

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas



**Volumen
9 (2009)**

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. Wilhelms-Univ. Münster) y Prof. S. Montero (Univ. Complutense de Madrid).

Entidad Editora:

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

Aval Científico:

Universidad de Granada (Área de Filología Griega).

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

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1.045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez

© CEDMA

Distribución, suscripciones y ventas: PÓRTICO LIBRERÍAS, S.A.

Muñoz Seca, 6
50005 - Zaragoza (España)
Fax: (+34) 976 353226

Correo electrónico:
distrib@porticolibrerias.es
web: www.porticolibrerias.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 9 (2009)

I.- STUDIA

- N. ARSÉNIEVA, "Los conjuros eróticos estavo-rusos en su relación con la magia greco-egipcia".....5-32
J. I. ELVIRA SÁNCHEZ, "Hermétismo, neoplatonismo y teología".....33-58
F. J. FERNÁNDEZ NIETO, "*Tanario fruges praeſinunt locustae*: Las langostas prefijan la cosecha en enero. Sobre la pervivencia de un rito mágico augural de raigambre céltica".....59-78
S. PEREA YEBENES, "El demonio mágico *Phrēn* y el escarabajo solar egipcio:".....79-120
J. RIVES, "Apion *Ilēpi iāyōn* and the Meaning of the Word *Māyōç*".....121-134
A. SEVATOLI, "La poesía in Petronio, *Sat.* 134,12".....135-158
S. DENNINGMANN, "Die Datierung des Astrologen Serapion".....159-174
W. HÜBNER, "Wie kommen die Seelen vom Tierkreis auf die Erde?".....175-190
J. KOMOROWSKA, "Astrology, Ptolemy and *technai stoichastikai*?".....191-204
C. ORDOÑEZ, "El calendario estelar de Plinio, I".....205-232

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Un himno hermético en tres versiones".....235-250
M. PRANOMONTE, "Anna Pereuna a dieci anni dalla scoperta. Un riapporto e un aggiornamento".....251-264
G. BEZZA, "Intorno ai primi commentatori del *Quadruplicatum* tolemaico: il commento, ascritto ad Euocio d'Ascalona".....265-272
St. HEILEN, "Another Horoscope Genit".....273-284

III.- RECEPCIONES

- Atilio Mastrocicque (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticanum*, parte II (Bollettino di Numismatica 82,1D), Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2007, 246 pp. + LX lám. (D. Sarra).
Eratosthenes, *Sternsagen (Catasterismi)*, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Jordi Pàmias und Klaus Geus, Oberhaid, Utopica, 2007, 258 pp. + 1 Karte (J. R. del Canto Nieto).
Nicholas Campion, *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology. Volume 1: The Ancient and Classical Worlds*, London, Hambledon Continuum, 2008, 388 pp. (G. Bezza).
Ewa Śnieżnicka-Sztorc, *Pictrix Latinus. Iconographia planetarum dekanicznych w rękopisie krakowskim (Iconographie des planètes et de décans dans le manuscrit cracovien)*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, pp. 117 pp. + 53 lám. (R. Perkowski).....287-300

STUDIA

LOS CONJUROS ERÓTICOS ESLAVO-RUSOS EN SU RELACIÓN
CON LA MAGIA GRECOEGÍPCIA

NATALIA ARSÉNTIEVA
Universidad de Granada

Resumen

El análisis comparado de este trabajo está enfocado a indagar la similitud del sistema de los personajes, y sus funciones, dentro del *logos* de los conjuros amorosos en la magia rusa y la greco-egípcia, prestando especial atención al mecanismo coactivo de las fórmulas y sus poéticas. Se afirma que semejantes analogías se deben a la relación común con la metafísica del amor basada en ideas del hermetismo filosófico del helenismo tardío.

PALABRAS CLAVE: Esbirriadas comaradas, MAGIA AMOROSA, FILOSOFÍA HERMÉTICA.

SLAVIC-RUSSIAN EROTIC SPELLS IN RELATION TO GRAECO-EGYPTIAN MAGIC

Abstract

This comparative analysis focuses on the similarity between the system of personalities and their functions within the *logos* of erotic spells in Russian and Graeco-Egyptian magic, paying particular attention to the coercive mechanism of the formulas and their poetries. It is argued that such similarities are due to the common relation with the metaphysics of love based on ideas from the philosophical hermetism of late Hellenism.

KEY WORDS: COMPARATIVE AESTHETICS, EROTIC MAGIC, HERMETIC PHILOSOPHY.

La similitud entre los conjuros populares griegos y rusos llamó la atención de los filólogos rusos ya en el siglo XIX. El filólogo M. Sokolov opinaba que «tanto los ensalmos como los conjuros eslavos se remontan a sus originales griegos»¹, refiriéndose a los textos de los papiros mágicos grecoegípicos de la época del sincrétismo, período en el que «tuvo lugar la fusión de los elementos paganos grecorromanos, egipcios y orientales con los judeocristianos no solo en los sistemas religioso-filosó-

ficos, sino en el ámbito de la superstición popular». Aparte de estas consideraciones previas, hasta hoy el estudio comparado entre los textos de magia eslava y los de los *Papyri Graecae Magicae* [PGM]² no ha sido objeto de interés científico. La situación ha cambiado recientemente. En el trabajo «Los encantamientos amorosos rusos desde un enfoque comparado», capítulo del libro recién editado, titulado *Los conjuros en la tradición rusa manuscrita de los ss. XV-XIX Historia, simbología, poética*³, su autor, Andrey L. Toporkov, establece interesantes paralelos entre los conjuros amorosos rusos llamados «zágovori» y la magia de los PGM. Destaca una serie de coincidencias en el mecanismo coactivo de los mismos, en las técnicas de seducción amorosa, así como en los estados de la dependencia psicológica y afectivo-pastoral que experimenta el objeto delconjuro. Además, destaca motivos estilísticos comunes, relacionados con las metáforas de fuego, imágenes de flechas clavadas en el corazón en la expresión de la intencionalidad amorosa, así como la identificación del amor con melancolia y malestar. Tras haber examinado algunas fórmulas amorosas griegas seleccionadas por él de los textos de los PGM, en comparación con los textos de magia que forman parte de los manuscritos medievales rusos con referencias al folclore mágico occidental. A. Toporkov llega a la conclusión de que pertenecen a modelos universales, propios de la cultura humana en general: «la magia amorosa es aprovechada por distintas comunidades humanas para las mismas situaciones y la solución de los mismos problemas de carácter social o psicológico (amor desafortunado, traición, triángulo amoroso), por lo cual pueden surgir independientemente fórmulas idénticas en diferentes culturas nacionales, en los cuales del mismo modo independiente surgen las prácticas mágicas»⁴. Frente a esta hermenéutica antropológica de los motivos comunes que se encuentran en los textos de magia griegos y eslavos, ofrecemos en este trabajo un estudio comparado de los mismos a partir del enfoque semiótico propuesto por M. Lotman y R. Jakobson para los estudios filológicos⁵, como otra estrategia de investigación.

El mundo eslavo civilizado se consolidó hacia las primeras décadas del I^{er} milenio d.C. en el seno de las culturas euroasiáticas. Su formación y avance espiritual en las primeras etapas de su existencia histórica no pudo haber sido totalmente independiente de las principales tendencias del desarrollo del pensamiento del mundo

¹ K. PREISENDANZ (ed.), *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols., 2^a ed. A. Henrichs, Stuttgart, 1973.
² Заговоры в русской рукописной традиции. История, символика, поэтика. М., Индрик, 2005.

⁴ Ibid., p. 133.

⁵ Логман Ю.М. «Литература и мифология», Ю.М.Логман, З.Г.Минц // Уч. Зап. Тарп. Уч.-ма. Вып. 546. Труды по знаковым системам. ХIII.

antiguo y helenístico (basta recordar las costas helenizadas del norte del mar Negro), el cual de una u otra manera fue absorbido, transformado o adaptado a la forma de ser del pueblo. Los textos de magia eslavo-rusos forman una considerable parte de la inmensa literatura popular de transmisión oral, completados por los textos conservados en los manuscritos medievales. En su conjunto, por lo que se refiere a su estructura y contenido, y a sus poéticas, presentan un fenómeno mágico bastante homogéneo, salvo las diferencias entre el lenguaje folclórico y culto, moderno y medieval, así como las particularidades lingüísticas de las hablas de las etnias rusa, ucraniana y bielorrusa que constituyen la comunidad eslava de la Europa del Este. Esto permite introducir en la órbita de nuestro estudio comparado los textos eslavos recogidos en diversas zonas geográficas que pertenecen a las colecciones de folcloristas de distintas generaciones⁶. Para el análisis comparado y contrastivo hacemos uso de la citada «Colección *Papyri Graecae Magicae*» en la traducción realizada por J. L. Calvo Martínez y M^a Dolores Sánchez Romero⁷. Lo abordamos para ver lo común y lo específico en el legado mágico de ambas tradiciones, teniendo en cuenta la distancia temporal y espacial que los separa. El campo semántico de la cultura mágica popular rusa es amplio, abarca muchas influencias interculturales, con lo cual el saber ciuales de ellos han sido decisivos en la formación y evolución de este género literario es esencial para profundizar en el conocimiento de su esencia y evolución.

A la hora de establecer paralelos entre los textos de magia eslavo-rusa y los textos de magia amorosa de época helenístico-romana, hay que tener en cuenta que ésta

⁶ Даль В. и др., *Русское колдовство*. М., Спб., 2002, p. 34; «Заговорные тексты в рукописных материалах П.Г. Богданцева». Публ. О. Смирницкой, *Историко-литературный обзор по антично-славянской культуре. Заговоры*. М., 1993; Елеонская Е.Н. «К изучению заговора и колдовства в России», *Сказка, заговор и колдовство в России*. сб. тр. славян. М., 1994; Клиус В.Л. Указатель ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997; Маиков Л.Н., *Великорусские заговоры*, СПб., 1994. *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклор. экспедиций 1953-1993 гг.* Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Филол. фак., Кат. рук. учен. нар. историческог. [Сост. С. В. Альштадт и др.]; Пол. рец. и со вступ. ст. В. П. Анисина, М., 1998; Сахаров И. П., *Русское народное черномышие* СПб., 1997; *Сборник малороссийских заклинаний, составленный П. Ефименко*, 1874; *Традиционный фольклор Новгородской области*, По записям 1963-1999гг. Под ред. М.В. Буракова, В.И. Жегунова. Спб., 2001. Насemos referencia a los textos de magia incluidos en las presentes colecciones entre corchetes con la indicación del nombre del autor o título de la colección si es de varios autores, el año de su publicación, y la página del texto citado.

⁷ Textos de magia en *papiros griegos*. Introd., trad. y notas de J. L. CALVO MARTÍNEZ y M^a DOLORES ROMERO, Madrid, Gredos, 1987.

última no solo presenta un fenómeno psicosocial, como sostiene A. Toporkov, sino también metafísico y consolidado en un determinado contexto histórico-cultural de la época: «En ellos se encuentran, mejor que en ningún otro documento, las ideas sobre el monoteísmo y la religión astral, demonismo y angelología... en ellos se descubre el sincretismo irano-semítico y greco-egipcio con elementos religiosos unas veces mezclados y otras yuxtapuestos»⁸. La magia helenística del amor también estaba basada en las ideas que se gestaban en el caldo de las diversas naciones. El análisis comparado de los textos de magia en los *PGM* y los encantamientos rusos nos ha llevado a la conclusión de que el concepto del amor en ambas tradiciones presenta una unidad que se compone de los mismos principios. Éstos son, básicamente, tres: *dynamis erótica, trance erótico y tormentos*. La intención del mago consiste en inducir cada una de estas partes integrantes del amor por separado o en su conjunto en el cuerpo y el alma del objeto de su pasión (o la de su cliente). En los *PGM* los agentes de la magia «no actúan nunca sobre su objeto directamente, sino mediante algo o alguien que está dotado de poderes sobrenaturales»⁹. Esta propiedad del rito y del discurso mágico coincide, entre otras, con la doctrina hermética, según la cual los dioses y demonios se comunican con los seres humanos, que ocupan una posición intermedia entre los seres superiores e inferiores del universo¹⁰. El arte de la magia es el arte de la manipulación de las potencias divinas mediante fórmulas coactivas. La naturaleza cultural de la magia griega de origen egipcio y semítico como arte divina y sagrada ha sido demostrada en más de un relevante estudio. R. K. Ritner, en su libro *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago-Illinois, 1995), la deduce de las prácticas rituales que los egipcios ejecutaban en los templos y que se basan en la creencia en el poder sobrenatural de las fuerzas divinas, capaces de alterar el orden natural de las cosas. Según N. Janowitz, las connotaciones negativas del concepto de *lo mágico* en la tradición rabínica estaban asociadas a las prácticas siri-cananeas o romanas, ajenas a la teología talmúdica, por lo cual se equiparaban a la idolatría o a la estafa y fueron perseguidas por la ley. Pero, en cambio, parecían prácticas del mundo rabínico, celebradas dentro del marco de la ideología operante,

⁸ J. L. CALVO MARTÍNEZ, «La astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío», en A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1992, p. 82.

⁹ J. L. CALVO MARTÍNEZ, «Magia literaria y magia real», en J. L. CALVO MARTÍNEZ (ed.), *Religión, Magia y Mitología en la antigüedad clásica*, Granada, 1998, p. 40.

¹⁰ *Corpus Hermeticum*. Edizione e commento di E.A. NOCK - I. FRISTRUGÈRE a cura di ILARIA RAMELLI, Milano, 2005, p. 523.

acompañadas de la invocación de las potencias del panteón propio, no se consideraban como mágicas por los sacerdotes, sino más bien como prácticas sagradas difundidas en múltiples formas –entre ellas, predominantemente, ensalmos y amuletos¹¹. La libertad religiosa helenística permitía invocar con fines mágicos a cualquier potencia divina o demoníaca. Los magos pretendían atraer al objeto de su interés aprovechando los signos y símbolos de la deidad, basados en los conceptos metafísicos, científico-filosóficos y cosmológicos difundidos en la época helenística. Para preparar el soporte ritual, los oficiantes de los conjuros debían tener conocimientos enciclopédicos de la vida de los ángeles/demonios: «sus funciones, sus nombres habituales y los secretos referentes a ésta; y, además, saber cómo estos nombres reflejan las esferas de sus actividades»¹². La mediavida como principio activo de la magia también es característica para los encantamientos eslavo-rusos, aunque se distinguen de los griegos por su estructura formal: presentan una *historiolla*, “breve narración o fragmento narrativo mítico que motiva, pone en marcha y justifica elconjuro”¹³.

Se trata del viaje del “mago”, personaje del *logos* delconjuro, a la zona límnica que separa el mundo de los vivos del mundo del más allá, morada de los dioses, demonios y muertos, para el encuentro con agentes sobrenaturales a los que pide consejos o utiliza fórmulas coactivas para que cumplan su deseo. En otros casos él mismo se transforma en un ser con poderes, similar a un mago o maga que anda de puerta en puerta, de verja en verja, hasta el Mar-Océano (o cualquier otro *locus* mítico) y hechiza al muchacho de su corazón¹⁴. En las fórmulas extensas más arcaicas, el hecho

1. Atracción erótica

Eros personalizado

Los orígenes y la esencia de la magia del amor en los *PGM* tienen un profundo trasfondo gnoseológico, inspirado en el concepto del *Eros*, característico para las doctrinas teológicas y científicas de aquel tiempo. Su núcleo era la filosofía hermética basada en la teoría de las emanaciones. Dado que el Hombre, de acuerdo con la doctrina hermética, tiene un alma capaz de responder a las influencias divinas, el *Eros* de los *PGM* aparece como una fuerza de naturaleza doble, eidética y sensual, la cual por la voluntad del mago se dirige a través de agentes sobrenaturales hacia el corazón, el alma o el sexo del hombre, receptáculos de la energía erótica. La naturaleza de *Eros* es ígnea, una especie de energía intangible que arde y genera una poderosa fuerza de atracción, o *dynamis* psíquica, personificada en la imagen de un demonio: “Fuego, demon del amor sagrado” (XIII 304-305) o *Eros*, dios responsable de la atracción amorosa, del fuego sexual, por lo cual es «portador de antorcha» (IV 1779 - 1780), símbolo de su identidad. La principal función de *Eros* es engendrar el «fuego imposible» cuando toca «lo que tiene vida» (IV 1765), por lo cual es llamado también «el que infunde sombra pasión» (IV 1762), dios que «tiene fuerza poderosa y dominadora» (XII 52), que libera y encadena.

Generadora del amor

La función de la génesis de la vida como fuente del *Eros* la desempeña en los textos de los *PGM* la diosa Hécate. Diosa local de Caria, provincia griega oriental donde se celebraba su culto, en la época del helenismo tardío Hécate empieza a convertirse en punto de referencia y diosa todopoderosa de múltiples formas, funciones y nombres. Según la cosmología de los *PGM*, fue la primera en tomar el centro del cosmos: «El propio Cronos grabó alrededor de tu centro unos caracteres y te lo dio para que

11 N. JANOWITZ, *Magic in the Roman world. Pagans, Jews and Christians*, London and New York, 2001, p. 51. No obstante algunos teólogos rabínicos condenaban estas prácticas considerándolas contrarias al espíritu religioso: “El que susurra sobre una herida leyendo versículos de la Torá, como el que lee versículos a los niños para que no tengan miedo, o el que pone un rollo de la Torá o teñín sobre un niño para que duerma, no solo se considera adivinador y encantador, sino que se le considera además que reniega de la Torá, y que está haciendo de la Torá una curación para el cuerpo y no es sino una curación para las almas, como se declara, ‘Será vida para tu alma’” (*Proverbios 3: 22*). (Matimónides, *Obras filosóficas y morales*, Barcelona, 2006, p. 243). De la misma manera, para un judío converso, según N. Janowitz, cualquier magia fue tachada de demoníaca: «Juan Crisóstomo enseñaba a los cristianos que sería preferible morir a ser curados por los “conjuros, encantamientos y amuletos” judíos». Por influencia del cristianismo la visión de la magia en las fuentes latinas también fue predominantemente negativa.

12 JANOWITZ, *op. cit.*, p. 51.

13 RITTER, *op. cit.*, p. 76.

14 Sobre la *historiolla* rusa cf.: N. ARSENTEVA, “Orígenes y formas de la magia ritual de los eslavos orientales a la luz de su génesis cultural. “Isla buyar”, “piedra Alatir” y “puenteclillo de saucillo”: textos de magia de tipo *historiolla* con el cronópolo del camino”, *Mundo eslavo. Revista Iberoamericana de cultura y estudios eslavos*, 7 (2008).

ISSN: 1578-4517

lo lleves, para que permanezca todo firmemente: Dominadora, Fuerza dominadora, Dominadora del hombre, Dominadora del que domina» (IV 2845) (cf. el verso hesíodico donde la diosa participa de la tierra, del estéril mar, así como de una parte del estrellado cielo, *Tēgō*, 412-415). En polémica con West, J. L. Calvo sostiene en su hermenéutica del *Himno a Hécate* que uno de los atributos de la diosa en los *PGM* es carecer de padre como diosa madre «que es ella misma»¹⁵. Otros fragmentos de los *PGM* confirman la identidad progenitora de la diosa: es «la verdadera madre» (IV 2962). Bajo la forma de Selene es la Luna Negra de los astrólogos «que no se ve, símbolo de la muerte-útero donde todo refluye para renacer»¹⁶, la generadora de vida: «Tú has establecido todos los elementos cósmicos; pues tú creas todo en la tierra y todo lo que procede del mar y, a continuación, todas las clases de pájaros que regresan a sus nidos, madre de todo y 'génesis del amor'» (IV 2553-2555). Portadora de la energía moritz, fuente y esencia del amor como principio más importante de la vida terrenal, Hécate representa el *útero* universal, propiedad de la materia primigenia, madre de la vida, a la que da comienzo por su anhelo de unión de sexos opuestos y de procreación. En una ocasión aparece en los *PGM* en el momento de la exposición de sus órganos sexuales, con «cuerpo de mujer blanca con las piernas separadas» (IV 2308-2309), imagen prestada de un cilindro sumerio que representa a la diosa astral Istar. No es nada extraño que Hécate simbolizara la fuerza irracional de la atracción erótica y fuera invocada con finalidad amorosa. En una de las prácticas mágicas el mago, en nombre de Hécate como máxima autoridad, conjura a la matriz de la mujer: «A ti te hablo, matriz de *fulana*, abrete y recibe el semen de fulano y el semen impotente de *ianphe 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» (XXXVI 286-291). Este ejemplo demuestra que el *logos* de la magia amorosa aprovecha precisamente los signos y símbolos más representativos de la deidad invocada.

Pues bien, la fórmula en cuestión es conocida en el ámbito eslavo. La magia rusa designa la atracción erótica como "fuerza poderosa" que sirve para "juntar alma con alma, cuerpo con cuerpo, carne con carne" y luego lleva al éxtasis amoroso:

En el Mar-Océano hay una blanca y resplandeciente piedra Alatir; por debajo de aquella piedra está oculta una fuerza poderosa e inextinguible. Dejo

los *PGM* confirmar la identidad progenitora de la diosa: es «la verdadera madre» (IV 2962). Bajo la forma de Selene es la Luna Negra de los astrólogos «que no se ve, símbolo de la muerte-útero donde todo refluye para renacer»¹⁶, la generadora de vida: «Tú has establecido todos los elementos cósmicos; pues tú creas todo en la tierra y todo lo que procede del mar y, a continuación, todas las clases de pájaros que regresan a sus nidos, madre de todo y 'génesis del amor'» (IV 2553-2555). Portadora de la energía moritz, fuente y esencia del amor como principio más importante de la vida terrenal, Hécate representa el *útero* universal, propiedad de la materia primigenia, madre de la vida, a la que da comienzo por su anhelo de unión de sexos opuestos y de procreación. En una ocasión aparece en los *PGM* en el momento de la exposición de sus órganos sexuales, con «cuerpo de mujer blanca con las piernas separadas» (IV 2308-2309), imagen prestada de un cilindro sumerio que representa a la diosa astral Istar. No es nada extraño que Hécate simbolizara la fuerza irracional de la atracción erótica y fuera invocada con finalidad amorosa. En una de las prácticas mágicas el mago, en nombre de Hécate como máxima autoridad, conjura a la matriz de la mujer: «A ti te hablo, matriz de *fulana*, abrete y recibe el semen de fulano y el semen impotente de *ianphe 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» (XXXVI 286-291). Este ejemplo demuestra que el *logos* de la magia amorosa aprovecha precisamente los signos y símbolos más representativos de la deidad invocada.

Pues bien, la fórmula en cuestión es conocida en el ámbito eslavo. La magia rusa designa la atracción erótica como "fuerza poderosa" que sirve para "juntar alma con alma, cuerpo con cuerpo, carne con carne" y luego lleva al éxtasis amoroso:

En el Mar-Océano hay una blanca y resplandeciente piedra Alatir; por debajo de aquella piedra está oculta una fuerza poderosa e inextinguible. Dejo

salir a esta fuerza poderosa y la meto en la carne de la bella *fulana*; deposito la fuerza poderosa en todas las partes integrantes y semintegrantes de su cuerpo, en todos sus huesos y semihuesos, en su blanco pecho, en su corazón impetuoso, en su útero, en sus manos y en sus pies. Que permanezcas tú, fuerza poderosa, perpetuamente, que quemes tú, fuerza poderosa, su sangre ardiente, su corazón que empieza a hervir por el amor a *fulano*»¹⁷.

Fuente de la poderosa energía erótica, la mítica piedra blanca Alatir (Alatir, Latir, Zlatar)¹⁸ o Latomir [Клисъ, 1997, 352] está situada en el espacio mitológico de los conjuros que se encuentra en la frontera entre este mundo y el más allá. Es resplandeciente, porque en su interior circula el fuego "ardiente" y "errante". [Cazapov 1997, 61, *[Традиционный фольклор* 2001, 314] [Книга, 1997, 350, 352,-353], [Майков 1994]. El problema de los orígenes de la piedra Alatir, que ha generado una numerosa literatura¹⁹, sigue, no obstante, todavía sin solución. La referencia al mundo antiguo podría arrojar luz sobre los orígenes de la misteriosa piedra. En la mitología paleosemitica la piedra Urgrund aparece como la matriz de la que tiene que salir la nueva humanidad después del diluvio. La imagen de la piedra *genetrix*, asimilada a la diosa Madre, aparece como arquetípica, así como el motivo del nacimiento del hombre de la piedra sagrada es recurrente en la antigüedad²⁰. La energía de la piedra Alatir es enviada por agentes sobrenaturales al corazón humano, como se puede ver en el ejemplo citado.

El "hieros gamos" cósmico como fuente de la energía erótica

A semejanza de la enéada egipcia de Baalbek-Baal Hadad, su esposa Atargatis-Astarté (voluptuosa como Afrodita) y una divinidad local, Simios, la tradición de

¹⁷ «На море на Окнане есть бел-горюч камень Алтырь, никем неведомой, под тем камнем скрыта сила могучая, и силы нет конца. Выпускаю я силу могучу на такого-то красивого девицу; сажаю я силу могучу во все составы полуострова во все kostи и полукости, во все жилы и полужилы, в ее очи зены, в ее шеки румяны, в ее белую грудь, в ее речио сердце, в ее утробу, в ее руки и ноги. Будь ты, стыла могучая, в такой-то красивой девице находило, а жги молоту!» [Традиционный фольклор 2001, 314]. La "fuerza poderosa" tiene asimismo nombres de "prodigiosa", "desconocida" («кугунская сила»), Cf. C. B. Масленков, *Русские обряды и существо. Нестисм, неизвестная и крестная сила*, М., 2008, p. 142.

¹⁸ «Берегу я Раб Божий (или рек), и пойду из дверей дверями, из ворот воротами, под восток, под восточную сторону, под светлый месяц, под луну Гостинно, к тому синеву морю, синеву Морю Океану, У того синего моря лежит бел Алтар камень...» [Майков 1994, 14].

¹⁹ A partir de: Н. Коровка, «Камень на море» и камень алтырь ЖС, 4 (1908), 409-426.

²⁰ F. Marco Simón, *Illiad Tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, 1988, p. 188.

la época romana ha generado la tríada Jupiter, dios soberano, Venus y Mercurio/Baco²¹. Los *PGM* presentan una nueva tríada helenizada: los dioses Helios–Hécate, junto a Hermes. Tanto Helios como Hécate en los *PGM* son demíurgos, dioses que están en los orígenes de la vida. Helios, al igual que Hécate, es el «que engendra a los seres vivos» (1164). Ambos son personificaciones de astros, cuerpos de elevada temperatura. En la hermenéutica helenística de Helios «se produce una “convergencia” de semantemas con el significado de “luz”, “fuego”, que destacan la propia esencia del sol y de uno de los cuatro elementos de la naturaleza»²². Por eso las propiedades de Helios como disco solar en los textos de los *PGM* son predominantemente ígneas: «dioss del fuego incansable, inmortal, de círculo dorado»²³, «la llama y el rayo del disco solar» (XII 446-447), «dominador del fuego» (XIII 334). El sincretismo intercultural de Helios en los papiros también es ígneo. El dios griego es al mismo tiempo Iao, uno de los nombres de Sabaoth, dios hebreo de la Luz, «el que ejerce su poder sobre el fuego» (1585), así como Thot egipcio: «el dios del fuego» (XII 115). Mitra iranio, que encarna el espíritu de Ahura Mazda, dios supremo de la luz. Las propiedades luminosas e ígneas de Helios son aprovechadas para la teúrgia en los ritos de licromancia, contacto místico con la divinidad mediante la luz o el fuego, basados en las ideas de los estoicos y fundamentos del mazdeísmo iranio sobre las propiedades ígneas de la materia²⁴. Como principio regenerador, el fuego solar se utiliza también en los cultos místicos, lo cual demuestra la llamada «Liturgia de Mithra». Esta dimensión planetaria de Helios como «soberano del cosmos» y el uso de sus poderes con distintas finalidades en la época helenística es bastante tardía: «En la tradición griega, la imagen de Helios pasó por una primera metamorfosis en torno al siglo V a.C., cuando vino a asimilarse sincréticamente a Apolo hiperbóreo, cuyas funciones asumió. Ya Esquilo asignaba al segundo epíteto de *fóibos*, “luminoso”, la naturaleza solar que era repetida todavía en algunos de sus atributos como la pureza y el resplandor. Sucesivamente, durante el imperio romano, la influencia del culto de Próximo Oriente transformó al Sol en un principio cósmico»²⁵. El mismo epíteto

²¹ J. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, Bologna, 1998.

