos familiarizados con los ceremoniales de salutación y los epítetos dirigidos a las divinidades y demonios en los himnos y recetas de la hechicería, que llenan tantos papiros, no podremos dejar de percibir la estrecha concordancia y parentesco entre unas y otras, transferibles literalmente desde el ámbito cristiano al de las religiones y la magia mistérica.

19 Origenes, *Cels*. V 9.

20 *Vid*. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*, III, Edinburgh, 1984, pp. 342-379; sobre su invocación por el propio Orígenes y la consideración de Jesús como un mago por los talmudistas, L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Estrasburgo 1898 (Graz, 1974), pp. 57 s.

Y llegamos ahora a otros dos resultados que nos permiten enlazar directamente con Ireneo. Por una parte, se aprecia bien que la controvertida figura de Jesucristo había entrado ya en la magia judía –no sólo en la necromancia- desde poco después de su ejecución en la cruz, y basta con aplicar razones analógicas para conjeturar que desde las fórmulas judaicas su invocación había saltado, como sucede siempre, a las recetas mágicas compuestas por distintas personas: griegos, romanos, sirios, egipcios; paganos, gnósticos y ... cristianos. El mismo conjuro de Ireneo podría estar reflejando esa realidad desde el momento en que su ambigua execración, que es válida igualmente para paganos y gnósticos, conjura al sujeto pasivo mediante la invocación no sólo de Cristo, sino también de su gloriosa venida en el día del Juicio. De este modo refuerza la eficacia del mandato añadiendo al nombre de la potencia divina la mención de uno de sus símbolos o instrumentos materiales (la futura venida), mas no parece casual que su elección haya recaído precisamente sobre ese aspecto concreto y no sobre otro (v.g., el trono del Señor, la creación del universo, la muerte en la cruz, el reino futuro, la resurrección de los muertos, el fuego eterno)[21]: se trataría, en suma, de adoptar una posición firme e irrefragable para manifestar que la única y temible venida de Cristo tendrá lugar cuando deben ser juzgados los vivos y los muertos: todas aquellas apariciones evocando a Jesús muerto, de que hablaban los judíos como producto de su magia, son venidas falsas y fingidas que quedan contradichas por la verdadera y gloriosa del Juicio. Por otra parte, es normal que al redactar su conjuro Ireneo no pudiera sustraerse a la influencia de las viejas confrontaciones entre judíos y cristianos, que se hallan tan claramente definidas en esas actas del martirio de Pionio dentro del marco de la Esmirna de mediados del s. III d. C. En efecto, como ha visto Robert (pp. 81 s.), en el fondo del discurso de Pionio late una larga historia de polémica antijudía y anticristiana: "on ne sait depuis quand les Juifs se sont installés à Smyrne, mais sous les empereurs ils ont dû y former un groupe important, comme en témoignent les inscripctions qui parlent des *Juifs d'autrefois* à l'époque d'Hadrien et des dignitaires de la Synagogue. Une tradition tenace dans les textes chrétiens parle des Juifs comme persécuteurs, ou complices des pérsecuteurs, dans la ville. Ainsi l'auteur de l'Apocalypse de Jean, s'adressant aux Smyrniens, dit savoir comme les fidèles sont *calomniés par les soi-disants Juifs* (Apoc. 2.9); dans le *Martyre de Polycarpe*, sans doute du milieu du IIe s., après que le saint a été condamné au feu et que le peuple se mit à ramasser du bois, *les Juifs les aidèrent avec zèle, comme il leur est habituel* (XIII.1)". Así pues, el enfrentamiento entre ambas

21 Como hizo Rufino de Aquileya en su prefacio a la traducción del libro de Orígenes *Perí archon*, que antes citamos: "en presencia de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo...que por la fe en el reino futuro, por el misterio de la resurrección de entre los muertos, por aquel fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles...que no añada nada a este escrito...etc.".

comunidades (Iglesia y Sinagoga) venía de antiguo y estaba vigente en Esmirna más de un siglo antes, cuando Ireneo aún vivía en Asia Menor y frecuentaba a Policarpo de Esmirna, lo que induce a establecer que nuestro hombre conocía bien la actitud, imputaciones y prácticas mágicas de los judíos respecto a la figura histórica de Jesús y nos hace sospechar que la redacción de conjuros remitiendo al Cristo resucitado, que a su tiempo vendrá con el esplendor de su gloria, pudo no ser ajena al patrimonio de las supersticiones cristianas.

Cabe aún, por último, plantear otra hipótesis sobre la motivación que impulsara a Ireneo a lanzar su conjuro por el nombre de Jesucristo. Ya hemos puesto de manifiesto que el principal riesgo de que los contenidos de su libro fuesen interpolados o modificados radicaba en que los valentinianos realizasen un trasunto doloso del mismo, y que lo pusieran luego en circulación como fiel traslado del original escrito por el obispo lionés. Por lo tanto, el conjuro debía impedirles también a ellos salirse del texto auténtico y forzarles a producir un trasunto exacto, para lo que entra nuevamente en juego la fórmula "por nuestro Señor Jesucristo", que era asimismo el Señor y Salvador de aquel grupo gnóstico y que en la aritmología de Marco el Mago se presentaba como "production d'une seule dynamis, le Sauveur, 888, triple et parfaite Ogdoade, expresión d'un Plérôme homogène et symétrique, comme suffirait à l'indiquer son nombre 24 (8+8+8, ou 8 x 3)"[22]. La cifra 24 se obtenía sumando el numero de letras que componen el nombre griego de cada una de las letras que integran la voz Ἰησοῦς o la voz Χριστός (p. ej., iota cuatro, sigma cinco, etc.); pero además, la suma del valor aritmético ("isopséfico") griego de las letras del nombre Ἰησοῦς es de 888 (I=10, H=8, Σ=200, O=70, Υ=400, Σ=200). Mediante éstas y otras combinaciones numéricas se establecieron una serie de definiciones sobre Jesús/Cristo en la línea más esotérica de la gnosis: "Jesús est à la fois 6 (les six lettres de Ἰησοῦς) et 24, et, comme tel, Plérôme (6+24=30). Il est 888, c'est-à-dire, triple Ogdoade, «Ogdoade insigne» (8). Il est aussi Tétrade (4, valeur de Υἱός), Décade (10, valeur de Iota), Dodécade (valeur de Υἱός Χριστός: 4+8=12). Comment s'étonner qu'il ait toutes ces valeurs, puisqu'il est le fruit du Plérôme et qu'il en manifeste toute la dynamis?" (Sagnard, p. 373). Es bastante probable que Ireneo, muy buen conocedor de las claves ocultas de los seguidores de Valentín, considerase que la vinculación del conjuro a los nombres de Jesús y Cristo, conectándolos con el llamamiento a su gloriosa venida, surtiría un efecto perturbador y convincente en la mentalidad (y en los cálculos mistéricos) de aquella secta gnóstica, logrando que el copista quedase sujeto al acto mágico, dejándose vencer por "la dynamis completa del Pleroma". Estamos, tal vez, ante otra singularidad más de este conjuro, que fue concebido por

22 Sagnard, *op. cit.*, p. 370.

quien era un padre de la Iglesia y cercano sucesor de los Apóstoles, y el hecho de que aparezca como un hito aislado en la tradición cristiana lleva a sospechar que encierra un sentido oculto, que hoy nos escapa, determinado por el apremio de rechazar con sus armas la herejía valentiniana.

Simultáneamente, debe realzarse la idea de que todo texto redactado en forma solemne posee una dosis intrínseca de autoridad, y el hecho de comprobar que un argumento, una orden o una intimación adoptan la forma de palabra escrita inocula al mensaje una fuerza adicional que multiplica los elementos persuasivos del discurso. Sucede a menudo que un talismán o amuleto ve incrementada su potencia por la inclusión de un pasaje escrito, inteligible o no, o por la simple adición de una serie de signos gráficos (vocales, consonantes), aunque en la práctica suele imaginarse que los efectos mágicos derivan del objeto en sí y del uso que del mismo se hace, y no de los elementos escritos. Pero hay otra serie de casos en los cuales la secuencia escrita constituye la esencia y cimiento de la potencia operativa mágica, de forma que la lectura interior o la recitación del texto en cuestión constituye sin más el genuino instrumento que protege de amenazas externas o que desencadena los efectos solicitados. De ahí se deriva que esta operación de Ireneo aglomera otro carácter especial, que conviene destacar. Es evidente que cuando el portador de un amuleto inscrito o el conocedor de unas fórmulas mágicas se halla en condiciones de pronunciar el texto del conjuro, la fuerza que desarrolla la magia de la escritura reside en la emisión de las voces habladas, lo que convierte al texto en una simple variante de la magia de y por la palabra. En nuestro caso, sin embargo, el conjuro escrito al final de este tratado se transforma realmente en un amuleto cuya potencia estriba no tanto en la lectura, sino en su presencia gráfica, ya que adquiere la función de mecanismo a través del cual la cosa protegida –el libro- goza del poder mágico de una fórmula sin necesidad de recitarla, y basta con haberla superpuesto al manuscrito para que éste, llevándolo consigo, lo deje obrar automáticamente gracias a la escritura. Sólo formando cuerpo con el libro será capaz el conjuro de protegerlo frente a las asechanzas de los copistas, que al haberlo leído se verán fatalmente obligados a repetirlo en cada una de las copias, transfiriéndolo de códice en códice: el amuleto padre se reproducirá aleatoriamente en distintos amuletos hijos, iguales entre sí, cuya función será defender la integridad perfecta del contenido del libro.

La fuerza del conjuro se afianza también por otro medio. Al igual que muchos dirigentes de aquellas comunidades cristianas que vivían tiempos de aflicción, Ireneo era consciente de su papel ante los fieles y del desarrollo de su personalidad como

guía espiritual y sucesor apostólico, que lo prefiguraban como un hombre santo[23]. Pero ya en su siglo sucedía que el elemento propio del santo, efecto y causa de su popularidad, era sobre todo el difundir lo sagrado a su alrededor mediante una especie de contagio que se transmitía desde su cuerpo vivo a los objetos que tocaba (y que solían servir de talismanes), a las imágenes que más tarde de él se hacían, pues multiplicaban su acción, así como a sus reliquias, que perpetuaban su santa energía. Es lo que acertadamente se ha caracterizado como una sacralización sin sacramento. Por la firme voluntad que muestra de amparar a toda costa la integridad de sus ideas, y para que la doctrina acorde con la verdadera tradición cristiana no sufra detrimento, Ireneo tiende a crear en el ánimo del lector la convicción de que él mismo ha redactado el conjuro, de que ha salido escrito de su propia mano, de que lo ha tocado, de que se ha plasmado en el original de la obra cual una prolongación material de su persona[24]. El libro quedaba entonces protegido no sólo por la virtud operativa del conjuro, sino por contagio de la fuerza taumatúrgica del varón santo, apostólico, y esto hará que los sucesivos copistas se vean doblemente vencidos por la eficiencia mágica de la execración.

Baste con esta serie de acotaciones para situar el núcleo del conjuro de Ireneo en el interior de las coordenadas históricas y sociales que asistieron a su engendramiento.

II. *Adjuración y conjuro. El doble intento de Ireneo*

Toda nuestra exposición anterior se ha basado sobre una interpretación que, tal como comprobaremos, parece en principio obvia: el texto fijado por Ireneo como remate de su tratado sobre la Ogdóada constituye, en puridad, un simple conjuro mágico. Sería pues natural que esta concesión a los usos paganos por parte de un santo y venerado obispo de la Iglesia del s. II, que era padre sucesor de la línea apostólica y acendrado polemista antiherético, suscitase cautelas y se viera como hecho insólito y sorprendente, no tanto quizá para sus contemporáneos como para ulteriores guardianes de la fe y de las estructuras doctrinales cristianas, que fueron menos tolerantes

23 No olvidemos que este dato de Ireneo, ligándose a la sucesión apostólica, llamó la atención tanto de Eusebio como de Jerónimo (Hier., *vir. inlustr.* 35: *constat autem Polycarpi...sacerdotis et martyris hunc fuisse discipulum...significans se apostolicorum temporum uicinum fuisse*). Sofronio, en cambio, salta esa última indicación y no la traduce (sí recoge que Ireneo llegó a ser discípulo de Policarpo). Y en un sucesor de los apóstoles las virtudes taumatúrgicas se daban por ciertas.

24 Porque, habiendo sido colocado expresamente como barrera final que cierra el libro, proclama la intervención directa de Ireneo: por eso, entre otras razones, atrajo vivamente el interés de Eusebio y de Jerónimo. En todo caso, era obvio que el conjuro había sido ideado y dictado por el santo: pero que saliese de su voz y haya pasado a efecto por la mano de un intermediario parece gozar de menor "encanto".

con el pujante empeño de la magia. Anduvo atinado Eusebio, que se vio sorprendido por el texto y se limitó a reproducir el conjuro, cuando calificó esa creación del antiguo discípulo de Policarpo como una χαριεστάτη σημείωσις. Matizando algunos términos, cabría entender la posición de Ireneo transfiriendo unas líneas de Dom Leclercq a propósito de una *defixio* africana: "il ne faut pas trop s'alarmer de voir un chrétien en cette affaire, car outre que de tout temps il y a eu des personnes religieuses peu conséquentes avec les maximes morales de leur foi..., cette adjuration pouvait bien ne pas surprendre à une personne habituée à en voir employer de semblables autour d'elle"[25]. Pero quienes sin duda se alarmaron por la paternidad de este conjuro fueron otros eclesiásticos, que trataron con perspicacia de suavizar la realidad recurriendo a ciertos retoques léxicos. No carece de interés que tracemos, a grandes rasgos, la historia de este asunto, pues constituye un proceso en el que los matices de las palabras poseen relevancia.

Puesto que este libro de Ireneo no se conserva, debemos agradecer ante todo a Eusebio su fidelidad modélica en el momento de transcribir el texto del conjuro; de no ser por su recta decisión, es seguro que nunca habríamos logrado reconstruir la versión original de este amuleto mágico. Porque la clave de la intervención se encuentra en Jerónimo, a quien remonta la habilidad de reemplazar los tecnicismos griegos por una traducción latina que rescata la inocencia de la fórmula. Y para seguir el hilo argumental, nos detendremos a precisar algunos conceptos.

Por influencia de la ancestral praxis judía, el Cristianismo autorizó en su etapa inicial el empleo de un rito que se denominó *adiuratio*. Este acto consiste en el llamamiento hecho a una autoridad moral superior (Dios, los santos, los mártires, los ángeles, etc.) para despertar en la persona a la que se dirige la palabra un sentimiento de temor o de reverencia, que lo conduzca más eficazmente a la determinación que se le exige[26]. Adjurar significa, así pues, añadir al peso de la propia palabra una influencia moral más poderosa, que es contemplada como un recurso supremo y capaz de producir la impresión deseada sobre la inteligencia y la voluntad dubitativa del sujeto pasivo. Se trata, en definitiva, de un "acto de religión", mas sólo en aquellos casos en los cuales se halla implicado Dios de forma directa o indirecta: en el primer caso, si se le invoca personalmente; en el segundo, si la adjuración se acoge a la llamada de personas o elementos santos en cuanto que poseen una relación especial con Dios, de modo que la autoridad de la adjuración remonta, en realidad, hasta él. Obsérvese

25 H. Leclercq, *DACL* I, 1 (1924), col. 529, *s.v.* Adjuration.

26 *Vid.* Blau, *op. cit.*, pp. 123-128.

que la adjuración y el juramento poseen una cierta afinidad, pero son dos expedientes distintos. El juramento es un acto más intenso, en el que de forma más inmediata y absoluta se implica a Dios como testigo de la verdad, y es también una autoexecración condicionada (bedingte Selbstverfluchung); mientras que la adjuración tan sólo propone, a modo de sugestión moral, la evocación de su infinito poder y dignidad; es un medio indirecto de persuasión, cuyo éxito está siempre condicionado, ya que depende en última instancia de la disposición subjetiva de la persona a quien se exhorta[27].

Conviene anotar, finalmente, que la adjuración podía ser deprecativa o imperativa, desde el momento en que quien adjura unas veces puede suplicar (*rogo, admoneo, peto, obsecro*)[28], y otras ordenar (*iubeo*, *impero* etc.), según el tratamiento que le imponga la condición superior o inferior de la persona adjurada. En ocasiones no se efectúa distinción, y se dice simplemente *adiuro te*, o *adiuro uos*. Dios no puede ser adjurado, porque es imposible efectuar un llamamiento a un ser más perfecto o poderoso; sin embargo, en la liturgia cristiana se introdujo una especie de analogía que permitía efectuarlo por su esencia y sus atributos, así como por su Hijo, lo que explica la multiplicación de fórmulas de adjuración deprecativa insertadas al final de las oraciones (*per Dominum Nostrum Jesum Christum*) o las invocaciones a Jesucristo en las letanías (*per nativitatem tuam...per crucem et passionem tuam...libera nos, Domine*). No se puede por tanto utilizar la forma imperativa respecto a Dios (Padre, Hijo, Santo Espíritu), los ángeles ni los santos, pero tampoco la forma deprecativa respecto al demonio, a quien se debe ordenar que cumpla algo en el nombre superior de Dios[29], y no rogar (nada bueno cabe esperar de él). Los exorcismos para expulsar al demonio no son sino las formas más solemnes de adjuración.

Vemos así que entre la adjuración y el conjuro existe una diferencia esencial, la que va del acto religiosamente lícito (gr. ὅσιος) al acto de magia. Es notorio que el conjuro, por formar parte de la constelación mágica, no respeta la voluntad del destinatario, y que en lugar de generar en el sujeto un simple sentimiento de temor

27 *Vid.* sobre el particular F. Deshayes, en A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 1, Paris, 1930, col. 440 s., *s.v.* Adjuration.

28 La forma más general, que puede considerarse como de cortesía cuando la adjuración se dirigía a un conjunto de personas cuya categoría se desconocía, es la deprecativa. El término preferido por Jerónimo para adjurar, si nos guiamos por el pasaje arriba citado (*Ep.* 71, 5) es *admoneo*, que hallamos asimismo en Quinto Julio Hilariano (*vid. supra*). Rufino utiliza *contestor atque conuenio*. En las adjuraciones que menciona Leclercq, *loc. cit.*, col. 534 (*CIL* V 2305; III 8738), figura *rogo et peto*, *petimus*.

29 Pues Dios Padre, a través del Hijo, habría concedido a los discípulos de Cristo la facultad de mandar sobre Satanás y sus huestes (Marc. XVI 17; Luc. X 19).

y reverencia, de influencia moral, para lograr la acción prevista (no censurable), consigue en cambio desencadenar de forma automática los efectos que se persiguen (favorables o desfavorables; de protección o dañinos). Pero ocurre además -y aquí reside la principal fractura- que en la adjuración basta con hacer un llamamiento al ente divino para que vigile como autoridad moral superior; en el conjuro, sin embargo, quien lo ejecuta confía en apoderarse de la fuerza del dios invocado, incluso aunque éste se oponga, y una vez controlada esa energía procederá a encauzarla para producir el efecto deseado. Lo característico del conjuro es constreñir a la divinidad, adueñarse de las virtudes divinas y manejarlas en provecho propio; y como existe la convicción de que, leyendo el texto, el poder cambia de manos, el conjurador se hallará facultado para dar órdenes al dios y realizar sus planes. Concisamente podemos resumir así, transcribiendo a Festugière, el pensamiento mágico aplicado al conjuro: "La force divine est-elle éparse en toutes choses... Tout l'art du magicien s'emploie donc à se saisir de cette force répandue dans la nature. Elle est dans la plante, dans l'arbre, dans tel ou tel animal. Mais c'est partout et toujours la force d'une divinité. Il faut donc, pour que le mage en prenne posesión, qu'il contraigne la divinité à la lui donner en l'invoquant par son vrai nom. Tel est en effet le résultat immédiat de l'épiclèse"[30]. Y del venero abundoso de este mismo autor extraeremos un segundo pasaje, que sugiere los demás criterios aplicables para configurar la oposición entre adjuración y conjuro en el contexto cristiano: "Il n'en reste pas moins que ces charmes (las fórmulas mágicas) reflètent un état d'âme qui est exactement à l'opposé du sentiment religieux tel qu'il s'épanouit dans le christianisme. Le premier principe de la religión est de traiter la divinité comme un fin, de se dévouer à elle, de ne songer qu'à sa gloire, de la servir. Le premier principe de la magie est de voir dans l'être divin un auxiliaire, un esclave qui subit les vouloirs du mage. Le terme de la religion est l'union au dieu qu'on aime, parce qu'on l'aime. Le terme de la magie est l'acquisition de biens temporels ou de bonheurs après la mort. Pour s'unir à la divinité, l'homme religieux a recours à une prière incesante, humble et confiante, qui se fonde sur la bonté divine, sur le pouvoir divin, sur l'amour que Dieu porte à sa créature. Pour aboutir à ses desseins, le mage ne songe qu'à ravir la force divine qui lui donne droit à commander"[31].

Pues bien, lo que realizó Ireneo fue incorporar al final de su libro la estructura de una *adiuratio*, cuya función estaba regularizada por la Iglesia, pero la sazonó con los aderezos de un conjuro. La secuencia inicial ὁρκίζω σε... κατά constituye la fórmu-

30 A. -J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 296 s.

31 Festugière, *ibidem*, pp. 327 s.

la habitual que caracteriza tales documentos mágicos, y es tan común que no precisa que aduzcamos los ejemplos registrados en cualquier colección de *defixiones* mágicas o de otros encantamientos. Esa secuencia forma lo que denominamos el λόγος θεαγωγός, es decir, la expresión que atrae a la divinidad hasta el conjurador, la fórmula que la constriñe. Es cierto que la lengua griega no desarrolló la posibilidad de efectuar la distinción que ofrecía el latín con el doblete *adiuro/coniuro*, y no parece haber concedido especiales significados a otros verbos sinónimos de ὁρκίζω (conjurar), como ἐξορκίζω o ἐνορκίζω, y esa carencia motivó que en los textos patrísticos posteriores ὁρκίζω fuese la voz escogida para denominar la acción que el hablante latino llamaba *adiurare*[32]. Mas precisamente por ello Ireneo no podía hurtarse a la reflexión de que el individuo griego de su época -vale también decir un romano que dominase el griego- en trance de leer o copiar su libro, si no estaba versado en fatigosos matices léxico-teológicos necesariamente habría de entender que aquel texto se erigía en amuleto defensor del libro y conjuraba al futuro copista para guardar estricta fidelidad al original (incluyendo reponer el propio conjuro). Ahora bien, la fórmula contiene otro elemento mucho más neto, que apunta hacia la misma meta: me refiero a la indicación hecha por Ireneo de reproducir no sólo una copia fiel, sino de transcribir, además, al final del libro, τὸν ὅρκον τοῦτον. Migne lo tradujo como *adiurationem istam*, pero ὅρκος debe comprenderse aquí con el significado, tan contrastado en la documentación mágica, de "fórmula para conjurar", "pronunciamiento o recitación mágica" (Beschwörungsformel, Zauberspruch), un tipo de fórmula mágica que solía equipararse a una ἐπῳδή (*carmen, incantamentum*)[33]. Y éste es el valor que ὅρκος conservó en la literatura cristiana, el de invocación realizada por los paganos en sus conjuros mágicos (*Hom. Clem.* 2, 26; Basil., *ep.* 217).

La ambigüedad consciente de esta redacción no fue, presumo, sino el medio al que se aferró Ireneo para que los copistas no cristianos y gnósticos de quienes desconfiaba, por ser impermeables a la persuasión de una *adiuratio*, se viesen atados por un lazo más fuerte que la autoridad moral del Jesucristo invocado, a saber, por la acción ineludible del conjuro (ὁρκίζω, ὅρκος); al mismo tiempo, siempre podría alegarse que en el presente caso ambos términos debían ser interpretados por los cristianos en el sentido latino de la *adiuratio*. En mi opinión, Jerónimo captó exactamente dichos factores cuando decidió incluir el conjuro de Ireneo en la brevísima síntesis biográfica del obispo lionés, que ocupa el capítulo 35 de su opúsculo *De viris inlustribus*, aprovechando la ocasión de regularizar el texto para todas las personas

32 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*[6], Oxford, 1982, *s. v.*

33 *Vid.* F. Pfister, *RAC* 2 (1954), col. 169-172, *s.v.* Beschwörung.

de habla latina. A partir de entonces, aunque en las copias del tratado sobre la Ogdóada y en la Historia de Eusebio siguiera leyéndose la redacción griega, la Iglesia latina contaba con un texto irreprochable avalado por el filtro de Jerónimo. En su pluma, ὁρκίζω pasa a reflejarse como *adiuro*, y, sobre todo, τὸν ὅρκον τοῦτον se convierte en *hanc obtestationem*, es decir, en "esta invocación en la que citamos a Dios por testigo" (= *sub Dei obtestatione*)[34]. Es instructivo comprobar cómo el llamado Sofronio tradujo otra vez al griego todo el conjuro, que leyó en la versión latina de Jerónimo; optó por la expresión ὁρκῶ σε para reproducir *adiuro te*, mientras que el término que ocupa el lugar de *obtestatio* es ahora κατάκρισις: el primitivo ὅρκος se ha transformado en una conocida noción de la doctrina cristiana, pues se recuerda al copista negligente que sufrirá "la condena divina (emitida en el Juicio final)"[35].

La idea de Ireneo, en cualquier caso, sentó un original precedente en la protección de los libros cristianos, tratando de sujetar la voluntad del copista para que no se apartase del escrito canónico ni alterase palabras o frases; constituye un manifiesto indicio de la preocupación que invadía a los primeros rectores de la Iglesia (s. II) por salvaguardar, frente a las desviaciones heréticas y apócrifas, el legado apostólico. Ya en la segunda mitad del siglo IV se aprecia que la fórmula ha gustado –seguramente fue objeto de comentarios en los medios cristianos- y son varios los escritores eclesiásticos que la hicieron suya, aunque bajo la forma de una típica *adiuratio*. Rufino de Aquileya nos ofrece un modelo de llamamiento cuidadosamente pulido y ampliado: no solamente introduce la expresión *in conspectu Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti contestor atque conuenio*, y por medio de ella desasosiega el ánimo del adjurado para que no deje de experimentar la presión moral de la Trinidad, que testimonia y asiste a su tarea, sino que también transmite la adjuración desde el copista hasta el lector del libro, ya que este último podía efectuar en el códice anotaciones y comentarios, suprimir pasajes, glosar o interpolar. A su vez, Jerónimo y Quinto Hilariano se contentaron ya con emitir simples amonestaciones, abandonando la mayor solemnidad que acompañaba a otras adjuraciones. Probablemente juzgaron que sus escritos no corrían tan graves riesgos, de modo que prefirieron alertar las conciencias antes que amenazar con la *dynamis* terrible de un encubierto conjuro o con la elevada

34 Sin embargo, en el habla popular se aprecia que en la Antigüedad tardía existió una tendencia a anular la distinción *adiuro/coniuro*, por ejemplo en las adjuraciones escritas para proteger las sepulturas: *CIL* X 761 (*adiuro uos*); 178 (*coniuro*); 1193 (*uos coniuro*). Sobre el significado de *obtestatio*: Fest., p. 184 (L): *obtestatio est, cum deus testis in meliorem partem vocatur.* Don., *Andr.* 291, 1: *obtestatio dicitur, quando eum adiuramus, quem rogamus, per eas res, propter quae rogamus.*

35 Sobre este valor del término κατάκρισις, referido al contexto del Juicio final, *cf.* Lampe, *Lexicon*, cit., *s.v.*

autoridad moral de una exornada adjuración.

Así, a finales del s. V encontramos cómo esa responsabilidad gravita ya sobre las conciencias, y en la dedicatoria a Eutico de la vida de Hipatio que compuso Calínico, el monje que dice haber descubierto y copiado la obra ha realizado "cambios y correcciones en razón de la lengua", pero se disculpa de antemano, pues espera "no haberse expuesto por ello a la acusación de haber transformado el texto" (*Vit. Hypat.* 55.1, 20-30)[36].

36 A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient, II. Les moines de la región de Constantinople.* Callinicus, *Vie d'Hypatios.* Anonyme, *Vie de Daniel le Stylite*, Paris, 1961, p. 14.

Mithras Liturgy and 'Religionsgeschichtliche Schule'

Fritz Graf
The Ohio State University

Abstract

It was was the Heidelberg classicist Albrecht Dieterich (1866-1903) who first isolated, edited and commented the so-called "Mithras-Liturgy" (PGM IV 475-820). In this paper, I trace the background of Dieterich's work, his interest in these texts, his connection to the Religionsgeschichtliche Schule, and his position inside the powerful world of German Classical Philology at the turn on the XXth century. The paper is also a tribute to the important commented edition of the "Mithras Liturgy" by Hans-Dieter Betz (2003).

Key Words: Magic, Papyri Graecae Magicae, Mithras, History of Research, Albrecht Dieterich.

Liturgia mitraica y 'Religionsgechichtliche Schule'
Resumen

Fue el clasicista de Heidelberg Albrecht Dieterich (1866-1903) el primero que aisló, editó y comentó la llamada "Liturgia de Mitra" (PGM IV 475-820). En este trabajo rastreo los antecedentes de la obra de Dieterich, su interés por estos textos, su conexión con la *Religionsgeschichtliche Schule*, y su posición dentro del potente mundo de la Filología Clásica Alemana en el tránsito al siglo XX. El trabajo es también un homenaje a la importante edición comentada de la "Liturgia de Mitra" por Hans-Dieter Betz (2003).

Palabras Clave: Magia, Papyri Graeca Magicae, Mitra, Historia de la Investigación, Albrecht Dieterich.

In 2003, Hans Dieter Betz published his splendid and long-awaited edition and commentary of the so-called "Mithras Liturgy", a ritual ascent text preserved in the vast collection of magical recipes preserved in the Bibliothèque Nationale de France and published by Preisendanz as *PGM* IV[1]. For many years to come, Betz' book will

1 Hans-Dieter Betz, *The "Mithras Liturgy". Text, Translation, Commentary*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 18 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003), cited as Betz, *ML*.

constitute the reference work on this intriguing text to which, more than a century ago, Albrecht Dieterich had drawn scholarly attention. In what follows, I will not as much talk about Betz's edition itself as about the historical context in which to situate this work. In doing so, I will follow Betz's lead: in his introductory chapter on Albrecht Dieterich, he indirectly situates himself and his enterprise in a clear tradition[2]. This line of tradition deserves to be spelled out, not the least in order to give historiographical depth to the study of ancient magic that has begun to flourish about two decades ago.

From early on, Betz makes it clear that he chose his title, *Mithras Liturgy*, not because he subscribed to Dietrich's thesis that the text originally belonged to a Mithraic mystery community: he agrees with Burkert's assessment that this thesis "can hardly be maintained", and situates the text in "an early or nascent Hermeticism[3]." Rather, the title reflects the key role Albrecht Dieterich and his commented first edition of the text in 1903 have played in the history of this text, and indirectly in the history of modern research on ancient magic: despite the early criticism of Dieterich, the name stuck. The question I will try to answer in this paper is twofold: what does it mean for Betz that Dieterich belonged to what was called the *Religiongeschichtliche Schule*, and how does this situate Betz's own commented edition, and his scholarly work?

1

For my first question, I want quickly to review some of the facts we know about Dieterich and the Magical Papyri.

Dieterich's interest in the papyri goes back to his very early years. His doctoral thesis dealt with one of the two Leiden papyri (1888) [J 384, now PGM XII), and it had grown out of a Preisschrift at the University of Bonn[4]. He next intended to edit and comment the other Leiden magical papyrus (J 395 = *PGM* XIII) in his next scholarly project, the *Habilitationsschrift*, but for reasons of career opportunity he changed this project to a study of the *Orphic Hymns* that he finished und published

2 Betz, *ML* 14-26.

3 The citation of Burkert in Betz, *ML* 5; the overall assessment 37.

4 Published as "Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi, quam C. Leemans edidit in payrorum Graecorum tomo II (V), denuo edidit, commenatrio critico instruxit, prolegomena scripsit A. D.", *Jahrbücher für Klassiche Philologie. Supplementband* 16 (1888), 749-630; the prolegomena republished in Albrecht Dieterich, *Kleine Schriften*, ed. Richard Wünsch (Leipzig and Berlin: Teubner, 1911), 1-47.

in 1891[5]. But he had already begun to work on J 395, and he published these selected topics on the second Leyden papyrus in the next book, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* that appeared later the same year (1891)[6]. The *Mithrasliturgy* with its excerpt from the Great Magical Papyrus in Paris (*PGM* IV) followed 12 years and two books later in 1903[7].

All three studies of the magical papyri have the same approach: they are less interested in the papyrus book as such but as a repository of earlier material that had little to do with the ritual intentions of the magician in whose *grimoire* it ended up. To do Dieterich justice, however, it has to be pointed out that his first study contains a very thorough chapter 'On the nature and history' of these books. There, he collects some of the literary information we possess on such books and on the pseudepigraphical authors of such texts, from Orpheus and Ostanes to Nephotes and Manetho, and he end with the conclusion:

> *primis post Christum saeculis in Aegypto compilatores superstitiosi nomina congessere celebrata ex omni orbe terrarum, ut auctoritate fucata probarent misella ipsorum opera plebi nimis credulae*[8].

He also realized that these "shabby creations" were the result of a multiple process of tradition and compilation of single spells and ritual texts that were put under the name of a famous sorcerer, then collected (often in an abbrevaited form) into a first and still small collection, and finally ended up in the large compilations we pos-

5 *De hymnis Orphicis capita quinque* (Marburg: Elwert, 1891) = *Kleine Schriften* 69-110. For more than a century, this remained the one major study of this intriguing corpus of hymns, and extensive new work is vey recent and has not fully replaced it, see Gabriella Ricciardelli, ed., *Inni Orfici* (Milano: Mondadori, 2000); Anne-France Morand, *Études sur les* Hymnes Orphiques (Leiden: Brill, 2001); Jean Rudhardt, "Recherches sur les Hymnes orphiques," in: Philippe Borgeaud and Vincienne Pirenne-Delforges, eds., *Jean Rudhardt: Opera Inedita*. Kernos Supplément 19 (Liège: Centre Internatinal d'Étude de la Religion Grecque, 2008), 159-325. Rudhardt planned the study to be exhaustive, p. 176: "Nous en [of the Hymns, FG] considérons d'abord la forme; nous étudierons ensuite les croyances auxquelles ils se réfèrent puis les rituels dont il constituent un élément; nous tenterons enfin de comprendre le type de piété qui les inspire." Of these four parts, only the first two are published and constitute a very thorough analysis of the form and the divine recipients of the *Hymns*.

6 As *Festschrift Hermann Usener zur Feier seiner 25-jährigen Lehrtätigkeit an der Bonner Universität dargrebracht vom Klassisch-Philologischen Verein zu Bonn*.

7 Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leizpig: Teubner, 1903). Two later editions, both with Teubner, left the text intact but added editorial *Nachträge*: 2nd ed. by Richard Wünsch, 1910; 3d ed. Otto Weinreich, 1923 (reprinted Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1966).

8 *Kleine Schriften* 9 (*Jahrbücher* 757).

sess[9]. The value judgements that he introduces (*superstitiosi compilatores*, *misella opera*, *plus nimis credula*), make it very clear that he had an interest in these final products only in so far as they helped him to reconstruct the textual history; unravelling it backwards, he would arrive at these few texts or fragments that really mattered - the fragments of Gnostic or Orphic texts such as Hellenistic cosmogony discussed in *Abraxas*, or the *Mithras Liturgy*.

In this respect, I think that it was more than just a clever disguise when, in 1905, Dieterich put a seminar on the Magical Papyri under the title "Ausgewählte Stücke aus griechischen Papyri." Although his student Karl Preisendanz understood this title simply as a cover (*Deckname*), I supect that Dieterich really picked out from some of the papyri those passages that were indicative of something that had nothing to do with magic; after all, he had used the term *papyrus magica* without any disguise in the title of his dissertation.

This is not the place to squabble with Dieterich's categorical opposition between magic/superstition and religion and all that it implies - the contrast between shady religious operators and respected philosophical priests for example, or between magical and mystery rites, or his lack of sympathy for the religious practitioners of late Egypt and their religious inventiveness; he shares this with all of his contemporaries, and with at least two generations of scholars that came after him. Only in a very recent generation of scholars, the makers of these rituals and the compilators and users of these books are being taken more seriously[10]. Nor is Dieterich's basic insight into the process of how the large papyrus books came into being severly flawed; Morton Smith used it successfully to analyze the Eighth Book of Moses[11], and Hans-Dieter Betz himself to bring back a ritual of the mysteries of the Great Mother[12]. Our generation, trained to see a text as an independent

9 *Kleine Schriften* 11 (*Jahrbücher* 758f.).

10 On the library from which the Anastasi books came, see Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge: Cambridge UP, 1986), 168-174; on the religious practitioner David Frankfurter, "Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'," in: Peter Schäfer and Hans G. Kippenberg, eds., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, (Leiden: Brill, 1997) 115–136; id., *Religion in Roman Egypt* (Princeton: Princeton UP, 1998), 198-237.

11 Morton Smith, "The Eighth Book of Moses and How It Grew (P.Leid. J 395)," *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* (Neapel: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1984) vol. 2,683–693.

12 Hans Dieter Betz, "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus," *History of*

unit with its own structures and laws, might feel queasy at dissecting these units in order to pick out, as Dieterich has it, "a few rare nuggets"; but it is a queasiness that is not legitimated by our contemporary theory, since this theory often enough simply disregards diachrony instead of making it part of its construction.

Dieterich's method is not new. Hermann Usener, his most influential teacher and later his father-in-law, used it (sparingly, though) to isolate pagan lore from Christian Saints' Lives, although Usener's interest in these and other Christian texts, went well beyond this narrow goal: he appreciated the texts as such because they were windows into an age when paganism turned into Christianity. If anything, his diachronic interest went the other way, as for example his book on "The Christmas Festival" (*Das Weihnachtsfest*, 1889) demonstrates (the book, by the way, that immediately attracted the young student Dieterich to Usener).

In order to understand the method, we have to open the frame of reference, and to look at Classical Philology in Usener's and Dieterich's Germany. It was at the height of its cultural influence at the time, and many of its projects, although still unfinished, still exert a lasting influence, such as the big and collections of inscriptions (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, founded in 1853; *Inscriptiones Graecae*, going back to 1815 but reformulated in 1903) or dictionaries (*Thesaurus Linguae Latinae,* founded in 1894). One main item of collection were the fragments: a large part of Greek and Roman literature and philosophy has been lost, but a lot of it survived in bits and pieces through citations and allusions in later authors, mainly of the Imperial Age. The restoration and collection of these fragments became a major industry for German Classical scholars between 1850 and the First World War, from Theodor Bergk's Greek lyric poets (*Poetae Lyrici Graeci,* 1853, standard ed. 1882) to Hermann Diels' Presocratic Fragments (*Fragmente der Vorsokratiker,* 1903), with Hermann Usener's edition of the fragments of Epicurus and his school (*Epicurea*, 1887) somewhere in the middle. They all used the later texts as quarries for their own nuggets, shreds of Archilochus' lyrics or Parmenides' philosophy or Cratinus' comic verses. What Dieterich did and what Usener had done, albeit much more rarely, then, transferred this enterprise on the history of religion, turned into 'philology of religion', to vary the honorific that Arnaldo Momigliano gave Usener, 'filologo della religione'[13].

Religions 19 (1980), 287–95, again in: *Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* 1 (Tübingen: Mohr Siebeck 1990), 147–155.

13 Arnaldo Momigliano, ed., *Aspetti di Herman Usener Filologo Della Religione*, Biblioteca di Studi Antichi 39 (Pisa: Giardini, 1982).

2

On the surface, this seems utterly unrelated to the *Religionsgeschichtliche Schule.* In its strictest definition, this term applies to a group of Protestant theologians who all got tenured in Göttingen around the year 1890, with Wilhelm Bousset (1890) and Ernst Troeltsch (1891) as the main names[14]. They were united in their aim to radically historicize Christianity, to embed it in the cultural and religious history of the Ancient Mediterranean world in the centuries before and after our era. This could lead to politically harmless and highly useful projects, such as Hugo Gressmann's *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* of 1909, an ancestor of Pritchards *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament.* But to embed Christianity in the wider history of religions and cultures was not without its dangers at the time. The Göttingen theologians were aware of the problem. Bousset, who asserted the "syncretistic character" of early Christianity (his term), was also wrestling with the theological consequences of this insight:

> This (he writes in a letter to Paul Wernle after Christmas 1897) leads to a new problem. Basing myself on these insights of history of religion, will I succeed to confirm the absolute value of the Gospels and of the person of Christ? This question is vital for the survival of theology and the Church. I think it will succeed, and it has to succeed: I firmly hope it, although I do not yet possess the certain formula[15].

No wonder that a student remembered those years rather with alarm:

> The group around Bousset looked to me like a band of iconoclasts who wanted to trash everything[16].

14 See Gerd Lüdemann, ed., *Die "Religionsgeschichtliche Schule". Facetten eines theologischen Umbruchs.* Studien und Texte zur religionsgeschichtlichen Schule 1 (Frankfurt: Peter Lang, 1996); Gerd Lüdemann and Martin Schröder, *Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987). For the Göttingen "Archiv der Religionsgeschichtlichen Schule" see http://wwwuser.gwdg.de/~aoezen/Archiv_RGS/, with a detailed history.

15 "Freilich stehen wir damit vor einer neuen Problemstellung. Wird es gelingen auf Grund jener religionsgeschichtlichen Erkenntnis doch den absoluten Wert des Evangeliums u. der Person Jesu zu behaupten? - Das ist die Lebensfrage für Theologie und Kirche. - Ich meine es wird und muss gelingen, ich hoffe es bestimmt, wenn mir auch noch die bestimmte Formel fehlt". Letter from Bousset to Paul Wernle, Dec. 29, 1897 (UB Göttingen, Nachlass Bousset, Ms. Bousset 151).

16 "Die um Bousset erschienen mir wie eine Horde von Bilderstürmern, die alles kurz und klein schlagen wollten." Letter from Karl Woebcken an Emil Lueken, Stillenstede 24.5.1956.

It goes without saying that this attitude goes back to the founding history of the Academic discipline of the History of Religions in the late nineteenth century and its connection with the contemporary battle for the secularization of the state[17]. In France, this was intimately connected with the foundation of the Third Republic in 1871 and its independence from the royalist Catholic establishment; in Germany, it went together with the unification of the German empire under Bismarck. This added explosiveness to the relativism inherent in a history of religion where Christianity was just another evolutionary step, growing out of Judaism and Graeco-Roman mystery religions; and it added some urgency to the endeavor of Bousset and others to reaffirm the absolute character of the Christian revelation. It was another member of the Göttingen circle, Ernst Troeltsch, who most strongly defended Christianity (so strongly that Bousset labelled him an apologist) - in an earlier phase of his thinking evolutionistically as the highest form religion could ever take, later insisting on the *a priori* character of religion as "an independent and singular phenomenon, founded in human nature and the position of humanity in the world". Troeltsch's *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, presented as a lecture in 1901 and as book in 1902, and his later *Der Historismus und seine Überwindung* (1924) mark this development and, with it, the dusk of the *Religionsgeschichtliche Schule* in its narrow sense.

This same philological turn explains what Dieterich did not do (nor did Betz do it, by the way): to compare their texts with those of other cultures. After all, there is a large ascent literature out there, from Persia and Judaism to Medieval Christian visions, and beyond. This again marks the distance towards the *Religionsgeschichtliche Schule*: in a famous article of 1901 on the "Soul's Ascent to Heaven", Wilhelm Bousset reconstructed ancient Iranian ascent traditions from Middle-Persian texts on the topic, and he suggested that they must have influenced the Greek world as well[18]. If anything, in this approach Bousset was an ancestor of a phenomenological and transcultural approach, of the other Chicago position, so to speak, the one of Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu[19].

17 The story has been often told, and it is intimately connected with the rise of scholarship about ancient mystery religions and the concept of Orphism; I have touched upon it, especially on the emblematic figure of Alfred Loisy, in F. Graf and Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. The Orphic Gold Tablets* (London: Routledge, 2007), 58-61.

18 "Die Himmelsreise der Seele," *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901),136-169.

19 See especially Ioan P. Coulianou, *Out of This World. Otherworldy Journeys from Gilgamesh to*

3

How does Dieterich fit into all this? On a surface level, his work stays outside the theological fray. Christianity enters only at the margins, among the sources for the Leyden papyrus J 385 enumerated in his dissertation, and most importantly in his fourth book, *Nekyia* (1893)[20]. The book dealt with another find from Egypt, the fragment of a Greek codex with, among other writings, the Apocalypse of Peter from Akhmin in Upper Egypt that was found in the winter of 1886/87 and published first in 1892, then again a year later[21]. Dieterich used the text as a jumping board into Greek beliefs in the afterlife, from Homer's *Nekyia* onwards: it is a much less systematical variation on a topic that at exactly the same time Erwin Rohde masterfully explored in his *Psyche* (first ed. in the same year 1893, standard edition 1898). Only at the very end of *Nekyia*, Dieterich comes back to the relevance his lengthy and learned investigation had for early Christianity, with the conclusion that a Christian congregation in Egypt had adopted and adapted its vision of Heaven and Hell from a Orphic Greek congregation.

This evolution from Orphism to Christianity is proposed without any overt polemical intention: for the historian of texts, the transfer from one text to another is no problem. That Christian texts were shaped in a world that was already filled with the babble of non-Christian texts, and that one discourse blended into the other, did not bother the historian. Unlike the theologians, the historians could keep away from the question whether this had consequences for the the status of Christian revelation or not[22].

On this background, it would have been interesting to know more about the relationship between Dieterich and Ernst Troeltsch. Troeltsch was appointed in Heidel-

Albert Einstein (Boston; London: Shambhala, 1991) and Ioan Petru Culianu, *Psychanodia* (Leiden: Brill, 1983).

20 Albrecht Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig und Berlin: Teubner, 1893; 2nd ed., with *Nachträge* by Richard Wünsch, 1913; repr. Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969).

21 Dieterich used the ed. (with photographs) by Oskar von Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gizeh in Lichtdruck herausgegeben* (Leipzig: Hinrichs, 1893).

22 American Pragmatists, on the other hand, immediately saw the ideological implications of the similar but much more general position of Vittorio Macchioro, see his *From Orpheus to Paul. A History of Orphism* (New York: Holt, 1930) - as had the Catholic hierarchy in the case of Alfred Loisy, priest and teacher, who was removed from his teaching position and, in 1908, excommunicated for the views he exposed in his *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris, 1919).

berg in 1893, Dieterich ten years later; and almost as soon as he was there, Dieterich founded a debating circle named *Eranos*, together with Adolf Deissmann, another theologian whose work was focused on the interaction of the New Testament with the Graeco-Roman world, to the extent that he participated in the Austrian excavations in Ephesus. Troeltsch entered this circle in 1904, as did his close friend Max Weber, and religion played the main role in the debates of this circle. The story of this Eranos, however, is even less well researched than the one of its more famous namesake that assembled, thirty years later, around Carl Gustav Jung and Olga Froebe-Kapteyn in Ascona[23].

If there were polemics, they were inside the world of Classical philology. Usener and Dieterich not less than Erwin Rohde were the choice enemies of the then leading school of Classics, the Berlin group around Wilamowitz; Betz points out how disappointed Dieterich was about the "stinging review" that Wilamowitz gave of his *Pulcinella* in 1897. In the case of Rohde, the reasons were different and mostly biographical: Rohde had ardently defended his friend and fellow Bonn student Friedrich Nietzsche against the savage attacks of Wilamowitz on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*; it took Wilamowitz many years to overcome his personal feelings[24]. In the case of Usener and Dieterich, things were less personal, but more perplexing. At least in their program, the Berlin philologists claimed the entire documentary inheritance from Greece and Rome as object of their scholarly interest, from the Iliad to the most pitiful Latin inscription from late Imperial Dacia. Usener and Dieterich did the very same - less programmatically perhaps, but certainly in their scholarly practice. Why, then, the distance, and even enmity?

One reason goes far back in time: it is an old rivaly between the Classicists in Bonn and those in Berlin that predates the German unification; Usener was Bonn. But this rivalry was intensified in the late nineteenth century, by a new reason that

23 But see the essays in Wolfgang Schluchter and Friedrich Wilhelm Graf, eds., *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), especially Hubert Treiber, "Der Eranos. Ein Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz," 75–153. As for the history of the other Eranos, see Steven M. Wasserstrom, *Religion After Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton UP, 1999) (somewhat one-sided in-so-far as it focusses on religion only and leaves out the much more interdisciplinary aims of Carl Gustav Jung and Adolf Portmann.

24 That is not to say that politics were not playing a role either, see Ingo Gildenhard, "*Philologia Perennis?* Classical Scholarship and Functional Differentiation,in: Ingo Gildenhard and Martin Ruehl, eds., " *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz* (London: Institute for Classical Studies, 2003) 161–203.

was ideological. Not unlike Usener, Dieterich, and the *Religionsgeschichtliche Schule*, Wilamowitz and his school did not question that, as Wilamowitz said, "one of the roots of Christianity is the Greek world[25]". But the object of their research was Greek paganism (*Hellenentum*) only, and the line was drawn at Christianity: Christian texts were entirely left to the theologians, and Wilamowitz did not trust them, or rather the established Church they served. In a public address of 1891, Wilamowitz attacked institutionalized religion:

> as long as the Churches feed the stones of catechism already to the children, instead of the bread of Christ's teachings, they succeed only to kill the desire for the ideal world (*das Ideale*, in a Kantian turn) that is inborn in all human beings. This desire accepts symbols, but does not tolerate lies[26].

But hope is not entirely lost, as he continues in a highly programmatic passage:

> Perhaps things will improve when the study of Hellenism and the study of Christianity will have understood that they belong together because both their object and their methods are the same.

At present, the human desire for the ideal world is better served by Greek studies than by the Protestant Church (not to mention the Catholics). Greek studies, not the current form of Christian religion, are the antidote against the problems of the present day:

> Money, sensual pleasure, and status are the gods in which they [Wilamowitz's contemporaries] believe; the rest is empty talk. Greekness, however, is capable to heal this, not only with regard to aesthetics and intellectual matters, but with regard to morals as well[27].

The double roots of this position are obvious. One root is the Humboldtian ideal

25 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Reden und Vorträge* (Berlin: Weidmann,1913), 3: "... mit dem Hellenentume, sintemal dieses eine der Wurzeln des Christentums ist".

26 Ibid. „Aber so lange die Kirchen statt des Brotes der Lehre Jesu die Steine des Katechismus [...] schon den Kindern reichen, ist der Erfolg nur zu oft die Ertötung des dem Menschen eingeborenen Strebens nach dem Ideale, das jedes Symbol, aber keinerlei Unwahrheiten erträgt. Vielleicht wird das besser werden, wenn die Wissenschaften, die, welche dem Hellenentum dient, und die, welche dem Christentume dient, erst begriffen haben, daß sie zueinander gehören, weil die Objekte ihrer Forschungen und die Methode ihrer Forschung dieselben sind."

27 Ibid. 2. - On the more general problem, see Hans-Georg Kippenberg and Brigitte Luchesi, eds., *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz "The History of Religion and Critique of Culture in the Days of Gerardus Van der Leeuw (1890–1950)"* (Marburg, 1991).

of an education in which the Greeks provided everything that was aesthetically, intellectually and even morally valuable, and in which a Classical education defined the identity of the educated German middle classes; that ideal dominated German Classical philology until the 60s of the twentieth century. The other root is the more recent political battle for a secularized German state, the *Kulturkampf*: it posited secularization instead of state religion. The combination of both positions is at the heart of Wilamowitz's stance. While the master himself was somewhat reticent on this position, his most famous student, Werner Jaeger, argued publicly against teaching Christian religion in European High Schools[28].

The insistence on Hellenism brought with it a normative stance and a canon: what really mattered for the contemporary appreciation of Greek culture were the texts from Homer to Plato. This jarred with the Boeckhian ideal of a study of antiquity in which every document, sublime or humble, from every epoch was equally important; although Wilamowitz subscribed to it, he must have realized that it contradicted his normative position. The contradiction became fully and even painfully visible when he turned his gaze on Egyptian papyri: when he praised the finds from Egypt as a major source of new information, he meant the literary texts, not the magical papyri - he disparaged the latter as "chaotic revelations" (*wüste Offenbarungen*) that bored him to death[29]. Part of this rejection was due to his normative classicism, but another part came from an equally normative religion, fed again by the distrust of the Christianity of his own time. The Magical Papyri were witnesses to "the decay of the old religions and philosophies" that turned into a form of religion that would be only too familiar to some Church fathers, and to contemporary Christianity[30].

Paradoxically, as it might seem, this same position of Wilamowitz had yet another consequence: to edit texts was the job of the philologist, not the theologian, since theologians as editors had a bias that classical philologists did not have. This is the reason why Wilamowitz strongly supported the Berlin edition of the early Church

28 Werner Jaeger, "Humanismus und Jugendbildung", public address of 1920, printed in: *Humanistische Reden un Vorträge* (Berlin: De Gruyter, 1937, 2nd ed.1960), 41-67, esp. 65. In a 1943 address at Loyola University, Chicago, he still stated the same antinomy, but tried to bridge the gap. See my "Die Humanismen und die An tike. Überlegungen zu einem gespannten Verhältnis," in: Frank Geerck, ed., *Der Humanismus als historische Bewegung* (Basel: Schwabe, 1998), 28.

29 In a public addess of 1893, in *Reden und Vorträge* 340f. "Offen gesagt, sind mir die Zaubereien in ihrer feierlichen Absurdität selbst zu langweilig".

30 *Ibid.* 341, with an important footnote.

fathers, and why several of his students were engaged in this pursuit, such as Otto Stählin with Clement or the outspokenly anticlerical Werner Jaeger with Gregory of Nyssa. Wilamowitz, by the way, shared the distrust of theologians with his colleague Adolf von Harnack who, for the very same reason, argued that chairs of History of Religions did not belong to Divinity Schools, but to the Humanities.

Usener and Dieterich did not share these concerns. They shared with their general culture the drive for secularization, and with the Berlin classicists the insight that every document from antiquity deserved attention. But they did not shy away from Christian antiquity; on the contrary, they turned their inquisitive gaze upon it. The consciousness of an unbroken continuity between the pagan and the Christian Mediterranean world (that they shared with Wilamowitz) made them adopt this continuity as part of their research agenda. Usener was deeply interested in Saints' Lives; and whereas Wilamowitz rejected the Magical Papyri, Dieterich had been attracted by them since the days of his dissertation. He did so not because he valued magic significantly higher than Wilamowitz did, but because he saw their value as historical sources.

This mostly implicit debate between Berlin and Heidelberg makes it clear in which sense Dieterich really was close to the *Religionsgeschichtliche Schule* and the Göttingen theologians. As a historian of ancient society and religion, he shared with them the fundamental conviction that Christianity grew out of its contemporary pagan world, with its spiritualization of rituals, its quest for the supernatural, and its deep interest in mystery cults: this must have been the intellectual foundation on which he and Adolf Deismann set the Eranos Circle. But as a classical philologist and professor of Greek, he had no interest in and no business with the theological implications of this historicist position; he could blissfully look the other way, when the theologians debated how, despite the historicist reduction, they could preserve the absoluteness of Revelation and guarantee the uniqueness of Christianity. Privately, he might have had his doubts, although he never told in writing about them; but he was a pastor's son who rejected his father's wish to become a pastor himself in favor of classics and especially the classics as presented by Usener and his evolutionary and untroubled gaze on religion.

4

More than a century later, most of these battles are ancient history indeed - at least as to the study of Mediterranean antiquity. Classics has long lost its pivotal role in Western society. Neither classicists nor historians of Early Christianity doubt that the two fields are close to each other; although I think I would have only a minority on my side when I would follow Wilamowitz in arguing that they are one field of

research only "because (as Wilamowitz phrased it) both their object and their methods are the same." The definition of Academic disciplines, after all, always postdates the development inside these disciplines for at least a generation (one must wait, as Niels Bohr remarked, "until the proponents of an older paradigm have died out"), and as long as Academic departments exist, they exert a normative pressure on the content of their disciplines. There are exceptions, and their number is growing. From very early on, Hans Dieter Betz followed this approach; after all, he started his scholarly career with a study on Lucian and the New Testament, and followed it with one on Plutarch and early Christian literature[31]. That does not mean that the problem of secularization and of the consequences of historicism for the Christian Revelation is solved, and maybe it cannot be solved. Like Dieterich, the historian Betz can afford the luxury of not having to state an opinion whether Troeltsch or Bonhoeffer or a more recent theologian has successfully bridged the gap between History and Revelation, whether it is possible to bridge the gap at all without a sacrifice of intellect, or whether contemporary Christianity in its fundamentalist drive is, if anything, rapidly moving away from any attempt to bridge it.

31 Hans Dieter Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (Berlin: Akademie-Verlag, 1961); *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, 2 vols. (Leiden, Brill: 1975, 1978).

Tipología y Estructura de las Prácticas de Dominio y Sometimiento de la Magia Greco-Egipcia

Flor Herrero Valdés
Universidad de Granada

Resumen

Este trabajo analiza las principales *práxeis* mágicas que (en la colección de los *PGM*) tienen que ver con el deseo de someter la voluntad de otros y que pertenecen a la habitualmente llamada *Magia Hipotáctica* y entre las cuales son las más comunes las de carácter erótico. Como la forma y estructura de estos rituales está lejos de ser uniforme, nuestro trabajo pretende llevar a cabo un estudio tipológico de ellas y organizarlas en distintas subclase.

Palabras Clave: *Práxeis mágicas*, Magia hipotáctica, *PGM*.

Typology and Structure of Dominio and Submission Practices in the Graeco-Egypitian Magic

Abstract

This paper makes a survey of the most important of the magical *praxeis* which (in the *PGM* Collection) deal with the desire of subduing the will of others –they belong to the usually called *Hypotaktiké Magic* and the most common among them are those of erotic character. As the form and structure of these rituals is far from being uniform, the paper proposes to carry out a typological study of them and organize them into different subclasses.

Key Words: *Práxeis mágicas*, *Hypotaktiké Magic*, *PGM*.

En la Magia Greco-Egipcia del Helenismo, tenemos un testimonio fundamental de lo que se denomina 'magia real' en el Mundo Antiguo, gracias a los PPMM. En un intento por ahondar en este fenómeno tan intenso de la *expresión* esotérica humana que es la Magia, nos hemos acercado a la colección de papiros de K. Preisendanz, la PGM, para recopilar y clasificar las prácticas que permitan exponer el mecanismo o mecanismos que subyacen bajo el subgénero mágico de la ὑποταικτική o Magia de Sometimiento.

Partimos de considerar a ésta la *Magia* en sentido estricto; la *petición de maleficio* supone una relación con lo superior ligada específicamente a las necesidades humanas del ámbito privado, a lo cotidiano y personal, pero sobre todo independiente de la veneración y legalidad del rezo característico de la religión, de manera que es la más oscura y mundana expresión que tiene el entendimiento humano de lo esotérico o lo metafísico. Como fenómeno social, la espiritualidad y la creencia en los dioses tiene en las culturas humanas dos extremos: uno positivo y, en general, oficial, de acercamiento a entidades superiores que darían un sentido profundo a la existencia efímera del hombre, la Religión; y otro negativo y casi naïf, de atracción imperativa de esas entidades para el beneficio individual del hombre, la Magia. Pues bien, el esoterismo, como acercamiento a lo que se considera una realidad superior con capacidad de aliviar nuestra limitación humana, se equipara a la Religión, aunque con un carácter más personal y sin instituciones oficiales de por medio; pero ha cultivado su entendimiento de lo sobrenatural convertido en Magia y superstición, al tener como objetivo, y considerar posible, transgredir las mismas leyes de la naturaleza, dominarla, que sería la meta de la posterior Ciencia, como herencia de la alquimia. Sin embargo, en el ámbito de lo que llamamos 'Magia real', el ser humano medio no aspira a un conocimiento superior o "sobrenatural", sino que trata con todo esto, como con cualquier tipo de práctica ritual, de traspasar sus propias limitaciones que son, en general, de carácter *emocional*, de ahí que la finalidad de lo que llamamos estrictamente *Magia* suela estar sujeto a sobrepasar los avatares del amor, impedir que otros nos hagan daño o conseguir bienes y éxito social. La resolución de problemas inmediatos y, sobre todo, en relación al perjuicio de alguien, queda al cargo de esta, y se dice que la razón es su posición tradicional a la sombra de lo admitido por el *establishment*[1], dejando para la Religión deseos de más alto contenido moral. Pero postulamos que son las emociones que se manejan en este tipo de ritos, de carácter especialmente intenso, lo que convierte a la Magia en un fenómeno social marginal, precisamente por esa intensidad que refleja la exageración de sus expresiones rituales, y no sólo por la oscuridad de sus pretensiones, a saber, causar un mal a un

1 También el rezo implica petición individual, dentro de la Religión, sin embargo, no con esa intención *maléfica* de la que nos ocupamos aquí. La vida al margen de la legalidad de la práctica mágica de todos los tiempos es un tema muy controvertido; el mago mantiene en secreto sus conocimientos y prácticas, y la gente acude a ellos privadamente, a pedir remedio para sus males. Es una característica que convierte este sistema de actividad religiosa en marginal, y que nos interesa como índice del ámbito psico-social en el que se desarrolla. Hay que mencionar cómo a lo largo de la Antigüedad, no llegó a ser una actividad ilegal, como establecerá posteriormente el Cristianismo ortodoxo, sino en casos específicos, relacionados con algún interés político o una actividad determinada y perjudicial. Para la Bibliografía sobre este amplio tema, ver el trabajo de C.R. Philipps, 'Nullum Crimen sine Lege: socioreligious sanctions on Magic', *Magika Hiera*, eds. Ch.A.Faraone y D.Obbink, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 260-276.

vecino de forma homeopática. Prescindimos, pues, de prácticas mágicas como la adivinación y la gnosis, para centrarnos en lo que toca más directamente al mundo humano, en el que los destinatarios no son magos y sacerdotes, sino gente corriente con necesidades corrientes, que, por peculiaridades de la psicología humana, suele involucrar el maleficio y el sometimiento de la voluntad ajena.

Así que, nos ocupamos de las prácticas mágicas cuya finalidad es *someter la voluntad* de otra persona, a través de algún tipo de daño o perjuicio, que es lo que llamamos *maleficio*, para fines amorosos, vindicativos o preventivos, la ὑποτακτική. Y los mecanismos para llevarlo a cabo, en este sistema greco-egipcio, suponen básicamente 4 procedimientos: inmovilización (*defixio*) de la acción vital de un sujeto; atadura (κατάδεσμος) a una petición o a otra persona; atracción física (φίλτρον) de una persona; o atracción (ἀγωγή) de una energía mágica o de todo el dominio de una divinidad, o evocación (ἀγώγιμον) de un proceso de maleficio. Se parte del principio de la Simpatía para utilizar los objetos materiales y simbólicos del culto mágico, por el cual lo igual atrae a lo igual, pero también subyace a nivel de recreación de procedimientos de sometimiento, que tienen un carácter metafórico y mimético. A través del análisis de las 85 prácticas recopiladas, he rastreado básicamente estos 4 procedimientos, que se utilizan aisladamente o como partes de un conjuro complejo. Me propongo ejemplificar cada uno, tomando un encantamiento de cada tipo, de carácter simple, y terminar con el análisis de uno complejo que recoja varios o todos los mecanismos, para explicar la *morfología del conjuro de sometimiento*, en la Magia Helenística.

1. *Tipología y estructura de los procedimientos mágicos de Ὑποτακτική.*

No se debe olvidar que los PGM, como testimonio, son: o bien instrucciones al oficiante de la práctica, en la que se detalla lo que tiene que hacer y decir, como los grimorios de la Edad Media; o bien restos de prácticas que se llevaron a cabo, la parte escrita en papiros conservados gracias al clima egipcio. Su carácter transmisivo nos deja toda una gama de informaciones sobre los elementos del rito.

A nivel general, todo conjuro puede reducir su morfología a dos elementos constitutivos básicos que son λόγος y πράξις, es decir, expresión lingüística, hablada o escrita, y acción, que es expresión gestual y material. Como en toda acción ritual, *drómena* y *legómena* actúan en un plano material y físico, de acción y manipulación de objetos y sustancias sagradas o simbólicas, y en un plano psíquico, al que se dirigen recitativos o psalmos, como en cualquier culto de la religión[2] o en

2 J. L. Calvo Martínez, "La Magia en la Grecia Arcaica y Clásica". *Daimon Páredros. Magos y Prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo,* Ediciones Clásicas y Charta Antiqua, Madrid-

los procesos rituales de la iniciación social[3]. En efecto, partimos, para analizar la estructura del conjuro, de entender la Magia básicamente como una acción ritual.

Así pues, nuestros conjuros son un ritual compuesto de una acción simbólica o de escenificación, acompañada de una recitación verbal y/o escrita, dirigida a una divinidad que inicie e incluso lleve a cabo el proceso mágico, aportando su energía y poder divinos. En lo que podríamos llamar la "Doctrina Mágica", la relación entre estas dos caras del procedimiento ritual, y entre este y la divinidad, es el principio rector de la Simpatía, *simila similibus*, cuya acción *homeopática* une por necesidad el plano terrenal con el mundo celeste, es decir, el divino. Es el principio alquímico, 'todo lo que está arriba está abajo', en la búsqueda de elementos análogos en los diferentes planos de existencia. Así, todo lo que se dice o pide en el λόγος es respaldado con una acción y por la utilización de elementos mágicos, que suelen ser o bien atributos de la divinidad o del demon-actor de la acción maléfica a los que se invoca, o bien símbolos metafóricos o miméticos de la práctica ritual, de la petición o del dominio de las divinidades. Λόγος y πράξις llaman la atención de los poderes divinos en su acción conjunta, invocándolos gracias al conocimiento que posee el mago de las redes sutiles que mueven el mundo, es decir de los "Misterios de la divinidad", como interruptores simbólicos de las parcelas del plano celestial. El símbolo ritual esconde, pues, una función *mimética* de utilización de los objetos mágicos, las advocaciones divinas y los mismos dioses involucrados, al servicio de la puesta en escena de la *petición.* Y entramos en el terreno de lo social, pues todo símbolo se codifica según una imaginería cultural determinada y una función social. Los "Misterios" de los dioses helenísticos, que unen tradiciones mitológicas como la griega, la egipcia, la hebrea o la persa, por un lado, dan autoridad y fuerza a la práctica, y por otro, mimetizan las peticiones mágicas al convertirse en símbolo de los procesos y conflictos sociales que se pide solucionar.

En efecto, la *petición* codifica el tipo de práctica que se lleva a cabo, y, en este caso concreto de la ὑποτακτική, se trata de pedir el sometimiento de una persona, a través de un mal reiterativo que lleve a la persona afectada a cumplir unos imperativos que ni siquiera conoce; es lo que llamamos *maleficio*, y trata de provocar una interrupción en la acción vital de la persona hechizada, hasta que esta ceda a ser sometida: supone *inmovilidad.* En general, esta acción maléfica respaldará la consecución de la finalidad de sometimiento, es decir, se usa para: encantamientos amorosos, que

Málaga, 2002, pp. 79-106.

3 V. Turner, "Símbolos del ritual Ndembu", *La selva de los símbolos,* Ed. Siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 21-52.

son los más numerosos y piden atraer a alguien, hacerle arder o conseguir fidelidad eterna; o para ganar en las carreras, hacer daño a un enemigo, impedir hablar en un juicio, separar parejas o amigos, someter la cólera ajena, provocar insomnio o incluso aparecerse en sueños. Estas dos últimas extrañas peticiones, sirven a su vez para atormentar a alguien a quien se quiera enamorar, someter o hacer daño, como lo que hemos llamado el *fin maléfico*.

Hay que añadir que, además, como ritos religiosos que son, suelen ir acompañadas de *consagraciones*, *ofrendas*, *aspersiones* o *sacrificios*.

En fin, este estudio se centra en la descripción de esos mecanismos maléficos para sometimiento, la manera en que se consigue esa *inmovilización* o *anulación* de la experiencia vital de una persona, para que ceda a amar, o no hable ni actúe en contra. Y son todos de carácter mimético, simbólico y homeopático. Así que, el principio rector de esta magia es la representación ritual de la *inmovilidad*, para ello: 1. se *fija materialmente* el nombre de la persona, junto al maleficio y la divinidad que respalde el conjuo, en general a través de la escritura en soporte físico y sagrado; 2. a través de la expresión verbal y ritual de un *encadenamiento o atadura* entre las personas afectadas, la petición y la divinidad que salvaguarda el conjuro; 3. estableciendo una *conexión o ligadura física o visual*, consagrada a una divinidad, usando pócimas, ungüentos o gestos; 4. *atrayendo* el poder de la divinidad para que lleve a cabo el maleficio, mediante una invocación compleja, o *evocando* el efecto que se quiere conseguir sobre la persona, representándolo ritualmente. El lenguaje técnico de los propios papiros da la pista de estos procedimientos, con el uso de verbos como ὑπόταξον, κατυποτάξον, κατέχετε..., o de sustantivos como κάτοχος, θυμοκάτοχον, ὑποτακτικόν, φίλτρον, φιλτροκατάδεσμος, ἀγωγή, o ἀγώγιμον, que encontramos, además, atestiguados en los textos de la literatura que se han ocupado de la Magia. Pero pasemos a ejemplificar, con conjuros de los PPMM más o menos simples, las maneras de llevarlos a cabo.

II. *Clases de prácticas de sometimiento o maleficio:*

1. La importancia de los legómena

En primer lugar, me voy a referir a los conjuros que son una simple invocación recitada, dedicada a una personalidad astral, con sus correspondientes recursos lingüísticos, simbólicos y coactivos, y la petición, cuya acción ritual implica simplemente ser realizadas en un momento del día determinado, cuando aparezca el astro, y un lugar determinado, donde se vea bien. No llevan *drómena*, y la atracción de la entidad mágica se hace por el simple poder de la palabra, además de por ser el momento y lugar adecuados. Un ejemplo simple es el siguiente conjuro.

> Si quieres aparecerte a alguien en sueños por la noche, di ante la lámpara que brilla de día, di muchas veces: '*cheiamopsei*, *erpeboth*, que me vea fulana, hija de mengana, en sus sueños, ya, ya, pronto, pronto.' Y luego lo que desees[4].

Como vemos, un conjuro se puede reducir a una *acción* simple acompañada de una *expresión* verbal simple, que son, respectivamente, ponerse ante el sol e invocar un poder, mediante el uso de nombres secretos de la divinidad invocada o fórmulas ininteligibles para nosotros, por ser pertenecientes al culto secreto, para lanzar la petición de maleficio. Estas fórmulas *ásema* son las llamadas ὀνόματα βαρβαρικά[5], y suelen ser nombres de la divinidad escritos en copto o griego, escondidos bajo restos confusos de antiguo egipcio, hebreo o persa, pero también incluyen repeticiones de sonidos, que no se sabe si son simplemente aleatorias o tal vez diagramas de códigos que encierran misterios esotéricos. El uso de los nombres sagrados es uno de los procedimientos más sencillos, a su vez, para invocación, a través de su función de *amuleto*, al asegurar la presencia instantánea de la divinidad o su benevolencia. Además, la petición de maleficio, que es aparecerse en sueños, con el fin de pedirle a la persona que haga algo, se hace ante el Sol, por ser el dios de la iluminación y la adivinación, la cual se pide, habitualmente en la magia profética, a través de los sueños; es una relación de dominios secundaria.

2. Defixio

Pero la práctica más sencilla, que ya supone incluir *drómena* en sentido estricto, consiste en grabar o escribir sobre un soporte material relacionado con la divinidad a la que se dirige el conjuro, la invocación, los símbolos de la divinidad o del maleficio, los nombres de los afectados y la petición. Se suelen depositar en un lugar de poder, y a veces se consagran. Estos consisten en hacer la petición de *inmovilidad* o maleficio, fijándola materialmente e invocando el poder de una divinidad, que lleve a cabo la

4 *PGM*, P. VII, líneas 407-410. Traducción de J. L. Calvo Martínez y Mª D. Sánchez Romero *Textos de magia en papiros griegos*, Gredos, Madrid, 1987. Dice en griego: Ἐάν τινι ἐθέλῃς [ἐ]μφανῆναι διὰ νυκτὸς ἐν ὀνείροις, \ λέγε πρὸς τὸν λύχνον τὸν καημερινόν, λέγε πολλάκις· | "χειαμωψει: ἐρπεβωθ: ἰδέτω με ἡ δεῖνα, ἣν ἡ δεῖνα, ἐν τοῖς || ὕπνοις, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ," κάι κοινά, ὅσ' ἂν βούλῃ.

5 Es un tema apasionante, la búsqueda de los orígenes remotos de estas *voces magicae*. Muchos trabajos reúnen los más importantes nombres sagrados, como 'The Origin in Ancient Incantatory "Voces Magicae" of Some Names in the Sethian Gnostic System', de Howard M. Jackson (*Vigiliae Christianae*, Vol. 43, No. 1, 1989, pp. 69-79); otros añaden glosarios, como el 'Glossary of voces magicae' en *The Greek Magical Papyri: an introduction and survey*, de W. Brashear (*ANRW*, 2, 1994), o D. G. Martínez, en su 'Michigan Papyri XVI: A Greek Love Charm from Egypt', en el que incluye un índice de 'Nomina barbara' (Cf. nota 13).

homeopatía, al usar objetos, animales y atributos de su ajuar místico, con el simple hecho de escribir en ellos y depositarlos. Un ejemplo de los más sencillos es usar una concha, símbolo de Afrodita, para escribir un hechizo de finalidad amorosa, como en:

> Encantamiento amoroso de efecto inmediato. Coge una concha marina y escribe los nombres sagrados con sangre de un asno negro. Fórmula: 'Te conjuro, concha, por la amarga necesidad, Masceli-Logos y por aquellos démones que están asignados a los castigos *laki lakio, lakimou moukila kilamou ior motor moudra maxtha mousatha.* Trae a fulana, hija de mengana- aquí el deseo que tengas- no esperéis, traedla *ouch 0uch chauna mouchlimalcha mantor mourkana: malthali moui, (*vocales), trae a fulana. Lo que deseas.' Cuando la luna creciente esté en Aries o Tauro. Y todo lo que quieras'[6].

El soporte mágico y el demon que se conjura, la concha, es un atributo famoso de Afrodita, a la cual no se invoca, pero se aprovecha indirectamente para una petición de atracción amorosa, su dominio sagrado; en verdad, la fuerza divina que apoya toda la práctica es la Necesidad (Masceli-Mascelo), una divinidad que se invoca frecuentemente en esta Magia, y que recoge una concepción del mundo que tomarían mucho menos radicalmente los estoicos: la naturaleza tiene un orden inevitable, y lleva hacia delante al destino arrastrándolo con las cadenas del cambio. Estos objetos inscritos se suelen lanzar a alguna corriente de un río, desagüe o pozo, aunque este no lo mencione.

Encontramos este procedimiento en cantidad de soportes diferentes, como tablillas, laminillas metálicas, pedazos de cerámica o adobes, papiros ... que se escriben, consagran y depositan, también en lugares de poder de distinto orden. Pero algunas tienen un efecto *mimético,* al realizar la inmovilización ritual o simbólicamente. Entre estas se incluyen las *tabellae defixionum*, de las cuales se describen algunas realizaciones en los *PPMM,* aunque ya de forma un poco diferente a la de las tradicionales de la Magia griega. Mientras en estas suelen grabarse tablillas de plomo dedicadas a dioses infernales para pedir un mal a un rival, que se enrollan y clavan en algún lugar de poder; en las greco-egipcias, se ha ampliado la finalidad, de manera que sirven para cualquier sometimiento, y ya no se clavan exclusivamente. Un ejemplo es:

6 *PGM,* P.VII, líneas 300a-310: Ἀγώγιμον αὔθωρον·λαβὼν ὄστρακον θαλάσσιον γράφε τὰ ἅγια | ὀνόματα διὰ αἵματος ὀνίου μελάνου. λόγος· "ἐξορκίζω σε | ὄστρακε, κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνάγκης (μασκελλι-λόγος) καὶ κατὰ | <τῶν ἐπὶ > τῶν Τιμωριῶν τετραγμένων λακι λακιω λακιμου | μουκιλα κιλαμου μουδρα μαξθα || μουσαθα· ἄξον τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα -κοινόν, ὅτι <θέλεις>- μὴ παραμείνατε, | ἀλλ' ἄξον αὐτὴν ουχ ουχ χαυνα μουχλιμλχα | μαντωρ μουρκανα μουλιθα· μαλθαλι μουι ηιηι υ|υυ αη αιν υοω αηι αηι αωα αωα αωα ιαω ωαι | ωαι αιω ια ιωα ια[ω] ωια, ἄξον τὴν δεῖνα' (κοινά). σελήνης αὐξανόμενης || ἐν κριῷ ἢ ταύρῳ. [καὶ κοινά ὅσα θέλεις].

> Otro que también somete. Toma una lámina de plomo, de un yugo de mulas, y escribe con un estilo de bronce los nombres que aparecen debajo de los signos, y ponla debajo de la planta del pie izquierdo después de fumigarla cuidadosamente con incienso. Estos son los signos: '(signos) (en columna), *noleaunon ebreba olothieron dendexoun toubantoni,* sujeta la cólera de fulano y el furor y las lenguas de todos, para que no puedan hablar contra fulano (signos)'[7].

Pero los más interesantes son aquellos que sirven para provocar insomnio, llamados en los *PPMM.* ἀγρυπνητικόν, usando un murciélago como recurso de fijación material. Veamos uno de los dos conjuros de este tipo que hay en los *PGM*:

> Maleficio para producir insomnio. Toma un murciélago hembra y pinta sobre su ala derecha con tinta de mirra la figura que viene debajo; en el ala izquierda los siete nombres del dios y esto: 'que pierda el sueño fulana, hija de mengana hasta que dé su consentimiento'. Y después de todo esto, déjalo en libertad. Cuando la luna esté en cuarto menguante, completa el maleficio y ella morirá sin poder dormir antes de que pasen siete días.
>
> Este no se puede deshacer en ningún momento. Pero si alguna vez lo quieres, no dejes libre al murciélago, sino que debes conservarlo y tendrá la misma fuerza. Cuando quieras deshacerlo, lava con agua de una fuente los dibujos hechos sobre las alas y deja en libertad al pájaro. Pero no hagas esto si no se trata de una importante decisión. Así pues, esta es la figura: (una figura lunar sedente de pelo largo y un cetro con un pájaro). Los nombres que se escriben en el ala izquierda son estos: 'a ti te invoco, la gran diosa, *thathabathath petennabouthi peptou* Bast Jesús, User, Amón *outhi aschelidoneth barthribath.* Que pierda el sueño fulana durante toda la noche y el día, hasta que muera, ya, ya, pronto, pronto'[8].

7 *PGM,* P.VII, líneas 925-938. Ἄλλο, καὶ ὑποτακτικόν. λαβὼν λεπίδα μολιβῆν | ἀπὸ ζυγοῦ μούλων καὶ γράγον χαλκῷ γραφείῳ τὰ ὑποκείμενα ὀνόματα || καὶ τοὺς χαρακτῆρας καὶ θὲς ὑπὸ τὸ πέλμα σου | τοῦ εὐωνύμου ποδὸς λιβανωτίσας ἐπιμελῶς. | εἰσὶν δέ· | νολεανουν | εβρεβα | ολοθιεπον | τουβαντωνι κάτεχε | τὴν ὀργὴν τοῦ δεῖνα καὶ πάν|των τὸν θυμὸν καὶ τὰς γλώσσας, ἵνα | μὴ δυνηθῶσις λαλεῖν τῷ δεῖνα.

8 *PGM,* P.XII, líneas 376-395. Ἀγρυπνητικόν. λαβὼν νυκτερίδαν ζῶσαν ἐπὶ τῆς δεξιᾶς πτέρυγος ζωγράφησον ζμύρνῃ | τὸ ὑποκείμενον ζῴδιον, ἐπὶ τῆς ἀριστερᾶς τὰ ζ' ὀνόματα κατάγραψον θεοῦ καὶ ὅτι· | "ἀγρυπνείτω ἡ δεῖνα, ἣν δεῖνα, ἕως συνφωνήσῃ." καὶ οὕτως αὖ αὐτὴν τελευτήσει διαμηκύνα|σα ἡμέρας ζ' λύσιν οὐκ ἔχει τοῦτο οὐδεπώποτε. ἐὰν δὲ βουλεύῃ ποτέ, μὴ | ἀπόλυε αὐτήν, ἀλλ' ἔχε τηρουμένην αὐτήν, καί τὸ αὐτὸ ποιεῖ. ὅτε δὲ βούλει λῦ|σαι' ἐξαλείψας πηγαίῳ ὕδατι <τὰ> ἐπὶ τῶν πτερύγων καταγραφέντα ἀπόλυσον | τὸ ζῴδιον τόδε. | (...) | τὰ δὲ ὀνόματα ἐπὶ τῆς ἀριστερᾶς πτέρυγος | κα[τ]αγραφόμενά εἰσιν ταῦτα· " ἐπικαλοῦ|μαί σε, τὴν μεγίστην θεόν, || θαθαβθαθ | πετενναβουθι | πεπτου Βαστ ε Ἰ|ησοῦς Οὐαιρ Ἀ|μοῦν ουθι || ασχελιδονηθ | βαθαριβαθ. | ἀγρυπνείτω ἡ δεῖνα δι' ὅλης νυκτός τε καὶ ἡμέρας, ἕως θάνῃ, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ."

Es de finalidad amorosa, de manera que está dedicado a la "Gran Diosa", una figura femenina del sistema cosmológico de esta Magia egipcia, que sincretiza a Afrodita, Perséfone, Hécate, Selene-Mene, Artemis, Isis o Eresquigal, una versión hebrea de Deméter. Pero lo destacable de este conjuro es el mecanismo de maleficio: el insomnio se pide como tormento que lleve a alguien a ceder a algo beneficioso para el que lanza el hechizo. Pues bien, el método de escribir sobre las alas de un murciélago la petición, los nombres y la invocación o fórmula de atracción de la divinidad, supone ligar a la persona al orden vital del animal gracias al poder de los dioses invocados, y, puesto que el animal es nocturno, fulana permanecerá en vigilia de día, como corresponde al hombre, y también de noche, como es natural del murciélago. Esto inmovilizará a la persona que se quiere someter, pues no podrá proseguir su vida con normalidad hasta que ceda en lo que se pide.

Llamamos a este procedimiento de fijación, *defixio,* en un sentido amplio, y tiene dos funciones, pues: una mimética de inmovilización, que se realiza de diferentes maneras, aunque la simple fijación escrita ya supone inmovilidad; y otra simbólica de fijación y unión material de afectados, divinidad y petición. Es utilizado en otros muchos conjuros más complejos, como recurso secundario.

Estos no los utiliza tanto la literatura, pero son los testimonios más numerosos y el procedimiento más utilizado, a juzgar por la cantidad de *tabellae defixionum* metálicas que nos han llegado desde la Antigüedad[9].

3. Κατάδεσμον

Pasamos a describir la categoría de los κατάδεσμα. Se trata de una versión complicada del tipo anterior. Representa ritualmente un *encadenamiento* o *atadura* (*κατα-δέω). Los consideramos un grupo aparte del anterior por la cantidad que hay, porque la parte ritual está mucho más desarrollada y por lo emblemático de la acción mimética de encadenar, que tanta fama obtuvo en la Magia de la literatura. Consiste en una *fórmula de encadenamiento*, tipo 'sujeta, ata a fulano/a …'(κατάσχες / κατάδησόν μοι τὸν δεῖνα), que se recita y/o también se escribe en un soporte material, con el cual se realiza un *ritual de atadura*, se deposita en algún lugar de poder, y, a veces, se realizan consagraciones o purificaciones del objeto manipulado. La ritualización del encadenamiento se hace de diferentes formas. La mayoría y los más sencillos son láminas de metal inscritas con la fórmula especial, y activadas con una invocación, que se atan con un cordel o se llevan colgadas, como:

9 Las *tabellae defixionum* greco-latinas están recopiladas, principalmente: en las ediciones de A. Audolent, *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt,* París, 1904, y R. Wünsch, *Antike Fluchtafeln*, Bonn, 1907; y las encontradas más recientemente, en el trabajo de D. Jordan, "A survey of Greek Defixiones not included in de Special Corpora", *GRBS*, 26, 1985, 151-97.

> … Graba en una placa de plomo tomado de un frigidarium lo que quieras que ocurra; cuando la hayas consagrado con especias oscuras como mirra bdella, gomorresina, aloe y tomillo, junto con barro de río, por la tarde o a media noche, donde hay una corriente o desagüe de un baño público échala para que vaya al río o al mar, luego de atarla con un cordón para que puedas desatarla cuando quieras. (…) Esto es lo que se escribe: 'te conjuro, soberano Osiris por tus sagrados nombres *ouchioch*, *ousenarathath*, Osiris, Oserranufti, Osornufe, Oser, Mneuei, Osersetement, Amara machi, *chomaso emmai serboni emer* Isis, *aratophi*, *eraper*, Unefer en ooo, te entrego, soberano Osiris, y bajo tu protección pongo esta práctica.' Después lo que desees. Si la entierras en el río o en la tierra o en el mar o en la corriente o en un pozo o en un manantial, escribe la fórmula órfica: *askei kai taskei*, recitándola; toma un hilo negro, échale 365 nudos y ata la placa por fuera repitiendo de nuevo la misma fórmula y esto: 'cuida el conjuro o atadura o lo que hicieres'(…)[10].

En otro que da la misma idea, se usa una banda de lino, que se sujeta en la mano mientras se recita una petición de sometimiento de la ira ajena, a lo que se le llama θυμοκάτοχον.

> Si quieres que alguien deje de estar irritado contigo, escribe en una banda de lino, con tinta de mirra, este nombre de la ira: *chneom*, y sujétala con la mano izquierda y di: 'tengo en mi poder la cólera de todos, especialmente la de fulano, que es *chneom*. Señor te saludo, tú eres la alegría del cosmos y de la tierra; el cielo fue tu lugar de procesión, Arsenofre, tú, rey de los dioses celestes, Ablanatanalba, el que tiene la justicia, Acracamarei, el dios amable, *sankanthara*, el señor de la naturaleza, *satraperkmeph*, origen del cosmos celeste, *athannou athathannou*, *astraphai, astraphai, peheptoth, pa … erintaskliou ephio*, Marmaraot. Que no me abandone la abundancia de mi boca, sino que me escuchen toda lengua y toda voz, porque yo soy Pertao *mech chach mnech sakmeph* Iaoouee (vocales),

10 *PGM,* P. VII, líneas 433-455. «… πλάκαν ἐς μολιβῆν ἀπὸ ψυχροφόρου τόπου | ἐνχάραξον, ὃ βούλει γενέσθαι, καὶ τελέσας ἐν ἀπώμασιν | φαιοῖς οἷον ζμύρνα, βδέλλη, στύρακι καὶ ἀλοῆ καὶ θύμῳ || μετὰ ἰλῦος παρὰ ποταμοῦ, ὀψὲ ἢ μέσης νυκτός, ὅπου | ῥοῦς ἐστιν ἢ παραρέον βαλανείου, δήσας | αὐτὴν σπάρτῳ, βάλε φέρεσθαι εἰς τὸν ῥουν (ἢ εἰς θάλασσαν), ἵνα, ὅτε θέλεις, | ἐκλύσῃς. (…) ἔστι δὲ | τὰ γραφόμενα· " ὁρκίζω σέ, δέσποτα Ὄσιρι, κατὰ τῶν σῶν || ἁγίων ὀνομάτων· ουχιωχ: ουσεναραναθ: Οὔσιρει: Οὔσερ||ραννούφθι· Ὀσορνουφη: Οὔσερ|Μνευει Οὔσερσετεμενθ: | Ἀμαρα μαχι: χωμασω εμμαι: σερβωνι εμερ Ἴσι: | αρατωφι· εραχαξ· εσεοιωθ· αρβιωθι· αμενχουμ· | μονμοντ αοζαθι· πηρ Οὔννεφερ εν ωωω, παραδίδωμί σοι, | δέσποτα Ὄσιρι, καὶ παρακατατίθεμαί σοι τήνδε τὴν πρᾶξιν" || (κοινόν). Ἐὰν δὲ κατορυπτικὸν ποιῇς, ἢ <εἰς> ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν | ἢ ῥοῦν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ, γράφε τὸν λόγον τὸν Ὀρφαϊκόν· "ασκει καὶ τασκει" λέγων, καὶ λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἄμματα | τξε΄ καὶ ἔξωθεν περίδησον, λέγων πάλιν τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὅτι· "δια|τήρησον τὸν κάτοχον' ἢ κατάδεσμον, ἢ ὃ ἂν ποιῇς, καὶ οὕτως || κατατίθεται."»

dame benévolamente lo que quieras'[11].

Pero también tenemos algunos cuyo mecanismo mental mimético o proceso de maleficio es más directo, como:

Fórmula de sometimiento de Apolo. Toma una lámina u hoja de plomo de un yugo de mulas, pinta en las dos caras los nombres que siguen y pon en ella una lengua de rana. Fórmula, cuando se pone la hoja con la lengua de la rana en tu sandalia derecha: 'de igual forma que estos nombres son pisados, así también lo sea fulano. Lo que desees; el que somete (en columnas) Abrasax, *aeeiouo, eeiouoa, iouoaeei, ouoaeei, uoaeeio, oaeeiou, chych'chybachych'bachachych'bakaxixhyxh, bazabachych, badetophoth*, Baincoooc, Miguel, Rafael, Gabriel, Suriel, Zaciel, Badaciel, Suliel, *ochch nyseu nychieu aoche mecheu* Iao Sabaot Adonais, Abrasax sométeme a fulano, ya, ya, pronto, pronto'[12].