²² J. L. CALVO MARTÍNEZ, «El Himno a Helios “Aeroftetón anémón” en la colección *PGM*», *MHNH*, 6 (2006), p. 169.

²³ *Ibidem*, p.167.

²⁴ Cf. J. L. CALVO MARTÍNEZ, «Morfología de las Prácticas Mánticas de la Luz. Fotogéjia y Licromancia en los *PGM*», en MARANOVELA MONACO (ed.), *Problemi di storia religiosa del mondo nurdo-antico tra Manica e Magia*, Cosenza, Ed. Lionello Giordano, 2008, p.50.

²⁵ A. CATTABIANI, *Op. Cit.*, p. 137.

«Foibé» es uno de los nombres de Hécate en sus oráculos, donde esta diosa griega de los *PGM* aparece, según el estudio emprendido por Sabino Perea, en el étér “con imágenes de fuego”, “sobre un carro fulgente”, en forma de un astro que “brilla para los mortales”. Todos estos detalles permiten al estudioso afirmar que la Hécate de los oráculos caldeos «es la instancia superior y se mueve en los ámbitos de la luz divina»²⁶. No obstante, en los *Oracula Chaldaica* no queda suficientemente claro qué cuerpo celeste encarna exactamente la diosa, hecho que explican los *PGM*. En los textos de magia Hécate se identifica con la estrella brillante de Afrodita (Venus), segundo planeta en orden de luminosidad, lo cual recuerda el epíteto *dorada* de Afrodita en Hesíodo (*Thabgiós* 65, *Centamen* 119). En esta hipóstasis sideral, la diosa es invocada para fines amorosos en el papiro parisino. En el mismo papiro viene representada la relación amorosa entre Afrodita y el Sol en forma de *hierogramia* divina, lo que demuestra la estrecha relación entre astrología y magia.

En algunos mitos astrales fenicios la diosa Astarté, enamorada de un joven mortal Eshmun, el cual había rechazado su voluptuosa pasión castrándose, lo convirtió en dios. A partir de entonces, divinizado, fue ascendido al cielo para unirse con la diosa bajo la forma de la Estrella Polar²⁷, Alpha de Osa Menor. La estrella visible del hemisferio norte más cercana al punto hacia el que se dirige el eje de la Tierra, la Estrella Polar, era muy importante tanto para los navegantes como para los astrólogos, siendo el ombligo del mundo, que señalaba la situación del polo norte celeste. No obstante, los griegos que tendían a la teología heliocéntrica, adaptaron el mito hierogámico reemplazando la estrella Polar por el Sol²⁸. En la mitología griega el dios ugártico Eshmún fue asociado con Apolo²⁹, por lo cual en la mitología astral de los *PGM* el Sol se une a Afrodita con el nombre de “gran Barza” en una relación cosmológica y amorosa. El mito fenicio asimilado por la tradición griega en los *PGM* y dio lugar a la *historiola* en la que la misión cosmológica del planeta es causar el movimiento de un cuerpo hacia la posesión de otro cuerpo, su captura e

²⁶ S. PEREA YÉHENES, “Un capítulo de la teúrgia antigua: los *Oráculos* de Hécate y la cuestión de las estatuas partantes”, *MHNH*, 5 (2005), p. 215.

²⁷ J. R. MÁLADA, *Arqueología clásica*, Barcelona, 2008, p.140.

²⁸ La helenización de los cultos orientales fue una tendencia: “una interpretación griega del mundo religioso semita iba a condicionar todo estudio de la religión siro-fenicia en la época helenística” (*Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, Barcelona, 1995, VII, p.12).

²⁹ A. M. BLAZQUEZ, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, 2001, p. 129.

intención de mantenerlo en su órbita. De ahí el paralelismo entre la entronización del Sol en la esfera cósmica y la función seductora de Afrodita : «igual que tú llevaste a tu lecho, para unirte con él, al que no quería ir a tu coto entre las estrellas; y una vez arrastrado allí, daba vueltas en seguida al gran Barza y no ha dejado de darlas y gira en torbellino...por esto, trae junto a mí a *fulana*, hija de *mergana*, a mi amor y lecho... Tú, diosa nacida en Chipre, lleva a término elconjuro» (IV 2934-2940).

Los dos astros vienen representados en los *PGM* como máximos responsables de la rotación solar. En el *Hymn a Helios*, el Sol aparece como astro que conduce «el incansable fuego de la llama»³⁰. La misma función solar recoge Macrobio: «de lejanía rotación, circula en espiral / siempre circula en torno a la esfera celeste» (I, 23, 21). Se presenta como estrella que pone en marcha y controla el movimiento y el ritmo ininterrumpible del disco celeste, su “punto de giro” (IV 2270) o de arranque, transmitiéndole la *dynamis* que pone en marcha la revolución de Helios como proceso circular contenido: «con tus manos nuevas al que está en las estrellas, a Ruzo, ombligo del cosmos que tu dominas» (IV 2922-2924). De ahí que Afrodita-Hécate se convierte en un símbolo erótico: «Tú empujas el sagrado deseo hacia las almas de los hombres y de las mujeres hacia el hombre» (IV, 21, 2924-2925).

Los magos la invocaban con un especial instrumento musical llamado *rhombos* o “rueda mágica” de Hécate que se movía hacia un lado y otro «mediante la torsión de dos cuerdas»³¹. El rombo fue utilizado para fines teutónicos³² como símbolo del Alma Cósmica, mientras que su mención en los *PGM* atestigua su magnetismo amoroso, propiedad de la diosa invocada. El Sol, paredres de Hécate en los *PGM* (la época helénistica otorga el papel más humano y espiritual al Sol), también se convierte en astro celeste sensible hacia lo humano. El Sol que dirige el movimiento armonioso del organismo cósmico, según F. Cumont, será considerado por los teólogos helénisticos como causa que controla el mundo y el microcosmos humano³³. Una de sus nuevas funciones, como lo demuestran los *PGM*, es la transmisión del deseo erótico. En los conjuros amorosos rusos el paisaje sideral es una de las características más notables. Para complacer a su amado la maga «se lava con

Erotismo solar

El dios solar aparece en los *PGM* en distintas formas: geométrica circular, zoomorfa y antropomorfa con elementos ígneos: «de áurea cabellera» (IV 438). Con la intención de conseguir éxito en el amor invocan a Helios, para que haga arder el cuerpo de *fulana* (VII 987). El mago obliga a la energía del fuego solar a que penetre en el mundo interior de la persona amada: «trae a mi lado...y encadena a *fulana* hasta arden» (VII 985-989).

De un modo similar, pero con lenguaje que imita los cuentos maravillosos, en algunos conjuros eslavos el mago hace que el Sol arroje flechas de oro al corazón del ser amado. Cara al sol de la mañana, el conjurador ve volar un rayo de sol, le dirige fórmulas hímnicas y, sumiso, le pregunta: «A dónde vas, flecha de oro?» «A los espesos bosques, a los cenagales, a las húmedas raíces de los áboles». «Oh tú, flecha de oro, regresa y vuela adonde yo te mande: en la Santa Rusia hay una muchacha; clívate en su corazón impetuoso, en el negro hígado, en la sangre caliente, en la espina dorsal, en sus labios de azúcar, en sus bellos ojos»³⁵, para que sienta pasión por el conjurador. El fuego que emana de la luz solar pega las almas. Refiriéndose al Sol, le pide: «Sol, pégame» [Maříkov 1994, 25]. El sol calienta y seca, y, al secarse, las almas y los cuerpos se adhieren unos a otros, metáfora que da lugar al nombre genérico de los textos rusos de magia amorosa: «присущий» -“prisuschi” (de *sush*, sequedad), una especie de ligaduras, sinónimo de «чары», «очарования» («привороты») (encantamientos). El verbo “*priusuhivat*”, significa “pegarse a algo” por efecto del calor, y en sentido figurado, «forzar a alguien a sufrir por amor»³⁶. La acción de adherir la llevan a cabo tres hermanas, deidades de la aurora, las cuales son destellos del fuego solar, que aparecen en los conjuros con nombres propios femeninos. En otros

³⁴ «...той я волой умогся, белой зарёю утруся, звездочкой подтычусь, красным месяцем полопищуся, солнцем украпуся... всем бы я казалася хороша, красина и добра, а милей бы весн-своеху милому...» [Русские заговоры и заклинания 1998, 112.].

³⁵ «Куда полетела, отняла спираль, възьмите леса, възьмите болота, въсприте коренья!» «О ты, отняла спираль, воротись и полетай, когда я тебя пошлю: усть на святой Руси красна девица (мыза рек), полетай ей в речное сердце, в чёрную пещеру, в горячую кровь, в становую житу, в сахарные уста, в ясны очи, в чёрную бровь» [Традиционный фольклор 2001, 10].

³⁶ В. Даль, Словарь живого великорусского языка, М., 1999, Т. IV, p. 398. “Otsushti” en la magia tienen significado contrario, la separación de los amados.

conjuros eslavos las almas y los cuerpos se juntan metafóricamente con la soldadura del cobre [Maňkob 1994], con la forja, con el fuego de la leña ardiente en la chimenea, alusiones al culto indoísmo del fuego. Son las tres hermanas magas que aparecen en los conjuros con nombres relacionados con la acción de coacción, adhesión y soldadura: "prinuda", "prisusa", "privara" [Kuryc, 1997, 340]. Según el diccionario de Dal, el prefijo "pri" con verbos y sustantivos significa "nexo", "dependencia", "pertenencia".³⁷ Con el paso del tiempo los textos de magia se desacralizan y los personajes, agentes de la transmisión de la fuerza poderosa, desaparecen, pero el *logos* conserva la relación con el fuego en fórmulas de tipo "quomodo" (Faraone), "analogías persuasivas sin apelación a ningún poder divino"³⁸: «como se levanta el sol hermoso y se pega a la tierra, que se pegue a mí la esclava de Dios, fuego con fuego, corazón con corazón, pensamiento con pensamiento» [Kuryc, 1997, 340].

Erotismo aéreo

Los personajes masculinos que prenden el fuego erótico en los *PGM* son démons del fuego de jerarquía inferior. Son criaturas generadas por el fuego cósmico inextinguible (surgen «de fuego y de espíritu»; LXII 25-26), y aparecen situados en el éter junto con él. Los portadores del fuego erótico en los *Oráculos* de Hécate son igualmente los démons de la zona media del éter, «posados sobre los vientos medios», tejos del fuego divino³⁹, llamas del relámpago. Semejantes personajes acostumbran en los conjuros eslavos como agentes del *Incendium amoris*. Son numerosos *Vientos* que encienden las llamas en el corazón con el fuego de las flechas que salen de las nubes, o las avivan en los ojos, carne y sexo del objeto delconjuro. Junto a ellos aparece la Serpiente Ígnea aérea que es muy corriente en el folclore ruso. Además, en algunas zonas de Rusia las mujeres tienen un miedo supersticioso a la serpiente que de noche puede penetrar en los aposentos de una viuda para seducirla. Su popularidad puede deberse a la pervivencia del mito órfico de Ofion, el viento boreal serpentiforme de la mitología griega arcaica conservada en algunos textos órficos⁴⁰.

Quizás por influencia de la misma mitología primigenia los personajes más frenéticos, que encienden el cuerpo y la sangre de los amados en la magia rusa, son los Vientos - "hombres barbudos". La función de los vientos es secar los corazones

humanos mediante el soplo hasta conseguir que se adhieran. Son elementos de la naturaleza con los que entra en contacto el conjurador.

Erotismo ctónico

El erotismo ctónico de los *PGM* está relacionado con el culto de Hécate como Diosa Madre subterránea, diosa de la fertilidad y dueña ígnea del reino de los muertos, que se remonta a las antiguas culturas neolíticas de la Edad de Bronce y se extiende a casi toda la vasta geografía desde los Urales hasta el Mar Muerto. La iconografía helenística representa a Hécate como diosa trifácea⁴¹. La cara de animal cornudo recuerda su aspecto astral y lunar, alusión a Anubis (knovilla de Baal); la cara de perro, la naturaleza ctónica de influencia siriо-cananea⁴², y la de muchacha, es el símbolo de lo terrenal. La Hécate de tres rostros presenta no sólo la faz benéfica, protectora y nutritiva sino la cara peligrosa del arquetipo femenino debido a su demonización⁴³, lo cual explica su importancia para la magia maléfica que forma parte de algunos conjuros amorosos. Al igual que el arquetipo de la Hécate celeste, la génesis de la Hécate ctónica es compleja y abarca muchas influencias: minoría, egipcia, siria y etrusca. Como diosa errante, de cuatro rostros, de cuatro nombres, de cuatro caminos «que vagab por montes y caminos», «infernal, abismal», Hécate de los *PGM* simboliza la unidad cuaternaria de la materia corporal, compuesta por el principio del fuego, el agua, el aire y la tierra. No obstante, su símbolo que predomina en los *PGM*, es el fuego. En los textos de los *PGM* Hécate aparece como «madre de fuego» (VII 252), fuente y portadora de la energía ígnea, atributo que se repite constantemente: «tú que respiras fuego... Eterna y sombría...» (IV 2565). La naturaleza ígnea de la diosa hunde sus raíces en la tradición iranía y hitita con su adoración de fuego. No es nada casual que las prácticas de la magia amorosa con invocación a Hécate se lleven a cabo en los *PGM* con sacrificios de animales y ofrendas que se ponen en los altares, en los que la diosa aparece en forma de llamas de fuego que la conjuradora "alimenta", con leños de enebro (IV 2570-2590), al igual que hacían los sacerdotes mazdeístas iranios: «se usan sahumarios de mirra o mirra quemada para

⁴¹ «En el lado derecho de su rostro tiene cabeza de vaca, en el lado izquierdo, de perro, y en el centro, de muchacha» (IV 2121-2122).

³⁷ Ibid., T. IV, p. 398.

³⁸ N. JANOWITZ, p. 52.

³⁹ S. PEREA YEBENES, *Op.cit.*, p. 201.

⁴⁰ Cf. Apolonio de Rodas, I 503 ss.

y agua; y si no, fuego» (VII 253). En su hipóstasis como la Diosa Madre neolítica de Creta, es «minoica y poderosa». De acuerdo con su iconografía cretense, viene representada como una joven encerrada en un círculo de serpientes ígneas: «niña que te ciñes con serpientes de fuego» (IV 1405). Con el mismo aspecto serpenteíforme es similar a Eresquigal, demon babilonio femenino, así como a Tefnut, diosa del fuego en la teología egipcia, cobra sagrada «seguida sobre su cola»⁴⁶. En su hipóstasis semíctica de influencia sirio-cananea tiene los atributos caminos como diosa de las profundidades, sin perder la relación con el principio del fuego: «tienes voz de cachorro y, en tus piernas, ocultas formas de leones» (IV 2812), los cuales son «principios naturales del fuego». Como Core, diosa ctónica del Tártaro, personifica una «ktogata encendida», «llama», o está rodeada de fuego: «tienes visiones que respiran fuego» (IV 2727). Aparece asimismo como guardiana del fuego: «en tres recipientes contiene el ardor inextingible del fuego» (IV 2825), de ahí el deseo del conjurador de atrae a *fūlana* con el deseo erótico: «inflama con fuego inextinguible el alma de *fūlana*» (IV 2769-2770). Normalmente en el rito de magia junto con elconjuro se utiliza la figura estereotipada de la diosa de tres caras y seis manos en las que sostiene antorchas, dibujada sobre una hoja de lino. La relación entre la naturaleza ígnea de la diosa y su poder psicoterapéutico es más que evidente, por lo que es llamada «hechicera subterránea» (138), «portadora de antorchas», que «arma sus manos con oscuras antorchas terribles» (IV 2801). Originariamente, el fuego que porta la diosa poseía un efecto regenerador y servía para volver a la vida las almas de los difuntos: «atiza con fuego las almas de los que han muerto» (IV 1420). De ahí interviene como soberana de los habitantes del mundo subterráneo –«diosa poderosa de los muertos» ante la que los demonios de muertos «se estremecen». (IV 2830). En esta

hipóstasis Hécate es también Erinia que sella el Tártaro atemorizado y los demones más poderosos (IV 2260 ss.). Con su ayuda también se realiza la magia del amor. En los conjuros eslavo-rusos son tres personajes femeninos de los cuales uno sujetla lámpara, otro unas cerillas y el tercero una piedra de silex.

2. El trance o éxtasis amoroso

Esta parte integrante del concepto del amor en la magia, también está relacionada con las imágenes de fuego que los textos eslavos comparten con los griegos. La carne y la sangre en este caso se identifican con combustible, concepto relacionado con la doctrina hermética que en la época medieval será aprovechada por la alquimia. En el lenguaje de los papiros mágicos ‘encender’ o ‘apagar’ el fuego pasional o los sentimientos amorosos en los seres humanos significa conducirlos a un estado de éxtasis amoroso –o hacerlos salir del mismo. La identificación de la fuerza erótica con el fuego no es mera metáfora, tiene una dimensión científica relacionada con la doctrina cosmológica egipcia. Consolidada en la época de la caída del Imperio Romano está basada en el concepto de la transmutación de la carne constituida por los elementos químicos. Se cree que la naturaleza psicofísica del ser humano puede ser transformada debido a la manipulación de los cuatro elementos simplemente añadiendo o sustrayendo uno de ellos, lo que constituye el principio más importante de la alquimia natural⁴⁷. La ley de las correspondencias fue aprovechada en las prácticas psicoterapéuticas, mediante el uso de amuletos. Por ejemplo, en el Sello de Salomon, en función de amuleto «los cuatro elementos –tomando los ángulos y los dos lados– se interrelacionan con las propiedades básicas que ostentan: Agua/humedo, Tierra/seco, Fuego/caliente, Aire / frío»⁴⁸. Esta propiedad que posee la carne de metamorfosarse por efecto de la corriente de energía erótica es muy aprovechada en la magia grecoegipcia. El fuego prendido por el agente sobrenatural en el corazón y en el alma del objeto de la magia aviva su carne por una corriente invisible de energía que circula en el interior, lo cual conduce a la excitación amorosa. El estado físico de la persona que llega a experimentar el éxtasis erótico es equivalente a la reacción química de combustión. Es el fuego del cuerpo («con su sexo y corazón encendidos» (VII 472-473) y la insolación o «quemazón del alma» (IV 2489). «Traedme junto a mí *inflammados*»; VII 612).

⁴⁴ F. HERRERO VÁNDIS, «Tipología y Estructura de las Prácticas de Dominio y Someterimiento de la Magia Greco-Egipcia», *MHNH*, 8 (2008), p. 94.

⁴⁵ S. PEREZ YEBENES, *op. cit.*, 204.

⁴⁶ E. IVERSEN, *Egyptian and hermetic doctrine*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1984, p.13.

ISSN: 1578-4517

⁴⁷ «Enca de Gaza, filósofo neoplatónico (s. V) ya basaba su doctrina alquímica de la perfección de la naturaleza humana en la idea de la transmutación de la materia tras haber expuesto que «el cuerpo humano está formado por la unión de los cuatro elementos» (M. BERKELER, *Los orígenes de la alquimia*, Barcelona, 2001, p. 67).

⁴⁸ J. G. ARVENZA, *Alquimia. Diccionario*, Madrid, 2001, p. 376, s.v. “Poplito”.

Lo mismo ocurre en los conjuros rusos, donde los agentes masculinos del fuego son el Sol, la Serpiente de Fuego, el Fuego [Традиционный фольклор 2001, 10-11], San Jorge, el cual baja las llamas del cielo, los demonios de la demonología eslavo-bizantina (*best*) que encienden los corazones humanos por su relación con el fuego internal. Por esta razón la pasión amorosa en la tradición popular cristiana eslava es considerada demoníaca. Entre los demonios figuran los herreros de nacionalidad caucásica, [Книга, 1997, 349] en referencia a la pervivencia del culto al fuego en los pueblos caucásicos⁴⁹.

El deseo del mago de «que haya *fuego* debajo de ella hasta que venga junto a mí» (ЛХI 19-20) equipara el deseo erótico con el fuego, metáfora poética de trasfondo mitológico que recuerda la función cosmológica de Hécate como diosa del fuego: «la flor del fuego ceñido por abajo, poderoso soplo que trasciende los polos igneos»⁵⁰. La diosa protagoniza el acto de llevar al éxtasis al objeto delconjuro por su capacidad de ser «dadora de fuego» (IV 3225), diosa «de ardiente consejo». Es capaz de conseguir de fulano/a «un amor encendido» (IV 2930). En el folclore mágico eslavo son las misteriosas «doncellas del fuego» las que prenden fuego en la carne [Познанский 1995, 206].

El éxtasis amoroso por contacto con sustancias combustibles sólidas, a las que pertenecen resina, madera, aceites, etc., es muy frecuente tanto en los *PGM* como en los conjuros rusos. Una de las más utilizadas por la magia amorosa griega de los *PGM* es la mirra, sustancia rojiza resinosa y aromática, «por ser el incienso materia emparentada con la divinidad», dedicada a Hécate. Los granos de mirra se colocaban sobre leña de vides o sobre carbones ante la estrella de Afrodita; y con tinta de mirra se escribía el nombre de esta diosa. Debido a ello la mirra fue la sustancia erótica por antonomasia y su función mágica era idéntica a la de Eros, Helios y Hécate, *kinflamadora del corazón* (IV 1503). Elconjuro de mirra en los *PGM* se pronuncia antes de arrojarla al fuego ardiendo, con la orden de que penetre a través del alma en la mujer para imbirla de sentimientos amorosos por medio del fuego, haciendo *karter* sus entrañas, su pecho, su hígado, su espíritu, sus huesos, su médula» (IV 1530), así como mantener este sentimiento hasta que la mujer deseada venga en busca del solicitante, le ame y haga lo que él deseé.

Llama la atención que en los textos de los conjuros amorosos rusos el mago pide a la madre reina Sofoniyá (Саломея), ordenar a los demonios romper la piedra Alatir, fuente de la energía erótica, sacar «la fuerza poderosa», prender fuego a las

bolas de resina, y con su fuego convertir en llamas el corazón de la víctima⁵¹. Uno de los efectos físicos que la mirra como sustancia hierática produce en el cuerpo de la mujer es *el sudor*, por lo cual también el sudor se convierte en sustancia mágica. En la magia eslava el mago o la maga recogen con fines amorosos el sudor de las axilas de la persona amada y lo mezclan con otra sustancia, por ejemplo, con sal, y luego consiguen, de algún modo, que entre en contacto con el amado para que el calor amoroso penetre en su cuerpo. La sal suelen colocarla ora en el lavabo, ora debajo de las sábanas o la echan en una copa de vodka y se la dan a beber al amado [Традиционный фольклор 2001, 386]. Por supuesto, los que practican este rito desconocen el mecanismo secreto de la magia de la sal: la energía erótica que se desprende del cuerpo incendiado por el deseo transforma la naturaleza psicofísica del hombre y hace arder el cuerpo de amor porque la sustancia transmitida es portadora del agente sacro, de espíritu ígneo. Hay conjuros que se pronuncian «sobre el cabello, uñas o tierra cogida de debajo del pie de la persona destinada a convertirse en objeto del hechizo amoroso». Estas acciones mágicas dan lugar a las fórmulas «*quomodo*» basadas en la metáfora de la combustión en el sentido del desprendimiento de calor o energía producida por la quema de elementos combustibles orgánicos como pelos, uñas, etc., los cuales se identifican con los momentos pasionales: «Como arde este pelo, que arda *fulano* por el amor a *fulana*»⁵².

En muchos textos de magia eslava el elemento combustible principal es la madera, especialmente la leña de la chimenea. Una mujer furiosa (*matorcya zhena*) o una Baba Yagá con sus numerosas hijas que encienden chimeneas para introducir el fuego en los corazones de quienes son objetos de pasión⁵³. El fuego de la chimenea es el que, en ocasiones, protagoniza la acción: «...En el campo hay un abedul blanco. Debajo del abedul un joven rizado y purificado. Le ha prendido el fuego la chimenea caliente... Corazón impetuoso... Arteria poplitea»⁵⁴... Para que no pueda ni vivir sin

51. «И поклоняся я тебе, раб: «О Мати, царица Соломония...лаведи своих трепетать слуг...разбить и распинить сей белой Латир камень и вянить из него белого Латира камни падаши и гулящий огонь; и прикачи зажечь смолевые пучки, и прикачи идти со всеми огнями, со всеми тучками, к рабе в ясные очи...»» [Русские заговоры и заклинания 1998, 21].

52. Как говорят этому колоску, так бы гореть и добру молочку (имя) по рабе боктей (имя) [Русские заговоры и заклинания 1998, 139].

53. Según recientes hallazgos arqueológicos, la chimenea en Risa precristiana formaba parte de objetos rituales. Cf.: Пригорьев Д.Н. К вопросу о культовых печех. *Археология и история Пскова и Псковской земли*. Псков, 2000.

54. Pertenciente a la corva (*Nuevo diccionario de la lengua española*. Barcelona, Sopena, 1964, p. 871).

ni *fulana* esclava de Dios, ni dormir; y para que vuelva a tener sueños, que oriente la cabeza en dirección a la noche»⁵⁵.

Los rusos además, como se ha señalado, practicaban la magia de coger la tierra de las huellas del amado y quemarlas en el fuego [Печки зазоворы и заклинания 1993, 135]. N. Poznanski recoge el fragmento de un canto épico medieval de la colección de P. Kiréevski, en el que la heroína pronuncia la formula “*quomodo*” delante del fuego después de recoger “las huellas” y arrojarlas al fuego: «Igual que la leña arde quemando las huellas del joven, que se queme el corazón de Dobrina Nikítich»⁵⁶. Este ejemplo le sirve como prueba de que hubo un tiempo en que el rito y la parte verbal iban juntos, y que el *logos* del conjunto del tipo “*quomodo*” es un añadido posterior al rito que se celebraba originariamente sin ningún soporte verbal, basado en la idea de la magia contagiosa. Esta hipótesis es impugnada por las fórmulas en que el agente del fuego se halla presente en el *logos* de los conjuros hímnicos rusos arriba citados, que tienen como modelo precedente las fórmulas hímnicas de los *PGM*. A nuestro juicio, entre las fórmulas hímnicas de tipo “*quomodo*”, por ej. “Como arde la leña en el fuego, que arda el corazón” ([Енреонская 1994, 115]⁵⁷, hay fórmulas intermedias que ilustran cómo nace la metáfora del fuego de las fórmulas hímnicas con el soporte del paralelismo sintáctico negativo sin ninguna necesidad de proceder directamente del rito: «No quemnes este nogal, quema el corazón para que chispee y arda» [Майков 1994, 21]; los textos de los *PGM* presentan ejemplos de la coexistencia de la fórmula hímica con la de “*quomodo*” dentro del *logos* de un mismoconjuro: «Tú eres la Mirra, la amarga, la incómoda, la que reconcilia a los que luchan... No te envío lejos, a Arabia, no te envío a Babilonia, sino que te mando junto a *fulana*... como yo te hago arder a ti enteramente, y eres fuerte, así quema enteramente el cerebro de la que amo» (IV 1499-1544). En semejantes fórmulas todavía permanece la fe en el poder del agente mágico. En las demás, el efecto mágico ya se atribuye a la efectividad lingüística.

El éxtasis amoroso por contacto con sustancias combustibles líquidas. En los *PGM* las fuentes del fuego amoroso que entran en el cuerpo por el poder persuasivo del conjurador son aceites, alcohololes y la sangre misma. Igualmente, el mago ruso cree que

55 „... В чистом поле стоит белая берёза Пог белой берёзой Чист белый кудрявый молодец Рязанца его горячая пень Рязанско серпо Поклоненная жила Чтобы он не мок без меня без работы Божий Ни жить ни быть Ни ее ни пить Ни в стру засыпать Чтобы спал к ночи голову кипару [Заговорные тексты в рукописных материалах, 1993, p.230].

56 Познанский Н. Запоры: Ответ исследователя приступления и развития заговорных фразул. М. 1995, 208.

57 Познанский Н. Ibidem, p. 211.

la sangre de la persona enamorada hiere, es decir, es una sustancia metamorfosada dotada de energía erótica: por ello se extrae sangre con una aguja, y la sangre extraída se mezcla con el vino, y se sirve al amado para que comparta el deseo amoroso [Печки зазоворы и заклинания 1993, 135]. En este caso y otros similares no se trata de “magia contagiosa”, sino de la entrada física del agente de la seducción en el cuerpo de la víctima. Técnicas similares se empleaban en la magia judía⁵⁸. En el folclore mágico ruso de raíces mitológicas el éxtasis produce el agua de fuego que emana del Río de fuego [Клюк, 1997, 349], el agua que mana hirviendo de las tres fuentes [Клюк 1997, 349].

3. Tormentos

En la mitología griega Eros, además de encarnar la fuerza de la seducción amorosa, estaba asociado «con las heridas abrasadoras del amor... Cuando Eros se acerca a Psique la opprime con fuerza produciéndole intensos sufrimientos»⁵⁹. Asimismo, el Eros de los *PGM* es un dios «despiadado, inexorable, invisible» (IV 1776), que «proporciona sufrimientos» (IV 1772). La magia amorosa hace uso de un amuleto con las imágenes de Afrodita y Eros, el cual, con su pie sobre el polo, sostiene una lámpara encendida intentando quemar a Psique (IV 1730-1735). En los conjuros amorosos rusos las quemaduras del amor están muy presentes:

Anisia, esclava de dios, ha salido del baño al campo raso. Encima del campo raso está volando Serpiente feroz. Serpiente feroz, vete a mi amado, abrássale, quénale, para que no pueda estar ni una hora ni un minuto sin Anisia, esclava de dios⁶⁰.

Agotamiento físico por desecación del cuerpo

Otros tormentos estaban relacionados con enfermedades encarnadas en agentes demoniacos dotados de poderes nocivos. Según las creencias que los griegos comparten con los egipcios, así como con los persas y otros pueblos indo-europeos, las enfermedades y la muerte no son fenómenos naturales, sino obra de demones de la destrucción⁶¹. Sobre la base de estas creencias, el mago, por medio de la influencia

58 J. TRACHTENBERG, *Jewish magic and superstition. A study in folk religion*. Philadelphia, 2004, pp.122-123.

59 H. STEUDING, *Mitología griega y romana*, Madrid-Buenos Aires, 1960, p. 110.

60 «Раба Божия Анисии вышла из парной бани в чисто поле. В чистом поле лежит лягушка змей. Лягушка змей, слетай к моему суженому, ожги его и обожги его, чтобы он не мог жить не быть не часу часовать не минуты миговать обь рабы Божией Анисии». [Русские заговоры и заклинания 1998, 129].

61 Véase E. RONDE, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la immortalidad entre los griegos*, Málaga, 1995, p. 464.

maligna, induce el malestar en el cuerpo y el alma de la persona que quiere someter a su deseo. La magia maléfica amotora con ayuda de genios funestos se manifiesta en formas de agresión física y terror psíquico que afectan a las principales funciones vitales del organismo humano, ejerciendo un efecto que se refleja en signos externos como pérdida de peso, movilidad, sueño, etc. Dado que el cuerpo humano según la doctrina egipcia está conformado de acuerdo con elementos físicos, uno de los principales efectos de la magia maléfica consiste en extraer de la sustancia del cuerpo el elemento líquido. Mediante fórmulas coactivas el mago obliga a Hécate, dueña del submundo, a enviarle demonios de muertos⁶², con el objeto de penetrar en el cuerpo de la víctima para secar la sangre («seca su sangre por mi amor» XVI 4-8), haciendo que pierda vigor y lozanía hasta que se vea obligada/o a venir junto al conjurador.

Esta clase de magia maléfica de los papiros greco-egipcios es muy característica también en el ámbito eslavo-ruso. Para practicarla, piden a una autoridad que envíe al demonio de la desecación llamado Sujota (*«сухота»*)⁶³, o se dirigen directamente a Sujota. Por influencia cristiana, es una de las hijas de Herodes, cada una de las cuales tiene un nombre relacionado con un determinado mal⁶⁴. Tan pronto como se introduce en la carne y el pensamiento del hombre, seca todo elemento líquido, y como resultado, la víctima pierde los jugos vitales, empieza a tener muestras de agotamiento físico en el rostro, pierde la movilidad. A efectos del maleficio, la víctima experimenta desánimo y melancolía, en el lenguaje popular, «skuka». Todo lo que tiene el poder de secar puede ser agente del maleficio, como, por ejemplo, los Vientos. Son tres hermanas, el viento del este, del norte y del verano⁶⁵. Esta triada recuerda la de los vientos de la mitología griega: Bóreas (Norte), Céfiro (Oeste), Noto (Sur) –“hombres desenfrenados, barbudos y con alas”⁶⁶. Pero el número de vientos en el *logos* de los conjuros rusos es distinto. La conjuradora rusa “dialoga”, con siete hermanos Vientos que se dirigen a los campos para secar hierbas, sacar de

los corazones humanos la melancolía y depositarla en el corazón del esclavo Mijail⁶⁷. El mismo efecto puede ser causado por la Serpiente de fuego [Kunyc 1997, 349] o por diabrillos [*Русские заговоры и заклинания* 1998, 122]. Expulsan al demonio de la desecación, lavando el rostro en el rito con ensalmos dedicados a este elemento de la naturaleza, que tiene género femenino para los rusos (Reká) y posee propiedades purificativas, curativas y apotropaicas [*Русские заговоры и заклинания* 1998, 22].

Ansiedad

El mago griego pide: «que arda de amor por mí, sí, que sufra» (XXVI 197). El conjurador ruso tortura a su víctima con el sufrimiento que se llama *nocka*, (Toská), ansiedad. Según las creencias eslavas, es un genio maléfico femenino que vive en la madera de los ataúdes, en los lugares de entierro o en la zona límnica y se posa en las almas de los muertos de los que se alimenta. Por eso la magia rusa receta hacer un recordatorio del objeto de amor, como si fuera un difunto, en las misas funerarias⁶⁸, lo cual supone que Toská en seguida le atacará⁶⁹. La ansiedad o “Toská” toma posesión asimismo de los corazones de los vivos. El conjurador con una orden o una súplica la extrae de sus moradas, o de su propio corazón atormentado por el amor, y la envía al corazón de *fulan/a*.

Me levanto yo, bendita; iré santiguándome de puerta en puerta, de verja en verja, saldré al campo raso. En el campo hay un baño, en este baño hay una tabla, debajo de esta tabla hay ansiedad. Levanto yo, Olga, esclava de dios, esta tabla, y cojo la ansiedad. Cojo yo esta ansiedad, la depongo en el corazón impetuoso de Vladimiro, esclavo de dios, si duerme, la meto en su sangre roja...⁷⁰

Cuando por efecto del fuego la madera en la que mora *Toská* empieza a arder, y el demonio de *Toská* se encorva y al no encontrar salida se mete de un lado para otro,

⁶² Se trata de los muertos violentamente o a destiempo, atratados hacia Hécate por los vientos: “Estos espíritus nocturnos y errantes, ‘contaminan’ a todos los que se encuentran con ellos, ocastañandoles males, pesadillas, sueños terribles, locura y epilepsia.” (Véase E. Rovira, *op.cit.*, p. 468).

⁶³ En el mencionado diccionario de V. Dal (*сушка*, nota 36) tiene dos significados, uno que pertenece a *physique*, “secuestrado”, y otra a *psychic*, “tristeza, angustia, ansiedad, preocupación, etc.”, (p. 366).

⁶⁴ “Огнек, Глазец, Зубец, Ложец, Пухлеха, Трасуха, Дрожуха, Говоруха, Лепечев, Сухота и Невеся...” [*Русские заговоры и заклинания* 1998, 20].

⁶⁵ Первый брат сток, второй брат синев, третий брат лето! Внесите виа госку и сухоту в рабочу Божью (имя реч.), чтобы она по мне, рабе Божьем, государя и сокола! [Традиционный фольклор 2001, 8].

⁶⁶ STENDING, *op.cit.*, p. 102.

⁶⁷ ISSN: 1578-4517

el mago la encamina hacia la carne de *fulana* con la enumeración detallada de todas sus partes para que las penetre, y para que la muchacha llora y sufra; y, al igual que el demonio enviado, salga y corra por los caminos en dirección al conjurador pensando en él entre llantos y sollozos⁷¹.

En los textos cristianos es la Madre de Dios quien induce al demonio de la ansiedad al corazón de fulano por petición de la oficiante [Традиционный фольклор 2001, 385]. En las fórmulas con la imagen del agente decadido, el *logos* del conjuro busca pretextos para justificar la necesidad del sufrimiento de *fulana* y lo encuentra en el llanto de María por Jesucristo:

En el campo está sentada la mismísima Madre de Dios. Como ella llora y sufre por su hijo, que *fulana* esclava de Dios llore, sufra y arda angustiada por mí, *fulano*, esclavo de Dios. Que no pueda vivir, estar, beber ni comer⁷².

En ocasiones, la angustia la destinan al cuerpo de la víctima a través de alimentos transmisores –en muchos casos, pescados que recuerdan el sufrimiento del pez asado– dado que de su cuerpo ya se alimenta el demonio.

Trastornos del sueño

El terror psíquico en los *PGM* consiste predominantemente en prácticas mágicas que conducen a trastornos del sueño, con las esperadas consecuencias de provocar el desasosiego y la ansiedad en la víctima del maleficio. Los principales agentes de la perturbación de la mente y del corazón de la víctima invocados por el mago/a son los elementos irrationales del caos preexistente, ocultos en las profundidades del mar y de la tierra, fenómenos violentos de la naturaleza. Cuando el mago tiene intención de perturbar el corazón de la víctima, invoca a los «habitantes del Caos y del Érebo, del abismo y de la tierra» (VII 350-353), así como cualquier deidad relacionada con la

71. «Мечтает, гости, кинется, тоски, и бростест, тоски, в буйную ее голову, в тили, в лик, в ясные очи, в сахарные уста, в речиве сердце, в ее ум и разум, в болю и холените, во все се тело белое и во всю кровь горячую, и во все ее kostи, и во все составы, в 70 составов, полусоставов и полсоставов. И во все ее жилы, в 70 жил, полужил и поджил, чтобы она тосколовала, горевала, плакала бы и раздала по всем дель, по всем час, по всяком време, нигде б пробить не могла, как риста без колы. Кудалась бы, из оконка в окопико, из дверей в двери, шла бы и бежала, и пробьтъ без него ни единой минуты не могла»[Сахаров 1997, 57].

72. «Есть спидит в чистом поле сана Пресвятых Богородиц Мати Божи. Как она скрипти и болит по своем Сыне, так бы по рабу Божиему (имя раб) раба Божи (имя раб) скрипти и болеть, и в огне торга, не могла бы она никак, и не быть, и не пог, и не иссы»[Градиционный фольклор 2001, 12].

esfera de lo irracional. En primer lugar es el propio Eros, hijo de Caos, según Hesíodo (*Tegomítis*, 120). En los *PGM* envía sueños y provoca insomnios (XII 16). El agente nocivo, perturbador del sueño, puede ser asimismo un *elemento líquido y sus agentes sobrenaturales*. El desvelo, la inquietud amorosa es inducida en el corazón humano por Set-Tifón, soberano de los ferómenos tormentosos de la naturaleza que levanta el oleaje, remueve y agita los abismos⁷³. «el Grande Tifón, date a ella el movimiento del mar, el insomnio total de Mende» (IV 3273-3274). Identificado por los griegos con Tifón, monstruo marítimo, en la teología egipcia es un dios de naturaleza ambigua, antagonista de Horus por rasgos de carácter físico o moral nocivo y desequilibrio, que simbolizan “desorden, ruido, lascivia, oscuridad y, sobre todo, violencia”⁷⁴.

Otra fuente de la perturbación emocional en los *PGM* es la influencia astrológica de la Luna Llena, diosa antropomorfa femenina con nombres de Selene o Mene y aspecto de muchacha “Luminosa”, “radiante y resplandeciente”, “de radiantes cabellos” (IV 2556-2587). La luz de la luna Llena, «luerna de la parte sensible del alma»⁷⁵, está misteriosamente conectada con la psique porque hiere con su luz (IV 224). Es aprovechada por la magia para generar los estados patológicos de insomnio con el fin de obligar a la víctima a ceder al deseo del conjurador. El hechizo para que *fulana* pierda el sueño hasta que dé su consentimiento –«moriría sin poder dormir antes de que pasen siete días»– aparece en el papiro XII (378-379). Cuando la luna está en el cuarto menguante, se hace el conjuro a Selene, escrito en el ala de un murciélagos con tinta de mirra acompañado del dibujo de la diosa lunar con largo cabello y un cetro con un pájaro sentado en su punta. El encantamiento a Selene con la preparación de ungüento que se coloca sobre la cabeza de *fulana* también sirve para privarla del sueño (IV 2735-2740); igual que en el Papiro XII (18) también se la invoca con el nombre de Hécate conocida para los astrólogos como la Luna Negra (ver *supra*), por lo que se la representa en forma de luna: «Toma una piedra imán, que tiene vida [*pneimai*], dale forma de corazón y que quede grabada en ella una figura

de Hécate que esté rodeada por un corazón, como una pequeña luna». Finalmente, el mago puede invocar a Hécate con el objeto de enviarle las almas de los muertos⁷⁶ para

73. Cf. J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Dos himnos a Set-Tifón en la colección *PGM*”, *MHNH*, 8 (2008), p. 211.

74. *Op.cit.*, p. 226.

75. A. CAITAVIANI, *op. cit.*, p. 125.

76. Según E. RÖHDE, «había gentes capaces de hacerlas aparecer donde fuera. Platón en *Leyes* 909 b pinta a tales individuos “pretendiendo ser capaces de atraer a los difuntos y prometiendo persuadir a los dioses embrujándolos, como aquél que dice, con sacrificios, plegarias y conjuros”. (E. RÖHDE, *op. cit.*, p. 470).

«apartar el dulce sueño» de los párpados de *fulana*, darle «una odiosa preocupación» por el solicitante hasta que encuentre sus huellas, acabe enamorada de él y haga lo que él le ordene (IV 1426-1431). El motivo del insomnio también aparece sistemáticamente en las prácticas mágicas amorosas rusas cuando el conjurador evoca a un elemento violento o tormentoso, pidiendo estorbar el sueño de la víctima: «que no duerma», «*каком бы она не засыпалася*» [Традиционный фольклор 2001, 11].

Rapto

En ocasiones el mago puede conjurar a una autoridad divina para que ordene a un «sagrado ángel» traer o arrastrar violentamente «por los cabellos» o por los pies hacia él a *fulana*, asustada, aterrizada por visiones, desvelada. En otros casos se hace un sahumerio a la diosa a la que se ata el alma de un muerto que desempeña la misma función de atraer a *fulana*, por amor al solicitante, hasta su dormitorio. Normalmente los demonios empujan a la víctima hacia el conjurador con la punta de una espada o un «aguillón» (XVII 25): «*лак, Сабаот, Адонáis, Лайлам, облигада fulana, hija de mengana a seguirme si yo la tocare*» (VII 979-982). Del mismo modo, con fórmulas coactivas, el mago obliga a Afrodita a que le traiga una joven: «*актия, те то suplico: traeme a fulana, hija de mengana*, que se apresure, que venga a las puertas de la casa donde yo vivo, *fulano*, hijo de *mengana*, por amor y para compartir mi lecho... Porque te conjuro a ti, Citernea» (IV 2907-2910). Semejantes conjuros, así como las «ataduras», no son frecuentes, en cambio, en el folclore eslavo.

Maleficios

En los *PGM* hay casos de «envolvimiento» mágico con el fin maleficio de conseguir la muerte de la víctima, acompañados de la quema de una imagen de cera con el fuego de Hécate —«la envoltura destructora por excelencias»⁷⁷. Hemos encontrado pocos conjuros maléficos rusos en los que el conjurador dese que la muerte a su amado/a. En uno de ellos, para que *fulano* no pueda vivir sin la oficiante, ésta envía fuego monstruoso y abrasador a su corazón, inunda con agua sus pulmones y manda al demonio de la muerte que entre en su hígado y su sangre [*Русские засовки и заклинания* 1998, 128].

3. Conclusiones

La hermenéutica que del amor realiza el Hermetismo, y que se refleja en los *PGM*, considera que el principio erótico constituye la razón del orden cósmico, el cual se debe a la introducción de la energía solar (Helios) en una órbita planetaria por

el deseo voluptuoso de la estrella de Afrodita. La unión de dos cuerpos astrales pone, pues, en marcha el movimiento de la bóveda celeste, lo cual constituye la principal condición de la vida cósmica. De acuerdo con la idea hermética de la unidad ontológica de macrocosmos y microcosmos, el principio erótico proyectado a la esfera de la vida terrestre empieza a considerarse como ley fundamental de la existencia humana. Pues bien, los textos de los *PGM* son un fiel trasunto de un estado de conciencia en virtud del cual el amor ya no es simplemente el instinto sexual como instrumento de reproducción, con una actitud accidental e indiferente hacia el objeto del amor, sino un sentimiento selectivo dirigido a la persona que posee una atracción especial para el otro y, por lo tanto, es considerada como un valor único y absoluto. *Eros* se concibe como una fuerza universal de atracción sexual, personalizada y de naturaleza ignea, representada por el dios Eros o por un demon inominado del fuego. Además, debido a la relación del pensamiento mágico de los Papirus con las religiones del mundo antiguo, la energía erótica se encarna tanto en las principales deidades masculinas y femeninas de influencia iranía, egipcia y semítica, como en dioses sincréticos, bisexuados o no. Teniendo como propiedad común el principio del fuego, fuente de la *dynamis* erótica de acuerdo con la filosofía del amor plasmada en los *PGM*, estas entidades divinas lo manipulan para unir los cuerpos y almas de los seres humanos, penetrándoles. De ahí la dimensión divina, sagrada e irracional del amor.

El lado oscuro y amargo del amor del que habla Vladimír Soloviov⁷⁸, pensador ruso del siglo XIX de orientación neoplatónica, ha generado los conjuros amorosos que formaban parte de las prácticas mágicas como un intento, vulgar y violento, de arrebatar lo perdido o lo inalcanzable en el amor. Los mecanismos de la magia amorosa derivan de la misma metafísica hermética del amor en tanto que emanación del fuego divino. Y, entendido como una tríada constituida por la atracción erótica, el trance exótico y los tormentos amorosos, en los textos de los *PGM* se convierte en la razón del sometimiento de una persona a la voluntad de otra mediante una comunicación con lo divino que se aprovecha para la seducción. Mediante fórmulas coactivas el mago recurre a los dioses que encarnan el principio del fuego, una especie de energía psicofísica invisible, con el objeto de destinarla a la persona amada y someterla a su voluntad.

El mecanismo mágico de los conjuros amorosos eslavo-rusos es exactamente el mismo; se basa en la misma exégesis del amor como energía ignea que se transmite a través de agentes sobrenaturales de fuego, con lo cual la semántica del fuego

⁷⁷ S. PEREA YÉBENES, *Op cit.*, p. 206.

predomina igualmente en el lenguaje de los conjuros. Pese a que éstos poseen una estructura compositiva del *logos* diferente de la de los papiros (se presentan en forma de *historiola* con el cronotopo del camino hacia el mas allá), los personajes que en él aparecen no se diferencian mucho de los invocados por los magos griegos. Son encarnaciones de los principios igneos de naturaleza solar, aérea y cónica, divinos o demoníacos. Al igual que en los *PGM*, el conjurador les obliga mediante fórmulas coactivas a cumplir con su deseo, haciendo que la víctima se vea obligada a pegar su cuerpo y alma a la del conjurador, así como a experimentar un intenso deseo amoroso por la “quemazón” del alma y de la carne, inflamada por el espíritu ígneo o torturada con sufrimientos psíquicos y físicos.

Todo lo dicho nos proporciona razones sólidas para plantear el problema de la relación histórico genética entre los textos de magia eslavo-rusa y greco-egipcia.

JOSÉ IVÁN ELVIRA SÁNCHEZ
Universidad de Granada

HERMETISMO, NEOPLATONISMO Y TEÚRGIA

RESUMEN

En el presente artículo se tratará la teúrgia jambliquea contenida en sus obras *Sobre los Misterios Egipcios* y *Sobre el Alma*, a la luz de su relación con los textos herméticos tardorromanos, tratando de establecer los paralelismos y las diferencias entre ambas filosofías, y en particular la supuesta influencia del “ceremonial hermético” sobre este filósofo neoplatónico

PALABRAS CLAVE: HERMETISMO, NEOPLATONISMO, TEÚRGIA, JAMBUCO, GНОSTICISMO.

KEY WORDS: HERMETISM, NEOPLATONISM, THURGY, JAMBUCHUS, GNOSTICISM

ABSTRACT

This paper is devoted to Iamblichean Theurgy established in the opuses *On the Egyptian Mysteries*, and *On the Soul*, in light of its relationship with Late Antiquity *Hermētika*, with the purpose of determine the parallelisms and differences between both philosophies, and particularly the hypothetic influence of “Hermetic ceremonialism” on this Neoplatonic philosopher.

entre la doctrina jambliquea y la experiencia revelatoria y ritual desplegadas en algunos textos herméticos.

La filosofía platónica de Jamblico ha sido origen de una ubérrima controversia entre los especialistas, que en general han tendido a menospreciar la talla intelectual de este filósofo neoplatónico sirio, aduciendo que tras su obra, el *logos* platónico sucumbría a los encantos de una versión sublimada de magia denominada desde al menos el siglo II de nuestra era “teúrgia”. De esta manera, el valor dialéctico propio de la filosofía (grigia) degeneraría en un vacío ritualismo más o menos supersticioso, alentado por “personajes estafalarios”¹ y por entusiastas como Juliano César, que veía en este “arte hierático” un valioso aliado religioso-político en su lucha contra el incipiente cristianismo². Afortunadamente, algunos trabajos relativamente recientes de especialistas como Dalsgaard Larsen, Nasemann, Lieffering, y sobre todo Gregory Shaw³, han puesto en valor la entidad filosófica de la obra de Jamblico, injustamente denostada y por ello poco estudiada. Concretamente, Shaw trata de reconstruir el complejo ensamblaje teórico de la teúrgia jambliquea, que lejos de “adornar” la teúrgia, constituye una verdadera filosofía de corte neopitagórico extremadamente refinada y sólidamente edificada⁴, obviamente desde un punto de vista “religioso”, según Shaw, el prejuicio y la antipatía de los modernos investigadores hacia la “irracionalidad” de los planteamientos defendidos por los teúrgos, lejos de ayudar al entendimiento del fenómeno, ha empobrecido nuestro conocimiento del ambiente estrictamente filosófico de la época⁵. Asimismo, la supuesta orientalización de la filosofía griega no es tal: según Shaw, siguiendo en cierto modo a Festugière⁶, debemos fijar más nuestra atención en la filosofía neopitagórica reinante, por otro lado heredera del *Timeo* platónico, que

¹ Cfr. Juliano, *Discursos*, vol. I, Madrid: Gredos, 1979, concretamente en la “Introducción General”, p. 8.

² *Ibid.*, p. 10 y cfr. asimismo el interesante capítulo introductorio “To preserve the cosmos”, en la obra de Shaw *Theurgy and the soul* (1995), pp. 1-17.

³ Cfr. *De Mysteriis*, p. xxvi, ed. a cargo de J. Dillon *et alii* (2003).

⁴ Cfr., por ejemplo, el capítulo “Más allá de lo noético: la teúrgia” (pp. 252-261), de la obra de Savaranch *Filosofía y teúrgia. Una interpretación del hermetismo* (1999).

⁵ Según Shaw, “The misunderstanding of theurgy by modern scholars may be explained by these two notions of descent: Theurgy has too often been judged as an example of the latter kind, as a loss of rationality and corruption of the soul. In light of Iamblichus’s Pythagorean principles, however, Theurgy was the means for the soul to participate in “genesis” at the highest possible level (pp. cit., p. 215).

⁶ Cfr. Rén. III, ix-x. Festugière tratará de alejar el estudio de la gnosis pagana de las interpretaciones favorables a las influencias orientales como la caldea, la india o la iranía, defendidas por especialistas como Boussac, Reitzenstein o Bréhier. Significativamente, Festugière se refiere a la teúrgia jambliquea como un “système religieux” (Rén. III, p. 48).

en otras influencias más remotas y extrañas al helenismo⁷. No obstante, especialistas como John Dillon persisten en no diferenciar el fenómeno de la teurgia del de la magia, sobre la base de la ya inoperativa división entre magia y religión acuñada por Frazer.⁸

Desde nuestro punto de vista, la aparición de fenómenos como la teurgia y el gnosticismo, así como cierta clase de magia helenístico-egipcia, además de la propia dimensión mística de muchos filósofos del periodo poco sospechosos de "irrationalidad" como el mismo Plotino, obedece más a alguna clase de "sophisticación religiosa"⁹ de la cultura griega operada desde época helenística, antes que a un supuesto periodo dominado por el "irracionalismo" o "la angustia", como sostuvo,

⁷ Cf. Shaw, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁸ Cf. el artículo de Dillon "Iamblichus' Defense of Theurgy: some reflections", en *The International Journal of the Platonic Tradition* (2007), pp. 30-41. La opinión de Dillon en este caso es fiel a su propia idea de que productos como los *Herméticos*, los *Oráculos Caldeos* y el gnosticismo son, según sus propias palabras "subphilosophical phenomena" y están integrados en un "Platonic underworld" (cfr. *The middle platonists: a study of platonism: 80 B.C. to A.D. 220*, 1977, p. 384). Resulta evidente, por lo tanto, que para este gran especialista, aquellos terrenos intermedios entre lo "religioso" y cierta clase de ceremonia "mágica" ritual, sobre la base de la *imago mundi* tardoantigua, son meros productos "irrationales" sin relación alguna con la filosofía (platónica). No obstante, desde nuestro punto de vista, esta *visión contemporánea* empobrece nuestro entendimiento de la Historia del Pensamiento en tan complejo periodo. Juzgamos más ajustado a la realidad la descripción de la teurgia inserta en la edición del *On the mysteries* (2003, p. xxvi), en la que colabora el propio Dillon, que considera el *De Mysteriis* como un "intento" de otorgar sustento filosófico a la teurgia, y de combinar la "literatura de revelación" y el neoplatonismo. Desde luego, no se trata de criticar un supuesto "desprecio académico" sin más ante este sistema religioso de trasfondo platónico-neoplatónico, sino de tratar de comprender en su justa medida esta importante sofistificación filosófico-religiosa operada a partir del siglo II de nuestra era en la que, además, no solo se incluye la teurgia jambiliéca, sino también los textos herméticos de carácter más gnóstico y algunos *PGM* como la *Receta de la Inmortalidad*. En definitiva, se trata de huir de categorías simplistas, incapaces de abarcar toda la complejidad del fenómeno estudiado.

⁹ Cfr. la obra de GRAHAM SHIPLEY, *El mundo griego después de Alejandro 323-330 a.C.* (2001), p. 196, donde sostiene, centrándose, entre otras cuestiones, en los nuevos cultos de origen "oriental", muy acertadamente lo siguiente: "Seguro que los nuevos cultos no eran, como se afirma con frecuencia, el producto de un terror existencial colectivo, sino de un Enriquecimiento de la experiencia religiosa. Puede ser que hubiera una demanda de contacto personal con las deidades". En efecto, esta idea de Shipleys, que sin embargo está en contra de una supuesta decadencia de "la religión olímpica", tradicional y los cultos griegos tradicionales (cfr. *op. cit.*, pp. 200-202) es, desde nuestro punto de vista, totalmente acertada; desde luego Shipleys no es probable que tenga en mente filosofías gnósticas posteriores al periodo helenístico como el hermetismo, o sofisticados sistemas religiosos como la teurgia jambiliéca a la hora de sostener esto, pero en cualquier caso afirmamos que es un buen punto de partida a la hora de enfocar nuestros estudios historiográficos sobre el mundo religioso romano.

entre otros especialistas, E. R. Dodds¹⁰.

Por otra parte, el valor de colocar a la teurgia en su justo lugar es el de obtener un sólido punto de apoyo a la hora de enfrentarnos a otra filosofía de corte platónico del periodo: el hermetismo, cuyo armazón filosófico, según la visión de muchos especialistas contemporáneos, está parcialmente imbuido de concepciones teúrgicas. Particularmente bien conocidas son las alusiones a la "animación de estatuas" reflejadas en el *Asclepio* y en *CH XVII*, pero en general, el ejercicio de relación entre ambas concepciones filosóficas, estableciendo claramente sus similitudes y diferencias, ha sido desarrollado por muy pocos especialistas. Entre esos especialistas contamos en primer lugar a Festugière¹¹ y después a Fowden, Samanach y al propio Shaw, entre otros.