Se busca someter la palabra de fulano y que no hable; para eso, se pega una laminilla, inscrita con columnas de nombres sagrados, a una lengua de una rana y se ponen en la suela de la sandalia derecha, a la vez que se pide pisar la lengua de fulano, porque, como Esopo enseña, las ranas son los "parlanchines", los que hablan demasiado.

Y veamos otro que además añade elementos ritualísticos referidos a la finalidad especifica de la petición de sometimiento.

Milagroso hechizo amoroso. Toma cera o barro de una pella, de la que sirve para modelar, y moldea dos figuras, masculina y femenina; al hombre

11 *PGM*, P. XII, líneas 179-189. «Ἐὰν βούλῃ τινὰ ὀργιζόμενόν σοι καταπαῦσαι, γράψας [εἰς βύσσ]ον ζμύρνισον τὸ τῆς ὀρ|| γῆς ὄνομα τοῦτο· "χνεωμ" καὶ κράτει τῇ εὐωνυμῳ χ[ειρὶ καὶ λ]έγε· "κατέχω τὴν | ὀργὴν πάντων, μάλιστα τοῦ δεῖνα, ἥ ἐστιν χνεωμ." | "Κύριε, χαῖρε, τὸ χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκ[ουμένη]ς· οὐρανὸς ἐγένετο | κωμαστήριον Ἀρσενοφρη, ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανί[ων θεῶν, Αβ]λαναθαναλβα, | ὁ τὸ δίκαιον ἔχων, Ακραμμαχαμαρει, ὁ ἐπίχαρις θε[ός, σανικ]ανθαρα, ὁ τῆς φύσε||ως ἡγεμών, σατραπερκμηφ, ἡ γένεσις τοῦ οὐρανίον [κόσμου], αθθαννου | αθθαννου, αστραφαι, ιαστραφαι, πακεπτωθ, πα[...]ηριντασκλιουθ | ηφιω, Μαπμαπαώθ. ἡ παρρησία μου μή με ἐνκαταλειπ[έτω, ἀλλ'] ἀκουσάτω μοι | πᾶσα γλῶσσα καί πᾶσα φωνή, ὅτι ἐγώ εἰμι Περταω [μεχ χαχ] μνηχ σακμηφ | Ἰαωουεη ωηω ωηω ιεουωηιαηα ιηωυοει, δός μ[οι εὐμεν]ῶς, ὃ ἐὰν βούλῃ."»

12 *PGM*, P. X, líneas 36-50. «Ἄλλως· ὑποτακτικὸν Ἀπόλλωνος. λαβὼν λάμναν <ἢ πέταλον | μολιβοῦν ἀπὸ ἡμιόνων γράφε τὰ ὑποκείμενα ὀνόματα | καὶ βάλλε εἰς αὐτὸ γλῶσσαν βατράκου. λόγος, | ὅταν κατατιθῇται τὸ πέταλον σὺν τῷ βαθράκῳ || εἰς τὸ δεξιόν σου σανδάλιον· "ὡς ταῦτα τὰ ἅγια ἀνόματα | πατεῖται, οὕτως καὶ ὁ δεῖνα (κοινόν), ὁ ἐπέχων·" "Ἀβρασάξ, αεηιουω ωηιουωα ηιουωαεη ουωαεηι υαεηιο ωαεηιου, χυχ' χυβαχυχ βαχαχυχ' βαζαβαχυχ' βαδητοφωθ' Βαινχωωωχ', Μιχαήλ Ῥαφαήλ Γαβριήλ Σουριήλ ΖαΖιήλ Βαδακιήλ Συλιήλ, ιωχχ' νυσευ νυχιευ αωχη μεχευ Ἰαω Αβαώθ' Ἀδωναί' Ἀβρασάξ| ὑποταξόν μοι || τὸν δεῖνα' ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ. Ζ."»

represéntalo armado como Ares, sujetando la espada con su mano izquierda y golpeándola en la clavícula derecha; a la mujer con los brazos a la espalda y sentada, y ata la entidad mágica sobre su cabeza o su cuello. Escribe sobre la figura de la mujer que estás seduciendo: sobre su cabeza, *isee Iao ithi oune brooiation neboutosoyaleth*, sobre su oído derecho, *ouer mechan*, sobre el izquierdo(…), sobre el pecho el nombre materno de la mujer a la que quieres atraer, y sobre el corazón *balamin* Tout (…), y sobre el sexo (…). Toma trece agujas de bronce y clávale una en el cerebro diciendo 'Yo te atravieso el cerebro, fulana', y dos en los oídos y dos en los ojos y una en la boca y dos en las entrañas y una en las manos y dos en los órganos sexuales, y dos en las plantas de los pies, diciendo 'Atravieso tal miembro de de fulana, para que no se acuerde de nadie, sino de mi, fulano'. Toma también una lámina de plomo y graba en ella la misma fórmula y recítala y, atando la lámina a las figurillas, con un hilo sacado de un telar y haciendo 365 nudos, di luego como ya sabes 'Abrasax, sujeta', y cuando se oculte el sol, ponlos junto a una tumba de uno muerto antes de tiempo o de uno muerto en forma violenta; y añade a ello también las flores propias del tiempo. Esta es la fórmula que se graba y se recita: 'Yo deposito cerca de vosotros esta atadura, dioses de la tierra Uesemigadon y Core Perséfone Eresquigal y Adonis el Barbarita, Hermes el subterráneo, Tout (…) dioses y démones de la tierra, los que han muerto demasiado pronto, hombres y mujeres, muchachos y muchachas, por los años de los años, los meses de los meses, los días de los días (…). Levántate para servirme a mi, quien quiera que seas, varón o mujer dirígete a todo lugar, todo camino, a toda casa y tráela y átala; induce a fulana, cuya entidad posees a que me ame a mi, fulano, hijo de mengano; que no tenga relaciones sexuales por delante ni por detrás con otro varón sino únicamente conmigo, fulano; de manera que fulana no pueda beber ni comer, ni amar ni sufrir ni gozar de salud; que fulana no consiga dormir sin mi, fulano; porque yo te conjuro, por el nombre del terrible y aterrador (…)'[13].

13 *PGM*, P. IV, líneas 296-433. D. G. Martínez incluye en su trabajo 'Michigan Papyri XVI: A Greek Love Charm from Egypt' (American Studies in Papyrology, 30, Atlanta, 1991), una comparación de este conjuro con el que aparece en el Papiro de Michigan que analiza; podría tratarse de la misma práctica, sólo que uno es un testimonio directo que incluye nombres propios y peticiones expresas, al haberse llegado a realizar, y el que recogemos aquí es lo que llamamos un "formulario vacío", instrucciones de cómo llevarlo a cabo, con espacios en blanco para poner los datos de futuros oficiantes y afectados, y poder utilizarlo en cualquier momento y para cualquier ocasión, adaptado a las necesidades del 'cliente'. Dice en griego: «Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός· λαβὼν κηρὸν <ἢ πηλὸν> | ἀπὸ τροχοῦ κεραμικοῦ πλάσον ζῴδια δύο, ἄρρε|νικὸν καὶ θηλυκόν· τὸν μὲν ἄρσενα ὡς Ἄρεα | καθωπλισμένον ποίησον τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ || κρατοῦντα ξίφος, καταπλήσσοντα αὐτῆς εἰς τὴν | κατακλεῖδα τὴν δεξιάν, αὐτὴν δὲ ὀπισθάγγωνα | καὶ ἐπὶ τὰ γόνατα καθημένην, καὶ τὴν οὐσίαν | ἐπὶ τῆς κηφαλῆς ἄψεις ἢ ἐπὶ τοῦ τραχήλου. | γράψον δὲ εἰς τὸ πλάσμα τῆς ἀγομένης· ἐπὶ μὲν || τῆς κηφαλῆς· "ισεη Ἰάω ιθι ουνε βριδω | λωθιων νεβουτοσουαληθ·" ἐπὶ δὲ τῆς δε|ξίας ἀκοῆς· "ουερ μηχαν·" ἐπὶ δὲ τῆς εὐωνύ||μου·

Este es el más complejo; no se incluye toda la invocación ni todas las enumeraciones, porque es muy largo y lo importante es resaltar el mecanismo, un κατάδεσμον complejo con figurillas. Se modelan dos, de cera o barro, una representando a Ares y otra a una mujer. A esta última se le clavan 13 agujas en las zonas que señalan la feminidad y la conciencia o la voluntad, y se ata, haciendo 365 nudos, a la del hombre, junto a una laminilla en la que está inscrita la petición amorosa y la invocación a los démones del lugar que lleven a cabo el encadenamiento; como vemos, se incluyen dos *defixiones*: una en forma de laminilla, con la fórmula se sometimiento 'Abrasax, sujeta'(Ἀβρασάξ, κατάσχες); otra al clavar las agujas en la figura femenina, cuyos atributos naturales se *inmovilizan*; esto es lo que se llama *magia de contacto*, que usa actualmente el vudú. Además, se consagra y se deposita en la tumba de un muerto, que es el agente al que se le pide que lleve a cabo el encadenamiento, y se hace una invocación recitada a Abrasax, dios del correr del tiempo, cuyas consonantes sumadas dan el número 365, y otra en hexámetros, a Helios-Horus, que no hemos trascrito, el cual simboliza también el pasar de las estaciones en el camino con su carro que recorre a lo largo de la elíptica del año. El fin del conjuro es *atar* una mujer a un hombre, por lo menos un año, que es a su vez símbolo de lo cíclico del tiempo y de la eternidad. Es una atadura amorosa con invocación, himno y consagración, muy potente y urgente, a juzgar por las retahílas de invocaciones y peticiones maléficas para que ceda el objeto del deseo, que amplían el texto unas tres veces.

"λιβαβα ωιμαθοθο" (...) ἐπὶ δὲ τοῦ στήθους τὸ | ὄνομα τῆς ἀγομένης μητρόθεν, ἐπὶ δὲ τῆς | καρδίας· "βαλαμιν Θωσύθ" (...), ἐπὶ δὲ τῆς φύσεως· "βλιχιανεοι | ουωια" (...), καὶ λαβὼν δεκατρεῖς βελόνας | χαλκᾶς πῆξον α′ ἐπὶ τοῦ ἐγκεφάλου λέγων· | "περονῶ σου, ἡ δεῖνα, τὸν ἐγκέφαλον", καὶ β′ εἰς τὰς ἀκοὰς | καὶ β′ εἰς τοὺς ἀφθαλμοὺς καὶ α′ εἰς τὸ στόμα καὶ β′ || εἰς τὰ ὑποχόνδρια καὶ α′ εἰς τας χεῖρας καὶ β′ | εἰς τάς φύσεις καὶ β′ εἰς τὰ πέλματα καθ′ ἅπαξ λέ|γων· "περονῶ τὸ ποιὸν μέλος τῆς δεῖνα, ὅπως μη|δενὸς μνησθῇ πλὴν ἐμοῦ μόνου, τοῦ δεῖνα." καὶ λα|βὼν πλάτυμμα μολυβοῦν γράψον τὸν λόγον || αὐτὸν καὶ δίωικε καὶ συνδήσας τὸ πέταλον τοῖς | ζῳδίοις μίτῳ ἀπὸ ἱστοῦ ποιήσας ἅμματα τξε, | λέγων, ὡς οἶδας· "᾽Αβρασὰξ, κατάσχες" τίθεσαι | ἡλίου δύνοντος παρὰ ἀώρου ἢ βιαίου θήκην, παρα|τιθῶν αὐτῷ καὶ τὰ τοῦ καιροῦ ἀνθη. λόγος ὁ γρα| |φόμενος καὶ διωκόμενος· "παρακατατίθεμαι | ὑμῖν τοῦτο τὸν κατάδεσμον, θεοῖς χθονίοις | Υεσεμιγαδων καὶ Κούρῃ Περσεφόνῃ Ἐρεσχιγὰλ | καὶ Ἀδώνιδι τῷ Βαρβαριθα, Ἑρμῇ καταχθονίῳ | Θωσύθ (...) θεοῖς καὶ δαίμοσι καταχθονίοις, ἀώροις τε | καὶ ἀώραις, μέλλαξί τε καὶ παρθένοις, ενιαυτοὺς | ἐξ ἐνιαυτῶν, μῆνας ἐκ μηνῶν, ἡμέρας ἐξ ἡμε| |ρῶν (...)· καὶ ἀνεγειρέ μοι σαυτόν, ὅστις ποτ᾽ εἶ, | εἴτε ἄρρην, εἴτε θῆλυς, καὶ ὕπαγε εἰς πάντα τόπον | καὶ εἰς πᾶν ἄμφοδον καὶ εἰς πᾶσαν οἰκίαν καὶ ἄξον || καὶ κατάδησον· ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν δεῖνα, ἧς ἔχεις τὴν οὐ|σίαν, φιλοῦσάν με τὸν δεῖνα, ὃν ἔτεκεν ἡ δεῖνα· μὴ βινη|θήτω, μὴ πυγισθήτω μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιή|[σ]ῃ μετ᾽ ἄλλου ἀνδρός, εἰ μὴ μετ᾽ ἐμοῦ μόνου, τοῦ δεῖνα, | ἵνα μὴ δυνηθῇ ἡ δεῖνα μήτε πεῖν μήτε φαγεῖν, μὴ || στέργειν, μὴ καρτερεῖν, μὴ εὐσταθῆσαι, μὴ ὕπνου | [τ]υχεῖν ἡ δεῖνα, ὅτι σ᾽ ἐξορκίζω κατὰ | τοῦ ὀνόματος τοῦ φοβεροῦ καὶ τρομεροῦ. (...)" (...)»

En general, el λόγος lanza la idea de ligadura en la expresión verbal, y, además, se usa un cordel o un gesto para atar el objeto en el que se inscriben nombres, peticiones de encadenamiento y símbolos mágicos de la divinidad, a otros objetos mágicos, a la persona que lo pide, o a un lugar donde more un demon, como lo es un muerto en una tumba, que pueda llevar a cabo el maleficio, de manera que se representa como en un teatrillo el acto de amarrar la lengua, la voluntad, la ira o el corazón de alguien; es un mecanismo *mimético* e incluso ya *dramático*. Se observa que se usan prácticamente los mismos elementos que en el tipo anterior de conjuros, la *defixio*, pero con el añadido de la *ligadura ritual o escénica*.

4. Φίλτρον

Otro procedimiento es el uso de φίλτρα. Se trata de los tradicionales *filtros amorosos* de los que tanto se ha valido la literatura, cuya etimología se refiere a ser agente del acercamiento y contacto amoroso *φιλ (φιλέω)+τρον (*τρο, sufijo de agente); supone *acercamiento real* a la persona que se quiere someter, y son todos exclusivamente de finalidad amorosa. Se trata de un λόγος, alguna vez escrito en soporte material, pero en general recitado: o sobre el elemento del acercamiento, para consagrarlo a la divinidad que se invoca; o al realizarlo, para invocar a la divinidad. El *acto de contacto* con la persona afectada se hace con **a.** ποτίσματα que se le dan a beber, **b.** *ungüentos* con los que se le toca, o **c.** *gestos* que se hacen delante de ella.

a. Los primeros son los llamados ποτίσματα. O bien se indica la preparación de un brebaje con elementos esotéricos de la cadena de simpatía de la divinidad invocada, o bien se consagra un vaso mágico o ποτήριον que hará de todo contenido que lo llene un filtro amoroso. En este último caso, el λόγος lo indica, como en:

> Vaso sumamente maravilloso. La fórmula pronunciada sobre el vaso dila siete veces: ' Tú eres vino, no eres vino sino la cabeza de Atenea; no eres vino sino las entrañas de Osiris, las entrañas de Iao, Pacerbet, Semesilam ooo e patachna iaaa. (Para coaccionar: ablanatanalba akrammachamarei eee, el que está colocado por encima de la necesidad, Jacob Ia Iao, Sabao Adonais, Abrasax). En el momento en que entres en las entrañas de fulana, haz que me ame a mí, fulano, todo el tiempo de su vida'[14].

14 *PGM*, P. VII, líneas 643-650. «Ποτήριον, λίαν θαυμαστόν. λόγον λεγόμενον εἰς τὸ ποτήριον λέγε ζ′. | "σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ᾽ ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς. || σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος᾽ ἀλλὰ τὰ σπλά[γ]χνα τοῦ Ὀσίρεως, | τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω, Πακερβηθ· Σεμεσιλάμ | ωωω η παταχ·α ιαααα."(κατ᾽ ἀνάγκας· "ἀβλαναθαλβα | ακραμμαξαμαρει εεε, ὁ ἐπὶ τῆς ανάγκης τεταγμένος, | Ἰακουβ Ἰα Ἰαω, Σαβαώθ, Ἀδονάι, Ἀβρασάξ")· ἐφ᾽ ἧς ὥρας || ἐὰν καταβῇς εἰς τὰ σπλάγχνα τ[ῆς] δεῖνα, φιλησάτω | με, τὸν δεῖνα, [εἰς τὸ]ν ἅπαντα τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνον"»

Aún se usa en los pueblos esta práctica, que no funciona de ninguna manera si no es el oficiante el que entrega la pócima o el vaso-recipiente consagrado a la persona objeto del sentimiento amoroso.

b. Con respecto a los *ungüentos*, el ritual suele suponer prepararlo y consagrarlo con una invocación, pero el contacto se hace de dos formas: simplemente tocando a la persona; o untándolo en el sexo y teniendo relaciones sexuales con ella, que es un método, en las dos prácticas en las que aparece, para conseguir fidelidad eterna. Un ejemplo de estos, que son los más llamativos, es:

> Llave para el sexo. Toma un huevo de corneja y el jugo de una planta "pata de corneja" y hiel de un torpedo de río; mézclalo todo bien con miel y pronuncia la fórmula al triturarlo y al untar tu sexo. Esta es la fórmula que se pronuncia: 'A ti te hablo, matriz de fulana, ábrete y recibe el semen de fulano y el semen impotente de *iarphe arphe* (escríbelo). Que me ame fulana durante todo el tiempo de su vida, como amó Isis a Osiris; que me permanezca fiel como Penélope a Odiseo. Y tú, matriz, recuérdame durante todo el tiempo de mi vida, porque yo soy Alcarnactas.' Di esto al triturarlo y cuando untes tu sexo, y únete a la que quieres; a ti solamente amará y no será nunca poseída por nadie excepto por ti[15].

Se trata de un filtro que se activa con un conjuro recitado, en el que se evoca la fidelidad de grandes personajes de la mitología, y se realiza una usurpación de una personalidad divina. Estos son dos recursos, junto con la utilización de los nombres y los epítetos del dios, y la coacción mediante artes maléficas, del corpus lingüístico de invocación, a los cuales no les dedicamos más tiempo[16], porque lo que nos interesa

15 *PGM*, P.XXXVI, líneas 284-294. «Φισικλείδιον. λαβὼν ᾠὸν κορώνης καὶ κορωνοποδίου βοτάνης | χυλὸν καὶ χολὴν νάρκας ποταμίας τρῖψον μετὰ μέλιτος καὶ λέγε || τὸν λόγον, ὅταν τρίβῃς καὶ ὅταν συνκρίῃ τὸ αἰδοῖόν σου. ἔστι δὲ | ὁ λόγος ὁ λεγόμενος· "σοὶ λέγω, μήτρα τῆς δῖνα, χάνε καὶ δέξαι τὸ | σπέρμα τοῦ δεῖνα καὶ σπ[έ]ρ[μ]α τὸ ἀκρατὲς τοῦ ἰαρφε αρφε (γράφε). | φιλίτω με ἡ δεῖνα εἰς τὸν ἅπαντα αὐτῆς χρόνον, ὡς ἐφίλησεν ἡ Ἶσις | τὸν Ὄσιριν, καὶ μινάτω μοι ἀγνή, ὡς ἡ Πηλενόπη τῷ Ὀδυσσῖ.|| σὺ δέ, μήτρα, μνημόνευέ μου εἰς τόν ἅπαντα τῆς ζωῆς | μου χρόνον, ὅτι ἐγώ εἰμι Ακαρναχθας'. ταῦτα λέγε τρίβων, | καὶ ὅταν χρίσῃς τὸ αἰδοῖον, καὶ οὕτω συγγίνου, ἢ θέλις, | καὶ σὲ μ<ό>νον ἀγαπήσι καὶ ὑπὸ μηδενός ποτε κοινωνή|σεται, εἰ μὴ ὑπὸ σοῦ μόνου.||"»

16 En los *legómena* o recitaciones encontramos varias funciones: en primer lugar la *invocación* de la divinidad que respalda el conjuro y la del dios superior, que salvaguarda toda práctica mágica; incluye la *petición*, la de maleficio y una personal, referida especialmente al problema del oficiante; para esta, a veces, se evocan los efectos que se quieren conseguir sobre la persona a someter; y, además, es un elemento para la *atracción de poder mágico*, que se hace suplicando o coaccionando. Esto se suele conseguir con el uso de los nombres sagrados de la divinidad y los atributos de sus "Misterios", bien enumerándolos, en función de *amuleto*, bien usándolos en contra de la divinidad, amenazándola con desvelar sus secretos, o diciendo que es otro el que va en contra de la ley divina,

aquí es el mecanismo de asociación mental que estructura el maleficio. Siguen el mismo principio de los brebajes de las brujas medievales, la *consanguineación* de los rituales iniciáticos, siendo una forma ritualizada de establecer una conexión física.

c. Y con respecto a los *gestos*, unas palabras de invocación o una invocación más seria, con ofrenda y sahumerio, incluso, dan fuerza mágica al gesto, que suele ser mirar fijamente, acercarse y suspirar, o dar un beso. Un ejemplo es:

> Filtro amoroso. En la plegaria recita besando: '*anok, tharenepibath. Cheouchcha anoa anok chariemochth* Lailam'[17].

Es un rito muy sencillo, pero un filtro en toda regla; supone una fórmula mágica en la que se toma la personalidad de Laila (*anok* significa en egipcio 'yo soy'), lanzando un beso a la persona. Layla significa en persa o en árabe la Noche, y es el símbolo del amor imposible; se la encuentra como protagonista femenina de un relato persa que dio lugar al Romeo y Julieta de Shakespeare, cuya primera redacción, que se sepa, es del siglo VIII[18], pero que debió de transmitirse de manera oral desde mucho tiempo atrás, si la que aparece aquí es la misma. No es extraño que esté aquí asimilada a Afrodita y la Gran Diosa, para activar el efecto amoroso, si tenemos en cuenta el origen persa del sistema cosmológico que rige esta Magia.

Como hemos visto, el uso de pócimas, ungüentos y gestos supone que la parte ritual potenciada, en general, es el *contacto físico o visual*, y en torno a esto se organizan el resto de elementos del conjuro. Se usan en rituales complejos, como *recurso de contacto* más directo con la persona afectada. Hay que mencionar sobre los dos primeros tipos, que las que se hacen por manipulación de sustancias suponen un peligro de envenenamiento real, pues al ser ingeridos pueden provocar una reacción física e incluso la muerte. Pero, con respecto a los ingredientes que usan en estos ejemplos de los PGM, la mayoría son elementos del ajuar místico de la divinidad a la que se dedica el filtro, otros parecen codificaciones macabras que mantengan en secreto un ingrediente más usual, y otros simplemente son alucinógenos, aunque quién sabe si no habrá algunos afrodisíacos, también, a juzgar por los encantamientos en los que se utilizan, es decir, amorosos. Sin embargo, tanto ungüentos como brebajes aparecen documentados aquí con un uso más simbólico que tóxico, así que es la consagración

para que sea castigado, a lo cual se llama διαβολή; otro recurso es la usurpación de una personalidad del mundo de la Magia (bien un dios, un mago, un profeta, un arcángel o el propio "Dios Superior"), ante lo que los démones menores se dejan engañar.

17 *PGM*, P.VII, líneas 662-663. «Φίλτρον. ἐπὶ λαλήματος καταφιλῶν λέγε· "ανοικ | θαρενεπιβαθα ανοα ανοκ χαριεμοχθ' | Λαιλαμ."»

18 'Layla y Majnún', JAMI. Es uno de los más grandes poetas persas, que en el s.XV puso por escrito algunos de los cuentos tradicionales utilizados en los círculos del misticimo islámico.

recitada sobre ella la que provoca el efecto de sometimiento. Estos son parte del tipo de Magia que Platón llegaba a considerar de alguna seriedad en su finalidad de hacer daño y someter, por implicar manejo de sustancias tóxicas, en *Las Leyes*[19]. Así que, a pesar del uso más o menos inofensivo que puedan tener las que recogemos aquí, no olvidamos las advertencias de este, referidas al peligro de la ingesta de pócimas[20], o, a pesar de ser un testimonio literario e hiperbólico, el relato del asesinato de Creonte y su hija a manos de Medea, mediante unas ropas ungidas con una sustancia abrasiva, en la tragedia.

5. Ἀγωγή

Y pasamos a las prácticas que potencian la función de ἀγωγή. Hasta ahora, en todas las que hemos descrito, había que tratar de 'atraer' un poder o energía divina y mágica a un objeto o a una petición, y en todos, la finalidad es 'atraer' esa acción mágica a una persona. De esta manera, todos los conjuros son *ἀγωγαί* (*ἄγω). Muchas son las peticiones que dicen expresamente 'atrae a fulano/a a mi, fulano/a' (ἄξον), independientemente del tipo de práctica que se lleve a cabo. Los conjuros que integran esta última sección son los más complejos, de hecho incluyen los recursos de los anteriores, pero los reunimos aquí porque son los que más se nutren de este principio de ἀγωγή, es decir, la acción mágica consiste en *atraer*. Las diferentes prácticas de *atracción* o ἀγωγή son: **a.** requerir la *presencia directa de las divinidades* para que lleven a cabo el sometimiento u ordenen a un demon menor, como es un muerto, hacer esto. Hablamos, en primer lugar, de rituales de atracción de divinidades infernales como Osiris, Selene-Hécate o Cerbero, los conocedores de las cadenas de la Necesidad que rigen el universo, pero también de Afrodita o Eros, los dioses del sentimiento amoroso y la emoción humana; esto lleva al segundo tipo de ritual que incluimos entre estos, **b.** la *evocación del efecto* que se quiere conseguir. Se trata del principio mimético que regía la realización del κατάδεσμον, pero aplicado a más complejos procesos o peticiones, como es representar la corrupción corporal que se pide para un enemigo, la liberación de Psique por Eros o la combustión interior que produce la pasión amorosa. **c.** En último lugar, se incluye un tercer tipo de ritos, que serían la versión compleja de un amuleto, es decir, la *atracción de poder o energía mágica a un objeto* que apoye la consecución del encantamiento, lo cual es llamado πάρεδρος, que significa ayudante o servidor, y que puede ser una figurilla que represente a un dios, una pócima, unos versos de Homero o incluso un médium.

a. Empezamos por aquellas prácticas que son una *invocación* en sentido estricto

19 Platón, *Leges* Cf. nota 29.

20 Cf. nota 1, acerca del status legal de la Magia.

de una divinidad mayor, como Osiris-Helios, Selene, Afrodita o Hécate-Perséfone, o de alguna menor, como Cerbero o Eros, o a algún demon, como el de un muerto o de los llamados 'démones del lugar', que deben ser algo así como las almas perdidas, las ninfas de esos parajes, los santos venerados en esa zona, démones secundarios como los que encontramos en los sistemas del neoplatonismo o el zoroastrismo, o divinidades menores a las que el pueblo venera, según las estaciones, el tiempo meteorológico o las enfermedades. En estas, se trata de atraer a la divinidad, para poner su autoridad como salvaguarda del logro de la petición o para que ella misma lo lleve a cabo. Además de la invocación ritual a una divinidad determinada que realice la acción maléfica o que mande a otro menor a hacerlo, los λόγοι suelen contener una invocación del "Dios Superior"; en casi todos los conjuros, no sólo estos, se nombra a este y se conjura como garante último de la práctica. Hay muchas maneras de invocar y muchos objetos que se pueden usar para ello. Un par de ejemplos son:

> Evocación: preparación de un sahumerio a Selene que atrae démones sin que se resistan y sin entidad mágica, en el mismo día postra en cama violentamente y sana con gran fuerza, envía los más hermosos sueños, obtiene revelaciones para los sueños de manera maravillosa y en la mayoría de las manifestaciones es objeto de admiración, porque no rehúsa ninguna de estas. Sahumerio. (...) Toma musgaño, deifícalo en agua de una fuente y toma dos escarabajos lunares deificados en el agua de un río; un cangrejo de río, grasa de una cabra virgen de piel moteada y estiércol de cinocéfalo, dos huevos de ibis, dos dracmas gomarresina, dos de mirra, dos de azafrán, cuatro dracmas de cípero itálico, dos dracmas de incienso en grumos y una cebolla sola en su mata: echa todo en un mortero con el musgaño y lo demás, y, machacándolo bien, ponlo en una caja de plomo y guárdalo para cuando se presenten las necesidades. Cuando quieras hacer la práctica, toma un poco y, haciendo fuego con carbones, sube al terrado de la casa y quema lo tomado diciendo esta fórmula al salir la luna, y vendrá al instante. Fórmula: 'Que se disipe para mi toda oscuridad de nubes y brille para mi la diosa Actiofis y escuche mi sagrada voz. Pues voy a anunciar la calumnia de la infame e impía, fulana, ya que calumnió tus sagrados misterios que son para iluminar a los hombres. Ella, fulana, es la que dijo: 'yo vi a la diosa abandonar el sagrado polo celestial, descalza sobre la tierra, con la espada en la mano y pronunciar un nombre extraño. Fulana es la que dijo: yo vi a la diosa beber sangre. Fulana dijo: yo no, Actiofis Eresquigal, *nebutosimalet, phorporba,Satrapamon, chirixie, sarkobora*. Ve al lado de fulana y quítale el sueño y dale quemazón de alma, castigo y aguijoneo de su mente; persíguela desde cualquier lugar y cualquier casa, y tráela así junto a mí, fulano'[21].

21 *PGM*, P.IV, líneas 2441-2490. «Ἀγωγή· σκευὴ ἐπιθύματος σεληνιακοῦ | ἄγουσα ἀσχέτους καὶ ἀνουσιάστους μο|νομέρους, κατακλίνει γενναίως καὶ ἀναι|ρεῖ ἰσχυρῶς, ὀνειροπομπεῖ

Se trata de una invocación recitada a Selene, bajo la luna y usando un sahumerio. La acción ritual consiste en una consagración al dominio de la diosa infernal, en un lugar y momento determinados, y el sahumerio es una ofrenda, que contiene elementos del ajuar místico de la divinidad y sustancias aromáticas o alucinógenas. En este caso concreto, cumple dos funciones: atraer a la diosa con el aroma de sus atributos sagrados; y preparar la coacción, que se hace a través de una διαβολή o calumnia. Se usan los atributos secretos del Misterio de la diosa, y se dice que la persona a la que se quiere someter ha hecho un mal uso de ellos, de manera que debe ser castigada. Este es uno de los recursos verbales que tiene, como se ha dicho más arriba, la invocación, es decir, la coacción maléfica, un rasgo muy importante de la Magia, que se caracteriza por un tono imperativo a la hora de dirigirse a la divinidad. En definitiva, es un encantamiento amoroso, y por eso se dirige a Selene, uno de los rostros de la "Gran Diosa", relacionada con el maleficio y el amor. El 'Rito Lunar de Claudiano', del P.VII, es otro conjuro de atracción de Selene en el que se usa un sahumerio y, además, una figura de Selene, en una invocación a esta, bajo la luna. Este es también el método para invocar a la Osa Mayor o a Afrodita (es decir, usando un sahumerio y recitando un himno o invocación simple a la estrella o a Venus). Así que, los sahumerios pueden ser coactivos o benéficos, según la manera del acercamiento verbal a la diosa. En los primeros, que se acompañan de expresiones coactivas, como las que acabamos de ver, se incluyen atributos prohibidos de la religión secreta de la diosa; los segundos acompañan a simples invocaciones, y llevan resina, brotes de plantas, salvia, inciensos, leña o huesos de frutas, todos elementos vegetales. Entre los elementos alucinógenos, se usa opio, vino, mirra, o kify. Este recurso

καλλίστως, | ὀνειραιτητεῖ θαυμαστῶς καὶ ἐν πλείσταις | | ἀποδείξεσιν ἐθαυμάσθη οὐδεμίαν ἔγκλι|σιν ἔχουσα τούτων. ἐπίθυμα· (...). λαβὼν μυγαλὸν | ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι καὶ λαβὼν καν|θάρους σεληνιακοὺς δύο ἐκθέωσον ὕδα|τι ποταμίῳ καὶ καρκίνον ποτάμιον καὶ | στῆρ ποικίλης αἰγὸς παρθένου καὶ κυνο| |κεφάλου κόπρον, ἴβεως ὰὰ δύο, στύρακος | δραχμὰς β′, ζμύρνης δραχμὰς β′, κρόκου δραχμὰς β′, κυπέρεως | Ἰταλικῆς δραχμὰς δ′, λιβάνου ἀτμήτου δραχμὰς δ′, μονο|γενές κρόμμυον· ταῦτα πάντα βάλε εἰς | ὅλμον σὺν τῷ μυγαλῷ καὶ τοῖς λοιποῖς | | καὶ κόψας καλλίστως ἔχε ἐπὶ τῶν χρειῶν | ἀποθέμενος εἰς πυξίδα μολιβῆν. | καὶ ὅταν βούλῃ πράττειν, ἀνελόμενος | ὀλίγον καὶ ποιήσας ἀνθρακιὰν ἀνα|βὰς ἐπὶ δώματος ὑψηλοῦ ἐπίθυε λέγων | | τὸν λόγον τοῦτον ἀνατολῆς οὔσης, καὶ παρα|χρῆμα ἥξει. λόγος· "διασταλήτω μοι | πᾶσα νεφῶν σκοτία, καὶ ἐπιλαμψά|τω μοι ἡ θεὸς Ἀκιῶφις καὶ ἀκουσά|τω μου τῆς ἱερᾶς φωνῆς· βαίνω γὰρ | | καταγγέλλων τὴν διαβολὴν τῆς μια|ρᾶς καὶ ἀνοσίας, τῆς δεῖνα· διέβαλεν γάρ | σου τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς | γνῶσιν. ἡ δεῖνά ἐστιν ἡ εἰποῦσα ὅτι - <οὐκ> ἐγώ εἰμι | εἰποῦσα ὅτι· ἐγὼ ἶδον τὴν μεγίστην | | θεὸν καταλιποῦσαν τὸν πόλον τὸν οὐ|ράνιον, ἐπὶ γῆς γυμνοσάνδαλον, ξιφη|φόρον, ἄτοπον ὄνομα <ὀνομά>σασαν' ἡ δεῖνα ἐστιν | ἡ εἰποῦσα· ' ἐγὼ τ<ὴν θεὸν> αἷμα πίνουσαν.' | ἡ δεῖνα εἶπεν, οὐκ ἐγώ, Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγὰλ | | Νεβουτοσουαληθ· φορφορβα· Σα|τραπάμμων. χοιριξιη· σακοβόρα· | βάδισον πρὸς τὴν δεῖνα καὶ βάσταξον αὐ|τῆς τὸν ὕπνον καὶ δὸς αὐτῇ καῦσιν ψυ|χῆς, κόλασιν φρενῶν καὶ παροίστρη||σιν, καὶ ἐκδιώξασα αὐτὴν ἀπὸ παντὸς | τόπου καὶ πάσης οἰκίας ἄξον αὐτὴν ὧδε, | πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα." »

nos informa de la necesidad en algunos casos, de provocar un estado de conciencia diferente al habitual, si no es una simple manera de conseguir que el oficiante se obligue a hacer algo que sobrio no haría, como sucede en aquellos de amor en los que ha de acercarse físicamente a la persona que se quiere someter. El segundo ejemplo de rituales de invocación compleja es el que sigue:

> Coge un gato y conviértelo en *Hesies*, metiendo su cuerpo en agua; mientras lo ahogas pronuncia la fórmula sobre su lomo. Esta es la fórmula que se pronuncia mientras lo ahogas: 'Ven junto a mi, tú que te presentas con el aspecto de Helios, tú, el dios de rostros de gato, y contempla tu figura maltratada por tus enemigos fulano y mengano, para que tomes venganza de ellos y pongas por obra tal asunto, porque yo te invoco, sagrado espíritu; manifiesta tu poder y tu fuerza contra tus enemigos fulano y mengano, porque yo te conjuro por tus nombres *barbathiao bain choooch niaboaithabrab sesengen barphararges ... phreimi*, levántate ante mi, dios de rostro de gato y realiza esta obra.' Deseo o petición. Cuando hayas cogido al gato, haz tres láminas y ponle una en e ano, otra en la boca y otra en la garganta; escribe la fórmula sobre el asunto en un papiro puro con tinta de cinabrio; después pinta los carros, los aurigas, los asientos y los caballos, y envuelve con ello el cuerpo del gato; entiérralo y enciende siente lámparas sobre siete ladrillos sin cocer; quema en su honor coma-resina y alégrate. Conserva el cuerpo y guárdalo en un sepulcro o en el lugar de enterramiento ... con colores ... y deposita, mirando al oriente, mientras recitas: 'Semea subterráneo, ... la carrera de caballos, conductora, ten firme; gobierna *phok ensepseu areista* ... a mí el espíritu, el demon del lugar ... realícese para mí la obra tal, ya, ya, pronto, pronto, porque yo te conjuro, por este lugar, por el momento, por el dios inexorable y por el gran dios subterráneo arior' euror' y por los nombres que se te dedican. Haz la obra tal'. Petición. Toma el agua del ahogamiento y haz aspersiones en el estadio o en el lugar donde realizas los ritos. La fórmula que debes pronunciar, cuando haces las aspersiones con el agua del ahogamiento, es la siguiente: 'Te invoco, madre de todos los hombres, tú que reuniste los miembros de Meliuco y al propio Meliuco, *orobastria* Nebutosualet, tú que tiendes la red, diosa de los muertos, Hermes, Hécate, Hermes, Hermécate *leth, amoumamoutermior*, te conjuro a ti, el demon que ha sido invocado en este lugar; ven a mi lado en este día de hoy y en este mismo momento y hazme la obra tal.' Lo que deseas. (...) Camina hacia el poniente y pronuncia la fórmula tomando como amuleto los pelos que tiene el gato a derecha e izquierda de su boca. Recita hasta el final la fórmula a Helios: 'Detened, detened, pilotos de la sagrada nave, la nave sagrada. Te anclaré a ti también, Meliuco, hasta que yo me encuentre con el sagrado Helios. (...). Yo te suplico por el Huevo. Yo soy Adán, el primer padre; me llamo Adán. Haz para mi esto, porque yo te conjuro por el dios Iao, el dios Abaot, el dios Adonais, el

dios Miguel, el dios Suriel, el dios Gabriel, el dios Abrasax' (...)[22].

Se trata de lo que se llama una *Osirización*. No se ha transcrito el conjuro entero, porque el himno a Helios es muy largo. El método de invocación a Osiris-Helios es 'osirizando' un gato, es decir, ahogándolo y momificándolo para depositarlo en una tumba. Convertirlo en Ἔσιῆς (helenización de la palabra egipcia *hsy*, 'alabado') es asimilar al muerto a un dios, y esto ocurre con Osiris porque es quien se lleva las almas de los muertos al mas allá, y, así, se conjura su presencia directa. Entonces, se le pide que obligue a un demon menor, un muerto, a llevar a cabo una acción de maleficio, para ganar en las carreras, en especial, aunque se dice que se puede

22 *PGM*, P.III, líneas 1-164. «Λαβὼν αἴ]λουρον [ἐκποί]ησον Ἔσιῆν ἐ[μβαλὼν | τὸ σ]ῶμ[α ἐς] τὸ ὕδωρ· [ἐ]ν [ᾧ] πνίγεις, λέγε εἰς τ[ὸν] νῶ[το]ν. λόγος ὁ ἐπὶ τῆς πνίξεως· "δεῦ[ρό μ]οι, [ὁ ἐ]πὶ τῆς μορφῆ[ς] τῆς τοῦ Ἡλίου, ὁ αἰ[λουρ]ο|| πρόσωπος θεός, κ[α]ὶ ἰδὲ σοῦ τὴν μορφ[ὴν τὴν] ἀ|δικουμένην ὑπὸ [τῶ]ν ἀντιδίκων σου, [τῶν] δεῖνα, | ἵνα ἀνταποδῇς αὐτοῖς καὶ καταπράξῃ[ς τὸ] δεῖνα | πρᾶγμα, ὅτι ἐπικαλοῦμαί σε, ἱερὸν πνε[ῦμ]α· | ἰσχυσον καὶ εὐτόνησον κατὰ τῶν ἐχθρ[ῶν σ]ου, || τῶν δεῖνα, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν σῶν ὀνομ[άτ]ων | βαρβαρ[θι]αω [βαιν] χωω[ωχ] νιαβω[αιθ]α[βραβ] σεσενγεν βαρφαραγης (.....) φρειμι, ἔγειρόν μοι σεαυτόν, αἴλουροπρ[όσωπος] θεός, καὶ ποίησον τὸ δεῖνα πρᾶγμα", κοι[νά]. λαβὼν δὲ τὸν αἴλουρον ποίησον λάμν[ας τρεῖς,] μίαν μὲν ἐν τῷ πρωκτῷ, μίαν δὲ ἐν τ[ῷ στόμα] | τι, μίαν ἐν τῷ λάρυγγι, καὶ τὸν λόγον ὑ[πὲρ τὸ | πρᾶγμα γράψον εἰς χάρτην καθαρὸν [κιν|ν]αβάρει, <εἶτα> τὰ ἄρμα<τα> καὶ τοὺ[ς] ἡνιόχους καὶ [τοὺς || δί]φρους καὶ τοὺς μονάτορας, καὶ περιέ[λι|ξον] εἰς τὸ σῶμα τοῦ αἰλούρου καὶ θάψ[ον | [κ]αὶ ἄψον λύχνους ἑπτὰ ἐπάνω πλίνθω[ν ζ΄ | [ὠ]μῶν καὶ θῦσον, αὐ[τ]ῷ καπνίζων στ[ύρ|α]κα [καὶ] εὐφραίνου. ἔχε σῶμα αὐτοῦ κ[αὶ || καταφύλαττε] αὐτὸν ἢ ἐν μνὴ[μ]ατι [ἢ ἐν | τ]ῷ τόπῳ [τοῦ] τά[φου] || δῦσον |]ο χρώμασι ... ας καὶ ταφ... θές, βλέπ[ων] τῷ ἀ]πηλιώτῃ, χως [....] λέ]γων· ἄγγε[λε....] Ση]μέα χθονία ....]ονε· δὸς ἀσφα[....] μητε χθόνιε, [τὸν | ἵππ]ων δρόμον [ ] ιακτωρη || ἔ[χε ....]ν κατεχ[...] φωκ ενσειψευ|αρειστα .....] μοι τὸ πνεῦμα ..... τό]που δαίμονα .....|| καὶ γ[ε]νηθήτω μοι τὸ [δεῖνα] π[ρᾶγμα] ἤ[δ]η ἤδη, ταχὺ ταχύ· ὅτι ὁρκίζω σε τό[ν τό]πον [τ]οῦτον, τὴν ὥραν | ταύτην κατὰ τοῦ ἀπα[ρ]αιτήτου θεοῦ || ...θα|| χωχα | ειν χουχχεωχ καὶ κα[τ]ὰ τοῦ μεγάλου χθονίου θεοῦ | αριωρ΄ ευωρ΄ καὶ κατὰ [τ]ῶν ἐπικειμένων σοι ὀνο|| μάτων· ποίησον τὸ δεῖνα [π]ρᾶγμα." κοινά. ἄρας δὲ τὸ | ὕδωρ τὸ ἀπὸ τῆς πνίξε[ω]ς ῥᾶνον [ἐπὶ] τῷ σταδίῳ | ἢ ἐν τῷ τόπῳ, ὁπου πρά[σσει]ς· λόγος [λεγ]όμενος, ὅ|τε ῥαίνεις, εἰς τὸ ὕδωρ τ[ῆς] πνίξεως, οὗτος· "ἐπικα|λοῦμαί σε, τῶν πάντω[ν] ἀνθρ[ώπων γ]ενέτειρα, || τὴν συναναγκασαμεν[η]<ν> τὰ μέλ[η το]ῦ Μελιούχου | καὶ αὐτὸν Μελιοῦχον οροβαστρια [Νε]βουτοσου|αληθ, ἀρκυία, νεκυία, Ἑ[ρ]μῆ, Ἑκάτ[η, Ἑρμῆ, Ἑρμε|κάτη ληθ· αμουμαμουτερμυω[ρ· ὁρ]κίζω σε, | τὸν ἐν τῷ τόπῳ [τ]ούτῳ ἐπη[γηρ]μένον || δαίμονα, καὶ σέ, τὸν δ[αί]μονα τοῦ [αἰλού]ρου πνευ|ματωτοῦ· ἐλθέ μοι ἐν τῇ σήμ[ερον] ἡμέρᾳ | καὶ ἀπὸ τῆς ἄρτι ὥρας καὶ ποίησό[ν μοι τ]ὸ δεῖνα πρᾶγμα." | κοινά, ὅσα θέλεις (...). ἐλθὼν πρὸς κατάδυσιν τοῦ στοματος αὐτοῦ ὡσεὶ | φυλακιτήριον. διάνυσον τῷ Ἡλίῳ λέγων τὸν λό|γον. λόγος· "στήσατε, στήσατε, κυβερνῆται τοῦ ἱεροῦ | πλοίου, τὸ ἱερον πολοίον· ὁρμιῶ καὶ σέ, Μελιοῦχε, || ἕως ἐγ[ὼ] ἐντύξω τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ. (...). ἐνεύχομαί σοι κατὰ σοῦ [ὠ]οῦ, ἐγώ εἰμι Ἀδὰ[μ προγε]νής· ὄνομά μοι Ἀδά[μ]. ποίησόν || μοι τὸ δεῖνα [πρᾶγ]μα, ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ [θ]εοῦ | Ἰάω, θεοῦ [Ἀβ]αώθ· θεοῦ Ἀδωναί· θεοῦ Μιχαήλ· θεοῦ Σουριήλ· θ]εοῦ Γαηβριήλ· θεοῦ Ῥαφαήλ· θεοῦ || Ἀβρασάξ· [αβλ]αθαναλβα ακραμμαχαρι· (...)"»

usar para todo fin. Respalda la acción Osiris, el dios con cara de gato, asimilado a Helios, presentes en el animal sacrificado, pues, pero también Tifón-Set, o el "Gran Dios", a los que se convoca en última instancia; y, además, utiliza el recurso de la usurpación de una identidad mágica importante, para darle más fuerza maléfica al conjuro, otro de los elemento de coacción lingüística para que las fuerzas mágicas realicen el maleficio; se hace pasar nada menos que por Adán, el primer hombre y el primer sacerdote, 'el que conoce todos los nombres', según muchas tradiciones místicas. Esto lo convierte en un mayúsculo conocedor de los secretos de los dioses. Así que se usa un sacrificio, como elemento ritual más importante. Hay pocos en los PPMM., y son de dos tipos: sacrificios de pájaros y deificaciones, que, como hemos visto, consisten en ahogar al animal.

b. Otro tipo diferente de ἀγωγή es la *evocación* del efecto que se quiere conseguir sobre la persona o lo que se le quiere hacer como maleficio, así que son representaciones miméticas de la petición. Son muchas las maneras de representar la pasión amorosa: se usan sahumerios de mirra o mirra quemada para invocarla a ella misma, personificando lo que la hace como es, el acto de arder; se enciende una lámpara; se echan píldoras de azufre a una hoguera, a la vez que se evoca la lluvia de azufre de Sodoma y Gomorra. Un ejemplo es:

> Evocación de un demon ingobernable. Toma una lámpara de siete brazos, no pintada de rojo, y prepara mecha con cuerda de una nave que hay naufragado; y en la mecha 1 escribe con tinta de mirra Iao, en las 2 Adonais, en la 3 Sabaot, en la 4 Pagure, en la 5 Marmorut, en la 6 Iaeo, en la 7 Miguel. Echa aceite de oliva en la lámpara y ponla en una ventana que mire al sur. Que haya semilla de Artemisa en la lámpara y di la fórmula: 'Os invoco a vosotros, los poderosos, grandes dioses, los que brilláis como lámpara encendidas en esta hora precisamente, en este día, por causa de la tal impía. Pues esta ha dicho: Iao no tiene costados, la tal ha dicho que Adonáis fue empujado por el odio por la violencia; la tal ha dicho que Sabaot lanzó los tres gritos; la tal ha dicho: Pagure es hermafrodita de nacimiento, la tal ha dicho: Marmorut ha sido castrado; la tal ha dicho: a Iáeo no se le confió el arca. (…) Yo no soy el que habla sino la tal impía. Por ello, traedla junto a mi inflamada, obediente; que no consiga dormir hasta que esté a mi lado' Dilo siete veces. Si la primera luz chisporrotea, has de saber que ha sido poseída por el demon. Si eso le ocurre a la segunda, que ha salido de su morada; si es a la tercera, que ella está en camino; si la cuarta, que se acerca; si la quinta, que ella llega al vestíbulo, si la sexta, que está junto a la cancela; si es la séptima, que ha llegado a tu casa. También trae a personas que están del otro lado del mar. Para ello, pon la misma lámpara en una fuentecilla al aire libre y que debajo de la lámpara haya

una canoa de papiro. Di la fórmulas seis veces[23].

Se usa una lámpara con siete brazos. La acción ritual consiste en encender las mechas escritas con un nombre de un dios cada una, para conjurarlos, a la vez que se les invoca verbalmente. Su función es activar ellos mismos la 'llama' de la pasión. Otro maleficio evocativo de estos es pedir una corrupción corporal:

> Toma una laminilla de plomo y escribe en ella con un estilo de bronce los siguientes nombres y la figura, y úngete con sangre de murciélago; enrolla enteramente la lámina como es costumbre; abre en canal un sapo, mete la lámina en su vientre cosiéndolo con hilo de Anubis y una aguja de bronce, cuélgalo en una caña silvestre de los pelos de rabo de una vaca negra los del extremo, en el este del lugar, cerca de la salida del sol. 'Señores ángeles, lo mismo que este sapo se rompe y se seca, así también el cuerpo de fulano, hijo de fulana; porque yo os conjuro a vosotros, los que estáis por encima del fuego Masceli-Mascelo' y lo demás que se desee[24].

.c. El último tipo supone *atracción de poder a un objeto mágico*, cuya entidad mágica hará que se cumpla la petición. Se trata de activar el conjuro, mediante el uso de

23 *PGM*, P.VII, líneas 593-620. «Ἀγωγὴ ἀσχέτου· λαβὼν [λύχνο]ν ἐπ[τάμ]υξον | ἀμίλτωτον ποίησον ἐλλύχνιον [ἀπ]ὸ πλοίου || νεναυαγηκότος καὶ ἐπὶ μὲν τ[ο]ῦ [ά] ἐλλυχνίου | γράφε ζμύρνῃ Ἰαω, ἐπὶ τοῦ β΄ Ἀδωνάι, ἐπὶ τοῦ γ΄ | Σα]βαώθ, ἐπὶ τοῦ δ΄ Παγουρη, ἐπὶ τοῦ ε΄ Μαρ|μορουθ, ἐπὶ τοῦ ς΄ Ἰαεω, ἐπὶ τοῦ ζ΄ Μιχαήλ, | καί βαλὼν ἔλαιον εἰς τὸν λύχνον θὲς ἐπὶ θυρίδα || τῷ νότῳ βλέπουσαν. ἤτω δὲ καὶ ἀρτεμισίας | σπεῖρα ἐπὶ τὸν λύχνον (κατὰ περι [φορὰν] λύχνον), καὶ δίωκε τὸν λόγον· "ἐπικαλοῦμαι | ὑμᾶς, τοὺς δυνάστας, μεγάλους θεούς, τοὺς| λαμπυριζομένους ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, ἐν τῇ | σήμερον ἡμέρᾳ, χάριν τῆς ἀσεβοῦς δεῖνα. αὕτη γὰρ εἴρηκεν, || ὅτι ὁ Ἰάω πλευρὰς οὐκ ἔχει, <ἡ δεῖνα εἴρηκεν,> ὅτι Ἀδωναὶ ἐπὶ χόλῳ βίᾳ ἐβλήθη. <ἡ δεῖνα εἴρηκεν,> ὅτι Σαβαὼθ ἔβαλεν τὰς τρεῖς κραυγάς. ἡ δεῖνα εἴρηκεν | ὅτι · ' ὁ Παγουρη ἀρσενόθηλυς ἔφυ'. ἡ δεῖνα εἴρηκεν | ὅτι ' ὁ Μαρμορουθ ἀπεικάπη', ἡ δεῖνα ε[ἴ]ρηκεν | ὅτι· ' ὁ Ἰάεω οὐκ ἐπιστεύθη τὴν λάρνακα'. ἡ δεῖνα | εἴρηκεν ὅτι· ' ὁ Μιχαὴλ ἀρσενόθηλυς ἔφυ'. || οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ λέγων, δέσποτα, ἀλλ' ἡ ἀσεβὴς δεῖνα. | διὸ ἄξατέ μοι αὐτὴν φλεγομένην, ὑποτασσομένην, | ὕπνου μὴ τυχεῖν, μέχρις ἔλθῃ πρὸς ἐμέ". λέγε ζ΄. ἐὰν μὲν ὁ π[ρ]ῶτος λύχνος πταρῇ, γνῶ, ὅτι εἴλημπται | ὑπὸ τοῦ δαίμονος. ἐὰν δὲ ὁ β΄, ἐξῆλθεν. ἐὰν δὲ ὁ γ΄, περι| |πατεῖ. ἐὰν δὲ ὁ δ΄, ἥκει, ἐὰν δὲ ὁ ε΄, ἥκει εἰς τὸν πυλῶνα. | ὁ ς΄, εἰς τὸν πεσσόν. ὁ ζ΄, ἥκει εἰς τὴν οἰκίαν. ἄγει δὲ καὶ | διαποντίους· ἵνα αὐτὸν τὸν λύχνον [ἐ]νθῇς ἐν ὑδατίῳ | ὑπαι[θρίῳ, ἤτω δ]ὲ κάτω το[ῦ λύ]χν[νου β]ᾶρις παπυρίνη, | καὶ δί[ωκε τὸν] λόγον ς΄.»

24 *PGM*, P.XXXVI, líneas 239-255. «Ἀνουβιακῷ χαλικῇ βελόνῃ κρέ|μασον εἰς κάλαμον χωρίου ἐξ τριχῶν | οὐρᾶς βοὸς μελάνης τοῦ ὀπιστίου, ἐξ ἀ|νατολῆς τοῦ χωρίου πλησίον ἀνα|τολῶν ἡλίου. | ουσιρισεσεγγενβαρφαργγης, ουσιριισεσε γγενβαρφ, σιρισεσε γγενβαρφ, ισισεσε γενβαρφ, ρι σεσε γενβαρφ, ισ εσε γενβαρφ, σ εσεγ ενβαρφ, ε σεγ ενβαρφ, ε σεγ βα, σεγγεν β, σεγγεν β, εγγεν, γγεν, γε. ερικισηφηαραραχαραφθισικηρα, ρικισιφθηραραξαραηφθισικηρ, ικισιφθηαραραξα ραηφθισικη. "κύριοι ἄγγελοι, ὥσπερ ὁ βά|θραικος οὗτος καταρρεῖ | καὶ ξηρένεται, οὕτως | καὶ τὸ σῶμα τοῦ δεῖνα, τὸ || ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ὅτι ὀρ|κίζω ὑμᾶς, τοὺς | κατὰ τοῦ πυρὸς τεταγ|μένους Μασκελλι | Μασκελλω" καὶ τὰ ἄλλα, || κοινά.»

esos objetos, a los que se les 'da aliento'(τὸ ἐμψυχοῦν) en el proceso del conjuro. Se les llama πάρεδρος, que significa 'ayudante o servidor'. Suponen una amplificación del efecto del amuleto, al cual se le añade un poder específico para la práctica que se lleva a cabo. Ponemos dos ejemplos, uno que trata de dar entidad mágica a un objeto que apoye la práctica, y otro que basa su eficacia en el uso de un πάρεδρος.

> Otra práctica al sol. Cubre con un lienzo desde la cabeza a los pies a un muchacho desnudo, haz palmas, toca la campanilla delante de él y pon al muchacho frente al sol y recita la fórmula colocándote detrás de él: 'Yo soy barbariot, Barbariot soy yo. Pescuot Iaoco Adonais Eloai Sabaot, ven sobre este muchacho, pues yo soy Barbariot (fórmula en copto).' En caso de que haya mucha saliva en tu boca cuando hablas, piensa que ella está enferma y quiere hablar contigo; si bostezas frecuentemente, quiere ir hacia ti. Pero si estornudas dos veces o más, está sana y regresa del lugar en el que se encuentra. En el caso de que te duela la cabeza y llores, está enferma e incluso se muere. Esto es a favor de las mujeres, en cambio, cuando es en contra, di, despertando a los démones femeninos contra los masculinos: '(copto)'[25].

El propio mago oficia el rito y usa como médium al muchacho que quiere realizar el encantamiento amoroso, o a un muchacho cualquiera, esto es de difícil interpretación. Se hace frente al sol y el mago lo cubre con un lienzo, lo pone en estado extático, repitiendo una y otra vez las atribuciones secretas del dios en su oído y haciendo ruidos con las palmas y con una campanilla, mientras invoca al "Dios Supremo", y suplantando a Barbariot. La conexión con la muchacha-objeto de deseo se lee en los síntomas que tiene el médium: salivación, bostezos, estornudos o llanto, significando si se deja hechizar o no.

> Tríptico de Homero como ayudante: 'Después de hablar así, hizo saltar sobre el foso a los solípedos caballos// y a los hombres que se agitaban en dolorosas muertes // y ellos se lavaron el abundante sudor con aguas del mar.' (…) Para un encantamiento amoroso quema rosas y tanino; toma hojas de mirra y escribe con la tinta '*sthenepio arroriphrasis* yyyy iiii, trae a fulana junto a fulano'. Y repite la fórmula y pon debajo de la lámina la entidad mágica. Añades el jugo de un tallo de Artemisa a la tinta de mirra. La lámina debe colgar de una cinta que

25 *PGM*, P.IV, líneas 88-152; está en su mayoría escrito en copto. «Ἄλλη πρὸς ἥλιον· σινδονιάσας κατὰ κέφαλῆς μέχρ[ι] ποδῶν | γυμνὸν κ<ρ>ότα καὶ προικωδωνίσας παῖδα στῆσον κα[τ]αντι| |κρὺ τοῦ ἡλίου καὶ λέγε τὸν λόγον κατόπιν αὐτοῦ στάς· . | σοῦ λέγοντος ἐὰν σίελος πολὺς ἐν τῷ στόμα|τι γένηται, νόει, ὅτ νοσεῖ καὶ βούλεταί σοι | λαλῆσαι|· ἐὰν χασμήσῃ πλειστάκις, βοῦλεται | | πρός σε ἐλθεῖν. ἐὰν δὲ πταρῇς δὶς ἢ καὶ πρός, | ὁλοκληρεῖ καὶ ἀνέρχεται, ὅθεν ἐστίν· ἐὰν κε|φαλαργήσῃς καὶ δακρύσῃς, νοσεῖ ἢ καὶ τελευτᾷ. |(está escrito en copto)| ταῦτα ὑπὲρ γυναικῶν. ὅταν δὲ κατὰ γυναι| |κῶν, λέγε ἐναλλὰξ τὰς θηλείας ἐγείρων | ἐπὶ τοὺς ἄρρενας· | (está escrito en copto). »

habrás tomado del lugar donde trabajan los que fabrican la lana.»[26]

El elemento principal es el uso del Tríptico de Homero, que es el que da entidad mágica a la práctica, aunque esta, específicamente, sea un κατάδεσμον amoroso. Entre otros elementos que también se pueden usar para apoyar mágicamente una práctica, y que también se usa en este conjuro, tenemos la "entidad mágica", en griego οὐσία. Se usa en muchas ocasiones, pero se especifica lo que es en pocas, en las que se trata de: despojos de un muerto; o algo perteneciente a la persona que se quiere someter. Son otros ejemplos de la más pura *magia de contacto*, que también utiliza hoy en día el vudú, ligando la práctica: en el primer caso, a un demon de un muerto, que lleve a cabo el maleficio, robándole un trozo de hueso que lo saque de la paz de su tumba; en el segundo, a la persona que se quiere someter, gracias a la utilización de algo que le pertenezca. Otros que se denominan específicamente πάρεδρος son figurillas de Eros y alguna pócima. También se usan otros objetos mágicos especiales como anillos de Abrasax, que suelen llevar una imagen suya (tiene cabeza de pájaro, cuerpo de hombre y piernas de serpiente, y suele llevar una espada y un escudo), o lo que se llama *rhombós*, una especie de rueda con grabados que se gira al hacer la invocación, simbolizando la rueda del destino.

Los conjuros que tratamos en este grupo pueden llegar a ser extremadamente complejos y utilizar varios de los procedimientos enumerados, de manera que se perciben en ellos varias secciones, cada una compuesta por una acción ritual y un logos, tanto recitado como fijado por escrito sobre toda la gama de objetos mágicos que se lleguen a usar.

III. *Un conjuro complejo*

Espada de Dárdano. Práctica llamada "Espada", a que nada iguala por su fuerza; pues doblega y conduce derechamente el alma a donde quieras si pronuncias la siguiente oración: 'Yo someto el alma de fulano'. Toma un pedazo de magnetita, la piedra que tiene pneuma, y graba en ella la imagen de Afrodita sentada a horcajadas sobre Psique a la que sujeta con su mano derecha, con los cabellos atados, y sobre su cabeza: *achmage rharpepsei*. Debajo de afrodita y de Psique pon a Eros en pie sobre el polo, sosteniendo una lámpara encendida, intentando quemar a Psique. Debajo de Eros, estos

26 *PGM*, P.IV, líneas 2145-50, 2230-40. *Iliada* XI 564, 521 y 572. «Τρίστιχος Ὁμήρου πάρεδρος· "ὣς εἰπὼν τάφροιο διήλασε μώνυχας | ἵππους" | "ἄνδρας τ' ἀσπαίροντας ἐν ἀργαλέοισι | φόνοισιν" || "αὐτοὶ δ' ἰδρῷ πολλὸν ἀπενίζοντο | θαλάσσῃ."» ... «ἐπὶ δὲ ἀγωγίμων ἐπίθυε | ῥοδα καὶ ῥοῦν καί λαβὼν φύλλα | μυρσίνης ἐπίγραφε τῷ μέλανι· | "σθενεπιω αρρωιφρασις υυυυ || ιιι, ἄξον τὴν δεῖνα τῷ δεῖνα." καὶ δίωκε τὸν λόγον | καὶ τὴν οὐσίαν ὑπόθες αὐτῆς. προσ|βάλλεις δὲ τῷ ζμυρνομέλανι ἀρτε|μισίας μονοκλώνου. <κρεμασθ>ήτω δὲ ἡ λάμνα | ἐκ ταινίου, ἐκ τῶν τόπων ἄρας, ὅθεν ἐργάζονται οἱ τὰ ἔρια ποιοῦντες.»

nombres *achapa* Adonais *basma charako* Jacob Iao e *pharpharei*; en la otra cara de la piedra, Psique y Eros entrelazados y, bajo los pies de Eros, lo siguiente: sssssss, y debajo de Psique eeeeeeee.

Una vez que la piedra esté grabada y consagrada, úsala de esta manera: ponla debajo de la lengua, dale una vuelta hasta que quieras y recita esta fórmula: 'Te llamo a ti, el engendrador primero de toda generación, el que extiende sus alas sobre todo el universo, a ti, el inabordable y el inconmensurable, tú que infundes en todas las almas un pensamiento generador de vida, tú que todo lo armonizas con tu propia fuerza. Primer nacido, creador de todo, dotado de alas de oro, luz tenebrosa, el que mantiene ocultos los pensamientos sensatos e infunde sombría pasión, el oculto que secretamente habita en todas las almas; engendras fuego invisible cuando tocas todo lo que tiene vida, sin cansarte de ponerlo a prueba, sino con placer, con doloroso disfrute, desde que todo existe.'

'Tú también proporcionas sufrimiento con tu presencia, unas veces cuerdamente, otras sin razón; tú, por quien los hombres aguantan más allá de lo conveniente y recurren a ti, el de la luz tenebrosa. Jovencísimo, no sometido a ley alguna, despiadado, inexorable, invisible, el más incorpóreo, engendrador de tormento (...) Te invoco a ti, el inexorable, con tu nombre más grande: *azarachtharaza latha iathal*, y y y latía, *athallalaph* (vocales) *ouerieu, leget, rhamaiama, rhatagel*; el que aparece primero, el que se manifiesta en la noche, el que se alegra en la noche, padre de la noche (...), *achapa*, Adonais, *basma, charako*, Jacob, Iao, Caruer, Aruer, Lailam, Semesilam, *soumarta, marba, karba menaboth, ema*; dirige el alma de fulana hacia mi, fulano, para que me quiera, para que me ame, para que me dé todo lo que tiene en sus manos. Que me diga lo que hay en su alma, porque yo he invocado en mi auxilio tu gran nombre.'

Sobre una lámina de oro dibuja esta espada: 'Uno sólo es Turiel, Miguel, Gabriel, Oriel, Misael, Israel, Istrael, que tenga un buen día su nombre y yo, que lo conozco y estoy a su lado, invoco la fuerza inmortal e infalible del dios. Dame la sumisión de toda alma por la que te invoque'. Dale la lámina a una perdiz para que se la trague, sacrifícala y toma la lámina de oro y cuélgala de tu cuello, después de poner sobre ella una planta paidéros.

Esta es otra ofrenda que da aliento a Eros y a toda la práctica: 4 dracmas de polvo de incienso, 4 de goma, 4 de opio, 4 de mirra, incienso, azafrán y bdella. Añade oleosa lechetrezna, mezcla todo a partes iguales con vino oloroso y utilízala en la práctica. Al realizarla quema primero todo esto y úsalo de este modo. Tiene también la práctica un asistente que se hace con leña de un moral; se trata de un Eros alado con clámide, con el pie derecho adelantado y la espalda encorvada. En el hueco interior pon una lámina de oro en la que hayas grabado, con una varilla de cobre forjada al fuego, el nombre de alguien y esto: 'Masabutarte, sé para mi un consejero y un ayudante y un guía en sueños'

Y entrando por la tarde en la casa de la que quieres. Golpea su puerta con el

Eros y di: 'Mira, aquí está fulano' de manera que, poniéndote junto a ella le digas lo que deseas, tomando una forma semejante a la de aquel dios o demon que ella venera. Y volviendo a tu casa, prepara una mesa y extiende un lienzo puro y flores propias de la estación; coloca encima la figura, después quema hierbas en su honor y pronuncia ininterrumpidamente la fórmula de la invocación y envíala; actuará indefectiblemente. Cuando la sometas con la piedra, en aquella noche te enviará sueños; pues cada noche se ocupa de unos y de otros[27].

27 *PGM*, P.IV, líneas 1719-1871. «Ξίφος Δαρδάνου· πράξις ἡ κα|λουμένη ξίφος, ἧς οὐδέν ἐστιν | ἶσον διὰ τὴν ἐνέργειαν· κλί|νει γὰρ καὶ ἄγει ψυχήν ἄντι||κρυς, οὗ ἂν θέλῃς, λέγων τὸν | λόγον καὶ ὅτι· "κλίνω τήν ψυχὴν τοῦ δεῖνα." | λαβὼν λίθον μάγνητα τὸν | πνέοντα γλύψον Ἀφροδίτην | ἱππιστὶ καθημένην ἐπὶ Ψυξῆς, τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ κρατοῦ|σαν, τούς βοστρύχους ἀναδεσ|μευομένην, καὶ ἐπάνω τῆς | κεφαλῆς αὐτῆς· αχμαγε| ραρπεψει· ὑποκάτω δὲ || τῆς Ἀφροδίτης καί τῆς Ψυχῆς | Ἔρωτα ἐπὶ πόλου ἑστῶτα, λαμ|πάδα κρατοῦντα καομένην, | φλέγοντα τὴν Ψυχήν. ὑποκά|τω δὲ τοῦ Ἔρωτος τὰ ὀνόματα || ταῦτα· αχαπα Ἀδωναῖε | βασμα χαρακω Ἰακώβ | Ἰαω η· φαρφαρηϊ· εἰς δὲ τὸ | ἕτερον μέρος τοῦ λίθου Ψυχὴν | καὶ Ἔρωτα περιπεπλεγμέ||νους ἑαυτοῖς καὶ ὑπὸ τοὺς πό|δας τοῦ Ἔρωτος ταῦτα· σσσ|σσσσσ, ὑποκάτω δὲ τῆς Ψυχῆς·· ηηηηηηηη· γλυφέν|τι δὲ τῷ λίθῳ καὶ τελεσθέντι || χρῶ οὕτως· λαβὼν αὐτὸν | ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου στρέφε, | εἰς ὃ θέλεις, λέγε τὸν λόγον τοῦ|τον· "ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἀρχη||γέτην πάσης γενέσεως, τὸν διατείναντα τὰς ἑαυτοῦ | πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα || κόσμον, σὲ τὸν ἄπλατον καὶ | ἀμέτρητον, εἰς τὰς ψυχὰς πά|σας ζωογόνον· ἐμπνέ||οντα λογισμόν, τὸν συναρ|μοσάμενον τὰ πάντα τῇ ἑαυ|τοῦ δυνάμει, πρωτόγονε, παν|τὸς κτίστα, χρυσοπτέρυγε, με|λαμφαῆ, ὁ τοὺς σώφρονας || λογισμοὺς ἐπικαλύπτων | καὶ σκοτεινὸν ἐμπνέων οἶ|στρον, ὁ κρύφιμος καὶ λάθρᾳ | ἐπινεμόμενος πάσαις ψυ|χαῖς· πῦρ ἀθεώρητον γεν|νᾷς βαστάζων τὰ πάντα | ἔμψυχα οὐ κοπιῶν <αὐ>τὰ βασα|νίζων, ἀλλὰ μεθ'ἡδονῆς ὀδυ|νηρᾷ τέρψει, ἐξ οὗ τὰ πάντα | συνέστησκεν. σὺ καὶ ἐντυγ|χανόμενος λύπην φέρεις | ποτὲ μὲν σώφρων, ποτὲ δὲ | ἀλόγιστος, δι' ὃν ὑπὲρ τὸ καθῆ|κον τολμῶντες οἱ ἄνθρω|ποι ἐπὶ τὸν μελανφαῆ || σε καταφεύγουσιν. νεώτατε, | ἄνομε, ἀνίλαστε, ἀλιτάνευ|τε, ἀϊδῆ, ἀσώματε, οἰστρο|γενέτωρ, τοξότα, λαμπαδοῦ|χε, πάσης πνευματικῆς || αἰσθήσεως, κρυφίων πάν|των ἄναξ, ταμία λήθης, | γενάρχα σιγῆς, δι' ὃν τὸ φῶς | καὶ εἰς ὃν τὸ φῶς χωρεῖ, νή|πιε, ὅταν γεννηθῇς ἐν||κάρδιος, πρεσβύτατε, ὅταν |ἐπιτευχθῇς· ἐπικαλοῦμαί | σε, τὸν ἀπαραίτητον, τῷ | μεγάλῳ σου ὀνόματι· αζαραχθαραζα λαθα || ιαθαλ· υυυ λαθαι· | αθαλλαλαφ· ιοιοιο· αι | αι· αι· αι ουεοιευ· οιαι· | λεγετα· ραμαι· αμα· ρα|ταγελ· πρωτοφανῆ, νυ||κτιφανῆ, νυκτιχαρῆ, νυ|κτιγενέτωρ, ἐπήκοε, | ερηκισιθφη αραραχαραρα | ηφθισικηρε Ἰαβεζεβυθ | ἰὼ βύθιε· βεριαμβ || βεριαμβεβω· Ἰακώβ· | Ἰαω· Χαρουήρ· Ἀρουήρ· Λαιλαμ· || Σεμεσιλάμ· σουμαρτα· μαρβα· | καρβα· μεναβωθ ηιια· ἐπί|στρεψον τὴν ψυχὴν τῆς δεῖνα εἰς | ἐμὲ τὸν δεῖνα, ἵνα με φιλῇ, ἵνα μου | ἐρᾷ, ἵνα μοι δοῖ τὰ ἐν ταῖς χερ|σὶν ἑαυτῆς. λεγέτω μοι τὰ ἐν | τῇ ψυχῇ ἑαυτῆς, ὅτι ἐπικέκλη|μαι τὸ μέγα σου ὄνομα." εἰς δὲ | πέταλον χρυσοῦν τὸ ξίφος | τοῦτο γράφε· "εἷς Θουριήλ· || Μιχαήλ· Γαβριήλ· Οὐριήλ· | Μισαήλ· Ἰρραήλ· Ἰστραήλ· | ἀγαθὴ ἡμέρα γένοιτο τῷ ὀνό|ματι, καὶ ἐμοί, τῷ εἰδότι αὐτὸ | καὶ περικειμένῳ, τὴν ἀθάνα||τὸν καὶ ἄπτωτον ἰσχὺν τοῦ | θεοῦ παρακαλῶ. δὸς δέ μοι | πάσης ψυχῆς ὑποταγήν, ἧς | ἂν ἐπικαλέσωμαι." καὶ δὸς | τὸ πέταλον καταπεῖν πέρδι||κι καὶ σφάξον αὐτὸν καὶ | ἀνελόμενος φόρει περὶ | τὸν τράχηλον ἐνθεὶς εἰς | τὴν λεπίδα παιδέρωτα | βοτάνην. ἔστιν τὸ ἐπί||θυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν Ἔ|ρωτα καὶ ὅλην τὴν πρᾶξιν· | μάννης δραχμαὶ δ', στύρακος δραχμαὶ δ', | ὀπίου δραχμαὶ δ', ζμύρνης <δραχμαὶ δ'>, λίβα|νος, κρόκος, βδέλλα ἀνὰ || ἡμίδραχμον. ἰσχάδα λιπα|ρὰν μίξας ἀναλάμβανε | οἴνῳ εὐώδει πάντα ἴσα καὶ | χρῶ εἰς τὴν χρῆσιν. ἐν δὲ | χρήσει πρῶτον ἐπίθυε, καὶ || οὕτως χρῶ. ἔχει δὲ καὶ πρᾶ|ξιν πάρεδρος, ὃς γίνεται | ἐκ μορέας ξύλου· γίνεται δὲ | Ἔρως πτερωτὸς χλαμύδα | ἔχων,

La 'Espada de Dárdano', del P. IV, es muy completa. Comienza con una *evocación* del efecto: se graba una piedra magnetita con dibujos de Afrodita montando a Psique, y de Eros, por debajo, prendiéndole fuego; esta piedra se pone debajo de la lengua y se le da vueltas; y se hace una invocación al "Dios Supremo". Después se hace un κατάδεσμον: se fija por escrito la petición y se dibuja una espada en la laminilla; se consagra haciéndola tragar por una perdiz, la cual luego se sacrifica; y se lleva colgada al cuello. Luego se prepara un asistente o πάρεδρος, una figura de Eros a la que se le 'da aliento' con una ofrenda y un sahumerio. Y por último se realiza una especie de *filtro*, yendo hasta la casa de fulana, con el Eros en la mano, para llamar a su puerta, suplantando al dios que ella venera, y ordenarle que cumpla su petición. Tras esto, el oficiante vuelve a su casa y se duerme. El conjuro ha tenido efecto si ella va tras de él.

Este conjuro, además de incluir los recursos de maleficio sistematizados arriba, ejemplifica la importancia de la preparación de los objetos mágicos dentro del ritual. Aquí reside una de las funciones más importantes del uso de los "Misterios de la divinidad", es decir, de las atribuciones que se le dan a la personalidad mítica del dios, las parcelas del mundo que pertenecen a su dominio, los elementos que en la Tierra lo representan, y cantidad de símbolos más a los que no podemos acceder, por el carácter secreto e iniciático de estos cultos. Los conocimientos secretos de los "Misterios" de los que sí podemos descodificar información se refieren a los atributos divinos, su ajuar místico y sus relaciones de simpatía con la naturaleza. Así que, como ya se ha dicho, para invocarla y atraer simplemente su favor, se enumeran formas de representar a la divinidad o sus apelativos sagrados. A estos tenemos acceso porque los cultos de las divinidades sincretizadas están respaldados por mitos provenientes de las tradiciones religiosas de todo el Mediterráneo, de manera que no hace falta recogerlos en listas según divinidades, y basta con las menciones que se han hecho a lo largo del estudio para hacerse una idea y reconocer los cultos. Pero, entre estos recursos de los "Misterios", hay, pues, muchos sin significado aparente, como la repetición de vocales o consonantes, o

προβεβληκὼς τὸν || δεξιὸν πόδα, κοῖλον ἔχων | τὸν νῶτον. εἰς δὲ τὸ κοίλωμα | βάλε χρυσοῦν πέταλον κυ|πρίῳ γραφείῳ γράψας ψυχρη|λάτῳ τινὸς τὸ ὄνομα· | "Μαρσαβουταρθε - γενοῦ μοι || πάρεδρος καὶ παραστάτης | καὶ ὀνειροπόμπος." καὶ ἐλ|θὼν ὀψὲ εἰς τὴν οἰκίαν, ἧς βού|λει, κροῦε τὴν θύραν αὐτῆς || τῷ Ἔρωτι καὶ λέγε· "ἰδέ, ὧδε | μένει ἡ δεῖνα, ὅπως παρασταθεὶς | αὐτῇ εἴπῃς, ἃ προαιροῦμαι, | ὁμοιωθεὶς ᾧ σέβεται θεῷ ἢ δαί|μονι." καὶ ἐλθών σου εἰς τὸν || οἶκον θὲς τράπεζαν καὶ | ὑποστρώσας σινδόνα κα|θαρὰν καὶ ἄνθη τὰ σοῦ καιροῦ | θὲς ἐπάνω τὸ ζῴδιον, εἶτα | ἐπίθυε αὐτῷ καὶ λέγε τὸν || λόγον συνεχῶς τὸν τῆς | ἐπικλήσεως καὶ πέμπε, | καὶ ποιήσει ἀπαραβάτως. | ὅταν δὲ κλίνῃς τῷ λίθῳ, | ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ὀνειρο||πομπεῖ· ἄλλῃ γὰρ ἄλλων ἔχεται.»

de frases ásema, resto de antiguas pronunciaciones en lenguajes ancianos, como el copto, el hebreo o el persa. Si se repiten en voz alta muchas veces, recuerdan a salmos, rezos o mantras, por su finalidad de recogimiento. El mantenimiento de unas formas fonéticas especiales[28], a pesar del paso de las lenguas, suele responder a una función hipnótica original, que permita un cambio de conciencia; esto ya se lleva a cabo por medio de los alucinógenos, así que puede que tenga la misma finalidad la repetición de sonidos, a través de la regulación de la respiración que conlleva. El mismo efecto hipnótico tiene la preparación de laminillas o piedras grabadas con columnas de nombres, dibujos de figuras de dioses, tiradas de letras y símbolos, o palíndromos, como los que se hacen a partir de nombres secretos muy largos, descompuestos en forma de ala, quitándole una letra por cada lado, entre muchos otros tipos; o el hecho de meter la piedra en la boca y darle vueltas con la lengua, como describe el último de los conjuros transcritos. Hoy en día se provocan estados meditativos dibujando mandalas. Todos estos recursos sirven a la estimulación del individuo que lleva a cabo el encantamiento, lo que, en principio, podría resultar contradictorio, ya que lo que se pide es el sometimiento emocional de otra persona distinta del oficiante.

IV. *Conclusiones*

Un conjuro de sometimiento supone: una invocación a una divinidad superior, para *atraer* su poder a la práctica; la invocación de un demon menor que lleve a cabo el maleficio; la utilización de una serie de objetos con poder mágico, o bien con entidad propia que la aporte al conjuro, o que relacionen la práctica con la persona que se quiere someter, o ligados al dominio específico del dios, para invocar su presencia o voluntad; una petición de maleficio, por acción de la cual una persona va a ser sometida; una práctica ritual *mimética* específica, que se refiere a *inmovilizar* a la víctima, o *atarla* a la petición o a la persona que lo pide, o a *conectarla* simbólicamente con esta, o a *evocar* el maleficio que se quiere que sufra; una consagración con ofrendas o sacrificios; y un lugar y un momento precisos para realizarla, o bien porque un astro represente el dominio en el cual se realiza el conjuro, o bien porque se depositen los objetos mágicos, de *defixio*, o de ofrenda, en un lugar de poder o en el lugar que habitan los démones actores de la acción maléfica.

Con respecto a los mecanismos de maleficio que se han sistematizado, señalamos que la expresión lingüística metafórica de las etimologías dadas arriba nos permite

28 Principio de la Magia muy importante, que han postulado magos de todas las épocas, como G.E. Papus, todavía en el s. XIX, en su obra *Tratado elemental de Magia práctica*' (Buenos Aires, 1988), y que supone la conservación de la forma ritual intacta a pesar del paso de los siglos.

corroborar la tesis a través de los testimonios de la 'Magia literaria'. Y nos remitimos especialmente a Platón que, ya en el s. V a.C., recoge los procedimientos principales usados en la Magia del Mundo Antiguo, ligándolos, además, especialmente al maleficio y a peticiones mundanas. Aporta, en Las Leyes, una descripción casi accidental de los tipos de procedimientos mágicos que conoce, cuando establece la Ley de la Φαρμακεία, en su Constitución del Estado Ideal. Dice:

> El que administrare a alguien una pócima para daño no mortal ni de él ni de sus esclavos, pero sí de sus rebaños y colmenas, o lo hace buscando cualquier otro daño incluso mortal, que sea castigado con la muerte si es médico y resulta convicto de envenenamiento. Pero si es un particular, que sufra o pague lo que fuere preciso y que el tribunal, haga estimación. Por otra parte, si simula asemejarse a uno que perjudica utilizando conjuros (καταδέσμοις) o evocaciones (ἐπαγωγαῖς) o encantamientos (ἐπῳδαῖς) o cualquier otro procedimiento mágico (φαρμάκοις), en el caso de que sea adivino o agorero, sea reo de muerte; pero si es condenado por envenenamiento sin el arte adivinatoria, que reciba el mismo trato, a saber, que también sobre este haga el tribunal una estimación de lo que les parece que debe sufrir o pagar[29].

Esta descripción está dirigida a enmarcar la práctica mágica en la legalidad o ilegalidad de su sociedad ideal, de manera que sólo se refiere a los peligros mortales o perjuicios que puede ocasionar. Y es un acercamiento a la Magia en general. Sin embargo, no parece casual el uso del término κατάδεσμος, si tenemos en cuenta las veces que la literatura describe ataduras lanzadas por brujas; ἐπαγωγή testimonia el procedimiento de atracción de un poder divino o el de evocación de una acción mágica, como recursos principales de la Magia; dentro de los φάρμακοι vemos incluidos los bebedizos o ungüentos, todos con posibilidad de provocar la muerte, como toda droga en exceso, que es de lo que trata este fragmento; y el uso de ἐπῳδή, más literario que técnico, se refiere a la recitación de parlamentos de carácter subyugante, la seducción de la palabra, peligro que Platón censura en sus obras sobre sofistas, así que podría ser una referencia a esos conjuros sin ritual, como los recitados ante el Sol o la Luna, que encontramos testimoniados en los Papiros Mágicos, si subrayamos su capacidad

29 Platón, *Leg.* 933 (d.1-e.5). « (...) ὅδε νόμος περὶ φαρμακείας· Ὃς ἂν φαρμακεύῃ τινὰ ἐπὶ βλάβῃ μὴ θανασίμῳ μήτε αὐτοῦ μήτε ἀνθρώπων ἐκείνου, βοσκημάτων δὲ ἢ σμηνῶν εἴτ' ἄλλῃ βλάβῃ εἴτ' οὖν θανασίμῳ, ἐὰν μὲν ἰατρὸς ὢν τυγχάνῃ καὶ ὄφλῃ δίκην φαρμάκων, θανάτῳ ζημιούσθω, ἐὰν δὲ ἰδιώτης, ὅτι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτεῖσαι, τιμάτω περὶ αὐτοῦ τὸ δικαστήριον. ἐὰν δὲ καταδέσεσιν ἢ ἐπαγωγαῖς ἤ τισιν ἐπῳδαῖς ἢ τῶν τοιούτων φαρμακειῶν ὠντινωνοῦν δόξῃ ὁμοίως εἶναι βλάπτοντι, ἐὰν μὲν μάντις ὢν ἢ τερατοσκόπος, τεθνάτω, ἐὰν δ' ἄνευ μαντικῆς ὢν τῆς φαρμακείας ὄφλῃ, ταὐτὸν καὶ τούτῳ γιγνέσθω· περὶ γὰρ αὖ καὶ τούτου τιμάτω τὸ δικαστήριον ὅτι ἂν αὐτοῖς δεῖν αὐτὸν δόξῃ πάσχειν ἢ ἀποτίνειν.»

potencial de someter a una divinidad con la única fuerza de las palabras (además de declamarse en un momento y lugar precisos). Que no mencione el mecanismo de las *tabellae defixionum*, documentado ya en su época, puede ser porque se incluya dentro de las κατάδεσμοι, o por el hecho de ser el principio de la simpatía tal infantil superstición sin fundamento físico; en este mismo diálogo advierte de la condición de supersticiosos de los griegos, que se dejan engañar como niños[30]. Desde luego, parece una enumeración racional de los procedimientos que se manejaban en la Grecia Clásica, y todos giran en torno a las necesidades emocionales humanas, obligándole a determinar los límites de la legalidad en su Estado ideal.

Así que concluimos, y lo hacemos acotando la función social que pueda tener una actividad como esta, la Magia de ὑποταικτική, ligada como está a la marginalidad, pues el objeto de nuestro estudio, los *mecanismos de maleficio*, no se entienden independientemente ni del contexto social en el que nacen ni de la petición para la que se hacen. Nos referimos a la naturaleza intrínsecamente *mimética o dramática* de estos. Como rito, tiene una finalidad de carácter social concreta, conseguir el mal de un enemigo o la voluntad de alguien cercano para beneficio propio, así que las divinidades y sus dominios se invocan agrupados según la finalidad específica del encantamiento, que, como decimos, es de carácter emocional, individual y personal. El mismo oficiante realiza el ritual, imaginado especialmente para la necesidad que le trastorna en ese momento, como rivalidad, amor no correspondido, o avaricia. Los símbolos que se manejan conectan conductas específicas, con ámbitos de la emoción humana y hechos concretos de la vida social, pero además también con representaciones míticas de los procesos del hombre e incluso con personalidades divinas que, en definitiva, personifican las cosas que nuestros sentidos perciben. El sincretismo de las religiones cumple un papel fundamental en la Magia greco-egipcia, al actualizar la codificación de los conceptos y los sentimientos según el momento histórico y la gente. Y aún así hay un montón de referencias que, aún cuando no se conocen los verdaderos significados de los atributos secretos de la divinidad, consiguen activar recuerdos, similitudes o metáforas que todo ser humano entiende y reconoce, los del nivel emocional. Un ejemplo muy significativo es la cantidad de encadenamientos amorosos que hay recogidos en los *PPMM*; la violencia de las diosas a las que se dedican, o de las peticiones de maleficio que suelen llevar, del tipo 'que fulana no coma, no duerma, no viva hasta que yo la posea', responden a algo que todo ser humano ha sentido, la posesión sobre la persona amada. La excelencia que pueda tener la Magia es que, como procesos rituales que son, evocan la emoción de manera especialmente intensa. En parte es por la naturaleza misma de las emociones

30 Platón, *Leg.* 933 (a-b).

que entran en juego, pero también por la dramatización que supone la escenificación ritual. El principio homeopático de la Simpatía esconde, pues, un elemento mimético que se aplica a necesidades cotidianas del individuo, de las cuales, si bien la ley o la propia incapacidad no permiten una fácil satisfacción, requieren, por lo menos, de una liberación de esa emoción al fin y al cabo reprimida, cumpliendo así la función social de la *catarsis*.

sante *defixio* latina que ingresó poco tiempo después en el Museo de Zagreb, donde actualmente se conserva (inv. nº A-18011). El interés de su contenido y su relativamente escaso conocimiento hasta la fecha, junto con las conexiones hispanas implicadas en el texto, han sido las razones que nos ha impulsado a redactar estas líneas.

1. La defixio, de plomo como es usual y escrita por ambas caras, fue inicialmente dada a conocer por J. Brunsmid (1915-1919), cuya lectura se recogió en *AE* 1921, y objeto de una publicación de P. Guberina (1936-37). La *defixio* fue incluida igualmente en el *corpus* epigráfico de la *Pannonia Superior* (*AIJ*, 255-257), desconocido al parecer para E. Vetter, quien se ocupó de esta inscripción en dos artículos publicados en 1958 y 1960, éste último basado en una foto que le enviara Hoffiller (1960, 127)[1]. Desde entonces ha pasado bastante desapercibida, sin haber sido objeto de otro estudio pormenorizado, que sepamos, aunque sí de referencias[2].