No obstante, nuestro punto de partida no puede ser el de considerar la teurgia como un fenómeno inherente al entramado hermético, no debemos olvidar que la teurgia es una praxis relacionada estrechamente con ciertos círculos platónicos a partir del s. II, y no parece que el ambiente helenístico-egipcio que dio lugar a los *Herméticos* filosóficos estuviera relacionado directamente con éstos. Antes bien, serán filósofos platónicos como Porfirio o Jamblico los que traten de acercarse al pensamiento egipcio de época romana, el primero con una "incomprensión" más que razonable dada su educación estrictamente plotiniana y romana¹² y el segundo con una competencia más que razonable, como demuestran muchos pasajes de su *Respuesta del maestro Abamón*¹³. Por supuesto, el interés de Jamblico por el hermetismo se basa en buena parte en la ya famosa idealización griega de todo lo egipcio, asentada desde el propio Plató¹⁴ y continuada por sus sucesores al frente de las distintas academias, pero no sólo sobre este hecho, sino también en la aparición de la teurgia misma, una *heresi*

¹⁰ En sus ya clásicas obras *The Greeks and the irrational* y *Pagans and Christians in the age of anxiety*.

¹¹ De hecho, junto con Wachsmuth, realizó una edición crítica del *Tratado sobre el Alma* de Jamblico en *Rév.* III, pp. 177-264, debido a que consideró que esta obra del filósofo neoplatónico puede arrojar luz sobre los aspectos soteriológicos del hermetismo.

¹² Cfr. *Sobre la Abs.* IV 6-10, donde describe al sacerdote egipcio Queremón, y en general la concepción "piadosa" egipcia.

¹³ Cfr. el capítulo "Iamblichus' knowledge of Egyptian Religion and Mythology" (pp. xxxvii-xlviii) en la edición del *De Mysteriis* a cargo de J. Dillon, Jackson P. Hershbell y Emma C. Clarke (2003). Jamblico, en efecto, tenía "otero conocimiento" sobre la religión y la mitología egipcias, como demuestran sus alusiones en los libros VII y VIII de su obra. Sobre la fuente de tal conocimiento, Fowden especula con la figura del sacerdote Biyus (*DMX* 7), aparentemente el "traductor" de los libros herméticos (en *The Egyptian Hermes*, 1986, pp. 150-151).

¹⁴ Cfr. *Fedo*, 274a-275a.

*technē*¹⁵ que se pretendía admiradora del arte sacerdotal egipcio; no en vano el propio Jamblico, en su respuesta a Porfirio, adopta un pseudónimo que pretende aludir al sacerdocio egipcio¹⁶. No obstante, y nunca se insistirá demasiado en esto, la teúrgia es un fenómeno decididamente (neo)platónico que no puede ser aplicado sin más al hermetismo, una filosofía indudablemente helenística pero no por ello menos egipcia y gnóstica, y sujeta de este modo a ciertas particularidades que la hacen muy distinta del esqueleto teórico jambliquo.

Resulta paradigmática la diferenciación que llevan a cabo los especialistas en los hermetismos culto y popular (*Festugière*), o bien hermetismo filosófico y técnico (Mahé, Fowden). En este artículo nos sumaremos a esta segunda forma de atender a la supuesta dualidad teórico-práctica del hermetismo, dada la carga valorativa e ineфicaz de la primera¹⁷. Según algunos especialistas, el elemento técnico y el filosófico se infuyen mutuamente en los textos, convirtiéndose en muchos casos en una auténtica metodología de aproximación a los mismos. Creemos que el valor de esta archiconocida teoría se explica por sí mismo en este contexto, debido a que muchos elementos de la teúrgia se identifican con la praxis mágica. Es discutido a su vez el supuesto carácter

15 Sobre este “arte hierático”, HANS LEWY comenta en su obra *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism magic and platonism in the later Roman Empire* (1978), p. 464, lo siguiente: “...the term ‘hieratice’ (...) is used by the later Neoplatonists as designation of a magico-mystical method based upon ascetic rules and theosophic erudition, and aiming at a direct communication with the divine. The term may be traced back to the Egyptians and was introduced into the Neoplatonic school by Iamblichus, who borrowed it probably from the *Hermetics*”.

16 Sobre las distintas interpretaciones dadas a este nombre de origen egipcio, cf. la edición inglesa de DUJON et alii del *De Mysteriis* (2003, pp. xxxiii-xxxviii).

17 No obstante, desde nuestro punto de vista, no está del todo claro si podemos hablar con rigor de un “hermetismo técnico”. No nos defendremos demasiado en esto porque no es el objeto del presente artículo tan sólo decir que no creemos que exista un cuerpo de doctrina “hermética” suficiente (más allá en los terrenos de la alquimia y la astrología, vinculada o no a los textos filosóficos; quizás sí podríamos afirmar esto con respecto a algunos *PGM* (hablaremos aquí de “magia hermética”), p. ej. *Plegarias al Sol: PGM IV, 1165-1225, IV, 1115-1164; IV, 1165-1225; IV, 1598 ss. Plegarias PGM XIII, 138-213; 138-213; 443-567, y sobre todo el Procedimiento para lograr la inmortalidad: respeto a la doctrina hermética del Sol contenida en CH XVII), pero en general, nos parece forzada la visión de los especialistas con respecto a esta intrincada cuestión, fuertemente imbuida de elementos anacrónicos.*

ritual o ceremonial del hermetismo, por otro lado una cuestión virtualmente irresoluble (dada la falta de explicitud de los textos) y de muy difícil abordaje¹⁸.

Comparación general entre ambas filosofías

Tratar de elaborar una comparación detallada e integral entre los *Hermetica* y la filosofía de Jamblico es una tarea estéril atendiendo a nuestra verdadera pretensión, cual es la de comparar una filosofía gnóstica (la hermética) con otra puramente (neo)platónica en aquellos aspectos que juzgamos más importantes y evidentes; desde luego, no nos defendremos en el concepto mismo de gnositismo¹⁹, aunque sí acotaremos nuestro ejercicio comparativo a los tratados herméticos más gnósticos y “teúrgicos”²⁰ de los *Hermetica*: *CH I Poimandres*, *CH XIII*, *CH XVII*, el *Asclepio*, el bien conocido extracto de Estobeo *SH XXIII Kōrē Kōsmou*, y a los extractos decididamente gnósticos contenidos en los textos de Nag Hammadi: *NH VI 6-8 (Discurso de la Ogdóada y la Enéada, Asclepio y Oración de acción de gracias)*. En efecto, en términos generales, comparar el *logos* platónico y los *Hermetica* es equivalente a comparar la dialéctica puramente platónica (que vincularemos al con-

18 Es de muy difícil abordaje porque se hace necesaria una estrecha colaboración con disciplinas como la egiptología. El propio SAMARANCH, siguiendo la obra del egiptólogo SAUNERON, *Les préfex de l'Égypte Ancienne* (1962), trató de manera muy superficial este carácter ceremonial de la revelación gnóstico-hermética en su *Hermetismo y teúrgia* (1999), pp. 281-283, y sus relaciones con el modo egipcio de entender la escritura y la “memoria artificial”, aunque sus teorías no dejan de ser meras hipótesis incompletas, que necesitan de una exposición más coherente y fundamentada. Sobre esta cuestión, no obstante, el egiptólogo JAN ASSMANN desarrolla una obra plagada de elementos que deben tenerse en cuenta: *Egipto. Historia de un sentido* (2005); particularmente interesantes resultan los capítulos “El sacerdocio como forma de vida” (pp. 511-525), “Uno y muchos: el cosmoatlántico monista” (pp. 527-532), “El cronotopo egipcio” (pp. 533-538), y “Egipto como huella, mensaje y recuerdo” (pp. 541-557). Las explicaciones y comentarios de Assmann acerca del “cosmotelismo” egipcio, el sentido de la escritura y el sacerdocio, y la huella dejada por la civilización egipcia en Occidente resultan extremadamente estimulantes para un historiador del hermetismo. De hecho, tenemos que dejar constancia de que el mismo Assmann ha prologado una obra reciente sobre hermetismo, cuyo autor es FLORIAN BEBELING: *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times* (Cornell University Press, 2007).

19 Cf. la “Introducción General” a cargo de ANTONIO PRÍASO, Montserrat Tornent en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, vol. 1: Tratados filosóficos y cosmológicos* (2000), pp. 32-36. No obstante, una definición óptima de la gnosis hermética la encontramos en *Rév. III*, p. ix: “La grosse hermétique est la connaissance de Dieu en tant qu'hypercosmique, ineffable, non susceptible d'être connu par les seuls moyens rationnels, et la connaissance de soi-même en tant qu'issue de Dieu”.

20 En particular, nos referimos a la “fabricación de ídolos” descrita en *CH XVII*, Asc. 23-24 y 37-38 y *NH VI 8-69* (para más señas, una traducción copia del original griego, el *Discurso Perfecto*).

cepto de *episteme*), frente a palingenesia o revelación gnóstico-hermética (aquí hablaremos propiamente de *gnosis*); obviamente, las diferencias entre ambas doctrinas son muchas y muy evidentes, pero podríamos establecer una división fundamental en la forma de comprender-acercarse a Dios: para el hermetismo la realidad divina sólo puede ser aprehendida en el curso de la iluminación, y en la atracción de las correspondientes potencias divinas²¹, y por otra parte, serán precisamente estas “potencias”, según Festugière, las que distingan al monotheísmo hermético del hebreo, aun en sus “sofisticadas” construcciones helenísticas²².

Por otro lado, según Fowden²³, tendríamos que distinguir entre el tipo de revelación sobria y desritualizada ofrecida a Dios primordial e hipercosmico (salvo quizás la alusión al ceremonial descrito en *NH* VI 61), y la “fabricación de Dioses”, y puede que al hecho mismo del politeísmo egipcio, y el resto de entidades astrales intermedias. De cualquier manera, quizás un punto de encuentro entre el platonismo y la experiencia gnóstica lo encontramos en la famosa experiencia “revelatoria” descrita por Plotino en *En. IV*, 8²⁴, aunque probablemente no sea conveniente incidir en el hipotético elemento místico de la filosofía plotiniana, y mucho menos en un inexistente ceremonialismo, como demuestra el pasaje narrado por su biógrafo Porfirio²⁵, en el que se comprueba el desdén del filósofo neoplatónico hacia cualquier clase de ritualismo.

Asimismo, otra diferencia fundamental, si bien no decisiva en el entramado filosófico de ambas doctrinas, es la consideración de la jerarquía celeste, mucho más socrática XIII 8-9; las potencias son el conocimiento de Dios, el conocimiento de la alegría, la potencia de la templanza, la de la fortaleza, la justicia, la generosidad, la verdad, el bien, la verdad, la vida y la luz. Sobre esto, cfr. *Rév.* III, p. 153-174

22 Cfr. *Rév.* III, p. 164.
 23 *The Egyptian Hermes* (1986), p. 143: “Here then we find different sorts of worship offered to the terrestrial divinities on the one hand and God the Lord and Father on the other”.

24 “A menudo me desvelo a mí mismo escapando a mi propio cuerpo, y extraño a todo, en la intimidad de mí mismo, veo la belleza más maravillosa posible. Entonces estoy convencido de que tengo un destino superior y que mi actividad es el grado más alto de la vida. Estoy unido al ser divino, y llegado a esa actividad, me mantengo con él por encima de los demás seres intelectibles. Pero tras ese reposo en el ser divino, vuelto a desceder del Intellecto al pensamiento discursivo, me pregunto cómo el alma ha podido llegar al cuerpo siendo tal como se me ha aparecido”.

25 El pasaje al que hacemos referencia es *Vid. Plot.* 10: “Cuando Amelio se volvió aficionado a los sacrificios y andaba al retortero de templo en templo en los novenarios y en las festividades y pretendió una vez tomar consigo de acompañante a Plotino, éste le dijo: ‘Ellos son los que deben venir a mí, y yo yo a ellos’”.

fisticada en sus descripciones en la obra de Jámblico, por razones evidentes, que en los *Hermetica*. En Jámblico esta jerarquía obedece a un intento por parte del teólogo de comprender las entidades celestes intermedias, con el fin de “imitar a los dioses” (*homoiōsis theō*), o bien de ascender paulatinamente y de manera ritualizada al Uno. En el hermetismo, dicha jerarquía está representada por las entidades usuales en la astrología-astronomía de la época (en definitiva, de la *imago mundi* tardorantigua): los decanos²⁶, las estrellas fijas y el zodiaco, los demonios y los planetas, etc.; en términos soteriológicos, al alma le corresponde elevarse a Dios tras la muerte, atravesando “la armadura de las esferas” (*CH* I 24-26). Estas entidades intermedias serán, como es evidente, mucho más relevantes en el entramado platónico-teológico de Jámblico que en los propios textos herméticos, cuya intimación o interiorización del pensamiento divino (palingenesia), conlleva necesariamente la ignorancia de cualquier “vano” ritualismo²⁷. Pretendemos decir con esto que la gnosis hermética excluye por principio una anábasis “dialéctica” del alma, sostenida sobre todo por Plotino, Porfirio, y en cierto modo –obviamente de manera muy particular– por Jámblico, a favor de un acercamiento a la realidad divina “no racional”, una experiencia revelatoria en el transcurso de la cual se alcanza la iluminación.

De cualquier manera, será este carácter ordenado, hipostático, armónico y jerárquico del cosmos el que caracterice a la filosofía platónica, al menos desde el último Platón (*Epinomis*, *Leyes*, *Timeo*) hasta el final de la Antigüedad. Y esta cosmovisión “neopitagórica” tan comentada y exitosa durante los períodos helenístico y romano²⁸, desde la Antigua Academia hasta Proclo, convivirá en el tiempo con la filosofía dominante en las clases cultas del Alto Imperio (el estoicismo), y por supuesto, con las filosofías gnósticas del Oriente y Egipto²⁹. Lo que es cierto es que la mayor controversia entre las distintas escuelas de pensamiento vendrá dada sobre todo por la

²⁶ Puede que el elemento astroológico más original de los *Hermetica*, al ser un producto genuinamente egipcio. Cfr. el apéndice II de los *Textos Herméticos* (1999), ed. RENAU NABOR, pp. 547-553.

²⁷ Cfr. *Asc.* 41 Y *NH* VI. Cfr. asimismo FOWDEN, *op. cit.*, p. 146: “On the other hand, the *Hermetica* we have cannot, with the exception of the Asclepius, be said to display even an average interest in matters of cult”.

²⁸ Cfr. la *Vida de Pitágoras* 11-12, de Porfirio, con respecto a la supuesta relación de Pitágoras y Egipto: “Se trataba, en Egipto, con los sacerdotes y aprendió su ciencia y la lengua egipcia en sus tres diferentes alfabetos, a saber, el episógrafico, el jeroglífico y el simbólico, que emplean las palabras en un sentido proprio, por imitación, y en un sentido alegórico, por una especie de enigmas”.

²⁹ Nos referimos, sobre todo, al gnositismo floreciente a partir del s. II (para una descripción general de estos movimientos gnósticos, sean paganos o cristianos, cfr. *Los gnósticos*, 2 vols., ed. a cargo de MONTSERRAT TORRENTS, Gredos, 1983), y por supuesto también a la gnosis hermética.

“impiedad” y el “ateísmo” de la filosofía épica y sobre todo por la “blasfemia” de algunos gnósticos cristianos, que negaban la divinidad del mundo sensible³⁰.

No obstante, lo que diferencia primordialmente al platonismo de Plotino y al de Jámblico, es el puesto que ocupa el filósofo en esa “procesión hipostática”³¹. Para Plotino el mundo sensible es igualmente divino³² y corresponde al filósofo comprender y “elevar lo que hay de divino en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo”³³, por el contrario, en la filosofía de Jámblico, el hombre (el filósofo-teúrgo) asume una posición activa (demiúrgica) en el perfeccionamiento de la materia (= del cosmos sensible). Según Festugière³⁴, esta diferencia marcará su dualidad metodológica optimismo-pesimismo, entre la filosofía platónica de carácter más *dialógico* y aquella de carácter más *continuista*, en la que se inscribe el propio Jámblico. Este carácter continuista y hasta cierto punto innmanentista de la concepción cosmológica neopitagórica de Jámblico, le acercará virtualmente a las posiciones decididamente immanentistas (y “optimistas”) del estoicismo y de muchos textos herméticos, sobre todo en lo que tiene que ver con la posición del *Anthropos* en este cuadro filosófico³⁵.

En este sentido, podríamos señalar al menos un acercamiento entre ambas posturas (la neoplatónico-jámbliquea y la hermética), y nos referimos a la antroposofía construida en ambos entramados filosóficos, que ensalza la posición del hombre como “intermediario” entre el cosmos inteligible y el sensible (o entre el macrocosmos y el microcosmos), afirmando su doble naturaleza mortal-immortal, o divina-corruptible³⁶. No obstante, debemos diferenciar entre la concepción neoplatónica (y por lo tanto, jerárquica) de Jámblico, y el antropocentrismo “salvaje” postulado en muchos *logoi* herméticos. No parece, en todo caso, que el *Anthropos* hermético cumpla una función “demiúrgica” (perfeccionadora, ordenadora) en el mundo, sino más bien ensalzadora o imitadora de la realidad divina, en términos decididamente

gnósticos. En cualquier caso, la entronización hermética del hombre como “imagen de Dios” e “hijo amado” del mismo³⁷, no puede compararse a la inserción de aquél en la jerarquía hipostática, defendida por Jámblico.

La filosofía griega frente a la praxis egipcia

Aunque sobre el ceremonialismo hermético hablaremos más adelante, baste con citar ahora el pasaje SH XXIV 1, donde Horus interpela a Isis acerca de por qué el resto de los hombres no son tan inteligentes como los egipcios, a lo que aquélla responde que Egipto es el centro privilegiado del mundo (mediterráneo), o bien en Asclepio 24, donde se nos dice que “Egipto es la imagen del cielo”; y en otro pasaje sobradamente conocido (CH XVI 2), Asclepio explica al Rey Amón que “Los egipcios, rey, sólo tienen palabras vacías, eficaces sólo para la demostración; y eso mismo es la filosofía griega: ruído de palabras. Pero nosotros no usamos palabras sino sordos llenos de eficacia”. Este fragmento ilustra a la perfección el probable sentimiento jámbliqueo ante la mera “dialéctica” platónica frente a la potencia religiosa de la venerable y antiquísima religión egipcia, que levantó alabanzas al tiempo que suspiccias durante los siglos del Alto Imperio³⁸. En cualquier caso, no nos defendremos en explicar el supuesto “egipcionismo” griego de la época, ni pondremos en duda en ningún momento el carácter seductor y atractivo de la religión y el país del Nilo para los hombres mediterráneos de cultura helenística. De hecho, este pasaje o uno muy parecido, pudo ser conocido por el propio Jámblico, como demuestran sus alusiones de DM VII 4³⁹ acerca de los “nombres significativos” de los dioses.

Otra cosa es sostener, como hace Shaw, que el “platonismo teúrgico” representa el intento jámbliqueo de introducir la divina nimesis del culto egipcio en la comunidad platónica y en el mundo helenístico⁴⁰; si esto es así, desde luego el filósofo

³⁰ Cfr. sobre todo el extenso tratado que Plotino dedica a arremeter contra los gnósticos: *En. II 9*.

³¹ Este término (*prohodos*) es preferido por Jesus Igual, con buen criterio, al de “emanación”, cfr. su “Introducción General” a las *Enéadas*, p. 28.

³² Cfr. p. ej. *En. II 9, 4, 22-32*.

³³ *Vida de Plot. 2, 25-27*. Cfr. asimismo la “Introducción General” a las *Enéadas*, ed. de Jesus Igual (1982, p. 23)

³⁴ Cfr. *Cf. Rèv. III, pp. 73-82*.

³⁵ Hacemos referencia sobre todo al *Anthropos* primordial de la literatura gnóstica y por supuesto del hermetismo (CHI 12).

³⁶ *Asc. 7-10*.

neoplatónico sobrepasó con creces el despliegue ceremonial contenido en los *logoi* herméticos, que no nos informan de ningún ritualismo sofisticado, sino antes bien de una experiencia gnóstica que no se comprueba –quizás si se adivina⁴¹– en la obra de Jamblico. En otras palabras, con los textos herméticos en la mano, esta afirmación de Shaw, aunque seductora, debe ser muy matizada; por otro lado es muy probable que los textos herméticos no fueran una referencia en este caso, y Jamblico tuviera en mente un idealizado Egipto templario y ritual, del que no era conocedor de primera mano.⁴² No obstante, podríamos introducir un nuevo elemento a nuestras pesquisas si tenemos en cuenta que los egipcios (entendidos aquí como hermetistas), no necesitaban de ese intrincado y complejo despliegue ritual debido precisamente a la potencia innata de su lengua, lo que les convertía en un *synthēma*⁴³ racial, librándoles de este modo de la necesidad (debido a su connivencia con lo divino, queremos decir) de excesos ceremoniales⁴⁴, no es descabellado pensar que el propio Jamblico tuviera en cuenta esto mismo a la hora de formalizar su teúrgia.

Lo que está fuera de toda duda es que Jamblico vio una laguna en el pensamiento dialéctico griego, frente a la “poderosa religiosidad” del pensamiento de los egipcios, lo que le sitúa al margen de cualquier egipcianismo al uso, para abrazar un novedoso y sofisticado aparato filosófico-ritual sobre bases neopitagóricas, que otorgara a una cultura helenística en decadencia (en contra del cristianismo, se entiende), una costra de poder religioso y despliegue ceremonial semejante al de otros cultos “orientales”, sobre la base de la frecuente volubilidad y juventud del lenguaje griego frente a las vetustas y poderosas lenguas bárbaras⁴⁵. Esto introducía a Jamblico en el terreno

religioso, alejándole, como venimos sosteniendo, del terreno mágico-goético al que tradicionalmente se le viene asociando.

Teología y teúrgia

La dualidad entre el “discurso acerca de los dioses” (teología) y el “trabajo de los dioses” (*theion ergon*) que supone la teúrgia, marcará el punto de partida de la obra jambliquesa sobre la teúrgia. Aunque es cierto que el aspecto ritual es esencial en Jamblico, no deberíamos despreciar la idea de que su propuesta ceremonial también lo es de orden “teológico”, como demuestra el hecho de que Jamblico pudo ver en esta teúrgia de trasfondo metafísico monista, un aliado contra las posturas más dualistas del platonismo y el gnosticismo setiano y valentiniano, acercando su teúrgia a las metafísicas platónicas más optimistas (construidas en el *Timeo* y el *Banquete*), y en cierto modo, y salvando las distancias, a la estoica y la hermética⁴⁶. Siguiendo con este “discurso sobre Dios”, encontramos en el célebre pasaje VIII 2-3 del *De Mysteriis*, una descripción de la “teología egipcia”: existe un Dios Único, “Rey” Primordial, Padre único del verdadero Bien, fuente de todo y fuente asimismo de las Ideas Inteligibles, Intelecto Demiúrgico, señor de la verdad y de la sabiduría; la pluralidad, al fin, está gobernada por el Uno y por una causa primera que unifica todas las cosas.

Podemos afirmar, siguiendo este esquema, que el filósofo neoplatónico pudo tener en mente la doctrina contenida en muchos *logoi* (*CH I*, *CH II B*, *CH IV*, V, IX) que se expresan, efectivamente, en términos similares⁴⁷. El mismo Festugière admite estas analogías entre la doctrina de Jamblico y el hermetismo, frente a otros autores pláticos decididamente dualistas como Numeño⁴⁸. No obstante, la carga teológica de los *Hermētica* es muy fuerte, y aunque hablamos con rigor de una *gnōsis theou*, antes que de un aparato dialéctico de orden puramente platónico, el discurso sobre Dios en

⁴¹ Cfr. Rén. III, p. 74-75.

⁴² “El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita, vida y luz a la vez, engendró con la palabra otro Pensamiento creador que es el dios del fuego y del aliento vital” (*CH I* 9). “Porque el bien es inalienable e inseparable de Dios: es Dios mismo” (*CH II B* 16). “La otra denominación de Dios es la de padre, en su capacidad de crear todas las cosas. Pues lo propio de un padre es crear” (*CH II B* 17).

⁴³ “...El creador hizo la totalidad del cosmos no con las manos sino con la palabra. Piensa por ello que está presente, que existe eternamente, que creó todas las cosas, que es uno y único y que creó todos los seres por su propia voluntad” (*CH IV* 1). “Por eso Dios está más allá de cualquier denominación, por eso es él invisible a la vez que él más evidente. Aquel que es contemplado por el pensamiento pero que también es visible a los ojos” (*CH V* 10) “...cuando hablamos de lo que es, hablamos de Dios, pues él contiene todo lo que es y nada es posible exterior a él, ni él fuera de nada” (*CH IX* 9).

⁴⁴ Acc. 41: “[C]alla, Asclepiol ¡Calla!, porque casi es un sacrificio quemar incienso y todo lo demás mientras se ora a Dios, pues nadie le prede fallar a quien es él mismo todas las cosas o en quien todas las cosas están. Por tanto, adoremos a Dios dándole gracias, porque la mejor forma de incensar a Dios es la acción de gracias de los mortales”.

⁴⁵ *DM VII* 5: “Tal nature, en effet, les Grecs aiment les nouveautés, ils sont ballottés de côté et d'autre, sans l'est en eux mêmes; et peu soucieux de garder les traditions recues, prompts à les abandonner, ils transforment tout, dans leur mobile amour pour les mots nouveaux. Les barbares, eux, constants dans leurs mœurs, son également fidèles à maintenir les anciennes manières de parler...”

los *Hermética* tiene una relevancia de primer orden, concibiéndose la propia filosofía hermética como una auténtica teología. De hecho, la alusión “teúrgica” del *CH XVII*⁴⁹ va seguida de forma significativa de: “Es el momento, oh profeta, de ocuparme de mis invitados, maestra harémos teología con lo que resta del tema”. En cualquier caso, el hecho de la iluminación fue indispensable para el hermetismo tardoantiguo (sobre todo el de los ss. III y IV, en pleno auge del gnosticismo), pero este hecho no iba en detrimento de un armazón teórico que explicara a Dios en términos dialécticos⁵⁰.

Gnōsis y anamnēsis

Una de las principales diferencias entre la filosofía platónica y la gnóstica, como ya hemos dicho, es el hecho mismo de la forma de conocer (*ἐπιστήμη* frente a *gnōsis*), aunque en Jámblico esta diferencia merece muchas más matizaciones y aclaraciones. Podemos definir al hermetismo como una mística de salvación que privilegia el conocimiento íntimo y revelado de Dios frente a la ignorancia del mismo (*agnōta*), de hecho, el principal vicio en el que pueden incurrir los hombres⁵¹. No obstante, esta revelación gnóstico-hermética debe ser matizada con el concepto de *religio mentis*⁵², que le es consustancial, lo que convierte a la gnosis hermética en una filosofía fuertemente moral e intelectual, opuesta a las construcciones gnóstico-cristianas de carácter más pesimista y “brumoso”⁵³.

⁴⁹ “Por eso se adora a las estatuas, rev, pues también ellas contienen ideas del mundo inteligible”.

⁵⁰ Sobre esta cuestión Fowden comenta en su *The Egyptian Hermes* (1986), p. 112: “The idea that one may ‘know God’ (...) is extremely rare in the literature of classical and Hellenistic paganism, but common in Jewish and Christian usage; and its prominence in Hermetism is symptomatic of that preoccupation with the divine at the expense of the human sphere which was increasingly marked in late paganism”.

⁵¹ Cf. *Rev. III*, p. 18 y *CH IV 3*.

⁵² Es decir, una alianza entre piedad y conocimiento, que otorga al hermetismo una nota de originalidad

frente a otras filosofías tardoadictinas. “[La filosofía] sólo consiste en el esfuerzo por conocer a Dios mediante la contemplación frecuente y la santa piedad (...) [La ciencia del conocimiento de Dios lo ocupa todo], y la filosofía pura, la que sólo está pendiente de la piedad para con Dios, únicamente deberá interesarne en las otras ciencias en la medida en que, a través de ellas, podamos maravillarnos de cómo el retorno de los astros a sus posiciones iniciales, sus estaciones fijadas de antemano y todos sus cambios están regulados por el número, y que, al conocer las dimensiones, las cualidades y las cantidades de la tierra, las de las profundidades del mar, las de la potencia del fuego y las actividades de la naturaleza de todos ellos, el hombre se vea llevado, por la admiración, a adorar y colmar de elogios el arte y la sabiduría de Dios” (*Arc. 13*). El texto entre corchetes es nuestro.

⁵³ Con “brumoso”, nos referimos a que los gnósticos usan un lenguaje mucho más “simbólico” o “metafórico”, con el fin de edificar sus metafísicas, cuyo extremo dualismo desdela cualquier intento de comprender el mundo sensible (*kēnoma*), no obstante, los *Hermética* no son ajenos, ni

Por su parte, Jámblico basará principalmente su armazón filosófico-teúrgico en conceptos platónicos, que asimismo podemos relacionar con esta *gnōsis theou* hermética⁵⁴, a saber: el de *anamnēsis*, el de *noēsis*, e incluso el de *erōs* y apoteosis⁵⁵. En cuanto al primer concepto, el de *anamnēsis*, se trata de reintroducir la teoría epistemológica del despertar de las almas al mundo inteligible, pero en este caso durante la praxis ritual teúrgica; no obstante, Jámblico supedita el concepto de intuición (*noēsis*) al de *erōs*; el contacto con los dioses, por lo tanto, puede resultar ser un acto más erólico que intelectual⁵⁶. Según Shaw, de hecho, la teurgia puede ser vista como un despliegue ritual de los conceptos platónicos de *erōs* y *anamnēsis*⁵⁷, lo que es, sin duda, una interpretación digna de ser tenida en cuenta a la hora de enjuiciar a la teurgia como un elemento extraño al platonismo o como un producto degenerado del mismo.

Nos encontramos aquí con una diferencia y paradójicamente un punto de encuentro entre ambas filosofías, en cuanto al despliegue ritual necesario para llevar a cabo las labores teúrgicas (en este caso, Jámblico alude a los distintos modos de culto según la naturaleza de los hombres) y su innecesaridad para aquellos hombres “enteramente purificados”⁵⁸, que participan del culto a los dioses de manera inmaterial, lo que resulta algo raro y excepcional⁵⁹. No resulta difícil de imaginar que aquellos hombres puros puedan pasar por ser los autores de los tratados gnóstico-herméticos, lo que no significa que estemos affirmando que el texto jambliqueno nos remita a éstos,

⁵⁴ Pese a todo, Jámblico hará mención del concepto de *gnōsis* (*DM I 3*), pero según Shaw (*op. cit.*, p. 121), este término, junto con otros como el de *noēsis* o *eidēsis*, son utilizados como “metáforas” para describir el contacto pre-esimal con los Dioses, y no son ciados como modos propiamente humanos de conocer.

⁵⁵ Sobre la apoteosis, cf. Shaw, *op. cit.*, p. 159, donde explica las distintas etapas de este proceso de ascensión animica.

⁵⁶ *DM V 26*: “elle [la plegaria] tire doucement en haut les moeurs de notre spirit, nous communiquer celles des dieux, suscite une persuasion, une communion, une amitié indissolubles, augmente l' amour divin, enflame l' élément divin de l'âme, en purifie toutes les tendances contraires...”. El texto entre corchetes y en negrita es nuestro.

⁵⁷ Cf. Shaw, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁸ *DM V 15*.

⁵⁹ *DM V 20*.

sino que, como indicamos más arriba, los egipcios podían prescindir de los aspectos más materiales del culto, debido a que tanto su lengua como la propia raza, operan como auténticos *synthēmata* frente a los dioses.

De cualquier manera, y sin querer detenernos demasiado en esta cuestión, el culto teúrgico de Jámblico está dividido en función de la naturaleza de los dioses a los que se les rinde culto, sean éstos “hipercosmicos” o “cósmicos”⁶⁰. sólo los dioses hiper-cosmicos reciben un “culto noético”⁶¹, y esta clase de culto la podemos encontrar planteada en términos análogos en el hermetismo, concretamente en la denominada “offenda en palabras”⁶² (*logikē ihsyia*), opuesta al sacrificio material en los términos descritos en el *Asclepio* 41, y de acuerdo con Porfirio en la futilidad del ritualismo⁶³.

Demiurgia platónica y antropocentrismo gnóstico

Quizás el elemento más célebre del hermetismo sea su tenaz antropocentrismo⁶⁴, que le acerca bastante al proyecto teúrgico de Jámblico, en términos quizás no “de-miúrgicos”, pero sí en el sentido del ser humano como “intermediario privilegiado” con Dios o con los dioses. Este antropocentrismo puede ser rastreado igualmente en otra clase de figuras gnóstico-cristianas⁶⁵, pero en el hermetismo y en la teurgia jambilquea cobra especial sentido, concretamente en las facultades demiúrgicas de “completar” o “perfeccionar” la obra de Dios; en el hermetismo exclusivamente a través del ejercicio de piedad y contemplación⁶⁶. Asimismo, Jámblico probablemen-

⁶⁰ *DM* VIII 8.

⁶¹ *DM* V 15.

⁶² *CH* I 31: “Acepta los puros sacrificios verbales ofrendados desde un alma y un corazón elevados hacia ti, ¡oh inefable! ¡oh indecible! A quien sólo el silencio puede nombrar.”

⁶³ *Sobre la Abs.* II 34.

⁶⁴ Sobre la excelencia del hombre como núcleo fundamental de la antroposofía hermética, cf. *Asc.*

⁶⁵ 9-10 y 23, *CH* I 12-14, *CH* IV 2, *CH* X 24, *CH* X 25, *CH* XII 12, *DH* VII 1, *DH* VIII 6 y *DH* IX 6.

⁶⁶ Cf. el capítulo “Antropología”, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, vol. I. Tratados filosóficos y cosmológicos* (2000), pp. 68-74.

⁶⁷ “Los dioses sembraron a las generaciones de los hombres, para que éstos conozcan las obras divinas, sean testimonio activo de la naturaleza, crezcan en número, tengan poder absoluto sobre todos los seres sublunares, reconozcan el bien, aumenten su tamaño y se multipliquen en abundancia. Y de este modo toda alma se hizo carne por el curso de los dioses celestes, [bajo el viaje celeste], para que (los hombres) contemplen el cielo y el curso de los dioses celestes, para que reconozcan las obras divinas y la actividad de la naturaleza [como signos de las cosas buenas], para que, al conocer la parte asignada en el movimiento] a las cosas buenas y malvadas, puedan acceder al conocimiento de la potencia divina y en fin, para que lleguen a descubrir el arte de la elaboración de cosas buenas” (*CH* III 3).

⁶⁸ ISSN: 1578-4517

te tuvo en mente la “fabricación de ídolos” descrita en *Asclepio* 23-24⁶⁷ a la hora de escribir acerca de la supuesta “mistagogia simbólica de los egipcios” (*DM* VII 1), que les otorgaba poder para “imitar la naturaleza universal y la creación divina”.

En cualquier caso, la teurgia es un ejercicio de *homoiōsis theō*, es decir, es un imitar y acercarse a los dioses con el fin de alcanzar la armonía cósmica en términos neopiatágóricos, a través del vehículo que supone nuestra alma (*chéma*)⁶⁸; el teurgo adquiere la apariencia divina mediante la apoteosis, pero continúa siendo un hombre⁶⁹, con lo que la intervención de éste en el mundo físico pretende tornarse “attractiva” (otra vez, en contra de las posturas dualistas) y de alguna forma necesaria, al completar la labor demiúrgica del Uno, y al despertar (*anamnēsis*) la parte divina consustancial al hombre en virtud de su doble naturaleza⁷⁰. Estos planteamientos muy posiblemente trataron de cambiar el punto de vista de los platónicos con respecto al mundo físico y a la encarnación de las almas⁷¹, en contra de la ambivalencia de Plotino y Porfirio, y en contra del Platón más pesimista, ejemplificado por el *Fedro*⁷². El teurgo comparte de este modo una actividad creadora y demiúrgica asignada al *theos* en el *Timeo*⁷³, e incluso el propio Platón sostiene que el trabajo del demurgo está incompleto hasta que se produzca el descenso de las almas a los cuerpos y se materialice la apariencia visible de las Ideas⁷⁴, basándose en una visión continuista y “optimista” de

⁶⁸ “—A las estatuas, Asclepio. Te das cuenta hasta qué punto te cuesta creer a tí también? Porque éstas son estatuas animadas, dotadas de pensamiento y llenas de aliento vital y capaces de hacer gran cantidad de cosas de todo tipo; unas estatuas que conocen de antemano el porvenir y nos lo predicen por la suerte. La adivinación, los sueños y muchos otros métodos, que producen las enfermedades a los hombres y las curan y que nos inspiran alegría o tristeza de acuerdo con nuestros méritos” (*asc* 24).

⁶⁹ *DM* III 14: “Celle-ci éclaire d'une lumiére divine le véhicule éthérit et lumineux attaché à l'âme” (el denominado *pneuma* psíquico, según DES PLACES, p. 117). Asimismo, Festugière relaciona este concepto de *chéma* citado por Jámblico en *D4* 374 30 (ed. de WACSMUTH-FESTUGIÈRE, en *Rev.* II, pp. 177-264) con el de *CH* X 13: el alma es el vehículo del *logos*.

⁷⁰ *DM* IV 2.

⁷¹ Según los *Hermetica*, el hombre puede considerarse en el hermetismo en virtud de una doble naturaleza: una mortal y otra inmortal. En cuanto mortal está sometido al cambio (*SH* II A 11-12), y en cuanto inmortal está capacitado para elevarse hasta el propio pensamiento de Dios mediante sus propios méritos (*CH* VIII 15).

⁷² Cf. SHAW, *op. cit.*, p. 23.

⁷³ Cf. *Rév.* III, p. 77.

⁷⁴ *Timeo*, 30a-31a.

la materia, que contrasta con la indecisión doctrinal de Plotino en este sentido⁷⁵.

¿Una nueva interpretación ceremonialista del hermetismo?

Como corolario a este breve recorrido entre dos filosofías distintas, pero unidas por el anhelo “religioso” consustancial al periodo que las vio nacer, nos gustaría hacer referencia a la tan cuestionada cuestión de la existencia de un supuesto ceremonial puramente hermético. En cualquier caso, y procurando no perder de vista los propios textos, este carácter ritual se puede apreciar con claridad en *NH* VI 6-8 y en el *Asclepio*, y con menor intensidad en *CH* I, *CH* XIII, *SH* XXIII y *CH* XVII. Una lectura detenida de estos pasajes nos induce a pensar que Reitzenstein tenía razón al imaginar un cónclave gnóstico-esotérico⁷⁶, y Nag Hammadi ha venido a reafirmar esta hipótesis. La ceremonia describida más claramente es, en todo caso, muy sencilla y extremadamente sobria: el grabado en caracteres jeroglíficos de un “libro sagrado” (la narración de la propia experiencia revelatoria) de carácter esotérico⁷⁷. “Hijo, es necesario escribir este libro sobre estrellas de turquesa en caracteres jeroglíficos...”, (*NH* VI 6 61-63), o bien “pues grabó las cosas que conocí, y tras grabarlas, las ocultó, prefiriendo, antes que referirlas, silenciarlas con firmeza” (*SH* XXIII 5). En cualquier caso, a la luz de estos fragmentos no podemos afirmar la entrada en escena de un auténtico ceremonial hermético, entendido éste como una praxis ritual ordenada y formalizada, como la descrita en el *De Mysteriis*.

A pesar de que el ritualismo egipcio fuera proverbial, ya que podamos especular con una “decadencia” de las Casas de la Vida durante el periodo de dominación romana, que propiciara una nueva forma de ceremonia gnóstica alejada de la “tradicional” religión egipcia⁷⁸, de momento, al menos desde nuestro punto de vista, no es viable una

⁷⁵ De este modo, Jamblico se aparta de la tradicional visión dualista y negativa de la materia, y en contra de Plotino (que defendía la existencia de una materia inteligible y otra sensible: *En. II 4*) afirma la continuidad de la misma. Sobre esto, cfr. Shaw, *op cit.*, p. 29.

⁷⁶ Cf. La obra de REITZENSTEIN, *Pomanders. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1966.

⁷⁷ Entendido este concepto como oposición a los *Tratados Generales*, y a los exteriores (exódica): *NH* VI 63.

⁷⁸ Así apenas lo introduce SAMARANCH en su tesis doctoral *Elementos egipcios en el Corpus Hermeticum* (1970), p. 39: “... pudieron ser escrituras egipcias, sabios de las Casas de la Vida, conocedores en algún grado de la filosofía griega. Que, al menos desde la época de los Protones, este hecho se dio más de una vez, nos lo atestiguan abundantes hechos; recordemos, a modo de ejemplo, el caso de Querenton, miembro de la clase sacerdotal egipcia, filósofo estoico en Alejandría y Roma...”. Creemos que es un buen punto de partida en una hipotética búsqueda no sólo de la identidad de los propios hermetistas,

interpretación mágico-religiosa de tal calibre. Tras una lectura en profundidad de los textos, y teniendo en cuenta la gran cantidad de éstos (donde, desde luego, ni siquiera podemos decir que abunden los de carácter más “gnóstico”), sólo nos es lícito afirmar con rotundidad que el hermetismo es una filosofía helenístico-egipcia de origen y desarrollo complejos, que, a pesar de no ser en sí misma contradictoria⁷⁹, es indudable su origen dispar y su autoría confusa, dilatada a lo largo de al menos tres siglos.

En cualquier caso, nos será muy útil el ejercicio comparativo entre los *PGM* relacionados con la doctrina hermético-gnóstica y algunos pasajes de los textos filosóficos. Este ejercicio no tiene como propósito el demostrar una supuesta evolución de los textos herméticos técnicos a los filosóficos, o una influencia mutua entre ambas categorías, sino el de proponer un replanteamiento de nuestros conceptos acerca de tan intíncido periodo del pensamiento humano (ss. III-IV), y en particular en lo que tiene que ver con nuestro punto de partida en cuanto a la filosofía de Jamblico, cuando tratabamos de alejar a la teurgia de la magia, acercándola al ritual religioso antes que al mágico-gnóstico. En otras palabras, se intentará incidir en el carácter gnóstico de *Kosmopolita* de Leiden (*PGM* XIII, 138-213) y *La Receta de la Inmortalidad* (*PGM* IV 475-732) poniéndolos en relación con los *Hermetica* filosóficos de la misma naturaleza (*NH* VI 6, *CH* I y *CH* XIII fundamentalmente), con el fin de demostrar que el ambiente de efervescencia religiosa⁸⁰ que dio lugar a estos *logoi* y a estos textos “mágicos” relacionados con el hermetismo filosófico, nutrió un tipo de literatura de revelación litúrgico-gnóstica⁸¹ que incidiría directamente sobre filósofos neoplatónicos como Jamblico de Calcis.

sino también en el análisis de los medios intelectuales en los que se fraguaron los textos herméticos. En otras palabras, una hipótesis de trabajo que se centrara en las posibles vinculaciones del sacerdocio egipcio con la confección de los *Hermetica* no sería descabellada.

⁷⁹ En efecto, pese a las diferencias de base entre muchos *logoi* herméticos, está fuera de toda duda que existe una doctrina hermética unitaria, trazada más claramente en sus interpretaciones “exócticas”, como las *Definiciones Armenias*, que precisamente fueron un intento de síntesis de carácter “sapiencial” de la doctrina de Hermes: triada hermética (*DH* I 1-5; Dios, Cosmos, Hombre); antropocentrismo (*DH* VI 1-3, *DH* VII 1-5, *DH* VIII 1-7 y *DH* IX 1-7); teología estoico-inmanentista (*DH* III 1-4); *lógos-nós* (*DH* V 1-3).

⁸⁰ Cfr. Rév. III, p. Festugière data textos mágicos “herméticos” como la *Receta de la Inmortalidad* aproximadamente durante el florecimiento de la teurgia jambliqueta (desde el s. II hasta el IV de nuestra era).

⁸¹ Este hecho lo ha observado recientemente BIRGER A. PEARSON, en “Theurgic tendencies in Gnosticism and Lamblichus’ Conception of Theurgy”, en *Neoplatonism and gnosticism*, Albany: SUNY Press, pp. 253-276.

*La Receta de la Inmortalidad (PGMIV 475-732)*⁸²

*La Receta de la Inmortalidad (PGMIV 475-732)*⁸²

—*¡a la que no me es posible, nacido mortal, elevarme con los rayos de oro de la claridad inextinguible, quedé mortal, Naturaleza perecedera de los mortales, y <retomarme> enseguida, sano y salvo* —dijo—.

Los "rayos de oro de la claridad inextinguible" aludían a la misma experiencia revelatoria de *CHI* 4: "La visión, de subito, se había abierto ante mí y contemplé un espectáculo indefinible: todo se había tornado luz sobrenatural serena y alegre, de la que me enamoré con sólo mirarla".

Lanza rayos el aliento, aspirando tres veces con todas tus fuerzas, y verás que te vuelves ligero y que atraviesas el espacio hacia las alturas, de tal forma que te parecerá morar en el seno del aire. No oirás nada, no hombre ni animal nemo

¹ El recurso al silencio durante la revelación es habitual en el hermanismo suárez.

por ejemplo en *CH XIII* 8: "A partir de ahora, ¡calla, hijo!, guarda un devoto silencio para no obstaculizar la misericordia que viene de Dios hacia nosotros..." Asimismo concibe la palabra en el silencio y sólo la palabra del silencio y del pensamiento es salvación"; además el conocimiento de la belleza del bien "supone un silencio divino e inactividad de los sentidos" (*CH X* 5).

Llamada suspirada, apícate el índice de la mano derecha sobre la boca y di: "Silencio, Silencio, símbolo del Dios viviente, imperecedero, protégeme, Silencio!" Despues, lanza dos largos silbidos, despues haz chasquear tu lengua y di: "Tú que lanzas tus rayos resplandecientes, Dios de Luz!" Y entonces, verás a los dioses mirarte con un aire benévololo...

... Tras ello nos describe una experiencia revelatoria análoga a la de este fragmento: "Tras alcanzar la firmeza merced a Dios, padre, se me hace visible todo, no con la mirada de los ojos sino con la de la mente".

82 Tradición rural Ecuatoriana

„,receta“ por Festugi  e en *Rev.*, I, p. 305-308. En efecto, como sostiene Festugi  e (*Rev.*, I, p. 297), esta *Receta de la Inmortalidad* arroja luz sobre la experiencia revelatoria descrita en *CH XII*. Desde luego, tambi  n en la descripci  n en *CH I*. Asimismo, Festugi  e ve similitudes entre esta *Receta* y los Oraculos Caideos, influenciados por un tipo de sincretismo hel\'enistico que no adolece de caracteristicas estriamente neoplatonicas.

⁸³ *CH I 12 y CH XIII 4; "¿Quién es el autor de la regeneración?" –El hijo de Dios, el hombre único, por voluntad divina".*

卷之三

MHNH, 9 (2009) 33-58

ISSN: 1578-4517

84 Probablemente, estos “siete dioses inmortales” son los “siete gobernadores” (los siete planetas) de CH 1.9; “Y éste, a su vez, fabricó siete gobernadores que envuelven con sus círculos el mundo perceptible y a cuya administración se la denomina festino”.

85 *Epissasai*: término utilizado en el ritual teatral o mágico, con el fin de atraer la potencia o el *pneuma*, como en este caso. Según Festugière, este término se inscribe en los siglos del florecimiento de la teología (ss. III-V), lo que permite datar correctamente el texto; cf. RÉV. III, p. 174.

86 Cf. la ed. REINAU NEBOS de los textos, (1999, p. 251), donde remite a Reitzenstein para aclarar esta secuencia: “en las siete esferas o planetas reinan veintiocho dioses particulares, uno más cada vez en la siguiente que en la precedente; todos juntos constituyen el dios único”.

En cuanto a *NH VI* 6, encontramos un recurso frecuentemente utilizado en los papiros mágicos: la utilización del “nombre secreto de Dios” a través de las siete vocales (*NH VI* 6 55):

Fronuncia todos estos nombres con el fuego y el aliento, diciendo una primera vez toda la serie completa, después igualmente volviendo a empezar una segunda vez, hasta que hayas nombrado completamente los siete dioses inmortales del mundo⁸⁴. Cuando hayas dicho estos nombres, oíras resplandores de truenos y rugidos en el aire que te rodea; al mismo tiempo, sentirás en ti una fuerte sacudida. Di entonces de nuevo: "Silencio" y el resto, después abre los ojos y verás las puertas abiertas de par en par y el mundo de los dioses en el interior de esas puertas, de modo que, por la volubilidad y la alegría de esta visión, tu espíritu saltará para subir hasta allí. Sin embargo no te muevas, y enseguida, de ese mundo divino, miéndolo fijamente, atrae hacia ti el aliento⁸⁵. Entonces, cuando tu alma haya vuelto en sí: 'Ven a mí Señor'. Cuando hayas hablado así, los rayos se volverán hacia ti.

Aquí se nos presenta la ascensión del alma en términos similares a *CH I 25-26*, donde se describe la sucesiva liberación de los vicios, con el fin de alcanzar la natualaleza ogdoádica. Aquí el alma se encuentra con el Sol, el demiurgo segundo regidor del cosmos sensible (*CH XVI 4-9*), un paso inmediato para alcanzar al Dios Supremo.

II.- ESTUDIOS

1) Obras de carácter general

- ALSINA CLOTA, José, *El Neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- DILLON, John M., *The middle platonists: a study of platonism: 80 B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth, 1977.
- DOPES, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. de María Araujo. Madrid: Alianza, 1985.
- MERLAN, P., *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- GRANT, F. C., *Hellenistic Religions: the age of syncretism*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
- From Platonism to Neoplatonism, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- SHIPLEY, G., *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a.C.*, Barcelona: Crítica, 2001.

2) Estudios sobre teurgia

- ANTON, J. P., “Theourgia-Demiourgia: A controversial issue in Hellenistic Thought and Religion”, en ATHANASSIADIS, P., “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the testimony of Iamblichus”, en *Roman Studies*, 83 (1993) 115-130.
- BOYANCE, P., “Théurgie et télestique neo-platonniene”, en *Revue de l'Histoire des Religions*, 147 (1955) 189-209.
- DILLON, J., “‘Tamblichus’ Defense of Theurgy: some reflections”, en *The International Journal of the Platonic Tradition* (2007) 30-41.
- LIEFFRINGE, CARINE VAN, *La théurgie: des Oracles chaldéennes à Proclus*, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999.
- LEWY, H., *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, Paris: Études Augustiniennes, 1978.
- PEARSON, B. A., “Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus’ Conception of Theurgy”, en *Neoplatonism and gnosticism*, Albany: SUNY Press, pp. 253-276.

ISSN: 1578-4517

Shaw, G.,

- *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1995.

3) Obras sobre hermetismo tardíoantiguo

- BOYLAN, P., *Thoth. The Hermes of Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 1922.
- BREGMAN, J., “Synesius and the Hermetica”, en *Neoplatonism and gnosticism*, Albany: SUNY Press, pp. 85-98.
- DORESSE, J., “‘La gnosis’ y ‘El hermetismo egipcio-izante’”, en *Historia de las religiones*, Vol. 6. *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo 2. formación de las religiones universales y de salvación*, Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1984, páginas 1-163.
- “Hermès et la Gnose. A propos de l’Asclépius copte”, en *Novum Testamentum* (1956), 54-69.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, Paris: Les Belles Lettres. Tres volúmenes: I. *L’astronomie et les sciences occultes*, Paris : Les Belles Lettres, 1986. II. *Le Dieu cosmique, Paris : Les Belles Lettres, 1986. III. Les doctrines de l’âme, suivi de Iamblique, Traité de l’âme, traduction et commentaire; Porphyre, De l’animation de l’embryon. IV. Le dieu inconnu et la gnose*, Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- *Hermétisme et mystique païenne*, Paris: Aubier-Montaigne, imp. 1967.
- FOWDEN, G., *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GARCIA BAZÁN, F., *El hermetismo. Identidad e historia de un culto misterioso*, Buenos Aires, 2007.
- GONZÁLEZ BLANCO, ANTONIO, “Misticismo y Escatología en el *Corpus Hermeticum*”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, 5, 1973, pp. 313-360.
- KINGSLEY, P., “Poinandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56 (1993) 1-24.
- LUCENTINI, P., “Il problema del male nell’Asclepius”, en *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 25-44.
- MAHÉ, J.-P., “A reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead”, en *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany: SUNY Press, 1998, pp. 79-86.

MHNH, 9 (2009) 33-58

- "Gnostic and Hermetic Ethics", en *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany: SUNY Press, 1998, pp. 21-36.
- *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leur parallèles grecs et latins*, Tome I, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, « Section Textes », 3), Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1978, y Tome II : *Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8-8 a)*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, « Section Textes », 7), Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1982.
- "Théorie et pratique dans l'*Aclepius*", en *Hermeticism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 5-24.
- MERKUR, DAN,
 - "Stages of Ascension in Hermetic Rebirth", en *Esoterica*, 1 (1999) 79-96.
- MONACA, M.,
 - "Ermete e la divinazione nei *Papyri Graecae Magicae*", en *Hermeticism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 491-505.
- PARRI, L.,
 - "Tempo ed eternità nell'*Aclepius*", en *Hermeticism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 45-62.
- QUISPEL, G.,
 - "The *Aclepius*: From the Hermetic Lodge in Alexandria to the Greek Eucharist and the Roman mass", en *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany: SUNY Press, 1998, pp. 69-78.
- REITZENSTEIN, R.,
 - *Romanisches: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig: Teubner, 1966.
- SAMARANCH, F.,
 - *Elementos egipcios en el "Corpus hermeticum"*, Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 1970.
- VAN DEN BROEK, R.,
 - "Gnosticism and Hermetism in Antiquity", en *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany: SUNY Press, 1998, pp. 1-20.
- FAIVRE, A.,
 - Accès de l'Ésotérisme Occidental, 2 vols., París: Gallimard, 1996.
 - *The Eternal Hermes*, trad. de JOSCELYN GODWIN, Phanes Press, 1995.

4) *Obras de egiptología relacionadas con el hermetismo*

José Iván Elvira Sánchez

- ASSMANN, J.,

- *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid: Abada, 2005.

5) *Estudios sobre gnositismo*

García Bazán, Francisco (Ed.),

- *La gnosis eterna: antología de textos gnósticos griegos, latinos y copios*, Madrid: Trotta, 2003-2007.

JONAS, H.,

- *La religión gnóstica, el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, prólogo de José Montserrat Torrents, Madrid: Siruela, 2000.

MONTSERRAT TORRENTS, J. (Ed.),

- *Los gnósticos*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1983.

PRÍERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J. & GARCÍA BAZÁN, F. (Eds.),

- *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, ed. a cargo de --, tres volúmenes: 1. *Tratados filosóficos y cosmológicos. 2. Evangelios, hechos, cartas. 3. Apocalipsis y otros escritos*, Valladolid: Trotta, 2000.

6) *Páginas electrónicas*

- ELVIRA SÁNCHEZ, José IvÁN,
 - *Studia Hermetica*: [<http://www.revistazagoque.com/hermetica>] Página hospedada como "proyecto de investigación" por la Revista electrónica Azague: [<http://www.revistazagoque.com/>], dedicada al estudio histórico crítico de la alquimia y corrientes relacionadas.

JANUARIO FRUGES PRAEFINUNT LOCUSTAE:

LAS LANGOSTAS PREFIJAN LA COSECHA EN ENERO. SOBRE LA
PERVIVENCIA DE UN RITO MÁGICO AUGURAL DE RAIGAMBRE CÉLTICA

F. JAVIER FERNÁNDEZ NIETO

Universidad de Valencia

RESUMEN

El denominado "augurio de los langostos" consiste en predecir durante el mes de enero la futura cosecha del campo, interpretando el papel de los saltamontes atraídos hasta una superficie preparada al efecto. El augurio se practica todavía hoy en la zona de Sobrarbe, en Aragón, al pie de unas encinas. Nuestro estudio examina la figura de la langosta en la magia antigua y precisa que este augurio puede ser de origen celta y que se halla probablemente relacionado con una práctica similar del mundo irano antiguo. Se concreta asimismo el significado de este augurio como antiguo rito de fertilidad y de manipulación del tiempo.

PALABRAS CLAVE: MAGIA CELTA, "AUGURIO DE LOS LANGOSTOS", SALTAMONTES, SOBRARBE (ARAGÓN), RITUALES DE FERTILIDAD.