Las dimensiones son las siguientes (*AIJ*, 256): altura, 13,8 cms.; anchura, 9,8 cms. El grosor no llega a medio milímetro. La pieza fue doblada varias veces, primero por la mitad y luego de nuevo por el interior.

El estado de la pieza era bastante mejor en el momento de su descubrimiento científico que en la actualidad, aunque una reciente restauración ha estabilizado la pieza. Su escasa legibilidad en los momentos actuales nos ha hecho desistir de llevar a cabo una autopsia de la misma, por lo que damos nuestra lectura a partir de los calcos realizados sobre la foto suministrada por el Dr. Ante Rendic, contrastados con el dibujo y la imagen dada por Hoffiller y Saria.

I. Interior, con una rotura entre las líneas 8 y 9 (fig. 1):

ADVERSSARO. NOSSTRO
G. DOMETIV SECUNDO
ET. LVCIVS. LARCIO
ET SECVNDO VACARVS
CVBA. ET. P CITRONIVS
CICORELLIV. NARBONE
ET. L LICINIVS SVRA ISSPAN

1 Los autores desean manifestar su agradecimiento más sincero al director del Museo de Zagreb, Dr. Ante Rendic, por las facilidades dadas para el estudio de esta pieza. Igualmente, a la Dra. Marjetta Sasel-Kos, que hizo llegar a uno de ellos (FMS) los artículos de E. Vetter. Los comentarios de Richard Gordon, J. Javier Iso Echegoyen y Francisco Beltrán Lloris contribuyeron a mejorar el texto, aunque los errores que éste pueda contener son de esclusiva responsabilidad de los autores.

2 BÖMER 1963, 130; *ILJ*, 6, con una lectura de Pflaum; SOLIN, 1968, 24; BARTOLETTI 1990, 34; *EDH*, HD027805; KROPP 2008 a, dfx 8.1/1; EAD. 2008 b, 336)

SOBRE UNA *DEFIXIO* DE SISAK (CROACIA) AL DIOS FLUVIAL *SAVUS* CON MENCIÓN DEL HISPANO L. LICINIUS SURA*

FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza
ISABEL RODÀ DE LLANZA
Institut Català d'Arqueologia Clàssica

RESUMEN

Este trabajo se centra en el análisis de una defixión judicial (*AIJ*557) hallada en 1912 en el río Kupa, afluente del Save, cerca de Sisak (*Siscia*, *Pannonia Superior*), que invoca al dios fluvial *Savus* además de la antigua diosa latina *Tacita Muta*. Entre los personajes execrados, algunos de los cuales proceden del Mediterráneo occidental, se presta especial atención al hispano Lucius Licinius Sura. Se abordan igualmente el horizonte religioso implícito en el depósito ritual, así como el contexto histórico y social de la información.

PALABRAS CLAVE: *DEFIXIO* JUDICIAL, SISCIA, *PANNONIA SUPERIOR*, *SAVUS*, *TACITA MUTA*, L. LICINIUS SURA.

ON A *DEFIXIO* FROM SISAK (CROACY) INVOKING THE RIVER-GOD *SAVUS*

ABSTRACT

This paper provides an improved text of, and fresh commentary on, a judicial defixio (*AIJ* 557) found in the Kupa, a tributary of the Save, near Sisak (*Siscia, Pannonia Superior*) in 1912, which invokes the river-god *Savus* as well as the ancient Latin goddess *Tacita Muta*. Among the targets, some of whom are specifically stated to come from the western Mediterranean, we pay special attention to the Hispanus L. Licinius Sura. We also investigate the *defigens*' implied divine scenario and the text's socio-historical context.

KEY WORDS: JUDICIAL *DEFIXIO*, *SISCIA*, *PANNONIA SUPERIO*, *SAVUS*, *TACITA MUTA*, L. LICINIUS SURA.

Entre los hallazgos llevados a cabo en 1912 en el río Kupa (ant. *Colapis*; gr. *Kolops*), afluente del Save en las cercanías de la actual ciudad croata de Sisak (la antigua *Siscia*, en la provincia romana de *Pannonia Superior*), se contaba una intere-

* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto HUM02283/HIST ("Espacios de la magia, superstición y poder en el Occidente del Imperio romano"), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

ET LVCCILLIVS
VALLENTE. NE POSSI
CVNTRA SSE FACERI
AVERTAT. ILLO AMAETE
CANTRA LOCVI NE MA
LI ILLORVS MVTV. OFAC
G DOMTIVS SSECVNDO
ET. LVCIVS LACO L CVBA
MVTA TAGITA [---
[B?]ONA ILORVM [---

II. Exterior (fig. 2):

DATA DEPREMENTI
MADATA DATA ISTOS
SAVO CVRA AGAT
DEPREMA ADVERARO
NOSSTRO OMVTVA NE
CONTRA NOS LVCVIA

Transcripción:

I. Interior:

Advers {s}ar(i)o(s) · nos{s}tro(s)
G(aius) · Dom{e}<i> tiu(s) Secund{o}<us>
et · Lucius · Larci{o}<us>
et Secund{o}<us> Vacarus
Cyba(lenses) · et · P(ublius) Citronius
Cicorelliu(s) · Narbone(nsis)
et · L(ucius) Lic{c}<i>nius Sura <H>is{s}pan(us)
et Luc{c}il {l}ius
Val{l}en{te}<s> · ne possi(nt)
c{u}<o>ntra s{s}e faceri
avertat · illo(s) a m{a}e<n>te(s)
c{a}<o>ntra locui ne ma-
li illor u{s}<m> mutu<m> · o(s) fac(iat)(?)

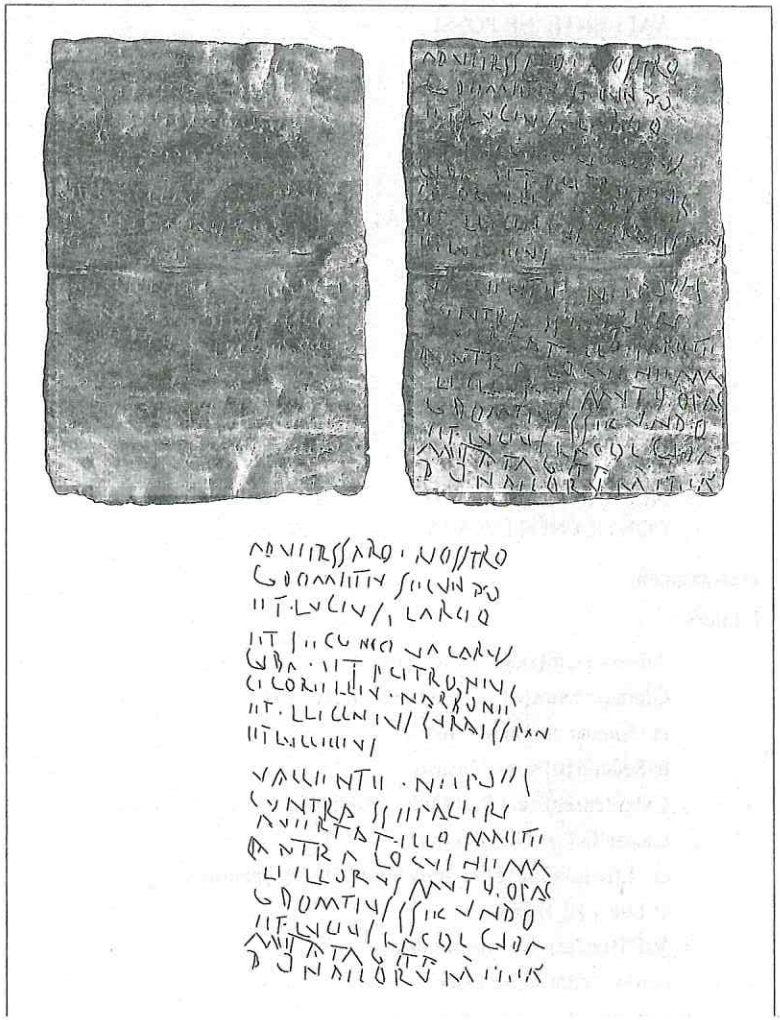


Fig. 1: *Defixio* de Sisak. Cara 1
(foto: Museo Arqueológico de Zagreb; dibujo: Mari Cruz Sopena Vicién).

G(aius) Dom<i>tius S{s}ecund{o}<us>
et. Lucius La(r)c(i)o L(ucii filius) Cyba(lenses)
Muta Tagita [---
[b?]ona illorum [---

II. Exterior:

Data depr{e}<i>menti
ma(n)data data istos
Savo <ut> cura(m) agat
depr{e}<i >ma(t) adver(s)ar(i)o(s)
no{s}stro(s) o<b>mutua(t) ne
contra nos lucuia(nt)

I -3 *Lartio*, Brunsmid.- 4 *et. Secunduis Carus,* Brunsmid; *et. Secuno. Vacarus*, Guberina; *S. Sign( ) Nova*, Vetter.- 5 *Giba*, Vetter.- 7 *Liconium*, Brunsmid; *Saurus*, Veter.- 8 *Licilidius*, Vetter.- 10 *contra, me faceere*, Brunsmid; *issti faceri*, Vetter: *contra eum(?) agere<e=I>(?)*, Kropp.- 11 *illos.maete*, Brunsmid; *illo.maliti*, Guberina; *illo. magice*, Vetter.- 12 *contra,* Brunsmid.- 13 *ci.illoru*, Brunsmid; *gi.illorus*, Vetter; *mutu*, Brunsmid.- 14 *C Domtium Secundo*, Brunsmid.- 15 *Cricol Ciba*, Brunsmid.- 16 *faciat agat ut volon/ta*, Vetter; *faciat agat ut vol<u=O>n/ta/s* Kropp.- 17: *tu f(ac) l(abia) n(a)e loru prutecas* (=*protegas*), Brunsmid; *S Lar nae loru favela,* Guberina; *limbna, paviscant,* Vetter; *li<ngu=MBN>a <il>lor<m>(!)pav<e=I>sca<t>(?)*, Kropp.

II - 1 *dabis*, Vetter; *detrementi*, Brunsmid, admitido por García Ruiz (1967, 238) e interpretado como genitivo singular (=*detrimenti*) con el significado de "envíos maleficos".- 2 *dat is,* Brunsmid, Kropp.- 4 *de me ma*, Brunsmid, Guberina.- 5 *noistro,* Brunsmid y Guberina; *o(s) mutus,* Brunsmid; *au(t)*, Vetter; - 6 *cantra,* Guberina; *lucui a/ud(eat)*, Brunsmid. – 7 *age[re] isti*, Vetter.

Traducción: "(Contra) nuestros adversarios, G. Domitius Secundus y L. Larcius y Secundus Vacarus, cibalenses, y P. Citronius Cicorellius, narbonense, y L. Licinius Sura, hispano, y Lucilius Valens. Que no puedan actuar en contra (de nosotros); que (la deidad) los enajene y no puedan hablar mal (de nosotros), y que los haga enmudecer. G. Domitius Secundus y Lucius Larcius, cibalenses, Muta Tacita… de ellos… (Nombres) dados, mandados, dados éstos al dios Save que hunde, para que se encargue de nuestros adversarios, los hunda, enmudezcan y no (puedan) testimoniar contra nosotros".

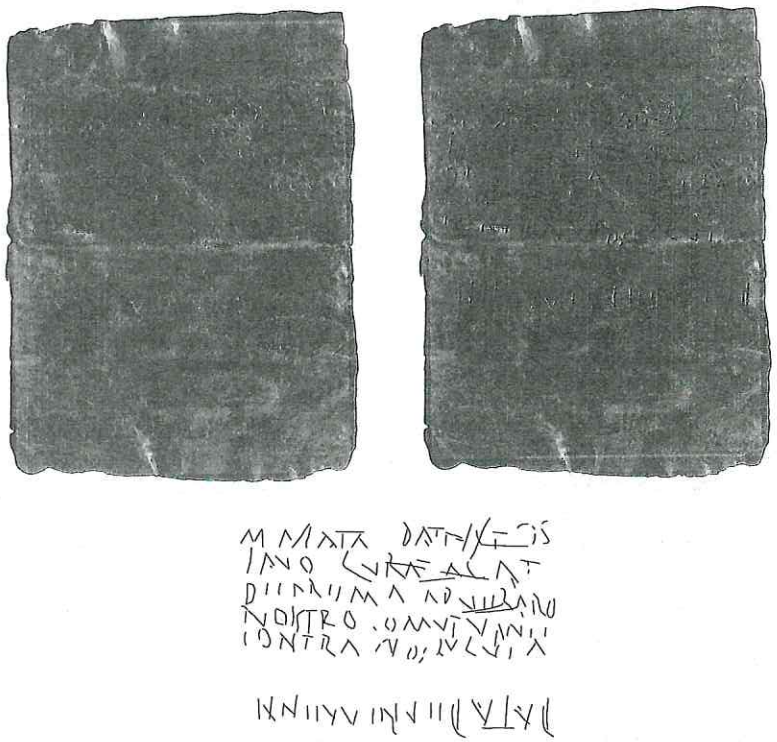


Fig. 2: *Defixio* de Sisak. Cara 2
(foto: Museo Arqueológico de Zagreb; dibujo: Mari Cruz Sopena Vicién).

La dificultad intrínseca en la datación de las tablillas de execración ante la ausencia de un contexto arqueológico claro muchas veces (Jeanneret 1916, 234-235) se incrementa cuando, como en nuestro caso, no se ha podido llevar a cabo una autopsia (que difícilmente, como se decía antes, hubiera podido arrojar resultados seguros dado su actual estado). Mientras que para Vetter (1960, 132) la *defixio* parece fecharse en tiempos de Adriano, en el período entre la promulgación del estatuto colonial para la ciudad -en 118- y las guerras con los marcomanos que estallan en el 167 (una época en la que se produciría una inmigración notable en la colonia de *Siscia*, con gentes de negocios llegada incluso de tan distantes lugares como la Tarraconense y el sur de las Galias), Bartoletti (1990, 34) se inclina por fecharla en la primera mitad del s. I por criterios paleográficos ante el dibujo de Hoffiller y Saria, el mismo que sirve de base a nuestra lectura, una datación excesivamente temprana en nuestra opinión tendiendo a los personajes mencionados y al contexto histórico de la inscripción, que apuntan, como luego se verá, a la época trajanea.

El texto muestra, junto al pleonasmo típico (Jeanneret 1916, 238) de las *defixiones* (así *data deprementi*, *ma(n)data da(ta)*, *deprema(t)*), características del latín vulgar, con geminación de las sibilantes (*adverssaro, Isspan, Ssecundo, nosstro*), las líquidas (*Cicorelliu, Vallente*) y las oclusivas (*Luccillius, Vallente*). Otro de los rasgos del latín de esta *defixio* es el empleo de la *e* por *i*, claro en l. 2 de la cara interna (*Dometiu* = *Domitiu*) o las ll. 1 y 4 de la cara externa: *deprementi* (por *deprimenti*), *deprema* (en lugar de *deprima*). *Depremas* aparece en otras dos tablillas, procedentes de *Hadrumetum* y de Este (García Ruiz 1967, 65). Igualmente, aparece la confusión entre *o* y *a/u*: *cuntra, cantra* (= *contra)*, así como la pérdida de la consonante final *–t* (*cura, aga, deprema*), que no se ha conservado prácticamente en lengua romance (García Ruiz 1967, 85), salvo el catalán. Otro rasgo característico es el uso de *locui* (A l. l2) y *lucuia* (B l. 6) por *loqui.*, de *obmutuat* (B l. 5) por *obmutescat*, así como la mezcla de casos al consignar los nombres de los personajes objetivo de la execración, con nominativos que coexisten con teóricos acusativos o dativos. Son antropónimos independientes de la sintaxis, colocados "en vedette" (Jeanneret 1916, 132) en el encabezamiento de la *defixio*.

La expresión *muta tagita* (=*tacita*) que aparece en la l.16 del anverso se repite en una inscripción de Kempten (*AE* 1958, 150), mientras que en otra de Clothall se lee *tacita deficta* (*AE* 1937, 66). Estas fórmulas, encaminadas a hacer enmudecer a los adversarios, son características de las *defixiones* judiciales[3], en las que el término *ad-*

3 Gager 1992, 116-124; Cartago –*DTAud 219-20*-, Susa –*AE* 1931, 132; Ventura Villanueva 1996: dos en Córdoba.

versarius se usa de manera típica para designar a la otra parte del proceso[4], siendo de uso alternativo *inimicus*[5]. Aunque no es descartable que los vocablos *muta tagita* se refieran a los *nomina* de los adversarios, algo que parece claro en expresiones similares de las líneas 1-2 de la cara exterior, creemos que en este caso hacen referencia a la vieja divinidad latina *Muta Tacita*. En tal caso no sería sólo *Savus* el único dios al que se dirige la defixión, sino también la vieja divinidad latina.

Otro rasgo lingüístico de esta inscripción es la utilización de un verbo *avertere*, para designar (l. 11 de la cara interior) la acción que se desea sufra el adversario. Precisamente en las tablillas halladas en Cagnon y Villepouge (Charente Inferior), en el *ager Santonum*, se lee lo siguiente: *sic ilos inimicos aversos ab hoc lite esse, quomodi hic catellus aversus est ne surgere potesti*, "que esos enemigos sean "vueltos" en este litigio, de la misma forma que este muñeco vuelto (boca abajo) y es incapaz de levantarse" (*DTAud.*111-12). Otro paralelo, más cercano todavía a nuestra *defixio*, es el de la tablilla hallada en *Poetovio* (Ptuj), con una conología similar –s. II-, en la que se repite la fórmula *ne possit mali facere* que hallamos, con variantes, en la inscripción de Sisak: *Paulina aversa sit / a viris ómnibus / et deficsa sit ne quid / possit mali facere./ Firminam [cl]od(as) ab o- / mnibus humanis* (*AE* 1907, 99).

Faraone y Kropp (e.p.) han propuesto convincentemente entender la fórmula *aversum* facere, que aparece (en variantes diversas sobre *versum*: *inversum*, *perversum*, etc.) en textos de Germania, Galia y el *Noricum* como los de *Arae Flaviae* (Rottweil del Neckar), Mainz, Mautern, Wilten, o *Poetovio* (Ptuj) como equivalente a "matar" o "separar de la vida". Sin aceptar esta interpretación, que se documenta en muy diversas tablillas que documentan un ritual de "muerte transferida" (Marco Simón, e.p.2), la acción de "volver boca abajo" al adversario en el futuro juicio sería sinónimo de su enmudecimiento o "muerte simbólica" para imposibilitarle declarar en el juicio contra el comitente.

4 Así, las emporitanas: Marco Simón, e.p., o en *Nomentum* (Mentana) –*DTAud.* 133; Solin, *Arctos*23 (1989) 199 ss.-, Frankfurt –*AE* 1978, 545-, *Brigantium* (Bregenz) – *DTAud.* 93- o la más próxima de Ljubljana: Solin 2004, 127-128.

5 Como en una tablilla de Frankfurt 1 –*AE* 1978, 546- que pide que los *inimici* de Sextus sea *vani y muti*, como en la anterior de esta procedencia (ver también Scholz, en Reuter y Scholz 2004, 49 ss. no. 74 a, b), en otras de Kreuznach — *CIL XIII* 7553-54; *DTAud.* 96, 98-, Cartago – *DTAud.* 223, o las interesantísimasde Villepouge y Chagnon (Charente) (*CIL* XIII 11069-70; – *DTAud.* 111-112; *ILS* 8752; *ILAquit. Santones* nos. 1041, b), aunque no faltan ejemplos de coexistencia de ambos vocablos en la misma tablilla (Este: añadiéndose incluso *hostis*: *AE* 1915, 10) o de ambas formas en el mismo lugar (por ejemplo, Ampurias *IRC* III 174-175).

que la divinidad barbada y con los cabellos ondulantes representada en el frontón del templo de *Sulis Minerva* en Bath remita a un dios acuático similar (Green 1992, 161) al interpretado a través de *Neptunus*, que en los horizontes más antiguos de la religión romana se relaciona con los ríos y manantiales y no con el mar (Olmsted 1994, 399, con referencias), como parecen mostrar las *Neptunalia* celebradas el 23 de julio para conjurar la sequía (Fest. 377 L; Tert. *Spect.* 6; Varr. *LL* 6, 19). De la misma forma, Neptuno se consideró en la antigua Céltica en general como el *numen praesens* de cualquier manifestación acuática (Duval 1967, 89-90; Thevenot 1968, 129-131).

Para explicar el porqué se deposita una *defixio* en un río dirigida a la divinidad epónima de éste, de personalidad tan genuinamente indígena como es la de *Savus*, hay que atender a un contexto cosmológico y ritual que parece caracterizar a diversos pueblos del occidente de Europa.

Son perfectamente conocidos los depósitos fluviales de armamento en las provincias occidentales del Imperio. A los hallazgos del Támesis londinense (escudo de Battersea, etc.; de hecho, la mayor parte de los objetos metálicos de la Edad del Hierro hallados en Gran Bretaña proceden de ríos) se pueden añadir los de las espadas halladas en ciertos puntos, sobre todo de Bretaña (Vilaine, Loire en Nantes). Recientemente se han investigado los depósitos votivos en ríos y lagos del territorio de los nervios y atrebates (Leman- Delerive y Warmenbol 2007) o de los Países Bajos (Van Hoof 2007), y un análisis abarcador de los hallazgos fluviales en época lateniense (Schönfelder 2007) subraya el predominio de las armas en La Tène medio y la acusada presencia de monedas en la Tène final ("die Zeit der Heiligtümer am Fluss", ibid. 466), lo que continúa en época romana. Extraordinarios son los hallazgos de los miles de monedas en Toulouse (por último, Boudartchouk y Gardes 2007), así como el del vado del Loira en *Cenabum*, con gran cantidad de monedas y unas 500 ruedecillas de plomo, así como pies de cobre: sin duda se trata de exvotos a la divinidad fluvial.

457). Esta asociación de *Neptunus* con una divinidad acuática femenina como *Niska*, teónimo que reaparece en plural para aludir a las divinidades acuáticas a las que se consagran las ocho defixiones halladas en Amélie-les-Bains (Arles) (por último, Lambert 2002, 247-250), permite plantear la hipótesis de que el téonimo latino de las inscripciones latinas sea en realidad un caso de *interpretatio* de una divinidad indígena con una personalidad quizás similar a la que aparecerá más tarde en los *Dinnsenchas* irlandeses –compilados en el s. XII- como Nechtan, esposo *Boand*, la diosa epónima del río Boyne (Green 1992, 158, con referencias). Una inscripción fragmentaria de Chesterholm, en la zona del Muro de Adriano (*RIB* 1694) ha sido interpretada como una dedicatoria a *Neptunus* sólo o a *Nodens Neptunus*, en este último caso en asimilación a la deidad que tiene en Lydney, junto al río Severn, su santuario principal.

Los términos que encabezan la cara exterior de la *defixio* de Sisak, *data mandata* (ll. 1 y 2) tienen una correspondencia perfecta con otros textos de Kreuznach (Audollent 1904, 151 y 153), en el que estos términos aparecen acompañando a los nombres de los objetivos de la execración (*ibid.* 153): *Nomina / data [manda-] / ta [liga]ta / ad inferos*... Son los nombres, pues, dados, mandados y ligados a los dioses infernales.

2. Aunque el agua es uno de los espacios privilegiados en el depósito de las tablillas de execración en general (baste pensar en los numerosos materiales de Bath –Tomlin 1988- o en los recientemente hallados en la Fontana de Anna Perenna en Roma –Piranomonte e.p.-) y tiene una importancia primordial en el imaginario y en las prácticas rituales de los celtas y de otros pueblos de la Antigüedad como vía de acceso al allende y de manifestación de la divinidad, la de Sisak es la primera *defixio* latina dirigida inequívocamente a una divinidad fluvial en el occidente latino, en este caso *Savus*, el actual río Save, que desemboca en el Danubio en la ciudad de Belgrado-[6].

Dos inscripciones del *ager Emonensis* (*CIL* III 3896) y de *Andautonia* (*CIL* III 4009 = *AIJ* 475) aparecen dedicadas *Savo Aug(usto)*[7]. La deidad, con un santuario en Saudörfel (cerca de *Celeia*, en el *Noricum*), donde era venerado junto a *Adsalluta* (*CIL* III 5134, 5138: probable personificación del río Saan, que desemboca en el Save entre Saudörfel y Ratschach -*DE* I, 97-) y quizás *Neptunus*, tiene un *collegium navicularium* en *Emona*, lo cual no sorprende habida cuenta de la navigabilidad que tiene no sólo el gran Save, que baña las antiguas ciudades de *Noviodunum, Andautonia, Sirmium* y *Singidunum*, además de *Siscia*, sino también los ríos vecinos (*Hemona, Korkaras, Colapis, Valdasus, Urpanus, Bacuntius, Bathinus, Besante, Drinus*) (Fitz 1979), en una zona rica en minas de hierro.

No son muchos los paralelos que pueden traerse para la tablilla execratoria que nos ocupa. En primer lugar, una de *defixio* de Tréveris, en la que se pide a Isis que envíe "al río" (se entiende el Mosela) a un tréviro Tiberius Claudius, liberto de Claudius Similis[8]. Alguna *defixio* britana se dirige al *dominus Neptunus*[9], y es probable

6 Sobre el río *Savus*, Strab. 4, 207; 7, 314; Plin. *Nat.* 3, 128, 147-148; Ptol. 2, 16, 14; 3, 9, 1. Vid. Patsch 1909-15. Sobre el papel del Save en la campaña de Octavio el año 35 a.C., Cass. Dio 19, 37, 3-5.

7 Véanse también *CIL* III 5134 = 11680; *CIL* III 5138; *CIL* III 11684; *AE* 1934, 71 = *AIJ* 255; *AE* 1938, 152 = *AIJ* 27. La mayoría de los testimonios incluyen igual,mente a *Adsalluta*.

8 KROPP 2008, 4.1.3./16:*Tiberium Claudium, trevirum, natione / Germanum, libertum Claudii Similis. Rogo / te, domina Isis, ut illi profluvium / mittas et quidquid in bonis / habet in morbum megarum.*

9 Así, las de Brandon (HASSALL y TOMLIN, 1993, 293-295; *AE* 1994, 1112), Caistor St. Edmund (*AE* 1982, 669; HASSALL y TOMLIN 1982, 408-409) o el estuario del Hamble (Hampshire), en ésa última con mención así mismo de una deidad femenina acuática *Niska* (*AE* 1977, 977; TOMLIN 1997, 455-

Aristóteles indicaba que los celtas sumergían a los recién nacidos en un río (*Polit.* 7,15,2; Hofeneder 2005, 38), mencionado como el Rhin en un poema de la "Antología Griega" de hacia el 200 a.e., que añade además que tal acción se hacía para probar la legitimidad de aquéllos (*Anth. Graec.* 9,125). Claudiano se hace eco de estas prácticas espartanas al decir de los galos que el Rhin prueba su nacimiento (*In Ruf.* 2, 111 ss.). Y es por ello por lo que el jefe galo Viridomaro, que invadiera Italia en el s. III a.e., se vanagloriaba haber nacido del mismo Rhin (Propercio 4, 10, 40-41; Hofeneder 2008, 129-135, con la discusión historiográfica sobre este pasaje). Esta práctica ritual, impropiamente designada como "bautismo druídico" (Zecchini 1984, 19 -n. 5), aparecerá consignada en numerosos autores posteriores (Chevallier 1983, 326), y Virgilio (*Aen.* 9, 603-604) la refiere para otros pueblos de Italia, así como otros autores a los germanos (Bourgeois 1991, 93).

Este interesantísimo ritual de legitimación de los recién nacidos (o, en interpretación alternativa, de asegurar su resistencia en las frías aguas fluviales) se complementa con otro tipo de evidencias, tanto epigráficas como iconográficas, que subrayan la vinculación con el Rhin de una divinidad ancestral que llevan a cabo los celtas. En efecto, en un santuario de Estrasburgo apareció un ara dedicada al Padre Rhin por parte nada menos que de C. Oppius Severus, legado de la *legio VIII Augusta* hacia el 130 d.e.: *Rheno patri Oppius Severus leg(agus) Aug(usti)* (*AE* 1969-70, 434). Se trata de un apelativo, el de *pater*, aplicado a un río que se documenta en muy contados casos, como el del Tíber (Wisowa 1912, 224). Otros ríos, además del Rhin o el Mosela, fueron divinizados en las Galias, donde se han hallado templos o inscripciones dedicadas a las diosas *Sequana* (Sena), *Matrona* (Marne), *Icauna* (Yonne) o *Souconna* (Saona) (Izarra 1993, 230).

Por lo que toca a la documentación iconográfica, la que más nos interesa aquí es un antoniniano de Probo que representa, con la leyenda *Siscia,* a dos divinidades fluviales, sin duda el *Colapis* y el *Savus*, que se unen en el lugar en el que se asentaba la ciudad (Vollkommer 1994, 11-12, lám. 12; Dukat, 2004-2005, 289, núm. 82). Existen otras evidencias numismáticas que testifican la importancia de la divinidad acuática entre los galos. Así, espléndidas acuñaciones de los *Parisii* exhiben una gran cabeza masculina, a la derecha, sobre una barca (Izarra 1993, 120).

Los poetas augústeos (Verg. *Aen.* 8, 727; Ovid. *Trist.* 4, 2, 41-42) aluden al *Rhenus bicornis*, en una iconografía característica de determinadas representaciones fluviales tauromorfas desde Aqueloo (Weiss 1988), y así aparece la deidad fluvial en el relieve de Bonn (Vollkommer 1994, 38, lám. 42)[10].

10 Pero no sólo el Rhin aparece como *bicornis:* también el Erídano (Po), al decir de Virgilio, el Mosela según Ausonio (*corniger Mosella*) y hasta el propio Tíber. Incluso parece evidente que el *taruos*

Los ríos servían no sólo para probar la legitimidad de los recién nacidos o para endurecer su resistencia al contacto con las aguas, sino para posibilitar el ùltimo viaje de los muertos. Hacia 1560 se hallaron en un aterrazamiento del Zuiderdzée en Holanda troncos fosilizados conteniendo restos humanos aportados por el Rhin, lo que recuerda las piraguas-sepultura descubiertas en Francia, en Montseugny –Alta Saona-, Caen o El Havre (Izarra 1993, 229). En las excavaciones llevadas a cabo en 2001 en Fiskerton, en la ribera del río Witham, en el este de Inglaterra, aparecieron dos grandes piraguas interpretadas como depósitos votivos, junto con postes de madera, en relación con eclipses lunares en un contexto lateniense, pero con asociación también de cerámica de época romana (Parker Pearson et al. 2007, 443, fig. 7). Hallazgos similares realizados en otros lugares desde el Bronce final, y en concreto en en ríos como el Save y el Drave (Wirth 2007, 452, fig. 2) parecen apuntar hacia la consideración de los medios acuáticos y fluviales como espacios funerarios o de acceso al Allende.

Por lo demás, y dado el contenido claramente judicial que perece tener el texto que nos ocupa, la acción de arrojar a las aguas del Save esta defixión podría considerarse como la consignación (*consecratio*) a la divinidad fluvial de los poderosos enemigos en la causa que se avecinaba.

La apelación a la vieja divinidad *Muta Tacita* en el texto se justifica plenamente por dos razones. Por un lado, tal se ha defendido para las expresiones *muta tacita* en la *defixio* de Kempten, donde se mencionaría a la diosa latina junto con las Erinias y Orco (Kropp 2008 a, dfx. 7.2/1; Ead. 2008 b, 3334). En segundo lugar, la invocación tiene pleno sentido en este contexto. *Tacita*, diosa del silencio, pertenece al más arcano horizonte de la religión romana[11]. La tradición atribuye la creación de su culto a Numa (Plut. *Numa* 8, 11), y Ovidio (*Fast.* 2, 571-582) -que identifica a *Tacita* con la diosa *Muta*[12], también tenida por madre de los *Lares compitales* (Lact. *Inst.* 1, 20, 35)- indica que durante las *Feralia* -celebradas el 21 de Febrero como colofón

trigaranos (el toro de tres cuernos), tan abundantemente representado en bronces galos, además del pilar parisino de los Nautas, estaba ligado a los cultos fluviales (Izarra 1993, 232). Un sarcófago hallado en Lyon, datable en el primer cuarto del s. III, en el que fue enterrado C. Annius Flavianus, veterano de la *leg. XXX Vlpia*, exhibe sobre la inscripción las figuras de dos deidades fluviales reclinadas sobre una urna acuática y con palma, que según N. Blanc estarían representando al Ródano y al Rhin (donde antes había servido el militar), pero que más probablemente se refieren al Ródano y el Saona (Vollkommer 1994, 31, lám. 31).

11 Véanse, por ejemplo, Wissowa, 1884-86 (1978), 975-76; Tabeling, 1932 68 ss., 77 ss.; Radke, 1979, 295 ss.

12 En realidad se trata, según el poeta, de la ninfa Lara, "la charlatana", a la que Júpiter arrancó la lengua por haber revelado a Juno su amor por Juturna (*ibid.* 583-616).

La ciudad, que había sido cuartel general de Tiberio (11-9 a.C., 6-9 d.C.) alcanzó estatuto colonial en época flavia (quizás en el 71), adoptando el gentilicio de la familia imperial (*Flavia*, luego *Aelia* con Adriano), contando con un *tabularium provinciae*, una estación de *beneficiarii*, una aduana del *publicum portorium Illyrici* y una base de la flota naval *Flavia Pannonica* (Sasel 1974, 738, con referencias). Consta el acantonamiento en ella de la *Legio IX Hispana* hasta el 42-43 d.C., y la *defixio* parece documentar un comercio con occidente a través de Italia (Szilágyi 1979, 213), con talleres de fabricación de sigilata y una manufactura de bronce importante, a juzgar por los cascos aparecidos en el río Kupa (véase también "Flux", *RE* III A, 361 ss.; Mócsy 1959, 24-25, 101, 138).

La epigrafía funeraria y los diplomas militares documentan un gran número de tropas auxiliares (alas y cohortes) del ejército romano en Panonia, reclutadas en las *civitates* del Save y del Drave, con los nombres de los *Breuci*, los *Colapiani* (que vivían en el valle del Kulpa, en la vecindad de *Siscia*), *Cornacates*, *Sisciani*, *Varciani*, *Iasi* o *Latobici* (Mócsy 1974, 51). Todo indica que la onomástica céltica domina claramente en el norte y el oeste de Panonia, mientras en el resto el horizonte lingüístico sería panonio (ilirio); los *Varciani* serían todavía célticos (Mócsy 1974, 60-61 y 64, 11). Aunque no parece fundamentada la tesis del contacto con Hispania sobre la base de nombres como Aturo, Ciliunus, Teitia o Anbo (Mócsy 1974, 61), sí es cierto que la iconografía astral de las estelas del nordeste de la provincia (Mócsy 1974, 62, 10) presentan unas similitudes claras con temas similares de estelas hispanorromanas del norte de la Península (crecientes, esvásticas, arquerías y, sobre todo, los motivos angulosos en forma de escuadra, las"cerraduras celestes"). Estos temas, lo mismo que el del banquete funerario, subraya unas conexiones iconográficas que parecen únicas en las provincias occidentales del Imperio, pero, lejos de reflejar influencias hispánicas (Mócsy 1974, 61), probablemente llegarían a Hispania con la *legio VII Gemina* (en el 74 d.C.) tras su acuartelamiento en *Carnuntum* (Pannonia) para substituir a la *Legio XV Apollinaris*, que había estado en el frente oriental entre el 63 y el 68 y que sería la responsable de la introducción de estos temas en la zona danubiana (Marco 1978, 32).

Una seria de vías unen a *Siscia* con *Sirmium* (Sremska Mitrovica), *Neviodunum* (Drnovo, en Eslovenia), *Andautonia* (Seitarjevo), *Senia* (Senj, en la costa), *Emona* (Ljubljana) y *Ad Fines*, y *Siscia* parece haber jugado un papel importante en la concentración del tráfico, de las mercancías y novedades que se dirigían a Italia en un cuarto de círculo entre *Carnuntum* y *Singidunum*, desde donde llegarían fácilmente a *Salonae* o *Aquileia* (Sasel 1974, 730). El destacado protagonismo de la ciudad como centro de la Panonia meridional se refleja en un universo simbólico de divinidades relacionadas con el comercio: *Silvanus (Magla, Domesticus, Silvestre), Mars Marmogius*, el "ílírico" *Liber*, pero

de los *dies Parentales*- una vieja ofrecía a *Tacita* una extraña ofrenda: sentada en el suelo entre un corro de jóvenes, tomaba con tres dedos tres granos de incienso y los depositaba en el umbral, por donde había pasado un ratoncillo. A continuación ataba un objeto de plomo con hilos encantados y removía dentro de su boca siete habas negras, para asar después la cabeza de un pez que previamente había atravesado con un alfiler de bronce y pegado la boca con pez. Finalmente, vertía sobre el animal unas gotas de vino. El propósito de este ritual, de características inequívocamente mágicas, era hacer enmudecer las bocas y las lenguas enemigas (Ovid. *Fast.* 2, 581: *hostiles lenguas inimicaque ora*), por lo que no puede ser más adecuada su invocación en esta *defixio* judicial por parte del *defigens* para que haga callar a los adversarios. Todo apunta a una personalidad divina de carácter infernal, pues el silencio reina en los reinos infernales (*Manes taciti*: Ovid. *Fast.* 5, 422; 2, 609; *loca tacentia* habitados por los muertos *silentes*: Verg. *Aen.* 6, 264).

Estas son las líneas esenciales de un contexto histórico que sirve para explicar el depósito de la *defixio* de *Siscia* con la apelación al dios-río *Savus*. Lo que se planeta ahora son las circunstancias históricas concretas que motivan la acción, y, sobre todo, la inclusión como objetivo de la execración de importantes personajes de origen tan distante como Narbona o Hispania.

3. No sabemos la razón por la que el *defigens* lleva a cabo una *devotio hostium* al dios Save ante el juicio que le esperaba contra sus *adversarii*. Más bien habría que pensar en un colectivo (*adversario nostro*), cuyos intereses serían perjudicados por el testimonio futuro de los seis personajes implicados. El hecho de que todos ellos fueran extranjeros en *Siscia* permite plantear la hipótesis de que se tratara de un colectivo indígena, cuyos intereses económicos hubieran sido afectados por los personajes en cuestión.

Siscia, la *Segestiké* de Estrabón (7, 313; igualmente Geogr. Rav. 4, 20) es una colonia romana establecida en la desembocadura del *Colapis* en el *Savus*, con población itálica, dálmata y emigrantes del este y el oeste, como los objetivos de la inscripción que nos ocupa. La ciudad se erige como un centro de comunicaciones esencial entre norte y sur (Danubio-*Adria*) y el este y el oeste (*Illyricum*-Italia). El nombre de *Segestica* engloba a los pobladores más antiguos y aparece en las fuentes de época republicana, mientras que el de *Siscia* domina en época imperial; si bien no es unánime su adscripción lingüística por parte de los filólogos, la verdad es que la mayor parte de los topónimos con la raís *Seg-* pertenecen al dominio celtico, y céltico es el horizonte cultural que revela el yacimiento de Pogorelec, con materiales claramente datables en La Tène final (Sasel 1974, 704).



Fig. 3. Arco e inscripción de Berá (Tarragona)
(foto: I. Rodá).

también Hércules, *Herculenis*, *Venus* o *Ceres* (Sasel 1974, 735), con un papel directorio esencial hasta las invasiones de los marcomanos en época de Marco Aurelio.

La onómastica personal, que no deja testimonios indígenas importantes, refleja en cambio la intensidad de las actividades comerciales de la ciudad en la frecuencia de los nombres orientales, pero también en la presencia –documentada en las lápidas funerarias- de libertos, como un individuo de *Tergeste* (Trieste) (Mócsy 1974, 71).

De los seis personajes mencionados como adversarios por parte del o de los *defigentes*, Lucius Larcius y Secundus Vacarus son originarios de *Cybalae* (actual Vinkovci: *It. Ant.* 261, 1; 268, 4), entre los ríos Drave y Save, en las cercanías del *Volcae palus* (Victor, Cass. Dio 55, 32, 3), municipio con Adriano (*CIL* III 3267) y desde el s. III *colonia Aurelia C.* (*CIL* VI 2833), mientras que se atestigua la *origo* narbonense de Citronius Cicorellius y se subraya el carácter hispano de Licinio Sura, en relación sin duda con la poderosa familia atestiguada en las inscripciones de *Barcino* y otros lugares de la Tarraconense.

Así pues, con seguridad cuatro de los seis personajes mencionados son emigrantes en *Siscia*. Eso hace pensar que posiblemente los comitentes fueran indígenas. Inicialmente los territorios de los pueblos indígenas del Danubio medio, Save y Drave serían considerados como *prata legionum*, y consta que, al menos en el s. I d.C. algunos de ellos conservaban su propia organización, bajo oficiales militares (*praefecti*) como Antonius Naso, de los *Colopiani* de la zona de *Siscia* (*CIL* III 14387; *ILS* 9199).

La transformación de los antiguos núcleos en ciudades de estatuto privilegiado obligaría a recibir una colonia de veteranos romanos, lo que, lógicamente, traía consigo una revisión de la propiedad rústica, con la asignación a los colonos de las mejores tierras, mientras que los indígenas debían contentarse con las peores. Con el tiempo, en el territorio de colonias y municipios fue acumulándose la propiedad en manos de una serie de grandes propietarios, algunos de ellos emigrantes en estas zonas (Rostovtzeff 1962, 458). Este puede ser el horizonte histórico en el que inscribir la *defixio* de *Siscia*.

4. La *defixio* de Sisak nombra expresamente en la línea 7 a *Lucius Licinius Sura, Hispanus*. Hace unos años se hubiera identificado automáticamente este personaje con el íntimo colaborador del emperador Trajano de quien conocemos muy poco sobre su vida privada aunque sí sabemos por las fuentes literarias que poseía una gran cultura y admirable erudición, además de ser inmensamente rico (Caballos 1990, I/1, 183-193).

Por otra parte, la atribución tradicional de la inscripción del arco de Berà (fig. 3) a Licinio Sura, íntimo colaborador de Trajano, en la que consta la adscripción a la tribu Sergia del personaje, llevó a la errónea suposición de que fuera originario de *Italica*, al

sido puesto en relación con los magistrados de nombre L. Sura y con L.Licinius Sura (*PIR* 2 L 258; (M. Beltrán 1991, 37).

También el incremento de los hallazgos y de los estudios epigráficos ha ido abundando en el peso específico de la *gens Licinia* en la zona tarraconense correspondiente a las actuales provincias de Tarragona y Barcelona. En efecto, tanto las inscripciones monumentales como las de ánforas y *dolia* atestiguan la reiterada presencia de *Licinii* (Berni, Carreras, Olesti, 2005). En *Barcino* un Lucio Licinio es uno de los primeros magistrados de la colonia, según podemos deducir de la cronología de los bloques que componen la exedra de Montjuïc (*IRC* IV, 62a, 138). Asimismo los sellos anfóricos de producciones de la Layetania, en la costa barcelonesa y el área del Vallés, sobre formas Pascual 1 y Dressel 2-4 insisten en la abundancia de *Licinii* diversos de época augustea y julio-claudia (Berni, Carreras, Olesti, 2005, 170-179).

Todo ello conforma un panorama sugerente de personajes pertenecientes a la élite local y de ricos propietarios rurales que basan su economía en la explotación vitivinícola. El topónimo *Liciniano* y derivados (Aebischer 1926, 101-102, y 2006, 115-116; Berni, Carreras, Olesti, 2005, 180-181) indican una propiedad fundiaria que parece pervivir en el nombre actual de Lliçà en la comarca del Vallés, aunque el *fundus* de una cierta extensión no tendría que coincidir dentro de los límites de este término municipal, sino que podría extenderse por las zonas de Granollers y Llerona, la *Lauro* monetal y productora de buenos vinos (Llorens, Ripollès 1998), con significativos hallazgos de estructuras (Rodà, en prensa (a)). Uno de esos propietarios rurales, con su más que probable red de libertos, era el Lucio Licinio Sura del arco de Berà, antepasado directo del homónimo personaje que llegó a escalar los más altos puestos de la administración trajanea.

Y situémonos ya en esta época. La presencia de Licinio Sura se hace manifiesta a través de los homenajes múltiples en *Barcino* a su liberto y asistente, Lucio Licinio Secundo, el personaje privado en honor del cual se levantaron más inscripciones en el mundo romano (*IRC* I, 125 e *IRC* IV, 83-104, pp. 163-188). La serie de inscripciones (fig. 4) es muy uniforme, grabada en el breve espacio de tiempo que medió entre el tercer consulado de Sura y su muerte (107-108 d.C.). Para abastecer la demanda de los múltiples dedicantes se echó mano del stock disponible de pedestales tripartitos, teniendo que recurrir incluso a la adaptación de un bloque moldurado tallado en principio como una base (*IRC* IV, 96).

Esta insólita serie de honores en el foro de *Barcino* en los que constan los dedicantes públicos o privados (Melchor Gil, 2003), sin especificación en ningún caso de

igual que el emperador. Pero el profundo estudio de X. Dupré (1994) demostró bien a las claras que el arco de Berà y su inscripción eran de época de Augusto y que por lo tanto el Lucio Licinio Sura allí mencionado era un antepasado, abuelo o bisabuelo, del Licinio Sura trajaneo. Este último se quedaba así sin el único documento en el que constaba la tribu Sergia; ahora ni tan sólo sabemos cual fue la tribu de este influyente personaje, a no ser que reconsideremos la lectura de *RIT* 358 de la que hablaremos más adelante.

Entre una cosa y otra, quedaba claro que la familia del Licinio Sura trajaneo no era originaria de Itálica sino que procedía de la Tarraconense donde la *gens Licinia* tiene una amplia y antigua representación. En efecto, los *Licinii* abundan tanto en la *Hispania citerior* como en la *Gallia Narbonensis*, en especial en la zona de *Barcino* y sus alrededores (Berni, Carreras, Olesti, 2005, 168-169).

También la calificación de hispano que se especifica en la *defixio* parece apuntar más a la *Hispania citerior*. Ahora bien, dentro de esta provincia, ¿hacia qué zona apuntar?. Los *Licinii* son abundantes y el *cognomen Sura* aparece en diversas emisiones monetales de *Saguntum, Ercavica* y, como a continuación veremos, también de *Celsa* (Burnett, Amandry, Ripollès 1992, 100, núms.. 201-203, y 141, núms. 464-467).

Antes de la certera cronología del arco de Berà en época augustea, atrajo poderosamente la atención la inscripción funeraria de *Caesar Augusta* (Zaragoza) de *Hyacintus, horrearius Surae* (Beltrán 1982, 56). Las características del epígrafe remiten a una época tardoaugústea o tiberiana y la forma de la estela, con coronamiento semicircular y campo rehundido, se asemeja a ejemplares de *Celsa* (Velilla de Ebro). También tenemos los duoviros de esta última colonia de época triunviral y augustea, llamados ambos L. Sura (Burnett, Amandry, Ripollès, 1992, 111-112, núms.. 263 y 271). Estos hechos llevaron a apuntar el posible origen de la familia de Licinio Sura del convento cesaraugustano (Alföldy 1977, 295), lo que podría venir a sumarse a la referencia de Marcial (*Ep.* I, 49, 19-20) que, dirigiéndose a Liciniano, alude al clemente clima de la Tarraconense y de la Layetania y dice textualmente "*Dum Sura laudatur tuus*". Cabe considerar que la familia del Sura trajaneo fuera originaria de *Celsa* y que muy posiblemente el antepasado del arco de Berà procediera de esta colonia, pero quizás, posteriormente, los intereses de la *gens* se centrarían en el área catalana en la que tal vez pudo haber nacido Sura.

Esta hipótesis sobre la *origo* celsense de Licinio Sua parece reforzada por el hallazgo en la "Casa de los Delfines" de dicha colonia romana ribereña del Ebro de un sello para tejas de alabastro local con la inscripción *L(ucius)*Lici(nius)*At(ticus ?)* (por último, Beltrán 1997, 29). Por el contexto arqueológico se data antes del año 54, probablemente bajo el reinado de Tiberio, y el personaje, quizás un liberto, ha

la consabida fórmula *LDDD,* se debió sin duda al carácter clave de Licinio Secundo para acceder a los beneficios que podría comportar un contacto con Sura, por cuyos intereses económicos y propiedades en la zona velaría Secundo.

Licinio Secundo ejerció primero como seviro augustal en *Tarraco* y a continuación en *Barcino.* Pero, así como este liberto es sólo homenajeado en *Barcino,* su patrono Sura pudo haber tenido sus monumentos tanto en una como en otra colonia.

Un primer epígrafe que podemos considerar (fig. 5) es el que nos cita con grandes, nítidas y bien grabadas capitales cuadradas (24,3 cm) a un *L. Licinius* que sería el dedicante de un cierto edificio público a principios del siglo II d.C. ya que el bloque corresponde a un epistilo de considerables dimensiones, perteneciente quizás a un pórtico (*IRC* IV, 38). Por la cronología, pensamos que el Lucio Licinio de este bloque de piedra arenisca de Montjuïc debe corresponder bien sea a Sura, bien sea a su liberto Secundo, que quizás fuera el ejecutor testamentario de su patrono. Por ello en un primer momento se pensó en poner en relación esta inscripción con la del bloque que contiene las letras *NTO*, correspondientes posiblemente a la fórmula *ex testamento*, pero en este caso la paleografía nos parece que debe llevarnos a una datación en época protoimperial o incluso augustea (*IRC* IV, 376).

Atribuibles a Licinio Sura son dos inscripciones que vamos a considerar a continuación.

Una inscripción perdida de *Barcino*, conocida por tradición manuscrita (*IRC* IV, 39; *HEp* 7, 2001, 83- 84, núm. 207), recuerda los cargos de un anónimo personaje, que fue pontífice, miembro del colegio de los sodales augustales y que fue premiado con los ornamentos triunfales y una estatua. Ambos honores podrían referirse a los concedidos en el año 106 en ocasión de la segunda guerra dácica y a la estatua que, si seguimos a Casio Dión (LXVIII, 15, 3), se le erigió en el foro de Trajano. La identificación de este texto epigráfico como alusivo a Sura fue ya recogida por E. Hübner, retomando la opinión de B. Borghesi (*CIL* II, 4508), y con ella se alineó G. di Vita (1987, p. 335, n. 204), a pesar de la dificultad de que ninguna inscripción perteneciente con toda seguridad a Sura especifique los *ornamenta triumphalia.*

Por otra parte en *Tarraco*, una inscripción fragmentaria y perdida (*RIT* 358) podría desarrollarse del modo siguiente *[L. Li]ci[nius, -o] / M. f. Serg(ia) [Sura, -e] / [cos II] desig. II[I] / [orna]menti[s triumphalibus]* (*IRC* IV, 106, n. 120; *HEp* 7, 2001, 337, núm. 956). Somos conscientes de que es una restitución hipotética, pero



Fig. 4. Pedestal con inscripción, de L. Licinio Secundo, liberto de Licinio Sura, de *Barcino* (foto O. Clavell). Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona. (*IRC* IV, 83).

originario quizás de *Barcino*, con lo que los dos cónsules del año 102 d.C., Licinio Sura y Julio Urso Serviano, tendrían, además, unos orígenes geográficos similares[13].

Lo que si es cierto es que, entre evidencias e hipótesis, se teje un ambiente que concentra en *Barcino* las más importantes figuras del poder político bajo el Imperio de Trajano. Con todo este contexto histórico, nos parece que debemos identificar el hispano Sura de la *defixio* de *Siscia* con el Sura trajaneo que tuvo un papel protagonista en el desarrollo de la segunda campaña de las guerras dácicas, que fue el más estrecho colaborador de Trajano que depositó en él su plena confianza y que llegó a rozar incluso la candidatura al trono imperial, después de haber sido factor decisivo en la elección de Trajano por parte de Nerva como su sucesor. La *defixio* de *Siscia* proporciona, en todo caso, información muy interesante sobre el recurso a la magia por parte de unos *defigentes* verosímilmente indígenas, que consignan, en auténtica *consecratio*, a importantes personajes de origen extranjero para conjurar la propia inseguridad y ansiedad derivada de los cambios esenciales –y no sólo en el terreno económico, también en la percepción del mundo- de la presencia romana en *Pannonia Superior*.

REFERENCIAS

AEBISCHER, P.,
- "Les noms de lieu en *–anum, -acum* et *–ascum* de la Catalogne et du Rousillon", *Études de toponymie catalane*, Barcelona 1926, edición de Barcelona, 2006, a cargo de Martí, i Castell, J. y Moran i Ocerinjauregui, J.

AIJ = V. HOFFILLER & B. SARIA, (eds.), 1970: *Antike Inschriften aus Jugoslavien, I, Noricum und Pannonia Superior*, Amsterdam (1938), 255-257, n. 557.

ALFÖLDY, G.,
- "L'onomastique de Tarragone", *L'onomastique latine*, París, 1977, pp. 293-295

AUPERT, P.,
- "Les dieux guérisseurs du domaine celtique-romain", en CHR. LANDES, (ed.), *Dieux guériseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992, pp. 59-75.

[13] Ahora bien, si la nueva propuesta de restitución del texto es muy sugerente, no puede encontrar apoyo, en cambio, en la existencia en *Barcino* de un retrato atribuido a Julio Urso Serviano por E. ALBERTINI en su recopilación de 1911-1912 (p. 434, núm. 200, fig. 228; RODÀ 1975, 245-246, lám. V). Se trata de una cabeza perteneciente a la colección Barberà y conservada actualmente en la sede barcelonesa del Museu d'Arqueologia de Catalunya. Aunque parte de las esculturas de esta colección puede corresponder a época moderna, la que aquí nos interesa puede ser antigua pero por su estilo no corresponde a los comienzos del siglo II d.C. sino que parece corresponder a un momento cronológico anterior (KOPPEL, CLAVERIA 2008, foto) a pesar de que tenga un cierto parecido fisionómico y de "look" con el busto de Stratfield Saye House en el que consta la dedicatoria *L. Ursum.cos III/Crescens lib* (RODÀ 1975, 246, lám. VI; OPPER 2008, 45, 219, 235, núm. 155).



Fig. 5. Epistilo con inscripción perteneciente a un portico o edificio público de *Barcino* (foto: O. Clavell). Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona. (*IRC* IV, 38).

tiene un cierto grado de verosimilitud; de ser cierta esta propuesta, Licinio Sura recuperaría la tribu Sergia.

Sea como fuere, lo que si sabemos seguro es que un antepasado directo del Licinio Sura trajaneo mandó edificar el arco de Berà y que hay 23 menciones de este personaje en los pedestales erigidos a su liberto Licinio Secundo, dentro de un procedimiento que podríamos resumir mediante al dicho popular de "adorar el santo por la peana".

En la pequeña pero muy activa colonia barcinonense se concentran en época trajanea y adrianea los intereses de las familias senatoriales más influyentes del momento, representados por sus libertos que se convierten en auténticos poderes fácticos. Tenemos los testimonios de Licinio Sura y su liberto y ayudante, Secundo, los epígrafes de los *Minicii Natales*, padre e hijo (*IRC* IV, 30-35) entroncados probablemente con los *Licinii Silvani Graniani* de *Baetulo* (*IRC* I, 139-139; Caballos 1990 I/1, 180-183) y, además, la saga familiar de los *Pedanii*, descendientes de un misterioso Lucio Pedanio Secundo Julio Pérsico (*IRC* IV, 37; Caballos 1990 I/2, 421-422; Navarro 2003, 674), emparentado quizás con el Pedanio Secundo, cónsul sufecto del año 43 d.C., y con los *Pedanii Salinatores* (*IRC* IV, pp. 103-105; Caballos 1990 I/2, 413-421; Rodà, en prensa (b)). Ello llevó a R. Syme a proponer el origen hispánico, barcinonense en concreto, de esta familia (1958, pp. 480, 599 n. 9, 785, 794 n. 15, y 1981, p. 282).

Dentro de esta línea podríamos situar la propuesta de atribución de la inscripción fragmentaria que propusimos como alusiva a Minicio Natal padre (*IRC* IV, 31, *HEp* 7, 2001, 76-77, núm. 180), y que en cambio F. J. Navarro (2003, *AE* 2003, 1011) interpreta como referente Lucio Julio Urso Serviano, que no sería sólo un hispano, como se había venido suponiendo (Caballos 1990 I/2, 386-388; Castillo 1982, núm. 66) sino

DUPRÉ, X., 1994:
- *L'arc romà de Berà*, Barcelona-Roma 1994.

DUVAL, P. M.,
- *Les dieux de la Gaule*, París, 1976.

EDH = *Epigraphische Datenbak Heidelberg* <http://www.uni-heidelberg.de/institute/sonst/adw/edh/>

FARAONE, C.A. & KROPP, A.,
- "Inversion, Adversion and Perversion as Strategies in some new Latin Curse-Tablets from Mainz", en RICHARD GORDON & FRANCISCO MARCO (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, series Religions in the Graeco-Roman World, Ed. Brill, Leiden, e.p.

FITZ, J.,
- "Savus", en K. ZIEGLER & W. SONTHEIMER (eds.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, IV, München, 1979, col. 1576.

GAGER, J.,
- *Curse tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York – Oxford, 1992.

GARCÍA RUIZ, E.,
- "Estudio lingüístico de las defixiones Latinas no incluidas en el corpus de Audollent", *Emerita*, 35 (1967) 54-89 y 219-248.

GREEN, M. J.,
- *A Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, 1992.

GUBERINA, P.,
- "Tabella plumbea Sisciensis", *Zeitschrift Nastavni Vjesnik*, 45 (1936-1937) 4-23.

HASALL, M. W. C. & TOMLIN, R. S. O.,
- "Roman Britain in 1981", *Britannia*, 13 (1982) 396-406, 410.
- "Roman Britain in 1993", *Britannia*, 25 (1993) 293-297.

HOFENEDER, A.,
- *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Band I. Von den Anfängen bis Caesar*, Wien, 2005.
- *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Band II. Von Cicero bis Florus*, Wien, 2008.

ILAquit. Santones = L. MAURIN,
- *Inscriptions latines d'Aquitaine (I.L.A.) : Santons*, Bordeaux, 1994.

ILJ = SASEL, A. & SASEL, J.,
- "Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt", *Situla* 5, Ljubliana, 1963.

IRC I = FABRE, G., MAYER, M., RODÁ, I.,
- *Inscriptions romaines de Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino)*, París, 1984.

IRC III = FABRE, G., MAYER, M., RODÁ, I.,
- *Inscriptions romaines de Catalogne III. Gèrone*, Paris, 1991.

IRC IV = FABRE, G., MAYER, M., RODÁ, I.,
- *Inscriptions romaines de Catalogne IV. Barcino*, París, 1997.

BARTOLETTI, G.,
- "La scrittura romana nelle *tabellae defixionum* /secc. I a.C.- IV d.C.). Note paleografiche", *Scrittura e civiltà* , 14 (1990) 7-43.

BELTRÁN, M.,
- *La arqueología de Zaragoza. Últimas investigaciones*, Zaragoza, 1982.
- **Beltrán, M. 1991: **. OJO**
- *Colonia Celsa. Velilla de Ebro*, Madrid, 1997.

BERNI, P., CARRERAS, C., OLESTI, O.,
- "La *gens Licinia* y el nordeste peninsular. Una aproximación al estudio de las formas de propiedad y de gestión de un rico patrimonio familiar", *Archivo Español de Arqueología*, 78 (2005) 167-187.

BÖMER, F.,
- *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom IV (Abh. d. Ak. d. Wiss. In Mainz. Geistes- u- soz- wiss. Kl. 10)*, Mainz, 1963.

BOUDARTCHOUK, J.-L. & GARDES, PH.,
- ""Lacs sacrés" et dépots de métaux précieux en milieu humide à la fin de l'âge du fer. Approche critique à partir de l'exemple toulousain", en PH. BARRAI et al. (eds.), *L'âge du fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer. Actes du XXIXe colloque international de l'AFEAF Bienne (canton de Berne, Suisse), 5-8 mai 2005*, Besançon, 2007, pp. 473-477.

BOURGEOIS, C.,
- *Divona. I. Divinités et exvoto du culte gallo-romain de l'eau*, París, 1991.

BRUNSMID, J.,
- *Vjesnik Hrvatskog arheoloskog drutsva, N.S.*, 14 (1915-1919) 176-185.

BURNETT, A., AMANDRY, M., RIPOLLÈS, P.P.,
- *Roman Provincial Coinage I. From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC-AD 69)*, Londres-París, 1992.

CABALLOS, A.,
- *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania (siglos I-III) I. Prosopografía*, 2 vols, Écija 1990.

CASTILLO, C., 1982:
- "Los senadores béticos. Relaciones familiares y sociales", *Tituli* 5, Roma 1982, pp. 566 ss.

DION, R., 1964:
- "Rhenus bicornis", *REL* 42, 469-499.

DE I = E. DE RUGGIERO,
- *Dizionario Epigrafico di Antichità Romana*, I A-B, Roma, 1961 (1895).

DTAud = AUDOLLENT, A.,
- *Defixionum tabellae*, Paris, 1904.

DUCAT, Z.,
- "Moneda de Probo", en *Aqua Romana. Técnica humana y fuerza divina, catálogo de la exposición* (comis. y dir. I. RODÁ). Museu de les Aigües, Cornellà de LLobregat-Lisboa-Mérida-Madrid, Barcelona, 2004, p. 289, núm. 82.

MÓCSY, A.,
- *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*, London & Boston, 1974.

NAVARRO, F.J.,
- "Un anónimo senador procedente de *Barcino*", *Vrbs Aeterna. Homenaje a la Profesora Carmen Castillo*, Pamplona, 2003, pp.663-677.

OLMSTED, G.,
- *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest, 1994.

OPPER, T.,
- *Hadrian. Empire and Conflict*, cat. expos. Bristish Museum, Londres, 2008.

PARKER PEARSON. M., CHAMBERLAIN, A., FIELD, N. & RYLATT, J.,
- "Fiskerton: deposition votive et eclipses lunaires en Angleterre et sur le continent", en PH. BARRAL et AL. (eds.), *L'âge du fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer. Actes du XXIXe colloque international de l'AFEAF Bienne (canton de Berne, Suisse), 5-8 mai 2005*, Besançon, 2007, pp. 439-448.

PATSCH. C.,
- "Savus", en W. H. ROSCHER (ed.), *Ausfürliches Lexikon fur griechischen und römischen Mythologie*, IV, 1909-1915 (= 1977) , col. 533.

PIRANOMONTE, M.,
- "Religion and Magic in Rome: New discoveries in the Fons Annae Perennae", in R. GORDON - F. MARCO SIMÓN (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Brill, Leiden, e.p.

RADKE, G.,
- *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1979.

REUTER, M. & SCHOLZ, M. (eds.),
- *Geritz und entziffert*, Stuttgart, 2004.

RIB = COLLINGWOOD, R.G. and WRIGHT, R.P.,
- *The Roman Inscriptions of Britain. V. I, Inscriptions on Stone*, Oxford, 1965.

RIT = ALFÖLDY, G.,
- *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975.

RODÁ, I.,
- "Lucius Licinius Secundus, liberto de Lucius Licinius Sura", *Pyrenae,* 6 (1970) 167-183.
- "La gens Pedania barcelonesa", *Hispania Antiqua,* V (1975) 223-268.
- "Los talleres de la ciudad de Barcino", *X Coloquio Internacional de Arte Romano Provincial (Arles-Aix-en-Pce, 2007)*, e.p. (a).
- "Hispania en las provincias occidentales del Imperio romano", *Hispania provincia romana*, ANDREU, J., ed., UNED-ICAC, e.p. (b).

ROSTOVTZEFF, M. ,
- *Historia social y económica del Imperio romano*, I, Madrid, 1962 (Oxford 1957, 2ª ed.).

SASEL, J.,
- "Siscia", *RE* Suppl. XIV (1974), cols. 702-742.

IZARRA, F. DE,
- *Le fleuve et les hommes en Gaule romaine*, Paris, 1993.

JEANNERET, M.,
- *La Langue des Tablettes d'Exécration latines*, Paris/Neuchatel, 1918.

KOPPEL, E., CLAVERIA, M.,
- "Esculturas de la Colección Barberá del Museu d'Arqueologia de Catalunya", *VI Reunión de Escultura Romana en Hispania. Preactas*, Cuenca 2008, pp. 53-54; las *Actas* se hallan en prensa.

KROPP, A.,
- *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer, 2008 (a).
- *Magische Sprachverwndung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones), Tübingen, 2008 (b).

LAMBERT, P.Y.,
- *Recueil des Inscriptions Gauloises (R.I.G.). Vol. II, fasc. 2. Textes gallo-romains sur instrumentum*, Paris, 2002.

LANDES, CHR. (ed.),
- *Dieux guériseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992.

LEMAN-DELERIVE, G. & WARMENBOL, E.,
- "Dépôts et sites cultuels en contexte "humide" dans les *civitates* des Nerviens et des Atrébates", en PH. BARRAL et AL. (eds.), *L'âge du fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer. Actes du XXIXe colloque international de l'AFEAF Bienne (canton de Berne, Suisse), 5-8 mai 2005*, Besançon, 2007, pp. 425-432.

LLORENS, Mª DEL M., RIPOLLÈS, P.P.,
- *Les encunyacions ibèriques de Lauro, Estudis de Granollers i del Vallès Oriental* 7, Granollers, 1998.

MARCO SIMÓN, F. & ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A.,
- "Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península Ibérica", en F. BELTRÁN LLORIS (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza, 1995, pp. 327-359.

MARCO SIMÓN, F. & VELÁZQUEZ SORIANO, I.,
- "Una nueva *defixio* aparecida en Dax (Landes)", en *Aquitania,* 17 (2000) 261-274.

MARCO SIMÓN, F.,
- *Las estelas decoradas de los conventos cesaraugustano y Cluniense*, *Caesaraugusta* 43-44, Zaragoza, 1978.
- "Execrating the Roman power: three *defixiones* from Emporiae", en Richard Gordon and Francisco Marco (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, series Religions in the Graeco-Roman World, Ed. Brill, Leiden, e.p.

MELCHOR GIL, E.,
- "Indicaciones y omisiones del rango personal de los dedicantes en los homenajes estatuarios realizados en los municipios y colonias hispano-romanos", *Salduie,* 3 (2003) 129-142.

WIRTH, S.,
- "Tombes dans l'eau? Les découvertes de casques en milieu humide", en PH. BARRAL et AL. (eds.), *L'âge du fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer. Actes du XXIXe colloque international de l'AFEAF Bienne (canton de Berne, Suisse), 5-8 mai 2005*, Besançon, 2007, pp. 449-462.

Wissova, G. ,
- en W. H. ROSCHER (ed.), *Ausfürliches Lexikon fur griechischen und römischen Mythologie*, I, 1, 1884-85 (= 1978), cols. 975-976.
- *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912.

ZECCHINI, G.,
- *I druidi e l'opposizione dei celti a Roma*, Milano, 1984.

SCHÖNFELDER, M.,
- "Einige Überlegungen su Flussfunden der Latènezeit", en PH. BARRAL et AL. (eds.), *L'âge du fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer. Actes du XXIXe colloque international de l'AFEAF Bienne (canton de Berne, Suisse), 5-8 mai 2005*, Besançon, 2007, pp. 463-472.

SOLIN, H.,
- "Eine Fluchtafel aus Ostia", *Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. 42 Nr. 3 (1968) 3-31.
- "Parerga zu lateinishcen Fluchtafeln", en K. BRODERSEN & A. KROPP (eds.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt, 2004, pp. 111-128.

SYME, R.,
- *Tacitus* , vol. II, Oxford, 1958.
- "Rival cities, notably Tarraco and Barcino", *Ktema,* 6 (1981) 271-285.

SZILÁGYI, J.,
- "Siscia", en K. ZIEGLER, W. SONTHEIMER & H. GÄRTNER (eds.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Band 5, München, 1979, col. 313.

TABELING, E.,
- *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt, 1932.

THEVENOT, E.,
- *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, París, 1968.

TOMLIN, R. S. O.,
- "The Curse Tablets", en B. CUNLIFFE (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath, volume 2. The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, 1988, pp. 59-269.
- "Roman Britain in 1996", *Britannia,* 28 (1997) 455-457.

VAN HOOF, L.,
- "Daily rituals; deposition in the Dutch river Meuse Basin", en PH. BARRAL et AL. (eds.), *L'âge du fer dans l'arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l'âge du Fer. Actes du XXIXe colloque international de l'AFEAF Bienne (canton de Berne, Suisse), 5-8 mai 2005*, Besançon, 2007, pp. 433-438.

VENTURA VILLANUEVA, A.,
- "Magia en la Córdoba romana", *Anales de Arqueología cordobesa,* 7 (1996) 141-162.

VETTER, E.,
- "Eine lateinische Fluchtafel mit Anrufung des Wassermannes", *Glotta,* 36 (1958) 304-308.
- "Eine lateinische Fluchtafel mit Anrufung des Wassermannes", *Glotta,* 39 (1960) 127-132.

VITA EVRARD, G. DI,
- "Des Calvisii Rusones à Licinius Sura", *MEFRA* 99, (1987) pp. 320-336.

VOLLKOMER, R.,
- "Vater Rhein und seine römischen Darstellungen", *BJ,* 194 (1994) 1-42.

WEISS, C.,
- "Fluvii", *LIMC* IV.1, 1988, cols. 138-148.

que qui, dans les manuscrits, suivent la traduction d'Aratos effectuée par Germanicus (pronostics qu'il entendait peut-être substituer aux *Diosemeiai* et qui peuvent être antérieurs aux *Astronomiques*), Manilius est bien le premier à introduire un exposé astrologique dans la poésie latine. Cependant la langue et les lettres latines avaient déjà enregistré les premières apparitions de cette discipline neuve à mesure qu'elle progressait dans certaines parties de la société romaine au cours du 1er s. av. : les fragments attribués à Nigidius Figulus, les références disséminées dans le livre I du *De divinatione*, le résumé sommaire et tendancieux qu'introduit Cicéron au livre II de ce même traité, les allusions éparses chez Properce, Horace et surtout Ovide sont les premières manifestations de l'émergence de la discipline dans la langue latine.

En décidant de consacrer un poème à l'astrologie, le poète est parfaitement conscient de l'austérité du sujet et des difficultés multiples qui l'attendent, des questions grandioses mais complexes, des noms inconnus, avec des subdivisions à l'infini, les lois de la métrique auxquelles il faut plier le tout avec une exactitude rigoureuse :

> *At mihi per numeros* ***ignotaque nomina*** *rerum*
> *temporaque et uarios casus momentaque mundi*
> *signorumque uices partesque in partibus ipsis*
> *luctandum est. Quae nosse nimis, quid, dicere quantum est ?*
> *Carmine quid proprio ? Pedibus quid iungere certis ?* 35
> *Huc ades, o quicumque meis aduertere coeptis*
> *aurem oculosque potes, ueras et percipe uoces.*
> *Impendas animum ; nec dulcia carmina quaeras :*
> *ornari res ipsa negat contenta doceri.*
> *Et, siqua* ***externa*** *referentur nomina* ***lingua****,* 40
> *hoc operis, non uatis erit : non omnia* ***flecti***
> *possunt, et* ***propria*** *melius sub* ***uoce*** *notantur.* (*Astr.* 3, 31-40)[2]

De fait, l'apparition progressive de l'astrologie dans le monde hellénistique au cours des trois derniers siècles avant notre ère s'est accompagnée de la création d'un vocabulaire technique et d'une terminologie spécifique en langue grecque, destinés à fixer, à codifier et à exposer la discipline nouvelle. Cette terminologie se caractérise à la fois par la simplicité de certains choix et par sa haute technicité dans d'autres cas. Désireux

2 Au v. 41, l'emploi de *flectere* au lieu de *uertere* serait, selon R. SCARCIA, *Manilio*, 2001, p. 251, un *hapax* sémantique de Manilius indiquant un effort de recherche plus important dans le travail de traduction. Mais le verbe peut aussi faire allusion aux formes des cas obliques en grec, ou, simplement, à la difficulté de « fléchir », c'est-à-dire de forcer métriquement une forme grecque pour la faire entrer dans l'hexamètre latin ou encore de recourir à des détours d'expression.

LES ASTRONOMIQUES DE MANILIUS : LES DÉBUTS DE LA TERMINOLOGIE ASTROLOGIQUE EN LATIN[1]

JOSÈPHE-HENRIETTE ABRY
Université Lyon3

RESUMÉE

Cet article étude la façon dont Manilius (poète) a adapté la terminologie technique du grec en latin. Il y a des termes empruntés directement du grec, d'autres qui sont des traductions et variations poétiques et d'autres qui ont éte creés par le poéte lui-même.

PAROLES CLEF: MANILIUS, TERMINOLOGIE ASTROLOGIQUE LATINE

MANILIUS' *ASTRONOMICA*: THE BEGINNINGS OF LATIN ASTROLOGICAL TERMINOLOGY

ABSTRACT

This paper deals with the manner how the Roman poet Manilius has adapted the Greek astrological terminology to the Latin. There are terms directly taken from the Greek, other that are translations and poetical variations, and other specifically created by the poet himself.

KEY WORDS: MANILIUS, LATIN ASTROLOGICAL TERMINOLOGY

Dans l'état actuel de nos connaissances, le poète que l'on appelle Manilius se présente à juste titre comme le premier à mettre en vers la science divine des astres qui connaissent le destin :

> *Carmine diuinas artes et conscia fati*
> *sidera diuersos hominum uariantia casus,*
> *caelestis rationis opus, deducere mundo*
> *aggredior* ***primus****que nouis Helicona mouere*
> *cantibus et uiridi nutantis uertice siluas,*
> ***hospita sacra*** *ferens nulli memorata priorum.* (1, 1-6)

Cette revendication de priorité, traditionnelle dans le genre didactique, est assurément vraie pour Rome ; si on laisse de côté les fragments de météorologie astrologi-

1 L'idée de ce travail est née d'une communication au Centre A. Ernout, le 12.04.08. Je remercie vivement Madame M. Fruyt qui m'avait sollicitée, les auditeurs qui ont bien voulu me faire part de leurs observations ; ce texte a aussi bénéficié de la discussion avec mes collègues, C. Nicolas et B. Bureau et des avis précieux de Monsieur J. Soubiran.

triques, emprunte, transcrit, adapte, et quelle est, d'une façon générale, son attitude à l'égard de la terminologie particulière qu'il a sous les yeux. En effet, dans plusieurs chapitres, Manilius fait référence explicite à la théorie qu'il expose en latin en soulignant l'emprunt qu'il fait au grec; ces chapitres concernent la *dodécatémorie** (2, 693-750), la *dodecat(r)opos*, les sorts et les décans. C'est donc à cet ensemble de notions et de termes que s'attache particulièrement notre travail. Pour des raisons évidentes nous avons laissé de côté les catégories décrivant les signes du zodiaque, auxquelles W. Hübner a consacré des travaux essentiels[6] qu'il serait vain de reprendre tant elles ont bien défini et illustré la précision avec laquelle Manilius utilise ses sources grecques ; mais les méthodes définies et les résultats obtenus par W. Hübner invitent à poursuivre l'investigation dans d'autres chapitres. Il faut enfin rappeler que l'ouvrage d'A. Le Boeuffle, *Astronomie Astrologie, Lexique Latin* (*AALL*) reste le seul instrument de référence commode et solide pour l'étude du vocabulaire de ce domaine particulier, même si la familiarité de l'auteur est moindre avec l'astrologie qu'avec l'astronomie.

1 Les emprunts

1.1 Premier exemple d'adaptation du grec au latin, la dodécatémorie:

> Perspice nunc tenuem uisu rem, pondere magnam
> *et tantum Graio signari nomine passam,*
> ***dodecatemoria**, in titulo signantia causas.* (2, 693-5)

Le chapitre (2, 694-750) consacré à cette théorie, en partie d'origine babylonienne, forme un cas particulier, car Manilius expose une théorie isolée : chaque signe zodiacal est divisé en douze secteurs (*partes*) mais ces portions de 2°30' sont attribuées aux autres signes zodiacaux, selon une répartition analogue à celle des décans, à la différence des autres astrologues qui les assignent aux planètes; le principe est le même mais le résultat est plus fractionné puisque chaque signe zodiacal contient en lui l'ensemble des douze signes.

> *Nam, cum tricenas per partes sidera constent,*
> *rursus bis senis numerus diducitur omnis ;*

6 HÜBNER 1976 (Zdia fwnÉenta) et 1982 (*Die Eigenschaften*). Le présent travail se limite volontairement aux *Astronomiques*, et laisse de côté les autres textes qui traitent d'astrologie en latin : la *Mathesis* de Firmicus Maternus et le *Liber Hermetis Trismegisti*, v. bibliographie. Il faut toutefois rappeler que le corpus sur lequel devrait s'appuyer une étude d'ensemble de la terminologie comprendrait aussi les innombrables traductions latines de traités arabes, celles d'Abumasar en particulier ; voir l'édition la plus récente : Alcabitius, *The Introduction to Astrology*, CH. BURNETT, K. YAMAMOTO & M. YANO, London, The Warburg Institute, 2004.

de présenter à un public romain la science désormais à la mode, Manilius se trouve dans la même situation que nombre de ses devanciers, Lucrèce notamment, il éprouve un souci analogue d'accroître les ressources du latin de notions nouvelles au moyen d'une terminologie qu'il faut créer ou adapter ; ce sera donc par l'emprunt ou par la traduction, mot pour mot lorsque c'est possible, que le poète pourra enrichir le latin :

> ...*Censum sic proxima Graiae*
> *nostra subit linguae uertitque a nomine nomen.* (2, 888-9)[3]

1. *Une terminologie empruntée au grec*

Dans les *Astronomiques* l'abondance des termes grecs révèle, si besoin en est, la familiarité de Manilius avec ses sources en langue grecque, auxquelles il emprunte, directement sans doute, des termes techniques (*horoscopos*, *dodecatemorion*, [*octotropos*], *horizon*, *athla*), les noms propres donnés aux *lieux* astrologiques qui n'ont pas d'équivalent en latin (*Daemonie*, *Daemonium*). Mais, d'une façon plus large, il faut aussi rappeler les nombreux noms communs déjà usités dans la langue latine (*gyrus*, *lampas*, *charta, chorea, cometa*) ou ceux que notre poète semble le premier à introduire : *sybotes*[4], *cercops* (4, 668), *sagena* (5, 678); il faut encore signaler l'ambiguïté de l'emploi de *onus*, qui est peut-être la transcription du grec ὄνους[5]. Il suffit enfin de dire que la nomenclature entière des constellations est grecque : *Arctos*, *Arctophylax*, *Bootes*, *Chelae*, *Cetos*, *Crater*, *Cynosura*, *Cygnus*, *Deltoton*, *Engonasin*, *Heniochus*, *Olenie*, *Scorpios*..., tout comme la nomenclature de la géographie, réelle ou mythique : *Illyris*, *Messene*, *Parthis*, *Persis*, *Phasis*, *Trinacria*, *Tartaros*...

Face à la nécessité de passer du grec au latin dans le domaine si particulier qu'est l'astrologie, il est intéressant de voir comment un poète, lié par les contraintes mé-

3 « C'est ainsi que notre langue s'approchant du grec recueille ses richesses et traduit nom pour nom...».

4 *Astr.*, 5, 126 ; le choix de la forme grecque est délibéré puisque le latin *subulcus* convenait parfaitement pour le sens comme pour la métrique (H.J. ROSE, *HSPh* 47, 1936, p. 11). L'allusion au porcher d'Ulysse (*Od.*, 15, 381) est claire. Sur l'histoire de ce vers, v. A. MARANINI, " Nel laboratorio filologico degli Umanisti e nell'officina moderna : storia e problemi della tradizione di Manil. 5, 126", *Schede umanistiche, Archivio Umanistico Rinascimentale Bolognese*, 1988, p. 9-71.

5 Telle est du moins l'interprétation de HOUSMAN, 5, 1930, p. 45 pour le vers 5, 350 (*Centaurus*) *stimulis agitabit onus*. Mais il faudrait plutôt comprendre : *onus* = *iumenta onus ferentia* (interprétation de Jacob reprise par HÜBNER, 1982, p. 580). Toutefois le raccourci de l'expression laisse subsister un doute et E. FLORES préfère éditer une conjecture personnelle *stimulis aget ante boues* (*Manilio*, 2001).

* Tous les termes français mis en italique relèvent de la terminologie technique de l'astrologie.

Le chapitre consacré à la *dodécatémorie* montre donc que Manilius renonce à trouver un équivalent latin et recourt à l'emprunt chaque fois que le mot a un sens précis, spécialisé et qu'il entre dans l'hexamètre[11]. L'insistance avec laquelle il utilise le terme *dodecatemorium* tient sans doute à son caractère technique et commode, mais il évoque aussi l'*homoeomeria* de Lucrèce (1, 830-2, formation comparable) qui souligne de même la nécessité de recourir au grec pour remédier à l'indigence du latin, *patrii sermonis egestas*.

1.2. L'*Horoscope*[12].

Autre emprunt direct, l'horoscope: élément déterminant dans la *carte du ciel* (*genitura*, γένεσις) que l'on établit lors d'une naissance, c'est le point qui se trouve à l'Est, à l'intersection de l'écliptique et de l'horizon[13]. Manilius emploie à dix reprises[14] le terme ***horoscopos*** (avec déclinaison grecque) qui fournit régulièrement la fin du 4ème pied et le 5ème pied et, dans deux cas, la fin du 3ème pied et le 4ème pied ; ainsi, à la fin du chant 2, lorsque le poète donne la définition de ce point cardinal (*cardo*) du thème de naissance :

Tertius, aequali terris in parte nitentem
qui tenet ***exortum****, qua primum sidera surgunt,*
unde dies redit et tempus describit in ***horas****,*

11 Martianus Capella, VIII, 839, traduit librement *dodecatemorium* par *duodecim signorum... portiones*, LE BOEUFFLE, *AALL*, n° 445 p. 122.

12 Encore appelé *Ascendant*, il est la *maison* I de la *dodecat(r)opos*, v. *infra* 2.1; Firmicus: *Horoscopus*. Sur l'ensemble de ce paragraphe, voir l'article fondamental de W. HÜBNER, 2001.

13 Rappelons qu'en français, dans la langue moderne, le terme désigne a) au sens général, la disposition du ciel (signes et planètes) pour un jour donné (l'horoscope des journaux) ; b) parfois l'ensemble de la *géniture* établie au moment d'une naissance (= *horoscope de naissance*, ou encore *thème astral*), l'élément le plus important de la configuration devenant l'ensemble, par synecdoque ; c) au sens propre, le degré du signe du zodiaque qui se lève sur l'horizon (ce signe, qui exerce une influence essentielle dans la géniture, est appelé *signe ascendant*).

14 Sept occurrences au nominatif, trois à l'accusatif. La famille de mots est abondante en grec mais avec un sens plus large: ὡροσκοπεῖον (horloge ; horoscope), ὡροσκόπιον (appareil pour voir l'heure, horloge), ὡροσκόπησις (observation de l'heure natale, horoscope). La série est parallèle et proche par le sens de : ὡρολόγιον (l'instrument qui sert à dire l'heure, d'où cadran solaire, horloge hydraulique), ὡρολόγος (qui dit l'heure, prêtre égyptien, *ap.* Porphyre) ; et ὡρονομεῖον (horloge) ὡρονομέω / ὡρονομεύω (fixer un horoscope ; présider un horoscope). Formations parallèles : ἀστρονομέω, ἀστρονόμος, ἀστρονομία, et ἀστρολογέω, ἀστρολόγος, ἀστρολογία. Et aussi ἀστροκοπία (Acron, scholiaste à Hor. O. 1, 28, 1).

ipsa igitur ratio binas in partibus esse
dimidiasque docet partes. His ***finibus*** *ecce*
dodecatemorium *constans, bis senaque tanta* 700
omnibus in signis ... (2, 696-701)[7]

Dodecatemorium, employé à sept reprises, n'a donc pas le sens, fréquent en grec, où, depuis Platon, dwdekathmórion signifie « un douzième », puis un douzième du cercle zodiacal soit 30°, avec un sens plus géométrique ou mathématique que le terme usuel, *signum* (ζῴδιον[8]), plus imagé; toutefois, dans les textes astrologiques, il peut avoir le sens plus général de « un douzième de signe » (= un secteur de 2°30') ou un douzième de l'une des subdivisions de la *géniture*[9]. Le terme est donc ambigu par lui-même mais il joue un grand rôle dans les écrits où les astrologues multiplient les subdivisions pour, disent-ils, affiner l'analyse.

Après cette première définition, vient une précision importante: comment calculer la *dodécatémorie* de la Lune, c'est-à-dire comment savoir dans quel canton zodiacal elle se trouve au moment d'une naissance (2, 725-737). Manilius passe ensuite à une troisième application qu'il appelle *dodecatemorii.../dodecatemorium* (2, 740-1) : « la dodécatémorie de la dodécatémorie » consiste à subdiviser une nouvelle fois chaque canton de 2°30' non en douze mais en cinq portions (de 30' chacune) attribuées à chacune des cinq planètes, à l'exception du Soleil et de la Lune. Cette *dodécatémorie* planétaire évoque le système des *confins* ou *termes* planétaires (ὅρια / ὁριοι, latin *fines* ou *termini*), c'est-à-dire le territoire (variable selon les signes et les planètes, voir les tableaux de Bouché-Leclercq p. 210, 211 et 214) qui revient à chaque planète dans chaque signe du zodiaque. La théorie des *termes* planétaires, qui revêt une importance considérable aux yeux des astrologues[10], n'est pas exposée dans les *Astronomiques* et Manilius paraît avoir confondu les *termes* planétaires avec ce qu'il appelle *dodecatemorii.../dodecatemorium*, théorie qui lui est propre. L'emploi du substantif *fines* (699) tend à prouver la confusion : dans ce contexte, il traduit nécessairement le grec ÷ria et paraît bien renvoyer à la doctrine classique.

7 « Considère maintenant une question mince en apparence, mais de grande importance et que seul son nom grec permet de caractériser, les *dodécatémories*, dont le titre dit bien l'origine. En effet, puisque les signes couvrent chacun trente degrés, on divise à nouveau ce montant en deux fois six ; la raison même montre que cela fait chaque fois deux degrés et demi. C'est là le *canton* d'une *dodécatémorie* et il y en a douze dans tous les signes ... ».

8 Hipparque, *In Arat.* II, 1, 7 ; Geminos I, 1, voir LE BOEUFFLE, *AALL*, n° 445 p. 122.

9 Les *cardines*, les sorts, cf. BEZZA, 2005, p. 285. Sur tous les sens du terme en astrologie, v. HÜBNER, 2005.

10 BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 206-215, LE BOEUFFLE, *AALL*, n°447, p. 124. Voir *infra* 3.2 *finis*.

*hinc inter Graias **horoscopos** editur urbes,*
nec capit externum, proprio quia nomine gaudet. (2, 826-30)

On sait que le terme ὡροσκόπος / ὡροσκοπέω est un nom composé à partir de ὥρα / σκοπέω ; d'abord adjectif ὡροσκόπος (« qui vise l'heure de naissance », d'où « qui concerne l'heure de naissance »), il a été substantivé : « horoscope », le point qui marque l'heure; *roskopéw : « observer l'heure (= de la naissance) » d'où « tirer l'horoscope de quelqu'un ». Comme pour les autres termes proches (*horologium, astrologia, astrologus, astronomia, astronomus*), le latin n'a pas cherché à former de calque, se contentant d'emprunter purement et simplement le mot grec ; cependant Manilius souligne son emprunt comme il le fait régulièrement en pareil cas[15]; et, avant d'introduire le terme grec, il prépare le lecteur en définissant la notion, en donnant sa localisation (*exortum*, le levant) et en rappelant son étymologie, *hora*.

L'*horoscope* (au sens propre) étant l'élément essentiel dans l'édification d'un *géniture*, Manilius consacre à la façon de le calculer une bonne part du chant 3, 203-509; c'est l'occasion de rappeler qu'il est inséparable de l'heure de naissance:

Forsitan et quaeras, agili rem corde notandam,
qua ratione queas, natalis tempore, nati
*exprimere immerso surgentem **horoscopon** orbe.* (3, 204-5)

À plusieurs reprises il joue sur l'étymologie du terme qu'il associe étroitement avec *hora*[16] sans toutefois pousser le souci jusqu'à imiter l'élégance d'Horace qui, parlant de la disposition des planètes dans sa *géniture*, a rendu les deux éléments du composé grec dans une traduction analytique en ordre inverse sollicitant la finesse du lecteur pour reconnaître le modèle en filigrane :

*seu Libra seu me Scorpios **aspicit***
formidolosus, pars violentior
*natalis **horae**... O.* 2, 17, 17-9[17].

15 Dans neuf cas sur onze, l'adjectif *Graius* souligne l'emprunt d'une forme grecque: la constellation Engonasin (*nixa genu species et **Graio nomine** dicta/Engonasin*, 5, 645); la *dodécatémorie*; les *athla*, v. *infra* 1.3; les *lieux*; les signes écliptiques (4, 818: *percipe nunc etiam quae sint ecliptica **Graio/ nomine***); les décans, v. *infra* 1.4.

16 2, 828; en particulier au ch. 3, 439-40, 3, 510 où, dans la répartition du temps, l'Horoscope gouverne les heures. Il faut y ajouter deux cas douteux (3, 538 et 611) où le texte des manuscrits *horae/ horam* est corrigé par les éditeurs modernes en *orae /oram*. À noter: à la différence des poètes astrologues grecs, Dorothée et Manéthon, Manilius n'emploie jamais le substantif *hora* dans le sens d'*horoscope* mais uniquement au sens de « fraction du temps, fraction de la durée du jour ».

17 La traduction de F. Villeneuve (Horace, *Odes et Epodes*, CUF, 1929) mériterait d'être corrigée

Ne cherchant pas à former de calque, Manilius se doit de trouver des équivalents latins pour le terme grec; la solution qu'il préfère est de faire appel au latin ***cardo*** pour traduire le grec κέντρον[18], accompagné d'un adjectif pour le distinguer des autres points-charnières:

*Nunc age surgentem **primo de cardine** mundum*
respice, qua solitos nascentia signa recursus 940
incipiunt, uiridis gelidis et Phoebus ab undis
enatat et fuluo paulatim accenditur igni... (2, 939-42)[19].

Autre solution: l'horoscope étant nécessairement associé à l'orient, l'endroit où les astres se lèvent, Manilius lui substitue à plusieurs reprises, le nom composé ***exortus***[20] qui, progressivement, passe du sens d'*orient/ levant* (synonyme d'*ortus*: 2, 791) au sens d'*horoscope*, d'abord associé au substantif *cardo* qu'il développe en une périphrase: 2, 789 ssq: *cardinibus..., unus ab exortu caeli nascentis...: alter ab aduersa...ora;/ tertius...*; 3, 180-1: *transuerso Phoebus si cardine celsior ibit /qui tenet exortum uel qui demergit in unda...* (=le *cardo* qui occupe l'orient)[21]. Il peut aussi développer le substantif *pars* (un *degré*):

*quae pars **exortum** uel quae **fastigia** mundi / <obtineat...>* (3, 216)[22].

En tout cas, le terme acquiert progressivement son autonomie sémantique dans les *Astronomiques* :

*Si bene constiterit **primo sub cardine** Luna,*
qua redit in terras mundus, nascensque tenebit
***exortum**...* (3, 590-2)[23]

ainsi : « Selon que me regarde la Balance ou le Scorpion, partie la plus dangereuse de mon horoscope... ».

18 *Point cardinal* dans la *géniture*, régulièrement transcrit par *centrum*, terme absent des *Astr.*, v. *infra*, 3.2.

19 Même formule, 3, 505, 590; variante: *ortiuo de cardine* (3, 189) ou avec participe présent *surgentis cardinis* (3, 611).

20 Sept occurrences; les statistiques d'A Le Boeuffle (*AALL* n° 895, p. 207), qui ne signale pas le sens astrologique, sont à revoir. Voir *infra*, 3.2.

21 De même dans la définition de l'horoscope, 2, 826 ssq: *tertius...: qui tenet exortum.../.../ horoscopos.*

22 D'où la question qui se pose au traducteur: quand faut-il écrire *orient*, quand faut-il écrire *Ascendant* ? Au vers 3, 216 les deux mots font manifestement couple et *fastigia* a bien le sens technique de *Milieu du Ciel*, et la traduction hésite entre sens général et sens spécialisé : "le degré qui occupe l'orient (ou l'*Ascendant* ?) ou celui qui occupe la culmination (le *Milieu du Ciel* ?)".

23 Traduction : «la lune occupera l'*Horoscope* ». L'évolution est bien notée dans le *T.L.L.* V², art.

Κλῆρος est le seul terme qu'utilisent les astrologues[26], Manilius a régulièrement recours à *sors* (huit occurrences). Mais, dans sa présentation des douze cases que détermine la position du Sort de la Fortune, il multiplie les variantes synonymiques et emploie successivement *locus*[27], *pars* [28], *statio*[29], *gradus*[30], *sedes*[31]. Enfin l'ensemble de ces secteurs qui représentent les activités d'une vie est commodément résumé par le terme *opera* (3, 68, 75, 80, 95) seul ou associé à *sors* ou à *pars*.

Cependant, vers le milieu du chapitre, après avoir énuméré et défini les douze sorts et avant d'expliquer comment calculer le Sort de la Fortune, Manilius emploie

26 Le seul qu'emploie Paul d'Alexandrie, Ptolémée 17 emplois. Toutefois, dans l'usage, on constate qu'une certaine synonymie s'instaure entre τόπος (= *locus*, v. note suivante) et κλῆρος (= *sors*). Un κλῆρος est souvent un τόπος au sens spatial de « secteur, domaine » : Vettius Valens (2,3,1-3) à propos du Sort de la Fortune τὸν κλῆρον τῆς τύχης ὄντα ἀναγκαιότατον καὶ δυναστικὸν τόπον... *le sort de la Fortune est un lieu absolument nécessaire et puissant* ! Inversement, un *locus* peut être appelé *sors*, v. *infra* 2.1.1. Le sens spatial peut aussi se référer à l'emplacement où 'tombe' le Sort de la Fortune, comme un dé tombe sur une case dans un jeu de hasard, voir D.G. GREENBAUM, *Dorotheus and Manilius*..., à paraître.

27 3, 102-4: *Post hinc militiae* ***locus*** *est, qua quidquid in armis / quodque peregrinas inter uersantibus urbes / accidere assueuit titulo comprenditur uno.* « Après vient le lieu de la vie militaire où tout ce qui arrive aux gens sous les armes ou séjournant à l'étranger est réuni sous une seule rubrique ». Voir encore 3, 131, 171, 201.

28 3, 138-40 : *Praecipua undecima* ***pars*** *est in* ***sorte*** *locata, / quae summam nostri semper uiresque gubernat, / quaque ualetudo constat, nunc libera morbis...* « Important est le secteur qui se trouve au onzième sort car il gouverne tout notre être, nos forces, notre santé tantôt indemne, tantôt accablée de maladies, selon que les astres influencent le monde. Aucun autre lieu ne prétend déterminer le moment ou le genre de remède à administrer ou à quel instant il se révèle efficace de faire une mixture salutaire à la vie... » Voir encore 3, 70, 83, 172.

29 3, 105 *Tertia ad urbanos* ***statio*** *est numeranda* ***labores***... « Le troisième emplacement doit être attribué aux fonctions urbaines (c'est aussi une sorte de milice, formée de tâches civiles) et il détient les liens qui relèvent de la confiance ; il forme les amitiés, les obligations dont l'issue est souvent vaine, il enseigne les récompenses que reçoivent les soins, si le monde est en accord avec la disposition des astres ». *Statio*, qui appartient aussi à la langue militaire, peut refléter la mentalité romaine où fonctions civiles et fonctions militaires sont étroitement parallèles.

30 3, 120: *Quintus coniugio* ***gradus*** *est per signa dicatus / et socios tenet...* « La cinquième position dans les signes zodiacaux est consacrée au mariage, elle contient les associations, elle unit les ... droits de l'hospitalité et le pacte qui assemble les amis qui se ressemblent ».

31 3, 123-5 : *In sexta diues numeratur copia* ***sede*** */ atque adiuncta salus rerum, quarum altera quanti / contingant usus monet, altera quam diuturni...* « Dans le sixième secteur se compte l'abondance, la richesse avec la santé financière : l'une indique l'importance, l'autre la durée des ressources, selon que les planètes disposent les influences et régissent les secteurs ». Voir encore 3, 142 et, surtout 176: *Fortunae... sedem.*

Enfin, la dénomination moderne *Ascendant* s'esquisse dans la description du quatrième quadrant pour rendre le mouvement qui, dans le sens horaire, ramène l'ensemble du zodiaque vers le point horoscope:

> At, qua perficitur cursus redeunte sub ortum,
> (*sc. pars*) *tarda supinatum lassatis uiribus arcum*
> ***ascendens****, seros demum complectitur annos*
> *labentemque diem uitae tremulamque senectam.* (2, 852-5)

1.3. Les *sorts*

Les v. 3, 43-159 sont consacrés à un système apparemment semblable à la *dodecat(r)opos* exposée à la fin du chant 2 puisque l'on y trouve aussi douze cases résumant les principales questions de l'existence[24]. Le terme usuel en grec, κλῆρος, trouve un équivalent facile dans le latin *sors* (3,69, 75, 80, 83, 92, 96, 138), terme technique propre, non qu'il soit le fait du hasard mais parce qu'il résulte d'un calcul très mobile : le Sort de la Fortune[25], sur lequel repose le système, dépend de la position de l'Horoscope et du Soleil ou de la Lune:

> *Fortunae* ***sors*** *prima data est. Hoc illa per artem*
> *censetur titulo, quia proxima continet in se*
> *fundamenta domus domuique haerentia cuncta...* (3, 96-8).

exortus : strictius in astrol. de eo puncto quod in oriente circuli signiferi parte situm nativitatis momento supra horizontem surgit ; aux 5 occurrences signalées (*Astr.* 2, 791, 827, 844, 3, 181 et 591) on peut ajouter 2, 864-5: la *maison* XII, définie comme la troisième à partir du MC, et à l'opposé de la maison VI (*iuncta sub occasu*) est présentée *quae super exortum est a summo tertia caelo, / infelix regio*... La question se pose aussi pour *ortus* qui, en 4 occurrences, semble bien avoir aussi le sens technique de *point horoscope* (2, 800, 852, 871, 920).

24 En fait, ce système diffère totalement de la *dodecatropos* (voir *infra*, 2.1) par son mode de calcul: pour connaître la position d'un *sort*, il faut calculer le nombre de degrés qui, dans une *géniture*, séparent telle planète de telle autre, ou telle planète de l'*horoscope* afin de déterminer la position de la case que l'on recherche. Il diffère aussi par sa finalité: il ne s'agit pas, comme pour la *dodecatropos*, de connaître l'avenir réservé à un nouveau-né à partir de sa *géniture* gouvernée par l'*horoscope*, mais lorsque quelqu'un est sur le point d'entreprendre une action (les *catarchai* que développeront les astrologues ultérieurs), il importe de connaître la disposition du ciel pour l'action envisagée. Toutefois dans les *Astronomiques* le système est encore limité à douze secteurs (le nombre se multipliera ensuite), il est fixe, les autres sorts découlant de la position du sort de la Fortune, le seul dont Manilius indique le calcul. Les douze domaines concernés sont : les *fundamenta domus* (Sort 1); sort 2, *militia*; 3, fonctions et liens sociaux; 4, lois et tribunaux; 5, mariage; 6, biens et richesse; 7, dangers; 8, honneurs et réputation; 9, les enfants; 10, la personnalité; 11, la santé; 12, le facteur de réussite.

25 Héritage de la première astrologie, il remonterait à l'enseignement de Néchepso-Pétosiris, BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 288-98.

à quatre reprises (3, 162, 172, 193 et 201) la forme *athla* qu'il traduit d'abord (*labor/ labores*) avant de l'introduire dans son texte:

Et, quoniam certo digestos orbe ***labores*** 160
nominaque in numerum uiresque exegimus omnis
*(****athla*** *uocant Grai, quae cuncta negotia rerum*
in genera et partes bis sex diuisa coercent),
nunc, quibus accedant signis quandoque, canendum est...
Ergo age, ne falsa uariet genitura figura,
si sua quemque uoles reuocare ad signa ***laborem,*** 170
Fortunae conquire ***locum*** *per sidera cuncta,*
quae primum est aerumnosis pars dicta sub ***athlis.*** (3, 160-172)[32]

L'introduction de la forme *athla* dans le chapitre sur les sorts est tout à fait singulière : aucun autre astrologue n'emploie ce terme qui ne semble pas appartenir à la terminologie astrologique; il est possible que le chiffre 12 à lui seul ait suggéré l'association mythologique avec les travaux d'Hercule.

1.4. Les décans.

Encore employé couramment de nos jours, le terme désigne la division en trois parties, ou secteurs de 10° chacun, de chaque signe du zodiaque[33].

Première particularité des v. 4, 294-362: la doctrine des décans exposée dans le passage est singulière, aucun autre astrologue ne donne cette version où les trois décans de chaque signe sont attribués à trois signes du zodiaque ; la série des douze dodécatémories zodiacales se déroule donc sur quatre signes, se répétant ainsi trois

32 "Et, puisque nous avons parcouru les sorts distribués en ronde stricte, avec les noms qu'ils portent dans l'ordre et toutes leurs influences (les Grecs les appellent *athla* car ils enferment toutes les activités d'une vie réparties par domaines, en douze secteurs), je dois maintenant traiter en vers les signes auxquels ils échoient et à quels moments... Et, pour éviter qu'une erreur dans la figure ne fausse la *géniture*, si tu veux affecter chaque *sort* au signe qui lui revient, cherche le *lieu* de la Fortune à travers l'ensemble des signes, celui qui a été évoqué en premier parmi les *athla* emplis de soucis ». *Aerumnosis* est une correction de Housman pour *numerosis* des manuscrits. Les écrits astrologiques ne connaissent que κλῆρος / *sors*, Le Boeuffle *AALL*, n° 1146, p. 245; Bouché-Leclercq, 1899, p. 298. En latin, à côté des *Astronomiques*, ἄθλα n'est employé que pour les travaux d'Hercule et, par extension, pour les activités de la palestre ou du forum (*T.L.L.*, V, col. 1037). Mais E. Flores, *Manilio*, 2001, p. 262, signale que la forme ἄθλα se trouve employée en relation avec le zodiaque dans les *Hymnes orphiques* 12, 14 (ed. W. Quandt, Berlin 1962[3]).

33 Sur l'origine de cette doctrine, voir Abry, 1993. Sur la doctrine elle-même, Gundel, *Dekane...*, 1936.

fois sur l'ensemble du cercle. D'une façon générale, pour les autres astrologues, les trois décans de chaque signe zodiacal sont gouvernés par trois planètes selon une ordonnance canonique[34]. Cette doctrine singulière pourrait bien être une création de Manilius, sur le modèle des *dodécatémories* exposées au chant 2, et pour les mêmes raisons (multiplier les liens internes des signes entre eux).

1.4.1. La terminologie: le grec δεκανός (sur δέκα) n'a été transcrit que tardivement en latin par *decanus*[35] ; et, deuxième singularité, dans l'ensemble du chapitre où il énumère les trente-six décans, Manilius n'emploie pas ce terme qui paraît pourtant usuel, et métrique de surcroît ! Dans l'introduction au chapitre, la définition du système suit immédiatement le v. 298, pour lequel les éditions récentes sont revenues au texte de Housman (*ed. maior* et *ed. minor*):

Sed nihil in semet totum ualet : omnia uires
cum certis sociant signis sub partibus aequis 295
et uelut hospitio mundi commercia iungunt
conceduntque suas partes retinentibus astris.
Quam partem Graiae dixere decanica gentes. 298
A numero nomen positum est, quod ***partibus*** *astra*
condita ***tricenis triplici sub sorte*** *feruntur* 300
et tribuunt ***denas*** *in se coeuntibus astris*
inque uicem ***ternis*** *habitantur sidera* ***signis.*** (4, 294-302)[36]

Le texte des manuscrits (*quam partem deganae/decanae dixere decanica gentes*) comporte une sorte de dittographie; le premier élément (*deganae* LMV *decanae* GL[r]) a été corrigé par Saumaise en *Graiae*[37]; la forme *decanica* que l'on lit ensuite dans

34 Bouché-Leclercq, 1899, p. 226-9.

35 Avec un *a* long comme *primanus*, Le Boeuffle, *AALL*, n° 379, p. 112. Firmicus, 2, 4, 1, est le premier à l'employer : *singula signa in tres partes dividuntur, singulae autem partes habent singulos decanos, ut sint in singulis signis terni decani, quorum singuli ex triginta partibus denas possident partes et dominium suum ac potestatem in X partes exerunt. Sunt autem infinitae potestatis et infinitae licentiae et qui fata hominum suae potestatis auctoritate designent.*

36 « Mais nul signe n'a un pouvoir entier sur lui-même : tous associent leurs forces avec des signes déterminés, à parts égales et dans le séjour qu'est, en quelque sorte, l'univers, ils nouent des relations, concèdent les domaines qui leur appartiennent à des signes qui les gardent en leur protection. Ce chapitre, les Grecs l'ont appelé 'décanique'. Le chiffre a fourni le nom car les signes, étant composés de trente degrés chacun, sont répartis sous un triple régime et accordent chaque fois dix degrés aux astres qui se retrouvent en eux : en retour trois signes logent dans chaque constellation ».

37 La forme *Danaae*, que l'on lit encore dans le *T.L.L.* V[1], art. *decania* (qui cite ainsi le vers: *quam partem Danaae dixere decania* [*decanica al*] *gentes*) et chez Le Boeuffle, *AALL*, p. 112, est une

tant de variations sur *decem*:

Lanigero ***primas*** *tradit sub iure trigoni*
et ***medias*** *Tauro* ***partes*** *Geminisque* ***supremas***. 4, 348-9

Enfin le substantif *pars* peut être remplacé par une variante plus ou moins synonymique: *triplex sors* (300, 313, 362), *principium* (352= *primam partem*), *regna* (353, « royaume » du Lion dans le signe de la Vierge !), *primos usus* (359), *terna signa* (302).

Or, à plusieurs reprises, Manilius souligne qu'il applique un système purement géométrique[44] et il ignore encore les valeurs religieuses ou magiques qui seront associées par la suite aux décans [45]; à ce stade du développement de l'astrologie, les décans ne sont pas encore les entités divines autonomes qu'ils deviendront lorsqu'ils retrouveront la puissance première des décans égyptiens ; mais en tant que signes du zodiaque, ils sont des êtres animés, qui entretiennent les uns avec les autres des rapports personnels de courtoisie, d'hospitalité et de bon voisinage[46]. Dans le long chapitre où Manilius énumère les trente-six décans l'absence, étonnante, du terme juste, *decanus*, n'a qu'une seule explication : le poète joue sur tous les équivalents latins possibles de l'autre dénomination grecque, ἡ δεκαμοιρία, attestée dès le 1er s. de notre ère et souvent utilisée par les astrologues[47] comme par les astronomes; c'est notamment le seul terme qu'emploie Ptolémée (onze occurrences dans la *Syntaxe*, d'où les nombreux emplois faits par Théon, dans son commentaire à la *Syntaxe*). Manilius connaît-il aussi la dénomination δεκανός ? Devant l'absence étrange de ce terme on peut se poser la question et se demander si, malgré son apparence 'manilienne', le vers 4, 298, avec les doutes que soulève la forme *decanica*, ne serait pas une glose insérée ultérieurement pour amener la définition donnée dans les vers suivants et pour introduire à tout prix le

44 *At Leo consortis meminit sub lege trigoni / Lanigerumque ducem recipit Taurumque quadrato / coniunctum sibi ; sub Geminis pars tertia fertur : / hos quoque contingit per senos linea flexus*. 4, 330-4.

45 Sens qui, en grec, sont portés par δεκαδάρχης et θεός, génie tutélaire. On voit apparaître plus tard πρόσωπον pour la notion de visage ou masque décanique (d'où, dans les textes latins, *persona*, *uultus* et surtout *facies* : *L.H.T. passim* ; la traduction latine d'Alcabitius n'emploie que *facies*).

46 Ainsi le Bélier: *totque dabit uires dominos quotcumque recepit*, 4, 315; la Vierge honore le Cancer en lui réservant son premier décan et a de bons rapports de voisinage avec le Lion, son voisin : *Praecipuum Erigone Cancro concedit honorem / cui primam tribuit partem ; uicina relicta est / uicino, Nemeaee, tibi ; pars ipsius una est / quae fastidito concessa est iure potiri*, 4, 333-7.

47 Flavius Josèphe, *A.J.*, III, 182, éd. H. St. J. Thackeray, Loeb, 1930, p. 404 ; et Dorothée, p. 409, 30 et 31 et p. 299, éd. Pingree; 11 occurrences chez Héphestion de Thèbes.

les manuscrits est désormais préférée des derniers éditeurs (Goold et Flores) à la correction *decania* de Scaliger qui a fait autorité pendant longtemps[38]. La correction *Graiae* offre toutes les apparences d'être bonne (on a vu que Manilius souligne régulièrement l'emploi d'un terme grec); en revanche l'adjectif substantivé *decanica*[39] soulève des doutes : la forme latine *decanicum* empruntée, elle aussi, au grec, est tardive[40] et possède un sens totalement différent. En grec même, l'adjectif *dekanikos* est exceptionnel et tardif[41] et ses rares emplois ne présentent aucun cas (semble-t-il) de substantivation. Il faut enfin ajouter que le terme δεκανός lui-même, bien qu'il appartienne vraisemblablement au fonds le plus ancien de l'astrologie, n'est pas attesté avant le début de notre ère[42] et il semble absent des poèmes astrologiques grecs avant le Byzantin J. Kamateros (quinze occurrences).

1.4.2. W. Gundel[43] avait déjà relevé les différents tours dont Manilius se sert pour traduire la notion de 'décan': *pars* au singulier, au sens de « partie, fraction, secteur » est, avec dix-sept occurrences, de loin la solution la plus fréquente:

Namque Aries primam ***partem*** *sibi uindicat ipsi,*
altera ***sors*** *Tauro, Geminis* ***pars*** *tertia cedit.* 4, 312-3

Mais on trouve aussi *partes* au pluriel (« degrés ») accompagné d'un numéral (*decem partes*, 320, 356, *decem medias partes*, 360), d'un ordinal ou d'un adjectif indiquant la position (*primae, mediae, supremae partes*, 348, *extremas partes*, 346), ou encore d'un distributif (*ter denae partes*, 301, 314), *bis quinae partes* (324), au-

correction de Postgate; autres corrections proposées: *indigenae*, Jacob; *decimam*, Scaliger.

38 À partir d'un terme attesté, emprunté au grec, mais tardif, et avec le sens de *decuria*. C'est le texte de l'édition Teubner de 1915, J. van Wageningen [*quam partem Graiae dixere decania gentes*]. Le Gaffiot ne connaît que *decania, orum*, neutre, dont il donne, de plus, une traduction inepte: groupe de dix signes du zodiaque.

39 *OLD*: *decanica, orum*, n. pl. (gr. δεκανικά): a branch of astrology based on the division of the signs of the zodiac into thirds (consisting of 10° each), qui cite *Quam partem* (*sc. disciplinae*) *Graiae dixere decanica gentes*... (texte de Housman).

40 Le *T.L.L*, V[1], col. 117, comprend : *locus ubi decuria* (*monachorum*) *habitant* et cite le Code Théodosien (demeure des dizeniers, groupes de dix moines, d'où le sens donné par le Gaffiot) et les *Novellae* de Justinien...

41 Le *TLG* ne signale qu'une occurrence, l'expression τὰ δεκανικά ἀποτελέσματα, *CCAG* 2, 191, 2. Le Liddell-Scott en signale au moins trois, dans un papyrus (3è s. av., ?), une fois dans l'*Introduction* de Paul d'Alexandrie (astrologue, 4è s. ap.) et deux fois dans les scholies de ce manuel.

42 Selon le *TLG*, les premiers emplois apparaissent chez Dorothée (en fait dans la paraphrase en prose d'Héphestion au *Carmen astrologicum*) et chez Teucros (1er s. av. ?).

43 Gundel, 1936, p. 28, n. 4.

terme attendu *decanus*, au prix peut-être d'un anachronisme linguistique[48] ?

1.5 *Dodecat(r)opos* ou *octotropos* ?

Le long chapitre que Manilius consacre aux douze *lieux* de la *géniture* (*dodecatropos*) s'achève sur une sorte de conclusion en trois vers que la plupart des éditeurs mettent entre crochets depuis qu'Housman les a condamnés:

> [*cui parti nomen posuit, qui condidit artem,*
> ***octotropos** ; per quod stellae diuersa uolantes*
> *quos reddant motus, proprio uenit ordine rerum*] (2, 968-970)[49]

Le terme *octotropos* fait allusion à une variante de la *dodecat(r)opos*: il s'agit d'un système qui, à partir de l'horoscope, ne comporte que huit cases résumant les principaux domaines de l'existence. Ce système, sans doute plus ancien, est attesté par différents résumés[50] et Firmicus en fournit une bonne synthèse (II, 14) dans le chapitre détaillé qu'il consacre à la *dodecat(r)opos*. Mais il est vraisemblable que les trois vers de conclusion du chant 2 dans les *Astronomiques* sont l'oeuvre d'un interpolateur qui n'a pas vu qu'ils ne correspondaient pas au contenu du long chapitre où Manilius a exposé un système comportant bien douze et non pas huit secteurs. Il s'y ajoute une autre preuve: Manilius prend le soin de souligner chaque fois les termes techniques qu'il emprunte au grec et ce principe ne souffre pas d'exception, sauf précisément dans le cas des v. 2, 968-970[51].

1.6 *Daemonium* et *Daemonie*.

Certains des douze *lieux* de la *dodecatropos* portent des dénominations spécifiques décrivant leur position ou leur mouvement (v. *infra*, 2) ou des noms propres. Les *lieux*

48 L'idée qu'il puisse s'agir d'une insertion ultérieure avait déjà été émise par Ellis, *Journal of Philology*, 1910, tenté de comprendre *Decanae... gentes*, « the name of some people or tribe... of the Dekkan in India ».

49 Hübner 1995, p. 27 et p. 9, n. 15, les condamne aussi. Housman (2, 1912, p. 117) consacre une longue note à la forme *Octotropos* donnée par les manuscrits : la succession de deux longues et d'une brève, si elle est conforme à l'étymologie ὀκτω + τόπος, fait un vers faux avec un antibacchée initial ; d'où la tendance à faire appel, en pareil cas, à la seconde série de composés en ὀκτα- et, de fait, la forme ὀκτατρόπου se lit chez Vettius Valens, *Anthologiae*, IX, 2, p. 321, 9, ed. D. Pingree, Teubner, 1986. Saumaise proposait de corriger en: *octatropon per quam*. "L'analyse métrique de la forme est donc un autre indice en faveur d'une interpolation tardive, à une époque où les fautes de quantité sont fréquentes", J. Soubiran, communication personnelle.

50 *CCAG* VIII, 3, p. 101: attribué à Thrasylle; *CCAG* VIII, 3, p. 117: attribué à Antiochos; Vettius Valens, IX, 3, 5, p. 321, 8-9 éd. D. Pingree. Sur la *dodecatropos*, v. *infra*, 2.1.

51 Voir note 15 *supra*.

III et IX symétriquement disposés avant la *culmination supérieure* (X) et l'*hypogée* (IV) sont respectivement appelés en grec qeá (III, demeure de la Lune) et θεός (IX, demeure du Soleil). Noms que Manilius consigne en latin tout en soulignant que, derrière la graphie latine, se cache la forme grecque, aisément reconnaissable[52]:

> (...) ***Deus** ille locus sub nomine Graio /dicitur...* (2, 909),

et

> *Huic parti **Dea** nomen erit Romana per ora,*
> *Graecia uoce sua titulum designat eundem.* (2, 917-8).

Deux autres *lieux*, en revanche, portent un nom grec, Manilius soulignant qu'il a renoncé à leur trouver un équivalent latin ; c'est le cas du *lieu* V, *Daemonie*, classé parmi les *maisons* favorables:

> ***Daemonien** memorant Grai, Romana per ora*
> *quaeritur inuersus titulus. Sub corde sagaci*
> *conde locum numenque loci nomenque potentis,*
> *quae tibi posterius magnos reuocentur ad usus.* 900[53].

Daemonie (forme isolée dans les écrits astrologiques, mais largement attestée en grec depuis Homère) remplace dans les *Astronomiques* la dénomination traditionnelle ἀγαθὴ Τύχη (Firmicus, qui indique la forme grecque, la rend simplement par *Bona Fortuna*). Dans les textes astrologiques ce *lieu* fait partie des *maisons* favorables : abritant Vénus, il est dans un rapport de trigone avec l'horoscope et il fait couple avec le *lieu* XI, diamétralement opposé, domaine du Bon génie (ἀγαθὸς Δαίμων, *Bonus Daemon*, Firmicus, II, 16). Mais, curieusement, dans les *Astronomiques*, *Daemonie* n'héberge plus Vénus, logée désormais au *Milieu du Ciel* dans la *maison* X; par contre le nom conserve sans doute une trace de la symétrie première avec le Bon Génie mais il est désormais associé au moins linguistiquement avec le *lieu* IV, qui lui est contigu:

> (.....); *titulus, quem Graecia fecit,*
> ***Daemonium** signat dignas pro nomine uires*, (2, 938).

Là encore, aucun autre texte astrologique ne donne ce nom à l'*hypogée* ou *Fond du ciel* (v. *infra*, 2); Manilius a donc réaménagé le système en transférant l'ἀγαθὸς

52 Firmicus (II, 16) donne et les formes grecques et leurs équivalents latins *Deus*, *Dea*. Voir Hübner, 1995, p. 59.

53 « Les Grecs l'appellent *Daemonie*, mais dans la langue latine, on ne lui trouve pas de nom correspondant. Applique ta sagacité à retenir le lieu, la divinité et le nom de ce lieu puissant, pour qu'ils te rendent par la suite de grands services ». V. Hübner, 1995, p. 54 et suivantes.

Δαίμων, domaine du Bon Génie et royaume de Jupiter, à la *maison* V (sans planète régente) devenue *Daemonie*, et le κακὸς Δαίμων, domaine funeste de Kronos, à la *maison* IV (*Daemonium*) où Saturne, bien qu'il ait été détrôné de sa souveraineté (2, 931-3), hérite de la dignité réservée aux pères de famille romains en même temps qu'il gouverne toutes les richesses cachées sous terre (2, 823-5), tandis que les *maisons* XI (favorable) et XII (funeste) devenaient respectivement *Fortuna Felix*, domaine de Jupiter, et *Infelix regio* (sans planète régente)[54].

L'étude des termes grecs montre que Manilius recourt très peu, en définitive, aux emprunts directs, limités à un mot fondamental en astrologie (*horoscopos*) et à une forme savante (*dodecatemorium*); parmi les autres termes empruntés dans leur forme grecque, *athla* ne semble pas appartenir à la terminologie de l'astrologie, *decanica* est peut-être bien une glose insérée, *octotropos* l'est presque sûrement. Quant à *Daemonie* et *Daemonium*, ces deux noms, des innovations du poète, évoquent pour le lecteur l'un, le rayonnement bienfaisant de la nuit dans les *Hymnes* homériques ou de la sagesse chez Platon, l'autre, le monde des puissances occultes ou souterraines, avec le charme un peu étrange ou inquiétant des noms mystérieux. Il est donc clair que Manilius évite délibérément l'emploi de termes grecs; de plus il définit le contenu de chaque terme avant de l'introduire, comme s'il préparait le lecteur ; enfin la façon appuyée dont il souligne ses emprunts, que chacun reconnaît d'emblée comme des formes grecques, est assez curieuse même si elle entre dans le phénomène classique de l'autonymie terminologique étudié, en dernier lieu, par Christian Nicolas[55]. L'étude de *decanica* montre, par ailleurs, qu'il faut tenir compte de l'histoire des mots, de la chronologie et qu'un mot peut en cacher un autre: si l'on ne peut prouver que Manilius ignorait δεκανός, en revanche il est clair qu'il connaissait δεκαμοιρία. Les emprunts étant rares, il faut donc aborder les traductions et les variations où l'imagination du poète se donne libre cours et cherche à pallier les difficultés liées aux contraintes métriques grâce aux jeux poétiques.

2. Traductions et variations poétiques.

2.1 Après la *dodécatémorie*, le chant 2 s'achève sur la dodecatropos (système des douze *lieux* de la sphère dans sa rotation journalière), le nom savant du schéma (la *géniture*) que l'on dresse à la naissance d'un enfant pour connaître son avenir. Ce schéma comporte douze secteurs (en grec : ιβ' τόποι, latin *loci* parfois *loca*, français *lieux* ou *maisons*) ou plus exactement huit cases résumant les aspects les plus impor-

54 Sur ce réaménagement, v. Hübner, 1995, p. 52-4 et 63-70 ; S. Feraboli, *Manilio* 2001, p. 365.

55 SIC ENIM APPELLO… *Essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*. BEC, Éditions Peeters, Louvain-Paris-Dudley, MA, 2005.

tants de la vie, et quatre secteurs-charnières (κέντρα, *cardines*) qui forment les quatre points cardinaux de la géniture. Dans ce long et important chapitre réservé pour la fin du chant 2 (788-967), Manilius procède d'une façon personnelle en définissant d'abord les quatre secteurs-charnières que sont l'Horoscope (ou *Ascendant*) et, à l'opposé, le *Descendant*, puis le *Milieu du Ciel* et le *Fond du Ciel*, avec les influences particulières qui s'attachent à chacun d'eux (v. 788-840); les quatre points cardinaux de la géniture déterminent quatre quadrants (de 90° chacun) qui correspondent aux quatre âges de la vie, enfance, jeunesse, maturité, vieillesse (841-855). Enfin le poète expose la nature et la fonction des douze *lieux*, groupés deux à deux par un rapport géométrique d'opposition, en traitant d'abord des quatre *maisons* défavorables (disposées de part et d'autre des deux *cardines* que sont l'Horoscope et le Descendant, elles n'ont aucun rapport géométrique avec l'*Horoscope*[56]); puis les quatre *lieux* qui encadrent le *Milieu* et le *Fond du Ciel* et sont liés à l'*Horoscope* par un rapport favorable, sextil ou trigone (881-917); enfin les quatre secteurs cardinaux (918-958) sur lesquels s'achève l'exposé.

2.1.1 *Dodecatopos* ou *dodecatropos* ? Les deux dénominations (féminin en grec) sont également attestées et employées car elles consignent chacune un aspect du système, soit les douze *lieux* (τόποι, *loci*) de la *géniture*, soit le mouvement permanent qui les fait pivoter ; c'est la double dénomination que Manilius semble avoir cherché à rendre en rapprochant le terme propre et le verbe *uertere* :

> *Omne quidem signum sub qualicumque figura*
> *partibus inficitur mundi ;* ***locus*** *imperat astris*
> *et dotes noxamque facit ;* ***uertuntur*** *in orbem*
> *singula et accipiunt uires caeloque remittunt.*
> *Vincit enim natura loci legesque ministrat* 860
> *finibus in propriis...* (*Astr.*, 2, 856-61)[57]

Le terme générique propre, τόπος, consacré par l'usage, trouve un équivalent simple et facile dans le latin *locus* (onze occurrences en ce sens, cinq emplois au masculin, une forme au neutre). Cependant, Manilius cherche à varier une terminologie qui pourrait être monotone en recourant à diverses variantes, plus ou moins synonymiques : *sors* (2, 872 et 895 appliqué au *Fond du Ciel*); et aussi *pars/ partes* (six occurrences), *regio* (2, 865), *sedes* (2, 867, quatre occurrences), *templum* (deux

56 *Astr.*, 864-880; Firm. II, 17*: residua quattuor loca pigra et deiecta esse dicuntur ob hoc quod nulla cum horoscopo societate iunguntur.* Le travail d'ensemble de W. Hübner (1995) sur la *dodecatropos* est fondamental ; dans les pages qui suivent, je n'ai repris la question que du simple point de vue de la terminologie.

57 Voir la remarque de W. Hübner, 1995, p. 5, n. 3, sur le rapprochement délibéré *locus…/ … uertuntur* dans lequel il voit la volonté de rendre les deux dénominations.

2.2.1 Les quatre κέντρα, dénomination usuelle en grec pour les secteurs-charnières de la *géniture* : par rapport au singulier κέντρον (la pointe d'un instrument qui permet de décrire une circonférence, d'où le point central ou le « centre »), le pluriel témoigne d'un changement de sens, puisqu'il désigne les quatre points cardinaux sur le cercle déterminant deux axes qui se coupent à angle droit au centre de la circonférence ; Manilius n'a pas recours à l'emprunt *centrum* (bien qu'il fût déjà passé au latin, Cicéron et Vitruve), sans doute parce qu'il avait déjà des sens techniques précis (voir les nombreux emplois chez Vitruve), et il préfère recourir au latin cardo (quatorze occurrences, voir *infra* 3.2) pour traduire l'image des points charnières qui sont en quelque sorte les *gonds* autour desquels pivote la structure qu'est la *géniture*[60]. En raison de leur importance, les quatre *cardines* ont tous une dénomination propre en grec ; Manilius, dans l'introduction au chapitre, les présente et les définit, créant, par là même, sa propre terminologie derrière laquelle se reconnaissent les termes grecs ; seul, le Descendant n'est pas nommé mais défini par sa position et par le mouvement (*praeceps*) qui lui est propre :

Ergo age noscendis animum compone sagacem
***cardinibus**, qui per mundum sunt quattuor omnes* *kentra*
dispositi semper mutantque uolantia signa : 790
*unus ab **exortu** caeli nascentis in orbem,* *Horoscopos* = lat. *exortus*
qua primum terras aequali limite cernit,
alter ab aduersa respondens aetheris ora, (*Dysis*, lat. *Occasus*)
*unde fugit mundus **praeceps**que in Tartara tendit ;*
*tertius excelsi signat **fastigia caeli**,* 795 *Mesouranèma, Medium Caelum*
quo defessus equis Phoebus subsistit anhelis
***reclinat**que diem **media**sque examinat umbras ;*
***ima** tenet quartus **fundato** nobilis orbe,* *Hypogeion, Imum Medium Caelum*
in quo principium est reditus finisque cadendi
*sideribus, pariterque **occasus** cernit et **ortus**.* (2, 788-800)

Les mêmes termes, les mêmes images sont brièvement résumés au chant 3 :

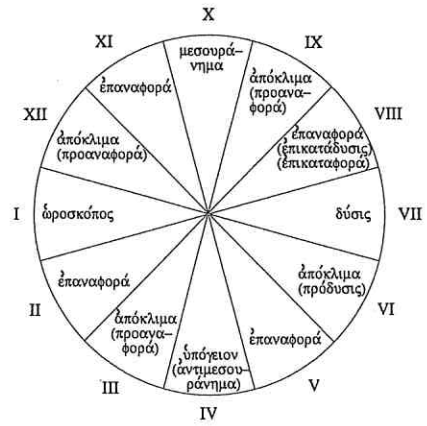
Sic erit ipse tibi rapidis quaerendus in astris
*natalis mundi certoque **horoscopos** ortu,* *Horoscopos*
*ut, cum exacta fides steterit **sub cardine primo**,* 505
*fallere non possint summi **fastigia** caeli,* *Mesouranèma*
*non celeres **obitus**, stent **fundamenta** sub **imo**...* *Occasus* et *Imum Caelum*
(3, 503-507)

60 Manilius emploie une seule fois *compages* dans ce sens: *nititur aeternis ueluti* compagibus *orbis* (2, 803, même contexte) comme synonyme de *cardines*.

occurrences[58]), *castra* (2, 964, une occurrence[59]).

Revenons sur la façon dont Manilius transcrit et adapte en latin la terminologie grecque spécifique attachée à ces différents lieux qui possèdent chacun une dénomination résumant leur mouvement et leur position respective, le point capital du schéma étant l'*Horoscope* (v. *supra* 1.2). Au chapitre XIV (p. 32, éd. Gundel, 1936) le *Liber Hermetis Trismegisti* fournit une transcription commode des dénominations grecques usuelles pour les astrologues :

Primus locus graece vocatur horoscopus, secundus epanafora, tertius proanafora, quartus centrum hypogaeum, quintus epanafora hypogaei, sextus prodysis vel apoclima occidentalis centri, septimus centrum occidentale, octavus epicatafora occidentis, nonus proanafora vel apoclima medii caeli, decimus centrum medii caeli, undecimus epanafora medii caeli, duodecimus apoclima vel proanafora horoscopi.



Les douze lieux de la *dodecat(r)opos* (W. Hübner, 1995, p. 9).

58 2, 943 (pour l'*Horoscope*) et 2, 959 en conclusion. Dans son PhD en cours, D. G. GREENBAUM observe très justement que c'est « an unusual word in an astrological context... Manilius first uses *templum* for the first place, the Horoscope, as if to tell us that here, at the intersection of eastern horizon and ecliptic, is where it all begins, the place to observe the omens of a life. Without the sacred space determined and marked out for divination by the first place, the rest would not follow... There is no reason to assume that Manilius has not chosen his words carefully here, and not just for poetic purposes". La remarque de R. BECK, *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell Publishing, Malden, MA, & Oxford, 2005, p. 49, va dans le même sens : bien qu'il n'y ait aucun lien entre la divination romaine et l'astrologie, le choix de *templum*, propre à la religion romaine, suppose de déterminer une orientation pour connaître les *omina*.

59 Traduction du grec πύργος, synonyme en grec de τόπος, dans ce contexte, HÜBNER, 1995, p. 31, n. 52.

l'excès par la répétition *summi... summa* et la figure étymologique *culmine... excelsa*[65]. L'adjectif *medius* peut encore faire place à un substantif pour créer une métaphore importante dans l'imagination du poète, arx *caeli*[66]:

> Arce *sed in caeli qua* summa accliuia *finem*
> *inueniunt, qua principium* decliuia *sumunt,*
> ***culminaque insurgunt occasus inter et ortus*** 920
> *suspenduntque suo libratum examine mundum...* (2, 918-921).

Le *Medium Caelum* est à la fois la citadelle céleste et la *culmination* entre le *lieu* XI qui s'élève vers lui (ἐπαναφορά, *accliuia*, v. *infra* 2.3.2) et le *lieu* IX qui se détourne et amorce la chute (ἀπόκλιμα, *decliuia*), c'est le point d'équilibre fragile entre ascension et descente[67].

2.2.4 Le *lieu* à l'opposé (*Fond du Ciel*) est appelé en grec ὑπόγειον, en latin ***Imum Caelum*** (*IC*) ou *Imum Caelum Medium* (*ICM*, Firmicus). Dans les *Astronomiques,* c'est l'adjectif ***imus*** qui traduit la dénomination grecque soit à lui seul, soit associé à un substantif[68]. Mais Manilius préfère régulièrement le terme *fundamenta* pour désigner la *maison* IV sur laquelle repose l'ensemble du schéma de la *géniture* dont elle est, en quelque sorte, la base ou l'assise:

> *At, qua* ***subsidit conuerso cardine*** *mundus*
> ***fundamenta*** *tenens, aduersum et suspicit orbem* 930

65 Voir encore 2, 906, 920, *summi culmen caeli* (2, 810), *culmen mundi* (2, 846), *culmen summum* (3, 593). LE BOEUFFLE, *AALL*, n° 767b; n° 357, p. 108: « *culmen* peut entrer dans des tournures synonymes de *medium caelum* ».

66 *Arx*, 10 occurrences dans les *Astr.* ; après la 'citadelle terrestre' (le Capitole et, à trois reprises, Byrsa, l'acropole de Carthage) et les sommets alpins franchis par Hannibal, le terme fournit la splendide métaphore de la tête, la partie la plus noble de l'homme, orientée vers le ciel, au cœur de l'anthropologie stoïcienne des vers 4, 896-910. Le sens technique de *Medium Caelum*, évident au v. 2, 918, autorise à voir une allusion au *thema Mundi* au chant 1, 262-3 (*ut sit idem* ***mundi*** *primum quod continet* ***arcem*** / ... *princeps Aries*...).

67 BEZZA, 2005, p. 281, relève à juste titre que *decliuis* et *apoklima* en grec ont la même étymologie. Les deux adjectifs substantivés (*accliuis* et *decliuis* : respectivement deux et trois occurrences dans les *Astr.*) sont assez commodes pour décrire les parties « montantes » ou « descendantes » d'une sphère ou d'un cercle. L'image a déjà été préparée par l'emploi du verbe *reclinat* (2, 797) à propos du *Medium Caelum*.

68 2, 798: ***ima*** *tenet quartus* ***fundato*** *nobilis orbe* ; 2, 820: *proximus, est* ***ima*** *quamquam* ***statione*** *locatus*. Voir encore 3, 507: *stent* ***fundamenta*** *sub* ***imo***; 2, 823, 930, 911; 3, 507; 2, 806, 849. ***sedibus*** *ex* ***imis***, 2, 911. *Fundamenta* traduit le grec θεμέλιος, HÜBNER 1995, p. 69; voir Paul d'Alexandrie (ed. AE. BOER, Teubner, 1958) chap. 24, p. 56, 5.

2. 2. 2 Symétrique de l'*horoscope*, le *Descendant* n'a d'autre dénomination que le terme astronomique : δύσις / δύνον en grec, *occasus* en latin, que Manilius conserve, en insistant sur le mouvement de chute qui emporte la *maison* VII vers l'hémisphère inférieur[61] :

> *unus in* ***occasu locus*** *est super. Ille ruentem*
> ***praecipitat*** *mundum terris et sidera mergit,*
> *tergaque prospectat Phoebi, qui uiderat ora ;* 950
> *ne mirere, nigri si Ditis ianua fertur*
> *et finem uitae retinet<que repagula mortis.>*
> *Hic etiam ipse dies moritur, tellusque per orbem*
> *surripit et noctis captum sub carcere claudit...* 2, 948-54

2.2.3 L'axe vertical présente les innovations les plus intéressantes. Le latin *Medium Caelum* (français *Milieu du Ciel* = *MC*, *culmination supérieure*, *maison* X) deviendra plus tard l'équivalent usuel pour le grec μεσουράνημα[62]; mais, bien que l'expression puisse entrer aisément dans l'hexamètre, Manilius ne l'emploie jamais telle quelle, préférant dissocier les deux éléments dans la description qu'il en donne :

> *Primus erit,* ***summi*** *qui regnat* ***culmine caeli*** 810
> *et* ***medium*** *tenui partitur limite* ***mundum*** *;*
> *quem capit* ***excelsa*** *sublimem Gloria* ***sede***
> *(scilicet haec tutela decet* ***fastigia*** *summa)...* 2, 810-3

Caeli, en rapport adnominal avec *culmine*, précède l'adjectif *medium* réservé pour former un nouveau syntagme avec *mundum* (2, 811; 4, 744[63]); le groupe est développé de façon redondante par des termes plus imagés évoquant le sommet de la *géniture*, fastigia[64] et, pratiquement synonyme, culmina, encore renforcés jusqu'à

61 Firmicus II, 19, 8: *appellatur Occasus a nobis, a Graecis uero* Δύσις; *qui cardo est contra horoscopi cardinem positus*. Dans les *Astr.*, 10 occurrences sur 19 où le terme évolue clairement du sens astronomique de "couchant" à celui (astrologique) de *Descendant*, notamment 2, 793-4, 836-40; le fait qu'il fasse couple avec *exortus* a certainement facilité sa spécialisation. À signaler aussi 3, 507 où *obitus* est clairement synonyme de *occasus*.

62 Firmicus II, 19, 11: *hic locus a nobis Medium Caelum, a Graecis* μεσουράνημα *appellatur; est enim in media parte totius mundi constitutus.*

63 À noter deux autres cas où l'emploi de l'adjectif *medius* indique clairement l'allusion au grec, 2, 797 et 905 (*medium post... diem curuataque.../culmina = mesouranèma* !).

64 Manilius aime particulièrement ce terme ; sur les 14 occurrences présentes dans le poème, 5 désignent le *Milieu du Ciel* (*fastigia caeli*: 2, 881, 3, 506, 2, 795; *mundi:* 3, 216; *fastigia summa* : 2, 813), la partie du ciel au-dessus de la Voie Lactée (1, 804) ou encore la bande zodiacale au faîte de l'univers (1, 354).

Manilius souligne, dans un cas, l'effort du *lieu* qui s'élève péniblement (XII, *proanafora, scandendum*, avec double spondée aux pieds 3 et 4) et, dans l'autre, la position périlleuse de celui qui est entraîné vers la chute (VI, *katafora / epikatafora, cadendum*).

Les *maisons* VIII et II, *Typhonis... horrendae sedes*, appartiennent, elles, aux *epanaphorai* (les secteurs qui suivent les *cardines* dans le sens de la rotation) ; elles sont dans une situation presque symétrique et guère meilleure ; collées, l'une au-dessus du *Descendant*, l'autre sous l'*Horoscope*, elles sont portées, l'une (II) par le mouvement pénible de remontée vers l'*Ascendant*, l'autre (VIII) par le mouvement précipité de descente lié à sa position[73] :

Nec melior ***super occasus*** *contraque* ***sub ortu*** VIII *epikatadusis* II *epanaphora*
sors agitur mundi : ***praeceps*** *haec, illa* ***supina***
pendens *aut metuit* ***uicino cardine*** *finem*
aut fraudata ***cadet****. Merito Typhonis habentur* *epikatafora* !
horrendae sedes... (2, 871-5)[74].

2.3.2 Troisième catégorie, les *lieux* favorables (2, 881-917).

Ce sont d'abord les *maisons* XI et V qui font partie des ἐπαναφοραί, "celui/celle qui est porté(e) sur", c'est-à-dire un *lieu* qui suit (dans le mouvement diurne) l'un des quatre *cardines*. Pour des raisons métriques évidentes, Manilius ne peut conserver le terme grec comme le font Firmicus et le traducteur du *Liber Hermetis Trismegisti*[75]; à une simple dénomination, il substitue donc une description précise du *lieu* XI qui suit (*sequitur*) le *Milieu du Ciel* (*fastigia caeli*); et surtout, le mouvement d'ascension du grec *epanaphora* est rendu par le syntagme *altius insurgit*:

73 La reprise *praeceps.../ ...cadet* traduit vraisemblablement les termes techniques καταφορά ou ἐπικαταφορά (*epikataphora*, Firm., II, 17).

74 « Il n'est pas meilleur le sort de celles qui se trouvent juste au-dessus du Couchant ou, en face, au-dessous de l'Horoscope du monde : suspendues, l'une dans le mouvement qui l'emporte, l'autre inerte, elles redoutent, l'une sa fin si près de la charnière, l'autre de choir si elle perd son appui. C'est à juste titre qu'on les considère comme les horribles séjours de Typhée... ». Le texte contient une difficulté dans le jeu des démonstratifs *haec/illa*: il est bien évident que c'est la *maison* VIII (*super occasus*) qui est "suspendue", emportée dans le mouvement violent de descente qui emporte aussi la *maison* VII (*Praeceps... pendens ...*, cf. 2, 949: *praecipitat*), préparant sa chute (*fraudata cadet*) tandis que la *maison* II, sous l'horoscope (*sub ortu*) semble suspendue à la renverse (*supinus*, penché en arrière), entraînée dans un mouvement ascendant puisqu'elle fait partie des ἐπαναφοραί. Cependant l'adjectif ***supina*** pourrait bien avoir le sens précis de ***piger*** = ἀργός (paresseux, nonchalant, inerte) terme généralement appliqué à la maison VIII, secteur toujours funeste (*Manilio*, 2001, p. 360, *Locus Mortis* dans l'*octotopos*, Firm. II, 14, 3; HÜBNER, 1995, p. 46-7).

75 Firm., II, 17, garde les termes *anafora* (II), et *epicataphora* (VIII); de même que le *L.H.T.*

ac media sub nocte iacet, Saturnus in illa
parte suas agitat uires, ***deiectus*** *et ipse*
imperio quondam mundi solioque deorum. 2, 929-33[69].

À une seule reprise Manilius semble avoir cherché à calquer les deux éléments de ὑπόγειον: au vers 2, 892, le syntagme *summersi... mundi* s'approche assez près de la formation grecque[70]; l'adjectif *subterraneus*, métrique et déjà employé par Cicéron, ne sera introduit dans un contexte astrologique que plus tard[71].

2.3.1 Seconde catégorie: les *lieux inertes et abattus* (*de pigris et deiectis locis*, Firmicus II, 17)

Ce sont d'abord les *lieux* XII et VI; précédant les deux *cardines*, ils n'entretiennent pas de rapport géométrique avec l'*Horoscope* ; ἀποκλίματα (terme générique en grec), ces secteurs « se détournent » du κέντρον qu'ils précèdent immédiatement dans le sens de la rotation et sont, par là même, défavorables, d'où la dénomination *Porta laboris,* commune aux deux[72] :

Quae ***super exortum*** *est* ***a summo*** *tertia* ***caelo,*** XII = *horoscopou apoklima/*
infelix regio rebusque inimica futuris 865 *mesouranematos proanafora*
et uitio fecunda nimis ; nec sola, sed illi
par erit, ***aduerso*** *quae fulget* ***sidere sedes*** VI = secteur à l'opposé
iuncta sub occasu*. Neu praestet, cardine mundi* adjacent sous le Couchant
utraque praetenta ***fertur deiecta*** *ruina.* *epikatafora*
Porta laboris erit : ***scandendum*** *est atque* ***cadendum.*** 870.

69 L'adjectif *deiectus* au v. 928 n'a certainement pas le sens technique ("inerte, abattu") qu'il a lorsqu'il qualifie les *maisons* XII et VI; c'est une allusion au mythe de Saturne, détrôné par Jupiter, relégué dans le royaume souterrain qu'est le *Fond* du *ciel*. Le mythe permet à Manilius d'expliquer pourquoi la planète, primitivement associée à la *maison* XII (maléfique), est désormais plutôt bénéfique à l'*hypogée*, HÜBNER, 1995, p. 69.

70 Sur le texte du v. 2, 892, voir *infra* n. 78.

71 *Quartus annus est subterrei anguli...* « la quatrième année appartient à l'hypogée », *LHT*, chap. XV, p. 33,1. Sur l'apparition du substantif *angulus*, synonyme de *cardo*, v. LE BOEUFFLE, *AALL*, n° 82, p. 43 : elle peut s'expliquer par la représentation de la *géniture* en carré et non plus en cercle. Là encore il conviendrait de faire une histoire plus précise des termes techniques et des représentations figurées qu'ils impliquent.

72 XII : κακὸς Δαίμων, Firmicus *Malus Daemon, cacodaemon; LHT,* XV, p. 33, 17 *cacodaemonia, i.e. infelicitas.* VI: κακὴ Τύχη, Firm. *Mala Fortuna, LHT, ibid.: mala fortuna et locus dissolutus.*

aduersa quae parte nitet, defessa peracta
militia rursusque nouo deuota labori
***cardinis** et **subitura** iugum **sortem**que potentem* 895
nondum sentit onus mundi, iam sperat honorem. (2, 891-6)[79].

L'adjectif *deiecta* traduit plus vraisemblablement le grec *epanaphora* et la proximité de Saturne dans la *maison* IV, et l'adjectif ἀργός est explicité par les vers 893-4.

Les quatre ἀποκλίματα, on l'a vu, sont, en grec, les secteurs qui « se détournent » du κέντρον qu'ils précèdent dans le sens de la rotation : comme les *maisons* XII et VI précèdent l'*Horoscope* et le *Descendant*, les *maisons* IX et III précèdent respectivement le *mesouranèma* et l'*hypogée*, mais leur nature favorable tient à la relation géométrique (trigone et sextil) qu'elles entretiennent avec l'*Horoscope*. Les *maisons* IX et III sont donc à la fois ἀπόκλιμα et προαναφορά, elles se détournent du *cardo* et se portent en avant dans un mouvement qui n'est pas précipité ni affaibli par l'effort :

*Sed medium **post** astra diem **curuata**que primum* 905 IX: *mesouranematos apoklima*
***culmina** nutantis **summo de uertice** mundi*
aeth(ra) Phoebus alit ; ....
*... Huic aduersa nitens, quae prima **resurgit*** 910 III: *hypogeiou proanafora*
***sedibus ex imis** iterumque reducit Olympum,*
pars mundi fratrumque uices mortesque gubernat ;
et dominam agnoscit Phoeben, fraterna uidentem
regna per aduersas caeli fulgentia partes
fataque damnosis imitantem finibus oris. 915
*Huic parti **Dea** nomen erit Romana per ora,*
Graecia uoce sua titulum designat eundem. (2, 905-917).

L'examen de la *dodecatropos* confirme donc les résultats déjà observés dans la première partie : aucun terme grec, *horoscopos* restant l'exception ; les difficultés métriques que soulèverait l'insertion de noms composés grecs et, surtout, la volonté d'éviter des termes trop obscurs amènent Manilius à rechercher systématique-

doublet attesté dans les *Astr.*, *fundamina* (1, 728) ; pourquoi ne pas écrire ***imaque summersi tangens fundamina** mundi* ?

79 « À l'endroit qui lui fait face, semblable, rejetée au bas du cercle, contiguë à la culmination inférieure du monde, (la *maison*) qui brille dans le secteur opposé, fatiguée par la carrière qu'elle a parcourue, vouée à accomplir encore la tâche nouvelle s'apprête à passer le joug du point cardinal et un secteur important ; elle ne ressent pas encore le poids du monde, mais en espère déjà l'honneur ».

*At, quae (sedes) fulgentis **sequitur fastigia** caeli*
proxima, neue ipsi cedat, cui iungitur, astro
spe melior, palmamque petens uictrixque priorum
***altius insurgit** : summae comes addita finis,* XI: *epanaphora*
in peiusque manent cursus nec uota supersunt. 885
Quocirca minime mirum, si proxima summo
*(atque eadem integrior) ueneranda **sorte** dicatur*
*cui titulus **Felix**[76]. Censum sic proxima Graiae*
nostra subit linguae uertitque a nomine nomen.
*Iuppiter hac **habitat**...* (2, 881-90)[77].

À l'opposé le *lieu* V, *epanaphora* lui aussi, est emporté par la rotation de la sphère dans un mouvement, descendant cette fois:

*Huic in peruersum similis **deiecta** sub orbe* V: *epanaphora hypogaei*
***imaque summersi** contingens **culmina mundi**[78],* (= *hypogeion, IMC*)

76 *Maison* favorable, elle est appelée ἀγαθὸς Δαίμων (Firm. II, 16; Sext. Emp., *Adv. M.*, 15, ed. E. SPINELLI, Bibliopolis, Naples, 2000) *Bonus Daemon* (Firm., II, 18, 2), *calodaemonia, i.e. felicitas* (*L.H.T.*, XV) ou encore *Bona Fortuna* (*L.H.T.*, XXVII), ce que Manilius (2, 881-9) traduit par *Fortuna Felix* (Sur les problèmes textuels des vers 887 et 890, v. HÜBNER, 1995, p. 51-2).

77 « Le secteur qui suit immédiatement le faîte du ciel resplendissant, refusant de le céder à son voisin immédiat, plus ferme dans ses espérances, prétendant à la palme, victorieux des secteurs précédents, il les surpasse en élévation, lui qui a été adjoint comme compagnon du domaine suprême ; son cours s'attend à pire, n'ayant plus de vœux à former. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, tout proche du sommet, (et encore intact) grâce un sort respectable, il soit consacré ... que l'on appelle Felix. C'est ainsi que notre langue s'approchant du grec recueille ses richesses et traduit nom pour nom. C'est la maison de Jupiter ... » L'emploi du verbe *habitare* semble prouver que les douze *lieux* étaient déjà appelés *maisons* ; il est possible que l'association entre un lieu et une planète ait créé l'image.

78 Le vers 2, 892 tel que le transmettent les manuscrits: ***imaque** summersi contingens **fulmina** mundi* pose problème car il ne saurait être question de "foudre" dans ce contexte. *Fulmenta* conviendrait pour le sens mais non pour la métrique. J. VAN WAGENINGEN (*Mnemosyne*, 1913, p. 204-5) et G. SMYLY (*Hermathena*, 1913, p. 167-8), dans leurs comptes-rendus respectifs à l'édition Garrod, proposaient simultanément de corriger en *tangens fulcimina*. Les éditeurs les plus récents (Goold et Flores) en reviennent à la correction de Scaliger: *imaque summersi contingens culmina mundi*, excellente pour le sens (les astrologues appellent toujours ce lieu la *culmination inférieure*) mais difficile à accepter, à moins d'admettre que *culmen*, sur la même racine que *columen* / *columna* (ERNOUT-MEILLET, p. 134), peut avoir aussi le sens de « poutre faîtière, pilier, soutien ». Mais HÜBNER, 1995, p. 39-40, pour sa part, en revient à l'hypothèse rappelée par ERNOUT-MEILLET, p. 259, selon laquelle la forme *fulmen, inis* sur *fulcio, ire*, quoique très rare, semble bien attestée. Une autre solution est peut-être possible : *fundamenta*, qui traduit le plus souvent l'*hypogée*, a un

lieux ; trois occurrences dans les *Astr.*, 2, 342 ; 3, 81 et 169 ; le terme apparaît au 1er s. de notre ère, il pourrait bien être une création de Manilius, alors que Pétrone et Juvénal auront recours au grec *genesis* ; plus technique, à côté de l'expression *forma caeli* (3, 178) sans doute antérieure. Voir aussi *thema*, *stellarum positio/positura*, Le Boeuffle, *AALL*, n° 561, p. 143. Cicéron a encore volontairement recours à des formules vagues : *natalicia sidera* (*De div.*, II, 91, « la disposition des astres à la naissance ») ou *qui eodem statu caeli et stellarum nati sint* (*ibid.* 92, « ceux qui sont nés sous la même disposition du ciel et des étoiles » = qui ont la même *géniture*).

Le terme *Horoscopare* : Manilius n'emprunte pas le verbe ὡροσκοπέω : « observer l'heure (de la naissance) » d'où « tirer l'horoscope de quelqu'un », mais à partir du substantif, il forme *horoscopare* (une seule occurrence, 3, 296) avec un sens différent : « être à l'horoscope », création verbale reprise ensuite par Firmicus.

Trigonus, adj. : « en triangle » (*signa trigona*, 2, 318, neuf occurrences, pour un seul emploi de *triangula signa*, 2, 282), c'est-à-dire dans un rapport géométrique de trigone, avec un écart de 120° ; l'adjectif dérive du substantif τρίγωνον, *triangle* dès Varron et Vitruve (IX, I, 13), Le Boeuffle, *AALL*, n° 1244, p. 262. Pour cette relation, favorable en astrologie, Cicéron utilise le substantif *triangulum* : *ea triangula illi* (sc. *mathematici*) *et quadrata nominant*... À la formation latine, *triangulum*, Manilius préfère manifestement le substantif plus technique et précis de *trigonum* (vingt occurrences, voir *per signa trigoni* 2, 310 et 352) ; il évite de même le nom de *Triangulum* pour la constellation, lui préférant la dénomination *Deltoton*, consacrée par l'usage et la poésie (Cic., *Ph.* 5). La forme adjectivée tirée du substantif constitue la première apparition en latin ; Firmicus, pour sa part, préfère l'adjectif dérivé *trigonicus*.

La nécessité d'exprimer la relation géométrique triangulaire est liée à celle qui notait le rapport (défavorable) de carré, ou quadrature (écart de 90°) : *quadratum* (substantif, sept occurrences dans les *Astr.*), *quadratus* (adj., dix occurrences).

Tropicus : emprunt direct du grec τροπικός; les signes *tropiques* (2, 178 ; 3, 621 *quae tropica appellant*, et 676) sont les quatre dodécatémories zodiacales où se produisent les changements de saisons, les deux solstices (qui sont les seuls vrais « tournants » astronomiques) et, par extension, les équinoxes, Le Boeuffle, *AALL*, n° 1252, p. 263.

Sur le plan de l'enrichissement lexical, la moisson est donc relativement mince ; en tout cas l'usage du grec reste très sélectif, limité et réservé à quelques emplois particulièrement techniques et il est très significatif que Manilius ait préféré une création latine sans doute personnelle (*genitura*) au grec *genesis*, le latin *cardo* à *centrum*, et, surtout, qu'il se refuse à employer *zodiacus* que Cicéron avait pourtant déjà introduit dans l'hexamètre :

ment des traductions latines, mais il refuse aussi les solutions simples : c'est ainsi qu'il dissocie l'expression consacrée de *Medium Caelum*, au profit de syntagmes nouveaux, privilégiant des termes plus imagés et les ressources d'une poésie savante, à une terminologie technique. La nomenclature grecque des différentes *maisons* de la *dodecatropos* est pourtant là, reconnaissable, précise et exacte, pour qui sait la lire. Mais au lieu d'une simple énumération ou de la description d'un schéma abstrait, le poète met en scène le mouvement permanent de la sphère qui amène, l'un après l'autre, les douze signes du zodiaque à émerger à l'*Horoscope*, à culminer au *Milieu du Ciel* puis à plonger au *Descendant* dans une chute précipitée, à monter péniblement avec les *lieux* défavorables ou plus allègrement avec les *maisons* favorables. La même remarque vaut pour le chant 5 consacré aux *paranatellonta*[80], c'est-à-dire aux levers des constellations fixes qui apparaissent en même temps que les signes du zodiaque ; là encore le terme grec, rare et sans possibilité d'insertion métrique dans l'hexamètre, trouve une traduction simple dictée par le bon sens : *quid ualeant ortu* (*sidera*), 5, 28.

3. La naissance d'une terminologie spécifique :

Avant de conclure, il paraît bon de signaler rapidement quelques autres termes à côté de ceux qui ont été traités plus haut.

3.1. Soit des termes nouveaux que, selon toute vraisemblance, Manilius a créés ou introduits en latin, sans souligner à chaque fois qu'il s'agit d'un emprunt ou d'une création :

Eclipticus, adj. : les signes « écliptiques » sont les dodécatémories zodiacales dans lesquelles se trouvent le soleil et la lune au moment d'une éclipse[81] ; selon la nature de ces signes (humains, animaux...) ou leur orientation, on saura quels pays ou quelle catégorie d'êtres seront affectés par les effets funestes de l'éclipse. Il est synonyme de *defectiuus*, *T.L.L.* V², col. 48, Le Boeuffle, *AALL*, n° 456, p. 126. Manilius est sans doute le premier à introduire l'adjectif grec en latin et le seul à l'employer avec un sens astrologique ; le terme sera repris par la suite dans un sens astronomique par Pline (*N.H.*, 2, 68) et Macrobe (*Somn. Scip.*, I, 6, 53 ; 15, 10).

Genitura, ae : *nativité, horoscope* ; formé sur la racine **gen-* avec le suffixe *–tura*, le terme désigne le dessin, la carte du ciel que l'on dresse à la naissance d'un enfant et sur laquelle sont portés les éléments essentiels de la *dodecatropos*, la position des planètes et des signes du zodiaque dans les *cardines* et dans les douze

80 L'emprunt direct au grec est rare et tardif (Servius *ad G.* 1, 218 : *Canis paranatellon est Cancri*), LE BOEUFFLE, *AALL*, n° 319, p. 103.

81 Deux occurrences, 4, 818 : *percipe nunc etiam quae sint ecliptica Graio / nomine...* ; et 4, 848.

le sens astronomique de « lever d'un astre ou d'une constellation », ils lui préfèrent régulièrement *ortus* (Le Boeuffle, *AALL*, n° 895, p. 206-8). C'est peut-être ce vide sémantique qui a permis au substantif de se spécialiser dans le sens d'*horoscope*, que le *T.L.L.* VI[1], col. 1591, signale bien.

Finis, is : terme usuel pour traduire le grec ὅρια, c'est-à-dire les « territoires », les « cantons » réservés aux planètes dans chaque signe du zodiaque (v. *supra*, 1.1) ; le sens astrologique n'est qu'une application du sens général. Si la définition que donne le *T.L.L.* VI[1], col. 1790, est juste en elle-même, les références aux *Astr.* qui suivent, totalement erronées, montrent que le rédacteur de l'article n'entendait guère l'astrologie.

Ortus, us (35 occurrences) : 1) l'apparition, le lever d'un astre (Gaffiot, 2) : 1, 401 *Canicula... primo cum redditur ortu* ... ; ou de l'horoscope : *sic erit... tibi... quaerendus .../... certo... horoscopos ortu* (quinze emplois) ; 2) le lieu où se lèvent les astres : l'orient, le levant (1, 192 *semper et ulterior uadentibus ortus ad ortum*, huit emplois) ; 3) de la naissance (Gaffiot, 1, sens général, naissance, origine d'une chose, d'un être) se tire le sens spécialisé de « naissance astrologique » : 2, 509 (*Capricornus*)... *in Augusti felix cum fulserit ortum*. D'où 4) l'enfant qui naît, le natif d'un signe : 2, 629 *quos Geminique dabunt Chelaeque et Aquarius ortus* (sept emplois) ; le sens, neuf, renouvelle *natus*, plus employé, onze occurrences dans les *Astr.* ; signalé dans le *T.L.L.* comme une métonymie (naissance, le moment de la naissance d'où le 'résultat' de la naissance, l'être qui naît).

Pars, tis : « partie, portion », ce en quoi quelque chose peut être divisé, toute forme de subdivision ; avec 241 occurrences dans les *Astronomiques* le terme a une fréquence assez élevée (0.828) surtout pour des raisons philosophiques : l'univers est un organisme gigantesque dont toutes les parties, ou plutôt les membres, sont en relation les unes avec les autres et peuvent se subdiviser et s'articuler à l'infini, qu'il s'agisse des parties du monde c'est-à-dire de l'univers entier (1, 252, *deus.../ mutua ... in cunctas dispensat foedera partes* ; 2, 65, 77) de la terre (1, 377 ; 4, 697, 741) et de l'homme lui-même, partie de l'univers (4, 884-5, *nostrumque parentem / pars sua perspicimus*) donc de la communauté divine (2, 116, *quis ... posset.../... reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est* ?).

Le *T.L.L.* X [1] (1986) signale bien les sens techniques, notamment la partie résultant de la division d'une unité plus grande : un tiers (1, 546, *pars efficitur tum tertia gyri*), un cinquième, un sixième (3, 465, *incipit a sexta tempus procedere parte*)... D'où la fraction 1/360 du cercle, c'est-à-dire un degré (sens absent du Gaffiot) ; voir 3, 257 et le chapitre sur les degrés néfastes, *partes damnandae*, 4, 444-97. Ce sens à lui seul représente une centaine d'occurrences, plus du tiers des emplois ; le sens

Zodiacum hunc Graeci uocitant, nostrique Latini
orbem signiferum perhibebunt nomine uero :
nam gerit hic uoluens bis sex ardentia signa. (*Ph.* 317-9)[82].

2.2. Un certain nombre de mots latins existants se chargent de sens nouveaux que les dictionnaires prennent (ou non) en compte

Cardo, inis (*supra*, 2.2.1) : vingt-neuf occurrences dans les *Astronomiques* ; on trouve les sens classiques de 1) gond, porte (une occurrence) ; 2) pivot, axe du monde (sept occurrences) ; 3) les quatre points cardinaux charnières de l'écliptique, parcours annuel du soleil (points solsticiaux/ tropiques, et équinoxiaux, deux occurrences, 1, 192 ; 4, 162). Nombre nettement inférieur au sens nouveau qui apparaît : 4) les quatre points cardinaux, charnières de la *géniture* : dix-neuf occurrences ! Le *T.L.L.* III, col. 444-5 (fascicules datant de 1906-12), signale le sens d'*Horoscope* pour 3, 505, mais regroupe les emplois de la fin du chant 2 (les douze *lieux*) et ceux du chant 3 sous la rubrique parfaitement vague *uariarum regionum mundi*... Manilius préfère ce terme à *centrum* dont il est proche, sémantiquement, dans les sens que le Dictionnaire d'Oxford (*OLD*) signale bien : « the point, or axis, about which something revolves ; the pivotal point of a mechanism » ; toutefois ce dictionnaire ne distingue pas nettement sens astronomique et astrologique lorsqu'il cite 2, 789.

Contactus, us : une seule occurrence, *Tu... contactu primo, Nemeaee, timendus* (*es*) 4, 464, «toi, Lion de Némée, tu es redoutable au premier contact» (= le premier degré du signe est nocif) ; traduction du grec συναφή qui appartient au vocabulaire technique des astrologues, le terme s'emploie pour une planète (la Lune) en contact avec une autre planète, *i.e.* en conjonction, en opposition ou au carré de cette autre planète. Dans les *Astronomiques*, les planètes n'interviennent pas, mais le sens de *contactus* ici est à rapprocher de l'encadrement stoïcien du poème : dans un univers animé par la *sympatheia*, les astres ont des relations physiques entre eux, ils exercent une influence, une action matérielle, physique sur la terre ou les individus. Dans un contexte analogue, Cicéron emploie le doublet *contagio* (*Quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam uel potius ad terram* ? *De div.* II, 92).

Exortus : d'une façon générale, les poètes (Cicéron, les *Aratea*, Virgile, les *Géorgiques*, Ovide, *Fastes*, et Germanicus) n'emploient jamais le terme composé dans

82 Voir aussi *De div.* II, 89 : *uim esse signifero in orbe qui Graece ζωδιακός dicitur*. Manilius refuse également la traduction cicéronienne *signifer orbis* à laquelle il préfère des périphrases où transparaît toutefois la référence au grec : *gyrus... signa ferens*, 1, 699 ; *orbis... qua signa feruntur*, 1, 555 ; *orbis per signa*, 2, 307 ; (*gyros*), *quorum fulgentia signa /alter habet*, 1, 667 ; sur *gyrus* (19 occurrences) v. LE BOEUFFLE, *AALL*, n°579, p. 145.

particulier de *pars solida* (= 6°) est bien expliqué par Le Boeuffle, *AALL*, n° 912, p. 211, ainsi que l'évolution de *gradus*, son synonyme (1, 581). Le sens astrologique de « décan » est signalé rapidement (*T.L.L.*, col. 470) mais le rédacteur, qui ne s'interroge pas sur le terme grec, n'a pas relevé le paradoxe : *decem partes*, 10°, font un décan, de sorte que le singulier *pars* a le même sens que le pluriel !

Cette étude ne prétend pas être exhaustive. L'enquête pourrait être poursuivie en étudiant, par exemple, les signes qui se *voient* (*videre, cernere, spectare*) et s'*entendent* (*audire*) ; ou encore les emplois du verbe *gaudere* : cinq occurrences réservées aux *signes* qui se *réjouissent* semblent annoncer l'*exaltation* des planètes (grec caírw) dans un univers où les astres sont des êtres animés, éprouvant des sentiments qu'ils communiquent aux individus qui naissent sous leur influence. Il serait utile, aussi, de disposer d'un lexique systématique grec / latin pour recenser scientifiquement les difficultés que pose le passage d'une langue à l'autre et les possibilités qu'offre le latin pour adapter une terminologie si spéciale.

Face à une discipline aussi singulière qu'est l'astrologie, la situation de la poésie est particulièrement ambiguë, et doit être soigneusement distinguée des traités en prose. On a vu comment, dans le *prooemium* du chant 3, Manilius avait une conscience lucide des difficultés linguistiques auxquelles il se heurte, face au sujet qu'il veut faire connaître aux Romains : un contenu terriblement complexe, une terminologie parfois absconse, la nécessité d'une précision rigoureuse, à quoi s'ajoutent les contraintes de la métrique, autant de défis à relever. Mais précisément parce qu'il ne peut se permettre les facilités des astrologues prosateurs qui, souvent, se bornent à transcrire ou à consigner un terme grec, quitte à laisser le lecteur sans voix s'il n'y entend goutte, le poète, lui, doit faire appel à toutes les ressources de son art, aux techniques de la poésie, à son goût et à la relation personnelle qu'il entretient avec les mots, avec la langue qui est la sienne, avec les images qui lui viennent, s'il veut rendre clairs et intelligibles à son lecteur les arcanes de la discipline.

Bibliographie :

1) Éditions, et sources premières:

Manilius
- *M. Manilii Astronomicon* recensuit et enarravit A.E. Housman, editio maior, London 1903-1930 ; 2. Nachdruck, G. Olms, 2002. editio minor: *M. Manilii Astronomica*, Cambridge, 1932.
- *Manilius, Astronomica* with an English translation by G.P. Goold, coll. Loeb, Cambridge (Mass.) London, 1977.
- *M. Manilii Astronomica* ed. G.P. Goold, Bibliotheca Teubneriana, 1985[1], 1998[2].

- *M. Manilio, Astronomica*, a cura di D. Liuzzi, Congedo editore, 1991-1997.
- *Manilio, Il poema degli astri* (Astronomica), con traduzione e commento a cura di S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia, coll. L. Valla, Libri I-II, 1996, Libri III-V, 2001.

Firmicus Maternus,
- J. Firmicus Maternus *Mathesis*, tome I, livres 1-4 ediderunt W. Kroll-F. Skutsch, (Teubner, 1887), tome II, livres 5-8, W. Kroll-F. Skutsch- K. Ziegler (Teubner, 1918).
- J. Firmicus Maternus *Mathesis*, tome I, livres 1-2, texte établi et traduit par P. Monat, Paris CUF, 1992 ; tome II, livres 3-5, *Id. ibid.* 1994 ; t. III, livres 6-8, *Id. ibid.* 1997.

Liber Hermetis,

Le *Liber Hermetis Trismegisti* (traduction tardive [8è s. ?] d'écrits astrologiques grecs, qui sur bien des points, transmet la doctrine hermétique première) a fait l'objet de trois éditions :
- W. Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*. München 1936 (Abh. Bayer. Akad. Wiss. Philos.-histor. Abteil. N. F. 12).
- *Hermetis Trismegisti de triginta sex decanis*, cura et studio S. Feraboli. Coll. Corpus christianorum continuatio medievalis CXLIV, Turnholti 1994.
- Edition du chapitre 25: *Grade und Gradebezirke der Tierkreiszeichen. Der Anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*, 2 vol., I Quellenkritische Edition, II Kommentar, von W. Hübner, Teubner 1995.

CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols, Brussels 1898-1953.

2) Dictionnaires et instruments de travail

Concordantia in Manilii Astronomica, curavit Manfred Wacht, 1990, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New-York.

Lexicon Manilianum, curavit Pedro José del Real Francia, 1998, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New-York.

Ptolemaeus, III, 2, *APOTELESMATIKA* ed. F. Boll † et AE. Boer, Teubner 1952 : Index ad *Apotelesmatica* pertinens, p. 70-120.

Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, Paris, 1932, éd. révisée, 1985.

OLD : *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 1982.

TLG: http://stephanus.tlg.uci.edu.

T.L.L: *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1900-…

3) Travaux modernes utiles pour la terminologie ou la discipline elle-même :

Abry, J.-H.,
- « Les noms des décans chez Firmicus Maternus (*Mathesis* IV, 22) », *Revue de Philologie* 1993, LXVII, 2, p. 197-228.

Bakhouche, B.,
- *L'astrologie à Rome*. BEC Peeters, 2002.

Bara, J.-F.,
- « Apotélesmatique et initiatives », in *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, n°1. Publications de l'Institut de la Langue Française, Paris, 1980, p. 45-90.

ORLANDO, C. – TORRE, R.,
- « Lessico astronomico-astrologico greco », in *Atti del I Seminario di Studi sui lessici tecnici greci e latini*, a cura di P. Radici Colace e M. Caccamo Caltabiano, Messina 1991, p. 291-309.

RADICI COLACE, P.,
- "Gli epiteti dei pianeti nel *Carmen astrologicum* di Doroteo di Sidone, tra astrolatria, cultura tecnica e retorica", in *AAPel*, 68, 1992, p. 3-19.
- "Gli epiteti della Luna nel Περὶ καταρχῶν di Massimo, tra cultura greca e cultura latina", in *Politica, cultura e religione nell'Impero Romano tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Conca, I. Gualandì, G. Lozza, Atti del Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 1993, p. 211-221.
- "Le voci delle stelle", in *AAPel*, 69, 1993, p. 478-499.
- "Astrologia", in *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Roma, 2002, p. 87-137.

BECKER, O.,
- *Lexikon der Astrologie-Astronomie-Kosmologie*, Freiburg, 1981.

BEZZA, G.,
- "Per un lessico astrologico: glossario dei termini tecnici dell'Isagoge di Paolo di Alessandria", *MHNH* 5, 2005, 277-306 (135 termes relevés et commentés).

BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *L'astrologie grecque*, Paris 1899, Aalen 1979³.

CALCANTE, C. M.,
- « Il *signum* e l'influsso : semiosi del linguaggio astrologico negli *Astronomica* di Manilio », in *Lingua e stile*, XXXI, 2, 1996, p. 239-265.

CRAMER, A.,
- *De Manilii qui dicitur elocutione*, Diss. Strassburg 1882.

DENNINGMANN, S.,
- *Die astrologische Lehre der Doryphorie. Eine soziomorphe Metapher in der antiken Planetenastrologie*, München- Leipzig 2005.

GREENBAUM, D.G.,
- *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and Influence*. PhD en cours.
- "Dorotheus and Manilius: Two First Century Astrological Poets on Lots", article à paraître dans les Actes du colloque "*La poésie astrologique dans l'Antiquité*".

GUNDEL, W.,
- *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*. Glückstadt & Hamburg, 1936.

HÜBNER, W.,
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besondere Berücksichtigung des Manilius*. Wiesbaden 1982 (Sudhoffs Archiv. Beiheft.22).
- Zdia fwnÉenta. Die „stimmhaften" Tierkreiszeichen, *Maia* 28, 1976, p. 121-124.
- *Die Begriffe „Astrologie" und „Astronomie" in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus „Quadrivium"*, Stuttgart 1989, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz, 1989, 7.
- *Die Dodekatropos des Manilius* (*Manil. 2, 856-970*). Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz, 1995, 6.
- Zur Verwendung und Umschreibung der Terminus ὡροσκόπος in der astrologischen Lehrdichtung der Antike, *MHNH* 1 (2001), 219-238.
- Dwdekathmórion, in *Corona Coronaria* (Festschrift für H.-O. Kröner zum 75. Geburtstag), ed. S. Herwardt und J. Schwind, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2005, p. 189-217.

LE BOEUFFLE, A.,
- *Le vocabulaire latin de l'astronomie*, Thèse, Paris, 1970 (atelier de Lille III, 1973).
- *Noms latins d'astres et de constellations* (*NLAC*), Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- *Astronomie, Astrologie, Lexique Latin* (*AALL*), Paris, Picard, 1987.

ORLANDO, C.,
- "Per un lessico astronomico-astrologico greco. Il campo semantico della luce come metafora dei rapporti fra le stelle e dell'influenza macrocosmo-microcosmo"

the 326[2] or so that we presently have (this tally is always subject to change, of course). I have drawn the charts from the following sources:

Otto Neugebauer and H. B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959, repr. 1987 (hereafter *GH*)

Donata Baccani, *Oroscopi Greci: Documentazione papirologica*, Ricerca Papirologica I, ed. R. Pintaudi, Messina 1991.

Alexander Jones, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus*, vols 1 and 2, Philadelphia 1999 (hereafter *APO*)

Dòrotheus of Sidon, *Carmen Astrologicum*, ed. and tr. D. Pingree, Leipzig 1973.

T. de Jong and K. A. Worp, 'A Greek Horoscope from 373 A.D.', *ZPE* 106 (1995), pp. 235-40 (hereafter de Jong – Worp 1995)

T. de Jong and K. A. Worp, 'More Greek Horoscopes from Kellis (Dakhleh Oasis)', *ZPE* 137 (2001), pp. 203-14 (hereafter de Jong – Worp 2001)

Micah Ross, *Horoscopic Ostraca from Medînet Mâdi*, Dissertation, Brown University, 2006 (to be published in *Egitto e Vicino Oriente*, forthcoming) (hereafter Ross 2006)

Rita Masullo, ed., *Vita di Proclo: Testo critico, introduzione, traduzione e commentario*, Naples 1985

This collection is presented as a handy reference guide to locating these charts in the extant literature. My main interest in them arose from connections between these lots and the concept of the *daimōn*, but other readers may have their own reasons for finding this collection useful in their studies of Hellenistic astrology.

The following table gives all the charts that contain the Lot of Fortune, or the Lot of Daemon, or both, as well as some with other lots in addition to either of these. I have included both non-literary and literary charts (as they have been designated by Neugebauer and Van Hoesen). I give the date of the chart, its source, its first place of publication, name and number, and short notes describing the salient points of the chart.

While these observations are by no means complete, we can draw a few conclusions from this table:

2 'This number includes the 23 charts in Vettius Valens, *Anthology* VIII, 7 and 8, which do not appear in the literary section of *Greek Horoscopes* (but are mentioned on pp. 180-81).

THE LOTS OF FORTUNE AND DAEMON IN EXTANT CHARTS FROM ANTIQUITY (FIRST CENTURY BCE TO SEVENTH CENTURY CE)

DORIAN GIESELER GREENBAUM
Warburg Institute, London

ABSTRACT

This article provides a table containing information about presently known extant charts that calculate the Lots of Fortune and Daemon. The charts date from the first century BCE to the seventh century CE. While some observations have been made about the collection and its components, the main purpose of the table is to offer a handy reference guide to researchers working on this material.

KEY WORDS: LOT OF FORTUNE, LOT OF DAEMON, HELLENISTIC ASTROLOGY, LOT OF EROS, LOT OF NECESSITY, VETTIUS VALENS, OXYRHYNCHUS, KELLIS.

LAS SUERTES DE LA FORTUNA Y DEL DEMON EN LAS CARTAS ASTRALES CONSERVADAS DESDE LA ANTIGÜEDAD (SIGLO I A.C. HASTA VII D.C.)

RESUMEN

En este artículo se ofrece un cuadro con infomación sobre las cartas astrales que nos han llegado de la Antigüedad, hasta ahora conocidas, en las que se calculan las suertes de la Fortuna y del Demon. Dichas cartas corresponden a un período enre el I a.C. y el VII d.C. Aunque se hacen algunas observaciones sobre la colección y sus componentes, el principal objetivo del cuadro es ofrecer una fácil guía de referencia a los investigadores que trabajan sobre este material.

PALABRAS CLAVE: SUERTE DE LA FORTUNA, SUERTE DEL DEMON, ASTROLOGÍA HELENÍSTICA, SUERTE DEL EROS, SUERTE DE LA NECESIDAD, VETTIO VALENTE, OXIRRINCO, KELLIS.

During the course of my research into the *daimōn* in Hellenistic astrology, I have collected extant charts containing the Lots of Fortune and Daemon from the period in which Hellenistic astrology flourished. This collection contains 93 charts[1] out of

1 I use the term 'chart' instead of 'horoscope' because the latter, strictly speaking, is only the sign rising on the eastern horizon at the time of birth, whereas the former refers to the entire 'map' of planets in signs and places. This is often called a 'theme' (θέμα) in Greek astrological writing.

1. Of the 93 charts in the collection, 90 calculate the Lot of Fortune and 33 the Lot of Daemon, a ratio of about 3:1. In the one example that we may have of a synastry[3] being performed (Baccani, nos 15a and b [nos 9 and 10 in the table]), the male chart calculates both lots, while the female one only calculates the Lot of Fortune. Could this be because of masculine associations to the Sun and feminine associations to the Moon (or, put in a more misogynistic light, because of associations of the mind to the Sun and the body to the Moon)? (These are, of course, pure speculations, because we have very few identified female charts upon which to base any conclusions.)

2. Except for two charts (No. 4279 in *APO* [no. 3 in the table] and No. 95 in *GH* [no. 2 in the table])[4], every example claims to calculate a Lot of Fortune (not all do so correctly). This finding emphasises the importance of the Lot of Fortune in practice. When we consider that many of the extant charts are fragmentary, and clearly not of the 'deluxe' type (so described by Alexander Jones)[5], perhaps suggesting that the client was not willing to pay for 'extras', it is still remarkable that almost one third of the extant charts contain the Lot of Fortune or other lots.

3. With the exception of two charts (No. 81 in *GH*[6] [no. 1 in the table] and Kellis 4a in de Jong and Worp, 'More Greek Horoscopes' [no. 15 in the table]; but Kellis 4a has been reconstructed), when the formulae for the Lots of Fortune and Daemon can be determined as diurnal or nocturnal (i.e. for all charts where the Sun, Moon or Ascendant positions are not known, and the Sun and Moon are not conjunct or opposed, thus causing the lots to fall in the same place or sign), all formulae for the Lots follow the usual day or night formula depending on the sect of the chart. This suggests that Ptolemy's method of using only the diurnal formula for the Lot of Fortune was more or less an anomaly in the practice of Hellenistic astrology[7].

3 Comparing two charts for relationships with one another. See examples in Ptolemy, *Tetrabiblos* IV, 5.6-8; Hephaestio, *Apotelesmatica* III, 9.19-28, also quoting Dorotheus; Manetho (Astrol.), *Apotelesmatika*, VI.216-221; A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 448 n. 1, 449 and n. 2.

4 No. 4279 is fragmentary and could just be missing the Lot of Fortune (it does calculate the Lot of Daemon).

5 See *APO* vol. 1, p. 249.

6 For more on the chart, No. 81 in *GH*, which may follow a diurnal formula for a nocturnal chart, see D. G. Greenbaum, 'Calculating the Lots of Fortune and Daemon in Hellenistic Astrology', *Culture and Cosmos*, vol. 11 nos 1 and 2, 2007, pp. 163-187. This article also contains discussion of the Nechepso-Petosiris material on calculating lots.

7 He uses the diurnal formula (in III, 11.5, p. 206.587-593 and IV, 2.1, p. 285.23-28 Hübner) because

4. It appears that, except for one chart (L 134, VI in *GH* [no. 74 in the table]) sunrise charts use diurnal formulae and sunset charts use nocturnal formulae. This may be happening because the entire sign of the 'rising' first place was considered 'diurnal' and the entire sign of the 'setting' seventh place 'nocturnal'. Or it may have to do with the calculation's precision.

5. Three charts contain the Lots of Eros and Necessity. The formulae used to obtain them are not those given by Paulus Alexandrinus in his *Introduction*[8], but ones first described in Vettius Valens *Anthology* IV, 25[9] using the arc between the Lots of Fortune and Daemon projected from the Ascendant. (This does not, of course, mean that Valens invented them.) A formula using the same positions (but reversed) is found in Firmicus Maternus, *Mathesis* VI, 32.45 and 46[10]. The three

of his desire to ascribe natural reasons to the working of astrology; thus calculated, the lot becomes a 'lunar horoscope' (i.e. as the Sun's relationship to the Ascendant, so the Moon's relationship to the Lot of Fortune). Of course, in a nocturnal chart which uses the diurnal calculation, what is being calculated is the Lot of Daemon.