JANUARIO FRUGES PRAEFINUNT LOCUSTAE:

THE GRASSHOPPERS PREARRANGE THE HARVEST IN JANUARY.
ON THE KEEPING OF AUGURAL MAGIC RITUAL OF CELTIC ORIGIN.

ABSTRACT

During the month of January, the so-called "augurio de los langostos" consists in the prediction of the next harvest interpreting the role of the grasshoppers. They are attracted to a concrete surface to interpret the prediction. This omen is still practised in Sobrarbe (Aragón), under a concrete group of oaks. This paper examines the figure of the grasshoppers in ancient magic. In author's opinion, the omen can have a Celtic origin. It is probably connected to a similar practice from the Ancient Iranian world. It is also explained the meaning of this omen as an ancient rite of fertility and manipulation of time.

Key Words: CELTIC MAGIC, "AUGURIO DE LOS LANGOSTOS", GRASSHOPPERS, SOBRARBE (ARAGÓN), RITUALS OF FERTILITY.

E'l hombre es más dios de lo que se cree, y hace hasta las estaciones (Corpus Barga, *Los pasos contados*, I).

datos conocidos de época antigua sobre intervenciones similares tendentes a precisar con antelación el tiempo atmosférico. Comenzaremos reseñando aquellas cualidades adscritas a las langostas que afectan a nuestro objeto.

I. Como formuló Keller, difícilmente cabría encontrar otro animal en la naturaleza que mejor represente ese conocido tópico, según el cual todas las cosas en este mundo poseen dos caras diferentes¹. En efecto, la figura del saltamontes muestra simultáneamente un lado negativo y otro positivo. El primero, porque la langosta siempre fue considerada como un ente nocivo, encarnación y mensajero del mal; esta calificación deriva sin duda de la verificación de los terribles daños provocados por las plagas de este insecto, padecidos desde tiempo inmemorial en todo el continente europeo. Desde la misma antigüedad, las langostas arrastraron la condición de un mal presagio, pues su llegada en masa se registraba siempre como un perjuicio para la tierra, y ese carácter se hizo extensivo a cualquier representante aislado de la especie. La aparición de estos insectos figura en Tito Livio entre los malos *omina*, para los que se hallaba prevista la *procuringa* oficial del prodigo (*Liv. XXX* 2, 9-10; *XLI* 2, 3-5; *IO*, 6-7). La misma prevención despertaban en el mundo griego, de forma que Artemidoro (*II* 22) interpreta que ver durante el sueño un saltamontes pronostica a quienes viven del campo la esterilidad de sus cultivos o la pérdida de sus cosechas, ya que destrozan o arrasan los frutos y cereales; para el resto de las personas, soñar con la langosta supone que representa a hombres y mujeres perversas. Mas también el hecho de considerar, como veremos luego, que la imagen de una langosta fijada sobre una superficie (acrópolis ateniense) protege contra la *βαστοκύνια*, hace presuponer que aquí opera el principio mágico de que la defensa prestada por el insecto era eficiente porque la langosta dañaba a su vez poderosamente con la mirada, hasta el punto de anular cualquier otro ajoamiento.

Reflejos más tardíos de la tradición antigua acerca de la naturaleza nociva del insecto emergen en algunos textos medievales. En la *Vita Galli* se cuenta que un espíritu malo desalojado del cuerpo de un endemoniado por obra del santo adoptó la forma de una langosta sin alas². En el capítulo de *Policraticus* intitulado “De diversos pressagios” (I, 13), que se nutre de datos obtenidos en la literatura clásica romana, Juan de Salisbury deja constancia de cómo todavía se suponía que una sola langosta, aun poseyendo poca fuerza, era capaz de impedir los propósitos de quienes habían emprendido un viaje (*Locusta itinerantium praepedit nota*). Las tradiciones popula-

res de la cultura germanica muestran con frecuencia a la langosta como un animal demoníaco. En el Schwarzee del Tirol habría vivido un monstruo que ofrecía la apariencia de un gran caballo; cierto pastor, que dormía cerca del lago, fue mordido por una langosta y vió cómo el aborrecible caballo se le acercaba corriendo con claro ánimo de venganza. También se decía que quienes en la Nochebuena vertían gotas de sangre en un cruce de caminos, presenciaban la ruidosa aparición de animales de caza salvajes, así como de gigantescos carrozatos tirados por hormigas o langostas. Otra leyenda aseguraba que a un soldado le saltó al cuello el duende de una casa, en forma de langosta, e intentó estrangularlo. Y el duende de origen sorbio Martin Pumphutt, personaje dotado de fuerza mágica gracias a su alto sombrero, de cuyas virtudes se hace eco Jacob Grimm en su *Deutsche Mythologie*, surcaba los aires cabalgando sobre un saltamontes³. Por lo demás, según Conrad Justinger (Crónica de Berlín) son presagio de la llegada de huéspedes foráneos no deseados, y Ulises Aldrovandi citaba una serie de calamidades que, en el sentir del vulgo, se hallaban relacionadas con la aparición de este insecto, en concreto la invasión de los turcos en el año 1543, la cual habría sido profetizada por columnas de langostas⁴.

Pero la segunda cara de la langosta, o lado positivo, ha dejado huellas más nítidas y podremos rastrearlas, al menos, desde el arcaísmo griego. Se conserva la noticia de que el tirano Pisistrato, cuyas tendencias a proteger la piedad popular estaban muy acentuadas, hizo fijar la imagen de una langosta en la acrópolis ateniense, que funcionaba como amuleto apotropaico contra los sortilegios y la fascinación⁵. Seguramente se trataba de una figura de bronce sujetada en la parte externa de los muros del alcázar, y si eligió este insecto fue porque constitúa un símbolo que, en la creencia popular, albergaba poder para alejar las operaciones mágicas dirigidas contra el luglar; gracias a este monumental amuleto habría logrado “neutralizar la envidia, que pudiese perturbar la felicidad de los tiranos”⁶. Aunque sobre el uso de la langosta

³ Sobre estos ejemplos véase H. BÄCHTOLD-STÜKUBI, *Handwörterbuch des deutschen Aborigaubens*, III, Berlin-Leipzig, 1931, cols. 1823-1827, s.v. “Heuschrecke”.

⁴ Datos que figuran en L. HOFER, *Thierkralat und Orakelthiere in alter und neuer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart, 1888, p. 219; vid. G. STUDER, *Die Berner-Chronik des Conrad Justinger*, Bern, 1871; U. ALDROVANDI, *De animalibus insectis libri septem, cum singularium iconibus ad vitium expressis*, Bolonia, 1602, p. 425.

⁵ Ησχ., s.v. καραγίνη ὅποι Πλευράπου κακαῖας σήμαρες ζῷον, ὅποι τῆς ἀκροπόλεως μυστικαὶ γραεῖαι οὖσι τὰ πρὸς βαστοκύνιαν: vid. A. LOECKE, *Aglaphamus sive de theologiae mysticæ graecorum canis libri tres*, Königsberg, 1829, pp. 970-972.

⁶ En palabras de E. CURRIUS, *Die Stadtgeschichte von Athen*, Berlin, 1891, pp. 68 ss.

con fines de protección no se nos dice más, este hecho debe ponerse en relación con otro dato de interés. En efecto, cabe sospechar que existió un vínculo dinámico entre Atenea y la langosta, de manera que a través del control de este animal la diosa ejercía con suficiencia su benéfica tutela sobre la agricultura (ya veremos cómo ese nexo figura asimismo en monedas y gemas). No es casual que la acrópolis ateniense, sede de la diosa, albergase además una estatua de Apolo, atribuida a Fidias, que ostentaba la *epitlesis* de Apolo Parnopio (*παρνόψις*) es la denominación ática de una clase de langosta). Escribe al respecto Pausanias:

Más allá del templo (Partenón) hay un Apolo de bronce, y dicen que la imagen lo hizo Fidias. Lo llamaron Parnopio porque cuando unas langostas dañaban la tierra, el dios les prometió que las alejaría del país; y que las alejó lo saben, pero no dicen de qué manera. Yo mismo sé que tres veces las langostas del monte Sípilo fueron destruidas, pero no de la misma manera, sino que a unas las barrió un violento huracán que cayó sobre ellas, y a otras, después de enviar el dios la lluvia, las destruyó un fuerte calor que sobrevino; y otras perecieron sorprendidas por un fío repentino. (Paus. I 24, 8; trad. M. C. Herrero Ingelmo).

Tal como señaló Kern, esa estatua poseía también carácter apotropeo y su ejecución reforzaba la acción de la diosa Atenea para sujetar la potencia destructora del animal⁷. La misma conducta de Pisistrato fue atribuida por la tradición medieval a la figura mitificada de Virgilio, convertido en hechicero, del Virgilio mago se decía que había confeccionado una langosta de bronce y la habría fijado en un árbol, consiguiendo así alejar de Nápoles la plaga de este insecto.⁸

Resulta todavía más evidente que en una extensa serie de monedas y gemas antigüas la representación de la langosta reviste un contenido apotropeo, como se advirtió hace ya mucho tiempo⁹. Debemos llamar la atención, en particular, sobre el

⁷ O. KERN, *Die Religion der Griechen*, II, Berlin, 1935, p. 87. M. P. NUSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I¹, München, 1976, p. 535, se limita a señalar que este Apolo Parnopio no dejaba de tener un gran significado, aunque raramente sea mencionado.

⁸ BÁCHRODÍ-SNÄUBL, *loc. cit.*, col. 1825 s.; pero la tradición habla más bien de una cigarrilla. Sobre el Virgilio mago de época medieval y las intervenciones que se le atribuyen fabricando efigies de animales para defender Nápoles de plagas y enfermedades, *víd.* D. COMPARRETTI, *Virgilio nel medio evo*, II, Firenze, 1941, pp. 31-6 (la primera edición de este libro es de 1872; la segunda de 1895; la que citó es la tercera y nueva edición italiana a cargo de F. Pasquali; hay traducción inglesa de 1895: *Vergil in the Middle Ages*; última ed. en Princeton, 1997, pp. 257-263); N. GUGLIELMI, "Virgilio, mago medieval", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 22 (1982) 121-147.

⁹ Por parte de F. IMHOFF-BLUMER Y O. KELLER, *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Altertums*, Leipzig, 1889, p. 142 (XXIII 31).

hecho de que en la mayoría de los casos la langosta se halla asociada a Atenea (Minerva), bien porque en la pieza figura la representación o algún atributo de la diosa, bien porque el insecto se muestra junto a una espiga de cereal. El motivo figura en un nomos de Velia (Imhoff-Blumer y Keller, p. 4; 19); en tres nomos de Metaponto (espiga, lechuza y langosta; p. 31; V 16; espiga y langosta; p. 48; VII 37 y 38); en una dracma de Acragante (Gorgoneion, espiga y langosta; p. 50; VIII 13)¹⁰. Este mismo motivo fue también recurrente en numerosas gemas antiguas¹¹: así, en una pieza representada por Imhoff-Blumer y Keller (espiga, langosta, Minerva; p. 142; XXIII 31), en tres ejemplares resenhados por Furtwängler (29, 15; 45, 67 y 68); en dos piezas reunidas por Lippold (Gemmæ, lám. 97, 10 y 12); en otras cuatro del Museo Británico (Walters 512, 2546, 2547 y 2653; en 2548 se representa al saltamontes junto con un arado); en varios entalles de Aquileia (Sena Chiesa [1966] 1373-1378); en una pasta vitrea negra de Munich (AGD I, 1, 2042; un gallo picotea a una langosta, que está encima de una espiga); en un entalle romano del museo de Braunschweig (AGD III B 164); en varios ejemplos de los siglos I a.C. y I d. C. del museo de Hannover (AGD IV 1295 – aparece también una hormiga–, 1296; la pieza 208 es una amatista donde se representa una langosta agachada sobre una espiga, pero en el lugar de la cabeza lleva una máscara calva y con barba, y sobre la espalda tiene una ceja de vid con dos racimos; 479 es una carneola del siglo I a. C. con cabeza de Minerva, cuyo casco remata en un penacho con figura de langosta); espiga y saltamontes figuraron asimismo en una gema romana de época republicana procedente de Lyon¹². Hay además numerosas gemas romanas de época republicana procedente de Lyon¹². Hay valor de elemento protector¹³. En una tetradracma de Mesina vemos representada

¹⁰ Una decadracma de Acragante ofrece en el anverso las figuras de un águila, una liebre y una langosta (p. 29; IV 29); es posible que nos hallemos ante la asociación de tres motivos apotropaicos; para las monedas de Metaponto cf. C. M. KRASAY, *Greek Coins*, London, 1966, n° 228 y 235.

¹¹ Sin ánimo de ser exhaustivo, sino de ilustrar convenientemente este apartado, remitiré a una serie de ejemplos de la glypticia antigua en los que se documenta el tema del saltamontes en su función simbólica positiva. Para no sobrecargar la bibliografía, bastantes citas se hallan abreviadas siguiendo el índice que ofrece P. ZAZOFER, *Die antiken Gemmen*, München, 1983, pp. XLVII-LI (Abkürzungswörterbuch). En cambio, de las monografías posteriores a 1983 incluyo el título completo.

¹² H. GUNEAU, *Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule (Territoire français)*, Paris, 1988, n° 793.

¹³ Se halla en piezas tanto griegas como romanas: FURTWÄNGLER, AG 11, 42 (IMHOFF-BLUMER Y KELLER XXIII 35); AGD I, 1, 393; I, 2, 889; II, 183; IV, 703; AGWien II, 904; AGHague 1146; ZAZOFER, op. cit., p. 301, n. 197; M. L. VÖLLENWEIDER, *Deliciae Leonis. Antike geschnittenen Steine und Ringe aus einer Privatsammlung*, Mainz, 1984, n° 107.

da a la langosta junto a un racimo de uva (Imhoff-Blumer y Keller, p. 48; VII 39), lo cual permite suponer que, en la creencia general, el animal realizaba también la función de fuerza protectora de las viñas; y esta misma asociación aparece con frecuencia en las gemas: Walters 2679 (langosta y uvas); AG Wien I, 535 (langosta sobre hoja de parra). Por su conexión con la fertilidad, hallamos también al saltamontes relacionado con Eros en algún entalle (Walters 2842).

Entre las gemas antiguas, hay otro grupo de piezas muy originales que componen escenas más complejas, donde interviene el motivo del saltamontes. Un ágata greco-persa de la segunda mitad del siglo V a. C. engloba la figura de un zorro, una langosta, un lagarto y un jinete persa (Richter 55), y en una calcedonia greco-romana de época imperial se representa a un saltamontes con cabeza de carnero que lleva en la mano dos espigas de trigo y al hombro una cornucopia, de la que salen un ibice y una abeja (Richter 276). En una pasta vitrea de Berlín un saltamontes con brazos humanos se halla ante un ánfora de cereal, de la que pendían espigas, y sobre ellas está posado un pájaro, tal vez un cuervo (Furtwängler 46, 38). Tres curiosas piezas helemítico-romanas de Múnich contienen la siguiente representación: un hombre enjuto con barba, casi anciano, apoyado en un bastón de nudos, marcha inclinado sobre el suelo y carga sobre las espaldas una gigantesca langosta, cuyas patas coge con las manos por delante del pecho (AGD I, 2, 958, 958); en un caso, el viejo lleva una cesta colgada del brazo (AGD I, 2, 1883)¹⁴. Un ejemplar del museo de Braunschweig, fechado en el s. I-II d. C., muestra dos serpientes uncidas a un yugo que tiran de un carro, sobre el que se alza una langosta que sostiene riendas y un látigo (AGD III, B 163); otra composición similar aparece en un entalle reproducido por Furtwängler (29, 42), que muestra a una langosta conduciendo un arado, del que tiran dos abejas, a las que excita con un lánguido. El grupo figurado en un ágata romano-egipcia del s. IV d. C. consta de un saltamontes con cabeza humana, que lleva un palo al hombro, del que penden una liebre, un conejo y una langosta marina; en la parte inferior venenos a una serpiente y a un escorpión (Middleton, Fitzwilliam Museum, App. XXII 109). Por último, debemos también reparar en la existencia de algunos entalles que asocian numerosos elementos, interpretados como signos o símbolos receptores que atraen la felicidad, entre los que no faltó la langosta: saltamontes sobre espiga, anillo, liebre, cabeza con casco, escudo redondo, cuadriga con auriga (AGD II 506), saltamont-

tes, anillo, mariposa, creciente lunar, enseñas militares (AGD IV 712); saltamontes, gallo, espiga, cápsula de adormidera, cesta con frutas, liebre (AGD IV 1246); saltamontes, anillo, cisne, mariposa, espiga (AGD 1324); saltamontes, Victoria con corona, cisne, mariposas (Furtwängler 50, 32). La interpretación y significado de todas estas piezas no es fácil de captar, aunque cabe entrever una latente esencia mágica en varios de los motivos y escenas (serpientes con carro, langosta autropocéfala, langosta criocéfala, cuervo, arado, carro, látigo, bastón con nudos, etc.); en la parte final de nuestra contribución sugeriré qué partido pudo extraer a alguno de estos ejemplos, buena parte de los cuales pudo utilizarse como simple amuleto protector o talismán que propiciase abundancia y felicidad.

Pero el amuleto más interesante lo constituye una piedra tallada en forma de langosta, que adopta la postura de la esfinge; en la base plana del entalle hay grabada una inscripción griega que corre paralela a los bordes, y dentro del espacio que queda en el centro se aprecia la figura de una estilizada langostita (fig. 1)¹⁵. Esta pieza, de mármol blanco y negro o quizás de granito, fue publicada por Anne-Claude-Philippe de Tubières, conde de Caylus, a mediados del s. XVIII¹⁶. Aunque la leyenda griega presenta ciertos problemas de lectura, como cabe apreciar en la ilustración de la pieza que he tomado del libro de Caylus, y es seguro que el grabador (sobre todo si



Figura 1

la pieza proviene de Egipto) cometió varios errores de anotación, podría transcribirse algo así como: ἄυξης, ἔχε ποτήριον(α) λυσικάρπον(ς) (?) [Thoukparon] en Imhoff-Blumer y Keller, p. 143; XXIII 31], es decir, *locusta, serua scortes Lysicratis*¹⁷. La

15 Sobre el sentido místico de langostas y lagartos vid. infra, nota 30.

16 A. C. Ph. De CAYLUS, *Recueil d'Antiquités Egyptiennes, Étrusques, Grecques, Romaines et Gau- loises*, VI, Paris, 1764, pp. 137 s. y Pl. XLI, 4 y 5.

17 Caylus (p. 138) ya indicaba que el término τοπήριον, cuya lectura podría supuirse en la piedra, se habla explicado en uno de los escolios a Nicandro (*Theria* 286a) como τὸ τοπήριον τοῦ αἴσθοντος. En puridad, los escolios a Nicandro ofrecen estas dos versiones: πτηρίου τοτὲ μὲν τὸ αἴσθοντον

14 Representaciones similares, pero con una cigarrilla a la espalda del hombre, en Furtwängler, 28, 19; 29, 38-40.

confianza depositada en este amuleto por su diseño, para que conceda protección a sus dióminos (con la eficacia de la generación), es prueba manifiesta de que la langosta pasaba por propiciar la fertilidad y, seguramente, valía también como talismán que paralizaba los típicos conjuros y sortilegios de la magia dirigidos hacia una persona por sus adversarios o por amantes despechadas, y encaminados a privarle de su atractivo sexual, impidiéndole mantener relaciones normales (las fórmulas de sus encantamientos son muy comunes entre los papiros mágicos).

Recordemos, por último, dos datos complementarios. Ya vimos que en la antigua Grecia se certifica la existencia de una *epitisis*, la de Parnopio, aplicada al dios Apolo en Atenas, que proviene del nombre de un tipo de saltamontes. También entre los eolios de Asia Menor se ofrecían sacrificios a un Apolo Parnopio (ésta es la forma dialectal eolia), y uno de los meses de su calendario tenía la misma denominación (Parnopio)¹⁸. Entre los eteos de Grecia Central se veneraba a Heracles con el sobrenombre de Cernopio por haberlo liberado de las langostas¹⁹. Todo ello hizo sospechar a Usener que detrás de dichas *epitisis* se escondía la figura de un primitivo dios especial anterior a la llegada de los helenos, divinidad que estaría en relación directa con este insecto y que posteriormente sería absorbida, según los territorios, por la esfera de acción de algunos de los principales actores del concierto olímpico²⁰. No debe extrañar, por tanto, que la langosta llegase en el mundo griego a alcanzar la consideración de un *daimon* capaz de anular sortilegios mágicos y amenazas (plagas) de la naturaleza, puesto que su nombre formaba asociación con un dios (trátase de un proceso bien conocido en la dinámica mágico-religiosa). Y esta transferencia –segundo dato– estaría avalada precisamente por el hecho de

que en el depósito lingüístico griego se registra la denominación de *φαρπάκις* como sinónimo de la langosta, es decir, “la encantadora o hechicera” sin duda porque consideraban que poseía virtudes para defender o intervenir mágicamente frente a otras potencias²¹. Hay incluso otro argumento importante para demostrar que la langosta fue reputada como portadora de esencia mágica: el nombre de *καραχήν*, que según Hesíquio podría ser el de un saltamontes similar a la *καλαγατία* –cuya efígie, como vimos (*styrax*, nota 5), colocó Pisistrato en la acrópolis–, ha perdurado en el griego dialectal de nuestros días con el significado de “espectro malévolο”²². A nadie, asimismo a otros ámbitos indo-europeos, como más adelante explicare a propósito de aquella famosa hechicera y envenenadora que fijó su residencia en Roma a comienzos de la época imperial y que atendía al sobrenombre de Lucusta.

II. Pasemos ahora a reseñar los datos comparativos sobre intervenciones comparativamente similares, tendentes a manipular con antelación el tiempo atmosférico. Olrik describió en 1910 una costumbre propia de Dinamarca, donde existía la opinión de que las mujeres “hacían el tiempo” en febrero. Empezaba la mujer del pastor y seguía el resto de las mujeres del pueblo. Del mismo modo, en su calidad de mes temporal o mes meteorológico enero pertenecía a los hombres, marzo y abril a los mozos y a las jóvenes respectivamente. Olrik compara su noticia con una costumbre transmitida en Islandia, donde igualmente los primeros meses del año se hallan subordinados a las personas, y estos representantes de los meses son honrados y acogidos por la gente²³.

8 θύμιουν τοτε σὲ τὸ ἄσπορον τῶν αἴθοτον, ἐξ ὅντις προέρεσις γίνονται. La otra (586 b) es τριψίντος τὸν ὄψην. Sin embargo, el códice P de los escotios a Nicandro no ofrece la escritura τριψίντος, sino τροψίνος, fenómeno explicable en virtud de una lectura iota-cística. No existe, pues, dificultad en aceptar que junto a las formas correctas y cultas τριψίντος para referirse al escrito y los testificulos, circulaba también la grata popular τροψίνος, que copiaría con dificultades el grabador (lo mismo le sucedió con la primera parte del nombre propio que cierra la anotación).

18 Str., XIII 1, 64 (C 613); *vid. I. C. BEAVIS, Insects and Other Invertebrates in Classical Antiquity*, Exeter, 1988, pp. 64 y 75; J. STÄUBER, *Die Buchti von Adravnyteion*, 1 (IGSK 50), Bonn 1996, pp. 187 s.

19 Pues en su dialecto propio la langosta se denominaba κόποντος: Str., XIII 1, 64 (C 613); Bust., *Comm. ad Hom. Iliad.* A 39 (34, 27 s.). Sobre ambos calificativos (Parnopio, Cernopio) ya se manifestó Aldrovandi, *De animalibus...*, pp. 428 s.

20 H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 261.

ISSN: 1578-4517

Más tarde Frings se ocupó del mismo tema al tratar sobre el nombre de la mujer del tiempo en Renania-Westfalia. Allí la llaman la Spörkelse, nombre que sin duda deriva de la voz *spurcalia* transmitida por el *Indiculus superstitionum et paganarum* del s. VIII, voz que está relacionada con *spurcus* = sucio, inmundo, y que sin duda fue creada por la Iglesia de época altomedieval para denostar una fiesta femenina del mes de febrero²⁴. De estas *spurcalia* deriva un nombre para febrero, Spürkel (en holandés sprokkelmaand), que ha sido usado desde la edad media hasta el s. XX. No está claro si este nombre, que contiene resonancias antiguas y proviene tan sólo del s. VIII, podemos remontarlo hasta época romana. Seguramente ya antes se conocían costumbres que le sirven de base, y parece darse una relación con antiguas costumbres aplicada al cierre del año; y con ello concuerda también que la palabra se halle muy extendida por una parte de Europa (desde Westerwald hasta Westfalia)²⁵.

Pero ha sido Zender quien ha investigado en profundidad los empalmes y conexiones de este asunto con las costumbres antiguas, germanas y cristianas, y quien ha señalado la difusión y extensión de este uso y buscado material comparativo, abriendo un camino hacia la Europa meridional. La serie de mujeres que hacen el tiempo, cada una un día, en ciertas regiones europeas empieza con la más noble, la mujer del pastor, o la del prepósito del lugar; siguen el resto según el rango o la situación de la casa. En otros sitios se establece distinta jerarquía: si sopla el viento del norte, comienza aquella que vive en la casa más septentrional; si viene del sur, entonces lo hace aquella que vive en la parte más meridional del pueblo; la hacedora del tiempo debe ir bien vestida, llevar ropa de domingo y ofrecer ese día el típico café de febrero para las mujeres. Tan sólo en dos casos hallamos que las viudas del pueblo son las responsables del tiempo. Al igual que en Dinamarca, también en Gelinghausen (Meschede) enero pertenece a los hombres.

Cada uno de los distintos elementos de esta costumbre se repite en los restantes testimonios documentados, y son importantes los casos que prueban la conexión de nuestra costumbre con el dominio de las mujeres en febrero, y en otras ocasiones sólo en el año bisiesto. La idea de las mujeres como hacedoras del tiempo en fe-

briero se halla estrechamente ligada, según las comunicaciones de los informantes y de acuerdo con la difusión de los testimonios recogidos por Zender, con la idea y tradición de que las mujeres poseen el dominio de la comunidad en febrero, y esta tradición descansa en el cierre primitivo del año, que se producía al final de este mes, y en usos más antiguos. La expresión "las mujeres tienen la palabra en San Silvestre" no es sino el traslado o dislocación tardía de los actos de febrero a lo que fue, desde la Edad Media, el cierre oficial del año (el 31 de diciembre). La tradición estudiada en Dinamarca por Olrik debe ponerse en relación con ello. Contamos por tanto, originalmente, con un territorio unitario donde se hace patente la intervención de las mujeres hacedoras del tiempo al acabar el año, de forma que Olrik puede reconstruir la secuencia enero para los hombres, febrero para las mujeres, etc., como se nos transmite junto a Dinamarca también para Islandia. En esta secuencia no hay duda de que febrero ha sido desconocido como cierre del año, pero en cualquier caso esta idea debe clasificarse en el ámbito del año tomado de los antiguos²⁶.

Resultaría, así pues, que la idea del dominio de las mujeres en febrero se corresponde con el antiguo cierre del año y el papel de las mujeres en el cierre del mismo y en el día bisiesto. Tales celebraciones recibieron una denominación por parte de la iglesia, designación que se nos muestra como un neologismo formado desde el latín (*spurcalia*) y, ante todo, designa una costumbre o una época del año. Esta nueva creación latina, que claramente está certificada en el ámbito no románico, ha quedado reducida al actual dominio de la lengua germánica. Zender aporta además el paralelo de que en toda Rumanía existe la creencia de que los primeros nueve días (o bien 12 días) de marzo son los días de la Babe (vieja mujer). Durante este lapso temporal el tiempo es cambiante, tan pronto es cálido y de altas temperaturas, tan pronto llueve o llueve con nieve. Existe la costumbre de que cada mujer debe elegir anticipadamente uno de esos días, que llama "su baba". Conforme resulte salir bien o mal tiempo, así también se irá haciendo la mujer en cuestión.

Cabría, pues, dar por sentadas las siguientes conclusiones. La expresión *spurcalia* es un neologismo procedente de la tradición antigua, formado en época posterior a la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l'*'indiculus superstitionum et paganarum'*, en H. Hasquin (dir.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, 1984, pp. 9-26.

24 Sobre el *Indiculus* y las *spurcalia* véase D. HARVENING, *Superstition Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlín, 1979, pp. 149-151; A. DIERKENS, "Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l'*'indiculus superstitionum et paganarum'*", en H. Hasquin (dir.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, 1984, pp. 9-26.