8 Paulus Alexandrinus, *Introduction*, chapter 23, p. 48.13-20 Boer.

9 IV, 25.13 and 16, p. 192.22-24, 30-31 Pingree. 'The Lot of Eros is taken by day from the Lot of Fortune to the Lot of Daemon, and an equal amount from the Hour-marker, but by night the reverse.' λαμβάνεται δὲ ὁ κλῆρος τοῦ ἔρωτος ἡμέρας μὲν ἀπὸ τοῦ κλήρου τῆς τύχης ἐπὶ τὸν τοῦ δαίμονος καὶ τὰ ἴσα ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου, νυκτὸς δὲ τὸ ἀνάπαλιν. And 'Take [the Lot of Necessity] from Daemon to Fortune, but by night the reverse.' λάμβανε δὲ ἀπὸ δαίμονος ἐπὶ τύχην, νυκτὸς δὲ τὸ ἀνάπαλιν. These sentences are given square brackets in Pingree's edition, but not in Kroll's. Pingree provides nothing in the *apparatus criticus* to explain why he did this (Valens gives the formulae for every other lot he uses). Lots with these formulae are called 'Valens variant' in the notes.

10 Firmicus Maternus, Julius, *Mathesis*, ed. W. Kroll and F. Skutsch, 2 vols, Leipzig 1897-1913, Book VI.32.45, vol. 2, p. 187.3-12. 'On the place of Cupid and desires. If you want to find the place of desires by degree [*partiliter*] compute, in a diurnal nativity, from the degree of Daemon to the degree of Fortune, and as much from the Horoscope (Ascendant). But in a nocturnal [nativity], you will compute by the most similar methods <from> Fortune to Daemon, and as much from the Horoscope, and when you have got the place reckoned by degree (*partili ratione*), every appetite for desires will be demonstrated to you from the sign and from the testimonies of the stars. But by what reckoning you may find the place of Fortune and Daemon, we have said in the fourth book.' (My translation.) 'De loco Cupidinis et desideriorum. Locum desideriorum si partiliter volueris invenire, in diurna quidem genitura a parte Daemonis usque ad partem Fortunae conputa, et tantum ab horoscopo. In nocturna vero <a> Fortuna usque ad Daemonem simillimis rationibus conputabis, et tantum ab horoscopo, et cum locum partili ratione collegeris, ex signo et ex stellarum testimoniis omnis tibi desideriorum cupiditas demonstrabitur. Sed locum Fortunae et locum Daemonis qua ratione invenias, in quarto diximus libro.' Book VI.32.46, vol. 2, p. 187.13-19: 'On the place of necessity. If you want to find the place of necessity by partile reckoning, you will compute in a diurnal nativity from Fortune to Daemon, in a nocturnal nativity from Daemon to Fortune, and as much from the Horoscope, and when you have got this same place by that same reckoning, you will

charts in our collection use one or the other variant of this formula. In the notes, I call this formula 'Egyptian' after the scholion to Hephaestio which mentions it[11]. Often scholars assume that the Paulus formulae (which we may call 'Hermetic', as Paulus states they come from a book of Hermes called *Panaretus*) were standard[12]; that these examples do not use them suggests that actual practice (at least in these extant cases) was different.

determine all the things about this place by the quality of the signs and the stars.' (My translation.) 'De loco necessitatis. Si necessitatis locum partili volueris invenire ratione, in diurna quidem genitura a Fortuna conputabis ad Daemonem, in nocturna vero a Daemone ad Fortunam, et tantundem ab horoscopo, et cum hunc eundem locum ista ratione collegeris, omnia de eo loco pro signorum et pro stellarum qualitate definies.' Lots with these formulae are called 'Firmicus variant' in the notes.

11 The scholion is to Hephaestio III, 6.11, found in Dorotheus, *Carmen Astrologicum*, ed. D. Pingree, Leipzig 1976, Appendix II E 3 (pp. 433.14-434.1). For an in-depth analysis of these lots, see Chapter 9, "Parents of Human Civilisation: The Lots of Eros and Necessity", in my PhD dissertation, forthcoming.

12 E.g. Neugebauer and Van Hoesen, *GH*, p. 9 s.v. 'Lots', give the Paulus formulae first and treat the others somewhat as if they were aberrations; Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 307 (and n. 4), 308 provides text with the formulae and a table with the Paulus doctrine linking a lot to a planet, implying that this is the standard way of computing these lots. Other historians of astrology such as James Herschel Holden mention only the Paulus formulae (see *A History of Horoscopic Astrology: From the Babylonian Period to the Modern Age*, Tempe, AZ 1996, pp. 76-78). The only scholar to discuss the lots in depth is Giuseppe Bezza, *Arcana Mundi*, 2 vols, Milan 1995, here vol. 2, pp. 963-1012. He gives the non-Hermetic formulae for these lots on pp. 968-69.

Extant Charts down to 700 CE Containing the Lots of Fortune and/or Daemon

Note: 1. For ease of reference, charts with Lot of Daemon are given in UPPER CASE

2. * items not included in tallies of charts with Lot of Fortune or Daemon

3. Original documents and charts from literary sources are listed separately, both in chronological order according to their section; the original name/number of the chart is given in the 'Publication' column.

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
ORIGINAL CHARTS				
1. 1 Apr 81 CE, ca. 9 p.m.	P. Lond. 130	Fortune	*GH*, pp. 21-28, No. 81	Cast by Titus Pitenius; ⊗ 'αναπαλιν'; nocturnal chart
2. *13 Apr 95 CE, ca. noon	P. Lond. 98	3 lots	*GH*, pp. 28-38, No. 95	First lot 'Agathos Daimon', second lot, third lot 'concerning death'; not sure if these are actually lots – are they rather places?[13]
3. Late 1st/early 2nd century CE	P. Oxy. Astron. 4279	DAEMON	Jones, *APO*, vol. 1, p. 287; vol. 2, pp. 428-29, No. 4279	Partial chart (only Mercury, Asc and [Lot of] Daemon given); likely diurnal since Mercury is 'morning setting'[14] and Libra above horizon
4. Ca. 4 Sep 129(?) CE	Medînet Mâdi	Fortune	Ross 2006, pp. 109-17, OMM 134	Nocturnal chart; all planetary positions and Asc given; nocturnal formula for Lot of Fortune

13 It is possible that the Greek portion of this chart (there is also a Coptic portion) has confused an Egyptian word for 'part' with the Greek word for 'lot'. Demotic astrology, in describing the astrological places, at times, seemingly arbitrarily, uses the word for 'part' (*dny.t*) and the word for 'house' (ʿ or *pr*, also known as 'place'), so that sometimes places are called parts; see O. Neugebauer, 'Demotic Horoscopes', *Journal of the American Oriental Society*, 63, 1943, pp. 115-127, esp. pp. 116-17, Ostracon 3. Manilius also uses both sors and pars to describe places. See also (but with caution) J.-F. Bara, 'Les termes ΤΟΠΟΣ/LOCUS and ΚΛΗΡΟΣ/SORS dans le corpus d'astrologues et notamment chez Vettius Valens d'Antioche', *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, 9, 1989, pp. 9-15.

14 I am using this phrase, literally translated, as shorthand for 'in a phase of invisibility ahead of the Sun'. For an analysis of this term, ἑῴα δύσις, and others relating to planetary phases of visibility, see S. Denningmann, 'The Ambiguous Terms ἑῴα and ἑσπερία ἀνατολή, and ἑῴα and ἑσπερία δύσις', *Culture and Cosmos*, vol. 11 nos 1 and 2, 2007, pp. 189-210.

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
ORIGINAL CHARTS				
5. *4 Dec 137 CE, ca. 8 a.m.	P. Paris 19, P. Lond. 110, P. Paris 19 bis	Fortune?	*GH*, pp. 39-44, Nos 137a, b, c	'first lot of fortune, second lot of fortune' do not match known formulae for Fortune or Daemon; are these also places from Asc (as in No. 95)?
6. Bet. 27 Dec – 11 Jan 138 CE, ca. 1 a.m.?	P. Princeton 75	Fortune, DAEMON, Necessity, Eros	*GH*, pp. 44-45, No. 138/161	Nocturnal chart; Eros/Necessity use 'Egyptian' formula, Firmicus variant
7. 21 Feb 182 CE, ca. 3 a.m.	P. Mich. Inv. 6329	Fortune	*GH*, p. 50; online[15], No. 182	Nocturnal chart; position of Fortune missing from text.
8. Late 2nd/ early 3rd century CE	P. Oxy. Astron. 4277	Fortune, DAEMON, Eros?, Necessity	Jones, *APO*, vol. 1, pp. 284-86; vol. 2, pp. 420-26, *No. 4277*	Partial, likely nocturnal chart (Mercury below horizon, nocturnal triplicity rulers); only positions of Mercury, angles and lots given; (Eros)/Necessity use 'Egyptian' formula, Valens variant (if nocturnal)
9. 22? July 255 CE, ca. 1 a.m.	P. Oxy. XXXVI 2790	Fortune, DAEMON,	Baccani, *Oroscopi greci*, pp. 157-65, No. 15b (A255)	Nocturnal chart; Sun and Moon same sign, lots in Aries (Asc), so formula cannot be determined; a pair with No. 10; 'masculine' added in another hand; marriage synastry? Interesting that masculine chart calculates Lot of Daemon, but feminine one only Lot of Fortune
10. 5 Sep 257 CE, ca. 1 a.m.	P. Oxy. XXXVI 2790	Fortune	Baccani, *Oroscopi greci*, pp. 157-61, No. 15a (A257)	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; one of a pair with No. 9; 'feminine' added in another hand; marriage synastry?

[15] http://images.umdl.umich.edu/cgi/i/image/image-idx?view=entry;subview=detail;cc=apis;entryid=2814;viewid=6329R_A.BMP (accessed 13 May 2008),

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
ORIGINAL CHARTS				
11. Late 3rd century CE	P. Oxy. Astron. 4284	Fortune, DAEMON	Jones, *APO*, vol. 1, p. 289; vol. 2, pp. 434-35, No. 4284	Partial chart (only Lots of Fortune and Daemon); Fortune 20°? Leo; position of Daemon missing (...2', terms of Jupiter, 1st decan)
12. Late 3rd or early 4th century CE	P. Oxy. Astron. 4295	Fortune, DAEMON	Jones, *APO*, vol. 1, p. 293; vol. 2, pp. 442-42, No. 4295	Partial chart; only Moon (Cancer), Lot of Fortune (Aries) and Daemon (Scorpio) given
13. 24 Dec 338 CE, ca. 8 p.m.	P.S.I. 23,a	Fortune, DAEMON, Eros, Necessity	*GH*, pp. 65-67, No. 338	Nocturnal chart; very complete, but with puzzling errors; Eros/Necessity use 'Egyptian' formula, Valens variant
14. 1 Jan 351 CE, ca. sunset	P.S.I. 24,b	Fortune	*GH*, p. 68, No. 351	Nocturnal chart likely; nocturnal formula for Fortune
15. ca. 6 Nov 364 CE, probably night chart	P. Kellis 4a, recto	Fortune	de Jong – Worp 2001, pp. 210-12, Kellis 4a	Written on same side of papyrus as Kellis 4b; reconstruction by deJong and Worp suggests nocturnal chart (Leo Asc, Sun in Scorpio); interval between Sun and Moon must be at least 31° (no degrees given); if this reconstruction is correct, then Fortune is diurnal formula, even though it is a nocturnal chart
16. 8 Jan 370 CE, ca. 10 p.m.	P.S.I. 22,d	Fortune	*GH*, p. 70, No. 370	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune
17. 16 Jun 370 CE,ca. 6 p.m. (10th hour of day)	P. Oxy. Astron. 4272	Fortune	Jones, *APO*, vol. 1, p. 278; vol. 2, pp. 412-13, No. 4272-1	Diurnal chart, diurnal formula for Fortune
18. 3 Jan 373 CE, ca. sunset	P.S.I. 24,a	Fortune	*GH*, pp. 70-71, No. 373	Nocturnal chart likely; nocturnal formula for Fortune

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
ORIGINAL CHARTS				
19. ca. 16/17 May 373 CE, 11th hr. of day	P. Kellis 1	Fortune	de Jong–Worp 1995, pp. 235-40; see also S. Heilen, 'Astrological Remarks on the New Horoscopes from Kellis', *ZPE* 146 (2004), pp. 131-36. Kellis 1	Written on acacia wood pinax, day chart. Problems with dating; astronomical problems (Venus too far away from Sun); astrological problems (Lot of Fortune does not conform to any known formula; terms are also garbled [see Heilen, p. 133]); general conclusion that astrologer was incompetent
20. ca. 10 Jul 392 CE, ca. midnight	P. Kellis 2a	Fortune	de Jong–Worp 2001, pp. 203-6. See also Heilen, 'Astrological Remarks' (as above), pp. 133-36 Kellis 2a	Written on acacia wood pinax, night chart. Problems with dating; astronomical problems (Venus too far away from Sun); astrological problems (Lot of Fortune does not conform to any known formula; houses of planets garbled [see Heilen, 'Astrological Remarks', pp. 134-36])
21. 4th century CE	P. Kellis 2b	Fortune	de Jong–Worp 2001, pp. 206-8	On other side of Kellis 2a (here no. 20); probably day chart (Sun in Asc); Fortune roughly correct, assuming day chart; Venus position wrong astronomically
22. 12 Oct 376 CE, ca. 8 a.m.	P.S.I. 22,b (a); P.S.I. 23,b (b)	Fortune	*GH*, pp. 71-72, No. 376 a, b	Duplicated chart; diurnal chart; diurnal formula for Fortune
23. 19 Feb 381 CE, ca. 2 p.m.	P.S.I. 22,c (a); P.S.I. 24,d (b)	Fortune	*GH*, p. 72, No. 381 a, b	Duplicated chart; diurnal chart; diurnal formula for Fortune
24. 9 Apr 385 CE, ca. 10 a.m.	P.S.I. 24,c	Fortune	*GH*, p. 73, No. 385	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune
25. 5th century CE	P. Oxy. Astron. 4286	Fortune, Marriage, unknown lot	Jones, *APO*, vol. 1, p. 290; vol. 2, pp. 436-37, No. 4286	Partial chart, tabular form; no planets remain; lots at end; only lot of marriage position, in Cancer, remains

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
26. 27 Dec 43 BCE, ca. sunrise	Balbillus, *CCAG* 8/4, p. 236.8-23	(Fortune)	*GH*, p. 78, No. L-42	Diurnal chart (sunrise; Sun ☌ Asc); Sun ♑ 9°; Moon ♐ 19°; Asc ♑ 9°; Neugebauer assumes MC calculated from ⊗ (Fortune in chart not calculated; but Neugebauer assumes diurnal formula)
27. 3 Jan 13 CE, ca. noon	Dorotheus, *Carmen Astrologicum*, I 24	(Fortune)	Dorotheus, ed. Pingree, *Carmen Astrologicum*, p. 185	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune; position of Fortune not listed, but referred to in description: '...Mercury in what follows the cardine of the Midheaven, which is the place of fortune....' (this is where Lot of Fortune falls in a diurnal chart; but 'fortune' may also be describing the eleventh place)
28. 25 Oct 50 CE, ca. 4 a.m.	Valens, II, 22.2-9 (ed. Pingree)	Fortune, Exaltation	*GH*, p. 81, No. L50	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; places from the Lot of Fortune (11th and Midheaven)
29. 1 May 61 CE, sunrise	Valens, II, 22.40-42	Fortune	*GH*, p. 81, No. L 61, V	Diurnal chart (sunrise; Sun ☌ Asc); diurnal formula for Fortune; Sun and Asc Taurus; Moon Aquarius; Fortune Aquarius
30. 22 Jan 62 CE, ca. 10 a.m.	Valens, II, 22.46-47	Fortune	*GH*, pp. 83-84, No. L 62	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune
31. 24 May 65 CE, ca. 8 p.m.	Valens, II, 41.73-76	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 84, No. L 65, V	Nocturnal chart; Sun, Moon both in Gemini, so formula for lots cannot be determined as nocturnal
32. 31 Oct 65 CE, ca. 8 a.m.	Valens, II, 22.36-37	Fortune, Exaltation	*GH*, p. 85, No. L 65, X	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune; place (11th) from Fortune
33. 26 Jul 70 CE, ca. 10 a.m. (obsolete: 10 Aug 188)	Valens, II, 27.1-2	Fortune, DAEMON, Basis, Exaltation	*GH*, pp. 130-31, No. L 188	*GH* has the date of this chart as 10 Aug 188, 10 a.m., based on the position of Mars in Aquarius. But Pingree has found 26 Jul 70 (p. 89, app. crit. to §§ 1-2); this seems more likely based on context; position of Mars in Gemini also in manuscript tradition

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
44. 5 May 88 CE, sunrise	Valens, II, 41.77-80	Fortune, DAEMON	*GH*, pp. 95-96, No. L 88	Diurnal chart likely; diurnal formulae for lots
45. 29 Jul 89 CE, ca. 4 a.m.	Valens, II, 41.81-84	Fortune	*GH*, p. 96, No. L 89	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; place (8th) from the Lot of Fortune
46. 4 Apr 91 CE, ca. 8 p.m.	Valens, II, 41.85-89	Fortune	*GH*, p. 96, No. L 91	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; place (8th) 'of death' from the Lot of Fortune
47. 17 Nov 92 CE, sunrise	Valens, II, 37.60-62	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 97, No. L 92, XI	Diurnal chart? Sun, Moon in Scorpio with Asc so lot formulae cannot be determined
48. 14 May 95 CE, ca. 8 p.m.	Valens, II, 22.33-35	Fortune, Exaltation	*GH*, pp. 97-98, No. L 95, V, 14	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots; (Sun and Mercury, in Taurus, wrongly listed in Scorpio
49. 18 May 95 CE, ca. 10 a.m.[16]	Valens, II, 22.10-12	Fortune, Exaltation	*GH*, p. 98, No. L 95, V, 18	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune
50. 23 Feb 97 CE, ca. 4 p.m.	Valens, II, 41.51-55	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 98, No. L 97, II	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; place (8th), 'of death', from Fortune; Jupiter's position wrongly given
51. 6 Nov 97 CE, ca. midnight	Valens, II, 22.30-32	Fortune, Exaltation	*GH*, p. 99, No. L 97, XI	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots; place (10th) from Fortune
52. 28 Jan 101 CE, ca. 4 a.m.	Valens, II, 41.62-64	Fortune	*GH*, p. 99, No. L 101, I	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; place (8th), 'of death' from Fortune
53. 5 Mar 101 CE, ca. 4 p.m.	Valens, II, 27.8-11	Fortune, DAEMON	*GH*, pp. 99-100, No. L 101, III	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; place (11th) from Fortune

[16] There are some dating problems with this chart, in that the position Valens gives for Saturn (in Cancer) does not fit any date in the first three centuries CE. Neugebauer has emended the position to Leo to arrive at 18 May 95 CE. Pingree, in his critical edition of Valens, has suggested 13 May 63, but this does not really match the positions either.

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
34. 6 Jan 72 CE, ca. 2 p.m.	Valens, II, 22.24-25	Fortune, DAEMON, Exaltation	*GH*, p. 85, No. L 72	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; place (10th) from the Lot of Fortune
35. 26 Nov 74 CE, ca. 2 a.m.	Valens, II, 22.21-23; VII, II.40-43	Fortune, Exaltation	*GH*, pp. 86-87, No. L 74, XI	Nocturnal chart; nocturnal formulae; place (10th) from the Lot of Fortune
36. 19 Jul 75 CE, ca. 10 p.m.	Valens, III, 5.6-10; III, 11.14-16; IV, 8.1-23; VIII, 8.14-26	Fortune (III, 11; IV, 8), DAEMON (IV, 8)	*GH*, pp. 87-89, No. L 75	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots; used as example of *aphesis* from Fortune and Daemon
37. 1 Apr 78 CE, sunrise	Valens, II, 27.5-7	Fortune, DAEMON, Basis, Exaltation	*GH*, pp. 91-92, No. L 78	Diurnal chart likely; diurnal formulae for Exaltation; diurnal triplicity rulers; Sun and Moon, Asc in Aries
38. 9 Jul 82 CE, ca. noon	Valens, II, 22.26-29; III, 13.7-9	Fortune, DAEMON, (II, 22)	*GH*, pp. 92-93, No. L 82	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; places (10th and 11th) from Fortune
39. 28 Apr 83 CE, ca. noon	Valens, II, 22.17-20; II, 37.63-65	Fortune (II 22, 37), DAEMON (II 37), Exaltation (II 22)	*GH*, p. 93, No. L 83	Diurnal chart; diurnal formula for lots; places (10th and 11th) from the Lot of Fortune; life events covered in II, 22; illness in II, 37
40. 5 Feb 85 CE, ca. 10 a.m.	Valens, II, 22.13-16	Fortune, Exaltation	*GH*, pp. 93-94, No. L 85, II	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; place (10th) from the Lot of Fortune
41. 24 Nov 85 CE, ca. 10 a.m.	Valens, II, 37.48-51	Fortune	*GH*, p. 94, No. L 85, XI	Diurnal chart; diurnal formula for lot, but lot is not in Leo but Virgo
42. 9 Jan 87 CE, ca. 8 p.m.	Valens, II, 37.26-30	Fortune, Daemon	*GH*, p. 95, No. L 87, I	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots
43. 9 Jul 87 CE, ca. noon	Valens, II, 41.56-59	Fortune	*GH*, p. 95, No. L 87, VII	Diurnal chart; diurnal formula for lot; an unfortunate chart: malefics with Fortune in Gemini; Saturn, ruler of whole moon, averse to it; Jupiter in 8th from Fortune and cannot help

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
63. 17 Aug 112 CE, ca. 10 p.m.	Valens, II, 37.74-75	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 108, No. L 112, VIII	Nocturnal chart; nocturnal formulae; Fortune Capricorn, Daemon Cancer; 'This person was humpbacked.' [See Valens I, 2, p. 10.34: Capricorn is a humpbacked sign]
64. 6 Apr 113 CE, sunrise	Hephaestio II, 18.62-66 (from Antigonus of Nicaea)	Fortune	*GH*, pp. 108-09, No. L 113, IV	Diurnal chart likely; diurnal formula for Fortune
65. 26 Dec 115 CE, sunset	Valens II, 41.69-72	Fortune	*GH*, p. 112, No. L 115, XII	Nocturnal chart likely; nocturnal formula for lot; place (8th, of death) from the Lot of Fortune
66. 21 Jan 116 CE, ca. 2 p.m.	Valens II, 37.52-55	Fortune, DAEMON	*GH*, pp. 112-13, No. L 116	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; homosexual? ('soft, one who does the unspeakable'); Fortune in 'lewd' Capricorn; Daemon in Scorpio rules genitals (see Antiochus, Thesaurus, *CCAG* VII, p. 116)
67. 30 Nov 117 CE, ca. 8 a.m.	Valens II, 37.56-59	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 114, No. L 117, XI	Diurnal chart; diurnal formulae for lots
68. 26 Nov 118 CE, ca. 8 a.m.	Valens, II.37.31-34; VII, 3.23-26; VII, 6.141-44; IX, 19.23-31; CCAG II, pp. 168.24-169.8	Fortune, DAEMON (II, 37)	*GH*, pp. 114-15, No. L 118	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; Fortune in Scorpio, Daemon in Pisces; 'part injured' (Fortune in Scorpio); maimed by arrow (became blind?), ruler of Fortune (Mars) in Sagittarius; ruler of Daemon, Jupiter, in 9th; regained sight and became a seer
69. 8 Dec 120 CE, ca. 4 a.m.	Valens, VII, 3.9-13	Fortune	*GH*, p. 118, No. L 120, XII	Nocturnal chart; cannot determine formula for Fortune because Sun and Moon conjunct; Fortune in Asc; Ascensional times example
70. 30 Jun 122 CE, ca. 10 a.m.	Valens, VII, 4.25-28	Fortune	*GH*, p. 120, No. L 122, VI, 30	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune; *GH* has Capricorn Asc, read by Pingree as Virgo (easy to confuse these 2 symbols); Virgo situates Fortune correctly in Sagittarius; length of life from Fortune

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
54. 30 Apr 102 CE, ca. 10 p.m.	Valens, III, 13.13-15	Fortune	*GH*, p. 100, No. L 102, IV, b	Nocturnal chart; nocturnal formula for lot; this chart is contrasted with one 14 hours earlier to show difference in methods of length of life; this one uses Fortune and its lord
55. 10 Jan 103 CE, ca. 8 a.m.	Valens, II, 41.65-68	Fortune	*GH*, pp. 101-02, No. L 103	Diurnal chart; probably diurnal formula for Fortune (Sun and Moon opposed, so Daemon also in Leo with Fortune); place (8th) 'deadly' from Fortune (Saturn, Mercury in superior position to it); Mars with Fortune; 'burned alive'
56. 23 Apr 104 CE, ca. 4 a.m.	Valens, II, 37.66-69	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 102, No. L 104, IV	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots
57. 1 Jan 105 CE, ca. midnight	Valens, II, 22.38-39; VII, 6.87-90	Fortune (II, 22)	*GH*, p. 103, No. L 105	Nocturnal chart; nocturnal formula for lot; place (11th) from Fortune
58. 16 Jan 106 CE, ca. 10 p.m	Valens, II, 37.44-47	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 103, No. L 106	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots
59. 28 Mar 108 CE, ca. 2 a.m.	Valens, II, 37.70-73	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 104, No. L 108, III	Nocturnal chart; nocturnal formula for lots; chart describes one 'seized by God' in a positive sense (lord of Fortune in 9th, lord of Daemon in Asc; Venus in 4th)
60. 6 Nov 108 CE, ca. midnight	Valens, VII, 6.45-50	Fortune	*GH*, p. 104, No. L 108, XI	Nocturnal chart; nocturnal formula likely for lot (Moon and Sun opposed so cannot determine formula); brother of no. 62 below; won lawsuit
61. 2 Jun 109 CE, ca. 8 a.m.	Valens, II, 22.43-45; VIII, 7.149-66	Fortune, Exaltation (II, 22)	*GH*, pp. 104-05, No. L 109	Diurnal chart; diurnal formula for lots
62. 15 Dec 110 CE, sunset	Valens, VII, 6.51-57	Fortune	*GH*, pp. 106-07, No. L 110, XII	Nocturnal chart likely; nocturnal formula for lot; sister of no. 60 above, defeated in lawsuit; position of Jupiter wrong (should be Capricorn)

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
71. 3 Jan 123 CE, ca. 2 a.m.	Valens, V, 6.119-125	Fortune, DAEMON, Exaltation	*GH*, p. 121, No. L 123, I	A Dancer; Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots; places from both the Lot of Fortune (10th and 11th) and the Lot of Daemon (10th); profections
72. 2 Jul 123 CE, ca. 3 p.m.	Valens, II, 41.47-50	Fortune	*GH*, p. 122, No. L 123, VII	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune; lot in Leo must be calculated by degree, since by sign the lot falls in Cancer; place (8th) 'deadly' from Fortune (Pisces with Moon); drowned in a bath
73. 29 Jul 124 CE, ca. 10 a.m.	Valens, VII, 6.27-35	Fortune	*GH*, p. 122, No. L 124	Diurnal chart; diurnal formula; husband of no. 74 below; inheritance and losing lawsuit (quality of times from ascensions)
74. 23 Jun 134 CE, sunset	Valens, VII, 6.36-44	Fortune	*GH*, p. 125, No. L 134, VI	Diurnal chart likely; diurnal formula for Fortune (this is only sunset chart in this group that calculates lot diurnally); wife of no. 73 above; defeated in lawsuit (quality of times from ascensions)
75. 20 Jan 135 CE, ca. 8 p.m.	Valens, III, 11.17-19	Fortune	*GH*, p. 126, No. L 135, I	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; length of life from Fortune
76. 27 Dec 152 CE, ca. 8 p.m.	Valens, IV, 10.9-17	Fortune, DAEMON	*GH*, p. 128, No. L 152	Nocturnal chart; nocturnal formula for lots; distribution of minor years from the lots
77. 18 Jul 159 CE, ca. 2 a.m.	Valens, VII, 4.16-18	Fortune	*GH*, p. 129, No. L 159	Nocturnal chart; cannot tell what formula because Sun and Moon are opposed; length of life from Fortune
78. 9 Feb 162 CE, ca. 8 a.m.	Valens, VII, 4.20-22	Fortune	*GH*, pp. 129-30, No. L 162	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune; length of life from Fortune
79. 3 Feb 173 CE, ca. midnight	Valens, VII, 4.11-15	Fortune	*GH*, p. 130, No. L 173	Nocturnal chart; nocturnal formula for Fortune; lot calculation by degree, as by sign lot would be in Virgo; Moon early Aries; length of life from Fortune

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
80. 8 Feb 412 CE, 9 a.m.	Marinus, *Life of Proclus* (ed. Masullo), 35 (ll. 846-61)	Fortune	*GH*, pp. 135-36, No. L 412	Diurnal chart; Sun as listed will put Fortune in Aquarius in 11th place, but Neugebauer has emended Sun's position to 20 Aquarius and date of 8 Feb 412; this would put Fortune in Leo in the 5th, good but not the 'very best' as the 11th is; question is, was '*klēros*' in text referring to Lot of Fortune, or general 'lot in life'? (on this chart see A. Jones, 'The Horoscope of Proclus', *Classical Philology*, 94, 1999, no. 1, pp. 81-88)
81. 8 Sep 428 CE, 10 p.m.	Rhetorius, *CCAG* 8/1, pp. 221.1-222.28	Fortune, DAEMON	*GH*, pp. 138-40, No. L 428	Nocturnal chart; nocturnal formulae for lots; chart is a demonstration of calculating house cusps; lots not used in interpretation
82. 29 Sep 440 CE, ca. 4 p.m.	Rhetorius, *CCAG* 8/4, pp. 221.1-224.20	Fortune, DAEMON, Exaltation, Anairetes (Destroyer)	*GH*, pp. 140-41, No. L 440	Pamprepius, 'a Grammarian' (follower of Illus and Leontius, acc. to *GH*, p. 141); diurnal chart; diurnal formulae for lots; lots calculated by degree; interpretation uses both lots
83. 25 Apr 463 CE, 1 p.m.	Rhetorius, *CCAG* 8/4, pp. 224.21-225.5	Fortune, DAEMON, Exaltation	*GH*, pp. 141-42, No. L 463	Unnourished child (son of Leo I?); diurnal chart; diurnal formulae for lots; lots calculated by degree
84. 16 Jul 475 CE, ca. 8 a.m.	*CCAG* I, p. 103.1-30	Fortune	*GH*, p. 143, No. L 475	Katarche (horary); diurnal chart; diurnal formula for Fortune; position of the lot gives information that the question has to do with a ship, danger, 4-footed animals (camels!), etc; *CCAG* I, p. 103, dates to 17 Jul 475
85. 29 Aug 478 CE, ca. 11 p.m.	*CCAG* 6, pp. 64.26-65.21	Fortune	*GH*, pp. 143-44, No. L 478	Katarche (horary), lost linen of slave girl; nocturnal chart; interpretation begins with lot of Fortune (in setting sign, object hidden); Moon and Sun aspecting Fortune contribute to recovery

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
86. 14 Jul 479 CE, 9 a.m.	*CCAG* I, pp. 103-04	Fortune	*GH*, pp. 144-46, No. L 479	Katarche (horary), fear about a ship; diurnal chart; diurnal formula for Fortune; lot calculated by degree; Fortune much used in interpretation
87. 21 Mar 482 CE, ca. 5 p.m.	Rhetorius, *CCAG* 8/1, p. 240.17-28	Fortune	*GH*, p. 146, No. L 482	Unnourished child; diurnal chart; diurnal formula for Fortune; lot included in term rulers for calculation of living
88. 8 Jul 483 CE, ca. 7 a.m.	'Palchus', *CCAG* 6, pp. 65.22-66.15	Fortune	*GH*, pp. 146-47, No. L 483	Katarche (horary), 'A small lion, whether he will be tamed'; diurnal chart; diurnal formula for Fortune; lot calculated by degree; position of Sun in error (18° Libra); should be 18° Cancer; Fortune in Aquarius in 7th shows lion going abroad on a ship
89. 18 Jul 484, CE 6 a.m.	*CCAG* I, pp. 107.1 (bot.)-p. 108.4; CCAG 6, pp. 66.16-67.7	Fortune, DAEMON, Exaltation	*GH*, pp. 147-48, No. L 484	Katarche of crowning of Leontius; diurnal chart (at sunrise); diurnal formulae for lots; lots calculated by degree; degree of Fortune in error (17°), should be 7°; Moon in 12th place from Fortune (this also by degree; Moon at 7°, Fortune at 17° Scorpio), Moon in fall, and in 12th place relative to lot and ruling Sun, Asc, Jupiter and Mars ruins this election
90. 17 Mar 486 CE, ca. 7:30 a.m.	'Palchus', *CCAG* 1, pp. 100.1 (bot.)-101.12	Fortune	*GH*, pp. 148-49, No. L 486	Katarche (event), when Theodorus entered Alexandria; diurnal chart; diurnal formula for Fortune in Aquarius; lot calculated by degree; ruler of Fortune (Saturn) in cadent place helped cause his downfall
91. 5 Sep 487 CE, ca. 7 a.m.	'Palchus' *CCAG* I, pp. 106.1 (bot.)-107.15; *CCAG* VI, pp. 63.2-64.25	Fortune	*GH*, pp. 149-50, No. L 487	Katarche (event), receipt of distressing letters; diurnal chart; diurnal formula for Fortune; lot used in interpretation (not major)

DATE	SOURCE	LOT(S)	PUBLICATION	NOTES
LITERARY CHARTS				
92. 28 Oct 497 CE, ca. 1 p.m.	Rhetorius, quoting Eutocius *CCAG* I, p. 171.2-14; *CCAG* IV, pp. 106.6-109.4; diagram from Manuscript F, Laurentianus Plut. 28, cod. 34, Laurentian Library, Florence (ca. 1000 CE)	Fortune, DAEMON	*GH*, pp. 152-57, No. L 497	Diurnal chart; diurnal formulae for lots; lots calculated by degree; author Eutocius (see *GH*, p. 189; D. Pingree, 'Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia', *DOP*, 43, 1989, p. 232); Ms. F (Laur. 28,34) has a diagram reproduced as fig. 20, p. 156 (gives glyph for Daemon); house, exaltation, fall, triplicity (all 3), terms (Ptolemaic and Egyptian), decan, face and monomoiria given for planets, full Moon, Asc, MC and lots
93. 1 Sep 621 CE, ca. 9 a.m.	Stephanus (the Philosopher), in H. Usener, *Kleine Schriften*, III, Leipzig/Berlin 1914, pp. 273.10-275.9	Fortune	*GH*, pp. 158-60, No. L 621	Diurnal chart; diurnal formula for Fortune; Chart of the foundation of Islam (katarche—cast for moment when Stephanus heard about Islam from a visiting merchant; but see Pingree [as in previous note], p. 238, who says this description is a forgery). However, see also M. Papathanassiou, 'Stephanos of Alexandria: a Famous Byzantine Scolar, Alchemist and Astrologer' in *The Occult Sciences in Byzantium*, eds P. Magdalino and M. Mavroudi, Geneva 2006, pp. 163-203, esp. pp. 194-201, for an opposing view.

ción medioplatónica, es autor de una traducción parcial al latín del *Timeo* platónico, en concreto, de los parágrafos 17a hasta 53c, y de un *Comentario* que consta de 355 capítulos o parágrafos y que tampoco abarca la totalidad del texto traducido, sino exclusivamente el comprendido entre 31c y 53c.

Pues bien, lo que quizás no sea tan conocido es que en su *Comentario*, en concreto, entre los capítulos LVI y XCVII —y en menor medida en otros pasajes[2]— Calcidio incluyó un amplio y completo resumen de los aspectos fundamentales de la ciencia de los astros (*De stellis ratis et errantibus*)[3], a modo de excurso dirigido a los *expertibus astronomiae* (cap. LIX, 106, 17), para ilustrar la breve mención que Platón hace en los parágrafos 38c hasta 40d del *Timeo* de los cuerpos celestes propiamente dichos[4].

El excurso calcidiano pretende no sólo aclarar lo que el maestro dijo en su momento, sino también actualizar los conocimientos de una ciencia que había experi-

sostiene que éste, que ya no sería hispano, habría compuesto su obra en Milán, en un ambiente neoplatónico (en el mismo en que vivieron Manlio Teodoro, Simpliciano y Agustín), entre finales del s. IV y principios del V (por el tenor del léxico que emplea en su obra). En esta tesis, Osio sería un funcionario imperial de la corte de Milán. En fin, para MORESCHINI (cf. Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone* (testo latino a fronte), a cura di CL. MORESCHINI, con la collaborazione di M. BERTOLINI, L. NICOLINI, I. RAMELLI, Milán, Bompiani, 2003, pp. XV-XVI), el principal elemento de duda está en la identificación entre Osio y el obispo cordobés, la cual atribuye a una suposición del amanuense medieval que transcribió el manuscrito. En nuestra opinión, admitiendo con MORESCHINI que faltan datos para identificar a Osio, creemos que queda fuera de toda duda que estamos ante un autor cristiano, de la primera mitad del siglo IV y medioplatónico más que neoplatónico.

2 Muchas referencias a los astros se hacen también en los capítulos XCVIII a CXVIII, sección que se titula *De caelo*. Esto ha llevado a algún autor a proponer tratarlos como un segundo excurso astronómico.

3 Constituye éste el quinto de los veintisiete temas que Calcidio anunció en el cap. VII que tenía intención de tratar. La referencia completa es: *De stellis ratis et errantibus, in quorum numero sol etiam constituitur et luna*. Según la estructura sugerida por WASZINK, *op. cit.*, pp. XXIX-XXXV, nuestra sección entra dentro de los capítulos dedicados a las obras de la Providencia divina (*Quae providentia dei contulerit*) y, en particular, dentro de los que tienen que ver con la creación del mundo (*De constitutione mundi*).

4 En Platón, los cuerpos celestes se mencionan básicamente en tres contextos diferentes: los planetas como instrumentos del tiempo (38c-39e); al explicar la creación de los cuatro tipos de criaturas vivas (una por cada una de las cuatro regiones del fuego, el aire, el agua y la tierra), la mención a la creación por el Demiurgo de los dioses celestiales, a saber, las estrellas fijas, los planetas y la Tierra (39e-40b) y, por último, la mención al movimiento de rotación de la Tierra (40b-c), tema éste bastante discutido por los comentaristas antiguos y modernos. En fin, como una suerte de apéndice, en 40c-d se despacha rápidamente cualquier referencia a los movimientos de los demás cuerpos celestes con la excusa de que se trata de un tema excesivamente complejo. Sobre la estructura de la sección dedicada a los cuerpos celestes en el *Timeo*, cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*, Londres, 1971 (reimpr.), pp. 105-136.

CALCIDIO Y LA CIENCIA DE LOS ASTROS

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS
Universidad de Málaga

RESUMEN

Calcidio incluyó en su *Comentario al Timeo* un amplio excurso astronómico, dirigido a no especialistas, cuyo fin era explicar con amplitud y actualizar los conocimientos exhibidos por el maestro. A pesar de comportarse como un técnico de la astronomía, es posible detectar en algunos pasajes su creencia en la astrología. En nuestro artículo analizamos su exposición de la ciencia de los astros y qué consideración tiene en su obra la pseudociencia.

PALABRAS-CLAVE: PLATONISMO, ASTRONOMÍA, ASTROLOGÍA.

CALCIDIUS AND THE SCIENCE OF STARS

ABSTRACT

Calcidius (Chalcidius) included in his *Commentary on Plato's Timaeus* a broad astronomical excursus, destined for non-specialist readers, whose aim was to explain extensively and to update the knowledge showed by the teacher. In spite of the fact that he behaves as an expert in astronomy, one can detect his belief in astrology in some passages. In this paper we analyse his exposition of the science of the stars and how the pseudoscience is considered in his work.

KEY-WORDS: PLATONISM, ASTRONOMY, ASTROLOGY.

Como es sabido, Calcidio, presumiblemente un cristiano del siglo IV[1], de filia-

1 Es muy poco lo que sabemos de Calcidio y casi todo proviene de su obra. Por la *Epistola* dedicatoria que precede a su traducción del *Timeo*, *Osio suo Calcidius*, sabemos que su trabajo, una traducción parcial del *Timeo* platónico y un comentario también parcial, fue un encargo de este amigo Osio, el cual se ha querido identificar con el obispo de Córdoba del mismo nombre (257-357 *circa*), que desempeñó un papel muy relevante en los concilios de Nicea (325) y Serdica (343). Además, por la anotación que aparece en algunos manuscritos, como el *codex Escorialensis* S. III. 5 (del siglo XI), donde se lee *Osio episcopo Calcidius archidiaconus*, se ha supuesto que Calcidio sería su archidiácono —su diácono, según otros manuscritos—. Resumiendo, si estos datos fueran correctos, tendríamos que Calcidio sería cristiano, muy probablemente hispano y que habría compuesto su obra en torno a los años 325-350 d. C. Esto es lo que podríamos llamar la "tesis tradicional". Contra ésta se ha opuesto frontalmente WASZINK, el editor de Calcidio (cf. J. H. WASZINK (ed.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus; in societatem operis coniuncto P. J. Jensen*, Plato Latinus IV, 2ª ed. Londres - Leiden, Institut Warburg - E. J. Brill, 1975, pp. IX-XVII), quien apoyándose, entre otras pruebas, en que Isidoro no menciona a Calcidio entre los escritores hispanos,

Un lugar fundamental en nuestro estudio lo ocupará el léxico astronómico-astrológico, en parte, porque en Calcidio se encuentra un cierto número de neologismos y muchos términos escasamente atestiguados en otros autores.

De este modo pretendemos demostrar que, a finales de la Antigüedad, incluso entre los autores que adoptan una perspectiva más "científica" en el tratamiento de los astros, es habitual reservar un hueco a la astrología, debido a que todavía se la consideraba como una parte de la ciencia misma.

1. *Estructura y contenido del excursus astronómico de Calcidio*

Respecto a la estructura del *excursus*, aunque la sección dedicada a los astros empieza en el cap. LVI, no es realmente hasta el cap. LIX cuando se empieza a desarrollar propiamente el tema astronómico[8].

En efecto, en LVI se anuncia la intención del autor de mostrar la afinidad que existe entre las subdivisiones del alma cósmica, las partes del cielo y la inclinación de las órbitas de los cuerpos celestes, cuyo movimiento se corresponde con el del alma cósmica sobre sí misma. Se afirma además que el alma cósmica debe ser el origen y la causa del movimiento del universo, puesto que no hay nada salvo ella que se mueva por sí mismo.

En LVII se cita *Fedro* 245c5-246a2 para demostrar la inmortalidad del alma en base a que se mueve por sí misma.

El cap. LVIII da la traducción de *Timeo* 36b6-d7, donde se da cuenta de la constitución por el Demiurgo de los círculos de lo idéntico y lo diverso y de los círculos de los planetas: de los dos círculos constituidos, el externo fue el círculo de lo idéntico, mientras que el interior fue el de lo diverso. El Demiurgo concedió la primacía del movimiento de rotación al primero de los círculos, y al interior lo dividió y modeló a partir de él siete círculos desiguales distribuidos según los intervalos doble y triple, estableciendo que éstos tuvieran un movimiento contrario al círculo exterior.

La importancia de este capítulo radica en que, según Waszink, todos los capítulos que constituyen el excurso astronómico (desde este LVIII hasta el XCI, según este autor) sirven como comentario a este pasaje, cuya fuente habría sido Adrasto[9].

8 Como bibliografía de referencia para un estudio de esta índole, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, París, 1899 (reimpr. Bruselas, 1963; Aalen, 1979); el trabajo ya citado de CORNFORD; D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca (Nueva York), 1970; W. & H. G. GUNDEL, "Planeten bei Griechen und Römern", *RE*, 20.2 (1950) 2017-2185; G. E. R. LLOYD, *La scienza dei Greci*, Roma-Bari, 1978; y el trabajo ya citado de O. NEUGEBAUER.

9 Cf. J. H. WASZINK, *ad locum*: *Commentarii ad hunc locum vice funguntur cc. 58-91 ex Adrasto a Calcidio translata.*

mentado un desarrollo considerable desde la época en que se redactó el *Timeo*. Es decir, que, como en tantos otros comentaristas de Platón, lo que se pretende es enriquecer el acervo común del platonismo con unos conocimientos que era imposible que el maestro hubiera tenido en su momento.

Acorde con este objetivo, y como tendremos ocasión de ver en nuestro estudio del excurso en cuestión, Calcidio, que no es un escritor original, pues en su excurso depende de Adrasto/Teón[5] como fuente principal, a pesar de algunos errores, demuestra ser un buen conocedor de los progresos de la astronomía, como queda bien patente por su propia exposición y por su dominio de la terminología técnica correspondiente[6]. Pero, aunque su comportamiento, por momentos, parece el propio de un "científico" (véase más abajo cómo desmiente el carácter errático del movimiento de los planetas o su explicación de los mecanismos que rigen los eclipses de Sol y Luna), la pseudociencia, la astrología, no queda excluida del todo. Se percibe fundamentalmente en su concepción general del universo, en particular en las supuestas relaciones que mantienen el macrocosmos y el microcosmos; en la creencia de que son los cuerpos celestes los responsables últimos de los acontecimientos que suceden en la Tierra; en su defensa de la adivinación y, en menor medida, aflora también en el empleo de una terminología, ambigua en ciertos casos, que presenta connotaciones que podemos interpretar desde la perspectiva astrológica.

En nuestro trabajo planteamos como objetivo principal comprender qué lugar queda reservado a la astrología en una exposición que su autor planteaba como una introducción a los problemas de la astronomía[7].

5 Como es sabido, Adrasto de Afrodisia fue un filósofo peripatético de la primera mitad del s. II d. C., cuya obra se ha perdido. En parte se puede reconstruir a través del matemático Teón de Esmirna, cuya *Exposición de los conocimientos útiles para la lectura de Platón*, centrada en cuestiones matemáticas y astronómicas, se permite citar largos pasajes casi palabra por palabra de la obra de Adrasto. Sobre esto, cf. J. DILLON, *The Middle Platonists (80 b.C. to a. D. 220)*, Duckworth, Londres, 1996², pp. 397-399. Por eso, la fuente última del excurso astronómico sería en realidad Teón, como lo señala WASZINK y haremos nosotros cuando haya que referirse a la fuente de Calcidio. Sobre esto, cf. también O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols., Springer, Nueva York, 1975, en vol. II, p. 958: "Chalcidius excerpted, just as did Theon of Smyrna two centuries earlier, a Timaeus commentary by Adrastus".

6 La valoración de conjunto que NEUGEBAUER (*op. cit.*, vol. II, p. 959) hace del excurso calcidiano insiste en el carácter elemental de sus explicaciones: "The remaining astronomical explanations of Chalcidius are very elementary, except for a reference to solar latitudes and some data for Hipparchus concerning the relative sizes of sun, earth, and moon, [...]".

7 Esto implica que repasaremos con cierto detalle los pasajes del excurso, pero sin tratar de solucionar los problemas de fuentes e interpretación que algunos de ellos plantean, dado que el nuestro no es un trabajo sobre astronomía propiamente dicha, sino sobre la defensa que de la astrología podemos encontrar en un autor que se presenta como un "técnico" en la ciencia de los astros.

Comienza Calcidio el cap. LIX declarando su propósito de hacer una exposición breve y clara (*breviter dilucideque*) de los contenidos astronómicos para que éstos lleguen también a aquéllos que son *expertibus astronomiae*, es decir, carentes de conocimientos astronómicos.

Entrando en materia, este primer capítulo de su excurso astronómico resume la imagen del mundo del platonismo y aporta las pruebas para demostrar su esfericidad.

Así, Calcidio afirma que según Platón el universo es esférico, al igual que la Tierra, la cual está situada en el centro del universo y es similar a un punto, tanto por su posición como por su pequeño tamaño en comparación con el resto del universo:

> *Ait Plato mundi formam rotundam esse et globosam, terram item globosam in medietate mundi sitam eamque puncti quidem instar obtinere, quod ad positionem pertinet, quod vero ad exiguitatem, notae cum universae rei magnitudine comparatam* (*Comm.* 106, 19-22).

En este caso Calcidio no está citando literalmente las palabras del maestro, sino que se trata de una paráfrasis, pero ¿de qué texto?, pues, como señala Moreschini, Platón no dice esto tal cual en ninguna de sus obras, por lo que podría ser un añadido de nuestro autor, aunque sugiere que bien pudo tomarlo de Adrasto, ya que aparece explícitamente en Teón 119, 18-19[10].

Pasa después Calcidio a enumerar las pruebas que demuestran que, en efecto, como dice Platón, el universo es redondo y esférico. En primer lugar, el orto y ocaso de los astros en el mismo punto viene a demostrar que éstos giran durante el día y la noche por la parte más externa del cielo (*Comm.* 107, 1-5).

En segundo lugar, que en cualquier parte de la tierra sólo se ve la mitad de la esfera terrestre, justamente la que se encuentra encima de nosotros, mientras que la otra mitad queda por debajo, y ésta sólo sería visible cuando por la sucesión del día y la noche quedara justamente por encima (*Comm.* 107, 5-8).

Como tercera prueba, se argumenta que todas las líneas imaginarias trazadas desde los ojos de cualquier persona en todas direcciones hasta los confines de la bóveda

10 Sobre esto, cf. Moreschini, *op. cit.*, p. 707, n. 121 y Waszink, *ad locum*. Asimismo, hay que señalar el uso moral que en la literatura latina se hizo de esta idea astronómica de la Tierra como un punto insignificante en comparación con la grandiosidad del universo, como puede verse por Cicerón, *De Re Publica* 6, 16 (*iam vero ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri quo quasi punctum eius attingimus paeniteret*) y en el prólogo de las *Naturales Quaestiones* de Séneca (*Hoc est illud punctum quod inter tot gentes ferro et igne dividitur, Praef.* 8; 11; *punctum est istud in quo nauigatis, in quo bellatis, in quo regna disponitis, minima etiam cum illis utrimque oceanus occurrit, Praef.* 11).

del cielo, tendrían siempre la misma longitud, como sucede con los círculos, cuyos radios (trazados desde el centro hasta su circunferencia externa) siempre miden lo mismo (*Comm.* 107, 8-11).

La cuarta prueba es el hecho de que el círculo zodiacal, con su movimiento oblicuo (respecto al eje del universo), eleva por oriente algunas constelaciones, mientras que oculta por occidente otras que se encuentran diametralmente opuestas a las que surgen, simulando así el movimiento de una rueda (*Comm.* 107, 11-15).

Si el cap. LIX se centraba en demostrar la esfericidad del universo, el LX aportará las pruebas para demostrar la esfericidad de la Tierra.

La primera consiste en que en todos los lugares de la Tierra, en momentos diferentes, brilla el día y le sucede la noche, además de que el orto y el ocaso del Sol se producen antes en las regiones orientales y más tarde en las occidentales. De esto se deduce que entre ambas regiones del cielo existe alguna prominente elevación que, al interponerse antes de que el Sol alcance una posición más elevada, mantiene las tinieblas de la noche (*Comm.* 107, 18-21).

El argumento para explicar la sucesión de los días y las noches, a saber, que debe haber alguna elevación que mantenga a parte de la tierra en las sombras de la noche antes de que Sol se eleve lo suficiente en su recorrido, parece que no tiene paralelo en ningún otro autor antiguo, por lo que debemos suponer que fue un añadido del propio Calcidio, como confirma Waszink (*ad locum*).

La segunda prueba consiste en que los eclipses de Luna, que se producen del mismo modo en todas partes simultáneamente, se observan en momentos diferentes, más tarde cuanto más hacia oriente (*Comm.* 107, 21-22-108, 1).

La tercera prueba se percibe cuando los que viajan por la noche de norte a sur o de sur a norte contemplan en el cielo estrellas desconocidas para ellos, estrellas que los hombres no pueden ver o conocer todas por el obstáculo que para la vista supone la masa y las elevaciones de la tierra (*Comm.* 108, 5-10).

En los capítulos siguientes sigue acumulando pruebas a favor de la esfericidad de la Tierra. Así, en LXI afirma que, si aprovechando que por naturaleza todo peso cae hacia abajo en dirección al centro de la Tierra siguiendo una línea recta, trazáramos una línea imaginaria que representara dicha trayectoria para cada objeto que se dejara caer, todas esas líneas convergerían en un mismo punto, el cual estaría rodeado por todas partes por ángulos iguales (*Comm.* 108, 13-19).

En LXII se reúnen pruebas para afirmar que también el mar y cualquier masa de agua, cuando están tranquilos, presentan forma redonda. Así, si estando de pie en la

opuesto a éste, situado junto al polo sur, que permanece oculto a nuestra vista, se llama *Antártico*; el círculo central y el mayor de todos, que divide en dos la esfera celeste, es el Ecuador, llamado en griego *isemerinón*, porque en las regiones de la Tierra que cruza los días y las noches duran lo mismo.

En LXVI se mencionan los dos Trópicos, el de Cáncer y el de Capricornio, llamados respectivamente *tropicus aestivus y tropicus brumalis*. A continuación se habla del círculo zodiacal, oblicuo respecto a los trópicos, y que corta dos veces al círculo del Ecuador. Bajo el círculo zodiacal se mueven la Luna, el Sol y los cinco planetas, a los cuales se designa con doble denominación: Faenón o Saturno, Faetón o Júpiter, Pyrois o Marte, Lucífero o Venus, también llamado Héspero, y Estilbón o Mercurio. Termina el capítulo mencionando otros dos círculos, el Horizonte, término griego que significa 'que delimita el universo', y que lo divide de acuerdo con la vista humana en dos partes, de las cuales sólo se ve el hemisferio situado en la parte superior, mientras que permanece oculto el situado en el hemisferio austral; y el Meridiano, también llamado por su nombre griego *meshemerinós*, círculo que pasa por los dos polos y que corta el horizonte en dos partes iguales. Su nombre, según Calcidio, deriva del hecho de que respecto a él el Sol al mediodía alcanza el punto más alto de su recorrido y se sitúa perpendicularmente respecto a la Tierra.

Los capítulos LXVII y LXVIII están dedicados a caracterizar los diferentes círculos descritos en los dos capítulos anteriores, en particular, el Zodíaco. Así, entre otras cosas, se dice que mientras que el Ecuador y los círculos que lo rodean son fijos e invariables, tanto en sus dimensiones como en su posición, el Zodíaco, también fijo en su tamaño e invariable en cuanto a su posición respecto al cielo, respecto a nosotros se inclina, oscilando de modo diverso conforme a su oblicuidad. Asimismo, mientras que al resto de círculos, como figuras planas que son, los delimitan una línea circular, el Zodíaco está constituido por muchas líneas circulares, como la membrana circular de los tambores, dentro de la cual están representadas las formas de los signos zodiacales.

El cap. LXIX se dedica a describir el distinto movimiento que poseen el círculo llamado *aplanes*, donde radican las estrellas fijas, y el que poseen el Sol, la Luna y los otros cinco planetas. Estos últimos se ven afectados simultáneamente por el movimiento circular del universo que les lleva de oriente a occidente (al igual que las estrellas fijas), por un movimiento en apariencia contrario al de la esfera del universo, cuando ocupan el lugar que deja un signo zodiacal en su avance y por movimientos de norte a sur y de sur a norte, entre los dos Trópicos, dentro de la franja oblicua del Zodíaco, distintos entre los diferentes planetas. Los planetas, a los ojos de un observador atento, se diferencian también por su tamaño y por la velocidad con la que se mueven.

costa vemos más allá de un brazo de mar un árbol, una torre o un barco en el mismo mar y a continuación nos tendemos en el suelo, colocando el rostro o la vista a la misma altura que el mar, ese mismo objeto ahora o no lo vemos del todo o lo vemos mucho más pequeño que antes al interponerse la curvatura del mar (*Comm.* 109, 3-8).

En segundo lugar, cuando los que van en la cubierta de un barco no ven la tierra ya cercana, si suben al mástil podrán contemplarla sin problema, al situarse en un punto de observación más elevado, por encima de la masa del mar que se interpone (*Comm.* 109, 8-11).

Como tercera prueba, por ley natural, un líquido fluye desde el lugar que está más elevado (esto es, más alejado del centro de la Tierra) al que está más bajo (*Comm.* 109, 11-14).

El capítulo LXIII constituye una importante precisión por parte de Calcidio, quien afirma que la Tierra es esférica, pero no una esfera perfecta, cual pulida pelota, debido a la altura que alcanzan muchas de las montañas de la Tierra:

> *Quod si quis ad cacumina montium prolixitatemque et saxosam asperitatem aspiciens similem dicet esse ad tornum levigatae pilae [...] non recte sentit; non enim nos terram globum esse dicimus sed globosam, nec pilam sed similem pilae* (*Comm.* 110, 12-15).

Como señala Waszink en su comentario a este pasaje, aquí Calcidio expresa una opinión divergente respecto a Teón y Adrasto, puesto que Teón (124, 7-127, 23) había demostrado por extenso que la altura de los montes no significaba nada en comparación con el tamaño total de la Tierra.

Tras analizar en los caps. LIX a LXIII las pruebas que demuestran la esfericidad del universo y de la Tierra, en LXIV se detiene a analizar las que demuestran que la Tierra ocupa el centro del universo. La mejor prueba para ello la proporciona el *gnomon*, la varita cuya sombra marca la hora en los relojes de sol: los constructores de esos relojes eligen la punta del gnomon como el punto central de la esfera solar, y no se equivocan. Por tanto, si hay un único y verdadero centro de la esfera solar y todos los puntos de cada una de las regiones de la Tierra tienen como referente ese punto central del Sol, es evidente que toda la Tierra hace las veces de un punto comparada con la esfera del Sol (*Comm.* 111, 11-17).

En el capítulo LXV comienza la enumeración de los círculos imaginarios con que dividimos la bóveda del cielo, cuyo gran número impide contarlos, según Calcidio. Así, en este mismo capítulo se enumera el círculo, cercano al polo norte, llamado *Septentrional* por la constelación del *Septentrión*; el otro círculo, diametralmente

variado y múltiple. En fin, en este capítulo se incluye la afirmación de que de este movimiento variado de los astros depende no sólo el cómputo y el cambio de las estaciones sino también los acontecimientos que se registran en la Tierra. Ésta, como veremos luego, es una de las ocasiones en que Calcidio demuestra su creencia en la astrología.

El cap. LXXVI, por su parte, establece la órbita de la Luna como límite por debajo del cual se producen toda clase de movimientos y transformaciones, mientras que por encima sólo se encuentra la perfección, la eternidad y la felicidad del movimiento circular de los planetas, a los que llama "bienaventuradas entidades", otro guiño a la astrología[13]. En suma, el movimiento de aquí abajo no es sino una imitación imperfecta del que poseen estas "entidades", es decir, una consecuencia más de la relación entre macrocosmos y microcosmos, base última de la astrología. Luego se extiende sobre la colocación de los elementos en la constitución del mundo: la tierra en el centro, el fuego en el extremo opuesto y entre ambos el aire y el agua.

En el cap. LXXVII se plantea una auténtica paradoja, pues si por un lado atribuye al movimiento irregular de los planetas la causa de los cambios y la mutabilidad del mundo sublunar (un argumento a favor de la creencia astrológica), por otro parece negarse, al afirmar que el movimiento errático de los planetas es pura ilusión óptica, pues nuestra vista se figura que éstos se trasladan por la esfera zodiacal que en realidad está mucho más alta. En verdad, el movimiento de los planetas es uniforme y regular, como el de las estrellas fijas. Con esta afirmación se socavan los fundamentos mismos de la astrología.

Ciertamente no es fácil explicar esta paradoja. Sin embargo, si tenemos en cuenta que aquí Calcidio, según Waszink (*ad locum*), está siguiendo muy de cerca a su fuente, Teón (150, 12-18 y 151, 20-152, 2), hemos de atribuir a éste la responsabilidad de este aparente contrasentido. De todos modos, más adelante trataremos de darle una explicación satisfactoria.

A continuación, en los caps. LXXVIII a LXXXII Calcidio se lanza a una compleja exposición, para la que recurre incluso a gráficos, en la que intenta demostrar que el movimiento del Sol no es irregular, a pesar de lo que nos parece ver desde la Tierra, tanto suponiendo que los planetas se muevan mediante esferas excéntricas como mediante epiciclos.

Esta explicación, que sorprende por su rigor, depende, como indica Waszink (*ad locum*), también de Teón.

13 De una manera muy similar habla Cicerón en el pasaje del *De re publica* VI, 17, ya varias veces citado: *Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum [...]; supra Lunam sunt aeterna omnia.*

En el cap. LXX se indican los tiempos que emplean los planetas, además del Sol y la Luna, en recorrer el círculo del Zodíaco a lo ancho y a lo largo (entre el principio y el fin del mismo), insistiéndose especialmente en el movimiento que tienen Venus y Mercurio respecto al Sol: aquéllos se mueven a la par y muy cerca de éste. Esta observación no parece tener ninguna relación con una posible defensa de un heliocentrismo parcial que llevaría a proponer que Mercurio y Venus no girarían en torno a la Tierra, sino en torno al Sol, como se podría desprender de una lectura rápida[11].

El cap. LXXI ofrece las distintas acepciones de los términos *orto* y *ocaso* en el ámbito de la astronomía, además de definir qué se entiende por ortos y ocasos matutinos y vespertinos en relación al Sol.

En LXXII se presenta el denominado "orden caldeo" de los planetas, según el cual, a partir de la Tierra, encontraríamos la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. En este orden el Sol queda justamente en medio, desempeñando la misma función que en el cuerpo el corazón o los órganos vitales[12].

En LXXIII, a propósito de la idea pitagórica de la armonía de las esferas celestes, menciona el orden atribuido a los planetas por Eratóstenes —Luna, Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno y círculo de las estrellas fijas—, una variante del llamado "orden egipcio", con la salvedad de que en éste Venus suele ir antes de Mercurio. Insiste asimismo el autor en que los autores no se ponen de acuerdo en un orden único de los planetas. Menciona también de pasada el orden asignado por Platón en *Timeo* 38c-d, que es el genuino "orden egipcio".

El cap. LXXIV, con el que se cierra la exposición dedicada a los planetas, después de caracterizar al Sol y la Luna como *hipolípticos*, porque únicamente transitan a aquellos signos zodiacales a los que siguen (por lo que en su movimiento no sufren ni detenciones ni retrocesos aparentes), Calcidio trata de explicar esos movimientos erráticos que dan su nombre al resto de planetas: sus aparentes avances, detenciones y retrogradaciones, los cuales son motivados por un error de nuestra vista.

El cap. LXXV introduce otro de los temas fundamentales del excurso: el movimiento circular de que están dotados los planetas, el movimiento más perfecto y adecuado para la forma esférica, la forma perfecta. Este es el movimiento que presentan tanto las estrellas fijas como los planetas, sólo que en aquéllas es simple y uniforme y en éstos

11 Confirma nuestra afirmación el hecho de que, por ejemplo, en la descripción de los planetas que aparece en Cicerón, *De re publica*, VI, 17, se insiste en que Venus y Mercurio son acompañantes (*comites*) del Sol: *Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus.*

12 Para Cicerón, *De re publica*, VI, 17, el Sol, que también ocupa esa misma posición central, es *dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio.*

Sol es, según este autor griego, mil ochocientos ochenta veces mayor que la Tierra y ésta es veintisiete veces mayor que la Luna, y como el Sol está mucho más alto que la Luna, la sombra que producirá la Tierra durante un eclipse de Luna tendrá forma de cono.

Fuera ya del excurso astronómico propiamente dicho, si seguimos la opinión de Waszink, en XCII, a partir de la cita de *Timeo* 36b5-c2, Calcidio señala que el círculo de lo idéntico se corresponde con el de las estrellas fijas o *aplanes*, y el círculo de lo diverso con el círculo zodiacal bajo el cual se mueven los planetas.

En XCIII, a partir de la cita de *Timeo* 36c4-7, donde Platón afirma que el círculo de lo idéntico gira hacia la derecha y el círculo de lo diverso hacia la izquierda, partiendo de la base de que en una esfera como es el universo el lado derecho es oriente y el izquierdo occidente, eso supone que el círculo de las estrellas fijas, el *aplanes*, que se identifica con el círculo de lo mismo, gira hacia oriente y los planetas, que se identifican con el círculo de lo diverso, hacia occidente. Es interesante advertir que en este capítulo atribuye al universo la categoría de ser vivo e inteligente.

En XCIV, comentando *Timeo* 36c7-d2, donde Platón afirma que es el círculo de lo idéntico el que tiene la primacía sobre el otro, eso se traduce en que el círculo de las estrellas fijas imprime él solo movimiento a muchas estrellas, mientras que en el caso de los planetas muchas esferas hacen moverse a cada uno de los planetas. Esto último se podría poner en relación con la teoría de los círculos excéntricos y epiciclos. Pero, además, la primacía del círculo *aplanes* se traduce en que él solo hace moverse a la vez a todo el universo, estrellas fijas y planetas de oriente a occidente, mientras que los planetas tienen a su vez un movimiento de occidente a oriente.

En XCV, a partir de la cita de *Timeo* 36d2-3, donde Platón afirma que el Demiurgo dividió el círculo de lo diverso seis veces e hizo siete círculos desiguales según los intervalos dobles y triples, Calcidio recuerda que de este modo se puede explicar el origen del alma y el de los círculos de los siete planetas, los cuales estarían separados entre sí por intervalos musicales, al modo de Pitágoras. De este modo se establece una relación entre la estructura del alma del mundo y la ordenación de los planetas, relación que recuerda la que existe entre el macrocosmos y el microcosmos.

En XCVI Calcidio detalla la proporción de los intervalos que separan entre sí los diversos círculos planetarios.

En XCVII nuestro autor ofrece las distintas interpretaciones que se han dado sobre el movimiento contrario que los siete planetas tienen respecto al resto del universo, explicando extensamente la de aquellos que piensan que esta afirmación se

A su vez, en LXXXIII insiste en las razones por las que nos parece que el Sol en su recorrido anual apenas sufre irregularidades, mientras los demás planetas en apariencia sí las sufren. Esto depende de la longitud de sus órbitas y del tiempo que tardan en recorrerlas. Pues a nuestra vista, mientras más breve sea una órbita, más rápido nos parecerá el planeta, mientras que en el caso de órbitas largas, su movimiento nos parecerá más lento.

En LXXXIV, Calcidio refiere la opinión de Aristóteles, *De caelo* II, 12, donde éste sostiene que, al permanecer fijo el elemento etéreo, los astros no se mueven como si estuvieran dotados de un movimiento libre y sin trabas, y que tampoco se mueven conforme al movimiento del universo ni en sentido contrario, sino que todos ellos se ven arrastrados por un único e idéntico movimiento de rotación, el natural del universo. También se opone a los que defienden la teoría de los círculos excéntricos y la de los epiciclos.

En LXXXV, a pesar de que en el cap. anterior había anunciado su intención de no hablar más sobre el movimiento irregular de los astros y aun cuando en los capítulos LXXVIII a LXXXII ya había tratado de explicar, incluso con gráficos, las aparentes irregularidades del movimiento del Sol, en este capítulo se detiene de nuevo a explicar el aparente comportamiento errático de los planetas por el círculo zodiacal.

En LXXXVI, siguiendo con el tema de los aparentes movimientos erráticos de los planetas, trata de explicarlos según la opinión de los filósofos físicos y la de los astrónomos.

En LXXXVII, como punto de partida para explicar, entre otras cosas, las conjunciones de astros y los eclipses, Calcidio va indicando cómo cada planeta obstaculiza la visión de los que tiene por encima. Se da cuenta también de los mecanismos que explican los eclipses de Sol y de Luna.

En LXXXVIII, centrándose en el eclipse de Sol, se explica por qué en algunas ocasiones, cuando la Luna se interpone entre el Sol y la Tierra, el ocultamiento del Sol es total y en otras ocasiones, en las mismas circunstancias, no se produce ocultamiento alguno.

La precisión que Calcidio demuestra aquí también depende de su fuente, en particular, de Teón, 194, 4-10; 13-19; 20-25: 194, 25-195, 4.

En fin, los capítulos LXXXIX, XC y XCI se centran en el eclipse de Luna y en los mecanismos que explican por qué razón el fenómeno no se produce todos los meses. Es interesante señalar que en el cap. XCI se cita la obra de Hiparco *Sobre las elongaciones y distancias entre el Sol y la Luna*, donde se explica que el tamaño del

lo de las estrellas fijas y los planetas[15], el aparente movimiento errático de los planetas, con sus precesiones, detenciones y retrogradaciones[16], y hasta la explicación general de los mecanismos que explican los eclipses, en particular, los de Sol y de Luna.

Sin embargo, Calcidio demuestra estar familiarizado con el tema astronómico cuando alega hasta cuatro pruebas para demostrar la esfericidad del universo en el cap. LX; un número incluso superior para la esfericidad de la Tierra en los caps. LX a LXII, incluyendo varias en este último capítulo sobre la esfericidad del mar; una referencia casi de pasada a la teoría heliocéntrica de, supuestamente, Heráclides Póntico, en el cap. CX (fuera del excurso astronómico propiamente dicho); la alusión a las teorías de los círculos excéntricos y epiciclos entre los caps. LXXVIII a LXXXII, que demuestra conocer muy bien pues incluso recurre a complejas demostraciones en que ha de emplear la geometría, al igual que hace cuando entre los caps. LXXXVII a XCI, da cuenta de los mecanismos que explican los eclipses de Sol y de Luna y de los distintos tipos de sombra que proyectaría un cuerpo que se interpusiera entre el Sol y la Luna.

En la mayoría de estos casos Calcidio, bien es verdad, depende de su fuente principal en esta sección. Y aunque se limite a adaptarlo o traducirlo en ocasiones, hay que estar familiarizado con el tema para seguirlo y adecuarlo al comentario que se está haciendo.

De otro lado, se podría afirmar que lo de las pruebas de la esfericidad parece de manual, no así sin embargo los argumentos empleados en los temas que constituyen la auténtica novedad del *Comentario* de Calcidio frente a los conocimientos astronómicos

15 *Quippe simplex atque uniformis aplanis, utpote eiusdem naturae, rata atque eadem semper conversio aequalis et ordinata, errantium vero orbiculata quidem et ipsa, sed neque aequalis et inordinata variaque, nec una sed multiformis* (LXXV, 123, 9-12). Es decir, que aunque ambos presentan un movimiento circular, el de las estrellas fijas es simple y uniforme, conforme a su propia naturaleza, fija y siempre idéntica, mientras que el de los planetas no es ni igual ni regular, sino variado, pues no es único sino múltiple.

16 *Cuncti enim qui subter zodiacum oberrant planetes, licet in orbem ferantur singuli, diversas tamen variis de causis et compugnanter accidentibus casibus faciunt agitationes vel facere potius videntur, dum exaltantur et humiliantur, tardius interdum, interdum incitatius pergunt; proptereaque rapiuntur ab universae rei motu et tamen ut possunt reniituntur, interdum etiam latius evagantur, saepe etiam praecurrere signa, saepe remanere, saepe subsistere putantur, saepe repedare* (XCII, 146, 1-8). "Todos los planetas que se mueven bajo el círculo del Zodíaco, aunque cada uno gira en una órbita circular, las recorren o más bien parecen recorrerlas con movimientos diferentes por causas diversas y por acontecimientos que se verifican en recíproco contraste: mientras unos se mueven hacia lo alto, otros lo hacen hacia abajo; unas veces avanzan de modo más lento y otras más rápido. Por esta razón son arrastrados por el movimiento del universo y, sin embargo, se resisten en la medida de lo posible; otras veces superan ampliamente sus límites, a menudo también parece que se adelantan a las constelaciones, o que permanecen fijos y prácticamente detenidos en un signo, o incluso que retroceden".

refiere a que los planetas tienen movimientos de rotación diferentes y opuestos entre sí. En efecto, los movimientos de rotación del Sol y de la Luna retrasan su avance, alejándose de su recorrido establecido y natural, mientras que el de los otros cinco planetas presentan el que se opone al movimiento de rotación de todo el universo.

2. *Comentario del excursus astronómico de Calcidio*

Un análisis detenido del *excursus* nos revela que los temas fundamentales tratados por nuestro autor son:

- La esfericidad del universo y la Tierra y pruebas de la misma (caps. LIX-LXIII).
- La Tierra como centro del universo (cap. LXIV).
- Los círculos imaginarios trazados en el universo (caps. LXV-LXVIII).
- Aspectos diversos relacionados con el movimiento de las estrellas fijas y los planetas (caps. LXIX-LXXXVI).
- Mecanismos que explican los eclipses, en particular, los de Sol y Luna (caps. LXXXVII-XCI)
- Fuera del excurso astronómico, tal como lo fija Waszink, pero aún dentro de la sección dedicada a *De stellis ratis et errantibus*, en XCII se vuelve a establecer la correspondencia entre el círculo de lo idéntico y el de las estrellas fijas, y el círculo de lo diverso y el del Zodiaco y los planetas; en XCIII, en una esfera, el movimiento a la derecha es oriente y a la izquierda occidente; en XCIV, primacía del círculo *aplanes*; en XCV, relación entre la estructura del alma cósmica y la ordenación de los planetas; en XCVI, proporción de los intervalos que separan entre sí los diversos círculos planetarios; en XCVII, explicaciones sobre el movimiento que presentan los planetas contrario al del resto del universo.

Un análisis rápido de los contenidos expuestos demuestra que la mayoría de los contenidos astronómicos expuestos pertenecen no sólo al acervo de conocimientos platónicos tradicionales, sino que serían los que poseería cualquier persona medianamente culta en la Antigüedad: la idea de la esfericidad del universo y la Tierra, la de la Tierra como centro del cosmos[14], la de los movimientos contrarios que poseen el círcu-

14 *Ut enim universae rei motus similis esset semperque in orbem rotaretur ipsa haec agitatio, actus atque operatio mundi existens et vita divina, necesse fuit terram mediam manere, circa quam quae per medium ferrentur irent* (LXXVI, 124, 5-8). He aquí la traducción: "Pero, para que el movimiento del universo fuera todo él similar y mantuviese siempre su carácter circular, al tratarse de una actividad y una operación del mundo y una vida divina, fue necesario que la Tierra permaneciera fija en el centro y que alrededor de ella girasen los astros que se mueven por la zona intermedia".

LXXIX y en ella Calcidio da cuenta de dos posibilidades discutidas por los astrónomos, una, que los planetas se mueven en esferas excéntricas, es decir, que contienen la Tierra dentro de sí pero no como su centro, y otra que dice que los planetas se mueven en epiciclos, es decir, en órbitas separadas de la Tierra y no cercanas a ésta:

> *Quae quidem res inter mathematicos disceptationem creavit, siquidem alii sphaeris eccentris, id est quae terram intra se contineant quidem sed non ut punctum suum, vehi planetas asserunt, alii epicyclis potius, hoc est a terra separativis nec imminentibus ei globis* (LXXIX, 128, 6-9).

Esta cuestión ha sido objeto de discusión entre los astrónomos, puesto que unos afirman que los planetas se mueven en esferas excéntricas, es decir, que contienen la Tierra dentro de sí pero no como su centro, otros que se mueven en epiciclos, es decir, órbitas separadas de la Tierra y no cercanas a ésta.

En el capítulo LXXXI se define muy brevemente el epiciclo como la esfera que se mueve por una determinada circunferencia:

> *Epicyclus dicitur globus qui per aliquem circulum fertur* (LXXXI, 131, 4-5).

Como es bien sabido, la teoría de los epiciclos, cuya autoría suele atribuirse a Apolonio de Pérgamo (s. III a. C.), trataba de dar cuenta de los movimientos retrógrados y estacionarios de los planetas. Según esta teoría, los planetas se movían en una órbita circular, el epiciclo propiamente dicho, cuyo centro describía alrededor de la Tierra un círculo llamado *deferente*, que podía ser concéntrico (en torno a la Tierra misma) o excéntrico (cuyo centro ya no era la Tierra)[20].

Los dos textos citados de Calcidio nos dan una imagen completa del fenómeno. La segunda cita nos remite al hecho de que el epiciclo se refiere al movimiento propiamente circular; la primera remite a la doble posibilidad del círculo denominado *deferente*, cuyo movimiento puede ser excéntrico y concéntrico.

Asimismo, los términos empleados en la primera de las citas, *epicyclus* y *eccentrus*, son grecismos propios de autores tardíos como Calcidio y Marciano Capella[21].

Estos dos puntos concretos vendrían a incidir en la idea de que Calcidio, aunque no se pueda considerar un autor original, pues depende para casi todo de una fuente única, sí parece conocer bien el tema del que trata. Afianzan también esta idea, entre otras cosas, el empleo por nuestro autor de la denominada "terminología alejandrina" para aludir a los planetas junto a la habitual procedente de la astrología y la religión, de forma que Mercurio pasa a llamarse *Stilbon*, Marte *Pyroeis*, Júpiter *Phaeton* y

20 Cf. A. Le BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie: Lexique Latin*, Picard, París, 1987, p. 129, *s. v. Epicyclus*.

21 Cf. A. Le BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie*, p. 130, *s. v. Epicyclus*; *ThLL*, V-2, 664, 66-83.

que pudo haber tenido el maestro en su momento. Detengámonos un momento aquí[17].

Una de las novedades más importantes que aporta nuestro autor es la atribución al filósofo y astrónomo griego Heráclides Póntico (388-315 a. C.) de la teoría según la cual Venus (y seguramente también Mercurio) giraría alrededor del Sol en vez de alrededor de la Tierra, teoría que podríamos considerar una suerte de heliocentrismo parcial. Modernamente esta atribución algunos autores suelen ponerla en duda[18]. El texto donde se hace esa atribución figura en el capítulo CX y es el siguiente:

> *Denique Heraclides Ponticus, cum circulum Luciferi describeret, item solis, et unum punctum atque unam medietatem duobus daret circulis, demonstravit ut interdum Lucifer superior, interdum inferior sole fiat* (CX, 157, 6-8).

En fin, Heráclides Póntico, cuando describió la órbita de Lucífero y del Sol y les atribuyó un único punto central a ambos círculos, demostró que Lucífero a veces se sitúa por encima del Sol y otras por debajo de él.

Este texto se inscribe en la discusión de la teoría de Platón sobre las esferas de Venus y Mercurio y sus *enantía dýnamis*. La cita del capítulo CX recoge la tercera hipótesis que, según Calcidio, se habría emitido para explicar el movimiento de estos astros, en concreto, como hemos visto en el texto, el de Venus. Lo que se viene a decir es que Lucífero (Venus) no giraría, como el resto de los planetas, en torno a la Tierra sino en torno al Sol. Además, este pasaje es el *locus classicus* para adscribir tal teoría al astrónomo griego mencionado[19].

Respecto a la teoría de los epiciclos, traemos a colación dos citas de Calcidio que son lo más parecido a una definición del fenómeno. La primera pertenece al capítulo

17 Este supuesto dominio del tema por parte de Calcidio no nos debe hacer olvidar algunos errores de peso, errores que comete cuando se aparta de su fuente y, digamos, actúa por su cuenta. Así, en LX, para explicar la sucesión de los días y las noches, la afirmación de que debe existir alguna elevación que mantenga a parte de la Tierra en las sombras de la noche antes de que el Sol se eleve lo suficiente en su recorrido. Y en LXIII, cuando atribuye a las montañas el hecho de que la Tierra no sea una esfera perfecta, cuando Teón (124, 7-127, 23) había demostrado que la altura de las montañas no suponía nada en comparación con el tamaño total del planeta.

18 O. NEUGEBAUER, *op. cit.*, en vol. II, p. 694: "It seems significant that the name of Heraclides never occurs in the ancient sources which describe a heliocentric motion of both inner planets. Obviously such theories have nothing to do with the astronomy of the fourth century B. C., neither with Heraclides nor with Plato".

19 Cf. B. BAKHOUCHE, "Le difficile commentaire du *Timée* 38D par Calcidius", *Pallas*, 36 (1990) 133-144, pp. 136 ss.; O. NEUGEBAUER, "On the allegedly heliocentric theory of Venus by Heraclides Ponticus", *American Journal of Philology*, 93 (1973) 600-601; J. G. VAN DER TAK, "Calcidius' Illustration of the astronomy of Heracleides of Pontos", *Mnemosyne*, 25 (1972) 148-156.

Saturno *Phainon*. En cambio, nuestro autor no emplea la denominación *Phosphoros* para referirse al planeta Venus, el cual siempre es llamado *Lucifer* cuando aparece como la estrella de la mañana. En cambio, para designar a la estrella vespertina sí emplea el grecismo *Hesperus*. Veamos algunos ejemplos:

> *sub quem luna et sol feruntur ceterique ignes qui vocantur planetes, Phaenon idemque Saturni et Phaethon Iovis, Pyrois quoque Martius, item Lucifer Veneris, qui alio quoque censetur Hesperus nomine, praeterea Stilbon, Mercuriale sidus* (LXVI, 113, 5-8).
>
> bajo el cual se mueven la Luna y el Sol y los demás fuegos celestes que se llaman planetas: Faenón, también llamado planeta de Saturno, Faetón, o planeta de Júpiter, Pyrois, o planeta de Marte, Lucífero, o planeta de Venus, que con otro nombre se denomina también Héspero, además Estilbón, la estrella de Mercurio.

Como es sabido, estas denominaciones fueron acuñadas en época helenística en Alejandría por parte de astrónomos que querían emplear una nomenclatura exclusivamente científica, fuera de cualquier connotación religiosa y en relación con su supuesto aspecto físico[22].

> *Stilbon vero et Lucifer et superiores a visu nostro stellas interpositi removent et plerumque sibi invicem obsistunt [...] Mars duos supra se planetas plerumque condit. Phaenon quoque summus ab obsistente sibi occultatur Phaethonte et omnes planetes imminentes sibi ad directam lineam ratas stellas obumbrant* (LXXXVII, 138, 17-19 – 139, 3-5).
>
> También Estilbón y Lucífero, al interponerse, alejan de nuestra vista los astros más altos y a menudo se obstaculizan entre sí [...] Marte a menudo oculta a los dos planetas que tiene por encima de él. También Faenón, el planeta más alto, es ocultado por la interposición de Faetón, y todos los planetas oscurecen a las estrellas fijas, al situarse sobre ellos en línea recta[23].

En relación con la nomenclatura que emplea para referirse a los planetas, en Calcidio, lo habitual es que lo haga mediante la expresión abreviada, "Saturno", "Mercurio", en vez de la más antigua bajo la forma "el astro de Saturno", "la estrella de Mercurio":

> *Lucifer vero et Mercurius contrarios semper motus exerant mundi circumactioni* (CIX, 156, 23-24).

22 Cf. A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Les Belles Lettres, París, 1977, pp. 249 ss.

23 La fuente de estos dos pasajes es Teón 130, 21-131, 3 y 193, 11-20. En el primer caso la correspondencia es casi palabra por palabra, con la salvedad de que Calcidio, aun manteniendo la denominación alejandrina, latiniza el nombre de los planetas.

Esta tendencia al predominio de la denominación abreviada para referirse a los planetas se acentuó en época tardía, donde la presencia de la expresión más larga es casi anecdótica[24]. No obstante, no son raros los casos en los que nuestro autor prefiere utilizar la expresión más larga:

> *interdiu sub claritudine solis latentes et exacta demum nocte ante solis ortum apparescentes, ut Saturni stella et Martis et Iovis* (XCVII, 149, 7-8).

Como ya se ha dicho, en la información que da sobre los planetas, Calcidio nos ofrece tanto el llamado "orden caldeo":

> *citimum quidem terrae praecipue esse lunae globum, post quem Mercurii secundo loco, supra quos Luciferi superque eum solis, ultra quos globum Martium, ulterius Iovium, ultimum vero et vicinum aplani stellisque adhaerentibus ei Saturnium sidus* (LXXII, 119, 13-16),

según el cual los planetas se ordenarían, a partir de la Tierra, del siguiente modo: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno[25], en donde el Sol queda en medio, o como dice nuestro autor:

> *inter planetas sol medius locatus cordis, immo vitalium praestantiam obtinere intellegatur* (LXXII, 119, 16-18).

Es decir, que "el Sol, situado en medio entre los planetas, se puede considerar que posee la importancia del corazón o, más aún, de los órganos vitales".

Asimismo, en el capítulo LXXIII, Calcidio refiere otras disposiciones de los planetas, asunto éste sobre el que los astrónomos no parecen ponerse de acuerdo. Así, entre los aludidos, se encuentra el que dispone los planetas así: Luna, Sol, Mercurio, etc., orden éste que no es exactamente el llamado "orden egipcio", sino la variante de Eratóstenes, quien situaba a Mercurio antes que Venus:

> *Primum se a terra transmisisse lunae globum, post quem superasse solis, dehinc Mercurii Stilbontis et ceterorum cum aplani summa et excelsa* (LXXIII, 121, 1-3).
>
> Éste [Eratóstenes], en primer lugar, desde la Tierra pasó a la esfera de la Luna, después de ésta dejó atrás la del Sol, y a continuación la de Mercurio o Estilbón y las de los demás junto con la de las estrellas fijas, la última de todas y la más elevada".

24 Cf. A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, pp. 253-255.

25 Fue el más difundido en Roma, donde fue introducido por Posidonio. Se encuentra en Cicerón, *De re publica*, VI, 17, y en Macrobio, *Coment. Sueño Escip.* I 12, 14. Sobre esto, cf. Moreschini, *op. cit.*, pág. 708, n. 126. Calcidio vuelve a referirlo en el cap. XCVI.

De otro lado, no debemos olvidar algo ya señalado, que Calcidio, cuando compone su excurso o cuando habla de astronomía en general, no se dirige a entendidos o expertos, sino a no especialistas. Hay un aspecto en la exposición calcidiana que cumple perfectamente esta finalidad, su didactismo a la hora de usar la terminología científica.

En su caracterización general del vocabulario astronómico latino, A. Le Boeuffle menciona como los dos procedimientos más habituales que utilizaron los autores latinos para enriquecer dicho vocabulario el préstamo directo del griego —que los técnicos y compiladores tardíos acogieron con menos reticencias que los grandes escritores clásicos— y el calco morfológico o semántico[26].

Ambos procedimientos están bien atestiguados en el *Comentario* de Calcidio, sobre todo el préstamo directo, cuyo buen número se constituye en una seña de identidad del léxico astronómico calcidiano[27]. No obstante, el autor, habitualmente, no sólo explica el sentido del término griego, sino que muy a menudo acuña calcos de los mismos, los cuales suelen aparecer usados en el mismo contexto que aquél. En esto creemos percibir una actitud no sólo de defensa y apoyo de la capacidad del latín para expresar los conceptos técnicos y científicos, sino que es una clara prueba de la aludida preocupación didáctica que Calcidio demuestra. En la serie de ejemplos que citaremos haremos directa referencia al texto de Teón que Calcidio esté siguiendo en cada momento.

Así, en el cap. LXV, Calcidio emplea el grecismo *isemerinos* para referirse al Ecuador, por el hecho de que las regiones de la Tierra situadas debajo de ese círculo tienen los días y las noches iguales:

> *medius et maximus omnium bis dividens sphaeram aequidialis, quem isemerinon appellant, propterea quod subiectis sibi regionibus terrae noctes omnes diebus omnibus aequales exhibet, [...]* (*Comm.* 112, 9-12),
>
> el círculo central y el mayor de todos, que divide en dos la esfera, es el Ecuador, que llaman *isemerinón*, porque en las regiones de la tierra situadas debajo de él hace iguales los días y las noches;

y para aludir al equinoccio, cuando al encontrarse el Sol en la intersección de la eclíptica y el ecuador celeste la duración del día y la noche es idéntica, lo cual sucede del 20 al 21 de marzo (equinoccio de primavera) y del 22 al 23 de septiembre (equinoccio de otoño):

> *nihiloque minus in aliis quoque minime subiectis sibi regionibus, quae solis*

[26] A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, pp. 18-19.

[27] Que Calcidio toma, en la mayoría de los casos, de su fuente, Teón de Esmirna.

> *ortus et occasus vident, cum idem sol ad hunc se applicuerit circulum, pares horas diei noctisque metitur.* (*Comm.* 112, 12-14),
>
> y del mismo modo en otras regiones que no están debajo de él, que ven el orto y el ocaso del Sol, cuando el Sol se sitúa junto a este círculo, las horas del día y de la noche son iguales[28].

Como advierte Le Boeuffle[29], el grecismo es raro en la lengua latina, prefiriendo los autores sustituirlo por otras expresiones o perífrasis como *aequinoctialis circulus*, el preferido por los prosistas antes del siglo V, y en menor medida *aequidialis circulus*, donde *aequidialis*, prácticamente un calco del adjetivo griego *isemerinos*, es propio de los autores tardíos (en Calcidio aparece cinco veces).

En el capítulo siguiente, el LXVI, se emplea un nuevo préstamo directo del griego para aludir a otro de los círculos principales, el término *horizon*, 'el horizonte', término que, según Calcidio, significa 'que delimita el universo', y que lo divide en dos partes por obra de la vista humana, puesto que por la interposición de la Tierra sólo se ve el hemisferio que está en la parte superior, mientras que está oculta la parte situada en el polo austral:

> *Dicitur etiam circulus finalis, quem noster visus imaginatur, horizon Graeco nomine, limitans mundum dividensque in duas partes iuxta hominum visum, quando obiectu terrae solum id hemisphaerium quod superne fuerit videtur, alterum interim latet sub australi polo [...]* (*Comm.* 113, 8-12).
>
> Se dice también que hay un círculo, que es producto de la vista humana, denominado con el término griego *horizonte*, es decir, que delimita el universo, y que lo divide en dos partes de acuerdo con la vista humana, puesto que por la interposición de la Tierra sólo se ve el hemisferio que está en la parte superior, mientras que permanece oculto el situado en el polo austral[30].

Según A. Le Boeuffle[31], el grecismo, que supone casi la mitad de los ejemplos atestiguados, sólo se emplea entre los escritores técnicos de la época imperial. Y,

[28] En los dos textos citados, Calcidio está traduciendo palabra por palabra a Teón, 130, 5-11 (cf. Waszink, *ad locum*) y el término *isemerinos* lo toma directamente del autor griego.

[29] Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 32, s. v. *Aequinoctialis*.

[30] En este caso, Calcidio se basa en Teón, 131-4-8. Damos el texto completo de Teón, pues la correspondencia ya no es exacta: λέγεται δέ τις κύκλος ὁρίζων, ὁ διὰ τῆς ἡμετέρας ὕψεως ἐκβαλλόμενος καὶ κατ' ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς ἴσα διαιρῶν ὡς πρὸς αἴσθησιν τὸν ὅλον οὐρανόν, τούτεστι τό τε φανερὸν ὑπὲρ γῆς ἡμισφαίριον καὶ τὸ ἀφανὲς ὑπὸ γῆς. Lo curioso en este caso es el que el grecismo no depende directamente de Teón, sino que Calcidio construye el calco *circulus finalis* sobre el griego κύκλος ὁρίζων.

[31] Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 149, s. v. *Horizon*.

como ya sucediera con el término *isemerinon*, los autores latinos se apresuraron a acuñar expresiones latinas equivalentes, entre las cuales cabe mencionar dentro de los autores tardíos *circulus finalis* –presente en el pasaje anteriormente citado–, en alguna ocasión sólo el adjetivo *finalis* con valor de sustantivo, como en el cap. LXVII, y la expresión *circulus limitans*, en el cap. LXXI.

En el mismo cap. LXVI Calcidio emplea para referirse a otro de los círculos, el meridiano, el grecismo *meshemerinos* en vez del más habitual *mesembrinos*, junto a la forma latina que Calcidio utiliza normalmente para referirse al mismo, *meridialis*, que nuestro autor emplea habitualmente como sustantivo[32]:

Hunc autem ipsum bifariam dividit meridialis, qui meshemerinos dicitur, maximus hic quoque per ambos curvatus polos, sed qui rectus intellegatur adversum finalem, quem urget; meridialis appellatur, quia medio die per eum sol excelso itineris elatior terram directo despicit nutu. (*Comm.* 113, 16-20).

En fin, en el cap. LXXIV, emplea el grecismo *hypolipticus*, del griego *hypóleipsis*, que, según Le Boeuffle, sirve para designar el desplazamiento de un planeta de este a oeste[33], para el cual Calcidio emplea como calco el adjetivo *sequax*[34]:

quasdam earum sequaces *esse, quas appellant hypolipticas mathematici, ut sol et luna sunt –hi quippe ignes numquam ad praecedentia signa transitum faciunt, sed ad ea semper quae sequuntur proptereaque nec subsistunt in motu nec regradantur umquam—* (*Comm.* 122, 4-7).

y el sustantivo abstracto *sequacitas*:

Est quippe sequacitas visum imaginatioque stellae velut ad sequentia signa pergentis atque ad orientem transeuntis, [...] (*Comm.* 122, 9-10).

32 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 180, *s. v. Meridianus*. La lectura escogida por Waszink es la que ofrecen los manuscritos *V al Lu* P_{11} y P_{8}, y como tal no está recogida ni siquiera por el *ThLL*. La forma griega de procedencia sería μεσημεριvός (cf. *LSJ*, p. 1106, *s. v.* μεσημβρινός). El pasaje se corresponde con Teón 131, 12-132, 2, respecto al cual Calcidio introduce leves cambios. En Teón el término usado para referirse al meridiano es μεσημβρινός, que aparece dos veces. Calcidio no sólo introduce una forma del término griego diferente sino que la segunda vez que lo usa Teón él introduce el calco *meridialis*.

33 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 237, *s. v. Sequi*. Como se ve por el texto, Calcidio explica el término griego por el hecho de que los astros hipolípticos, el Sol y la Luna, nunca transitan a los signos zodiacales que les preceden, sino a aquellos que les siguen. Por eso, la *sequacitas* implica que nos dé la impresión de que estos astros parezcan dirigirse hacia las constelaciones a las que siguen y hacia oriente, de ahí ese movimiento de este a oeste que es el que describe el verbo latino.

34 El texto se corresponde en su mayor parte con Teón 143, 1-6. Lo importante en este caso es que el grecismo no lo toma Calcidio del autor griego, sino que debe ser creación del autor latino.

Quizás el extremo del "didactismo", la mejor demostración de que Calcidio concibe su excurso como una suerte de "cursillo acelerado" de astronomía, la tenemos en el capítulo LXXI, cuando el autor dedica amplio espacio a explicar todos los sentidos astronómicos de los términos *ortus* y *occasus*.

Según Calcidio, por orto se entiende, en primer lugar, el resplandor de las estrellas y del sol cuando éstos se elevan por encima del horizonte:

Ortus [...] proprie quidem prima stellarum et solis effulsio et ultra finalem circulum elatio (LXXI, 118, 14-15),

donde hay que señalar que el término *effulsio*[35], con siete ocurrencias en la obra de Calcidio, es de uso casi exclusivo de nuestro autor.

En sentido general, es el primer brillo del sol que trae consigo el día:

promisce vero primus splendor invehentis solis diem (LXXI, 118, 15-16).

En relación con esta segunda acepción, añade nuestro autor que a este primer brillo los poetas lo denominan en ocasiones *iubar* y *aurora*:

hunc poetae iubar et interdum auroram cognominant (LXXI, 118, 16-17).

En realidad, *Iubar* en la época arcaica se usaba sobre todo con el sentido de *Lucifer*, es decir, el 'Lucero del alba', el planeta Venus, aunque también admite como segunda acepción la que nos da aquí Calcidio, 'resplandor de los cuerpos celestes y en particular del sol naciente'[36].

Como tercera acepción, *ortus* designa el hecho de que, al ponerse el Sol, se ve por oriente un astro que se opone a éste diametralmente, acepción ésta que, según Calcidio, también se expresa mediante el término griego *acronychos*:

tertia quae appellatur acronychos, cum sole occidente astrum diametro distans in parte orientis videtur (LXXI, 118, 17-18).

En este caso, quizás lo más llamativo sea el empleo del término *acronychos*, un préstamo directo del griego, término raro, tardío y de carácter técnico, que, según Le Boeuffle, designa un tipo concreto de orto y ocaso. En este caso, el orto acrónico de un astro se produce cuando éste surge en el momento mismo en que el Sol se pone en

35 Según Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 126, *s. v. effulgere*, el verbo y el sustantivo correspondiente, *effulsio*, indican la aparición de un astro en el cielo privado de la luz del sol, sin que implique necesariamente que ese astro se ha elevado por encima del horizonte.

36 Sobre este término, cf. A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, pp. 240-241.

el punto del horizonte diametralmente opuesto[37], tal como dice Calcidio[38].

Respecto al término *occasus*, según Calcidio, en sentido propio designa el primer descenso de un astro por debajo del horizonte:

> *Similiter occasus proprie quidem primus descensus infra circulum limitantem* (LXXI, 118, 18-19).

con el empleo, ya comentado, de la expresión *circulus limitans* para aludir al 'horizonte'.

En una segunda acepción, designa el primer oscurecimiento de una estrella al quedar cubierta por la sombra del Sol:

> *aliter tamen etiam prima stellae alicuius obscuratio sole obumbrante* (LXXI, 118, 19-119, 1).

En su tercera acepción se alude al ocaso acrónico, es decir, cuando, a la vez que sale el sol, se pone por el horizonte una estrella que se opone diametralmente a éste:

> *tertia acronychos, cum sole oriente diametro distans mergitur stella* (LXXI, 119, 1-2)[39].

Otro buen ejemplo lo constituye el capítulo XCVIII donde se ofrecen las distintas acepciones del término *cielo* (*caelum*):

> *Caelum diverse et dicitur et accipitur: partim mundi superficies, quam uranon Graeci appellant, velut visus nostri limitem ultra quem porrigi nequeat, quasi oranon, partim sphaera quae aplanes vocatur, proprie vero omne hoc quod a lunari globo surgit, communiter autem quidquid supra nos est, in qua regione nubila concrescunt, et aliquanto superius, ubi astra sunt. Nam et pluvias ex caelo dicimus demanare et stellas in caelo apparere, quae appellantur cometae, et cetera quae apparent infra lunae globum; caelum quoque usurpantes mundum omnem vocamus* (*Comm.* 150, 14-151, 3)

La traducción del texto es como sigue: "El cielo se define y se concibe de modo diverso: o bien como la parte superior del mundo, a la que los griegos llaman *uranón*, como si fuera el límite de nuestra vista, más allá del cual no puede extenderse nada, como *oranón*; o bien como la esfera que es llamada *aplanés*, propiamente todo lo que se eleva desde la esfera de la Luna, y más comúnmente todo lo que está por encima de nosotros, la zona en la cual se desarrollan las nubes, y un poco más arriba, donde se encuentran situados los astros. En efecto, decimos que la lluvia cae del cielo y que en el cielo aparecen estrellas, que llamamos cometas, así como las demás luminarias que aparecen por debajo de la esfera lunar; al mundo entero lo llamamos también cielo, haciendo un uso indebido de este término"[40].

Es decir, entre sus distintas acepciones, el cielo se refiere a la "parte superior del mundo" (como el griego *uranós*); también a la esfera de las estrellas fijas o *aplanés*; más propiamente la parte que empieza en el círculo de la Luna; en sentido común, lo que está por encima de nosotros, por tanto, la parte en la que se desarrollan las nubes y, más arriba, donde se encuentran los astros; en un uso erróneo, como designación del mundo entero[41].

Por supuesto, el hecho de situar los cometas como fenómenos que ocurren en esa parte del cielo donde se genera la lluvia nos lleva a recordar que "para Aristóteles", los cometas no eran fenómenos astronómicos sino meteorológicos[42].

Frente a esta preocupación por precisar con cuidado los sentidos de los términos técnicos, pensando en un lector no especialista, en algunas ocasiones Calcidio emplea préstamos directos del griego sin dar más explicaciones sobre su etimología o sin emplear un término latino equivalente. Esto es lo que sucede con el término *aplanes*, derivado del griego ἀπλανής, 'no errante', 'fijo', y cuyo sentido habitual es el de 'estrella fija':

> *ultimum vero et vicinum aplani stellisque adhaerentibus ei Saturnium sidus* (LXXII, 119, 15-16)[43].

aunque en Calcidio, como vemos en este ejemplo, no alude a una estrella fija en concreto, sino al conjunto de ellas, es decir, al 'círculo de las estrellas fijas'. Esto se confirma quizás más claramente en este otro texto:

37 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, Astrologie*, p. 28, *s.v. Acronychus*.

38 Para las distintas acepciones del término *ortus*, cf. Teón, 137, 7-13. La correspondencia no es exacta, pues Calcidio introduce algunas observaciones por su cuenta, como el hecho de que los poetas (latinos) llaman *iubar* y *aurora* al primer resplandor del sol. El grecismo *acronychos* esta vez sí lo toma directamente de su fuente griega.

39 Para las distintas acepciones del término *occasus*, cf. Teón, 137, 15-20. En este caso la correspondencia es casi exacta (Calcidio deja sin traducir algún término griego), estando presente en el original el grecismo *acronychos* que Calcidio usa referido a un tipo de ocaso.

40 Sobre las posibles fuentes para este pasaje, cf. Waszink, *ad locum*. Especialmente problemática es la etimología que relaciona *caelum* con el griego *oranón*, para la cual remitimos a Moreschini, *op. cit.*, pp. 710-711, n. 152.

41 Sobre las distintas acepciones del término, cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, pp. 76-79, *s.v. Caelum*.

42 Sobre el particular, cf. C. Macías Villalobos, "Los cometas en el mundo antiguo: entre la ciencia y la superstición", *Veleia*, 23 (2006) 41-71, en pp. 48 ss.

43 Este texto se corresponde prácticamente palabra por palabra con Teón, 138, 15-16, por lo que el grecismo lo ha tomado Calcidio de su fuente griega.

est porro longe excelsa et eminens sphaera quae aplanes dicitur, subter quam sunt positae sphaerae planetum ita, ut supra demonstravimus, ordinatae (LXXXVII, 138, 10-12).

Es decir, "la esfera que se llama *aplanes* es con mucho la más elevada y sobresaliente; por debajo de ella están situadas las esferas de los planetas, ordenadas como indicamos más arriba"[44].

Además de este sentido, en Calcidio alude al círculo exterior, al que Platón llama el círculo de lo idéntico, y al movimiento particular del mismo:

Ideoque exteriorem motum eundem cognominavit, quia idem semper minimeque differens est aplanis volatus, interiorem vero diversum (XCII, 145, 15-146, 1)[45].

En fin, el término, como puede verse por *Thll*, II, 240, 38-52, es prácticamente exclusivo de Calcidio. De hecho sólo se registra un ejemplo fuera de este autor en Apuleyo, *Plat.*, 1, 11.

Otro caso similar sucede en el capítulo LXXXVIII, con el empleo de los términos *anabibazon* y *catabibazon*:

erit diametrus amborum eadem linea et eius summa pars scindens proximum circulum catabibazon appellatur, ima vero secans aeque sursum versum maiorem orbem anabibazon (LXXXVIII, 139, 16-18).

La traducción del texto es: "la misma línea constituirá el diámetro de ambas y su parte superior, que divide el círculo más próximo, se llama *catabibazon*, mientras la parte inferior, que corta del mismo modo al círculo mayor hacia arriba, se llama *anabibazon*"[46].

Calcidio está hablando de una línea imaginaria que uniría el centro de las órbitas del Sol y de la Luna, colocadas una frente a la otra, consideradas como órbitas epípedas, es decir, planas y sin ninguna solidez. Según el texto que acabamos de citar, esa línea vendría a ser el diámetro de ambos círculos: su parte superior, que divide el círculo más próximo, se llama *catabibazon*, mientras que su parte inferior, que divide el círculo mayor, se llama *anabibazon*.

Ambos términos son préstamos directos del griego: καταβιβάζειν, 'hacer bajar' y ἀναβιβάζειν, 'hacer subir'. En sentido técnico, en la astronomía y la astrología se

44 El texto se corresponde perfectamente con Teón, 192, 25-193,1.

45 En este caso, el texto no se corresponde con Teón.

46 El texto se corresponde en lo esencial con Teón, 194, 16-19. Los grecismos los ha tomado Calcidio directamente del original.

llama *catabibazon* a la estrella denominada *cauda Draconis* o nodo descendente de la Luna, y *anabibazon* a la estrella *caput Draconis* o nodo ascendente de la Luna. En ambos casos se están designando los puntos más bajo y más alto respectivamente por donde la órbita lunar corta la eclíptica en su movimiento. Por el hecho de que ambos puntos coincidían con las dos estrellas mencionadas de la constelación del Dragón, se denomina revolución dracóntica al espacio de tiempo que separa dos tránsitos de la Luna por el nodo ascendente, a saber, 27 días, 5 horas y 6 minutos[47]. De otro lado, mientras que en la lengua latina *anabibazon* se encuentra en Tertuliano además de en Calcidio, *catabibazon* es exclusivo de nuestro autor.

En ambos casos, el autor, dejando de lado su habitual didactismo, confía en que sea el contexto el que proporcione al lector todos los elementos necesarios para comprenderlos.

Los ejemplos hasta ahora analizados son reveladores del dominio que nuestro autor posee de la terminología técnica de la astronomía.

Y en toda esta exposición, ¿qué lugar queda reservado para la astrología? Verdaderamente, no mucho. Algunos de los pasajes ya hemos tenido ocasión de señalarlos al resumir el contenido de cada capítulo.

Quizás, entre lo más socorrido, los diversos pasajes donde se afirma explícita o implícitamente la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, en el sentido de que lo que ocurre en la Tierra, o en el círculo sublunar, viene determinado por el movimiento de los planetas:

verum ad dinumerationem conversionesque temporum immutationesque et diversitatem terrenorum stellarum errantium varius motus necessarius omnibus qui nunc accidunt proventibus auctoritatem dedit (LXXV, 123, 7-9)

que traducimos así: "el movimiento variado de los planetas, necesario para el cómputo y los cambios de las estaciones y para las variaciones diversas de los eventos terrestres, ha provocado todos los acontecimientos que se manifiestan ahora"[48].

El texto es curioso porque en el mismo se resumen las diversas finalidades del movimiento de los planetas: el cómputo, los cambios de las estaciones y el hecho de determinar los acontecimientos terrestres, finalidad esta última directamente relacionada con la astrología.

47 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 124, *s. v. Draco*. De otro lado, ni *catabibazon* ni *anabibazon* aparecen en el léxico del autor francés.

48 El texto se corresponde básicamente con Teón, 148, 17-22.

Namque generatio et item mors in isto loco, incrementa quoque et imminutiones et omnifariam commutatio transitioque ex locis ad loca; quae cuncta passiones originem trahunt ex motu planetum (LXXVI, 123, 14-124,1).

Fragmento que traducimos así: "En efecto, en este lugar [el círculo sublunar] se dan al mismo tiempo el nacimiento y la muerte, el crecimiento y la disminución y todo tipo de cambios y transiciones de un lugar a otro; todas estas perturbaciones tienen su origen en el movimiento de los planetas"[49].

Esta afirmación de la influencia de los planetas sobre las *passiones* que ocurren en el círculo sublunar y que también puede tomarse como una prueba en favor de la astrología en Calcidio, viene precisada y confirmada en el capítulo LXXVII:

Causa itaque mutationum ex vario motu planetum, [...] At nunc conversiones et aequinoctia processusque et regradationes per latitudinem perque altum maxime quidem solis et lunae, tum ceterorum quoque siderum vices temporum mutant et omnem istam important commutationem atque inconstantiam (*Comm.* 124, 15-125, 4).

He aquí la traducción de este párrafo: "Por consiguiente, la causa de los cambios se encuentra en el movimiento variable de los planetas, [...] Pero ahora las revoluciones, los equinoccios, las progresiones y las retrogradaciones en latitud y altura, sobre todo del Sol y de la Luna, pero también de los demás planetas, provocan los cambios de las estaciones y traen consigo esta mutabilidad e inestabilidad"[50].

Pero como ya comentamos más arriba, al presentar el contenido de los distintos parágrafos del *Comentario*, en LXXVII, después de haber planteado al comienzo del mismo que la causa de los cambios y la mutabilidad del mundo sublunar residía en el movimiento irregular de los planetas, por tanto un argumento a favor de la astrología, al final del mismo sostiene que el movimiento errático de los planetas es pura ilusión óptica, pues nuestra vista se figura que éstos se trasladan por la esfera zodiacal la cual en realidad está mucho más alta. Es decir, no hay tal irregularidad, sino que el movimiento de los planetas es uniforme y regular[51]:

Quae quidem inconstantia non ita ut nobis videtur provenit; [...] sed ut ita videatur fit ex eo quod illis positis et immobiliter adhaerentibus propriis

[49] El texto se corresponde casi palabra por palabra con Teón, 149, 7-10.

[50] El texto se corresponde casi por entero con Teón, 150, 3-12.

[51] No es una novedad tal afirmación, pues era doctrina admitida el hecho de que los planetas en realidad no son errantes. Así, por ejemplo, Cicerón, *De natura deorum*, II, 51: *Maxime vero sunt admirabiles motus earum quinque stellarum, quae falso vocantur errantes; nihil enim errat, quod in omni aeternitate conservat progressus et regressus reliquosque motus constantes et ratos.*

circulis per quos feruntur aequali semper ordinatoque gressu, noster visus ferri ea per altiora convexa signiferi orbis imaginetur ex ordinatione rati et aequabilis motus nascente motu praepostero iuxta visum hominum (*Comm.* 125, 4-9).

Traducimos el fragmento así: "Esta inestabilidad no se origina tal como nos parece a nosotros; [...] sino que el motivo de que parezca así se debe a que, aunque los planetas están colocados y ligados de modo inmutable a sus propias órbitas, por las cuales son transportados mediante un movimiento siempre igual y regular, nuestra vista se figura que son transportados por la bóveda de la esfera zodiacal, que está mucho más alta, de modo que a partir de un movimiento regular fijo y uniforme se origina un movimiento de naturaleza completamente contraria de acuerdo con la vista humana."

Más arriba ya señalábamos que no resultaba fácil explicar el origen de esta paradoja que socava los cimientos de la astrología, pues si se atribuyen a los movimientos erráticos de los planetas los cambios y la inestabilidad de este mundo y a continuación se afirma que tales movimientos erráticos son una pura ilusión óptica, ¿hasta qué punto no se está afirmando también que la astrología es pura ilusión?

Según Waszink (*ad locum*), el grueso de este argumento no es propio de Calcidio, sino que lo obtiene de Teón, 150, 12-18 (aunque Calcidio añade y omite algunos términos). ¿Cómo es posible que el autor no se diera cuenta de este auténtico contrasentido?

Además, insistimos, esta afirmación es más paradójica, cuando en otros lugares del *Comentario*, fuera del excurso que estudiamos, se recogen afirmaciones muy claras que refuerzan nuestra idea de que Calcidio es defensor de la astrología. Así en CLVII se defiende la autoridad de la adivinación[52] como medio para conocer el futuro y actuar en consecuencia, citándose, además, como volveremos a ver más abajo, como ejemplo de adivino actuando el caso del astrólogo:

Quae cum ita sint, salva est, opinor, divinatio, ne praesagio derogetur auctoritas; potest quippe praescius tali facta informatione fati consilium dare aggrediendi vel non aggrediendi recteque et rationabiliter mathematicus originem captabit instituendi actus ex prosperitate siderum atque signorum, ut, si hoc factum erit, proveniat illud. (*Comm.* 191, 7-11).

Como traducción damos la siguiente: "Y siendo esto así, en mi opinión, queda

[52] Frente a los que consideran que la adivinación demuestra que todo está dispuesto de antemano y que esa disposición es el destino, Calcidio afirma que la adivinación suele afectar al terreno de los hechos inseguros y contingentes, no a los ciertos y sometidos a necesidad, lo cual demuestra que la necesidad no desempeña un papel relevante en la misma. Además parangona la adivinación con una actividad de previsión racional de la suerte futura, basada en la observación y la ciencia (CLXXXV).

intacta la adivinación, de forma que no se ve debilitada la autoridad de la predicción; puesto que uno que conozca las cosas de antemano, tras obtener tal información del destino, puede aconsejar emprender o no el asunto que sea, y el astrólogo tratará de encontrar de modo justo y razonable el momento más oportuno para actuar a partir de la posición más favorable de los planetas y de las constelaciones, de modo que, si sucede una cosa, se producirá otra"[53].

La única explicación plausible que se nos ocurre es que tal vez para él no existía tal contrasentido y quizás la clave se encuentre en el cap. anterior, el LXXVI.

El capítulo comienza con la afirmación de que por debajo del círculo de la Luna se encuentra el reino de lo contingente:

> *At vero sub luna usque ad nos omne genus motuum, omne enim mutationum, …* (*Comm.* 123, 13-14).

Este es el dominio del nacimiento y de la muerte, del crecimiento y de la disminución, y todo ello tiene su origen en el movimiento de los planetas:

> *Namque generatio et item mors in isto loco, incrementa quoque et imminutiones et omnifariam commutatio transitioque ex locis ad loca; quae cuncta passiones originem trahunt ex motu planetum.* (*Comm.* 123, 16-124, 1).

Pero esta afirmación no puede mantenerse tal cual, pues eso haría creer que entidades eternas y bienaventuradas, como son los astros, son la causa de lo engendrado y perecedero. Antes bien, los astros tienen un recorrido conforme a su felicidad —es decir, los astros, los planetas en nuestro caso, tienen un movimiento totalmente regular, a pesar de las apariencias—, lo que ocurre es que las cosas del mundo sublunar, que no pueden disfrutar de la felicidad ni la perfección de los astros, tratan de imitar, en la medida de lo posible (por tanto, de manera siempre imperfecta), la divina felicidad astral:

> *Quod tamen hac ratione hactenus dicitur, ne quis putet illa aeterna et beata generatorum et occiduorum causa sic esse disposita, quin potius illa quidem habere congruum felicitati suae cursum, haec vero ex accidenti quodam et aliquatenus consentienti cum illis consortio imitari, quoad possunt, divinam felicitatem.* (*Comm.* 124, 1-5).

Es decir, que conforme a la relación entre el macrocosmos y el microcosmos, los astros influyen en los acontecimientos que tienen lugar en la Tierra, en el mundo sublunar. Lo que ocurre es que el movimiento perfecto de aquellos no se "traduce"

[53] Como posibles fuentes de este texto, Waszink (*ad locum*) señala, entre otros, a Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 31 (201, 28 ss.).

del modo adecuado en el dominio de la contingencia y lo cambiante; lo más que se puede es hacer una burda imitación.

Esta explicación, por forzada que pueda parecer, es coherente con la idea platónica de la perfección del movimiento de los astros frente a la imperfección del mundo terreno. De este modo se entiende que nuestro autor pueda dedicar varios capítulos a desmentir la supuesta irregularidad del movimiento de los planetas, sin desdecirse por ello de su creencia en la influencia de la astrología.

De todas formas hay que recordar aquí que la propia doctrina astrológica descansaba sobre "flagrantes" contradicciones, pues, por ejemplo, era sabido desde hacía mucho que los planetas se movían por debajo del círculo zodiacal o que esos mismos planetas no se encontraban a la misma altura que las estrellas, sino que se disponían en profundidad en el espacio cósmico[54], y que a pesar de tales contradicciones los astrólogos seguían ofreciendo sus pronósticos sin rubor y sin merma en la masa de sus clientes.

En relación también con el tema de la presencia de la astrología en Calcidio, aunque por lo general, cuando emplea términos de uso común en la astronomía y la astrología, lo habitual es que nuestro autor, sin duda por el carácter técnico y científico que quiere imprimir a su exposición, emplee esos términos sólo en su acepción astronómica, también hay excepciones.

Así, en las diversas ocasiones que emplea el término *mathematicus*, lo habitual es que en todas ellas lo haga con el sentido de 'astrónomo':

> *Mathematici tamen neque hanc neque unam omnes ordinationem stellarum errantium ponunt* (LXXIII, 121, 3-4).
>
> Los astrónomos, sin embargo, no aceptan todos ni ésta ni una única disposición de los planetas[55].
>
> *Mathematicorum tamen non eadem est opinio quae philosophorum. Qui non ad ea quae videntur, sed ad naturalem stellarum motum animadvertunt* (LXXXVI, 137, 14-16).
>
> No obstante, la opinión de las astrónomos no es idéntica a la de los filósofos. Éstos se fijan no en lo que parece, sino en el movimiento natural de las estrellas[56].

[54] Cf. A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, pp. 47-48.

[55] El texto se corresponde exactamente con Teón, 143,1-3. También el autor griego habla de μαθηματικοί.

[56] Sin correspondencia con el texto de Teón (cf. Waszink, *ad locum*).

Aunque se registra un caso en que el término se emplea claramente con el sentido de 'astrólogo', ejemplo ya citado más arriba:

recteque et rationabiliter mathematicus originem captabit instituendi actus ex prosperitate siderum atque signorum, ut, si hoc factum erit, proveniat illud (CLVII, 191, 9-11).

Y el astrólogo tratará de encontrar de modo justo y razonable el momento más oportuno para actuar a partir de la posición más favorable de los planetas y de las constelaciones, de modo que, si sucede una cosa, se producirá otra.

Esto se puede considerar hasta cierto punto anómalo, puesto que en la época imperial el término *mathematicus* es la forma habitual de referirse al 'astrólogo' más que al 'astrónomo'[57]. Sirva como prueba de la evolución semántica del término las palabras de San Agustín:

non eos appellarunt mathematicos veteres qui nunc appellantur, sed illos qui temporum numeros motu caeli ac siderum pervestigarunt; [...] nunc appellantur mathematici volentes actus nostros corporibus caelestibus subdere (*Divers. Quaest.* 45, 1 ss.).

Más dudoso resulta el único ejemplo que encontramos en Calcidio del término *astrologus*, que encontramos en el capítulo CXXIV. He aquí el texto completo:

<De quibus> si quis dedita opera disputet, hunc frustra dicit terere supervacuum laborem proptereaque excusat ratus tractatum istum ad astronomiam potius quam physiologiam pertinere. [...] reciprocos circuitus, quos astrologi regradationes vocant, ... (CXXIV, 167, 18-22, 168, 1).

Dice [Platón] que, quien discute sobre esto intencionadamente, hace un esfuerzo inútil y por esto se justifica considerando que este tema pertenece más a la astronomía que a la filosofía natural. [...] Llama "retornos recíprocos" a lo que los astrónomos llaman "retrogradaciones.

El simple hecho de que en el contexto se aluda a temas que, según Platón, son más propios de la astronomía que de la filosofía, justifica que se traduzca aquí el término *astrologus* como 'astrónomo'. De la misma opinión es Le Boeuffle[58]; en cambio, Moreschini, en su traducción de Calcidio, prefiere interpretarlo como 'astrólogo':

Ma riguardo a queste cose, Platone dice che, se uno se ne occupa intenzionalmente, non fa che sprecare fatica inutile e vana e perciò si giustifica giudicando questi argomenti maggiormente pertinenti all'astronomia, che alla

57 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 64, *s. v. Astrologus*.

58 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 62, *s.v. Astrologus*.

filosofia naturale. [...] chiama poi «conversioni reciproche» quelle che gli astrologi chiamano «retrogradazioni»[59].

Por el contrario, no presenta problema alguno el nombre de la ciencia de los astros, que en todos los casos aparece en Calcidio como *astronomia*:

ut, si de motu stellarum oriatur aliqua cunctatio, ex ea disciplina quae astronomia dicitur demanet assertio (I, 57, 7-9).

de modo que, si surgiera alguna duda acerca del movimiento de los astros, la respuesta procedería de esa ciencia que se llama astronomía.

De otro lado, desde la Tierra da la impresión de que los planetas sufren desde su orto hasta su ocaso un desplazamiento vertical hacia el norte o hacia el sur, que les lleva a alcanzar el punto más alto o más bajo de su recorrido por el cielo. Este es un movimiento en altura o καθ' ὕψος en griego. Pero además los planetas experimentan un movimiento propio, en profundidad o κατὰ βάθος, que les lleva a alejarse de la Tierra cuando se dirigen hacia su apogeo y a acercarse cuando marchan hacia su perigeo[60].

En ambos casos la lengua latina utiliza sustantivos, adjetivos y verbos de la lengua común que transmiten la idea de ascensión o depresión, según sea el movimiento. Calcidio, en concreto, utiliza los sustantivos *altitudo* y *exaltatio* (además de los adjetivos y verbos derivados o de significado equivalente) para designar el movimiento vertical hacia el norte o el desplazamiento hacia el apogeo del planeta, y *humilitas* y *descensio* (además de los adjetivos y verbos derivados o de significado equivalente) para el movimiento vertical hacia el sur o el desplazamiento hacia el perigeo del planeta. Los términos pertenecen tanto al ámbito de la astronomía como de la astrología[61]. Sin embargo, da la impresión de que Calcidio los usa exclusivamente con sentido astronómico. He aquí algunos ejemplos:

Atque etiam in ipsius zodiaci latitudine obliqua modo ad aquilonem, modo ad austrum vertentes cum quidem aquiloni se applicant, elatiores, cum vero austro, humiles cognominantur (LXIX, 116, 14-16),

que traducimos de este modo: "Además, en la oblicua franja del propio Zodíaco, unas veces giran hacia el norte y otras hacia el sur: cuando se acercan al norte se llaman *elatiores*, cuando se acercan al sur, *humiles*". Aquí claramente se alude al movimiento vertical hacia el norte o hacia el sur.

59 Cf. Cl. Moreschini, *op. cit.*, pp. 345-347.

60 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, pp. 38-39, *s. v. Altitudo*.

61 Desde el punto de vista de la astrología, por *exaltación* (de un planeta) se entiende el signo zodiacal, e incluso el grado preciso del signo, en el que el planeta adquiere su máxima potencia; lo opuesto es la *depresión*, situada en el grado del círculo diametralmente opuesto a la exaltación.

perinde ut ceteras stellas minime errantes infixas esse caelo atque ex diversis regionibus depressisque et elatioribus locis ad occidentem meare (LXXXIV, 135, 19-136, 1),

que traducimos así: "[todas ellas], como las demás estrellas no errantes, están fijadas en el cielo y que desde sus diversas partes, tanto las más bajas como las más elevadas, se mueven hacia occidente".

Principio caelestium ignium ortus velut emergentium ex imo peragrationesque cum certis exaltationibus et deinceps descensionibus (LIX, 107, 1-2),

que traducimos: "En primer lugar, el orto de los cuerpos celestes, que parecen emerger del fondo del universo, y sus revoluciones, con determinadas exaltaciones seguidas de depresiones".

Queremos traer aquí a colación un ejemplo que consideramos como mínimo problemático. Le Boeuffle[62] cita como ejemplo del uso de *altitudo* con el sentido de 'apogeo' el siguiente fragmento de Calcidio:

Statim quippe post lunam secundam altitudinem a terra soli dat (LXX, 120, 15-16).

La traducción que damos del mismo es: "Pues inmediatamente después de la Luna, otorga al Sol el segundo lugar desde la Tierra".

Como se puede ver, no parece que se esté hablando de que el Sol en su apogeo se encuentre después de la Luna, sino que desde el punto de vista cosmológico se considera que la órbita del Sol está situada en segundo lugar después de la de la Luna (orden egipcio). Por tanto, nada que ver con el movimiento hacia el apogeo.

Añade Le Boeuffle que la confusión entre la altura y el apogeo justifica el empleo de verbos como *adlevari* o *exaltari*, este último en Calcidio:

dum exaltantur et humiliantur (XCII, 146, 4),

que podríamos traducir: "mientras unos se mueven hacia lo alto, otros se mueven hacia abajo", dicho de los planetas.

En fin, como hemos tenido ocasión de comprobar al comentar varios de los términos aquí presentados, otra de las características fundamentales del léxico astronómico-astrológico en Calcidio es la presencia en su obra de un cierto número de neologismos y términos apenas atestiguados en otros autores.

De entre los términos ya estudiados, el grecismo *hypolipticus* (de LXXIV), que sirve para designar el desplazamiento de un planeta de este a oeste, es la única vez

62 Cf. A. Le Boeuffle, *Astronomie, astrologie*, p. 39, *s. v. Altitudo*.

que aparece en la lengua latina. Asimismo, parecen exclusivos de Calcidio el adjetivo *sequax* y el sustantivo *sequacitas*, ambos también en LXXIV, dos calcos utilizados por nuestro autor para traducir el término griego anterior[63]. En LXXXVIII, *catabibazon*, préstamo directo del griego, que designa la estrella *cauda Draconis* o nodo descendente de la Luna, es también exclusivo de Calcidio. El término *aplanes*, presente, por ejemplo, en LXIX, que entre otros significados sirve para referirse al círculo de las estrellas fijas, se encuentra casi exclusivamente en Calcidio. El propio término *epyciclus*, que encontramos en los caps. LXXIX y LXXXI, por ejemplo, el *ThLL*, lo da casi como exclusivo de nuestro autor. El término *effulsio*, 'resplandor', de LXXI, con siete ocurrencias en la obra de Calcidio, es prácticamente exclusivo de nuestro autor.

Entre los términos aún no estudiados, *altivagus*, 'que vaga errante por los aires', que aparece en el capítulo LXXVI como característica del fuego:

terra porro manente ignem diversam regionem capessere levem altivagam (LXXVI, 124, 8-9).

Como se ve en *ThLL*, I, 1769, 59-64, aunque el término no es exclusivo de Calcidio, es el suyo el primer ejemplo citado[64].

También *aquilentanus*, 'boreal', que aparece en el cap. LXVII para referirse a la región del polo Norte[65]:

Sed pro differentia regionum aquilentanae itemque australis (*Comm.* 115, 6).

3. *Conclusión*

A pesar de la escasez de pasajes donde Calcidio demuestra su fe astrológica y de la problemática paradoja del cap. LXXVII, donde, al afirmar que el movimiento errático de los planetas es una pura ilusión óptica, parece que se está socavando la propia astrología, podemos afirmar sin lugar a dudas que nuestro autor es un adherente de la pseudociencia.

63 Al menos así parece deducirse por A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954, *s. v. sequacitas* y *I sequax*, donde se comprueba que ambos términos presentan una acepción astronómica —'action de suivre, de rester toujours en arrière (astre)' y '(astron.) qui reste en arrière', respectivamente—.

64 Los demás pertenecen a Eustacio, *Bas. Hex.* 7, 1, autor de mediados del s. V, y Sisebuto, *Poet. Min.* V, p. 358, 20, del s. VII.

65 Sobre el carácter exclusivo del término en Calcidio, cf. *ThLL*, II, 374, 36 y 378, 15-18, en este último caso remitiendo a la variante *aquilonianus*; también Blaise, *op. cit.*, *s. v.*, p. 93. El término vuelve a encontrarse en el cap. LXIX.

Esta fe en la astrología no le impide, sin embargo, hacer un esbozo de la astronomía, en su excurso comentado, donde predomina el racionalismo, el saber técnico, la preocupación por incorporar los avances que la ciencia astronómica ha ido acumulando desde que el maestro redactara el *Timeo*. Bien es verdad que esto lo hace no como un autor original, pues en todo momento depende de su fuente Adrasto/Teón, aunque no cabe duda de que entiende lo que lee en la obra de éste, lo adapta y lo transforma en función de sus necesidades exegéticas.

Esta fe en la pseudociencia y la exposición científica del funcionamiento de la mecánica astral es posible en una época, el siglo IV, que es cuando presumiblemente vivió nuestro autor, donde a pesar de prohibiciones y persecuciones, tanto por el poder político como por la Iglesia, la astrología se seguía considerando parte consustancial de la ciencia de los astros, como su vertiente práctica. Esto llevó a que incluso hombres de Iglesia, como San Agustín, o como nuestro Calcidio, también cristiano, al parecer, admitieran la influencia de los astros en el funcionamiento del mundo natural y en la parte física del hombre, siempre que se salvaguardara la voluntad y el libre albedrío en el hombre[66].

66 En efecto, sabemos que nuestro autor defiende la libertad y el libre albedrío en el hombre, cuyo asiento radica en el alma humana, la cual es libre y actúa por su propia voluntad (cf. CLXXX). Y aunque no niega que el destino existe, lo compara con una ley, que no obliga al infractor a cometer la infracción, sino que determina los castigos a los que los infractores habrán de ser sometidos por su mala actuación (cf. CLXXIX).

STUDIA

Dos Himnos a Set-Tifón en la colección PGM

José Luis Calvo Martínez
Universidad de Granada

Resumen

Presento una nueva edición, con Introducción, Traducción y Comentario de dos himnos dirigidos a Set-Tifón. Aunque este dios suele relacionarse con la Magia maléfica, en este contexto se encuentran insertos en un ritual de iniciación o de consagración a Set.

Palabras Clave: Magia, Himno, Edición, Comentario, Set, Tifón, Ritual de iniciación

Two Hymnes to Set-Typhon on the PGM Collection

Abstract

The aim of this paper is to present a new edition, accompanied by a brief Introduction, Translation into Spanish and Commentary, of two hymns of *Papyri Graecae Magicae* that are directed to the God Seth-Typhon. He is usually a God related to the malefic kind of Magic, but in this context both hymns seem to be inserted in a kind of initiation ritual or of consecration to Set.

Key Words: Magic, Set-Typhon, Hymn, Edition, Commentary, Initiation Ritual.

Introducción

El presente trabajo es una nueva edición, acompañada de un breve comentario, de los dos himnos más importantes, a mi entender, que se encuentran en la colección *PGM* dedicados a Set-Tifón. Se trata de una nueva edición, ya que ambos han sido editados con aparato crítico, aunque sin comentario, por E. Heitsch como *6 In Typhona* y *7 In Typhona* en *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, I, (Göttingen, 1963). Con anterioridad, sin embargo, los dos habían sido publicados, o transcritos, en edición diplomática por C. Wessely, "Griechische Zauberpapyrus von Paris und London", *Denk.Wien.Akad.* 36, 1888, y posteriormente por K. Preisendanz en la colección citada *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig, 1928 con el conjunto del papiro IV en el que se encuentran insertos (= IV 179-201 y 261-73); es decir, sin separar los versos y con un comentario apresurado y deficiente.

También es antigua una edición sui generis solamente del primero por H. van Herwerden, "De Carminibus e Papyris Aegyptiacis erutis et eruendis", *Mnemosyne* 16 (1888) 317-19. También del primer himno incluye R.Reitzenstein, por su parte, un breve comentario general (con algunas conjeturas) del texto que no tiene pretensiones de edición en *Hellenistic Mystery Religions*, Pittsburgh, 1978 [trad ingl.de *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart, 1926], pág. 185 y ss. Igualmente A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1904 [repr. Berlin, 1969] incluye algunos versos en pp. 46-47. Y, en fin, una vez publicada la colección *PGM*, ambos himnos fueron incluídos, no editados propiamente, por Th. Hopfner en *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*,II (= Studien zur Palaeographie und Papyruskunde XXIII,2), 2nd ed., Amsterdam, 1990, pp. 241-43.

En cuanto al segundo himno nunca ha vuelto a ser editado ni transcrito. Igualmente, ninguno de los dos, según mi conocimiento, ha vuelto a estudiarse aunque sí hayan sido citados aquí y allá.

Considero importante la reedición de dichos himnos ya que la única verdadera edición de los mismos, la citada de Heitsch, apenas difiere en lo que se refiere al texto de la del papiro parisino griego 574 que reproduce Preisendanz en *PGM* y que se basa en gran medida en van Herwerden *ob. cit.* Sobre todo, considero que se impone realizar una edición comentada porque, al tratarse de dos himnos versificados -el primero en dímetros yámbicos y el segundo en hexámetros- ello viene a demostrar que la figura de Set-Tifón, que siempre fue importante en el panteón egipcio en las esferas del culto y la magia, persistió en el Egipto griego y romano como un dios fundamental, junto con Hécate, dentro del mundo de la magia maléfica. Un dios al que se consideraba merecedor de himnos de notable calidad poética.

Finalmente, desde otro punto de vista nada desdeñable para los estudiosos de la religión egipcia, ambos himnos ponen de relieve que hasta el final de la historia de la cultura y la religión de Egipto, Set conservó sus rasgos esenciales entre los que destaca el carácter contradictorio de esta divinidad, como destaca H. te Velde, *Seth, God of Confusión: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion* (Leiden, 1967), cf. pp.1-150.

1. El dios Set-Tifón.

En efecto, como demuestran los diferentes documentos del antiguo Egipto (*Textos de las Pirámides, Textos de los Sarcófagos, Libro de los muertos*, etc.) y han expuesto los estudiosos y especialistas en el Egipto Antiguo[1], el dios Set experimentó una

[1] Aparte de manuales clásicos, como el de A.Erman, *A Handbuch of Egyptian Religion*, London,

serie cambios de valoración, que no de función, en virtud de vicisitudes históricas de carácter político: dios importante ya desde las primeras dinastías, fue elevado al más alto rango por los Hicsos al ser identificado con Baal; también gozó de preeminencia, y era considerado como un dios benéfico desde la Dinastía XVIII hasta la XX. Sin embargo, desde la Dinastía XXI su nombre, imagen y símbolos fueron borrados de todos los escritos y grabados, ya que fue considerado un dios extranjero y de extranjeros; nefasto, por consiguiente. Sin embargo, en ningún momento dejó de ser considerado como uno de los dioses de la Enéada primigenia, hermano y esposo de Neftis: es el que ocupa el primer lugar en la barca del sol Atum Re, y permite que éste salga cada mañana matando a la serpiente Apofis.

Por otra parte, salvo esta hazaña, todo resulta oscuro en lo que se refiere a Set –desde su propio nombre, que también es Sutekh, hasta sus símbolos teriomórficos: la cabeza de su figura habitual no responde a la de ningún animal concreto: en ella se han visto mezclas diversas de asno, jirafa y camello; o, incluso, de una especie animal desaparecida y desconocida ya para los egipcios de época histórica; y sus animales sagrados son el asno, el hipopótamo, la tortuga, la serpiente, etc...

Desde su inclusión en el mito osiriano, se convirtió en un dios maligno: matador de su hermano Osiris y en lucha con el sucesor Horus. Aunque parece haber diferentes versiones sobre su papel en el mito osiriano, la versión más conocida, y curiosamente más completa la conservamos en Plutarco (*De Iside et Osiride* = 2. 351c -384c). Pero la posición de Set en la barca de sol, así como la lucha y victoria sobre Apofis, desde luego, parecen indicar un inicial y largo predominio de este dios sobre la totalidad de Egipto (a menudo se lo representa llevando la doble tiara que simboliza el dominio sobre el alto y el bajo Egipto). A ello podemos añadir incluso el hecho de que en algunos textos se lo identifica con la propia divinidad solar (cf. G.Nagel, "Seth dans la barque solaire" *BIFAO* 28, 1929, 33-39]. Es a partir del Imperio Medio cuando pasa a primer plano, ya para siempre, el dominio de Horus-Osiris y es entonces cuando se plantea una contraposición estructural y sistemática de Horus frente a Set. En ella Set se caracteriza por rasgos generalmente negativos que estudia Robert A. Oden en un notable trabajo (*ob.cit.* "The Contendings...") en el que aplica la metodología estructuralista de Levy Strauss. Hay, desde luego, rasgos "neutros" de orden geográfico (Sur/Norte) y otros que los oponen y que demuestran inequívocamente un contencioso de carácter político por más que haya quien, como H. Frankfort (*Reyes y Dioses*...) considere, con razón a mi entender, que la oposición entre ambas divinidades termina por elevarse a un nivel teórico por encima del tiempo y del espacio. Oposición que por otra parte se "neutraliza" en la persona del Faraón como demuestran los textos relativos a la coronación y a la realeza en general. También son neutros los de carácter familiar (hijo-sobrino / hermano- tio), etc., pero hay otros de carácter físico o moral que marcan siempre negativamente a Set frente a Horus: desorden, ruido, lascivia, oscuridad y, sobre todo, violencia. Sin embargo, la mayoría derivan de su carácter de dios poderoso y no tienen necesariamente una finalidad con carácter negativo: así, aplicado a la destrucción de Apofis o de los enemigos extranjeros -desde la época de Ramsés II una de las divisiones del ejército egipcio llevaba el nombre de Set. Y un hijo del propio Ramsés se llamaba "Set-en-la-barca".

1907, [trad. de la edición alemana de Berlin, 1904, por F.Ll.Griffith], de H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religiongeschichte*, Berlin, 1952 (p.702-15) y de los excelentes artículos de enciclopedia, como H.Kees, "Seth," *RE* IIA, Stuttgart 1923, cols. 1896-1922], trabajos más actuales han tratado el tema del dios Set con mayor extensión. Entre ellos, véase, H. Frankfort, *Reyes y dioses*, Madrid, 1976 [trad. esp. De *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948], J.G.Griffith, *The Conflict of Horus and Seth, from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960 (p. 4-84), Robert A. Oden, Jr., "The Contendings of Horus and Seth" (Chester Beatty Papyrus No. 1): A Structural Interpretation", *History of Religions* 18, No. 4, (May, 1979), pp. 352-369.

Así pues, una divinidad que era poderosa en la edad más remota acabó convirtiéndose en un dios maléfico cuando fue introducido en el ciclo mitológico de Osiris-Horus. Pero en la memoria del pueblo egipcio, es decir en su mitología, culto y prácticas mágicas siguió siendo, sobre todo, un "dios potente" dominador de los elementos violentos de la naturaleza (sequías abrasadoras, lluvias torrenciales, terremotos, hielos, tsunamis, etc.; un dios cuya fuerza se reclama para fines maléficos, pero también benéficos, como se ve, por ejemplo, en numerosos pasajes de los Textos de las Pirámides o del Libro de los Muertos. Un dios muy útil, pues, para toda clase de magia.

Esto lo demuestra su presencia constante tanto entre las clases cultivadas que escribían (incluso en verso) en griego, como vemos en los *PGM*, como entre las más populares que lo hacían en copto, como se ve en el papiro demótico mágico de F. Ll. Griffith-H. Thompson (*The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London, 1904, col. XXIII, p. 145); sin olvidar las *Tabellae defixionum,* cf. D.R.Jordan, "Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora, *Hesperia* 54, No. 3, (1985), pp. 205-255)[2].

Eso sí, a partir de los Ptolomeos y en general del predominio griego en Egipto, Set aparece siempre identificado con el monstruo Tifón -identificación que ya vemos en Heródoto (2.144 Ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσι· τοῦτον

2 En D.Jordan, (*ob.cit.*) IL 950, del s.IIId.C. y, por tanto, contemporánea del papiro hay una invocación a Tifón en la que aparecen nombres desconocidos para los *PGM*, mientras que algún otro varía ligeramente debido, sin duda, a la trasmisión oral y menos cuidada que se produce en las *Tabellae:* Κραταιὲ Τυφὼν Κολχλοι Τοντονον Σαθαωχ Εα Ἄναξ Απομξ Φριουριγξ...

καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου) quien no se molesta en darle el nombre egipcio de Σήθ –algo que sí había hecho con Osiris e Isis. Y siempre tiene características negativas.

En los papiros mágicos ambos nombres se utilizan ya sea por separado o yuxtapuestos, como se encuentran incluso en el citado papiro demótico: "te invoco, Tifón Set ...", cf. 3.87; 14.20. También puede aparecer sólo como Set (7.355, 964; 36.6) o sólo como Tifón (4.179; 12.370; 36.77,319,337; 4.244,264, 1380,2215, 3268; 11a.1; 57.5; 58.9; 68.1; 78.7); en fin, a menudo va precedido de una letanía de expresiones o nombres de dioses como ιωσηθ, ιωβολχοσηθ, ιωαπομψ cf. 3.73,116; 4.279, 2221,2219; 12. 370,451,465; 19a.7; 36.6. De éstos quizá podríamos conocer el significado de lo que parece un prefijo en todos ellos, ιω, si es verdad, tal como afirma Erman, que se trata de una palabra egipcia que significa 'asno', el animal más característico del dios[3].

En fin, considero importante subrayar que también va unido al nombre del dios de los hebreos (Ιαω, Ἀδωναίς, Σαβαώθ) ya que se sincretizó con éste por motivos no enteramente aclarados (pero cf. W.Pleyte, *La Religion des Pré-Israélites. Recherches sur le dieu Seth*, Leiden, 1865). Si hacemos caso a Plutarco (*Is.*31) Set huyó de la batalla durante siete días a lomos de un asno. Luego engendró a dos hijos cuyos nombres -Hierosólimo y Iudaeo- no tienen otro objeto que relacionar a Set con los judíos y su religión. Según J.G. Griffiths (*Plutarch's "De Iside et Osiride*, p.419) Plutarco tomaría este dato de fuentes antijudías de las que sugiere las *Aegyptiaká* de Apión, y luego serían los gnósticos los responsables del sincretismo Yahvé-Set.

En todo caso, Yahvé es igualmente contradictorio: es "terribilis" (φοβερός) para con los enemigos de Israel, pero es bondadoso para con su pueblo (cf. LXX *Esdras* II 19. 32, etc.) Por lo que se refiere a las prácticas en que suele aparecer, o ser invocado, ya se ha señalado que predominan aquellas que tienen una finalidad más bien maléfica. Sin embargo, precisamente de los himnos que aquí se editan, al menos el primero busca una finalidad positiva (la lecanomancia), mientras que el segundo es de carácter general.

2. Los *Himnos*. Contexto

Los dos himnos que aquí presento pertenecen a una misma práctica mágica que constituye el objeto de una ficticia "Carta de Nefotes a Psamético"; y que se encuentra en uno de los papiros más importantes de la colección *PGM* –el "Papiro Mágico

[3] Cf. William W. Ward, "The Hiw-Ass, the Hiw-Serpent and the God Seth", Journal of the Near Eastern Studies 37, no. 1 (1978) 23-34

Parisino 574" conocido, sobre todo, por contener la llamada "Liturgia de Mitra". En la carta de Nefotes ya hay una primera cuestión que ha llamado la atención de algún estudioso. Reitzenstein (*ob.cit.*, p.186) afirma que Nefotes (en realidad, νεφώθ) significa en egipcio 'cocodrilo' y que sólo ello ya relacionaría a todo el conjunto con el dios Set; igual que en la Liturgia de Mitra estaríamos aquí, pues, ante un ritual de iniciación "reestructurado". Luego volveremos sobre ello. El interés, lo "maravilloso" de la práctica, en palabras del propio Nefotes, es que proporciona con toda facilidad sagrada energía" -algo que también aparece en la liturgia de Mitra (μύσται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης, 4. 475). A continuación, sin embargo, se limita considerablemente el objetivo de esta sagrada energía, lo mismo que en la liturgia de Mitra, a la capacidad mántica: «lo verás a través del plato de visión directa, en el día que quieras o en la noche, en el lugar que quieras, contemplando al dios en el agua y recibiendo la respuesta oral procedente del dios, en versos, los que tu quieras. Traerás también al Señor del mundo, y cualquier cosa que añadas; y te hablará sobre otras cosas que le preguntes» (lín. 161 ss.)

A continuación expone Nefotes, como suele ser habitual, las condiciones externas y personales en que ha de realizarse la práctica. Para nuestra sorpresa, ahora la práctica consiste en una comunicación con Helios que no es otro que Tifón: «comunícate con Helios de esta manera: en el amanecer que quieras, cuando sea el tercer día de la luna, sube al terrado de la casa y extiende en el suelo un lienzo puro. Hazlo con un guía de los misterios. Corónate con hiedra negra cuando el sol esté en medio del cielo, en la hora 5ª, y extiéndete mirando hacia arriba, desnudo sobre la sábana, y pide que te cubran los ojos con un ceñidor negro, y envuélvete en el sudario a la manera de un cadáver; cierra los ojos y, con la cabeza en dirección al sol, inicia la fórmula siguiente...» lín. 169 ss. Es probable que se esté aquí evocando una fase en la que Set es el sol y, por tanto, previa a su rol en el mito osiriano.

Como ya se ha señalado por Reitzenstein, y puede verse fácilmente, esta ceremonia es en su origen un ritual de iniciación: hay un "conductor de iniciados" (μυσταγωγός) y el iniciando o mista simula su propia muerte y espera una resurrección dotado de otra naturaleza y condición: lleno de una *dynamis* extraordinaria y convertido en un fiel seguidor de Set, puesto que se asimilaría a los míticos seguidores y/o confederados de Set, a los que se nombra con frecuencia cuando se alude a la lucha del dios contra Osiris o contra Horus (cf. *Libro de los muertos*, Cap.65, en boca del difunto: «¡No me lleves, te lo suplico, como botín, a Osiris! ¡Nunca he estado entre los confederados de Set», etc.). Después de todo, el propio Nefotes, como señala bien Reitzenstein, sería el iniciando que adopta como nombre una de las formas teríacas de Set.

Lo que no señala Reitzenstein, y no parece que hayan visto los que han estudiado este himno, es que el iniciando, el mista, está haciendo *en vida* el mismo papel se supone que los difuntos del Libro de los Muertos hacen en su ritual fúnebre. Esta es, creo, la razón de que nuestro mista se comporte formal y lingüísticamente lo mismo que los difuntos que hablan en las llamadas "Fórmulas" que aparecen el Libro: en el número 32, por ejemplo, el difunto se identifica con Set, y también con Horus, relatando cómo ha librado a Osiris de la acción de los cuatro cocodrilos: «Los conozco [a Osiris y Horus] por sus nombres al igual que conozo sus vidas, porque he sido yo el que ha librado al padre celeste de la acción de ellos [cuatro cocodrilos]. ¡Atrás, cocodrilo del Oeste, que vives de las estrellas infatigables! Lo que tú abominas está en mi vientre. He engullido el cuello de Osiris. Soy Set». Etc.

A continuación sigue el primero de los dos himnos a Helios-Set el cual reúne, como en la fase más arcaica, su condición de dios de la luz, pero también la fuerza generadora de todo tipo de fenómenos violentos tanto atmosféricos como terrestres y marítimos: exceso de frío y calor, huracanes, seísmos, tsunamis; en general, generadora del Desorden.

A. HIMNO a Tifón I (=PGM IV 179-201, E. Heitsch, 6 in Typhona)

Textus: P.Paris.Bibl.Nat.suppl.gr.574, fol. 4r, s.IV

Conspectus siglorum:

Π = Papiro
Cal = Calvo Martínez
Diet = Dieterich
He = Heitsch
Ho = Hopfner
Herw = van Herwerden
Kro = Kroll
Pr = Preisendanz
Reit = Reitzenstein
We = Wessely

Κραταιὲ Τυφῶν, τῆς ἄνω σκηπτουχίας
σκηπτοῦχε καὶ δυνάστα, θεὲ θεῶν, ἄναξ
γνοφεντινάκτα, βρονταγωγέ, λαιλαφέτα,
νυκταστραπῆτα, ψυχ<ρ>οθερμοφυσητά,
πετρεντινάκτα, τειχοσεισμοποιητά,
κοχλαζοκύμων, βυθοταραξοκίνητα,
ἐγώ ὁ σύν σοι τὴν ὅλην οἰκουμένην
ἀνασκαλεύσας καὶ ἐξευρὼν τὸν μέγαν
Ὄσιριν, ὅν σοι δέσμιον προσήνεγκα,
ἐγώ ὁ σύν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς
ἄχρις κυριεύσῃς τῆσδε τῆς σκηπτουχίας,
ἐγώ ὁ κλείσας οὐρανοῦ δισσὰς πτύχας
καὶ κοιμίσας δράκοντα τὸν ἀθεώτατον,
στήσας θάλασσαν, ῥεῖθρα, ποταμῶν νάματα,
ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι,
πρηνὴς ῥέριμμαι μηνίδος ἕνεκεν κενῆς.
ἔγειρον, ἱκετῶ, τὸν σόν, ἱκνοῦμαι, φίλον
καὶ μ[ή] με ῥίψῃς χθονοριφῆ, ἄναξ θεῶν
δυνάμωσον, ἱκετῶ, δός τε μοι ταύτην χάριν,
ἵν', ὅταν τιν' αὐτῶν τῶν θεῶν φράσω μολεῖν,
ἐμαῖς ἀοιδαῖς θᾶττον ὀφθῇ μοι μολών.

2 Post ἄναξ, **αβεραμενθωου** (λόγος) **3** λαιλαφέτα Cal : λαιλαφέτη Kro, He : λελαπετε Π **4** ψυχ<ρ>οθερμοφυσητά Cal (add. ρ Herw): ψυχ<ρ>οθερμοφύσησε Π, Pr, He **5** τειχοσεισμοποιητά Cal: -‹ησ›ε He: ~ποιε Π **6** βυθοταραξοκινητά Cal : βυθοταραξοκίνησε He **7 (atque 10, 11)** ἐγώ ὁ edd.: ἐγώ εἰμι ὁ Π Post 7 ins. **Ἰω ερβήτ αυ ταυΐ μηνι** **8** ἀνασκαλεύσας corr. We : ἀνασκατεύσας Π ἐφευρὼν Cal : ἐξευρὼν Pr, He : κάναξευρων Herw **10** post θεοῖς Π habet οἱ δέ· πρὸς τοὺς θεούς **12** ἀθεώτατον Schm : ἀθεώρητον Π, He, : alii alia **14** post 10 pos.Cal ἄχρις οὗ Π **15** νενίκημαι Π : νικώμενος conj. Reit **16** ἕνεκεν Cal (conj. Reit) : εἵνεκεν Π **17** θάλασσαν Π : θαλασσᾶν ῥεῖθρα We : θαλάσσης Reit Ho **18** λείψῃς Herw : ῥίψῃς Π **19** ταύτην χάριν Herw : ταύτην τὴν χάριν Π **20** τιν' αὐτῶν Cal : τινὰ αὐτῶν Π, Pr alii post μολών voces magicae inter quas αραμει Ιαω.

Traducción

Poderoso Tifón, del señorío de arriba
señor y dominador, dios de dioses, soberano,
oh, tú, que agitas oscuras nubes, que arrastras el trueno, que envías la tormenta
que relampagueas en la noche, que exhalas frío y calor,
tú, que sacudes las rocas, que haces temblar los muros,
tú, que levantas oleaje, que remueves y agitas los abismos,
yo que contigo el mundo entero
removí y encontré al gran
Osiris, a quien llevé encadenado ante ti,
yo que junto contigo combatí a los dioses
hasta que llegaras a adquirir el dominio de este señorío,
yo que cerré las dos puertas del cielo,
y abatí a la serpiente, el mayor enemigo de los dioses
deteniendo el mar, las corrientes y las fuentes de los ríos,
yo, tu soldado, he sido vencido por los dioses,
yazgo boca abajo por causa de una ira vana.
Te lo ruego, despierta a tu amigo, te lo suplico
y no me dejes arrojado en el suelo, soberano de los dioses;
dame tu *dynamis*, te lo ruego, concédeme este favor
para que cuando diga que se presente uno de los propios dioses
se le vea venir a mí gracias a mis conjuros.

Comentario

Métrica del himno.

Está compuesto en dímetros yámbicos –ritmo habitual para los himnos o conjuros que tienen una finalidad maléfica, de dominio, erótica, etc., como vemos en los compuestos para Selene (4. 2243-2347), etc. Dado que aquí la finalidad no es maléfica, el que se componga en yambos indica la relación de este ritmo con el dios Tifón.

Los versos están, por lo general bien construidos, aunque algunos presentan ciertas irregularidades. La cesura pentemímeres está presente en todos los versos, excepto en 2, 12 y 17 en los que es "suplida" por la heptemímeres. Hay resoluciones de la 4ª

larga en 2, 12, 13, 16, y de la 2ª en el 19. Hay inversión dactílica dentro del segundo metro en v. 15 (-της ὑπὸ θεῶν) y en v. 18 (-ψης χθονοριφῆ); y hay sustitución de yambo por anapesto en βῦθοταρᾶξ(οκίνητα) v. 6 (cuarto pie), στρατιώτης (v.15) y κυριεύσης (v. 14), aunque en estos dos últimos casos la *iota* puede considerarse consonántica; también, cf. δυναμῶσον (1º pie) y λαιλαφέτα (6ª pie).

Las irregularidades más serias se refieren a la confusión entre larga y breve, en realidad la posición de larga *in brevi* en el lugar más inadecuado por lo demás, en el 6º pie: así ψυχ<ρ>οθερμοφυσητά (v.4), τειχοσεισμοποιητά (v.5) βυθοταραξοκίνητα (v.6), νενίκημαι (v.15), o la larga por posición de προσήνεγκα (v.9).

v. 1. Κραταιός, 'poderoso', es un adjetivo que suele calificar a toda clase de seres superiores así como, lógicamente, a sus nombres: en los papiros mágicos se suele aplicar a los démones en general (2. 9) y al páredros en particular (1. 180); a los ángeles (3.71), arcángeles (1.172, 208), y a dioses sin especificar (7. 422). Otras veces se aplica específicamente a dioses como Apolo Peán en 2. 85, Anubis en 4. 341; Hécate en 4. 2611, 7. 789. Por lo que aquí nos concierne se aplica a Tifón, aparte de este himno, en 3. 87; y a sus nombres en (cf. 12.137 τρομερὸς μετὰ τῶν τοῦ θ(εοῦ) μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων, καὶ λέγε αὐτῷ τάδε), así como a los de Iao, Sabaoth y Adonais (36.348 σε ἐξορκίζω κατὰ τῶν κραταιῶν καὶ μεγάλων ὀνομάτων· θειλωχνουιθι πεσκουθι τετοχνουφι σπευσουτι Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, etc.).

Τῆς ἄνω σκηπτουχίας. Aunque en realidad, la palabra **σκηπτουχία** se refiere desde sus primeros usos al mando de una satrapía, o de una parte del imperio persa (cf. A. *Pers.* 297, Str. 11. 2. 18), aquí hace referencia sin duda al 'dominio de un territorio' en términos generales y, eventualmente, contiene un recuerdo de la situación en que Set ostentaba el mando del Alto Egipto -o incluso de todo Egipto. A ello se unen otras denominaciones como δυνάστα y el sintagma característicamente hebreo θεὲ θεῶν que, junto con βασιλεὺς βασιλέων, aparece frecuentemente. En el mundo de los papiros mágicos suele designar o bien a Horus-Helios "el que todo ilumina" (4.992 Ὧρον Ἁρποκράτην... τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, 4. 641 με<γα>λοκράτωρ, βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν.) o bien al creador o demiurgo, cf. 4.1195 κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν, etc.

En las invocaciones, y por tanto en vocativo, sólo se utiliza para invocar a Set en este himno y en una breve invocación que aparece un poco más abajo, línea 218, dentro de la misma praxis.

ἀβεραμενθωουλερθενξαναξνεθρελυοωθνεμαρεβα es la forma completa de este palíndromo del que se inserta a continuación solamente la indicación ἀβεραμενθωου λόγος. Lo he eliminado del texto ya que es por completo ajeno al himno métrico. Aparece en ocho pasajes de los PGM, siempre en relación con Set y/o Iao, y raras veces aparece correctamente escrito. Su significado se nos escapa por completo aunque tenga el aspecto de esos "nombres verdaderos" que se reducen a cifras de valor mágico (aquí es 3436 ?) y/o que representan la perfección del círculo y el poder del lazo o nudo que ata y sujeta.

vv. 3-6. los cuatro versos que siguen están formados, de una manera artística que busca obviamente el efectismo sonoro y visual, por adjetivos compuestos (dos por cada verso, excepto el primero que tiene tres) que describen la potencia cósmica del dios Set-Tifón. Todos ellos son *hapax legómena* y están a caballo entre los compuestos de la lírica coral y los de carácter cultual. No se puede excluir que pertenezcan al acervo cultual de Tifón-Set; en caso contrario, el autor de este himno poseía un talento poético nada desdeñable. **γνοφεντινάκτα** significa "tú, que agitas oscuras nubes de tormenta": γνόφος significa, de acuerdo con Aristóteles (*De Mundo* 391 b 12) "nubes de tormenta", pero en general designa a la oscuridad. Sería una forma tardía del sustantivo δνόφος (cf. Simon.37.8: pl., A.*Ch.*52) y recuerda el pasaje de Sófocles (*Traq.* 502) Ποσειδάωνα τινάκτορα γαίας.

Los dos que siguen, **βροντα**γ**ωγός** "tú, el que atrae al trueno", y **λαιλαφέτα**, "tú, que envías la tormenta", contribuyen a la acumulación poética de nombres que se refieren a la oscuridad, la tormenta y el estruendo. Desde el punto de vista textual he corregido la forma, ya cambiada (el papiro presenta λαιλαφητη), por λαιλαφέτα, que es el vocativo habitual de los masculinos en -ης. En cuanto a **νυκταστραπῆτα** "tú, que relampagueas en la noche" sigue insistiendo en la misma idea, mientras que **ψυχ<ρ>οθερμοφυσητά**, aun permaneciendo en la propia esfera de los fenómenos meteorológicos, se refiere ahora a Tifón como productor de frío y calor. También aquí he cambiado el texto ψυχ<ρ>οθερμοφυσησε para mí incomprensible.

Hasta aquí el autor del himno se ha venido refiriendo a fenómenos extremos que suceden en la atmósfera –en el cielo. En cambio el verso siguiente contiene otros

dos adjetivos compuestos, que también son *hapax legómena*, pero que se refieren a fenómenos que se producen en la tierra: ambos aluden de una u otra forma a terremotos: **πετρεντινάκτα** puede significar "que arroja piedras" (cf. LXX *Ma.* 2. 36), pero aquí sin duda significa, más bien, "agitar o sacudir las rocas" ya que va seguido de otro compuesto que no ofrece lugar a duda: **τειχοσεισμοποιητά**. Esta palabra añade τειχο- (muro) a un sustantivo σεισμοποιός común en astrología (cf. Ptolem. *Apotelesm.* 2.12, <Καρκίνος> φθαρτικός, πνιγώδης, σεισμοποιός Vett. Val. 8.25) introduciendo un elemento bélico en el mundo de la naturaleza. Set es también Señor de la guerra.

El cuarto verso contiene, de acuerdo con la estructura señalada, dos fenómenos violentos en la esfera del mar: **κοχλαζοκύμων** se refiere sin duda a una tempestad "común", mientras que **βυθοταραξοκινητά**, "tú que remueves (el mar) desde las profundidades", alude probablemente a un fenómeno de mayor envergadura: una erupción volcánica submarina, un tsunami.

A continuación el autor del himno añade Ἰωερβήτ αυ ταυϊ μηνι -palabras de las que solamente ιωερβήθ, como se ha visto, aparece sistemáticamente relacionada con Tifón y con Iao, aunque acompañada a menudo de ιωπακερβήθ, ιωβολχοσήθ; y ocasionalmente por ιωαπομψ, ιωπαταθναξ ιωιακουβια (cf. 3.75). También en la Tabella de D.R.Jordan, *ob.cit.*

7-9. **ἐγώ ὁ σύν σοι**: una vez que se han señalado las características del dios, las manifestaciones de su poder, se pasa como exige la estructura del himno tradicional a la sección mítica. Como no podía ser menos, se recurre en este caso a los episodios de la muerte de Osiris y al de la serpiente Apofis. Aquí, sin embargo, hay dos variantes que resultan de interés: primero, el hecho de que se fundan en un solo elemento los dos que suelen aparecer por separado en el himno tradicional: en éste a menudo dice el orante "si alguna vez hiciste tal y tal, hazlo ahora de nuevo" (cf. Safo, himno a Afrodita...). Y, eventualmente, por otro lado se puede narrar un episodio del acervo mítico del dios o la diosa. Aquí, en segundo lugar, el orante -en realidad el mista- afirma que realizó las dos mayores hazañas de Set que acabamos de citar en compañía del propio dios, como στρατιώτης del mismo. De acuerdo con el relato de Plutarco (*Is.* 13), Set forma un grupo de 72 conjurados (o de 26 según Diodoro Sículo, 1. 21): obviamente el mista se identifica con uno de ellos en una falsa adopción de personalidad tan común en los papiros mágicos [cf. XII 228, etc.] Esto, por otra parte, tal como se ha visto en la parte introductoria, responde a la estructura formal de las oraciones que hace un difunto, tal

como vemos en el Libro de los Muertos, para conseguir determinadas ventajas en su viaje al más allá, o incluso una vez que ya está allí.

Adicionalmente, conviene señalar que hay aquí algunas variantes en relación con los relatos tradicionales del mito osiriano: según Plutarco, por ejemplo, la muerte de Osiris no se produce tras una búsqueda por todo el mundo habitado, οἰκουμένης (esa búsqueda es la que hace Isis del cadáver de Osiris), sino mediante engaño al construir un ataúd con las mismas medidas de Osiris y conseguir astutamente que éste se introduzca cerrandolo herméticamente. En ninguna versión se habla de una búsqueda y captura de Osiris vivo para presentarlo "encadenado" ante Set. Se trataría, pues, o bien de una versión desconocida o, más probablemente, de una "inventada" por el autor del himno para acrecentar los méritos del mista a los ojos de Set.

vv. 10 y 14. ἐγώ ὁ σύν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς. Antes del episodio de Apofis se alude a un combate de Set y sus aliados por el dominio de la ἄνω σκηπτουχία. En τοῖς θεοῖς entiendo que el dativo no es comitativo ("juntamente con..."), sino *incommodi* ("contra...") como, por cierto, entendieron algunas de las fuentes del autor del himno, ya que presentan, según éste, la variante πρὸς τοὺς θεούς. También lo entiende así Hopfner (II 406) cuando traduce *die Götter bekämpfte.* En realidad a este verso, a mi entender, debe seguirle (no eliminarlo como hace van Herwerden) el verso 14 de la edición de Heitsch (**ἄχρις κυριεύσῃς τῆσδε τῆς σκηπτουχίας**). No es probable, en mi opinión, que la frase se refiera a la muerte diaria de la serpiente Apofis desde la barca del sol, en cuyo caso el dativo sería comitativo, porque entonces se entendería mal la subordinada temporal de ἄχρις. Parece claro que esta temporal determina a συμμαχήσας τοῖς θεοῖς.

11-13. ἐγώ ὁ κλείσας οὐρανοῦ δισσὰς πτύχας / καὶ κοιμίσας δράκοντα τὸν ἀθεώτατον obviamente ambos versos se refieren a un mismo hecho al ir coordinados sin la repetición de ἐγὼ ὁ. Dada la complejidad, y las contradicciones que se registran en los textos sobre las "puertas" del cielo, es difícil determinar aquí a cuáles se refiere el himno. Sobre las puertas del cielo, ver E.A.Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell*, "The Book of Gates", Cap. III, London, 1905, pp. 142 ss.). No considero acertada la interpretación de Hopfner (*loc.cit.*) como "Wölbungen" ('bóvedas'). Por otra parte, el concepto de dualidad se extiende a todos los ámbitos de lo egipcio. En cuanto al adjetivo ἀθεώτατον, parece una corrección conveniente, aunque no inevitable, del ἀθεώρητον del papiro ya que se refiere a la serpiente Apofis

que quiere impedir la salida del sol. La adición de στῆσας... atribuye al mista unos méritos especiales a los ojos del dios, como se señaló antes, al tiempo que subraya la situación de calma que se produce en el universo una vez que la serpiente ha sido abatida. Un paralelo a este pasaje, aunque con los verbos en imperativo ordenando detenerse a diversos elementos de la naturaleza tenemos en 3. 200 ss σκιρτῶντες, δελφῖνες, ὑπὲρ ἁλίοιο παύεσθε, μείνατέ μοι, ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[ασμῶ]ν, οἰωνοὶ πτηνοί, νῦν στήσατε πάντα ὑπ' αἴθραν, ἑρπετὰ φωλειοῖσι βοὴν ἀΐοντα φοβεῖσθε....Cf. también 5.460, 13.874, 34.1.

15. Creo que tiene razón Heitsch al puntuar con coma, y no con punto, el final de esta serie de versos, que contienen subordinadas relativas de participio, ya que es ahora cuando se introduce el verbo principal, νενίκημαι. A pesar de la ayuda que ha prestado el mista a su dios Set como στρατιώτης, se encuentra "vencido y caído boca abajo" (πρηνὴς ῥέριμμαι) -lo que, por cierto, contradice las instrucciones rituales del comienzo que ordenaban al mista "acostarse mirando hacia arriba" (línea 174).

17. El mista pide a Set que lo resucite (ἔγειρον) y no lo deje abandonado : acepto la corrección λείψῃς por ῥίψῃς, error que se explica bien por parablepsia dado que le sigue χθονοριφῆ. Reitzenstein (ob.cit, p, 215) mantiene ῥίψῃς y explica a continuación correctamente el sentido del conjunto («as Seth'warrior the initiate has fought for his god against the other gods...now he lies wounded or rather dead; his God will awake him»; sin embargo, más adelante (p.219) se contradice: afirma que la frase καὶ μή με ῥίψῃς χθονοριφῆ «assumes that the purportedly deceased one is lying up in the air and has made the attempt at the celestial journey». Y, en fin, no parecen tener sentido traducciones como "lass mich nicht zu Boden geworfen" de Hopfner que también lo mantiene. Se trata, como ya se ha señalado, de una iniciación que implica, como en toda ceremonia iniciática, una muerte del mista seguida de su resurrección en un nuevo plano superior. También es apropiada en este contexto la expresión στρατιώτης, para la cual cf. 17b.22 ἀνθρώπῳ, ὁσίῳ ἱκέτῃ καὶ σ[ῷ στρατιώτῃ,]

A este verso le siguen otro palíndromo (que es suprimido por las razones señaladas arriba), **αεμιναεβαρωθερρεθωραβεανιμεα**, que aparece sólo una vez más en un conjuro dirigido a Set (14, 24) siguiendo al también palíndromo **ἀβεραμενθωου**... que antes comentábamos. Se trata, pues, de otra advocación secreta de Set.

Si esto fuera un himno a Set por parte de uno de sus seguidores en un ritual de "iniciación", es posible que terminara aquí, muy adecuadamente, con ἄναξ θεῶν

- en composición anular con el comienzo κραταῖε...θεῶν ἄναξ. Porque, aparte de pedir el paso iniciatorio a una vida mejor, el mista pide otra cosa, otro favor (χάριν) que resulta más eficaz: la dynamis (δυνάμωσον) del dios. Un notable paralelo tenemos en 13.279 ss. ὁρκίζω σε, πνεῦμα ἐν ἀέρι φοιτώμενον, εἴσελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει τοῦ αἰωνίου θεοῦ τόδε τὸ σῶμα, ver también 13.279 y 22b.23. Sin embargo, aquí quien se nos muestra no es el mista sino "el mago", ya que quiere esta dynamis para un fin más concreto, para que le haga capaz de obligar a cualquiera de los dioses (τινα...θεῶν) a venir ante su presencia obligado por sus conjuros (ἐμαῖς ἀοιδαῖς). De esta manera, lo mismo que en la liturgia de Mitra, un ritual de iniciación se convierte en uno de dinamización mágica para dominar y someter a los dioses. Esta última petición, que es probablemente la verdadera finalidad de todo el tinglado, se cierra con varias líneas de palabras mágicas en las que sólo destaca una: Iao, la tercera advocación de Set.

Aquí termina el himno y prosigue la carta de Nefotes. Ahora le manifiesta a Psamético la prueba (σημεῖον) de que la ceremonia ha sido eficaz y la comunicación (σύστασις) correcta: un halcón marino (πελάγιος), es decir, habitante del medio propio de Set (el mar infecundo frente al agua dulce fecundante de Osiris-Horus), le tocará con sus alas para que se levante, como en I 42 y ss. Ahora debe levantarse, vestirse de blanco y, quemando unos grumos de incienso, debe decir algo que, de nuevo, corresponde probablemente al ritual iniciatorio originario: "me comuniqué...". Lo que sigue también pertenece al ritual: "después de realizar... con el dios". Aquí debería terminar, pero una vez más como ya se indicaba al inicio de la carta (líneas 160-65), se pone todo al servicio de la lecanomancia y de la necromancia.

Hasta aquí, la primera parte de un ritual "complizierte A", según Hopfner (II 242), que corresponde al redactor de la Carta de Nefotes.

B. Himno II a Set-Tifón (= PGM IV 261-73, E. Heitsch 7 in Typhona)

Desde la línea 260 a la 286 hay un segundo himno (una versión abreviada C, de acuerdo con Hopfner, *loc.cit.*), que pertenecería al redactor del papiro IV, el cual lo toma de otra fuente también relacionada con Set y lo añade aquí. En este punto ya no hay ritual complejo ni nada que suene a iniciación.

Empieza con las palabras "comunicación de la práctica" (σύστασις τῆς πράξεως) y a continuación se añade la frase: «dirigiéndote a la salida del sol, recita»; y se inicia un himno dirigido a Tifón como dios helíaco. Ello no es extraño puesto que, en la

barahunda de la mitología Setiana, una de sus funciones es la solar [cf. G.Nagel, *ob.cit.*]. En todo caso, la invocación está a un paso de ser un conjuro más que un himno propiamente dicho; pero le falta la coacción y el apremio de los conjuros.

El himno está compuesto en hexámetros bastante aceptables. Sin embargo, contiene la fórmula de invocación σε καλ<έ>ω (καλῶ en el papiro) que es correcta ritualmente, pero no métricamente. El verbo podría cambiarse por κλῄζω que aparece en el verso 11 y es métricamente más correcto. Lo mismo sucede con los varios σε τὸν iniciales donde σε tiene valor de sílaba larga: son más irregulares que incorrectos porque ya hay *brevis in longo* inicial en Homero (cf. Il. 5.359 φίλε κασίγνητε, 3.357 διὰ μὲν ἀσπίδος ἦλθε φαεινῆς ὄβριμον ἔγχος, Od.12.423 ἐπίτονος βέβλητο, βοὸς ῥινοῖο τετευχώς, etc.) y, sin duda, en la época del papiro era una licencia que se admitía sin problemas. Hay algunos versos que se pueden corregir con relativa facilidad para que sean perfectos, pero los hay que se resisten, como el v. 8, razón por la que he alterado el texto en buena medida y que ofrezco *exempli gratia*.

El contenido consiste simplemente en una cadena de adjetivos y sintagmas que ponen de relieve las "cualidades" del dios al que se invoca –cualidades que reflejan al mismo tiempo factores míticos en relación con la figura de Set-Tifón.

Textus: P.Paris.Bibl.Nat.suppl.gr.574, fol. 4r, s.IV

Conspectus siglorum:

Π = Papiro

Cal = Calvo Martínez

Diet = Dieterich

He = Heitsch

Ho = Hopfner

Kro = Kroll

Pr = Preisendanz

Schm = Schmidt

We = Wessely

σὲ καλ<έ>ω, τὸν πρῶτα θεῶν ὅμιλον διέποντα,
σὲ τὸν ἐπουρανίων σκῆπτρον βασίλειον ἔχοντα,
σὲ τὸν ἄνω μεσέοντ' τῶν ἄστρων Τυφῶνα δυνάστην,
σὲ τὸν ἐπὶ τῷ στερεώματι δεινὸν ἄνακτα,
σὲ <καλέω> φοβερὸν, τρομερὸν καὶ φρικτὸν ἐόντα,
σὲ <καλέω> τὸν ἄδηλον, ἀμήχανον, μισοπόνηρον,
σὲ καλέω, Τυφῶν, ὥραις ἀνόμοις, ἀμετρήτοις,
σὲ <καλέω> βεβαῶτ' ἐπὶ ἀσβέστῳ πυρὶ θείῳ,
σὲ τὸν ἄνω χιόνων τε κάτω τε πάγους σκοτεεινοῦ,
σὲ τὸν ἐπ' εὐκταίων Μοιρῶν βασίλειον ἔχοντα
κλήζω, παντοκράτωρ, ἵνα μοι ποιῆς ἅ σ' ἐρωτῶ,
κεὐθὺς ἐπινεύσῃς μοι ἐπιτρέψῃς τε γενέσθαι.

1 καλ<έ>ω He : καλῶ Π (fortasse κλήζω, cf. 3.211) ὅμιλον Cal, ὅπλον Ho, He : οργιλον Π **2** ἐπουρανίων Diet : ἐπ' οὐρανίων Pr **3** μεσεύοντ' conj. He : μέσον ὄντ' Pr : μεσοντων αστρων Π **4** σε <καλέω> τὸν ἐπὶ στερεώματι He : σὲ τὸν <ἄνω> ἐπὶ τῷ Diet : σὲ τὸν ἐόντ ἐπὶ τῷ Pr : σὲ τὸν ἐπὶ τῷ Π **5** σὲ <καλέω> φοβερὸν καὶ Diet : σε τὸν <παμ>φόβερον He: σὲ τὸν φοβερὸν καὶ Π **6** σε <καλέω> add. Cal : τὸν ἄδηλον Cal monente Kro : δεινὸν Diet : σε τὸν † δηλον Hei : δηλον Π **7** Τυφῶν' Diet, Pr ἀνόμοις cj. Diet, Hei : ἀνάγνοις Eitrem : ανογνοις Π **8** add. Cal : βεβαῶτ' ἐπὶ ἀσβέστῳ Cal : σὲ τὸν ἐπ' ἀσβέστῳ βεβηκότα edd. contra metrum : βεβηκότι Π πυρὶ θείῳ Cal : πυρὶ λιγείῳ edd. contra metrum : λιγιω Π **9** χιόνων τε κάτω τε Schm : χιόνων κάτω δὲ Π σκοτεεινοῦ Diet : σκοτινου Π **11** ἵνα μοι ποιῆς Diet : ἵνα ποιήσῃς Pr: ποιήσῃς Π **12** κεὐθὺς Pr : εὐθὺς tantum Diet : καὶ εὐθὺς Π post γενέσθαι (κοινά) Π

Traducción

A ti invoco, al que conduce al grupo de los dioses en primer lugar,
Al que lleva el cetro real sobre los dioses celestes,
A ti, Tifón señor de los astros que estás arriba en el centro,
A ti, el terrible soberano del firmamento,
A ti invoco, el terrible, el que hace temblar, el que hace sacudirse,
A ti invoco, el invisible, el imbatible, el que tiene sentimientos hostiles.
A ti te invoco, Tifón, en horas contra ley, contra medida;
A tí invoco, el que camina sobre inextinguible fuego divino

A ti que está por encima de las nieves y por debajo del sombrío hielo,
Al que tiene dominio real sobre las invocadas Moiras,
A ti invoco, dominador absoluto, a fin de que hagas lo que te pido
Y asientas enseguida y ordenes que así suceda.

Comentario

v.1 ὅμιλον διέποντα. He corregido el ininteligible οργιλον del papiro por un paleográficamente aceptable ὅμιλον. Se refiere, a mi entender, a un dominio general de Tifón sobre los demás dioses como muestran los versos siguientes; pero no se puede descartar una referencia de Set a su posición de πρόμαχος del grupo de los dioses en la barca solar. En todo caso, no me parece aceptable el ὅπλον de Hopfner que acepta Heitsch, ni las otras conjeturas propuestas como ὀργήν (Preisendanz), κόσμον (Dieterich), etcétera. El verbo διέπειν no puede "regir" la armadura ni la ira. Y κόσμον es paleográficamente indefendible.

vv. 3- 4. σὲ τὸν ἄνω. Aquí se expresa de una manera todavía más clara el carácter de Set como astro rey situado en el centro de todos los dioses celestes. Frente a la mayoría de las propuestas que intentan mejorar un texto que no encaja en el hexámetro del papiro (σε τον ανω μεσοντων αστρων), creo que la más sencilla es el μεσεύοντ' de Heitsch. Curiosamente la mayoría de las propuestas tampoco respetan la métrica (aquí sí: habría *correptio* del diptongo ante vocal).

στερεώματι en el sentido de "firmamento" aparece en los papiros mágicos solamente en otras dos ocasiones, y ello en la misma fórmula de invocación del nombre oculto que "se extiende desde el firmamento hasta la tierra", en 1. 217 y 4. 1211; por lo demás solamente aparece con este sentido en los LXX. Sólo en 62. 14 tiene la acepción ordinaria de "fundamento", "base".

v. 5. φοβερός.... Los adjetivos que significan "terrible" aparecen en la columna 23 del papiro demótico de Londres (Griffith, *ob.cit.*) referidos al propio Set. Concretamente el adjetivo φοβερός aparece junto con τρομερός aplicado a los nombres del dios en 12. 136; también se dice de Yahvé en LXX Psalm. 98. 3, 110. 9 y Testamento de Salomón 8. 8. φρικτός vuelve a aparecer en los papiros mágicos junto a Iao en 5. 175 y 7. 314; φοβερὸς καὶ φρικτός, de un demon del "Dios grande" en 12. 171. Son calificaciones propias de un dios belicoso contra sus enemigos, como lo son Set y Yahvé.

v. 6. ἄδηλον (corrección de δηλον del papiro) se refiere con toda lógica al dios supremo en 13.62: ἐπικαλοῦμαί σε τὸν πάντων μείζονα, τὸν πάντα κτίσαντα,

σὲ τὸν α<ὐ>τογέννητον, τὸν πάντα ὁρῶντα καὶ μὴ ὁρώμενον. Aquí, junto con ἀμήχανον, se refiere a características de Tifón que aparecen en la citada columna XXIII del papiro demótico (p. 147): **ἀμήχανον** es sin duda la palabra que equivale a la traducción de Griffith "unconquered", y ἄδηλον a "invisible" («I invoke thee who art in the void air, terrible, invisible, almighty god of gods»). Por otra parte, «dealing destruction and making desolate» puede corresponder a **μισοπόνηρον**, un compuesto que significa "dotado de sentimientos hostiles de odio" (cf. Plutarco 2. 313) y no "que odia el mal". El odio aparece también en el papiro demótico: «thou that hatest a household well established», p. 147.

v. 7. ὥραις ἀνόμοις. Set se caracteriza por su anomía y precisamente por ello se le invoca a veces (ver 3.87 [κρ]αταιὲ Σ[ὴ]θ Τυφῶν, καὶ ἀνόμησον τῷ σθέν[ει σ]ου καὶ[κα]τάστρεψον τὸ δεῖνα πρᾶγμα) en prácticas de sometimiento para actuar ilegalmente. En cuanto al adjetivo **ἀμέτρητος** se entiende mejor si se contempla bajo el prisma de la definición de Plutarco que le atribuye cuanto en los elementos es ἄμετρον καὶ ἄτακτον por exceso o por defecto (376 F = *De Iside* 64).

v. 9. Los dos versos siguientes se refieren al carácter, una vez más contradictorio y extremo, de Set: ígneo por un lado ("que camina sobre el divino fuego inextinguible") y por otro el que está sobre las nieves y bajo el hielo. Compárese la invocación a Horus πολυώνυμος en la que éste parece asumir las características de Set: "en las regiones del oeste tienes la forma de cocodrilo, la cola de una serpiente, desde donde envías lluvias y nieves". Y, curiosamente, a continuación se invoca a ιω ερβήθ, Σαβαωθ, Ἀδωναί. También en 3. 211 se llama a Iao πύρινον Διὸς ἄγγελον, y en 4. 960 πυριφεγγῆ.

vv. 10-11. En estos dos versos alcanza su culminación la plegaria aludiendo a su condición de Pantokrator –lógica después de los poderes que se le han atribuido: ver la invocación de 12. 238 ss. al pantocrator innominado: δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ' ἀν[έ]μων, ὁ παντοκράτωρ θεός, ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωήν, δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμωνες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος (βαρβαρειχαρσεμφεμφρωθου τὸ ὄνομα), οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσεται, ὁ Ἅιδης ἀκούων ταράσσεται, ποταμοί, θάλασσα, λίμναι, πηγαὶ ἀκούουσαι πήγυνται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ῥήγυνται. El que su poder sea superior al de las Moiras solamente subraya esta condición. Pero ello también se le concede a Horus 4. 455 y 2313, su contrapartida victoriosa.