25 Th. FRINGS, *Germania Romana*, I^a, Halle, 1966, pp. 108-113; G. MÜLLER y Th. FRINGS, *Germania Romana*, II, Halle, 1968, pp. 468 s.

ISSN: 1578-4517

íntimamente ligada con la creencia o forma de hablar de que en febrero o en los años bisiestos (el 29 de febrero), las mujeres tendrían el poder. Dicha creencia está en relación con el comienzo y cierre del año, y por eso señala inequívocamente que su procedencia se halla en el sur de Europa y arranca de la Antigüedad. Por último, la creencia de que las mujeres hacen el tiempo se halla ampliamente extendida en el ámbito europeo. Su subordinación a los meses de febrero o de marzo puede obedecer a la especial consideración del incipiente tiempo primaveral en calidad de presagio para el año, pero también al especial significado del tiempo primaveral para la fecundidad del año en todas las regiones de nuestra latitud. Desde luego, no se puede demostrar rotundamente que tal creencia sea germánica antigua, pero es claro que la fiesta no posee origen romano.

III. Del origen céltico del rito mágico e hipótesis sobre su significado. Varios son los indicios que revelan un origen prerromano de este rito mágico mantenido dentro de la Península Ibérica en territorio oscense, indicios que, valorados en conjunto, apuntan claramente hacia su filiación céltica (celtibérica). Pasaré a enumerarlos. En primer término, cabe señalar la asociación entre el rito mágico y las encinas sagradas; se trata de un tema tan conocido y tan propio de la cultura céltica, que no precisa de mayor desarrollo; las encinas constituyen también aquí, como en otras ceremonias del mundo céltico, el canal de comunicación entre la esfera divina y el grupo humano, y desde su sacrificialidad emiten los dioses sus mensajes, valiéndose para el caso de los insectos²⁷.

En segundo lugar, debemos incorporar dos datos más de extraordinario interés. Entre los detalles autobiográficos que proporciona Jamblico en las *Babilónicas*, hay bastantes informaciones sobre la magia caldeo-iranía practicada todavía en Oriente en el s. II d. C. Jamblico afirma que él mismo, instruido por un parro, había estudiado magia²⁸. Pues bien, según el resumen de las *Babilónicas* conservado por Focio sabemos que en su novela nuestro autor pasaba revista a distintas clases de magia practicadas con mediación de animales, una de las cuales era la magia mediante los saltamontes (otros dos tipos eran la magia mediante los leones y la magia mediante

los ratones): καὶ διεξέπερται ὁ Ἱάμβλικος μαρτυρῆς εἴδη, μύρον ἀκρίφων καὶ μύρον ἀεόντων καὶ μύρων μυῶν (Phot., *Bibl. cod.* 94, 75b 21s.)²⁹. ¿En qué pudo consistir aquella operación realizada por los magos iranios y cuál fue su objeto? Nada conocemos sobre el particular, sino la cita hecha en las *Babilónicas*, pero alguna luz cabe vislumbrar a partir de varias inferencias. Cuando Jamblico se dirige llanamente al lector sin aportar precisiones, es posible que diese por sentado que estos métodos eran, por lo general, de dominio público. En cualquier caso, es necesario recordar ahora que la antigua civilización iranía y el mundo céltico son dos de las ramas del núcleo indo-europeo que, pese a la distancia, han conservado curiosos elementos comunes, los cuales tan sólo perduraron en estos dos ámbitos y reflejan asombrosas coincidencias. Dicho paralelismo ha sido puesto de relieve en numerosas ocasiones al tratar de los celtas europeos; por mencionar dos ejemplos que afectan a la antigua Persia y a la celticidad de la Península Ibérica recordaré el papel de las divisiones septenarias en ambas culturas y la costumbre (regla religiosa) de exponer cadáveres a los buitres. Si hubiera sucedido que esta práctica augural *locustiana* mantuvo también una equivalencia en el interior de ambos grupos étnicos, resultaría entonces que el “augurio de los langostos” nos ilustraría exactamente sobre la naturaleza de aquella “magia mediante los saltamontes” (ἰδύον ἀκρίφων) utilizada en el oriente parto-babilonio, y que no consistiría sino en una práctica de carácter adivinatorio para predecir, defender y asegurar las cosechas valiéndose del manejo de varios de estos insectos por parte del oficialente³⁰. A su vez, no hace falta insistir en el valor que posee el hecho de certificar una magia de las langostas en el acervo cultural iranio para situar el augurio de Abizanda en el substrato céltico.

No obstante, la noticia de Jamblico (y, simultáneamente, el celtismo del augurio) debe complementarse con un nuevo punto, que atañe a los inicios del período imperial romano. En tiempos del emperador Claudio hizo su aparición en Roma una tal Lucusta, ignota hechicera, llamada a obtener un truculento protagonismo en los avatares de la dinastía julio-claudia. Instigada por Agripina preparó el veneno que acabó con Claudio; por orden de Nerón, compuso también una ponzoña que hizo morir a Británico, lo que le valió una generosa recompensa. En sus últimos días, Nerón guardaba en una cajita de oro un tósigo confecionado por esta mujer, mas no acumuló suficiente

27 Sobre este particular y sobre el culto a los áboles en dominio céltico *vita HARMENING, Superstition...*, pp. 49-75. A. DEMANDT, “Der Baumkult der Kelten”, en C.-M. TERRAS y H. ZINSER (eds.), *Dieux des Celtes, Goetter der Kelten, Gods of the Celts* (Etudes Luxembourgeoises d’Histoire & de Science des Religions, 1), Luxemburg, 2002, 1-18; así como mi reciente trabajo: F. J. FERNÁNDEZ NIETO, «*Leges temporum, leges luci* y espacios sagrados en la Hispania romana», en prensa (aparecerá en las actas del coloquio de París 2007, *Hispania y Gália en el Oeste romano*).

28 Phot., *Bibl. cod.* 94, 75b 27s.

29 Sobre la formación de Jamblico véase J. BIDEZ y F. CUMONT, *Les magies hellénisées, Zoroastre, Ostanes et Hystapse d'après la tradition grecque*, I, París, 1938, pp. 148 s.; II, p. 204, n.1.

30 Tampoco debemos olvidar que en la gama greco-persa del s. V a. C. ya reseñada, en la que figura un jinete, hallamos la asociación entre saltamontes, zorro y lagarto (RICHTER 55). ¿Podría encoger la reminiscencia de un ritual oficiado por un personaje, o los trazos esenciales de una narración contenida en el mito o la leyenda?

valor para tomarlo. Fue finalmente ajusticiada, por mandato de Galba, junto con otros sujetos reprobables³¹. De aquella hechicera nos importan dos cosas, a saber, su nombre de Lucusta y su procedencia, las Galias, tal como figura en el escolio a Juvenal I, 71:

Lucusta quaedam fuit in Gallis matrona uenefica, quam Nero exhibuit ad se proprie uenena confidenda, quoniam magnae famae erat. Quam etiam in familiaritate sua habuit, ut etiam eum doceret uenena miscere. Inde ait Turnus in satira «ex quo Coesareas suboles horrida Lucusta occidit cura sui, uerna nota Neronis». Haec increpitata a Neronе, quod lenrum uenenum Britanicu priuigno suo parasset, tam efficax dedit, ut ante quam poculum Britannicus exhauiaret, in comitio Neronis expiraret³².

El nombre de Lucusta registrado por las fuentes, unido a la circunstancia de que poseía origen galo, nos invita a suponer, por una parte, que su denominación personal latina de "Langosta" pudo representar la traducción latina del término galo correspondiente, cosa bastante lógica si la mujer deseaba hacer negocios entre una clientela romana; pero ante todo vendría a significar que la figura del insecto se juzgaba apropiada en ambiente galo para dotar de imagen y contenido onomástico a quien sobresalía en el ejercicio de las artes mágicas³³. Esta última transferencia nominal adquiere mayor sentido si también en las Galias el saltamontes estuvo admitido como un agente de encantamientos o presagios, cuya presencia en ciertos rituales generaría su forma particular de "magia de las langostas". Obtendríamos así pues otra probable confirmación, aun por vía indirecta, de este expediente augural común al ámbito irano y al grupo celta occidental.

Y a efectos de similitudes, conviene llamar la atención sobre cierta tradición todavía latente en la misma zona del Sobrarbe, que entraña sin duda en el vivero céltico. Me refiero a la costumbre de tallar calaveras en la corteza de las calabazas,

31 Todos los datos biográficos conocidos se hallarán en A. STEIN, *RE* XIII 2 (Stuttgart, 1927), cols. 1710 s., s.v. Lucusta; L. PETERSEN, *PIR V*, 1 (Berlín, 1970), 414 Lucusta (pp. 108 s.).

32 Sobre los versos destinados por el poeta satírico Turno a censurar a la casa imperial véase A. MAZZARINO, "Lucusta", *Oriphneus*, 3 (1955), pp. 81 s.; V. TANDOI, "I due frammenti di Turno poeta satirico", en *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, II, Roma, 1979, pp. 801-831; L. DUER, "Dans l'ombre des plus grands, II. Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent", en W. HAASE (ed.), *ANRW* II 32, 5 (Berlín-New York, 1986), 3152-3346, esp. 3214-3216.

33 El apelativo de *uenefica* con el que se designaba a Lucusta tuvo, como la voz griega φαρακτίς que se aplicaba a saltamontes, el triple valor de envenenadora/bruja/hechicera (*cf.* GU, *op. cit.*, p. 196), puesto que nadie cuestiona que una *uenefica* dominaba no solamente el arte de confeccionar ponzoños y filtros de hechizo, sino también todas las técnicas mágicas de los conjuros y encantamientos.

previamente vaciadas; es una antiquísima tradición que se ha documentado en las localidades de Radiquero, Laspuña y Aínsa, y debió hallarse extendida por la sierra de Guara, la cuenca del Vero y el Somontano oscense. Este ritual se ha practicado desde tiempo inmemorial durante la noche de ánimas, preludio del día 1º de noviembre o fiesta de Todos los Santos, y parece ofrecer una vinculación religiosa con la fiesta céltica de Samain del uno de noviembre³⁴. El mantenimiento de estas otras antiquísimas ceremonias en el corazón de la comarca sobrarbeña constituye, en mi opinión, nueva prueba accesoria de la impresión céltica de dicho sector peninsular, que reclama sin duda estudios parciales más detallados en varios aspectos. En

última instancia, resulta asimismo patente que el "augurio de los langostos" no es una creación reciente, que hubiese surgido durante la Baja Edad Media, a juzgar por la adscripción de la ermita donde se lleva a cabo la operación a la figura de Victoriano. San Beturián (pues éste parece ser el verdadero nombre, transferido luego al de Victoriano) es recordado como un eremita de origen itálico, instalado en una cueva de la falda pirenaica, a quien los monjes del primitivo monasterio de San Martín de Asán ofrecieron el puesto de abad. Nada sabemos sobre el emplazamiento exacto de este primer cenobio, que según la tradición habría sido fundado en el año 506 d. C. por el rey visigodo Gesaleico, hijo ilegítimo y sucesor de Alarico II. Parece que aquel retiro fue destruido durante la invasión de los árabes; el actual monasterio de San Victoriano (en el Pueyo de Araguás, a quince kilómetros de Aínsa) se levantó para suceder al anterior. La cristianización del encinar sagrado en la sierra de Olsón, donde aún se celebran estos augurios, se llevó sin duda a efecto construyendo el eremitorio y escondiendo el rito como parte de una festividad de peregrinaje; pero el hecho de consagrarse la capilla a la advocación de Beturián tal vez está delatando la temprana fecha en que se produjo la intervención del cristianismo, irradiado desde el propio monasterio, y de esta circunstancia cabría deducir que la práctica del augurio se hallaría en activo durante toda la etapa romana, hasta alcanzar el Bajo Imperio. Y no tratándose, es obvio, de una práctica ideada por el genio romano, forzoso es convenir que debemos atribuirla a la población indígena peninsular anterior a la colonización itálica. Sea como fuere, no hubo forma de impedir que la población depositara solemnemente su confianza y fidelidad en aquella ceremonia mágica, hasta el punto

34 Este rito se hallaba bastante extendido por toda la mitad norte de la Península Ibérica, pero también emerge en un notorio enclave celtibérico, como es la serranía de Cuenca (en la localidad de Portilla). Sobre las zonas de distribución de este rito presentó un avance R. LÓPEZ LOUREIRO, "Las calaveras de ánimas en la Península Ibérica", *Entomonegología de los celtas en Hispania. I Congreso del Instituto de Estudios Celtas*, Ortuñea, 2006 (en prensa; citó por la fotocopia/Resumen de las ponencias).

de que el augurio se ha mantenido hasta hoy intacto e inmune por completo frente a cualquier barniz eclesiástico capaz de mixtificarlo.

Antes de concluir, debemos indicar algunas líneas de interpretación sobre el sentido del rito. Estas formas de adivinación poseen, en efecto, un origen místico, en las labras de Bouché-Leclercq, dado que las mismas entrañas de la Tierra, madre común de todos los seres vivos, albergan las fuerzas que nos proporcionan la revelación, y los animales que nos las transmiten son tanto más expresivos cuanto más estrecho es su contacto con la fuente matriz de los efluvios (serpientes, lagartos, langostas, etc.)³⁵. Pero la ceremonia de los langostos encubre claramente un ritual mágico de fertilidad, que persigue operar sobre la naturaleza por medio de dos estímulos; y digo operar, porque el augurio no es una mera actividad de observación que registra cuántos insectos de cada clase acuden y que calcula, puesto su número en relación con el color del vegetal, las cantidades de la cosecha. Como en tantos otros ritos de fertilidad, el augurio actúa en primer término como una ofrenda propiciatoria que, una vez asumida por la divinidad a través de sus mensajeros o agentes (los saltamontes), nos revela en qué medida le ha sido grata, y esa medida exacta es la que será devuelta en contraprestación divina. Salvando ciertas diferencias y el hecho de que se trata de un rito griego (pero es también indo-europeo), traigo aquí a colación una extraña ceremonia de fecundidad practicada cada siete años en Delfos:

respecto a Carila, cuentan algo así. Como consecuencia de una sequía, el hambre opriñía a los delfos, por lo que iban a las puertas del rey con hijos y esposas y le suplicaban. El rey dio algo de cebada y legumbres a los ciudadanos más importantes, pues no había suficiente para todos. Entonces una niña, pequeña aún, huérfana de padres, se le acercó y le pidió con insistencia, pero él la golpeó con su sandalia y le arrojó la sandalia a su rostro. Ella, aunque era pobre y estaba sola, no era de carácter innoble, por lo que se retiró, se quitó el cinturón y se ahorcó. Cuando el hambre aumentó y se le añadieron las enfermedades, la Pitia dijo en oráculo al rey que aplacara a Carila, la doncella que se había suicidado. Así pues, en cuanto se dieron cuenta de que éste era el nombre de la niña golpeada, realizaron un sacrificio junto con una purificación que aún ahora realizan cada ocho años. En efecto, el rey se sienta y da una porción de cebada y de legumbre a todos, tanto a ciudadanos como

extranjeros, y se lleva allí una muñeca que representa a Carila. Cuando todos han recibido su parte, el rey golpea con su sandalia la imagen, y la guía de las Tíades la levanta y se la lleva a un lugar abrupto. Allí ata una cuerda en torno al cuello de la muñeca y la entierra en donde enterraron a Carila cuando se ahorcó (Plu., *Moralia* 293 D-F, trad. de M. López Salva)³⁶.

Prescindiendo de la explicación etiológica del ritual (hambre/niña/suicidio), se aprecia perfectamente cómo la ceremonia défica consta del correspondiente sacrificio/ofrenda de cereal, de la representación de la materia viva que en cada ciclo surge y desaparece y que actúa como elemento de conexión entre el oferente y los dioses (es la imagen/muñeca en forma de Carila), y del depósito final de la ofrenda en el seno de la tierra. En el augurio de los langostos las tortas de la ofrenda constituyen el sacrificio cítico, que tal vez en el mundo céltico poseyó también un carácter expiatorio; el cereal que se devuelve a la tierra a través de los insectos, conectados con las divinidades (o con un dios concreto) al pie de las encinas, deberá servir para que toda la comunidad reciba en su momento "porciones de cebada y de legumbre". Sin duda alguna, aquél rito céltico estuvo también revestido de ciertos elementos y prescripciones litúrgicas necesarios para la eficacia del augurio, que no podemos sino presumir. Así, el papel de las telas sobre las que se depositaría la ofrenda del augurio (*¿de cañamo ya en su origen?*), equiparables a la sandalia con la que opera el rey, que poseía un valor contrastado dentro del proceso sacro³⁷. ¿El primitivo augurio céltico lo realizaría un personaje o personajes concretos (rey, sacerdotes/druidas), como especialistas natos o eventuales para atraer la fertilidad en nombre del grupo, y únicos capaces de anunciar o conseguir un resultado positivo? ¿Qué alternativas o expiaciones habría previstas cuando se declaraba un augurio negativo? Ya no hay forma de responder a tantas y tantas preguntas, entre otras razones porque el objeto del augurio ha tenido que sufrir algunos cambios en el curso del tiempo, y considero probable que en sus primeras etapas fuese un rito tan sólo atingente a "cereales y legumbres", y que paulatinamente se añadiesen a estos alimentos las olivas y la uva, basándose en el color de los insectos³⁸.

³⁵ Cf. O. KARN, RE III 2 (Stuttgart, 1899), col. 2141, s. v. "Charila".

³⁶ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris, 1879, p. 147. De hecho, la asociación del saltamontes con todos estos animales "ctónicos" puede verificarse en algunas de las gemas antiguas donde figura nuestro insecto, lo que probablemente responda a connotaciones mágicas que tienden a sumar fuerzas. Langosta y serpiente: AGD III B163; Middleton, Fitzwilliam Museum, App. XXII 109. Langosta y lagarto: Richter 55. Langosta y hormiga: Lippoldt 97, 11; AGD IV 1295.

Pero también conviene reflexionar sobre la inserción del rito dentro de la concepción antigua de la “creación” del tiempo. El hecho de que el acto augural deba realizarse en el mes de enero, precisamente el día 12, nos obliga a examinar en qué medida el augurio representa también un mecanismo de prefiguración meteorológico, en la línea de los ejemplos antes descritos en otras zonas de Europa y que están protagonizados por diversos colectivos. Realizar la ceremonia el duodécimo día del primer mes del año implica dos aspectos. Doce son los meses del año, en virtud de ello, contando a partir del último día del año anterior el augurio expresa que la predicción de fertilidad sirve para todos los meses del año entrante, valga decir para las cuatro estaciones o las dos mitades del año. Cabría la opción de que, en sus orígenes, la magia augural consistiese también en que los doce primeros insectos que acudían a la ofrenda simbolizaran el comportamiento del tiempo en los respectivos meses, y que ésta fuera otra de las informaciones que perseguía el rito³⁹.

Ya vimos antes, además, cómo en algunas regiones del centro y norte de Europa durante el mes de enero (en el inicio del año) corresponde a los hombres el dominio de los espacios, entre los que se incluye “la realización del tiempo”. Todo parece indicar que en esta operación mágica peninsular, de raigambre céltica, los hombres se ocupaban de una misión sagrada que extraía a los dioses la anticipación, por medio de los insectos, de la futura respuesta agrícola de la naturaleza. Como la toma de auspicios no deja de ser una praxis mágica, en la que la maestría del actor o interrogante puede forzar la voluntad de los entes interrogados y conduciría a proporcionar una respuesta concreta, es evidente que el augurio de los langostos debe ser estimado como una modalidad en la manipulación del tiempo por parte de quienes, según presunción social, poseían la virtud de condicionar los elementos en el comienzo del año. Ahora bien, cabe sospechar que si la primitiva liturgia de los langostos debió de realizarse al comienzo del año en el calendario celta⁴⁰, también aquí se produciría, como sucedió con otras fiestas de la Europa prerromana (*spurcalia*), una adaptación al sistema de

³⁹ Al modo como se tomaban ciertos augurios, por ejemplo por la forma en que comían el grano las aves de corral (*ex triplidisi*).

⁴⁰ ¿Cómo y por qué? Sabemos que existió una relación directa entre el saltamontes y la luna, de manera que esa relación debió de encontrar cierta proyección en algunos antiguos calendarios; pero es imposible determinar algo más. Tal conexión remonta sin duda al fondo mental hindoeuropeo (Ramayana) y descansa en la imagen de que la langosta, como la luna a lo largo del año, procede en su marcha a saltos; en Italia se cree que la luna, personificada en figura de saltamontes, proporciona pronósticos, y que por esa razón pueden proponerse enigmas a la luna caprichosa; sobre esta conexión véase A. DE GUASCIARDO, *Mythologie zoologique, ou les légendes animales*, II, París 1874 (repr. Milano, 1987), pp. 49.

F. JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
cómputo romano (cuyo año primitivo terminaba en febrero, fijándose más tarde en el día anterior a las calendas de enero). Esto es todo cuanto he logrado reconstruir de tan fascinante augurio, heredado seguramente de nuestro linaje indoeuropeo.

Empieza a decir la fórmula y el misterio del dios
ἥργαν λέγειν τὴν στήλαν καὶ τὸ ιωσηπίου τοῦ θεοῦ,
ὅς ἐστιν οὐδέθεος
(PGM XIII 127-128)

EL DEMON MÁGICO PHRĒN Y EL ESCARABAJO SOLAR EGIPCIO

SABINO PEREA YÉBENES

Universidad de Murcia

sperea@um.es

RESUMEN

Muchos repertorios de glífica mágica consideran el vocablo *phren* (*φρῆν*), *sic*, como sustitutivo común o una vox *mágica*. Aquí proponemos que se trata de un nombre propio de demon mágico (es decir *Φρῆν*) citado, con variantes morfológicas, en los papiros griegos de magia, y aún más frecuentemente en las gemas-amulets. Reunimos los documentos mágicos que mencionan a este demon. Además contamos con una mención excepcional a *Φρῆν*, entre otros dioses solares, en una inscripción griega de Córdoba. Proponemos también para este demon “antíconico” una imagen ligada a su significado: el escarabajo solar de la tradición mitológica egipcia, de modo que *Φρῆν* sería la demonización mágica de Khepri. También damos la primera versión bilingüe invocado por un mago en una larga y extraña sesión de magia.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, PAPIROS MÁGICOS Y LITÚRGICOS, GEMAS MÁGICAS, DEMON PHRĒN (ΦΡΗΝ), TRADICIÓN EGIPCIA, ESCARABAJO SOLAR, KHEPRI, HIROLIJO DE ROMA, *PHILOSOPHOMENA* IV, 28, SESIÓN MÁGICA.

THE MAGIC DEMON PHRĒN AND THE EGYPTIAN SOLAR BEETLE

ABSTRACT

Many books of glyptic feel the magic word *phren* (*φρῆν*), *sic*, as a common vox *mágica*. Here we propose that this is an appropriate name of demon magic (*Φρῆν*) cited, with morphological variants, in the Greek magical papyri, and even more frequently in the gem-amulets. We have collected documents referring to this magical demon, including an unique reference to *Φρῆν*, that, among other sun-gods, appears in a Greek inscription of Córdoba. We also propose for this “anticonic” demon an image linked to its meaning: the solar beetle of mythological Egyptian tradition. According to this interpretation, *Φρῆν* would be the magical demonization of Khepri. We also offer the first bilingual (Greek-spanish) version of a Christian literary text that mentions the demon *Φρῆν* (Hippolytus, *Philosophoumena* IV, 28) invoked by a magus in a long strange magic session.

KEY WORDS: MAGIC, MAGICAL PAPYRI, MAGICAL GEMSTONES, DEMON PHRĒN (ΦΡΗΝ), EGYPTIAN TRADITION, SOLAR BEETLE, KHEPRI, HIPPOLYTUS, *PHILOSOPHOMENA* IV/28, MAGIC SESSION.

[Θεοῖς] ἐπηκόοις
Ηλίῳ · μεγάλῳ · Φρῆν
Ἐλαχαβύλῳ καὶ Κύρι[ψιδι]
Χαρι Ναόται καὶ [κυρίᾳ] ?
Αἴθηνῃ · Αλλαθ · Ν[εφέσει]
[αρχῇ] κεικα · Γε[μμανόδ?] ·
[Θεοῖς] ἐπηκόοις θ[εοῖς] τοὺς
[μενός] ...



Es, como vemos, una dedicatoria múltiple a los “dioses que escuchan y (son) generosos; Helios el grande, Phren, a El-Gabal, y la Cíprida (Afrodita), Nazaia, Atenea, Allat y Némesis. No es mi propósito ahora discutir la validez de los teónimos propuestos en mi lectura o explicitos². Voy a centrarme en la figura del dios φρῆν, que aparece como un intruso “dios que escucha” en la inscripción cordobesa de los dioses orientales.

Éste es el único documento epigráfico, sobre piedra, en el que en que φρῆν aparece citado, y el único en el que es, explícitamente, θεός.

Es preciso afirmar, confirmar, que el final de la linea 3 es claramente ΦΡΗΝ, con espacio suficiente para que el lapislázuli hubiera completado la palabra, como se observa en el siguiente detalle de la inscripción.



Esto significa que estamos ante un nombre indeclinable³, pues con esa misma desinencia aparece en las gemas mágicas. Es precisamente esa inequívoca desinencia en -v la que plantea los mayores problemas sobre la identificación del dios, y a su vez el principal argumento de mi hipótesis: que φρῆν es una divinidad distinta de abstracción divinizada, φρῆν -evōς sustantivo femenino con el significado o equivalencia latina a *mēns sapientia* (así es como Calvo y Sánchez⁴ traducen el papiro de Oxyrinco *PGM* XXIII, cuyo texto doy parcialmente más abajo). Si en la inscripción de Córdoba ΦΡΗΝ fuera tal sustantivo común o propio equivalente a *mēns / Mens*, dicho nombre estaría declinado en dativo, lo que no sucede; y sí en cambio en otros textos donde no es teónimo sino nombre común. Se ha relacionado φρῆν, trascripción de *p-Re*, el dios solar egipcio *Re*⁵. Esto es posible para la inscripción votiva de Córdoba, aunque luego propondremos otra interpretación que tiene apoyo en la documentación glífica: que se trata de Khepri, el escarabajo solar de la mitología egipcia, convertido en demon mágico en las gemas y utilizado (nombrado) en los papiros griegos de magia.

En efecto, en las gemas mágicas y los papiros aparecen las formas Φρῆν, Φρῆν o bien Φρῆθ. Indudablemente, tanto en el altar de Córdoba, como en documentos mágicos, este dios es una divinidad solar, de género masculino, escoltado en el altar de Córdoba por otros dioses del mismo género: Ἡλίος · μεγάλαφ · Φρῆν Ελαχαβάσιο.

La diferente grafía suscitó pronto dudas justificadas en varios editores del texto de Córdoba. Así, Seyrig se preguntaba: «Ne peut-on reconnaître ici le nom égyptien

du Soleil, Φρῆ ou Φρῆν⁷?». Para Delatte el nombre Φρῆν también sugiere «le nom égyptien du soleil»⁸. La ecuación Φρῆ = Sol ha sido comúnmente aceptada⁹, y por extensión también Φρῆν. Para Bonner «the word Φρῆ, doubtless for Φρῆ, “the sun”»,¹⁰ considerando que «Phre “the sun” is sometime written on amulets with parasitic *mu*»¹¹. Φρῆ es la forma griega de la transliteración fonética copta PH (R), «el sol»¹², anteponiendo el artículo (*π*)¹³, y más que una *mu* parásita podemos hablar de un sufijo teonímico o demónico propio de Φρῆν¹⁴.

El tecnímo Φρῆν en la inscripción de Córdoba se inscribe en un claro contexto «funcional» de devoción a las divinidades solares, o celestes, evidenciando en todos los casos la versatilidad sincrética de Φρῆν: en el texto de Córdoba está asociado a dioses griegos, y árabes-nabateos; en la tésera de *Venulamnium* forma triada con dos divinidades indo-iranias; en el papiro mágico de Oxyrinco citado después, *PGM* XXIII, es también reflejo y combinación de politeísmo griego (Zeus, Helios, Hermes, etc.), egipcio (Anubis, Ptah, Phre, Phrn, Nephtis), hebreo (Iúa o Iúo = Yahvé?), y otros nombres de más difícil adscripción como *Ablanathā*. Sin contravenir el carácter solar, Φρῆν posee claras connotaciones mágicas inequívocas conforme a los documentos aducidos.