Seguramente la invocación originaria, si es que existió, terminaba aquí porque los dos últimos versos parecen banalizar toda esta larga invocación que a veces rebosa de entusiasmo místico. Por lo demás, es importante señalar que no hay una despedida formal (ἐρρῶσθαι σε εὔχομαι es la más corriente) de la carta al faraón Psamético. Como se trata de un formalismo que nunca falta, es más que probable que el redactor del papiro IV solamente haya incluído una parte de la Carta. Ello quizá pudiera corroborar la idea, que se está manteniendo aquí, de que se trata de un ritual de iniciación setiana (en principio ajeno o no estrictamente ligado a la magia) que es manipulado por el redactor de Papiro IV y puesto al servicio de sus actividades mágicas.

NOTAS CRÍTICAS A LOS TESOROS DE ANTÍOCO DE ATENAS

(EDICIÓN DE F. BOLL, *CCAG* I (1898), PP. 140-164)[1]

RESUMEN

En este artículo aportamos una serie de notas críticas a la edición parcial (capítulos 0-53) que de la gran obra del astrólogo griego Antíoco de Atenas realizó F. Boll en 1898 y que, hasta el momento, es la única con la que cuenta la comunidad científica. Con estas notas, obtenidas a partir de un exhaustivo trabajo de investigación sobre la tradición manuscrita de los Tesoros, esperamos contribuir a una mejor interpretación de la obra

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA GRIEGA ANTIGUA, ANTÍOCO DE ATENAS, TESOROS, NOTAS CRÍTICAS

CRITICAL NOTES ON ANTIOCHUS'S THESAUROI
(EDITION: F. BOLL, CCAG I (1898), PP.140-164)

ABSTRACT

The partial first (1898) and, at this moment, unique edition of Antiochus of Athens's Thesauroi capp. 0-53 receives in this article several critical notes, after an extremely careful study of its manuscript tradition.

KEY WORDS: ANCIENT GREEK ASTROLOGY, ANTIOCHUS OF ATHENS, THESAUROI, CRITICAL NOTES.

1. *Introducción*[2]

Los *Tesoros* de Antíoco de Atenas son, sin duda, una de las obras más importantes de la astrología griega antigua que en la actualidad carecen de una edición crítica completa definitiva. Así, repartidos en dos números del *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (Bruselas 1898-1953), publicación de referencia en la materia, encontramos editados la gran mayoría de sus 117 capítulos[3].

Sin embargo, dentro de esta obra podemos distinguir dos partes: de un lado, una primera formada por los capítulos 0-53, presentes en el testimonio más antiguo que

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto HUM 2005-04930, del M.E.C.

2 Quisiera agradecer al profesor Raúl Caballero, de la Universidad de Málaga, su inestimable colaboración en el estudio de la tradición manuscrita de esta obra, sin la que la redacción de estas notas hubiera sido imposible.

3 Cf. F. BOLL, *CCAG* I: 140-164 (caps. 0-53) y F. CUMONT, *CCAG* VIII 4: 115-224 (caps. 54-98, 104 & 113-117). Así pues, únicamente los capítulos 99-103 y 105-112 de los Tesoros carecen de edición.

ha transmitido nuestro texto, el Epítome II (selección de capítulos de la obra del astrólogo ateniense realizada unos dos siglos después de su composición por Antíoco, y conservada en el *Ms. Laurentianus Gr. 28,34*, códice del Siglo XI); de otro lado, una segunda parte que incluye desde el capítulo 54 hasta el 117, y que tenemos tras los primeros 54 capítulos en el llamado por D. Pingree[4] Epítome III, transmitido en el *Ms. Paris. Gr. 2425*.

El motivo de dicha separación dentro de la obra de Antíoco está en la irrupción del Epítome III en la historia de la tradición manuscrita de los *Tesoros*. Así, entendemos que en la obra, ya con ese formato de 118 capítulos (capítulo introductorio junto a 117 numerados), ha debido intervenir claramente la mano de un compilador ajeno al texto inicial de 54 capítulos conservado en el Epítome II. Este compilador, según apunta Pingree en su citado artículo, bien pudo ser el astrólogo egipcio Retorio, quien debió de realizarla aproximadamente en el siglo VII d.C. Admitamos o no la hipótesis del investigador norteamericano acerca de la autoría de Retorio, de lo que no cabe duda es de que ese Epítome III, con el incremento del número de capítulos, constituye un punto de inflexión para nuestro texto que, desde ese momento, es "algo menos" de Antíoco[5].

Es esa primera parte de los *Tesoros* (caps. 0-53), en su edición de F. Boll (*CCAG* I (1898), 140-164)[6], la que va a recibir aquí nuestras notas críticas, basadas en un estudio exhaustivo de toda la tradición manuscrita que ha hecho llegar hasta nosotros la obra más importante de Antíoco de Atenas[7].

En ese sentido, hemos confrontado las lecturas de todos aquellos códices en los que se ha conservado al menos uno de estos 54 capítulos, a partir de la división por epítomes

4 Cf. D. PINGREE, "Antiochus and Rhetorius", *C.Ph.* 72 (1977), 203-223.

5 Con todo, tampoco podemos perder de vista que ese Epítome II, la fuente más cercana a la época de Antíoco, no es sino un material ya elaborado, es decir, un extracto de nuestra obra en el que han intervenido manos ajenas a las de su autor original. Resulta imposible, pues, hablar con plenas garantías sobre la configuración original de un texto abierto de tales características; por todo ello, debemos conformarnos aquí con trazar en él, a partir del estudio de su tradición manuscrita, las etapas que se aprecian en su formación hasta alcanzar el estado en que han llegado a nosotros, sin llegar a afirmar en ningún momento de forma taxativa que estamos delante del texto tal como lo concibió Antíoco de Atenas.

6 La edición de F. BOLL se apoya, además, en la realizada por F. CUMONT de la Eisagoge de Porfirio (CCAG V4 (1940), 187-228), exactamente en los capítulos 47-52 de esta (cf. ibidem, pp. 220-226), que coinciden con los numerados como 10, 11, 12, 14, 15 y 46 en los Tesoros.

7 Un primer fruto de nuestro trabajo fue la presentación de una Tesis Doctoral (Hilario Bautista Ruiz, Los Tesoros de Antíoco de Atenas: edición crítica, traducción y comentario (caps.0-53), Universidad de Málaga, 2006), aún inédita y que, esperamos, pueda ver la luz en las próximas fechas.

realizada por D. Pingree, que seguimos solo en rasgos generales, pues hemos introducido varios elementos diferenciales en nuestro estudio. Así, Pingree proponía que una edición de Antíoco debía obviar el epítome III, por los motivos que antes hemos explicado (se trata de una ampliación tardía de la obra, en la que se veía la mano de un compilador, posiblemente Retorio) y, por ende, sus epítomes derivados: IIIa IIIb IIIc y IIb, el único en el que figura de forma explícita el nombre del compilador egipcio Retorio. Nosotros, sin embargo, entendemos que para la edición de cada capítulo han de confrontarse los manuscritos principales de cada Epítome, más allá de que en unos hayan intervenido unos u otros compiladores posteriores a Antíoco (ya dejamos claro que asumimos como utópica la reconstrucción del texto original del astrólogo griego).

No hemos rehusado, pues, en nuestro trabajo, la confrontación de todos los epítomes derivados teóricamente del Epítome III. En cambio, hemos dejado a un lado aquellos que presentan una versión libre de nuestro texto, como es el caso del Epítome IIa, una selección de capítulos que fue elaborada a finales del siglo XIV en la escuela de Juan Abramio, y que ofrece una nueva redacción del texto, plagada de correcciones y paráfrasis.

A partir de estas premisas, por lo tanto, se han redactado las notas críticas de este artículo, enriquecidas, dado el caso, con propuestas de lectura propias ante pasajes que entendemos oscuros y que no han sido bien resueltos por la amplia tradición textual de la obra.

Por último, antes de pasar directamente a las notas, presentamos el *Conspectus siglorum* de los tradición manuscrita completa de los *Tesoros* de Antíoco, de utilidad a la hora de consultar cualquiera de las referencias que ofrecemos.

- EPITOMA II:

  L = *Laurent. Plut. 28, 34.*

- EPITOMA IIb:

  L_4 = *Laurent. Plut. 28, 7*

  M_1 = *Monac. Gr. 105*

  M_2 = *Monac. Gr. 170*

  Mi = *Ambr. R. 103. SUP.*

  P_3 = *Paris. Gr. 1991*

  P_4 = *Paris. Gr. 2416*

  V = *Vat. Gr. 1444*

  Ve_3 = *Marc. Gr. Fondo Antico 335*

  W_1 = *Vindob. Phil. Gr. 108*

  W_3 = *Vindob. Phil. Gr. 15*

- EPITOMA III:

  P = Paris. Gr. 2425

- EPITOMA IIIb:

  Be = *Berol. 173* (*Phillipp. Gr. 1577*)

  Ho = *Holkham. Gr. 292*

  M_3 = *Monac. Gr. 287*

  Mu = *Mutin. Gr. 85 (alfa.Q.5.16)*

  W_4 = *Vindob. Phil. Gr. 179*

- EPITOMA IIIc:

  Na = *Neapol. II. C 33*

  Ca = *Cantab. O. 7. 39*

  Se = *Oxon. Seld. 16*

- EPITOMA IV:

  P_5 = *Paris. Gr. 2420*

  P_6 = *Paris. Gr. 2424*

  P_7 = *Paris. Gr. 2506*

  Ve_3 = *Marc. Gr. Fondo Antico 335*

- EPITOMA IIa:

  Ba = *Vat. Barber. Gr. 127*

  L_1 = *Laur. Plut. 28, 13*

  L_2 = *Laur. Plut. 28, 14*

  L_3 = *Laur. Plut. 28, 16*

  P_2 = *Paris. Gr. 2501*

  Ve_1 = *Marc. Gr. Fondo Antico 324*

  Ve_2 = *Marc. Gr. Fondo Antico 336*

  W_2 = *Vindob. Phil. Gr. 287*

2. *Notas críticas*

- **Cap. 0.** 143,11 τροπικά IIb : καὶ ταῦτα τροπικά λέγονται II III W_4 Boll : λεγόμενα τροπικά IIIb (Mu Ho M_3).

En un principio parece evidente que nuestra lectura es la que da mayor claridad al texto (δ' οὖν εἰσι ζῴδια τροπικὰ καὶ δ' στερεὰ καὶ δ' δίσωμα: "Hay, pues, cuatro signos trópicos, cuatro sólidos y cuatro bicorporales").

Proponemos, pues, la lectura del Epítome IIb como la que podría aparecer en la versión original del texto de Antíoco, a partir de la siguiente hipótesis, no carente de dificultad: en un estadio anterior a la redacción del Epítome II, el copista debió realizar un "salto de lo mismo a lo mismo" en la palabra τροπικὰ (δ' οὖν εἰσι ζῴδια τροπικὰ...), que aparece justo en la línea siguiente (cf. Boll, 143,12: καὶ τροπικὰ μὲν λέγονται καθ' ὃ ...; una vez que ya había saltado de línea, en ese momento la secuencia καθ' ὃ ... le hizo, en un nuevo "salto de lo mismo a lo mismo", esta vez hacia atrás, volver su vista a la siguiente expresión de la línea anterior, continuación del pasaje que aquí comentamos: καὶ δ' στερεὰ καὶ δ' δίσωμα ... . A partir de ahí el copista siguió con su labor, volviendo a repetir, sin darse cuenta, el fragmento de la línea siguiente que acababa de copiar en su primer "salto": καὶ τροπικὰ μὲν λέγονται καθ' ὃ... .

Así pues, tras el segundo error del copista, (la confusión paleográfica entre καθ' ὃ... y el καὶ δ' στερεὰ... de la línea anterior), el resultado final fue la siguiente redacción, carente de sentido: δ' οὖν εἰσι ζῴδια καὶ τροπικὰ μὲν λέγονται καὶ δ' στερεὰ καὶ δ' δίσωμα.

Ya en un estadio posterior, probablemente el del epítome II, intentó corregirse el pasaje con la introducción del ταῦτα y la supresión de la partícula μέν, obteniéndose la redacción, si bien forzada, que muestra nuestro testimonio más antiguo: δ' οὖν εἰσι ζῴδια καὶ ταῦτα τροπικὰ λέγονται καὶ δ' στερεὰ καὶ δ' δίσωμα.

Esta hipótesis explicaría, pues, la lectura que encontramos en II (a partir de la cual, también en III, W_4 y Boll), de la que depende la versión tardía de IIIb (δ' οὖν εἰσι ζῴδια λεγόμενα τροπικά...: "Hay pues cuatro signos llamados tropicales..."), un claro intento por mejorar la sintaxis de un pasaje ciertamente oscuro que, además, encajaría con la explicación que arranca a continuación en el comentado pasaje de Boll 143,12: καὶ τροπικὰ μὲν λέγονται... .

En ese pasaje, por cierto, advertimos que se ha producido un claro corte respecto al texto original: únicamente se habla de los signos tropicales: καὶ

τροπικὰ μὲν λέγονται...; sin duda, la presencia de ese μὲν haría esperar otras oraciones correlativas, con sus respectivos δὲ.

- **Cap. 0.** 143,15 εὐδιεινότερος γίνεται IIb III Be: εὐδιότερος γίνεται II Boll : εὐκρατότερος γίνεται καὶ εὐδιεινότερος IIIb (praeter M_3).

Proponemos aquí la lectura transmitida por IIb III Be, εὐδιεινότερος, comparativo del adjetivo εὐδιεινός (= εὔδιος; "apacible"). Ahora bien, ya en la época de formación de nuestro texto, la forma εὔδιος estaba imponiéndose a εὐδιεινός hasta afianzarse definitivamente en el griego moderno. A partir de ahí, conjeturamos que el epítome II leyó erróneamente εὐδιότερος, supuesto comparativo del adjetivo εὔδιος, por simplificación de la secuencia -ιειν- , si bien en realidad, merced al iotacismo, dicha omisión se limitó al sonido nasal [n].

Por otro lado, tal forma, εὐδιότερος, no está atestiguada en la lengua griega; en todo caso, esperaríamos encontrar εὐδιαίτερος, únicamente recogida en un pasaje de Jenofonte (cf. *Hell.* I. 6.38,4).

En cuanto a la versión del Epítome IIIb, εὐκρατότερος γίνεται καὶ εὐδιεινότερος, se trata claramente de una lectura rehecha en época posterior, pero que apuntaba ya a la solución correcta.

- **Cap. 0.** 144,5 ἀφαιρῶν <ἀπὸ> τοῦ μεγέθους scripsi : ἀφαιρῶν τὸ μέγεθος codd. Boll.

Propongo aquí el empleo de la construcción ἀφαιρέω ἀπὸ + Genit., ya documentada en el mismo texto de Antíoco (cf. *supra* 143,22-23 & *infra* 144, 8-9), y propia de esta acepción matemática ("restar"; para "sumar", cf. Boll 143,23 προστίθημι <εἰς>). Rechazamos, pues, el régimen en Genitivo que presentan todos los códices y que admite Boll.

- **Cap. 1.** 145,8 νότιοι IIb : νοτίοις III IIIb : νοτείοις II Boll.

Aceptamos la corrección del IIb, entendiendo así que νότιοι debe funcionar como Complemento Predicativo en Nominativo y no ir en Dativo concertando con ἐν θηλυκοῖς: se trata claramente de un error cometido por II (νοτείοις) por influencia de ese Dativo anterior, en el que se cruza otro error por iotacismo (νοτείοις), que pasa inadvertido curiosamente para Boll, pero que sí corrigen III y IIIb (νοτίοις).

Si el texto queda conforme a nuestra propuesta, en definitiva, la construcción (νότιοι γινόμενοι) sería paralela a la de la línea anterior (cf. 145,7 βόρειοι

γινόμενοι). El sentido, por último, también nos da la razón, pues los planetas se feminizan cuando se encuentran en signos femeninos y se hacen australes.

- **Cap. 1.** 145,24 ἀφαιρετικοὶ IIa : ἀφαιρεταὶ cett. Boll

Proponemos la lectura que presenta el Epítome IIa, que se ajusta perfectamente a la terminología astrológica (ἀφαιρετικός: dicho del movimiento de un planeta, "retrógrado") frente a la del resto de testimonios y escogida por Boll (ἀφαιρεταί), que no está documentada en ningún texto astrológico y que, en cualquier caso, tendría que ser ἀφαιρέται, si ha de entenderse como Nominativo Plural del sustantivo ἀφαιρέτης, ου.

En todo caso, podríamos explicar la corrupción de este pasaje en un estadio anterior al del Epítome II, y que más tarde únicamente IIa acierta a corregir a partir de un error paleográfico en la parte final de la palabra: -ετικοὶ -> -ετικαὶ -> -εταὶ.

- **Cap. 8.** 149,2-3 τοῦτ' ἔστιν scripsi : τοῦτ' ἔστι II IIIb: τοῦτ' ἐστὶν Boll : τουτέστιν III IIIc : ἤτοι IIb.

Entendemos aquí que debe corregirse la edición de Boll (τοῦτ' ἐστιν), que no ofrece la forma correcta de esta locución explicativa (τοῦτ' ἔστιν), si bien no es del todo descartable que pudiera tratarse de una simple errata. De hecho, apreciamos que Boll, por su parte, intenta corregir las lecturas que da la tradición manuscrita, todas ellas corruptas. Fácilmente explicables por la naturaleza misma de la expresión, sujeta a abreviaturas y omisiones frecuentes y variadas, son las versiones de II IIIb (τοῦτ' ἔστι), en la que únicamente falta la -ν efelcística, y las de III IIIc (τουτέστιν), que convierten la locución en una sola palabra, forma ampliamente documentada en la lengua griega. Por su parte, el epítome IIb, en su línea, procura esclarecer el texto, y en ese intento sustituye el sintagma por uno de significado equivalente: ἤτοι.

- **Cap. 19 tit.** 155,7 περὶ ἀκουόντων καὶ βλεπόντων ἄλληλα ζῳδίων II : περὶ ἀκουόντων καὶ βλεπόντων III Boll : περὶ βλεπόντων καὶ ἀκουόντων W_4 : περὶ βλεπόντων καὶ ἀκουόντων δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν IIIb (Mu Ho M_3).

Para el título de este capítulo proponemos como versión original del mismo la que ha transmitido el Epítome II (περὶ ἀκουόντων καὶ βλεπόντων ἄλληλα ζῳδίων: "Sobre los signos que se escuchan y miran unos a otros"). En efecto, esta lectura se ajusta perfectamente al sentido del texto y presenta una estructura que observamos ya en el mismo cuerpo del capítulo (cf. 155,11: εἰσὶν δὲ τὰ

βλέποντα ζῴδια ἄλληλα ταῦτα...). Además, está atestiguada en otros textos astrológicos (cf., e.g., Paul. Al. 21.4 tit.: <h>. περὶ τῶν βλεπόντων ἄλληλα ζῳδίων & Heph. Astr. 127.10-11: ...ὁμοίως ἐπὶ τῶν βλεπόντων ἄλληλα ζῳδίων ἐὰν...).

En todos estos ejemplos figura el recíproco ἄλληλα, que, junto al fácilmente sobreentendible ζῳδίων, omite III (y con él, Boll), quizás por influencia de la primera línea del capítulo, en la que no se repiten ambas palabras: Συμβάλλονται δὲ καὶ τὰ ἀκούοντα καὶ βλέποντα ζῴδια ἐπὶ φυγῶν... Por su parte, la versión que muestra el núcleo del Epítome IIIb (περὶ βλεπόντων καὶ ἀκουόντων δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν) responde al intento por ofrecer un título acorde con el contenido del capítulo, cayendo en la paráfrasis. El título que leemos en W_4, por último, ordena el contenido desarrollado en el cuerpo del capítulo y, de este modo, anticipa los signos que se miran a los que se escuchan: περὶ βλεπόντων καὶ ἀκουόντων.

- **Cap. 26.** 157,3 ἔστω scripsi : ἔσται cett. Boll.

Proponemos corregir la forma transmitida por todos los manuscritos y aceptada por Boll (ἔσται, futuro de indicativo) por un imperativo de 3ª persona singular: ἔστω. En efecto, tras el inicio habitual con οἷον ("por ejemplo,..."), el empleo del imperativo en un contexto en que se pone un ejemplo ilustrativo de un determinado concepto, es habitual en la obra de Antíoco (si bien nuestro autor prefiere con mayor frecuencia la forma ὑπόθου: cf., e.g., cap 10, *CCAG* V4, 220.11, 16 &19; cap. 15, *CCAG* V4, 224.9; ...), así como en la de otros astrólogos (cf. Vett. Val. 19,12: οἷον ἔστω Ἥλιος Ὑδροχόου μοίρᾳ κβ': τούτου τὸ δωδεκατημόριον... & 112,18: ἔστω, φησίν, ἐν Καρκίνῳ ὁ Ζεύς, Σελήνη δὲ ἀπορρεύσασα... ; Doroth. 370,11: ...ἔστω δὲ καὶ τὸ ὑπόδειγμα αὐτοῦ περὶ τούτων:... & 389, 6: Περὶ δὲ ἀγορασμοῦ σκέπτου οὕτως. ἔστω σοι τὸ ὤνιον ἡ Σελήνη...).

Un elemento a nuestro favor en la elección del imperativo en este tipo de contextos lo hallamos en la lectura que ofrece el Epítome IIb en Cap. 29. 157,20. Cf. *infra*.

Desde un punto de vista paleográfico, por último, la corrupción de ἔστω en la forma ἔσται transmitida por todos los testimonios es fácilmente explicable a partir de un frecuente error de lectura: -ω -> -αι.

- **Cap. 29.** 157,20 ἔστω IIb : ἐστιν cett. Boll.

Cf. supra, Cap. 26. 157,3

- **Cap. 40. Tit.** 159,4 ὁμορήσεως scripsi : ὁμοροήσεως Boll : ὁμορροήσεως codd.

La forma más correcta de este término astrológico, la "contigüidad", es sin duda ὁμόρησις (cf. v. ὁμορέω; jon. ὁμούρησις), tal como la recoge Porfirio en su comentario al *Tetrabiblos* tolemaico: cf. Porph. *In Ptol.* 202.1; cf. etiam Hesych. Lexicogr. 818,1.

Sin embargo, la tradición manuscrita de Antíoco transmite la variante ὁμορρόησις, no atestiguada en lengua griega, y que es corregida por el propio Boll en su edición, simplificando la -ρρ- en -ρ- (cf. ὁμορόησις).

Lo poco común del término, unido a una grafía poco definida, hace que nuestra decisión editorial en este caso quede vinculada únicamente a la forma en que el concepto es transmitido por Porfirio, el único escrito astrológico donde figura.

- **Cap. 40.** 159,5 ὁμόρησις scripsi : ὁμορόησις IIb (praeter Ve_3) Boll : ὁμορρόησις II III Ve_3.

Cf. supra, Cap. 40. 159,4.

- **Cap. 42.** 159,14 δωδεκατρόπου II : δωδεκατροπίας III W_4 : δωδεκατοπίας IIb Boll.

La palabra griega que designa el "círculo fijo de rotación" es δωδεκάτροπος (cf. Vett. Val. 179,11; 334,4; 334,18), pese a que también está documentada δωδεκάτοπος (cf. Heph. Astr. 79,25).

Nuestra propuesta, en ese sentido, es la lectura τῆς δωδεκατρόπου (cf. Epítome II). A partir de esa forma, III W_4 pudieron transmitir la variante τῆς δωδεκατροπίας (no documentada en lengua griega), en la que el sustantivo femenino en -ίας es fácilmente explicable por influencia del artículo femenino τῆς.

Para explicar, por último, la variante transmitida por IIb (y elegida por Boll), τῆς δωδεκατοπίας (tampoco atestiguada), debemos fijarnos en el contexto de este pasaje, donde delante de nuestro sintagma figura el término τόπῳ, cuya raíz bien ha podido influir en la terminación -τοπίας.

- **Cap. 47.** 160,21 <παραίτιος> καθέστηκεν supplevi : καθέστηκεν codd. Boll.

Para describir el significado de los distintos Lotes (κλῆροι) se repite en este capítulo casi de forma sistemática, aunque con variantes, una estructura similar; así, se utilizan expresiones como: σημαίνει / παραίτιος καθέστηκεν /ἐστι δηλωτικός. De los ocho Lotes tratados, en 6 de ellos figura una de estas expresiones, con la excepción del quinto, el de Zeus (cf. 160, 21-22), en el que, debido a su brevedad, se omite la construcción παραίτιος καθέστηκεν ("es responsable"), ya que ese sintagma acaba de mencionarse al final de la definición del Punto anterior; con todo, se enumeran las cuestiones a su cargo directamente en caso genitivo, subordinado al implícito παραίτιος καθέστηκεν.

Caso aparte es el cuarto Lote que aquí nos ocupa, el de Saturno, donde todos los códices leen el verbo καθέστηκεν, y así es editado por Boll; nuestra propuesta es la de añadir <παραίτιος> para dar sentido completo a la frase, pues sus atribuciones figuran todas en Genitivo (δαιμόνων χθονίων καὶ κεκρυμμένων πάντων καὶ ἀποδείξεως καὶ ἀνδρείας καὶ φυγῆς καὶ ἀπωλείας καὶ πένθους καὶ ποιότητος θανάτου), dependientes del adjetivo omitido (<παραίτιος> καθέστηκεν: "es <responsable> de…").

Apoya nuestra decisión la confrontación de un pasaje de Pablo de Alejandría (cf. Paul. Al., 50,13-16; cap. 23 περὶ τῶν ἑπτὰ κλήρων), prácticamente idéntico a nuestro texto de Antíoco, donde leemos: Ἡ δὲ Νέμεσις δαιμόνων χθονίων καὶ τῶν κεκρυμμένων πάντων, ἀποδείξεώς τε καὶ ἀδρανείας καὶ φυγῆς καὶ ἀπωλείας καὶ πένθους καὶ ποιότητος θανάτου παραιτία καθέστηκεν.

- **Cap. 47.** 160,21 Διὸς ὁ κλῆρος <τῆς> νίκης supplevi : Διὸς ὁ κλῆρος νίκης II III W_4 Boll : κλῆρος τῆς νίκης ἤτοι Διὸς IIb.

El nombre de cada Lote va siempre introducido por su artículo correspondiente (cf. κλῆρος τῆς τύχης / τοῦ δαίμονος / τῆς βάσεως / τῆς νεμέσεως / τῆς τόλμης / τοῦ ἔρωτος / τῆς ἀνάγκης), salvo en este caso. Por eso, proponemos añadirlo aquí para restituir el paralelismo exacto de los sintagmas, que constituye una constante en este tipo de textos científicos y pseudo-científicos.

El Epítome IIb advierte asimismo la omisión, aunque acaba ofreciendo un texto alterado en el orden respecto de la versión del resto de testimonios.

- **Cap. 47.** 160,25 σημαίνει τὰς ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμίας τὰς κατὰ προαίρεσιν γινομένας καὶ φιλίας καὶ χάριτος ἐστι δηλωτικός scripsi (cf. Paul. Al. 23) : σημαίνει τὰς ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμίας καὶ τὰς κατὰ προαίρεσιν γινομένας φιλίας καὶ χάριτος ἐστι δηλωτικός codd. Boll.

Nuestra lectura de este pasaje, en contra de Boll y la tradición manuscrita, ofrece una estructura bimembre perfecta en esta oración: por un lado, τὰς ὀρέξεις καὶ

ἐπιθυμίας τὰς κατὰ προαίρεσιν γινομένας, como complementos en Acusativo del verbo σημαίνει ("(El Lote del Amor, de Venus,) significa las apetencias sexuales que nacen del impulso"); y, del otro, καὶ φιλίας καὶ χάριτος, genitivos subordinados al sintagma ἐστι δηλωτικός ("...y es indicio de la amistad y el favor"), en el que se presentan dos aspectos del espectro de influencia de Venus, uno más sexual y otro más relacionado con la amistad. Ambas estructuras, por fin, aparecen ligadas por el καὶ que precede al genitivo φιλίας.

De nuevo apoya nuestra hipótesis la confrontación con el texto paralelo de Pablo de Alejandría, que ofrece la misma estructura (cf. Paul. Al. 50.1-3: ...Ὁ δὲ Ἔρως σημαίνει τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐπιθυμίας τὰς κατὰ προαίρεσιν γινομένας, φιλίας τε καὶ χάριτος παραίτιος καθέστηκεν....), con un más elegante τε καὶ como nexo entre los dos elementos del segundo miembro. En efecto, la presencia de este pasaje presupondría que tanto el escrito original de Antíoco como Pablo de Alejandría debieron beber de una misma fuente hoy perdida.

A partir de nuestra lectura, sin duda *difficilior*, la corrupción en la variante transmitida por todos los testimonios y aceptada por Boll es fácilmente explicable. De un lado, la consulta de la tradición manuscrita nos sorprende con la lectura χάριτας, en Acusativo, del Epítome II, en lugar del Genitivo χάριτος. Eso tuvo que ser debido a la confusión del φιλίας (Genit. sg. dependiente de παραίτιος), con su homógrafo Acusativo plural, dependiente en este caso de los complementos del verbo σημαίνει. El resultado de II fue un texto en el que el παραίτιος καθέστηκεν final quedaba, pues, sin sus complementos en Genitivo, error rápidamente subsanado por el resto de la tradición con el cambio de χάριτας en χάριτος y un fácil baile del nexo καὶ, ofreciendo una versión final del texto sin duda *facilior*, cuya traducción sería la siguiente: "(El Lote de Amor, de Venus,) significa las apetencias sexuales, los deseos y los amores que nacen del impulso, y es indicio del favor".

- **Cap 48.** 161,23 λέγε II III Mu Ho : λέγει W_4 M_3 Boll

Proponemos leer en este, y en pasajes similares posteriores (cf. *infra*), una forma imperativa, más adecuada al contexto en el que se encuentra; en efecto, se trata de ejemplos sobre el significado de los Lotes según el lugar en que se encuentren, y que suelen acabar, en un nivel de lengua poco o nada formal, con una interpelación al lector. Así, tendríamos: "Si el Señor del Lote del Padre se halla en..., di que tal hijo es sólo supuesto".

Sin embargo, no dejamos de reconocer que, si bien dando peor sentido al texto, esa segunda persona singular del presente de indicativo que recoge la edición de Boll (λέγει), podría admitir de igual manera una traducción cercana al valor impersonal: "hay que decir", "debe decirse"... Con todo, proponemos la construcción en imperativo apoyándonos en la frecuencia de este tipo de estructuras en otros textos astrológicos en contextos de índole similar: cf. Doroth. 329,12: εἰ δὲ καὶ ὁρίοις κακοποιοῦ ὁ Ἥλιος τύχῃ, λέγε τὸν πατέρα ἢ δοῦλον ἢ ἀγενῆ..., 330,6; 333,12;...; Heph. 70,5-6: ἡ δὲ Σελήνη μόνη ἄνευ τοῦ Ἡλίου τὴν τύχην ὁρῶσα, δύσκολον λέγε τὴν εὕρεσιν...., 79,12; 116,26;...

Desde un punto de vista paleográfico, por último, la corrupción es bien sencilla a partir de la forma λέγε, por la semejanza entre las desinencias –ε y –ει.

- **Cap. 48.** 161,25 λέγε codd. : λέγει Boll

Cf. supra, Cap. 48. 161,23.

- **Cap. 48.** 161,29 λέγε codd. : λέγει Boll

Cf. supra, Cap. 48. 161,23.

- **Cap. 48.** 162,6 ἐν <τῷ> δυτικῷ κέντρῳ supplevi : ἐν δυτικῷ κέντρῳ II Boll : ἐν δυτικῷ κύκλῳ κέντρῳ III.

Este sintagma, u otros similares (ἐν + artículo + nombre del κέντρον), figura ya en este mismo capítulo (cf. 161,30 ἐν τῷ δυτικῷ τόπῳ), por lo que proponemos aquí esa misma construcción, que no figura, por otra parte, en ninguno de los manuscritos que han transmitido el texto, en los que se omite sistemáticamente el artículo. De igual manera aparece también en otros autores astrológicos griegos: cf. Doroth. 377,19 ἐν τῷ ὑποχθονίῳ κέντρῳ; 397,19: ἐν τῷ δυτικῷ κέντρῳ ; Vett. Val. 115,23: ἐν τῷ ὑπογείῳ κέντρῳ; Heph. 145,19: ἐν τῷ ὑποχθονίῳ κέντρῳ;...

La omisión de un artículo, por otra parte, no presenta excesivos problemas paleográficos.

- **Cap. 48.** 162,27 λέγε codd. : λέγει Boll

Cf. supra, Cap. 48. 161,23.

- **Cap. 50 tit.** 163,4 προσθέσεις scripsi : προθέσεις codd. Boll

Este capítulo enseña a calcular el día más largo y el más corto en cada clima a partir de las ascensiones de los signos del Zodiaco. En ese sentido, pues,

proponemos leer προσθέσεις ("progresión, movimiento progresivo de los signos; unión, conexión de signos; adición, suma de elementos para obtener un término general"; cf. Vett. Val. 325.30), frente a προθέσεις ("cuenta, cálculo"), no documentada en la tradición astrológica griega, y sin embargo presente en todos los manuscritos de Antíoco y aceptada en la edición de Boll.

No entraña dificultad alguna, por último, la explicación de la pérdida de esa *sigma* intermedia en la tradición manuscrita.

- **Cap. 50.** 163,8 <τοῦτ'> ἔστιν supplevi: ἐστὶν codd. Boll

Se impone aquí la presencia de la explicativa τοῦτ' ἔστιν, tan habitual en este tipo de textos y tan utilizada en la obra de Antíoco (cf. 145,3; 149,2-3;...). Sin ir más lejos, en esta misma oración, se emplea para aclarar desde qué signo hasta qué otro signo ha de contarse para obtener el tiempo ascensional máximo en el clima de Alejandría (τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ Καρκίνου ἕως Τοξότου); a partir de ahí, pues, la construcción habrá de ser la misma cuando se especifica su tiempo ascencional mínimo (<τοῦτ' ἔστιν> ἀπὸ Αἰγοκέρωτος ἕως Διδύμων).

Su omisión en la tradición es, por otra parte, fácilmente explicable desde un punto de vista paleográfico.

- **Cap. 50.** 163,10 ὡρῶν ἰσημερινῶν ι' III : ἰσημερινῶν ι' Boll : ἰσημερινῷ ι' II

Proponemos seguir aquí la lectura ofrecida por el Epítome III, que restituiría la versión original de Antíoco, donde figuraría la palabra ὥρα (hora), en el sentido de "horas equinocciales", las horas estándar en el Ecuador (ἰσημεριναὶ ὧραι). Su omisión en la tradición es de fácil explicación, favorecida del mismo modo por la tendencia a la abreviatura de esta palabra. La versión de II solo puede explicarse, por su parte, a partir de un error de copia propiciado por la abreviatura de las desinencias.

En cualquier caso, como quiera que al hablar del día más largo ya se ha especificado que la unidad de medida son las citadas horas equinocciales, en este segundo término podría optarse por prescindir del adjetivo "equinoccial" (posibilidad esta no contemplada en la tradición manuscrita), pero nunca, entendemos, del sustantivo "hora", tal como propone Boll en su edición.

El resto de textos astrológicos que trata la cuestión suele presentar, asimismo, el sintagma completo, sea el sustantivo ὥρα o χρόνος: cf. Doroth. 385,9; Ptol., *Tetr.* 3.11.23,6; *Geogr.* 7.5.16,3;...

- **Cap. 52.** 164,5 Σελήνη ἀσύνδετος Ἑρμοῦ <τυχοῦσα> supplevi : Σελήνη ἀσύνδετος Ἑρμοῦ codd. Boll.

Proponemos leer este pasaje con una estructura idéntica a la que el texto ofrece, hasta cinco veces, desde el principio del capítulo (cf. 163, 25; 163,26; 164, 1; 164,2 & 164,4; e.g., 164,1: Σελήνη ἀσύνδετος Διὸς τυχοῦσα...); para ello, es preciso añadir el participio concertado con el Sujeto, <τυχοῦσα>, aquí omitido por un simple error de copia en un estadio posiblemente anterior a la redacción del Epítome II o, en cualquier caso, en ese propio Epítome II. Como hemos podido comprobar en otros pasajes, los textos científicos o pseudo-científicos no rehuyen la repetición mecánica de estructuras

- **Cap. 53.** 164,9-10 τὸ [ἐκ] πατρόθεν seclusi (vide IIa IV) : τὸ ἐκ πατρόθεν II Boll : τὸ ἐν πατρόθεν III

Proponemos aquí eliminar la preposición ἐκ de este sintagma, por redundante, pues el sufijo –θεν ya le confiere el sentido de procedencia ("las posesiones procedentes de los padres"). El giro que edita Boll, siguiendo la lectura del epítome II, es un claro despiste del copista y no está atestiguado, como era de esperar, en la literatura astrológica griega. La lectura de III, por su parte, se explica a partir de un craso error de copia de un manuscrito, el *Paris. Gr. 2425*, que no se caracteriza por ofrecer un texto excesivamente cuidadoso.

Además, esta expresión sin preposición la encontramos en las versiones de este mismo capítulo transmitidas por el Epítome IIa (cf. Caballero sánchez-Bautista Ruiz 2006: 239) y el Epítome IV (*Mss. Paris. Gr. 2420*, *Paris. Gr.* 2424, *Paris. Gr.* 2506 y *Marc. Gr. 335*) de estos *Tesoros* de Antíoco de Atenas.

- **Cap. 53.** 164,18-19 τοῖς οὕτω γεννωμένοις Kroll : τοὺς οὕτω (τοσούτω II) γεννωμένους (γινομένους IIIb) codd.

El verbo προσάγω en su acepción de "acarrear, producir, causar, traer" suele construirse con un Acusativo de cosa (οὐδὲν ἧττον...) y un Dativo de persona (τοῖς οὕτω γεννωμένοις), como bien advierte aquí Kroll, cuya enmienda al texto editado por Boll aceptamos. Se ha producido, evidentemente, un claro y sencillo error paleográfico (-οις -> -ους), posiblemente ya desde la redacción del Epítome II.

HILARIO BAUTISTA RUIZ
Universidad Complutense de Madrid
hilariobautista@filol.ucm.es

"MUDAR A LOS DÉMONES QUE ESTORBAN" (PAPIRO DE DERVENI COL. VI 2-3)

RESUMEN

La traducción de μεθιστάναι en el Papiro de Derveni col. VI 3 se discute, ya que este verbo puede significar "cambiar de sitio" o "cambiar de actitud". Son los magos los que pueden μεθιστάναι a los démones que estorban el rito, pero estos démones son según la interpretación del comentarista las Euménides a las que el rito descrito se dedica. Se trata de un falso problema. Si las Euménides son aplacadas (cambian de actitud) se distancian (cambian de sitio) y no atacan, esto es, mantienen una distancia de seguridad gracias a los ritos propiciatorios. Ambos sentidos son, pues, el mismo.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, ORFISMO, PAPIRO DE DERVENI, DEMONOLOGÍA ANTIGUA.

"CHANGING THE HINDERING DAIMONES" (DERVENI PAPYRUS COL. VI 2-3)

ABSTRACT

The translation of μεθιστάναι in Derveni Papyrus col. VI 3 is controversial, because this verb can mean "change" or "drive away". They are the μάγοι who can μεθιστάναι to daimones that hinder the rites, but these daimones are, according the commentator's interpretation, the Eumenides, to which the rites described are dedicated. This, however, is a false problem, because, if the Eumenides are appeased(change), they maintain their distance (are driven away) and do not attack, that is they are kept at a safe distance by proper rites of appeasement. Both meanings are in fact the same.

KEY WORDS: MAGIC, ORPHISM, DERVENI PAPYRUS, ANCIENT DEMONOLOGY.

En el comienzo de la columna VI del Papiro de Derveni leemos:

χοαὶ γάϱ, εὐ]χαὶ καὶ θυσ[ί]αι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχάς.
ἐπ[ωιδὴ δ]ὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδὼν
γι[νομένο]υς μεθιστάναι· δαίμονες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ
ψ[υχαὶ τιμω]ϱοί.

Pues libaciones, invo]caciones y sacrificios apaciguan las almas.
Un en[salmo de] los magos puede mudar a los démones que se vu[elven]
un est[orbo], dado que los démones que [son] un estor[bo son]
al[mas vengado]ras.

La propuesta de leer χοαὶ es de Tsantsanoglou[1]. Por mi parte añadiría γάϱ, sobre la base de que el comentarista no está describiendo el rito, sino comentándolo y γάϱ es uno de los indicios lingüísticos característicos de esta práctica de "explicar" el rito"[2]. La integración es bastante probable porque en la l. 6 se dice que los μάγοι "celebran libaciones" (ἐπισπένδουσιν), y en las ll. 6-7 se añade que "hacen las libaciones" (τὰς / χοὰς ποιοῦσι), además de que en la columna II 5 se habla de unas "libaciones en gotas" (χ]οαὶ σταγόσιν). Dejamos a un lado el problema de que los tratadistas de la religión solían decir que χοή era una libación en que se vertía todo el recipiente y que eran propias de ritos de difuntos, mientras que la σπονδή era un vertido moderado sobre el altar[3], y sin embargo aquí se habla de χοαί y se especifica que es "en gotas". Secuencias como Esquilo, *Coéforos* 149 τάσδ' ἐπισπένδω χοάς[4] hacen que pongamos en tela de juicio la existencia de una diferencia tajante entre la designación de ambos tipos de libación.

La idea de que el autor del texto no está describiendo, sino comentando, se comprueba por el hecho de que afirma que libaciones, invocaciones y sacrificios apaciguan las almas, cuando estas prácticas rituales no se refieren en realidad a las almas,

1 Para más detalles sobre las propuestas de integración, cf. A. BERNABÉ, *Poetae Epici Graeci* testimonia et fragmenta II 3, Musaeus · Linus · Epimenides · Papyrus Derveni · Indices, Berolini-Novi Eboraci 2007, 195-197. Cf., además, TH. KOUREMENOS, G. M. PARÁSSOGLOU, K. TSANTSANOGLOU, *The Derveni Papyrus*, Firenze, 2006.

2 Cf. la declaración del comentarista en col. II 9 τούτων δὲ] τὰ σημαι[νόμενα "y el significado de estos (ritos)". Sobre la actividad de interpretación de los ritos cf. A. BERNABÉ, "The Derveni Papyrus: Problems of Edition, Problems of Interpretation", en *XXV International Congress of Papyrology*, July 29-August 4 2007, The University of Michigan, Ann Arbor, en prensa; "On the Rites Described and Commented upon in the *Derveni Papyrus*, cols. II-VII", en *Derveni Papyrus Symposium*, Washington 6-9 July 2008, en prensa.

3 J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, 240-248, J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, 231-297, F. GRAF, "Milch, Hönig und Wein: Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual", en *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 209-221: 217s., A. HENRICHS, "The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus", *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, II, 1984, 255-268, K. TSANTSANOGLOU, "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", in A. LAKS-G. W. MOST (eds.), *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997, 93-128: 102s., F. JOURDAN, *Le Papyrus de Derveni*, Paris 2003, 2 n. 2; G. BETEGH, *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge 2004, 76.

4 Señalada como "exceptional" por HENRICHS, "The Eumenides...", 260 n. 18, aunque añade "and similar phrases in Euripides"

sino a las Euménides[5], pero lo hace porque considera que los démones (y las Euménides) son almas. Concretamente, los démones que estorban son para él almas vengadoras. Probablemente estorban al alma en su camino a un lugar privilegiado en el Más Allá.

El efecto que el comentarista le atribuye a la ἐπωιδή (que en el texto no parece ser sino un sinónimo de εὐχή[6]) es μεθιστάναι a los démones que estorban. El problema es que el significado de μεθιστάναι no es claro, ya que se ha señalado que puede significar dos cosas, cambiar de lugar o cambiar de ánimo[7].

En favor del "cambio de lugar" podrían darse dos argumentos: 1) que los μάγοι actúan sobre δαίμονες ἐμποδών y el sentido de esta última palabra, lit. "lo que está ante los pies", y de ahí, "obstáculo, estorbo", sugiere algo físico, contra lo que debe actuarse de forma física, "quitándolo de enmedio", y 2) que en las líneas 8-9 se dice que los μύσται hacen lo mismo que los μάγοι y lo que consiguen parece ser es que las Euménides salgan volando y se "quiten de enmedio".

Sin embargo, Tsantsanoglou[8] da buenos argumentos para pensar que el sentido es el de "cambiar de actitud". El comentarista del papiro usa μετάστασις como "cambio" no local (col. XV 9) y las Erinis en Esquilo declaran: θέλξειν μ' ἔοικας καὶ μεθίσταμαι κότου "tengo la impresión de que vas a hechizarme; ya estoy deponiendo mi resentimiento[9]", en donde se usa θέλγω, una palabra cuya relación con la magia la alinea con el sentido de ἐπωιδή. Podríamos añadir que en la línea 1 de lo que se habla es de μ[ειλ]ίσσουσι "aplacar", que se aviene mejor con este segundo sentido, y, por último, que la comparación que aparecerá luego en l. 5 ὡσπερεὶ ποινὴν ἀποδιδόντες "como si estuvieran expiando una culpa de sangre" se compa-

5 Cf. A. BERNABÉ, "¿Νηφάλια en el *Papiro de Derveni*?", *MHNH* 7, 2007, 285-288, con abundante bibliografía.

6 Cf. A. BERNABÉ, "On the Rites...".

7 De ahí las diversas traducciones: "change" (en A. LAKS-G. W. MOST, "A provisional translation of the Derveni Papyrus", in LAKS-MOST [eds.], *Studies*, 9-22: 11 quienes añaden en n. 7 "or 'keep away'"), "change (or drive away?)" (TSANTSANOGLOU, "The First Columns...", 98); "dislodge" (R. JANKO, "The Derveni papyrus: an Interim Text", *ZPE* 141, 2002, 1-62: 13); "remove" (G. BETEGH, *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge 2004, 15) "changer de voie" (F. JOURDAN, *Le Papyrus de Derveni*, Paris 2003, 6, quien pretende mantener las dos nociones, "déplacement" y "transformation") ; "drive away" (KOUREMENOS-PARÁSSOGLOU-TSANTSANOGLOU, *The Derveni...*, 130).

8 TSANTSANOGLOU, "The First Columns...", 111s.

9 A. *Eum.* 900.

dece más con la idea de cambiar de ánimo que con la de ser expulsadas[10].

Además la idea de aplacar (μείλιγμα, etc.) es la dominante en el rito. Así pues la solución de la contradicción podría ser que el rito pretende el cambio de actitud, aplacar los démones, y que es el comentarista el que interpreta que se trata de un cambio de lugar. O quizá la explicación es aún más simple: que nos hallamos ante un falso problema, ya que, si las Euménides son aplacadas, se mantienen a distancia y no atacan. Según la acertada frase de Henrichs[11]: "they are kept at a safe distance by proper rites of appeasement". Usando una frase que nuestro comentarista habría suscrito, "aplacar" (μεθιστάναι[2]) y "mantener a distancia" (μεθιστάναι[1]) son una misma cosa (τὸ αὐτό ἐστι).

ALBERTO BERNABÉ PAJARES
Universidad Complutense de Madrid
albernab@filol.ucm.es

10 S. I. JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient Greece*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1999, 277 n. 64 prefiere "change".

11 HENRICHS, "The Eumenides...", 257.

SATURNO, LOS EUNUCOS Y LA EMASCULACIÓN DE URANO

RESUMEN

En este trabajo pretendemos demostrar que el papel astrológico de Saturno, como principal responsable del nacimiento de eunucos y castrados, tiene que ver con su fama mitológica, iniciada en Hesíodo, como responsable de la castración de Urano; aunque, en casos aislados, la presencia de Júpiter sugiere la variante mítica que lo hizo víctima a él también del mismo destino a manos de Zeus.

PALABRAS CLAVE: SATURNO, HESÍODO, EUNUCOS, CASTRADOS, EMASCULACIÓN DE URANO, EMASCULACIÓN DE CRONO.

SATURNUS, EUNUCHS AND URANUS' EMASCULATION

ABSTRACT

In this paper we try to explain the influence of Saturnus on eunuchs and other castrated people, beginning from the Hesiodic myth concerning the catration of Uranus. However, the negative presence of Iuppiter in isolated passages also referred to eunuchs suggests the mythical variant about Cronus emasculated himself by his son Zeus.

KEY WORDS: SATURNUS, HESIOD, EUNUCHS, CASTRATED PEOPLE, URANUS' EMASCULATION, CRONUS' EMASCULATION.

Ἄλλη. Ἥλιος, Ἀφροδίτη Τοξότῃ, Σελήνη Καρκίνῳ, Κρόνος Διδύμοις, Ζεύς, Ἄρης Λέοντι, Ἑρμῆς Σκορπίῳ, ὡροσκόπος Αἰγοκέρωτι. ὁ κλῆρος τῆς τύχης Λέοντι, ὁ δαίμων Διδύμοις· τούτῳ ἐπικείμενος Κρόνος ἀπόκοπον ἐποίησεν. ἦν γὰρ καὶ ὁ κύριος, Ἑρμῆς, Σκορπίῳ σημαίνοντι τὸ μόριον, καὶ Ἥλιος Τοξότῃ τοὺς περὶ βουβῶνα τόπους. ὅθεν ἐν τῷ δαίμονι ἐπεισερχόμενοι οἱ κακοποιοὶ <ἢ> ἐναντιούμενοι μανιώδεις ἢ ἐκστατικοὺς ποιοῦσιν.

Otro. Sol, Venus en Sagitario, Luna en Cáncer, Saturno en Géminis, Júpiter, Marte en Leo, Mercurio en Escorpio, Horóscopo en Capricornio. La suerte de la Fortuna en Leo, el Demon en Géminis. Saturno, que se encontraba en éste, lo hizo castrado. Pues además su señor, Mercurio, estaba en Escorpio, que indica el miembro viril, y Sol en Sagitario, que rige las partes de la ingle. Por ello, cuando los planetas malos entran en el Demon <o> están en oposición, hacen personas enloquecidas o fuera de sí.

En este horóscopo de Vetio Valente[1] tenemos una curiosa referencia a Saturno como responsable, en parte, de la condición de eunuco del individuo al que corresponde. Aunque el astrólogo -como es habitual en los horóscopos- reduce al mínimo los comentarios sobre las razones de la castración, y eso que este texto en concreto es bastante prolijo al respecto, hay dos detalles del mismo, al menos, que implican a Saturno en esa responsabilidad.

1) El horóscopo está en Capricornio, que es casa de Saturno y que indica personas sexualmente desviadas, como leemos a menudo en los textos astrológicos[2].

2) Saturno está en Géminis, casa de Mercurio (el planeta de los hermafroditas) y además lugar de la suerte del Demon. El astrólogo atribuye precisamente a Saturno la responsabilidad de la emasculación (ἀπόκοπον ἐποίησεν), aunque lo explica con el argumento general de que, cuando los planetas negativos (como Saturno) se encuentran en el Demon, producen personas enloquecidas y desquiciadas.

Por supuesto, se añaden otras razones complementarias que contribuyen a la condición de este desventurado; por ejemplo, el hecho de que Mercurio se encuentre en Escorpio (signo que en la melotesia rige los órganos sexuales), por lo que los efectos negativos de Saturno en su casa, Géminis, irán referidos a los genitales; y, por la misma razón, que el Sol está en Sagitario (patrono de las ingles).

Podríamos aceptar, entonces, que la relación de Saturno con el miembro viril en este horóscopo se debe a esos detalles complementarios, implicando, como ocurre en otros horóscopos y textos astrológicos, enfermedades relacionadas con el sexo[3] o comportamientos homosexuales y hermafroditismo, por causa de Mercurio en Escorpio. Sin embargo, la violencia de la castración, que es de lo que se trata aquí, no puede deberse más que a Saturno, aunque no esté indicado explícitamente.

En efecto, en otros horóscopos, de nuevo la relación de Saturno con Mercurio y el protagonismo de los signos de aquél condicionan la emasculación de los persona-

1 II 37.56-59 = L 117, XI O. NEUGEBAUER & H. B. VAN HOESEN, p. 114 del 30 de noviembre de 117.

2 Por ejemplo, Val., II 37.17: ποιεῖ δὲ ἀμαυρώσεις, πηρώσεις διὰ τὴν ἄκανθον, μανίας, δι'ὑγρῶν ὀχλουμένους, ἔτι φενίτιδας· γυναῖκες Καυνίαι, τριβάδες, ἀσελγεῖς· λατρευτικοί, αἰσχροποιοί,

3 Como el del sacerdote de Val., II 37.31-34 = L118 O. NEUGEBAUER & H. B. VAN HOESEN, p. 114 que hemos comentado en otro lugar (A. PÉREZ JIMÉNEZ, en prensa). La razón de los problemas con el órgano sexual, que en estos horóscopos tienen que ver también con Escorpio, el signo que lo rige es, en cambio, directamente Saturno en Hephaest. 1.1,38, donde se dice que los que tienen en su nacimiento el tercer decano de Tauro (que es Saturno) σινοῦνται ἐπὶ τὸν συνουσιαστικὸν τόπον.

jes a que corresponden y en ellos podemos asegurar que siempre la responsabilidad recae sobre el planeta Saturno[4].

En realidad, ese es el motivo por el que se nos antoja que los signos de Capricornio (casa diurna de Saturno y de Acuario (casa nocturna) se incluyen entre los que -en determinadas configuraciones de las luminarias con Venus- dan nacimiento a ἄρρενες ἀπόκοποι[5]; en otro texto, entre los hijos de Acuario, se incluyen además de individuos cuyas cualidades obedecen claramente a nuestro planeta[6], los castrados (ἀποκόπους) y aquellos que padecen estranguria (una enfermedad probablemente ligada a lo anterior)[7]; y está claro que es por el titular del signo, por lo que los términos de Venus en el mismo Acuario tienen que ver con eunucos[8], de igual modo que, en correspondencia, αἱ μοῖραι de Saturno en el signo de Tauro (casa nocturna de Venus) son también εὐνουχικαί[9].

Así que podemos asumir que, con carácter general, la emasculación en los textos astrológicos se asocia casi siempre a Saturno[10]. La hoz que lo acompaña en la iconografía más antigua (sustituida en la Edad Media por la guadaña que hará de Saturno

4 Así ocurre con el horóscopo de un sacerdote eunuco en Val., II 22.46-47 (= *App.* XI 90-91), donde la razón de lo segundo es la posición de Mercurio en Capricornio (casa undécima) con Saturno en Cáncer (casa quinta, de Venus). Un comentario sobre los distintos elementos del horóscopo, entre los que se incluye el problema sexual puede leerse en A Pérez Jiménez (en prensa).

5 Ptol., *tetrab.* 3.13,11 = Hephaest., II 13.13. De los otros signos incluidos en esta relación, Aries, Leo y Escorpio, los de Marte (el planeta que rige los órganos sexuales) parecen responsables de que nazcan τὰ μόρια σεσινωμένοι.

6 Como los ἰκτερικούς, μελαγχλώρους, πηρούς, ὑδρωπικούς, μανιώδεις,..., καταγματικούς (Val., II 37.18). Cf. Teucro *apud* Rhet., *CCAG* VII, p. 210: κυριεύει δὲ τοῦ σώματος κνημῶν, σκελῶν, νεύρων. ποιεῖ δὲ ὑδρωπικούς, ἀρθρητικούς, μανιώδεις, ἀποκόπους καὶ τραυματικοὺς καὶ ἐλεφαντιῶντας, ἰκτερικούς, μελαγχόλους, πηροὺς διὰ τὴν Κάλπην.

7 Val., II 37.18.

8 Val., I 3.52: εἰσὶ δὲ αὗται πολύσποροι μοῖραι, συμβαίνει δὲ τὸν κατ'αὐτὰς γεννώμενον γραυσὶ (porque Saturno es el representante de la vejez) συνέρχεσθαι ἢ ἐπισινέσιν ἢ εὐνούχοις συνέρχεσθαι, προβιβάζεσθαι δὲ ὑπὸ ἀσπέρμων ἢ προβεβηκότων.

9 Val., I 3.9.

10 Véase R. KLIBANSKI, E. PANOFSKY & F. SAXL, 1991, pp.146-161 y, en especial, A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1999, pp. 30-31. C. MACÍAS, 2006, p. 243, tratando del tema en Fírmico Materno, asocia la presencia de Saturno en las configuraciones astrales que determinan el nacimiento de eunucos al significado del planeta como representante de la vejez y de la esterilidad. Sin embargo, ésta, que es evidente en la vejez por lo que se refiere a las mujeres, no es necesariamente una condición de los hombres -y menos con referencia a la Antigüedad, cuando el viejo lo era ya entre los treinta y cincuenta años.

una representación de la Muerte[11]) y a que se hace referencia en las fórmulas y plegarias mágicas de los papiros[12], es la del Crono castrador de Urano en Hesíodo[13]. El instrumento es uno de esos objetos perdidos que se pueden encontrar cuando la Luna está en configuración con Saturno, como leemos en Hefestión[14]. Su identificación con los eunucos se afirma directamente en un pasaje de Albumasar, heredero de la tradición astrológica griega[15]; y, cuando está en relación con otros planetas ésa es parte de las influencias que promueve. Así en las casas de Venus, dice Anubión, significa nacimiento de castrados y de adúlteros (esto por Venus)[16]. Su conjunción con Mercurio en signo femenino y en horóscopo, si se trata de nacimientos nocturnos, da como resultado *eunuchos* (acción de Saturno) *vel viros sine semine et qui coire non possint* (acción de Mercurio), *turpes infames inpuros inpudicos cinaedos*. De igual modo, si la Luna se dirige desde Venus (elemento femenino) hacia Saturno, en nacimientos nocturnos y con el planeta en oriente, *facit eunuchos, steriles, sine semine, spadones uel hermaphroditos*[17]; un texto en el que *spadones* es la palabra latina que traduce el griego σπάδοντες. En efecto, en Tolomeo leemos que precisamente la relación aspectual de Saturno, Venus y la Luna, sobre todo si sucede en los ángulos occidental y septentrional, σπάδοντας ποιοῦσι[18]; y esto también tiene es una clara consecuencia, no de la acción de Venus o de la Luna (que, como astros femeninos, nos sitúan en el ámbito sexual), sino de la de Saturno. Así mismo la presencia de este planeta es la explicación de los εὔνουχοι que nacen cuando la Luna llena está en conjunción con Marte y Mercurio (responsable en el mismo pasaje de ἑρμαφρόδιτοι),

11 La guadaña aparecerá en la iconografía a partir del s. XI (cf. R. KIBANSKI, E. PANOFSKY & F. SAXL, 1991, p. 209).

12 Cf. S. EITREM, 1934, pp. 351 ss. y H. G. GUNDEL, 1968, pp. 50-51.

13 De ella, por asociación, proceden muchas de las cualidades atribuidas al planeta (cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 94), entre ellas sin duda su tutela de las tareas de la tierra.

14 Y, precisamente, en una de las formas utilizadas por Hesíodo (δρέπανον): En Hephaest., IV 43.1: τὸ κλαπὲν τραχὺ καὶ ἁρμόζον ἔργοις σκληροῖς οἷον δίκελλα, σάκκος, σχοίνιον, δρέπανον.

15 Albumasar, *De misteriis, CCAG* XII, p. 178-179: Τοῦ Κρόνου ... ποιεῖ δὲ καὶ πολυφάγους καὶ φυλάττοντας φιλίας ἀνθρώπους.... 179 σημαίνει δὲ καὶ δεσμοὺς καὶ φυλακὰς καὶ βίας. ... σημαίνει δὲ... καὶ τοὺς εὐνούχους,... Cf. Albumasar-Palco, *CCAG* V, p. 189.

16 Fragm. 22 OBBINK: ἦν δὲ Κρόνον ἐσίδῃς γεραρὸν ἐν Κύπριδος οὔκῳ/ γάλλους ἢ μοιχοὺς ἔννεπε τὴν γένεσιν.

17 *LH* XXVII 10, p. 80 Gundel, p. 161 Feraboli. Un texto seguido casi al pie de la letra por Firm., IV 13.5, *aut steriles aut eunuchos aut archigallos aut hermafroditos faciet.*

18 Ptol., *tetrab.* 4.5, 14.

Κρόνου ἐπιμαρτυροῦντος[19]. En otro texto, concerniente a las *katarchai*, Saturno en un centro con el Sol y con Venus acompañada de Mercurio τὸν ἐρωτοῦντα νόει εὐνοῦχον, ἀλλ'ἀπόκοπον ὡς ἀπὸ τῆς συνόδου[20]. En fin, el Pseudo-Manetón es bastante explícito a propósito de la configuración de Saturno y Marte en una casa de Venus y en cuadrado con ésta: εὐνοῦχοι τελέθουσι γονῆς ἐς πάμπαν ἄμοιροι[21].

La acción emasculadora es más intensa si, a las influencias de Saturno, se suman las de sus casas, como leemos en un texto de Fírmico en el que, en determinadas condiciones, Venus y Saturno en el mismo grado en Capricornio o Acuario, *facient steriles effeminatos et abscisos gallos, religionum caerimoniis servientes*[22].

Por último, de nuevo la asociación de Saturno, el Sol, Mercurio y Venus en el séptimo lugar (el del matrimonio) da como resultado eunucos y personas incapaces de realizar el coito, según documenta Fírmico Materno[23]. Y, aunque puede haber otras condiciones que propician la emasculación (como la acción negativa de Marte, planeta violento y que tutela el hierro, asociado con Venus o Mercurio[24]) lo más frecuente es que en estos textos subyazca la sombra de Saturno[25]. Eso ocurre, en un texto similar

19 Hephaest., II 13.12.

20 Camat., *Introd. in astron.* 2553-2555. Está configuración, referida a la presencia de Saturno con el Sol en el IC, pero extensiva igualmente a los otros centros (τὰ αὐτὰ δὲ γίνεται καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν κέντρων) se documenta también en el tratado de Hermes Trismegisto, *apud* Rhet., *CCAG* VIII4, p. 150: εἰ δὲ ἐπιθεωρήσουσιν Ἑρμῆς καὶ Ἀφροδίτη, εὐνοῦχος γένεται.

21 Ps.-Maneth., VI 271. Más adelante (vv. 274-281) el resultado es el mismo si Mercurio está en el MC y Saturno en el IC, Venus en cuadrado con Saturno y la Luna en cuadrado con Marte: γείνοντ' ἠὲ γονῆς τητώμενοι, ἠὲ δίμορφοι/ ἄλλα μὲν Ἑρμείῃ, τὰ δ' ἐοικότες Ἀφρογενείῃ, donde los eunucos pueden ser fruto de la acción combinada de Saturno y Marte (el planeta de la violencia) y los hermafroditas de Mercurio y Venus.

22 VI 30.3.

23 Firm., II5.23.

24 Por ejemplo en Firm., VIII 30.11 (*In extrema autem cauda id est in[ter] linea[m] quae Pisces et Arietem dividit, quicumque habuerint horoscopum, Marte in eadem linea constituto, erunt apocopi, abscisi virilia*), VII 25.1, donde sólo se hace cuenta, a propósito de los eunucos y hermafroditas, del Sol, la Luna, los signos femeninos, Venus y Marte (cf. VII 25.16, aunque aquí hay una referencia anterior a Saturno y Marte).

25 En Firm., IV 30.5 en la acción intervienen sobre todo Venus, Marte, la Luna y Mercurio, pero no falta la presencia de Saturno en diámetro con Venus. Mientras que en VI 31.5 los *abscisi galli* son consecuencia de la acción conjunta de Saturno y Marte (ambos en el horóscopo o en el MC y éstos en signo femenino) situados en oposición a Venus y Mercurio (en el Occidente o en el IC). En VI 31.48 (con Saturno y Júpiter en el IC o en Occidente) está claro que la aportación de Mercurio (en conjunción con ellos) es introducirnos en el ámbito de la homosexualidad, la de Venus la sexualidad de y mujeres y hombres y la de Marte la virilidad perdida por la presencia de Saturno: *Si vero cum his omnibus etiam Mars*

de Timeo Praxides que estima la condición de un fugitivo como eunuco, si Saturno, Mercurio y la Luna están en el horóscopo o en el MC[26]. Y en otro texto de Fírmico donde esa acción es especialmente fructífera en las casas de Saturno: *faciet eunuchos aut abscisos archigallos aut hermafroditos,...*(III 6.22).

Todos estos textos donde la castración va ligada a Saturno reflejan, sin duda, el papel mitológico asignado por Hesíodo al dios Crono, que, siguiendo las instrucciones de su madre Gea, segó los genitales de su padre Urano. Aunque hay algunas prescripciones que podrían explicarse por la versión (recogida por escolios y comentaristas antiguos) que atribuye al titán el mismo destino que él aplicó a su padre[27]. Por ejemplo, en un texto sobre la condición de los fugitivos que leemos en Hefestión, estos serán eunucos si los planetas implicados son Saturno, Júpiter, Mercurio y Luna[28]. La presencia de Mercurio explica la tendencia homosexual de los eunucos; la de la Luna, planeta femenino por excelencia, su femineidad y la de Saturno la castración. Pero la de Júpiter (un planeta positivo y que, por tanto, debía haber mitigado los efectos de Saturno) sólo tiene sentido si pensamos en esa versión del mito en que Zeus también castra a Crono. Sin embargo, en otro pasaje de Fírmico vuelve a restaurarse el papel del dios en el mito, al quedar Júpiter fuera de la configuración responsable de los castrados:

> *[De eunuchis] Si luna in sterilibus signis fuerit inventa, et cum ea sit Saturnus partiliter collocatus, Venus vero hos qualibet radiatione respexerit, sit autem Saturnus in finibus Veneris, et Venus in finibus Saturni, nec Lunam Iuppiter aliqua radiatione respiciat, eunuchi fient. Si vero in terrenis*

fuerit inventus, abscisos gallos facient sacrorum caerimoniis servientes (la aportación de Júpiter podría ser el elemento religioso institucional). Cf. VII 25.10 donde los castrados resultan de la asociación de Saturno y Marte: *Si vero omnibus sic ut diximus ordinatis, Mars cum Saturno fuerit inventus, gallos faciet abscisos* y 25.14, donde la aportación de la virilidad cuestionada se debe a Marte en los *cardines*.

26 *CCAG* I, p. 98: Κρόνος, Ἑρμῆς, Σελήνη ἐπὶ τοῦ ὡροσκόπου ἢ τοῦ μεσουρανήματος ἐὰν γένωνται, εὐνοῦχον τὸν δραπέτην λέγε.

27 Cf. M. MAYER, 1890-1894, cols. 1470-1471 y R. KLIBANSKI, E. PANOFSKY & F. SAXL, 1991, p. 146. Que, al menos en una parte de la tradición se divulgó la variante de la emasculación de Crono parece probarlo el Schol. H in *Od.* 5.34, que confunde el origen de los feacios con la sangre de los genitales de Crono en vez de Urano, de donde su isla recibió el nombre de Drepane διὰ τὸ ἐκεῖ φυλάττεσθαι τὴν δρεπάνην τὴν τμητικὴν τῶν τοῦ Κρόνου αἰδοίων. Cf. Schol. *in Lycophr.* 868: ὁ γὰρ Ζεὺς τὴν δρεπάνην , ἐν ᾗ τὰ αἰδοῖα ἔτεμε τοῦ κρόνου, ἐν Σικελίᾳ κρύψαι λέγεται y 869: ἤτοι Δρέπανον καὶ ἡ Φαιακία <ἢ> Κέρκυρα καὶ ἡ Σικελία λέγεται ἡ μὲν Κέρκυρα, ὅτι ἦν ἐκεῖ κεκρυμμένον τὸ δρέπανον, μεθ' οὗ Ζεὺς τὸν Κρόνον ἐξέτεμεν... La misma versión recoge Eusth., *Comm. in Il.* 16.121: ἐπεὶ τὰ τοῦ πατρὸς Κρόνου δρεπάνῃ ἀπήραξε.

28 Hephaest., III 47.81: ἐὰν δὲ Κρόνος, Ζεύς, Ἑρμῆς, Σελήνη, εὐνοῦχος ὁ δραπέτης:

signis Luna cum Saturno sic fuerit sicut diximus, Venus vero cum Saturno commutaverit fines, et absit similiter testimonium Iovis, [coitus] fient eunuchi, sed qui cum mulieribus coeant[29].

En efecto, aquí vemos que la responsabilidad de Saturno es triple: Por un lado, coincide con la Luna en configuración con Venus (que aportan la femineidad propia de los eunucos) en signo estériles (como corresponde a castrados) y, por otro, está en los términos de Venus y ésta en los suyos. A diferencia del texto citado arriba de Hefestión, Júpiter (aquí porque, como antes señalábamos, se entiende que es un planeta positivo y que no debe estar implicado, por tanto, en la castración) queda fuera de la asociación astrológica entre los planetas otros planetas que hacen posible ese resultado[30]. Es más, en la segunda parte del texto, la referencia a los signos térreos nos aproxima más al mito hesiódico, pues la configuración en ellos refuerza la acción del planeta que asume las funciones del Crono hijo de Gea y representante en la astrología, como planeta, de las labores propias de la tierra[31].

En suma, los textos astrológicos a través de su pretendida asepsia religiosa marcada por aparentes secuencias lógicas en la estructura de sus prescripciones, donde de las posiciones de los planetas en domicilios, decanos, términos o lugares de la dodecátropos, se infieren necesarias consecuencias para los seres de nuestro mundo, no pueden ocultar del todo la carga mitológica que subyace en ellos. En el caso concreto que hemos comentado aquí, la hazaña que Hesíodo atribuyera a Crono, el hijo de la tierra, cuando éste se prestó a cortar los genitales de Urano, convirtió a Saturno en patrono de

29 Firm., VII 25.17: "Sobre eunucos] Si la Luna se encontrara en signos estériles y está Saturno con ésta situado en el mismo grado, y por otra parte Venus los mira con cualquier configuración y además Saturno está en términos de Venus y Venus en términos de Saturno, sin que Júpiter mire a la Luna con ninguna configuración, serán eunucos. Si encima la Luna estuviera con Saturno tal como dijimos en signos térreos, y Venus intercambiara con Saturno sus términos, y de igualmodo está al margen el testimonio de Júpiter, serán eunucos, pero que cohabitarán con mujeres.

30 Cf. en el mismo autor (Firm., VI 31.7) el resultado de la configuración entre Saturno y Venus en el Occidente, con Marte en la casa octava y Mercurio con Marte o con Saturno y Venus. También aquí, si no se cuenta con la influencia positiva de Júpiter, *haec genitura aut servos faciet aut gallos, sed qui omnia impudicae inpuritatis vitia sustineant.* Lo mismo en VII 25.4 los *galli abscisi* son resultado de la oposición en diámetro o cuadrado de Venus y (probablemente) Saturno, y en VII 25.12, en ambos casos en ausencia de Júpiter. Cf. Ps.-Maneth., V(VI) 177-180 y VI(III) 534-540.

31 La asociación de Saturno con la agricultura y con las tareas relacionadas con la tierra, es habitual en los textos astrológicos, bien por la hoz o bien por su filiación con Gea. Val., I1.7-9: <'Ο> δὲ τοῦ Κόνου ... 9γεηπόνους δὲ καὶ γεωργοὺς ποιεῖ διὰ τὸ τῆς γῆς αὐτὸν κυριεύειν. Rhet., *De planet. nat. ac vi*, *CCAG* VII, p. 213: Ὁ Κρόνος... σημαίνει δὲ ... γεωπονίας. Albumasar, *De misteriis*, *CCAG* XI1, 175: ὁ δὲ Κρόνος σημαίνει τὰ περὶ τῶν ἐγγαίων καὶ τῶν οἰκοδομημάτων.

la emasculación, con toda la carga negativa y positiva derivada de este hecho. Eunucos, castrados, y todos aquellos afectados por enfermedades que suponen esterilidad, han quedado desde entonces bajo la tutela del planeta Saturno. Pero también la siega, la recolección, y las tareas de la tierra pertenecen a la esfera de influencia de este dios, hijo de Gea, y del instrumento con que llevó a cabo su empresa.

BIBLIOGRAFÍA

BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899 (repr. Aalen, 1979).

GUNDEL, H. G.,
- *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, 1968.

EITREM, S.,
- *Kronos in der Magie,* Bruxelles, 1934.

KLIBANSKI, R., PANOFSKY, E. & SAXL, F.,
- *Saturno y la melancolía (= Saturn and Melancoly,* 1989, trad. esp. de Mª Luisa Balseiro), Madrid, 1991.

MACÍAS, C.,
- "La homosexualidad y las conductas sexuales pervertidas desde la perspectiva de la astrología antigua", *Minerva*, 19 82006) 215-246.

MAYER, M.,
- "Kronos", en W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* II1, Leipzig, 1890-1894, cols. 1452-1573.

NEUGEBAUER, O. & VAN HOESEN, H. B.,
- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (repr. 1987).

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "Implicaciones astrológicas del mito de Crono-Saturno", *Minerva,* 13 (1999) 17-44.
- "El astrólogo, mediador de mediadores. Condicionamientos astrológicos de la adivinación en el mundo grecorromano" in: Mª LUISA SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo. Actas del Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, Palma 13-15 octubre 2005, en prensa.

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga
aurelioperez@uma.es

RECENSIONES

Reseñas

G. Bezza, *Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Egypte, Grèce. Sciences et Techniques en Perspective*, IIe série, vol. 6, fasc. 1 et 2, 2002, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, VIII+268 pp. [ISBN: 2-503-51608-4]

Han transcurrido más o menos cinco años desde la publicación de este libro[1] que inexplicablemente ha pasado desapercibido para gran parte de la crítica y en general para los estudiosos de la astrología antigua. Salvo una reseña de Anna Maria Ioppolo en *Elenchos*, 27 (2006) 485-489 y alguna referencia aislada en la web[2], el eco de esta obra ha sido muy escaso. La útima *Historia de la Astrología Antigua*, publicada en este año por N. Campion, *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology*, Cornwald, 2008, ni siquiera la incluye en su amplio repertorio bibliográfico[3]. Y sin embargo, se trata de una obra importante, que revisa en profundidad los estudios sobre la Astrología Antigua sin limitarse ni a una simple reseña bibliográfica ni a un acrítico estado de la cuestión; sino que, ya con la misma selección y organización de los materiales, y en muchos casos con sus propias valoraciones, su autor sale al paso de los tópicos en que se ha movido la literatura moderna sobre el tema y se posiciona ante los problemas que éste tiene planteados. Así que se trata de un libro que merece una mayor atención por parte de los historiadores, tanto de la ciencia, como de la filosofía, de la religión, de la cultura y de la astrología antigua; y por ello nos ha parecido oportuno, luchando contra el largo tiempo transcurrido como decía Plutarco, rescatar de su olvido esta obra para la crítica.

1 Resultado de su Tesis de Habilitación, *Historiographie de l'astrologie*, defendida en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París en diciembre de 2003 bajo la dirección del Prof. Jean Dhombres.

2 Como una breve, pero elogiosa reseña, de Serge Bret-Morel en su artículo "Sur l'origine de l'astrologie: Présages et prévisions", en http://www.fdaf.org/P4_med_03_sbm_3.htm

3 Aunque, en este caso, tal vez se deba a la poco recomendable costumbre anglosajona de ser demasiado parcos en las referencias a estudios en lenguas distintas de la inglesa. El libro que mencionamos, que no es del todo excluyente en este sentido, sólo incluye, entre más de 600 títulos, cuatro trabajos en francés (*Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges)* de nuestra malograda colega Joette Abry, la inevitable *Histoire de l'Astrologie Grecque* de Bouché Leclercq, la *Mémoire sur l'origine des constellations, et sur l'explication de la fable* de Charles Dupuis (1781), y un artículo de Cumont) y otro en español, de Luz Antequera Coregado, sobre la cueva de Altamira (1994).

Quizá han jugado en contra del libro las extrañas condiciones de su publicación. Se trata de un número monográfico de la revista *S & TP* (*Sciences et Techniques en perspective*), editada en colaboración por varias Universidades de Europa y América y publicada por Brepols, en edición muy limitada (300 ejemplares). El trabajo de Bezza, en concreto, es el volumen 6 (2002) de la 2ª serie de *S & TP*; se terminó de imprimir, según consta en el colofón, en agosto de 2003 en México y fue publicado por Brepols en Turnhout con ISBN de 2004, que no figura impreso en la página de créditos del libro.

Sobre su autor, que ha colaborado en volúmenes anteriores de *MHNH* y demostrado su conocimiento profundo de las principales lenguas de soporte de la Astrología Antigua, así como su competencia técnica en este campo y en el de la astronomía (baste con entrar en la página web *Cielo e Terra,* que él mismo dirige), asumimos punto por punto las palabras que le dedica la Profesora Ioppolo en la citada reseña: "Bezza è autore di importanti studi sull'astrologia, possiede una solida conoscenza del mondo orientale - Babilonia, Egitto - e de sui rapporti con la civiltà e la lingua greca." , a las que podríamos añadir su gran conocimiento de la tradición medieval -y en concreto árabe- de la astrología antigua.

En cuanto al trabajo que comentamos, se trata de un análisis del tema a la luz de la bibliografía moderna, con el que, partiendo de algunas cuestiones generales sobre las implicaciones religiosas y culturales del fenómeno astrológico (I. *Avant-propos*, pp. 3-30), revisa su realidad histórica en Mesopotamia (II. *La question des origines de l'astrologie,* pp. 31-88), en Egipto, incluyendo el período alejandrino (III. *L'astrologie en Égypte,* pp. 89-126) y en Grecia, desde los presocráticos hasta Tolomeo (IV. *L'astrologie en Grèce,* pp. 127-.180). Hacemos a continuación una sinopsis, destacando los aspectos más importantes de esa historia que se tratan en el libro con la exposición comentada de la bibliografía.

En el primer capítulo Bezza afronta cuestiones básicas previas para la historia de la Astrología, como es su errónea identificación con la adoración a los astros o con las ideas mitológicas sobre el cielo. Es correcta su puntualización (siguiendo los elementos que Dicks distingue en el nacimiento de la astronomía) de que la secuencia cronológica para la astrología pasa por una astrognosia y una uranografía previa a esa creencia en una correlación entre los fenómenos celestes y los sucesos de la tierra que es propiamente la astrología. Pero tal vez sea excesiva la afirmación de que la "divinisation des corps célestes est indispensable pour la naissance de l'astrologie" (p. 4), matizable con la atribución a los dioses (como propiedad de ellos) de los cuerpos celestes, que es el verdadero sentido de los planetas en Babilonia y que hará posible al final de la Antigüedad la convivencia de la astrología con el Cristianismo, al interpretarse aquellos como signos de la voluntad divina. Está claro, por otro lado, que la astrología precede a la astronomía (Bezza sintetiza bien la literatura sobre las relaciones con el pensamiento mágico y la mitología) frente a la tesis contraria de Neugebauer quetal vez pueda ser válida sólo para la astrología helenística. En cuanto a los demás epígrafes de este capítulo, el lector encontrará en ellos una acertada crítica sobre la relación entre astrología y adivinación y sobre la oposición entre astrología universal y horoscópica, en favor de una mayor antigüedad para la primera. A propósito de los nombres, aunque implícitamente se apunta, nos habría gustado encontrar enunciada con mayor claridad la paradoja de que el nombre científico (*astrologia*) quedara para la doctrina especulativa y el que etimológica-

mente encierra un contenido místico y especulativo (*astronomia*) se haya reservado (por influencia platónica) para la ciencia. Y si bien este apartado (pp. 15-20) tiene como principal objetivo establecer las diferencias entre los dos tipos de astrología y la oposición *astrologia/ astronomia*, se echa en falta una referencia a los otros nombres antiguos sobre la astrología (*apotelesmatica, genethlialogia, mathematica, Chaldaica*) que tanto dicen sobre el enfoque, el contenido o el origen de estas doctrinas. Es verdad que algunos de estos nombres encuentran su explicación en otros lugares (como el primero en p. 23), pero perdieron su lugar natural, que era el aparado 4 de este capítulo (*Les noms de l'astrologie*). La riqueza de elementos que confluyen tanto en la evolución histórica desde su origen, como en el objeto de estudio y las implicaciones culturales de la astrología, se marcan bien en las palabras finales de este capítulo, a modo de conclusión del mismo y de justificación metodológica para los siguientes, p. 28-29); pues con ellas Bezza denuncia la necesidad de afrontar su estudio con un enfoque interdisciplinar y técnico.

En el segundo capítulo se pasa revista al estado de la cuestión concerniente a los comienzos de la astrología en Mesopotamia, partiendo del protagonismo atribuido a los babilonios por los representantes del panbabilonismo del siglo XIX y comienzos del XX. Las especulaciones de los primeros asiriólogos para reivindicar el valor científico de las observaciones astrales en aquella región y establecer en Mesopotamia conceptos astronómicos (como la precesión de los equinoccios) que requerían catálogos precisos de las constelaciones y su cotejo con siglos de diferencia (como ocurrió entre Hiparco y Tolomeo), dan paso, a partir de F. X. Kugler, a los esfuerzos por precisar las etapas históricas de la actividad astronómica y astrológica en aquella región (pp. 49-54). En este capítulo, Bezza se limita a reseñar las aportaciones más importantes, sin tomar partido por unas teorías u otras y siguiendo un esquema que da buena cuenta del papel jugado por los primeros observadores de los planetas. De todos modos, queda clara en este capítulo la evolución en el conocimiento babilonio del cielo, desde los discutibles *omina caelestia* del III milenio hasta los horóscopos individuales y la astronomía matemática de la época seleucida y arsácida; el lector percibe el carácter complementario de la extispicina y la astrología, en favor de la primera en el II milenio y de la segunda en el I milenio, así como la importancia que tuvieron, al lado de los sacerdotes astrólogos, los *bârû* o especialistas en la observación de los presagios, que poco tenían que ver con el clero. El último punto de esta parte analiza la difusión de la astrología desde Mesopotamia hacia Egipto, Grecia, Siria, Irán, India y China. Aquí Bezza sigue a Pingree al señalar la presencia de la huella babilonia en tratados astronómicos y astrológicos concretos de esas regiones, incluyendo el sistema de las casas lunares, considerado por algunos estudiosos de origen indio o chino, pero de las que Hunger y Pingree ven un precedente en las diecisiete constelaciones del Mul.Apin (p.87).

Lo mismo que los panbabilonistas, la corriente pan-egipcia, iniciada por G. E. Smith y W. J. Perry a finales del XIX, propuso la religión egipcia como modelo de todas las formas religiosas antiguas, incluyendo la astrología (p. 89). Bezza rastrea el origen de esta concepción en los eruditos de los siglos XVII y XVIII, entre los que sobresale Dupuis, que atribuía a los egipcios la división zodiacal de la eclíptica, y los egiptólogos de comienzos del XIX, animados por los descubrimientos de la expedición napoleónica, en particular los zodíacos

de Esnèh y Dendérah, que alimentaron en ellos la idea de que la astrología en Egipto remontaba "au IIIe millénaire av. J.-C., soit à l'époque de la splendeur de Thèbes" (p. 91). Pero los estudios de Letronne y luego de Boll demostraron el conocimiento reciente del Zodíaco en Egipto y que el circular de Dendérah no es más que una representación del cielo con fines decorativos, no referido a un momento astronómico determinado, como pretendían quienes veían detrás una tradición antiquísima. Ni estos zodíacos, ni los llamados por Champolion "horloges stellaires", que él mismo interpretaba como evidencia del conocimiento de la astrología (ejemplos de melotesia) por los egipcios en el segundo milenio a.C., permiten suponer una función ni astronómica ni astrológica, sino que, según la bibliografía comentada por Bezza, servían como elementos decorativos en las tumbas (p. 96-97). Con Neugebauer y otros estudiosos, se asume la tesis de que la astronomía egipcia no tuvo jamás una base matemática (necesaria para las deducciones astrológicas) y que los primeros documentos con predicciones numéricas de fenómenos astronómicos corresponden a la época helenístico-romana. La discusión de todos estos documentos antiguos lleva a los estudiosos, a partir de Letronne, a la conclusión (formulada por Boll a comienzos del XX) de que ni el Zodíaco ni la astrología están presentes en Egipto antes de la época helenística; pero el descubrimiento de nuevos documentos que contienen formulaciones astrológicas datables, al menos, en el siglo V lleva a un replanteamiento de la cuestión. En general, la bibliografía posterior, reseñada por Bezza, asume una penetración en círculos sacerdotales de la astrología babilonia a partir de la dominación persa (p. 99-101). En este sentido, tuvo un papel relevante la renovación de las llamadas "Maisons de vie" a cargo de egipcios al servicio de Persia como Oudjahorresné y Peftaouneith (p. 101). No faltan, sin embargo, estudiosos (entre ellos W. Gundel) que, llevados por la tradición griega favorable a un origen egipcio de la astrología, niegan esa influencia babilonia, defendiendo, por ejemplo, el origen egipcio de Teucro de Babilonia y el descubrimiento del Zodíaco en Egipto. En esa línea van también las observaciones de Festugière sobre la presencia en Egipto de astrólogos (idea derivada de una asimilación a tales de los *hôroskopoi* y los *hôrologoi* que Clemente de Alejandría remonta a Hermes Trismegisto y que Gundel data antes de los Tolomeos), aceptada por Cumont y discutida por Neugebauer. Para éste, la actividad de estos sacerdotes sólo tiene que ver con "l'astronomie théorique, le calendrier, et la détermination du temps pour l'acomplissement des rites religieux" (p. 105).

Asumida, en cualquier caso, la presencia de la astrología babilonia en Egipto a partir de los Lágidas, la bibliografía moderna se plantea las circunstancias en que se desarrolló el interés por ella. Para Cumont (y antes para Boll), estará en manos de sacerdotes helenizados, tesis apoyada por documentos que demuestran la práctica en esa época de la astrología genethliaca en los templos; Nilsson, en cambio, atribuye su éxito al ambiente social de las ciudades alejandrinas, cuya mezcla de razas y clases diferentes propició las supersticiones y la creencia en religiones extranjeras.

Con los tres últimos epígrafes de este capítulo III Bezza nos introduce, sin que nos demos cuenta, en la astrología griega, el tema último y principal de su libro. Al dar por supuesto que la astrología helenística fue obra de sacerdotes egipcios helenizados, como proponía Cumont, el autor se centra en la discusión de los eruditos del siglo XX sobre cuestiones que, aunque conciernen a Egipto, son tanto o más pertinentes para el conocimiento de la astrolo-

gía griega, cuya sistematización es en esencia alejandrina. En estos epígrafes se analizan las diferentes posiciones modernas sobre la realidad que se esconde tras el *Corpus Hermeticum* (pp.107-111), los nombres de Petosiris y Necepso y el carácter babilonio o egipcio de los *Salmeschianiaka* (111-119) y lo que Bezza llama "La question des sources" (pp. 120-126) que, en realidad, entra a fondo en la problemática relativa a los primeros nombres conocidos de astrólogos griegos.

En cuanto al *Corpus Hermeticum*, las opiniones se reparten entre quienes ven en su contenido un carácter egipcio, los que lo consideran pensamiento griego, y quienes, en el punto medio, aceptan el testimonio de Jámblico de que son doctrinas del dios Thoth expresadas en la lengua de los filósofos. En esa traducción habría jugado un papel principal Tolomeo II Filadelfo. De su contenido, los tratados más antiguos, que son precisamente los de astrología, alquimia y magia, serían, según Cumont, anteriores al sincretismo filosófico griego.

Los tratados atribuidos a Necepso y, especialmente, Petosiris (considerados por algunos como una derivación del hermetismo) contienen (según la clasificación de Pingree) *omina caelestia* babilonios, una visión extática de las revoluciones celestes, una botánica astrológica y una numerología (p.116) y se datan muy probablemente a mediados del s. II a.C. Y los *Salmeschianiaka* de los que conservamos un extracto en un papiro del II d.C., son un calendario astrológico de los meses egipcios en el que algunos datos, como la atribución de determinados días de *Pharmouthi* al dios Nabû (nombre babilonio para Mercurio), demuestran su origen babilonio.

Del epígrafe sobre las fuentes griegas, donde se expone la bibliografía que discute los problemas de identidad y de cronología sobre los primeros astrólogos griegos conocidos -Critodemo (pp. 122-123), Antíoco de Atenas (pp. 123-124), Timeo (p. 124), Trasilo (125) y Serapión de Alejandría (125-126)-, nos interesa sobre todo la posición adoptada por Bezza a propósito de la terminología con que los tratados astrológicos de época imperial se refieren a los autores de los que toman sus doctrinas. La propuesta de identificación de los autores llamados ἀρχαῖοι (*antiquii*) con los inventores de la astrología, envueltos en el mito, los παλαιοί (*veteres*) con los predecesores históricos de los astrólogos posteriores al s. III d.C. y los *novi* con estos últimos, responde de forma bastante precisa a la situación que encontramos en los textos conservados.

En fin, el capítulo IV trata sobre los orígenes, aportaciones, relaciones con la filosofía y estructuración definitiva como ciencia de la astrología, a lo largo de siete epígrafes que son de gran interés para los estudiosos del tema, en especial para los helenistas. En el primero (pp. 127-135) conocemos las distintas tesis modernas sobre el papel de los presocráticos en la historia de las creencias astrales y, en concreto, sobre la posibilidad de que realmente Tales de Mileto tuviera conocimientos suficientes de astronomía para predecir un eclipse; noticia esta que más bien forma parte de la leyenda creada en torno a este filósofo; pues si fuera cierta, significaría el conocimiento de la eclíptica y, por tanto, del zodíaco en su época. Sin embargo, el zodíaco griego (tema de discusión en las pp. 132-142) parece una creación del siglo V/IV a.C., ligada a los nombres de Metón o de Enópides de Quíos, aunque hay estudiosos que lo atribuyen a Anaximandro, a Calipo o a Eudoxo. A partir de Neugebauer, en

cambio, hay acuerdo en que la división del círculo zodiacal en grados aparece en el s. IV en Mesopotamia y a comienzos del III en Grecia (p. 138). La otra cuestión, el conocimiento de los cinco planetas se vincula por la bibliografía moderna a Demócrito de Abdera, Filoloao o Anaxágoras y, en cualquier caso (Dicks discute esos testimonios doxográficos), a Jenofonte, *Mem.* 4.7,5. Bezza concluye, pues, siguiendo la definición de astronomía precientífica propuesta por Aaboe (1974), que el primer estadio de ésta se alcanza ya en Hesíodo y el segundo con Metón, que emplea distintos ciclos para explicar el movimiento del Sol; sin embargo, deja abierta una puerta a la duda también sobre este punto, al asumir con Pingree que el ciclo de Metón no se basara en observaciones propias de los griegos, sino que dependiera de una fuente babilonia (nota 347 en p. 141).

Especialmente interesante es el estado de la bibliografía a propósito del papel de Platón (pp. 142-148) en la historia de la astrología. La primera aportación del platonismo a ésta es su defensa de la religión, pues el filósofo afirma, saliendo al paso de las críticas a los dioses del siglo VI y de las que encierra la visión utilitarista de las creencias religiosas por parte de Pródico y Critias, la realidad divina y, en concreto, su identificación con los cuerpos celestes, aceptada luego, de forma más explícita por Aristóteles y los estoicos. Frente a quienes (como Festugière, 1947), creen que el origen de esas creencias en Platón viene de Mesopotamia, otros (incluido Dodds, 1945) sostienen su origen helénico, y atribuyen la creencia en los astros dioses a Anaximandro y Alcmeón. Lo que, en cualquier caso, aporta Platón es la idea de que los astros son seres vivos que intervienen en el mundo. Estos estudios y otros que ponen el acento en el *Timeo*, la *República* y el *Fedro*, conducen a la aceptación por una parte importante de la bibliografía (Bouché-Leclercq, Gundel, Boll, Dodds, Heeg, Bidez y con matices Sarton) de que con él se abre la puerta a la astrología en Grecia; una idea que, sin embargo, también encuentra detractores, como Dicks y Koster. De todos modos, nadie discute (pese a diferencias de opinión respecto de su incidencia en el pensamiento científico) la importancia que tuvo para el desarrollo de la astronomía matemática (fundamento científico de la astrología) la prioridad que el filósofo dio a la especulación frente a las observaciones empíricas de los astros. Otra cosa es lo que atañe a la aceptación platónica de la astrología. El análisis de las interpretaciones dadas por los estudiosos del siglo XX a *Tim.* 40c-d y *Phdr.* 246e-247c, lleva a Bezza a inclinarse implícitamente a favor de quienes discuten su valor astrológico, titulando el epígrafe 4 de este capítulo como "Les premières idées astrologiques". En éste se subrayan las aportaciones de Aristóteles (la base filosófica para la cosmografía astrológica), de Pitágoras y los pitagóricos (esfericidad de la Tierra), con especial insistencia en el papel de Filolao, y, sobre todo, del *Epinomis*. El resto del apartado analiza las tesis de Van der Waerden, que liga la astrología individual a la creencia en el origen celeste del alma, de Neugebauer y otros, que consideran la astrología una creación helenística, de quienes aceptan la llegada de Beroso como fecha de comienzo de la astrología griega, y de la relación entre la nueva doctrina y la medicina hipocrática, defendida por Capelle. La conclusión de Bezza, a la vista de todas esas teorías, es la imposibilidad de eliminar las dudas sobre la relación con la astrología de esos testimonios antiguos. El nacimiento de la astrología, tema del quinto epígrafe, pasa por la conversión de la astronomía en una ciencia matemática por Eudoxo y

sobre todo por la influencia de las periodicidades babilonias en los métodos matemáticos de Hiparco (p. 157): "en travaillant sur les modèles grecs des mouvements planétaires, modèles dont la foction explicative demeurait jusqu' alors qualitative, Hipparque prit les données babyloniennes et adapta les paramètres aux modèles pour parvenir à des predictions quantitatives, c'est-à-dire numeriques". En lo que queda de este apartado conocemos la forma en que esos avances babilonios llegaron a Hiparco y el papel que el científico griego (y su discípulo Serapión) pudieron jugar en el desarrollo de la astrología iniciada por la misma época (p.159-162).

Prácticamente toda la bibliografía reseñada por Bezza asume la importancia de los estoicos al aportar algunos de los más importantes fundamentos filosóficos de la astrología. Coincidiendo con la idea de una simpatía general en la naturaleza postulada sobre principios de magia por el pitagórico Bolo de Mendes, los estoicos introducen o consolidan en el pensamiento griego principios básicos de la astrología: la divinización de los astros, la psicología astral, la simpatía universal, la posibilidad de la adivinación y un determinismo fatalista, no tan rigurosos como el de la astrología, sino suavizado para hacer posible la responsabilidad moral. Más adelante ese determinismo moderado se hará extensivo también a la astrología "à cause des nombreuses erreurs des prédictions et du désir humain de circonvenir l'inéluctable". Como propone Bezza, es difícil asegurar que Tolomeo se haya inclinado por una u otra forma de determinismo: si, por un lado, mantiene el carácter inmutable de los movimientos celestes, por otro, acepta la mutabilidad del mundo sublunar, que depende de los movimientos superiores, un argumento de origen aristotélico.

Esta conclusión lleva por último a Bezza a plantear el papel del *Tetrabiblos* de Tolomeo analizando las discusiones sobre su posición respecto de la astrología. Para unos autores la actitud favorable a la astrología que leemos en esta obra hace discutible su autenticidad; pero los estudios de Boll han demostrado que ésta concuerda perfectamente con la mentalidad de un ecléctico como Tolomeo que asume principios del estoicismo, del platonismo y del aristotelismo, como se demuestra en otras obras de este autor. La última parte de este libro es, pues, el análisis de la bibliografía sobre el *Tetrabiblos,* obra cumbre de la astrología griega, en la que se distinguen dos partes aparentemente contradictorias, una científica (los dos primeros libros) y otra teosófica (los otros dos), que trata sobre el destino del individuo y cuyo contenido ha sido calificado de 'mítico' (Riley y Hübner). Bezza toma como pretexto el aristotelismo de Tolomeo para analizar las opiniones referentes al papel del fundador del Liceo en la historia de la astrología antigua: "Pourrait-on en conclure que la plupart des historiens jugent prépondérant l'influx aristotélicien ?" (p. 177). Con estas palabras se pone de relieve la importancia de la teoría sobre las propiedades elementales de la materia como fundamento de la 'physique astrologique'. La interpretación aristotélica de los dos movimientos de Platón como principio de perpetuidad y principio de generación y corrupción (en palabras de Duhem), que rigen todo el poder de nuestro mundo, servirá a todos los defensores antiguos y medievales de la astrología para justificar el carácter científico de ésta. Así, con la puesta en valor de estos principios y de las cuatro cualidades de los elementos, atribuidas a los planetas y las estrellas, también Tolomeo consagra la astrología como ciencia sin renunciar,

como decíamos, a esas otras cualidades 'miticas' cuya convivencia con aquéllas es necesario aceptar para comprender la astrología griega. A propósito, y para cerrar este resumen del libro de Bezza nos sirven a nosotros (como ya antes a Anna Maria Ioppolo en su reseña citada, p. 489), las palabras finales del propio autor, que resumen muy bien su esfuerzo por clarificar y poner orden en el caos de opiniones, teorías y discusiones con que la bibliografía de los dos últimos siglos ha tratado de explicar el origen y desarrollo de la astrología griega desde sus orígenes hasta Tolomeo: "Cependant, si on ne dépasse pas cette fracture entre le physique et le mythique, fracture dont les historiens modernes ont été les auteurs, l'histoire de l'astrologie hellénistique demeurera encore, en grande partie, inconnue." (p. 179).

Es éste, pues, un libro que, con su ambicioso -pero bien logrado- objetivo de dilucidar los secretos de la astrología griega, organizando habilmente las opiniones de otros, pero sin renunciar a las propias convicciones ante el problema, se convierte en lectura indispensable y punto de partida para cualquier estudio serio sobre el tema. Por ello lamentamos de nuevo la escasa repercusión que la obra ha tenido en estos cinco años, al menos en el ámbito de los estudios sobre filosofía, religión e historia de la ciencia griega y animamos desde aquí a su autor a replantearse una revisión y publicación nueva, que incorpore las numerosas aportaciones con que la bibliografía del siglo XXI, hoy por hoy hasta el libro de Campion, ha enriquecido el conocimiento incluso en ámbitos académicos de la astrología antigua.

A tal fin, y aunque el libro es casi intachable, tanto en su redacción como en el cuidado de la forma (en especial por lo que se refiere a la grafía de los términos griegos), indicamos aquí brevemente algunos errores o imprecisiones que nada desmerecen el indudable valor de este trabajo:

Ignoramos la razón para transcribir como *astrologhia* (p. 19, 104, 105), *meteôrologhia* (p. 19) -tal vez alguna grafía arcaizante y errónea que le ha llegado al autor de su fuente- el griego ἀστρολογία, μετεωρολογία. Otros errores son insignificantes y normales en el proceso editorial, por lo que me limito a señalar: ἐπισημαίνω (p. 23), φοίνιξ (p. 104), ἀστρολούμενα (p. 104), *then* en vez de *than* en la frase "The Egyptians reads legends more easily **then** mathematics in the sky" (p. 97) y Otphiques, por Orphiques (p. 242).

Por lo demás, el libro se completa con una lista de abreviaturas bibliográficas (pp. 181-184) -que permiten al lector reconocer las referencias de revistas y colecciones citadas a lo largo de la obra-, una bibliografía y dos índices.

En la bibliografía se recogen todas las obras cuyo comentario crítico ha servido de estructura a esta historiografía de la astrología babilonia, egipcia y griega y que son más que suficientes para el objetivo de la obra. Se trata de cincuenta y cinco páginas (185-243) de títulos, que demuestran la riqueza de las lecturas manejadas por Bezza en la composición de su obra. En ellas los autores se registran en orden alfabético y, dentro de ellos, los trabajos por su fecha de publicación.

En cuanto a los índices, donde las referencias a páginas o notas se diferencian mediante el uso de la cursiva para las segundas, son cuatro:

1) Un Índice de autores antiguos, cuyos nombres están traducidos, cuando existe ver-

sión francesa (salvo en el caso de 'Democritus', mantenido en su forma latina en vez del francés 'Démocrite'.

2) Un Índice de nombres de dioses, reyes y héroes. El título, pese a su generalidad, es bastante restrictivo para su contenido; pues hay personajes que sólo muy forzadamente entran en alguna de esas categorías, como Abrahám, Juan Bautista o Jesucristo; habría sido más coherente un título todavía más general, como, por ejemplo, *Index des personnages*. Por cierto, a propósito de las referencias a las notas 61, 62 y 63 en este índice, observamos errores en la adscripción a la primera de David y Salomón y a la segunda de Sin, tal vez producidos por inercia y descuido en el curso de elaboración de las notas y del índice. Todos estos personajes son mencionados en la nota 63, pero ninguno en la 61 y 62. Además hay otros personajes, como Sara, José, Jonatán y Tammuz que, citados en la misma nota 63, no se registran en el índice.

3) Un Índice de autores modernos que, aunque haya alguna ausencia (p. ej. Robbins, recogido en el índice, pero no la referencia a su cita en p. 166 y Barton, también citado por dos veces en esa página y que no aparece en el índice o los autores mencionados en la nota 281, cuya referencia no se recoge en el Índice, nos atrevemos a conjeturar, porque las referencias se añadieron en esa nota con posterioridad a la elaboración del Índice) o error, resulta indispensable en un libro como éste cuya estructura se basa precisamente en la historiografía moderna sobre la astrología.

4) Y un Índice de materias que también es interesante, pero cuya elaboración sigue criterios aleatorios con respecto a los registros incluidos en él. Falta, por ejemplo, la inclusión de referencias a la doctrina de los términos, a la melotesia (aunque hay una rúbrica 'homme céleste' en la entrada 'Macro-microcosme', a la corografía (geografía astral), a la botánica astral, a la numerología, etc., cuestiones que siempre atraen la curiosidad de quienes se interesan por este tema y que se mencionan o tratan en el curso de la obra. Nuestra opinión es que nociones y aspectos como los citados, merecían una entrada en este Índice antes que otros como *Geselschaft für vergleichende Mythenforschung*, Loi analogique, psychanalyse, etc., sin que ello signifique ni detrimento, ni desdoro de la utilidad para los lectores de los registrados.

En suma, al margen de estos *peccata minuta*, inevitables en un estudio como el que tenemos entre manos, tan denso y que maneja tanta información bibliográfica, nuestro juicio sobre el libro de Bezza es altamente positivo. Entre sus muchas virtudes, destacaría que logra poner un cierto orden en el caos de doctrinas, interpretaciones y referencias concernientes a materia tan discutida siempre en ámbitos académicos (con tendencia a ignorarla en los estudios sobre la cultura griega) y tan apartada de sus parámetros histórico-religiosos y científicos en determinados círculos sociales (inclinados a la credulidad supersticiosa). Por ello pensamos que los estudiosos de la astrología antigua en este nuevo siglo no pueden ignorarlo y que debe convertirse en un instrumento indispensable para cualquier trabajo sobre estos temas, que quiera afrontarlos de forma seria y con rigor científico.

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga

Paul MAGDALINO, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Réalités Byzantines 12, París, Lethielleux, 2006, 195 pp. [ISBN 2-283-60463-X; ISSN 1147-4963]

El profesor Magdalino es sin duda uno de los grandes activos de la moderna bizantinística y por ello la aparición de un nuevo libro suyo constituye siempre un acontecimiento. En este caso nos encontramos en presencia de una obra muy meditada y trabajada que se convertirá en los próximos años no sólo en libro de referencia inexcusable para todo estudioso de la cultura bizantina, sino en una aproximación sugerente e innovadora a una civilización que sigue ocultando sus facetas más originales tras una vasta producción literaria. En efecto, el estudio de Magdalino –mejor cabría decir ensayo, por lo que enseguida indicaremos– es mucho más de lo que sugiere el título, que puede quizás desorientar a más de un posible lector potencial. Magdalino no hace simplemente un repaso de lo que la hoy llamada pseudo-ciencia de la astrología significó para las elites culturales bizantinas, sino que intenta demostrar, con argumentos y datos, también con inferencias, hasta qué punto la astrología no fue sólo una disciplina marginal y periférica dentro del conjunto de saberes de la Antigüedad heredados y transformados por Bizancio, sino que en más de una ocasión articuló en torno suyo una concepción cientifista de la cultura que sirvió de balance y contrapeso al predominio de la retórica y la teología. Para asumir este papel, la astrología tuvo que reformarse y abandonar los presupuestos más claramente paganos, como aquellos que identificaban a los astros con seres divinos y hablaban de su influencia en el comportamiento humano, para sustituirlos por otros aceptables al cristianismo. De esta forma los astros se convierten en elementos físicos que, al igual que el Sol y la Luna, forman parte de la creación e influyen en la vida del hombre, pero de una manera natural, de acuerdo con un plan divino cuyo propósito nos permiten desentrañar. Los astros dejan por lo tanto de ser causas y pasan a ser indicios y síntomas del funcionamiento del universo. Tenemos así una astrología perfectamente ortodoxa en Bizancio, a cuya influencia y repercusión consagra Magdalino el presente trabajo. No se trata por lo tanto de comprobar la ortodoxia o no de los astrólogos a lo que consagra Magdalino el libro (tal como parece sugerir el título), sino a determinar en qué medida esta astrología ortodoxa tuvo aceptación en la cultura bizantina.

Antes de ver cómo Magdalino traza un panorama histórico de la astrología ortodoxa, conviene sin embargo hacer alguna observación preliminar sobre la metodología del libro. Antes lo hemos calificado de ensayo. Con ello queremos hacer justicia a las intenciones del autor, que es bien consciente de que no ha llegado el momento de escribir una historia de la astrología en Bizancio ante la carencia de ediciones, traducciones, estudios y comentarios de muchos de los textos astrológicos que constituyen el punto de partida del investigador. Desde un punto de vista metodológico lo más prudente sería esperar a que se realizasen estos trabajos filológicos antes de aventurar una interpretación global sobre el saber astrológico en Bizancio. No obstante, en estas disciplinas tan minoritarias y necesitadas de tanta especialización, hace falta también de vez en cuando una reflexión distante que pueda marcar el camino a futuras investigaciones de detalle: la visión general y el estudio de los textos se retroalimentan. Como bien dice en su *Avant-propos* (pp. 7-8) el autor: "L'oeuvre des spécialistes risque d'être bloquée si les généralistes n'interviennent pas pour la divulguer". Es

por lo tanto previsible que el libro de Magdalino contenga lagunas e imprecisiones fruto del análisis prematuro que el autor ha hecho de algunos textos y autores que todavía permanecen refractarios al análisis ante la ausencia de buenas ediciones y monografías específicas. Comprensible es también que, debido a su propia formación, Magdalino base sus juicios sobre el papel de la astrología más en textos históricos y literarios, que en la exposición de las propias concepciones astrológicas, mucho más técnicas y complejas[1]. Pero este enfoque no quita valor a la tesis general del libro, que se apoya en muchas observaciones y datos incidentales que probablemente conserven su validez mucho tiempo.

En la *Introduction* (pp. 10-15) Magdalino hace un resumen evocador (casi magnético: actúa de señuelo de la lectura) de las principales tesis de su libro, que pasa a desarrollar en los capítulos siguientes. Se trata de una síntesis de la consideración de la astrología en Bizancio desde el reinado de Heraclio hasta la época de los Paleólogos. El autor, frente a la *communis opinio*, al menos de los no especialistas, defiende el carácter innovador que la aproximación a la astrología tuvo en época de Heraclio y del Iconoclasmo. Ya en este avance de los resultados se percibe que el foco del interés del autor se dirige al periodo de los siglos VII-IX. El análisis realizado en los demás siglos es más mecánico, en la medida en la que Magdalino pasa revista a autores y obras a la luz de los parámetros establecidos en los siglos previos. Falta en el libro un estudio sobre los progresos en astronomía de los autores más importantes del periodo final de Bizancio, lo que impide apreciar sus innovaciones o aportaciones en este terreno. Sin duda esto es inevitable en la medida en la que Magdalino dedica su estudio no a la ciencia astronómica, sino al terreno más filosófico y conceptual de la cosmología astrológica y sus relaciones con la ortodoxia. No obstante, quizás habría sido esclarecedor para entender la ubicación de la astrología haber incluido algunas consideraciones, siquiera incidentales,

1 Pondré unos pocos ejemplos. El análisis de la visión de la astrología en Pselo en pp. 92-96 (un autor que está viviendo un auténtico auge en los estudios de estos últimos años) se basa sólo en el comentario de dos pasajes de su *Cronografía* e ignora el resto de su obra. Aunque sólo muy recientemente, con la publicación de P. MOORE, *Iter Pselianum: A detailed listing of manuscripts sources for all works attributed to Michael Psellos, including a comprehensive bibliography,* Toronto 2005, contamos con un índice completo de todas las obras de Pselo, creo que Magdalino podría haber ampliado fácilmente su aproximación al autor con otras referencias. Igualmente, aunque Magdalino resalta la importancia de la figura de Simeón Seth, lo hace por lo general a partir de referencias de otros autores (por ejemplo Ana Comnena en pp. 99-106) o de la bibliografía existente sobre él: el lector no encontrará descripciones o reflexiones de detalle sobre la obra de Seth, quizás el personaje más original de todos los científicos considerados en el libro, aunque sólo sea por su uso de fuentes árabes. Por otra parte, la mención a las obras astronómicas y geodésicas a Nectario de Otranto en p. 130 ignora que son en gran medida la traducción de un tratado latino, tal como me hace saber LARS HOFFMANN (Univ. de Mainz), autor de una tesis doctoral sobre él. Igualmente, el tratamiento de la figura de Gregorio Quioniades, más allá de su profesión de fe obligada a su regreso de Tabriz (pp. 148-150) resulta algo superficial para la importancia del personaje. Finalmente, la descripción, básicamente negativa, de la enciclopedia de José *Rhakendytes* ("Il n'enseigne rien de nouveau", p. 154), no se ve avalada por referencias precisas a este texto, que todavía permanece inédito y que hubieran podido justificar un juicio tan severo sobre un autor, que, como bien reconoce Magdalino, causó la admiración de su contemporáneo Metoquites.

sobre los cambios en el plano meramente científico, considerando que algunos de los autores considerados, desde Simeón Seth hasta Gregorio Quioniades pasando por Planudes, dieron cabida en sus obras a avances científicos originados en el Oriente islámico.

En el primer capítulo del estudio propiamente dicho, "La défense de l'astrologie avant le XIe siècle" (pp. 17-32), Magdalino empieza con unas rápidas consideraciones sobre el conjunto de textos atribuidos a Esteban de Alejandría. Partiendo del exhaustivo estudio hecho por Wolska-Conus sobre el personaje[2], Magdalino sitúa a Esteban en época de Heraclio y lo vincula con dos textos más tardíos que dan fe de la importante repercusión que debieron tener las ideas de este personaje en la tradición posterior. En estas obras se observa un intento de conciliación entre la astrología y la ortodoxia que resulta innovador desde el punto de vista del cristianismo. Así, podemos leer en la obra de Esteban "el Persa" (¿fines del siglo X?): "Il suffit de ne pas suivre les Hellènes en vénérant les corps célestes comme des dieux; si on les considère comme des outils - comme par exemple la roue hyraulique ou le feu, qui n'ont ni conscience ni volonté propre - on ne s'égare pas de la foi chrétienne" (p. 21). A partir de ahí, en un recorrido cronológico algo denso y lleno de idas y vueltas, Magdalino hace primero importantes consideraciones sobre el auge que la astrología debió tener ya en el reinado de Constantino V (741-775), demostrado sobre todo porque el Vat gr. 1291 con las tablas fáciles de Ptolomeo es justamente de esos años. Siguen luego algunas reflexiones sobre la astrología en Alejandría en la Antigüedad Tardía hasta llegar a la época de Justiniano, época que se caracterizó por una persecución cerrada de la ciencia de los astrólogos que puede simbolizarse con el modelo cosmológico geocéntrico del arca cerrada que diseñó Cosmas Indicopleustes para acabar con la esfericidad del mundo ptolomaico. Justamente, para defender la astronomía tradicional de los ataques de estos radicales cristianos, Juan Filópono concibió un universo esférico acorde con los dogmas cristianos a base de renunciar a algunos presupuestos paganos más inasumibles a los ortodoxos, como podía ser la idea aristotélica de la eternidad del mundo. Esta actitud posibilista y de compromiso de Filópono le valió severas críticas entre los últimos pensadores del bando pagano vinculados a la ciudad de Atenas.

El capítulo siguiente, "Stéphane d'Alexandrie et les «siècles obscurs» (VIIe-VIIIe siècle)" (pp. 33-54) es quizás el que más novedades contiene de todo el libro. Magdalino, partiendo de la base de que Esteban de Alejandría se trasladó a Bizancio en el reinado de Heraclio a invitación del emperador, considera que este hecho puede enmarcarse dentro de una política de promoción de la astronomía en la corte solamente comprensible en el contexto de la cruenta guerra contra los persas que sacudió el imperio entre 608 y 628. Piensa el autor que en el imperio romano de entonces, enfrentado a los sasánidas en lo que ha sido definida como la última guerra total de la Antigüedad, se pensaba que era posible la conversión de éstos al cristianismo considerando el gran número de cristianos que habitaban entonces en los territorios al este del Éufrates. Esto podría ser un primer paso en la legitimación de los sasánidas como imperio cristiano universal del mismo modo que lo había sido antes del imperio romano pagano: la universalización de la fe cristiana prevista por Dios exigía lógicamente la conversión

2 W. WOLSKA-CONUS, "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie", *REB* 47 (1989) 5-89.

de los persas. Pero este hecho, de realizarse, cuestionaba, obviamente, las aspiraciones hegemónicas de Roma (p. 39). De ahí que entre los romanos se viera con preocupación e interés el conocimiento que los persas tenían de la astrología que les proporcionaba unas informaciones sobre el plan divino de las que ellos carecían. En un momento de miedos escatológicos como el que desencadenó esta guerra de aniquilación entre persas y romanos, la preocupación por conocer las bases cosmológicas del ordenamiento del mundo resultó inevitable.

Magdalino intenta probar estas afirmaciones, no a través de un estudio de la propia obra de Esteban, heterogénea y de autenticidad y cronología muy controvertidas, sino mediante el análisis de una serie de textos de la época de Heraclio en los que trata de constatar este mismo interés por la cosmología. Así, el interés por el cómputo manifestado por *Chronicon Paschale* (p. 37), la visión cosmogónica de los *Hexaemeron* de Jorge Pisides (pp. 40-42) o de Jacobo de Edesa (pp. 43-44), la teología de Máximo Confesor, con sus deudas al neoplatonismo y a la contemplación inteligente del cosmos (pp. 42-43), la obra de Anastasio Sinaíta (pp. 45-46), conforman en conjunto una constelación de ideas muy propicias a la recuperación de la influencia de la astrología. La reconstrucción de la orientación ideológica de la literatura del siglo VII a la luz de la astrología se torna en la exposición de Magdalino especialmente reveladora y confirma la importancia de buscar conexiones entre los textos del periodo más allá de géneros y autores, algo que desgraciadamente ha impedido durante décadas la clasificación meramente formal del manual de Hunger[3] y que no ha conseguido superar el análisis excesivamente individualista que se da a obras y creadores en la nueva historia de la literatura impulsada por Kazhdan[4]. El análisis de Magdalino marca las líneas para establecer una caracterización de la literatura bizantina del siglo VII de acuerdo con unos parámetros intelectuales que la convierten en un producto cultural propio y distinto del de cualquier otro periodo. Planteamientos así son los que, en definitiva, contribuyen a la comprensión de la evolución de la sociedad bizantina por encima de la historia política.

Desgraciadamente, a pesar de la victoria sobre los persas, las invasiones árabes impidieron profundizar en el modelo cosmológico. Cree Magdalino, con todo, que la astrología ortodoxa impulsada por Heraclio pervivió en Constantinopla en el periodo subsiguiente (pp. 46-50). No obstante, el interés por la cosmología antigua se desarrolló más en Bagdad: "Pourrait-on dire que dans le domaine intellectuel, comme dans celui de l'urbanisme, l'héritage protobyzantin est mieux exploité par l'Islam que par Byzance?" se pregunta retóricamente nuestro autor. Además, en Bizancio, el desarrollo de una teología del icono que acerca a la tierra la imagen de la divinidad, tal como la expone Juan Damasceno, pone fin a la búsqueda cosmológica al desplazar el foco de interés. Piensa por ello Magdalino que el iconoclasmo, por su naturaleza, estuvo más cerca del espíritu científico que la iconodulia y que, en consecuencia, el conflicto en torno a los iconos no estuvo al margen del papel que la astrología adquirió finalmente en Bizancio.

3 H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Múnich 1977 (2 vols.).

4 A. KAZHDAN - CHR. ANGELIDE - L.F. SHERRY, *A History of Byzantine Literature 650-850*, Atenas 1999; A. KAZHDAN - CHR. ANGELIDE, *A History of Byzantine Literature 850-1000*, Atenas 2006.

En el tercer capítulo, "Les philosophes du premier humanisme byzantin (IXe-Xe siècle)" (pp. 55-89), el autor se centra sucesivamente en la astrología del segundo periodo iconoclasta, Focio y las cortes de León VI y Constantino VII. De las figuras de León el Filósofo y Juan el Gramático el autor, además de reiterar el habitual y limitado dossier de datos (y estudios) disponibles sobre ellos, consigue situar convincentemente sus intereses astrológicos en el contexto de la tradición ortodoxa impulsada por Esteban en el reinado de Heraclio. La figura del astrólogo Pancracio, padre de Juan Gramático, resulta crucial para esta reconstrucción. Magdalino llega a concluir incluso que el pensamiento iconoclasta se constituye en cierto modo en continuador del pensamiento científico antiguo, relegado por el antropomorfismo iconófilo.

Nada que objetar a su planteamiento, al que se habrían podido añadir quizás solamente algunos datos. Interesante resulta, por ejemplo, que las fuentes bizantinas del siglo X hagan referencia a los conocimientos astrológicos de los persas como una de las causas que permitió a los rebeldes persas jurramitas la localización en Constantinopla de su heredero al trono[5]. Éste fue bautizado como Téofobo por el emperador Teófilo que lo convirtió en príncipe de los persas (ἐξουσιαστὴς τῶν Περσῶν) y en líder político de los nuevos contingentes militares exclusivamente persas que constituyó en el ejército romano. Considerando que el apoyo al levantamiento de los persas no islamizados contra el califato fue una de las políticas centrales de Teófilo contra Bagdad y teniendo en cuenta los miedos milenaristas de algunos califas abasíes acerca del fin de su imperio, creo que habría que considerar más detalladamente la posibilidad de que el aporte persa en el segundo periodo iconoclasta tenga algo que ver con el renacimiento de la astrología.

Por otra parte, la escala neoplatónica de Pseudo Dionisio Areopagita fue sin duda una de las causas que motivaron el interés de los iconoclastas por este texto y su envío a la corte carolingia en época de Miguel II, tal como subraya Magdalino (tampoco hay que excluir otras meramente políticas[6]), pero creo que antes de sacar más conclusiones sobre el particular, habría que hacer una valoración exacta de los libros científicos que se enviaron desde Constantinopla a Bagdad durante este periodo y de los que nos informan cumplidamente las fuentes árabes[7].

Coincido totalmente con Magdalino en la idea de que es fundamentalmente la figura de Focio la que reorienta hacia el humanismo y la retórica el pensamiento cosmológico y cientifista de los iconoclastas. Por ello quizás el autor debería haberle dedicado más espacio a su figura en vez de limitarse a recoger conclusiones de estudios previos y apuntar algunas rápidas sugerencias. Más novedoso es, en cambio, su tratamiento de la figura de León

5 Genesio 3.4 y *Theophanes Continuatus* 3.20.

6 Como la que confundía al ateniense Dionisio, supuesto autor del tratado, con el primer obispo de París en una leyenda surgida por aquel entonces en cuya difusión u origen podrían tener algo que ver incluso los propios bizantinos.

7 J. SIGNES CODOÑER, "La diplomacia del libro en Bizancio", *Scrittura e civiltà*, 20 (1996) 9-43.

Querosfactes (pp. 70-79), ya apuntado por algunos trabajos previos del autor. Este discípulo tardío de León el Filósofo es considerado por Magdalino un verdadero pensador iconoclasta en plena época iconófila, durante el reinado de León VI, tanto por su énfasis en los aspectos cosmológicos como por su silencio sobre problemas cristológicos y de la teología del icono. La obra de este superviviente del iconoclasmo (especialmente su poema *Chiliostichos theologia*) se convierte así quizás, gracias a la disección precisa que hace Magdalino de sus ideas, en el principal testimonio del cientifismo iconoclasta y en todo un punto de partida para una nueva reevaluación de los siglos oscuros.

La personalidad de Querosfactes no sabría desvincularse de la de León VI, su valedor hasta su caída en desgracia. Por ello el emperador es objeto también de algunas consideraciones por parte de Magdalino, que cree que León se sintió atraído por la astrología ortodoxa y que debe gran parte de su fama de sabio a esta circunstancia (p. 70). Magdalino contrasta esta situación con la de su hijo y sucesor, Constantino VII Porfirogénito que parece haber seguido una línea más fociana que su padre, tal vez para evitar las facetas más conflictivas del gobierno de éste a raíz del cisma tetragámico (p. 79). La tesis está sugerida con habilidad, pero quizás está basada con exceso en el *argumentum ex silentio*, dada la falta de textos astrológicos o cosmológicos del siglo X. Por otra parte, cabe reseñar que Constantino VII nombró a un profesor de astronomía, el *asecretis* Gregorio, y que un tal nombramiento no está registrado en el reinado de su padre. El propio Magdalino señala además la importancia que Constantino daba a los libros de onirocrítica, sismología y brontología, próximos al mundo de la astrología. Por ello, y considerando que al fin de cuentas León VI fue el responsable de la caída en desgracia de Querosfactes, creo que la polarización marcada por Magdalino entre él y su hijo en materia de astrología, debe ser puesta en cuarentena.

El capítulo siguiente, "L'époque de Michel Psellos et d'Anne Comnène" (pp. 91-107) es quizás el menos original de la obra, en la medida en la que se limita a pasar revista primero a la opinión que Pselo tiene de la astrología en dos pasajes muy conocidos de su *Cronografía* y luego a los datos que Ana Comnena proporciona sobre el círculo de astrólogos de la corte de su padre Alejo I. De Pselo el lector habría esperado de Magdalino un pronunciamiento acerca de su ortodoxia, sobre todo teniendo en cuenta que el reciente estudio de Kaldellis sobre el personaje es una reivindicación en toda regla de su condición de pagano (de manera simplificada y errónea, a mi entender)[8]. Y curiosamente, el pasaje clave en la argumentación de Kaldellis (pp. 118-127 de su libro) es uno de los dos aducidos por Magdalino, cuando Pselo se refiere a sus propios conocimientos de astrología. El filósofo indica que siempre se interesó por la astrología, pero que ello nunca le llevó a renunciar a sus ideas cristianas. Frente a la interpretación literal de esta afirmación (por la que parece se inclina Magdalino, cf. también p. 160), Kaldellis llamaba la atención sobre el hecho de que en este pasaje Pselo señalaba que "aquello que me fuerza e induce a confirmar mi fe en nuestro Verbo es lo que obligó espíritus más excelsos y sabios a aceptar el Verbo de los

8 A. KALDELLIS, *The argument of Psellos' Chronographia*, Leiden 1999.

paganos" (VIIa.12) y concluía que el sujeto neutro no podía expresar sino la idea de "prudencia": Pselo estaría indicando su aceptación de la verdad ortodoxa por razones de conveniencia o prudencia política y confirmando así su paganismo. Dejando aparte el hecho de que la alternativa a ortodoxia en este época es más heterodoxia que paganismo (algo sobre lo que debería haber reflexionado más Kaldellis), creo que el pasaje indica simplemente la creencia en una piedad universal que fuerza a la aceptación de los dogmas. En cualquier caso, habría sido preciso que Magdalino terciara en esta polémica sobre las convicciones de Pselo, porque dada la influencia del personaje, su condición de cristiano, aunque sea desde posiciones todo lo heterodoxas que se quiera, permitiría reforzar la tesis principal de su libro: que a lo largo de toda la historia bizantina, desde la época de Heraclio, hubo una corriente cosmológica y cientifista que reivindicaba una astrología ortodoxa y cristiana y que, excepcionalmente, contó con el favor de las clases dirigentes.

Al apoyo decisivo dado por Manuel Comneno a la astrología está dedicado el siguiente capítulo, "Manuel Ier Comnène et le XIIe siècle" (pp. 110-132). Magdalino es autor, como se sabe, de la mejor monografía sobre este emperador[9] y es esta circunstancia la que sin duda le llevó a la composición de este libro, ya que Manuel pasa por ser el emperador que llevó a cabo la defensa más directa y consecuente de la ortodoxia de los astrólogos. Magdalino desarrolla con detalle la defensa de la astrología ortodoxa hecha por Manuel y los aspectos en los que amplía y aumenta conceptos ya presentes en Esteban. Especialmente novedosa es la distinción tajante entre astrología y magia; la negación del determinismo en las predicciones astrológicas porque la voluntad de Dios se impone a ellas; o la recurrencia constante a textos patrísticos y bíblicos (pp. 121-122). Interesante es también ver la respuesta durísima que Miguel Glicas dirigió contra estas pretensión del emperador de 'normalizar' las prácticas astrológicas[10]. Glicas critica el punto más débil de la argumentación del emperador: el de las fuentes usadas en apoyo de la astrología, condenada prácticamente por todos los padres de la Iglesia griega (pp. 122-126). Si a las críticas de Glicas, añadimos las del canonista Balsamón (pp. 128-130) puede hablarse de una verdadera reacción de los sectores más ortodoxos a fines del siglo XII contra la política de Manuel a favor de la astrología, cuyos ecos, como bien señala Magdalino, llegaron incluso a Occidente. Cabe incluso preguntarse si el acceso a manuscritos científicos y pseudocientíficos griegos en la Italia normanda pudo estar más inspirada de lo que se cree por las aficiones astrológicas de Manuel.

En el último capítulo, "La dernière renaissance byzantine" (pp. 133-162), Magdalino pasa revista a todo un elenco de personajes de los siglos finales de Bizancio y a su toma de posición frente a las creencias astrológicas. El siglo XIII, tanto debido a la hostilidad que

9 P. MAGDALINO, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993.

10 Por cierto, Glicas escribió esta réplica tras 1158, después de ser cegado por conspirar contra el emperador. La ceguera de Glicas siempre ha sido un poco enigmática, ya que al parecer no le impidió escribir obras de gran nivel y erudición. Cabe preguntarse si la solución a este enigma pasa por la suposición de un "aveuglement partiel ou temporaire" como sugiere Magdalino.

despertaron las creencias astrológicas de Manuel Comneno en las décadas posteriores a su muerte, como a la catástrofe de 1204 (en la que algunos autores como Nicetas Coniates quisieron ver incluso un castigo divino por las prácticas de Manuel), se caracteriza por una hostilidad general hacia la astrología en todo tipo de escritos. Sin embargo, poco a poco, a través de la labor impulsada por la corte de Teodoro Láscaris en Nicea, se van formando una serie de intelectuales que en el periodo paleólogo posterior tendrán una actitud más matizada. Magdalino centra buena parte de su exposición en la Στοιχείωσις ἀστρονομική de Teodoro Metoquita (141-143) que supuso el primer esfuerzo de síntesis desde la Antigüedad del *Almagesto* de Ptolomeo. En el prólogo el erudito establecía una jerarquía de los saberes en los que entraba la astronomía que había sido excluida del *quadrivium* en el periodo anterior por las razones apuntadas, a menos que, tal como sugiere Magdalino, se le hubiera dado cabida como ciencia física en el marco de la filosofía natural de Aristóteles que la Iglesia promocionó para frenar el ascenso del neoplatonismo desde la época de Pselo. En cualquier caso, resulta sugerente la idea de Magdalino de que Metoquites impulsó la astronomía de tradición griega por encargo de Andrónico II, para contrarrestar la influencia de la astronomía persa contemporánea (patente en el caso de Gregorio Quioniades, que estudió en Tabriz) (p. 150-151). Las consecuencias de esta reflexión teórica impulsada por el poder son, para Magdalino una revitalización de la práctica astrológica en el siglo XIV, que nos ha transmitido muchos testimonios manuscritos de ella. Sería el fenómeno inverso al que se dio en el siglo XII, cuando la proliferación de astrólogos (como los mencionados en la obra de Ana Comnena) impulsó una justificación teórica de este saber por Manuel Comneno (p. 161). En cualquier caso, el triunfo del misticismo hesicasta cierra toda puerta a la astrología como saber reconocido (pp. 156-157 y 162). De esta forma concluye el largo capítulo de la influencia de la astrología en la cultura oficial bizantina y el presente libro. No hay balance final (que ya se hizo al principio), sólo bibliografía (pp. 163-188) e índices (pp. 189-194).

La obra, que hemos intentado resumir aquí, es de una lectura densa y compleja y abunda en sugerencias y propuestas prácticamente en cada párrafo. Pese a ello, el autor expone sus tesis con una gran coherencia y visión de conjunto, sin dejar de lado detalles cuando es preciso. Se trata además, no sólo de una obra de lectura estimulante, sino de un libro de consulta y referencia, al que el lector puede volver una y otra vez en busca de ideas. Lo único de lamentar a veces, por encima obviamente de la obligada selección de material que el autor se ve forzado a hacer (y que ya comentamos al principio), es el zigzageante discurrir de la exposición desde el punto de vista cronológico, que dificulta en ocasiones la comprensión de la línea argumentativa. Pero por encima de estos desajustes permanece el valor innegable del libro como acicate para una reinterpretación más flexible de los límites de la ortodoxia bizantina.

Juan Signes Codoñer
Universidad de Valladolid

Wolfgang Hübner, Crater Liberi. *Himmelspforten und Tierkreis*, München, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission beim Verlag C.H. Beck München, 2006, 68 pp. [ISBN- 10: 3769616383; ISBN- 13: 9783769616385; ISSN 0342-5991]

In questo libretto W. Hübner, profondo conoscitore dell'astrologia antica e autore di fondamentali opere sull'argomento, si propone di indagare la concezione antica delle "porte del cielo" e della discesa e risalita delle anime attraverso di esse. Quest'ultima idea, che può essere fatta risalire a Numenio d'Apamea, si legò indissolubilmente a quella delle "porte del cielo" in alcuni importanti esponenti del neoplatonismo greco e latino: Porfirio, Proclo e Macrobio. In quest'ultimo assume una funzione di rilievo nella discesa delle anime verso l'incarnazione anche la costellazione del Cratere[1], che dà il titolo al volumetto. Questo contiene, tuttavia, anche un gran numero d'interessanti notazioni su altri problemi astrologici e filosofici, che dimostrano l'indiscussa competenza in materia dell'autore.

Viene in primo luogo esaminata (pp. 9-15) la testimonianza del Servio Danielino (*ad georg.* 1.34) su Eraclide Pontico, il quale distingueva tre porte celesti: nello Scorpione, al limite fra Cancro e Leone, e a quello fra Aquario e Pesci. Unendo i punti indicati sulla circonferenza dello Zodiaco, si ottiene un triangolo isoscele, e i tre raggi che vanno dal centro ai vertici del triangolo dividono il cerchio in tre settori, due di 105 e uno di 250 gradi. Hübner dimostra brillantemente che alla base di questa disposizione delle porte del cielo si trova l'asse diametrale Leone-Aquario (la cui perdurante importanza è dimostrata da Macr. *in somn. Scip.* 1.12.4), dato che il punto intermedio tra Aquario e Pesci viene indicato invertendo la direzione rispetto alla sequenza Leone-Cancro, che indica l'altro punto d'incontro tra costellazioni contigue.

Dopo aver dimostrato la scarsa fondatezza dei tentativi d'individuare accenni alle porte del cielo nel lungo periodo che intercorre tra Eraclide Pontico e Numenio d'Apamea (pp. 15-18), Hübner procede all'esame delle testimonianze greche (Porfirio e Proclo), che, insieme con Macrobio, permettono di ricostruire parzialmente la dottrina di Numenio (pp. 18-30).

Per Numenio e i Neoplatonici che lo seguirono le porte del cielo sono solamente due, il Cancro e il Capricorno, il primo connesso con la discesa delle anime verso l'incarnazione, il secondo con la loro risalita verso l'origine celeste. Questa associazione era naturale, perché il sole, giunto al Cancro, che segna il solstizio d'estate, inizia il suo cammino discendente lungo l'eclittica, che lo conduce fino al Capricorno, il quale segna il solstizio d'inverno e il punto più basso toccato dal sole, che da lì ricomincia la sua salita. Numenio, però (fr. 31 Des Places = Porph. *antr. Nymph.* 21), poneva il Cancro più vicino alla terra – affermazione apparentemente assurda, in quanto tutte le costellazioni che si trovano nella sfera delle Stelle Fisse sono ugualmente distanti dalla terra, collocata al centro dell'universo. Giustamente

[1] La costellazione del Cratere appare spesso legata a miti apollinei, ma non mancano nelle fonti antiche anche riferimenti a Dioniso, accostabili alla denominazione macrobiana (*Crater Liberi patris: in somn. Scip.* 1.12.8). Cf. Hübner, 49-53; M. Armisen-Marchetti, *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion. Livre I*, texte ét., trad. et comm., Paris 2001, 169 n. 270.

Hübner rileva (p. 22) che Numenio trasferisce arbitrariamente al Cancro la vicinanza alla terra del pianeta che in esso ha la sua 'casa': la luna. Illustra quindi perspicuamente (pp. 26-27) le difficoltà e le incongruenze che nascono dal tentativo di conciliare il ciclo zodiacale di dodici segni, che essendo circolare non ha principio né fine, con la scala lineare presupposta dalla discesa dell'anima attraverso le sette sfere planetarie fino alla terra. Questa deve necessariamente iniziare dalla sfera planetaria più elevata, immediatamente al di sotto del cielo delle Stelle Fisse: quella di Saturno; ma poiché il Cancro è la 'casa' della luna, cioè del pianeta più prossimo alla terra, l'anima, prima di iniziare la discesa attraverso le sfere planetarie, dovrà prima 'fare un balzo' fino all'opposta costellazione zodiacale del Capricorno, nel quale si trova la 'casa' diurna di Saturno. Proprio la maniera in cui questa idea viene formulata da Hübner[2], confrontata con un frammento di Numenio, mi suggerisce, come dirò fra poco, un possibile modo di sanare certi punti della sua ricostruzione che mi sembrano dare adito a qualche difficoltà.

Un primo elemento di perplessità s'incontra a p. 28, dove Hübner postula diversità tra Porph. *antr. Nymph.* 23 = Numen. fr. 31 Des Places e Procl. *in remp.* II, 129, 15-19 Kroll = Numen. fr. 35, p. 86, 17-21 Des Places. Secondo l'autore, per Porfirio tanto il Cancro quanto il Capricorno sono punti di passaggio delle anime umane, che nella risalita al cielo sono divine e immortali (ἀθανάτων, dice Omero, *Od.* 13.112, nella descrizione dell'antro delle Ninfe, commentata da Porfirio). Proclo, invece, manterrebbe l'opposizione tra uomini e dèi. In realtà, però, Proclo afferma che il Capricorno, nel far risalire le anime, dissolve il loro principio vitale umano, accogliendo solo quello immortale e divino (= Numen. fr. 35, p. 86, 21-23 Des Places). Non esiste quindi apprezzabile differenza tra Porfirio e Proclo.

A p. 30 Hübner afferma che secondo Porph. *antr. Nymph.* 28 = Numen. fr. 32 e Procl. *in remp.* II, 129, 24 - 130, 2 = Numen. fr. 35, p. 86, 26-31 le anime vengono nutrite dal latte della Galassia[3] subito *prima* dell'incarnazione[4]; e ripete il concetto poco dopo, a proposito di Macr. *in somn. Scip.* 1.12.3[5]. Ma nella dottrina esposta in tutti e tre i passi (concordemente riferita a Pitagora) non è questione di un 'allattamento' celeste delle anime, precedente all'incarnazione, ma di quello terreno dei neonati. La differenza è, semmai, che per Proclo e Macrobio si dà il latte ai neonati *perché vengono dalla Galassia,* mentre in Porfirio essa ha questo nome *perché ai neonati si dà il latte*[6].

Nella trattazione sulla discesa delle anime come è esposta nel commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio (pp. 30-37) Hübner afferma (p. 32; cf. 42) che la preposizione *ad* nel-

2 Hübner, 27 (cf. oltre).

3 Come è noto, il Cancro e il Capricorno vengono posti erroneamente all'intersezione con la Galassia da Porph. *antr. Nymph.* 28 = Numen. fr. 32 e Macr. *in somn. Scip.* 1.12.1. Un tentativo di spiegare l'errore in L. Simonini, *Porfirio. L'antro delle Ninfe,* Milano 1986, 218-220.

4 Hübner, p. 30: "Die ‚Milch' (γάλα – so der griechische Ausdruck für die Milchstraße) nähre, so heißt es, die Seelen, die kurz vor ihrer Einkörperung stehen, wie Neugeborene".

5 Hübner, p. 31: "Macrobius übernimmt auch die als pythagorisch bezeichnete Vorstellung, dass die ‚Milch' die jungen Seelen wie Neugeborene nähre".

6 Cf. Simonini, *op. cit.,* 217.

l'espressione *cum vero ad Leonem labendo pervenerint* (1.12.4) indica che le anime pervengono solo al limite della costellazione del Leone, senza entrarvi. Occorre però osservare che, giunte a questo punto, le anime fanno la prima prova della loro condizione umana futura (*illic condicionis futurae auspicantur exordium*), e che subito dopo viene detto espressamente che questi *rudimenta nascendi* e *humanae naturae tirocinia* si trovano *in Leone*[7]: bisognerà dedurne, quindi, che le anime non si fermano fuori della costellazione del Leone, ma vi penetrano. Vedremo fra poco che, con ogni probabilità, questo non è che l'inizio di uno spostamento delle anime lungo l'eclittica, che precede la discesa attraverso le sfere planetarie.

A p. 33 Hübner osserva esattamente che nello stesso passo macrobiano il gerundio *labendo* non indica necessariamente una discesa verso la terra, ma può riferirsi ad uno spostamento lungo l'eclittica, dal Cancro al Leone, appunto. Ritiene però che con questo verbo Macrobio abbia voluto velare, facendo ricorso ad un'ambiguità semantica, l'incompatibilità tra lo scorrimento lungo l'eclittica e la discesa attraverso le sfere che sarà descritta in 1.12.14. Che Macrobio abbia fatto ricorso all'ambiguità non può essere escluso (era in certo modo necessario, per lui come per Numenio, se si voleva mantenere il collegamento tra la discesa delle anime e il Cancro), ma, come vedremo, si tratta qui probabilmente di due distinti movimenti successivi compiuti dalle anime pronte a reincarnarsi.

Un ulteriore elemento di ambiguità vòlto allo stesso scopo è individuato da Hübner (p. 38) in 1.12.8, dove il Cratere celeste, che si trova nel cielo delle Stelle Fisse, è detto *sidereus,* come il *sidereum corpus* di 1.11.12, che indica il 'veicolo' o corpo astrale che l'anima acquista durante la sua discesa, non nel cielo delle Stelle Fisse, ma nelle sfere planetarie. Ma *sidereum corpus* non è che la resa latina di ἀστροειδὲς ὄχημα[8], così come l'altra espressione macrobiana, *luminosum corpus* (1.12.13) traduce il greco αὐγοειδὲς σῶμα[9].

Secondo Hübner (p. 37; 41) l'ebbrezza che le anime ricevono dalla costellazione del Cratere (che rimanda all'ebbrezza di cui è parola in Plat. *Phaedo* 79c, effettivamente citato da Macrobio in 1.12.7) intende sostituire, come incentivo all'incarnazione, l'idea della maggiore vicinanza alla terra della costellazione del Cancro, che era in Numenio. Afferma però (p. 38) che le anime non attraversano il Cratere[10], che sarebbe soltanto un segnale sulla loro strada (p. 40).

Macrobio pone il Cratere *inter Cancrum... et Leonem* (1.12.8). Hübner, che alle pp. 43-44 offre una panoramica sulla collocazione del Cratere nelle varie fonti, afferma l'impossibilità

7 Macr. *in somn. Scip.* 1.11.4 *quia in Leone sunt rudimenta nascendi et quaedam humanae naturae tirocinia...*

8 Cf. p. es. Procl. *in Tim.* III 264, 30 ss. Diels; Ioann. Philop. *In Aristot. de anima* p. 18, 27-28 Hayduck; e vd. A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio,* Frankfurt am Main 1995, 92-93 e n. 561.

9 Cf. Setaioli, *op. cit.,* 90.

10 Non si può richiamare, come fa Hübner, p. 38, a proposito di Macr. *in somn. Scip.* 1.12.8 *ebrietatem... evenire... significans,* la distinzione plotiniana tra ποιεῖν e σημαίνειν degli astri, che si riferisce agli avvenimenti futuri, segnalati o prodotti dagli astri, che si verificano sulla terra.

di porlo tra il Leone e la Vergine[11]. Ma, a parte che là lo collocano anche certe fonti antiche, come risulta dallo stesso resoconto di Hübner, uno sguardo a una carta del cielo dimostra che proprio quella è la sua posizione, se la si rapporta ai segni zodiacali, e che perciò il dato macrobiano non è esatto. Ma se il Cratere si trova tra il Leone e la Vergine, le anime partite dal Cancro, quando giungono alla sua altezza, hanno oltrepassato il Leone. Ne consegue che *in somn. Scip.* 1.12.4 descrive solamente l'inizio di uno spostamento delle anime lungo lo Zodiaco, che precede la discesa attraverso le sfere planetarie. Il Cratere è del resto contiguo alla fascia zodiacale, e la stessa collocazione macrobiana, tra Cancro e Leone, per quanto errata, indica che il riferimento è precisamente ad uno spostamento lungo l'eclittica.

Concludo proponendo al giudizio dei lettori, e in primo luogo del dotto e stimato amico e collega autore del libro, un suggerimento vòlto a sanare, in parte, le incongruenze e difficoltà da lui rilevate nelle rappresentazioni del moto delle anime verso l'incarnazione.

Come accennato, Hübner riconnette acutamente queste incongruenze alla necessità di conciliare la discesa dell'anima attraverso le sfere planetarie – che deve obbligatamente iniziare da quella che si trova immediatamente sotto il cielo delle Stelle Fisse ed è la più lontana dalla terra (vale a dire la sfera di Saturno) – con la concezione delle 'case' zodiacali dei pianeti. Pertanto, se il movimento dell'anima comincia dal Cancro, 'casa' della luna (il pianeta più vicino alla terra), essa dovrà spostarsi fino alla 'casa' diurna di Saturno, cioè il Capricorno. Questa acuta interpretazione rimane isolata nel volumetto; ma può essere sviluppata confrontandola con un testo numeniano non citato da Hübner – confronto il cui spunto mi è stato fornito proprio dalla sua formulazione[12]. Il suggerimento di Hübner che l'anima 'balzi' fino al segno solstiziale opposto dell'eclittica è confermato da Numenio. Questi parla infatti di 'balzi' (πηδήσεις) da un tropico all'altro, che però, diversamente da come sembra intendere Hübner, seguono la circonferenza dell'eclittica[13]. Dal contesto è chiaro che per Numenio questi spostamenti lungo l'eclittica si accompagnano alla discesa attraverso le sottostanti sfere planetarie (che naturalmente dovrà avvenire in un momento successivo). La stessa concezione è evidentemente alla base anche della rappresentazione macrobiana, che come si è visto descrive il moto dell'anima dal Cancro al Leone e poi verso il Cratere (contiguo alla fascia zodiacale). Macrobio, pertanto, descrive solamente l'inizio dello spostamento dell'anima lungo l'eclittica, che precede la discesa attraverso le sfere planetarie e l'incarnazione; afferma (1.12.4) che nel Leone l'anima 'inizia' ad acquisire la natura umana (*exordium, rudimenta, tirocinia*) e che all'altezza del Cratere 'comincia' (*primum*) a inebriarsi al contatto della materia (1.12.8), non che si allontana dal cielo delle Stelle Fisse per discendere attraverso i pianeti a partire da quelle costellazioni.

Il moto dell'anima lungo la fascia zodiacale è attestato anche da Porfirio[14]. Si trattava del resto di una concezione ben documentata[15], che Numenio, e dopo di lui Macrobio, unirono a quella della discesa dell'anima attraverso le sfere, distinguendo così due momenti successivi e distinti nel moto dell'anima verso l'incarnazione.

Aldo Setaioli

Università di Perugia

KIMBERLY B. STRATTON, *Naming the witch. Magic, ideology, and stereotype in the Ancient World*, **Nueva York – Chichester (West Sussex), Columbia University Press, 2007, 298 pp. [ISBN: 978-0-231-13836-9].**

Nombrar a la bruja. Y de resultas también definirla. E incluso crearla, de acuerdo con el poder *performativo* –mejor sería desterrar ya el calco anglosajón y emplear el préstamo, más adecuado y diáfano en español, *realizativo*–, que late en cada palabra a la espera de ser empleado por sus usuarios. Este es el objetivo primordial del libro de Kimberly B. Stratton, *Naming the witch. Magic, ideology, and stereotype in the Ancient World*. Sus lectores podrán encontrar en él una aproximación diacrónica al proceso de conformación del discurso creado en torno a la magia y sus practicantes, ámbito en el que se producen intersecciones e interferencias tanto con la definición de los papeles de género como con el concepto de lo extranjero.

La tesis principal de la obra de Stratton es que la magia no puede ser considerada un universal antropológico, sino un hecho local que responde a idiosincrasias muy concretas. Valiéndose del concepto foucaultiano de «discurso», se plantea aquí que el relativo a la magia está conformado por toda una constelación de ideas, prácticas e instituciones susceptibles de variar de una sociedad a otra, en atención tanto a los estereotipos resultantes, como a los factores desencadenantes. Para ilustrar dicha consideración, la autora presenta cuatro momentos culturales y sociales alejados: la Atenas clásica, la Roma alto-imperial, la

11 HÜBNER, 42 n. 177, con riferimento a H. DE LEY, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, In Somn., *I, c. 2*, Bruxelles 1972, 25; ma la stessa collocazione tra Leone e Vergine è assegnata al Cratere anche da Armisen-Marchetti, *op. cit.*, 169 n. 270.

12 HÜBNER, p. 27: "die Seelen müssen also, wenn sie beim Krebs beginnen abzusteigen, zunächst quer durch den Tierkreis in die gegenüberliegende Sphäre des Steinbocks *springen*". Cf. Numen. fr. 135, p. 86, 11-13 DES PLACES πηδήσεις τε ψυχῶν ἀπὸ τῶν τροπικῶν ἐπὶ τὰ ἰσημερινὰ καὶ ἀπὸ τούτων εἰς τὰ τροπικὰ ικτλ.

13 Il testo di Numenio citato alla nota precedente afferma che le anime 'balzano' dal tropico all'equatore e da qui al tropico: mancando πάλιν o altra espressione consimile, si dovrà intendere che passano dall'equatore al tropico opposto, non che tornano indietro al tropico di partenza. Questo dettaglio mette in luce la differenza rispetto all'interpretazione di Hübner citata alla nota precedente: il 'balzo' dell'anima non è 'trasversale' ("quer"), cioè lungo il diametro dell'eclittica, ma ne segue la circonferenza, toccando l'equatore, prima di giungere al tropico opposto.

14 Porph. *ap.* Stob. II, p. 171, 11-12 WACHSMUTH: nella seconda incarnazione l'anima procede lungo lo Zodiaco fino a raggiungere la costellazione a lei più confacente. Cf. SETAIOLI, *op. cit.*, 70 e n. 425, con la bibliografia citata.

15 Cf. p. es. *CH* 13.7; 10-12. Vd. SETAIOLI, *op. cit.*, 82 e n. 507 (*CH* 13.7 è citato anche da HÜBNER, 33-34 n. 131); Clem. Alex. *strom.*5.14, II, p. 395, 17 - 396, 2 STÄHLIN = Euseb. *praep. ev.* 13.13.30, 675d-676a: vd. J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris 1973², II, 158-159; Procl. *in remp.* II, 120, 18 KROLL. Da Clemente Alessandrino e da Proclo veniamo a sapere che l'idea del passaggio delle anime attraverso i dodici segni dello Zodiaco nacque da un'esegesi allegorica dei dodici giorni intercorsi tra la morte di Er e la sua resurrezione in Plat. *resp.* 614b.

cristiandad pre-constantiniana y el judaísmo rabínico, todos ellos periodos de encrucijada, en los que se está produciendo un cuestionamiento o redefinición del concepto de autoridad.

Este será el plan de la obra, encabezada por un capítulo previo que funciona, de manera simultánea, como declaración de intenciones y como pertinente presentación del aparato teórico con el que se va a trabajar. «Magic discourse and ideology» es así un primer acercamiento a la materia en el que se hace una serie de puntualizaciones interesantes. Desde el comienzo se advierte de que el suyo no es un libro sobre la práctica de la magia en la Antigüedad y, a pesar de ofrecerse un repaso sucinto a las distintas teorías que se han propuesto en torno a su praxis, la labilidad y polivalencia del concepto llevan a la autora a decantarse por una definición sociológica del fenómeno. Esta es, de acuerdo con la perspectiva más aceptada[1], la única manera de concederle una definición heurística adecuada a su naturaleza. Y de este modo, la posibilidad de interpretar la magia como una actividad subversiva depende mucho de quien la practica y de la mirada del observador, pero también de las posibilidades de interpretación existentes en una cultura dada (p. 18).

El punto de partida, por tanto, no es nuevo. Más novedosa es, sin embargo (al menos en lo que a nuestros estudios fuera del ámbito anglosajón se refiere), la perspectiva postcolonial adoptada. Lo primero que llama la atención cuando uno se acerca a las ideas antiguas sobre la magia es el desajuste existente entre los retratos literarios que nos han llegado, eminentemente femeninos, y otros testimonios, como la evidencia arqueológica, en los que la presencia masculina es bien acusada. Ello basta para cuestionar la axiomática vinculación de mujer y magia como realidad histórica. La proliferación de los estudios de género en los últimos años ha hecho que tomemos conciencia sobre la artificialidad de las categorías «masculino» y «femenino», fuertemente dependientes de ciertos parámetros sociales y culturales. Y en atención a la mencionada asociación sistemática, resulta muy adecuada la aplicación de los *gender studies* al tema de la formación del discurso sobre la magia (afirmación esta última que hago prevenido de los excesos cometidos en nombre de estos estudios). El capítulo introductorio se completa con unas precisiones terminológicas en torno a los lexemas empleados en latín, griego y hebreo, para la expresión de las ideas que se van a tratar. Con ello se da comienzo a la historia del concepto de la magia, surgido de la matriz compleja de la cultura griega.

El punto de arranque tiene lugar en un momento convulso: el de la Atenas del s. V a.C., que se nos presenta de manera concisa en el capítulo II («Barbarians, magic, and construction of the Other in Athens»). El conflicto entre el expansionismo persa y la independencia ateniense marcará un hito sin precedentes –y con consecuencias para toda la historia de Occidente–, que forjará como opuestas la propia identidad griega y la idea del bárbaro como paradigma de alteridad.

En este contexto, la *mageia*, en origen la religión autóctona persa, llegó a identificarse plenamente con el Otro avieso y amenazador, y asumió una serie de connotaciones claramente

1 Postura, por poner un ejemplo evidente, que también adopta F. GRAF en su *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique* (Paris, Les Belles Lettres, 1994).

negativas y oportunamente explotadas. La magia se erige pronto en una de las estrategias con más fuerza y capacidad para crear la diferencia, colaborando al tiempo en la construcción de la identidad propia y el mantenimiento de la autoridad y el control social por parte del poder establecido (pág. 4).

Ya en el siglo IV a.C., la magia constituía un mecanismo de marginalización plenamente establecido y operante. Pero en este momento el extrañamiento provocado por el forastero era ya aplicado a la alteridad femenina. La fusión de ambos discursos desembocaba necesariamente en la feminización de la figura del bárbaro (fláccido[2], perfumado, enjoyado) y en la asignación de una naturaleza brujeril a las mujeres que transgreden las expectativas a que su género las confina (este es el caso de grandes figuras trágicas, como Medea y Deyanira, a las que la autora dedica un detallado análisis). En la demostración de esta idea, Stratton echa mano de evidencias variadas, entre las que se cuentan el análisis de la tragedia ateniense, el discurso político de la época o las leyes de matrimonio, y deja sentados los indicios ideológicos que sustentan este estereotipo poderoso y complejo. Y sin embargo, no parece que tal asociación sea aquí explotada hasta sus últimas consecuencias. Resulta convincente la argumentación que parte del hecho de que, desde el momento en que Pericles dicta nuevas leyes de ciudadanía y ambos padres habían de ser atenienses para asegurar los derechos del hijo, el adulterio femenino pasaba a ser considerado una afrenta tanto privada como pública. En este sentido, el discurso masculino sobre las mujeres brujas estaría reflejando los miedos del varón a que la mujer transgreda la responsabilidad que tenía encomendada en la salvaguarda del honor del marido y en la estabilidad de la sociedad al completo. Es un hecho que, en las sociedades en que las mujeres poseen influencia directa en el prestigio masculino, afloran las creencias sobre el peligro de este colectivo. Pero lo que no queda tan sentado son las razones por las que se produjo esa identificación entre lo extranjero y la mujer. ¿Por qué precisamente ese discurso para referirse al peligro femenino emanado de la responsabilidad que se le tenía asignada? ¿Cabe pensar en una visión del colectivo femenino como un extranjero ínsito en el tejido social ateniense? Podría haberse ahondado más en esta conexión, sin menosprecio de la validez de las ideas expuestas en este capítulo y los aciertos en su ligazón.

El discurso ateniense sobre la magia, así constituido, fue heredado por el mundo helenístico, en el que sus representaciones e implicaciones fueron adaptadas y aumentadas, en función de las nuevas situaciones sociales e ideológicas. La siguiente parada de este viaje (III. «*Mascula libido*: women, sex, and magic in Roman rhetoric and ideology») nos traslada a la Roma alto-imperial, en plena reforma augústea, donde la magia mujeril se convierte en algo grotesco, depredador y cruel. Las brujas romanas emplean sus artes, además, con fines eróticos, lo que las acerca a la lujuria masculina. Para explicar esta situación, Stratton se remonta al momento de la República en que las mujeres de la élite romana empezaron a

2 Dicho sea de manera incidental, el ideal occidental del cuerpo varonil musculado responde a una construcción cultural que parte de aquí, como demuestra el ensayo de S. KURIYAMA, *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, Madrid, Siruela, 2005 (véanse al respecto las páginas 149-150).

asumir riqueza, independencia e influencia política. Con ello, surge un discurso en torno a la figura de la «mujer malvada», cuya autonomía censura, retratando a estas mujeres como seres libidinosos, ávidos de poder y abiertamente masculinos en su comportamiento. Al no existir testimonios sobre la magia en la literatura romana anterior al siglo II a.C., la autora concluye que este discurso se mezcla con el de la magia, procedente de fuentes helenísticas, produciéndose una amalgama entre ambos que desemboca en una poderosa estrategia de deslegitimización. Así pues, las hechiceras romanas se masculinizan al límite, y con esta transformación se potencian las asociaciones negativas y depravadas de las prácticas mágicas. Y todo ello responde, nuevamente, a una serie de factores políticos y sociales que modelan este discurso con sus propios fines. De acuerdo con la perspectiva adoptada, las reformas religiosas y morales emprendidas por Augusto (en las que la domesticidad femenina y su virtud pasan a representar la salud relativa del Estado) justifican este recrudecimiento del estereotipo de la bruja y la virulencia con la que se intenta combatir. Virulencia tenaz que dejará una sangrienta herencia en la Europa medieval e incluso más allá. En ello tendrá mucho que ver el siguiente hito de esta historia.

Con el cristianismo temprano la magia se convertirá en el discurso sobre la alteridad por antonomasia y servirá para demonizar (ahora sí) a cualquier oponente, tanto pagano como perteneciente a sus ramas no oficiales. A ello se consagra el capítulo IV: «My miracle, your magic: heresy, authority, and early Christianities», en el que se pone de manifiesto un cambio llamativo en el patrón anterior. A diferencia de lo que hasta aquí se ha visto, la figura del hechicero adopta ahora fisonomía masculina, pasando las mujeres a desempeñar el papel de meras víctimas. Esta inversión del estereotipo común responde, según lo ve la autora, al estado de marginalización en que se encuentra el cristianismo de los orígenes en el seno del Imperio hasta Constantino, marginalización de la que la imagen de la muchachita seducida por un brujo funciona como alegoría. Como en los apartados anteriores, el exhaustivo repaso de las fuentes permite a Stratton reconocer la existencia de dos discursos excluyentes (la magia frente al milagro), que testimonian la intensa competencia (recogiendo la metáfora mercantil que ella emplea) en el «mercado religioso» de esa época, saturado de oferta soteriológica. Los cristianos, pues, sufrieron estas acusaciones y las emplearon contra sus perseguidores una vez alcanzado el monopolio. En este momento resurgirá con una fuerza imparable la acusación dirigida contra mujeres de practicar magia.

Por último, el capítulo V, «Caution in the Kosher kitchen: magic, identity, and authority in Rabbinic literature», supone un contrapunto a los anteriores por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque sirve para demostrar que sobre la magia no recae siempre y en todos los ámbitos una caracterización negativa. Es más, una visión positiva puede coexistir con otra peyorativa. Tal es el caso del Talmud babilónico, en cuyo seno es posible reconocer dos estratos con visiones antitéticas de la magia: la del rabinismo judío instalado en Mesopotamia (donde el uso de amuletos, encantamientos y figurillas mágicas eran prácticas corrientes) y el radicado en Palestina, en el que la influencia helenística dejó sentir su particular visión de la alteridad. Estas diferencias reflejan, pues, dos influjos culturales distintos. Pero, al mismo tiempo, ilustran concepciones diferentes en torno al poder y la autoridad, basadas en dos actitudes hacia lo numinoso y la forma de acceder a él: la del judaísmo babilónico,

ámbito en el que la magia es vista como una forma de conocimiento de lo divino y, por tanto, notoriamente prestigiada, y la del palestino, basada en el autocontrol piadoso y la práctica ascética –que armoniza bien con el modelo helenístico prevalente–. En esta visión anti-magia, las mujeres desempeñan, como no podría ser de otra forma, un papel significado, que queda convenientemente analizado[3]. El capítulo encuentra además un valor añadido en su capacidad contrastiva desde el punto de vista procedimental: el recurso a un ámbito alejado de los que normalmente abordan los estudios clásicos sirve para salir del solipsismo del que en ocasiones estos se ven aquejados y captar otras facetas que pueden enriquecerlos. Tomamos así plena conciencia, como se explicita en el epílogo («Some thoughts on gender, magic, and stereotyping»), de que los detalles específicos de la representación de la magia surgen de factores sociales y los reflejan. Y sin embargo, en todos los casos, el discurso sobre la magia actúa a pleno rendimiento como un discurso sobre la «otredad», colaborando así en la construcción de los conceptos de legítimo e ilegítimo en el periodo formativo del pensamiento occidental. Una lástima que no se haya desarrollado más la feliz idea final, consistente en comparar esta constelación de ideas –ya que parece que hoy día no puede considerarse operativa–, con las que sustentan el fenómeno de los extremismos fanáticos; «each side of the conflict claims legitimacy by painting the Other as the barbaric and demonic rival» (p. 180), esboza la autora.

Es posible que, a pesar del patente dominio por parte de la autora de los ámbitos estudiados, esta forma de abordar el material provoque algunas carencias. Cabe pensar, además, que los estudios que se pretenden novedosos abusan en ocasiones de un aparato de neologismos, orientado a la conformación de su identidad –discúlpenme el guiño–, pero cuya indispensabilidad uno se cuestiona en ocasiones. Se podría incluso haber echado mano, aunque solo fuera brevemente, de otros discursos marginalizantes, como el de la locura. Pero lo que resulta una evidencia indudable es que el planteamiento recién bosquejado granjea a su responsable innegables aciertos y le permite representar el modelo de filólogo o de especialista en la Antigüedad con una visión amplia de los hechos: no se amedrenta ante la posible existencia de influencias culturales que para muchos son tabú; es capaz de abordar y sacar provecho de conocimientos alejados a lo que comúnmente se entiende por mundo grecolatino, aunque íntimamente ligados a él, para encontrar un idóneo contrapunto; conoce nuevas escuelas y formas de abordar estas materias; y, por último, si bien seguramente lo más meritorio, aporta una visión original sobre las mismas. Su obra no es la enésima revisión del tema de la magia en la Antigüedad y Kimberly B. Stratton parece encarnar un ideal que estos tiempos, adversos para nuestras disciplinas, reclaman: un humanista integral.

Luis Unceta Gómez

Universidad Autónoma de Madrid

3 Muy pertinente y atinado es el estudio de la conexión entre prácticas mágicas femeninas y comida, pues, como señala la autora, en el judaísmo rabínico, las reglas en torno a la alimentación y su preparación van asumiendo una importancia creciente en la conformación de su identidad religiosa. Huelga decir que esa responsabilidad recaía en las mujeres.

ORACOLI SIBILLINI, Introduzione, traduzione e note a cura di Mariangela Monaca, Città Nuova Editrice, Roma, 2008, 254 pp. [ISBN: 978-88-311-8199-0]

Saludamos desde estas páginas con satisfacción y agrado la aparición de una traducción en lengua italiana de los *Oráculos Sibilinos*, a cargo de Mariangela Monaca, en la *Collana di Testi Patristici*, dirigida por el Prof. Claudio Moreschini. Y lo hacemos porque los *Oracula Sibyllina* ocupan un lugar relevante en el contexto de la literatura pseudoepígrafa del Antiguo Testamento como suerte de amalgama de tradiciones diversas. Se trata de una interesante miscelánea cuyo contenido abarca una variedad de doctrinas, asimilando las características de la literatura profética oriental y las de la cultura helenística[1].

En la colección de *Oracula* traducida por Monaca se puede observar la existencia de dos bloques: uno de oráculos de matriz judeo-helenística y otro de oráculos de matriz judeo-cristiana. Los primeros nos remiten al mundo de la religiosidad judía y al ambiente en el que vivieron los judíos de la diáspora egipcia, especialmente Alejandría, que fueron los que redactaron la colección de oráculos que circulaba en el mundo helenístico y romano bajo el nombre de la Sibila, especialmente de la Sibila Eritrea, como se puede comprobar, por ejemplo, en Lactancio. Se trata de oráculos de contenido propagandístico y apologético y cuya misión no era sino difundir las ideas monoteístas y mesiánicas. Por otra parte, los oráculos cristianos sirven para la propaganda cristiana, de manera que la Sibila judía es puesta al servicio del cristianismo. Dicho de otro modo: los apologetas, teólogos y Padres de la Iglesia de los primeros siglos concibieron a la Sibila como realmente inspirada por Dios, de forma análoga a como lo eran los antiguos profetas veterotestamentarios. Se puede resumir diciendo que en el fondo encontramos los principios de la religión judía unidos a una serie de características de la literatura profética oriental, con lo que la forma adquiere un aspecto original. La Sibila utiliza para ello un lenguaje que quiere parecerse al homérico, de suerte que el resultado es una caprichosa mezcla de la *Biblia* y de los mitos griegos. Con todo, cabe añadir que estas composiciones se inscriben en un momento en que la literatura oracular alcanza un gran prestigio en todo el mundo helenizado y mediterráneo oriental. Pero tampoco se puede dejar en el olvido el papel que desempeñan los Libros Sibilinos en Roma en el contexto de su historia y de la política del momento o la muy alta estima en que fueron tenidos estos oráculos durante la Edad Media.

En la Introducción (pp. 5-39) aborda la definición, a partir de las fuentes antiguas, de qué es una Sibila, su tipología como profetisa que anuncia acontecimientos y que es presa de una posesión divina, un *furor profeticus*: es una voz profética que se comunica con la divinidad y que es enviada por ésta a los humanos. A continuación analiza la autora los elencos de Sibilas y los Libros Sibilinos. El *corpus* está compuesto tradicionalmente de

[1] Una prueba de la buena salud de que gozan los estudios sobre los Oráculos Sibilinos es la publicación casi paralela al libro que aquí reseñamos de una traducción inglesa con introducción y amplio comentario de los libros I y II a cargo de J.L. LIGHTFOOT (*The Sibylline Oracles*, Oxford University Press, 2007, XXIII-613 pp.)

12 libros, con una numeración del I al XIV, aunque faltan los libros IX y X, por motivos relacionados con la transmisión textual. En total 4230 hexámetros griegos a los que hay que añadir algún que otro fragmento. No tenemos ningún dato relativo a la los libros IX y X. El núcleo originario del *corpus*, limitado a los libros III al V, se puede fechar entre los siglos II a.C. y I d.C. Los restantes libros no permiten una datación más precisa. El libro XIV parece que se puede situar a finales del s. III o a comienzos del IV. Por consiguiente, la mayor parte de estos oráculos se pueden ubicar cronológicamente en el período romano de la literatura griega. Al contenido de cada uno de los libros dedica la autora apretadas páginas de la introducción (pp. 20-30), concluyendo con una útil tabla cronológica, donde, además, se ofrecen datos sobre el origen del libro y su datación. El resto de la introducción está consagrada a situar los *Oracula Sibyllina* en el marco de la literatura de revelación y a analizar brevemente su contenido doctrinal. Los autores de los libros III al V parecen ser judíos pertenecientes a la Diáspora, concretamente de Alejandría; para los demás libros la atribución es más problemática: los libros VI, VII y VIII evidencian una autoría cristiana, y algo similar puede decirse de buena parte de los libros I y II. Por el contrario, los libros XI, XII, XIII y XIV (descubiertos por el cardenal Angelo Mai en 1817) podrían ser de origen judío, dicho sea con todas las cautelas.

La p. 41 contiene el índice de códices que transmiten los *Oracula*, organizados por familias, y las pp. 43-44 se refieren a las sucesivas ediciones de la obra traducida, desde la de Betuleius (Basilea 1545) hasta la reciente de Gauger (Düsseldorf-Zürich 1998). Por último, las pp. 45-53 contienen una densa y exhaustiva bibliografía sobre los más diversos aspectos relacionados con los *Oracula Sibyllina*. Todavía las pp. 57-60 constituyen un breve prólogo que sirve para poner en situación al lector, al tiempo que resume algunos aspectos ya comentados en la Introducción.

La traducción ocupa, como es lógico, la parte central y más amplia del libro (pp. 61-238). Esta versión en lengua italiana es, hasta donde nos alcanza, correcta y elegante, e intenta mantener una línea traducida por cada verso del original griego; su lectura es de comprensión fácil y amena. La traducción se acompaña de un aparato de notas explicativas y otro de referencias literarias, generalmente bíblicas.

El volumen concluye con varios índices de gran utilidad: un índice de nombres (pp. 241-242), otro de asuntos notables (pp. 243-244) y otro de pasajes de las Sagradas Escrituras (pp. 245-251).

En resumidas cuentas, una traducción muy recomendable y un libro de gran utilidad para todo aquel lector interesado no sólo de manera directa por los *Oráculos Sibilinos*, sino también por la adivinación, el mito, las religiones antiguas y el cristianismo primitivo.

Esteban Calderón Dorda
Universidad de Murcia

NUEVA REVISTA SOBRE MAGIA EN LA ANTIGÜEDAD

Con estas breves líneas queremos saludar la aparición de *EPHESIA GRAMMATA*, una nueva revista científica especializada en el estudio de la magia antigua. Se trata de una revista electrónica de acceso libre y gratuito, promovida por Michaël Martin, doctor en Historia Antigua y miembro del "Centre de Recherches des civilisations anciennes" de la Universidad de Clermont-Ferrand. Michaël Martin es un reputado investigador de la magia en el mundo grecorromano, que ha publicado, entre otros trabajos, una traducción de *Les papyrus grecs magiques* (París, Éditions Manuscrit-Université, 2002) y el libro *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain* (Paris, Éditions Errance, 2005), así como un amplio estudio sobre el chamanismo griego en la revista *Folia Electronica Classica* (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/08/mytho.html). En su presentación de *EPHESIA GRAMMATA*, Martin declara como objetivos de esta nueva publicación los siguientes: "proposer une approche comparative de la magie à travers les civilisations anciennes, encourager une réflexion critique sur les théories qui existent à son sujet et diffuser de nouvelles approches ou de nouvelles découvertes", y podemos dar fe de que los artículos, todos de alto nivel científico, aparecidos en los dos números (1 y 2, correspondientes a los años 2007 y 2008) que la revista lleva publicados hasta ahora encajan bien en estos objetivos. A estos artículos, como hemos dicho, se puede acceder libremente desde el sitio de la revista, en la siguiente dirección: http://team-aia.info/etudesmagiques/index2.php, donde encontraremos además una amplia bibliografía sobre magia en el mundo grecorromano y una serie de útiles enlaces a recursos de internet relacionados con el tema. La única objeción que podemos poner es que el sitio desconoce la existencia de nuestra revista *MHNH* ("L'étude des magies anciennes est en plein essor. Or, à ce jour, aucune revue scientifique spécialisée digne de ce nom n'est disponible sur la question", afirma Martin), aunque, bien mirado, esta omisión no debe ser más que un acicate para que los redactores y editores de *MHNH* redoblen sus esfuerzos por mantener la calidad científica de sus artículos y ampliar la difusión de la revista.

Juan Francisco Martos Montiel
Universidad de Málaga
Secretario de redacción de *MHNH*

CENTRO DE EDICIONES
DIPUTACIÓN DE MÁLAGA



Biblioteca de Estudios sobre la Mujer

Las hijas de Eva: historia, tradición y simbología
Inés Calero Secall y
Virginia Alfaro Bech (Coords.)
214 págs. Precio: 7,81 €



Colección Actas

Relaciones interculturales en el Mediterráneo antiguo: Sicilia e Iberia
Pietrina Anello y
Jorge Martínez-Pinna (Eds.)
259 págs. Precio: 14 €



Colección Actas

Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad
José María Candau Morón,
Francisco Javier González Ponce y
Gonzalo Cruz Andreotti (Eds.)
517 págs. Precio: 19,50 €



Colección Actas

La invención de una geografía de la Península Ibérica. Tomo I
Gonzalo Cruz Andreotti
Patrick Le Roux y
Pierre Moret (Eds.)
250 págs. Precio: 13 €

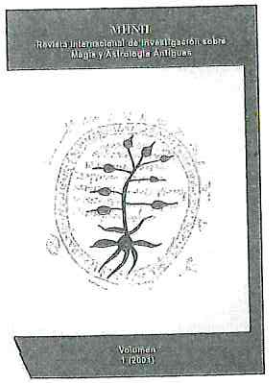
formación y pedidos: CEDMA Avda. de los Guindos, 48. 29004 Málaga Tfnos. 952 069 207-8
Fax: 952 069 215 e-mail: cedma@malaga.es www.cedma.com

centro de ediciones
málaga.es diputación

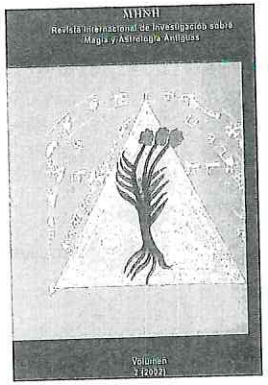
MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antigua

Primera Revista Científica Internacional cuyo tema de investigación es la Magia y la Astrología en la Antigüedad, así como sus implicaciones religiosas, místicas e influencia en el pensamiento, el arte y la literatura. El contenido se articula en tres Secciones: Studia, destinada para estudios extensos relacionados con los dos campos de especialización de la Revista; Documenta et Notabilia, donde se incluyen ediciones críticas de textos, con traducción y comentario, notas sobre pasajes problemáticos y/o noticias sobre novedades relativas a la Magia o la Astrología en la Antigüedad; y Recensiones, reseñas críticas de monografías y Actas de Congresos concernientes a cualquiera de ambos temas. Excepcionalmente podrá incluirse una nueva Sección que, bajo el epígrafe Acta, incluya los resultados de Seminarios de especial relevancia internacional en el ámbito de la historia de la Magia o de la Astrología antiguas, como se ha hecho ya en el vol. 5 con el Symposium Professional Sorcerers and their Wares in Imperial Rome: An Archaeology of Magical Practices, celebrado en Roma en 2004 y editado bajo la dirección del Prof. Chr. A. Faraone.

Volúmenes publicados



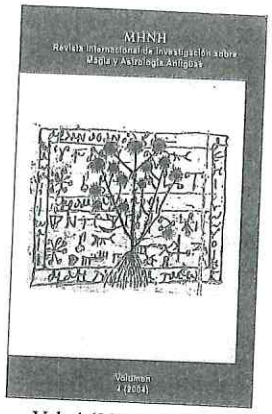
'ol. 1 (2001), 350 pp.



Vol. 2 (2002), 338 pp.



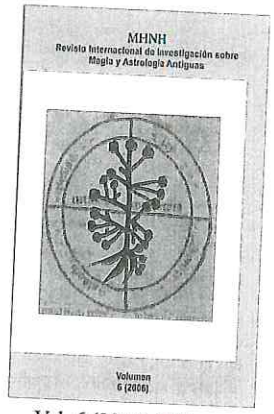
Vol. 3 (2003), 346 pp.



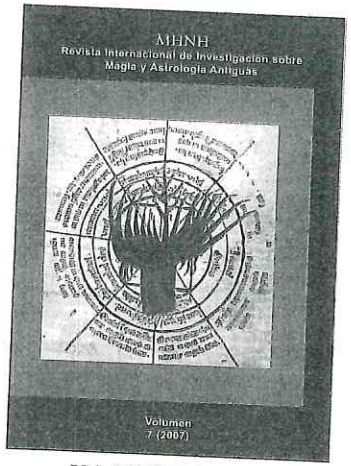
Vol. 4 (2004), 326 pp.



Vol. 5 (2005), 382 pp.



Vol. 6 (2006), 332 pp.



Vol. 7 (2007), 340 pp.

Edición
CEDMA.
Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga

Distribución
Editorial Canales Siete, S. L.
info@canales7.es
web: www.canales7.es

Dirección
Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga
aurelioperez@uma.es
José Luis Calvo Martínez
Universidad de Granada
jcalvo@ugr.es

webdeptos.uma.es/dep_griego/MHNH/index.htm.

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: All articles 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 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 to send a electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows) accompanied by a PDF document, 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 typed in versalitas 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, according to the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949):

a) **Books**: author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final author preceded by &), comma, title of work in italics, comma, volumen in Roman numerals (where applicable), comma, place of publication, comma, year (with superscript number of edition if not the first, and year of the first edition in parenthesis), comma, and pages cited:
-E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1948, pp. 84-95.
-F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.

b) Articles: For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):
-A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.
-D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia,* 54 (1985), pp. 210-212.

c) Works in collaborative volumes: Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: e.g. H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὁρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72.

6. Quotations from ancient authors:
-Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
-Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
-Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5,2-3; X., *HG* 1.5,2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
-Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XI 8.2; Str., I 5.

7. Notes References: References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes[3]; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque[4]".

8. Greek Fonts: For Greek texts, use Unicode Fonts.

MHNH, 8 (2008)

W. Hübner, "Josèphe-Henriette Abry (1944-2008)"..... 3-10

I.- *STUDIA*

G. Del Cerro Calderón, "Simón Mago en los orígenes del Cristianismo"..... 13-34
F. J. Fernández Nieto "La protección mágica del libro en el Cristianismo primitivo. El ejemplo de Ireneo"..... 35-58
F. Graf, "Mithras Liturgy and 'Religionsgeschichtliche Schule'"..... 59-72
F. Herrero Valdés, "Tipología y Estructura de las Prácticas de Dominio y Sometimiento de la Magia Greco-Egipcia"..... 73-104
F. Marco Simón & I. Rodà de Llanza, "Sobre una defixio de Sisak (Croacia) al dios fluvial Savus con mención del hispano L. Licinius Sura"..... 105-132
J.-H. Abry, "Les Astronomiques de Manilius : les débuts de la terminologie astrologique en latin"..... 133-166
D. G. Greenbaum, "The Lots of Fortune and Daemon in Extant Charts from Antiquity (First Century BCE to Seventh Century CE)"..... 167-184
C. Macías Villalobos, "Calcidio y la doctrina de los astros"..... 185-220

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

J. L. Calvo Martínez, "Dos Himnos a Set-Tifón en la colección PGM"..... 223-242
H. Bautista Ruiz, "Notas críticas a los *Tesoros* de Antíoco de Atenas (edición de F. Boll, *CCAG* I (1898), pp. 140-164" 243-256
A. Bernabé Pajares, "'Mudar a los ´démones que estorban' (Papiro de Derveni col. VI 2-3)"..... 257-260
A. Pérez Jiménez, "Saturno, los eunucos y la emasculación de Urano"..... 261-268

III.- *RECENSIONES*

G. Bezza, *Précis d'historiographie de l'astrologie. Babylone, Egypte, Grèce*. Sciences et Techniques en Perspective, IIe série, vol. 6, fasc. 1 et 2, 2002, Turnhout, 2004 (**A. Pérez Jiménez**). Paul Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, París, 2006 (**J. Signes Codoñer**). W. Hübner, *Crater Liberi. Himmelspforten und Tierkreis*, München, 2006 (**A. Setaioli**). Kimberly B. Stratton, *Naming the witch. Magic, ideology, and stereotype in the Ancient World*, Nueva York – Chichester, 2007 (**L. Unceta Gómez**). *Oracoli Sibillini*, Introduzione, traduzione e note a cura di Mariangela Monaca, Roma, 2008 (**E. Calderón Dorda**). *Ephesia Grammata*. Nueva revista sobre Magia en la Antigüedad (**J. Fco. Martos Montiel**)..... 271-300

centro de ediciones
málaga.es diputación