También propuse en su momento la relación de Φρῆν con el universo mitraco¹⁴. Y sigo manteniendo la idea de que los elementos egipcios y el mitraísmo –o más exactamente la iconografía mitraica, a veces descontextualizada– convergen

⁶ SEYRIG, 1971, p. 371.

⁷ DELATTE - DERCHAIN, 1964, 40.

⁸ BERZ, 1986 [1992], p. 338; SCHWARTZ, 1981, p. 505: «Von den nachher aufzuhenden Namen verdielen besonders, zwei Erwähnung: zunächst der Name Phre etwa eine Generation früher hat Hippolytos ihn einen Damon genannt, der von den Zaubern angerufen wurde (Phre ist eigentlich im Ägyptischen die Sonne und wird auch auf Gemmen erwähnt), vor allem aber Abiantho, der als Eigename behandelt wird, jedoch im Grunde nicht anders ist als der Kosenname des Palindroms Abianth(i)anab*n*). Mais adelante doy y comentar el texto de Hipólito al que se refiere este autor.

⁹ También ZAZOR, 1970, p. 251 (Kassel 208, nota), quien suscribe literalmente la citada opinión de BONNER, 1950, pp. 152 y 333.

¹⁰ BONNER, 1950, p. 265.

¹¹ CRUM, 1979, p. 287.

¹² BONNER, 1950, pp. 152, 154; PHILIP, 1986, p. 17; FAUTH, 1995, p. 31.

¹³ ERMAN y otros autores hablan, en casos paralelos, de *suffixonomia* o “personal suffixe”: ERMAN, 1928, p. 138; ID. 1953, p. 95; SPIELBERG, 1925, p. 5; TILL, 1970, pp. 61-62 y 93.

¹⁴ PEREZ YEBENES, 2000, pp. 103-108, el capítulo titulado “Φρῆν mitraico y la rueda cósmica”.

en documentos mágicos por su común cualidad de divinidades astrales, particularmente solares. Es decir, en síntesis, tanto Phrēn como Mithras son –en el universo de la magia– formas heliacas. Este aspecto solar –evidente en la inscripción griega de Córdoba– queda corroborado con los documentos mágicos que veremos luego, glípticos, papiroáceos, y literarios relativos a Phrēn, espíritu demónico al que nunca veremos citado como θεός.¹⁵ –como en Córdoba– sino como un poderoso agente mágico.

2. *Gemas, tesserac y papiros mágicos*

—Gema de jaspe rojo. Museo de Brooklyn, Nueva York¹⁶. En el anverso se representa una típica escenografía mágica: un dios con cabeza de león, con disco, y dos serpientes. El dios sostiene en la mano derecha la cruz *ankh*, símbolo egipcio de la salud, de la vida; en la izquierda, sostiene un cetro, a su vez rematado por una cabeza de león. En el anverso, en el filo del entalle y al reverso aparece la inscripción con los nombres de demonios invocados, el objeto de la plegaria (la petición de auxilio de un tal Ammonio) y la plegaria:

Reverso:

καῦθ[κάλθ[] μοι,
δέν λεοντόπο-
3 δί τὴν κατοκίδαν κ-
ειληρωμένος, δέ-
ν τῷ ἀντὶ σηκῷ ἐν-
6 λρθμένος, δέσπολ-
των καὶ βροντῶν, κα[ι]
γνόφου καὶ ἀνέμο-
9 ν κύριος, δέ τὴν ἐνο-
υράντων τῆς ἑον-
ίου φρέσεος κεκλ-

¹⁵ Salvo en su paráfrasis de Phrēn como “escarabajo” –si se acepta nuestra hipótesis desarrollada en el presente estudio— en el sentido de que Phrēn es el “escarabajo” solar, si mencionado como θεός en la cita de *PGM* (XII 127-128), que encabeza esta contribución: «Empieza a decir la fórmula y el misterio del dios que es “escarabajo”: ὕβρις λέγεται τὴν ὄργιαν καὶ τὸ μυρτιόν τοῦ θεοῦ, δέ στρι-

¹⁶ BONNER, 1959, pp. 183-185, lám. 13 n.º 283. GUARACCI, 1978 y 1995, pp. 276-277.
ISSN: 1578-4517

SABINO PEREA YÉBENES
Alrededor del filo:

Δῆσ Μῖσος Άριυ-
το, Φῶς Πύρ Φλόξ.
Δέσ Οὐοτριμῶς Φρήν οι Μιεφε Φνον-
το, Φῶς Πύρ Φλόξ.

Escúchame, tú, que has salido de tu sede en Leontópolis, tú que estás sentado en santo recinto, tú que eres el señor de los rayos y de los truenos y de la oscuridad, y de los vientos, tú que tienes a tu disposición la fuerza celeste de la naturaleza eterna. Tú eres el dios que actúa rápidamente, que escucha solícito, que trata grandes asuntos, con aspecto leonino. Tu nombre es Mīs, Mīsī, Harnīs. Qusimīs, Phrē, Simiephe, Phnouto, Luz, Fuego, Llama, ayuda a Ammonio.

Destaco dos aspectos claros en el texto: por un lado, la amalgama de elementos egipcios y griegos característicos de la glíptica mágica (lugares y demonios de raíz egipcia, junto a demones del acervo griego, como Φῶς, Πύρ, Φλόξ, así como el hecho de que la lengua de la inscripción sea griega, como es costumbre en este tipo de documentos), por otro, la preeminencia de los demonios solares: el dios/demonio que recibe culto en Leontópolis es solar, y se identifica con Re y Horus, este último poderoso demon mágico. En esta plegaria el dios/demon leonino aparece como un señor que rige el universo, la cúpula celeste, los fenómenos atmosféricos. Como el trueno y el rayo, es rápido en actuar –otra cualidad que se exige a los demonios implorados en la magia– y atiende la plegaria que le dirige, en este caso, Ammonio. Esta prestancia a la ayuda se indica con el término ἐπίκοος (“que escucha atento”) como hemos visto también en la inscripción griega, con dioses orientales, de Córdoba, que cita a Phrēn.

La plegaria de la extraordinaria gema del Museo de Brooklyn es muy parecida, en estructura y sentido, a otra que encontramos en un papiro oxyrrinquito, que pasamos a ver.

—Papiro de Oxyrincho¹⁷, datado en el último tercio del siglo III d.C. Es un frag-

¹⁷ *P.Oxy.* 412 (*edit.* B.P. GREENFELD, A.S. HUNT, III, 38, líneas 22-36) = PREISENDANZ, 1931 = 1974, pp. 150-151 = *PGM XXIII* (líneas 1-15); THEE, 1984, pp. 180-181. Este papiro se conserva en la Bodleian Library de Oxford. El texto griego, y las versiones modernas del *PGM XXIII*, están en varias ediciones, que dependen en general de la de Preisendanz. Dichas referencias pueden encontrarse en: PACK, 1965(²) y BRASHEAR, 1995, p. 3547. Para el texto griego también en

mento de los *Kestoi* de Julio Africano (*Iouλίου Ἀφρικάνου κετοὶ ηἱ*) en el que se inserta esta plegaria-conjuro:

Κλᾶθι μοι εὐμεδῆς καὶ ἔπικοτος, εἴσποιρός Ἐγειρθι,
ιεῖδθι τε, αἰγαλόε, <κρ>υπτὲ πάρενε, σαῦρι, Ὄσ[ηρεο]
δεῦρ' Ἐρ[ι]μή, ὄρπαξ, δεῦρ' εἰ[η]πλόκει, χθόνε Ζεῦ,
κροσαὶ διστάμενοι κρητῆντε τὴν δέπταιδην
δεῦρ' Ἀιδη Χθό, πῦρ δικθετον, Ἡλε Ττάν,
ξλέθε καὶ Τία Φθᾶ καὶ Φθῆ νομοσωσο
Νεφ[θὸ] πολύτιμοι καὶ Αβλανθὰ πολύθιβε,
πυρσ[ο]δρακοντόδον', ἐρυτζθόν, αἰνικαρείν
Ἀρόρ[έ]α περιβοτε τὸ κοσμικὸν οὐγομα δαίμονον,
ἄξονα] καὶ χορον καὶ φροντα νέμον πανέρ', Ἀρκτον
ἔλθε καὶ ἐνκρατεῖ πάντον προφερέστερ' εἴσο, Φρῆν,
σὲ κα[λέ]α, Β<ρ>ιά>ρεδ, καὶ Φ<ρ>ιάστε, καὶ σ' "Ιξίον
καὶ Γε[γ]υεά καὶ Αφριβοτὰ καὶ Πῆρ καλλιατές,
ἢδ' ἔλθοι], Χθονία καὶ Οβρανία, καὶ οὐειρο[
ἢ μεδέει], καὶ Σείρι, δο[
]

Escúchame, Anubis, protector y vigilante, de semen vigoroso. Y escucha tú, seductora, oculta compañera de cama, salvadora de Osiris (*sc.* Isis). Ven aquí, Hermes, ladón, de hermosos cabellos, Zeus infernal. Concededme el éxito y cumplid este conjuro. Venid, Hades y Tierra, Fuego Eterno, Helios, Titán. Ven también tú, Iao (Iao) y Phata y Phre conservador de las leyes, y tú Nefto, digno de toda honra, y Ablanatō, de cabeza altaiva, dueño de mucha riqueza, que llevas ceñida a la cintura una serpiente de fuego y haces temblar la tierra, Abraxas, demon famoso por tu nombre cósmico, que gobernas el eje y el coro de estrellas y la helada luz de las Osas; ven también Phrēn¹⁸, a ti te llamo, Briáreo; y a ti, Frasio; y a ti, Ixión; y a vosotros, Nacimiento y Muerte y Fuego de hermosas llamas; venid, Infernal (*sc.* Hécate) y Celeste, y tú, la que protege los sueños, y tú, Sirio, la que...

Considero que en este texto de Oxyrrinco hay que resolver Φρῆν en línea 6; y

Φρῆν en línea 11; ya que en el texto no se repiten los teónimos, y que al nombre de ambas deidades siguen atributos o funciones distintas. Ambas formas teónimicas

cuenta la edición de VIEILLEFOND, 1970, 286-289. La imprecación de este papiro *PGM XXXIII* ha sido estudiada por DUCHESNE, 1991.

¹⁸ CALVO / SÁNCHEZ, 1987, 331, en línea 11 traducen «Mente (Φρῆν), superior a todos por tu poder». ISSN: 1578-4517

están bien documentadas en otros textos. El final de la línea 6 ha sido resuelto conforme a la edición de Preisendanz, es decir Φρῆν νομοσωσο, preferible a otras, como la de Jacoby, que lo considera sin más como una “palabra mágica”¹⁹.

Phrē o Phrēn aparece en un papiro de Berlín (quizás procedente de Fayum), fechado en los siglos III-IV d.C., que prescribe un amuleto para curar las fiebres. En la linea primera se lee una larga serie de voces *mágicas* y de démones: *Adonai Eloai Sabaoth Ablanathana bla Akrammachamari Sesenger Barpharangēs, aeēiōpō Iao Phrēn ...*²⁰. En otro lugar he estudiado cómo este papiro tiene correspondencia con una gema (o tipo de gemas) destinadas a curar²¹.

En una tésera de plata hallada en St Albans²², se leen los siguientes teónimos dispuestos en círculo:



ΜΙΘΡΑΣ ΩΡΟΜΑΣΔΗΣ ΦΡΗΝ

El documento abunda sobre el aspecto solar de Φρῆν, si nos fijamos en los dioses que le acompañan: en Comagene, en época helenística, es patente la asociación entre Zeus-Oromandas y Mitrā, en tanto que en todo el mundo griego (de época helenística y romana) es evidente la asociación Mitrā-Helios, que también se expresa en los papiros mágicos: «Τε σαύτο Ηελιός Μιτρά...» (*PGM* III 464); «... el gran dios Helios-Mitrā...» (*PGM* IV 484); «Τε ινρωκο a τι, Ζεύς, Ηελιός, Μιτρά ...» (*PGM* V 2-3).

Phrē²³ aparece junto a Helios y Mitrā en un papiro de Hermópolis²⁴, ss. III-IV d.C., muy extenso, que es un encantamiento de amor homosexual entre dos mujeres. Las líneas 56 ss., un buen ejemplo de la sintaxis bárbara de los textos mágicos, dicen así:
...φιχρόν, πόθον, ... ἔρωτι πνωρ θεωρ Αβρασος Μίθρα πευχρη Φρη

¹⁹ JACOBY, 1930, 274.

²⁰ BRASHIER, 1975, pp. 27-30; DANIEL / MALTOBINI, 1990, n° 10.

²¹ PEREA YÉBENES, 2001, pp. 568-577.

²² St Albans, a unos 35 km de Londres. Se trata de la *Verulamium* romana, levantada sobre el poblado céltico de los *catuvellauni*. Sobre la pieza citada: VERSASEREN, *CTMRA* 14, 1956, p. 287 n° 827 y fig. 221.

²³ Phrē aparece en una gema publicada por PHILLIPS, 1986, n° 32: busto del sol con radios y flanqueado, a un lado por un gallo y un león rampante a derecha y un globo. Entre las voces *mágicas* se distingue Φρῆ. Todos los símbolos y animales son indiscutiblemente solares (cf. BONNER, 1950, pp. 1478-150).

²⁴ Ahora conservado en la Biblioteca Médicea Laurenziana de Florencia. Sigo la edición de DANIEL / MALTOBINI, 1990, n° 42.

Αρτενόφρην αἴσθητι μαμελέψω Ίαον Ιαθούθ ἔξσαν, "Ἔλε μελιοῦχε μελικέτωρ μελιγετώρ καὶ μαμαναθανάλβα. Ακραναγαμαρι Σεδενγεν Βαρφαρογγες, ὁζον Γοροντια...".

... con pasión, deseo... amor. *Ἐνορ θῆνορ Abraxas Mīra peuchrē Phrē Arsenophrē abari mananembō Iaō labaooth*, conduce, Sol, contendedor de miel, contendor de miel, productor de miel, *kone m Ablanathanaba Akramachamnari Sesegen Barpharagegēs*, conduce a Gorgonia...

La asociación entre Mithras y Phrē(n) aparece en un óstracon mágico, de procedencia egipcia, conservado en la Biblioteca de la Universidad de Oslo, donde se leen los nombres de varios démones entre un mar de vocales :

... Bal (Ba), Sabot (Σαβαούθ), Mithrey (Μίθρευ), Mithra (Μίθρα), Salam (Σαλαμα), Frē(n) (Φρήν), Sattrapein (Σατραπεν): "Quema, inflama el alma de Aloris, su cuerpo femenino, sus miembros..."²⁵

El valor mágico-solar del demon Phrēn se repite en un buen número de gemas mágicas, de las que hoy ahora una serie significativa:

—Gema del British Museum²⁶. Piedra jaspe. Se data en el siglo III d.C. Se aprecia claramente la figura de Asclepio, semidesnudo, con himation, sosteniendo con la mano izquierda su bastón médico con la serpiente²⁷. El dios está mirando a una imagen que S. Michel identifica con la Ártemis de Sardes²⁸, o un *simulacrum*. A sendos lados de esta "Ártemis" venmos dos astros, la luna y una estrella. Entre ambas figuras se inscribe el nombre del demon Iao, y detrás de Asclepio, en vertical, la inscripción Φρήν, claramente dibujada. S. Michel no traduce este nombre como un demon ,sino como "el sol" ("Sonne"). Al dorso, inscripción de *voces magicæ* intraducibles:



— Gema del British Museum²⁹. Medallón amuleto de piedra jaspe. Siglo III d.C. La piedra está partida. En el anverso, figura del torso del anguipédo. Debajo, Iao, y a un lado, ABH... (faltan letras). Reverso: una figura de Helios, en pie sobre la espalda de un león, sostiene en su mano izquierda un globo (del mismo sol?) ; por debajo de este brazo, estrellas y la luna. A pesar de la rotura se ve claramente el palíndromo *Ablanathanalba*, seguido de *Aþþu(σαξ)*. En el espacio mediante entre la cabeza del león y la mano derecha de Helios, se lee claramente el nombre del demon Phrēn.



— Gema del British Museum³⁰. Piedra hematite. Se data en el siglo III d.C. En el anverso, inscripción ABPACAE, y representación del anguipédo aloctorocéfalo. En el reverso, imagen de Horus-Harpócrates sentado sobre loto primigenio, sosteniendo una cornucopia en la mano izquierda, y llevándose a la boca un dedo de su mano derecha, gesto típico de este dios. A ambos lados de la imagen, en cuatro letras, dos a cada lado, se lee claramente el nombre propio Phrēn. Aquí confluyen, en imagen o nombre, tres démones solares, Abraxas, Harpócrates, Phrēn.



Un papiro mágico, el fragmento *PGM LXI*, 31-35, nos da la clave y el sentido de este anillo mágico –un hechizo amoroso– pues leemos: «... toma un anillo de hierro en el cual esté grabado Harpócrates sentado en un loto, y su nombre es Abraxas (*sic!*). Siquieres que ella se quede tranquila, toma un escarabajo solar, ponlo en medio de su cabeza y dile...». En este caso el escarabajo solar es sustituido por su nombre, es decir, Phrēn.

— Especialísimo interés tiene una gema de una colección italiana –conservada en el Museo Cívico de Castelvecchio, Verona– aunque esté parcialmente rota³¹. En

25 CALVO / SÁNCHEZ, 1987, p. 411 02.

26 MICHEL, 2001, n° 74.

27 Cf. gemas mágicas asclepiádeas en: GOODENOUGH, 1958, vol. II, p. 286; III, p. 1190; BONNER, 1950, p. 203 y lám. 3, 58, 264. DELARTE / DERICHAUD, 1964, p. 178 ss., n°s 234-35.

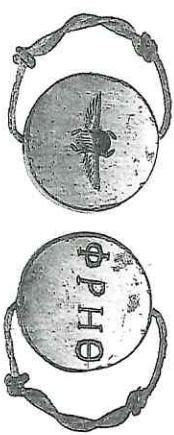
28 MICHEL, 2001, I, p. 49.

el anverso muestra la imagen de Harpócrates sentado sobre el loto (igual que al dorso de la gema precedente), aunque ahora sin inscripción, que sí aparece al dorso ocupando todo el campo. El interés especial de este ejemplar radica en que la última letra lleva suspiradas las letras Θ y Ν (o alguna otra letra, que muestra la poca pericia del artesano).



Es decir, que el propio tallador lapicida no sabía cuál era el nombre correcto o desinencias del mismo modo inexplicables y extrañas. Hemos visto cómo a este demon (o dios en la inscripción de Córdoba) se le denomina Φρῆν, en papiros Φρῆν y en gemas indistintamente Φρῆν, Φρῆνος o Φρῆθος, como veremos inmediatamente. Por tanto, en la gema de Verona, la duda del tallador disipa las nuestras.

— Gema del British Museum³². Piedra hematita. Siglo III d.C. Anverso: en el centro, escarabajo con los élitros desplegados (como queriendo expresar vuelo), sin inscripción, que sí aparece, sin embargo, al dorso, en gran tamaño y centrada, con la palabra Φρῆθος (*sic!*)³³. La terminación en *theta* puede tener un valor representativo, es decir, remediar la forma misma del escarabajo (Khepri)³⁴.



— Gema del British Museum³⁵. La misma variante, Φρῆθος por Φρῆν lo encontramos en este otro ejemplar, del mismo museo, de la misma fecha, una piedra hematita donde aparece en el anverso una entrevista o comparecencia de un fiel ante el dios Toth, sentado. Detrás del dios aparece la leyenda ΧΥΧ, sobre las figuras, ΚΕΙΗ, y detrás del hombre o devoto, ΦΡΗΘΟ. Al dorso, en varias líneas, ΑΛΒΑΝΑΘΑΝΑΒ, es decir, con las letras segunda y tercera trocadas, el palíndromo *AblunathanaB*, tan frecuente en gemas y papiros mágicos.



— Amuleto de hematita egipcio, mágico, tallado por ambas caras³⁶. En el anverso, representación de figura humana alectrocéfala (con cabeza de gallo), en pie, con vestimenta de soldado, rodeado de estrellas y en ambas manos el lazo *ankh*³⁷. En la otra cara, en desarrollo horizontal: hombre blandiendo una espada frente a un cuadrúpedo, que parece un león, y sobre éste la leyenda, en cursiva: Φρῆν.

— Amuleto mágico egipcio, tallado por ambas caras³⁸. En el anverso, figura humana, con ropa de soldado y cabeza de gallo (o rapaz); en la mano derecha sostiene una palma; la otra extendida en actitud de verter algo sobre el fuego de un pequeño altar, y a un lado: ΑΒΡΑΣΑΞ (Αβρωτόξ). En el reverso, tres personajes vestidos de largos ropajes. Son posiblemente sacerdotes de cada uno de los tres dioses citados: ΙΑΩ / ΛΑΒΑ / ΦΡΗΝ (Iáw, LaBa, Frēn).

— Una gema del Museo de Viena presenta en el anverso a Amonubis (con cabeza de león, radiada) sosteniendo una serpiente³⁹. La leyenda, alrededor, dice:

³² MICHEL, 2001, n° 99.

³³ SANZI, 2002, pp. 220-223, ha estudiado algunas gemas con el nombre del demon ΦΡΗΘΟ, que, según el autor, «è prácticamente un hapax» (*ibid.*, p. 220). El trabajo de este autor, curiosamente, se basa en documentación manuscrita, e ignora las piezas que damos aquí, particularmente la del British Museum (BM 99) con leyenda ΦΡΗΘΟ y escarabajo.

³⁴ El escarabajo como dios solar es invocado en *PGM IV*, 15660 y XII 275 ss. Paralelos en glíptica: BONNER, 1950, n° 250; DELATTE / DERCHAIN, 1964, n° 212; MICHEL, 2001, n°s 99-103. Sobre el escarabajo en Egipto: CAMBEFORT, 1987.

ISSN: 1578-4517

Σεσεγγενβαροπορηγης Φρῆν, explicado como una referencia a Horus Apolo (cf. *PGM* II, 108; IV, 1025).

— Gema de Kassel, en Alemania⁴⁰. En el anverso, letras capitales en dos líneas, la superior se lee claramente, la inferior se reconstruye dudosamente: ΠΙWXΛΝΧW (Πιωχληω?), palabras o teónimo al que no he encontrado interpretación satisfactoria. En el reverso, cuatro letras claras: ΦΡΗΝ (Φρῆν).

— Gema de Siria⁴¹. Anverso: Mithras con corona radiada, sacrificando un toro.

Sobre éste aparecen las letras HN, con toda probabilidad la terminación de la palabra Φρῆν. Se aprecian restos de las primeras letras a la izquierda de la cabeza de Mithras. En el reverso: ΑΒΛΑΝΑΩ, es decir, el palíndromo mágico Αβλαναώ[ναλαβ].

— Kassel, Alemania⁴². Piedra jaspe. En el anverso voces *magicae* dentro de un *ouroborus*, y en reverso, sin más adorno ni símbolo, la palabra ΦΡΗΝ.



— Roma. Gema conservada en el Museo Arqueológico Nacional⁴³. Jaspe en cuyo reverso aparece la serpiente *ouroborus* y en el centro, con grandes caracteres, la palabra ΦΡΗΝ (Φρῆν).

— Roma. Gema conservada en el Museo Arqueológico Nacional⁴⁴. Jaspe en cuyo reverso aparece la serpiente *ouroborus* y en el centro, con grandes caracteres, la palabra ΦΡΗΝ (Φρῆν).

piezas que citan a Φρῆν, Φρῆ, o Φρηθή. Una de ellas⁴⁵ muestra en el anverso a un personaje humanoide, en pie, con cabeza de ave rapaz, sosteniendo una palma en una mano, y la otra la extiende sobre la llana de un altar con una llama. Detrás de la cabeza hay una estrella. En el exergo, el nombre Ιάω, y a un lado, Αβραάω. En el reverso, hay una extraña composición, de tres figuras humanas vestidas con capas largas: en el centro, un hombre, de frente, sujetado con ambas manos una espada grande; su gorro lleva escrito en jeroglífico *sm'*. Los dos personajes que lo flanquean, simétricos, llevan letras detrás que designan démones: en un caso se lee Λαρά y detrás del otro, Φρῆν. Parece la representación sintética de una ceremonia mágica. Otra gema del mismo museo⁴⁶, representa un tipo glíptico-mágico más frecuente. En el anverso, Harpócrates sentado sobre un gran cáliz de flor de loto. Sobre la cabeza se lee: Φρῆ o Φρῆν(ν). El reverso, sin figuración, sólo da el nombre de tres demonios angelíticos hebreos: Γαβρήν, Σουρήν, Σαμαώθ. Algunos de éstos se encuentran en otra gema parisina⁴⁷, en cuyo anverso vemos al anguipédo armado con lanza y escudo, encima de una cabeza de Gorgona; en la leyenda: Ιάω Αβραάω Σαμαώθ Μιγον(ν) Αβλαυθα(αλβα). Esta misma pieza, en el reverso, muestra a un personaje masculino, en pie sobre el lomo de un león que marcha a derecha. Junto a su cabeza hay varias estrellas y el nombre Φρῆ o Φρῆν, pues se aprecia una letra ν algo desplazada. Finalmente, de este mismo museo cabe recordar otra gema singular, en la que se ve a un hombre con todo el cuerpo tatuado de inscripciones mágicas; el hombre se sitúa sobre una serpiente que reptá, y en la que se lee, en sentido vertical: Φρῆ φραζαρατα εχ Αβροσέ Θμού, donde «on i reconnaît Φρῆ, le soleil en égyptien et Θμού(θ), Thot»⁴⁸. Sobre la cola de la serpiente: Αβλαυθαλβα.

La calificación de Φρῆn como demon se expresa en los papiros mágicos:

- *PGM* V, 349-358: «Después de los signos mágicos, escribe también esto debajo del anillo en forma rectangular: "archool, Lailam, Semesilanjin anumphorion, iōnē, pitmouth, eū Phrēn", el demon más grande, Iao, Sabaoth, Arbatia, Lailam, Osornophri, Em, Phrēn, Phtha, chōriō Iao barbare thimian en Phree renousi Sabaoth Barbatia thachmū oucheet Esomophri," y la fórmula completa de 59 letras que también grabas dentro».

⁴⁰ Zazof 1970, 251 (Kassel 208 y lámina 116, 208ab).

⁴¹ Bonner, 1950, pp. 152, 265 n° 69.

⁴² Zazoff, 1970, Kassel 208.

⁴³ Mastrocincu, 2003, p. 100 fig. 30.

⁴⁴ ISSN: 1578-4517

- Algunos de estos démones o voces se repiten en *PGMVII*, 362: «Esta es la fórmula que se escribe: “*Armint, Lailam choouch Arsenophre, Phrei* (,por *Phrēn*?), *Phtha, Harquentecta*».
- En *PGM VII*, 329, a él se dirige el mago o el inquiriente, en estos términos: «*Phne(n)*, abre mis oídos para que me vaticines sobre lo que te pido, para que me des una respuesta, ea, ea, ya, ya, pronto, pronto».
- En *PGMXIX*, citado en las primeras líneas entre una ristra salmodiada de démones y voces *magicae*.
- *PGMXIII* 487: «Quiso reir por tercera vez y, a través de la cólera del dios, aparcio Nus (Mente) (o Frenes [Entendimiento]) sosteniendo un corazón: recibió el nombre de Hennes, recibió el nombre de Semesilam.» Interesa aquí el juego de palabras –y de intercambio de significados– que se da a φρῆν como “entendimiento/mente” o “corazón”⁴⁸.
- *PGM XV* 13-16: «Os conjuro a vosotros, démones, por las crueles coacciones que os dominan y por los que fueron arrebatados por los vientos, *Iao Iao Phut Io Phre*, el gran demon *Iao Sabaoth Barbare Lemups Osomophis Enfera*, en el cielo el dios unigénito, el que convive el abismo descargando aguas y vientos».
- *PGMXIX*, 13: ... *Harsamosis, Phre, Iao...* etc.

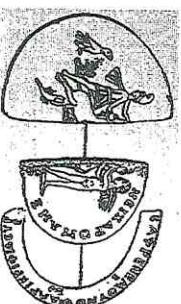
48 En el *Hipólito* de Eurípides leemos, 315,319:

- Nodirca - ¿Tus manos están puras de sangre, niña?
τύρνος μέν, ὅταδ, χειρός αἰχμάτων φορές;
Fedra - Mis manos están puras, mi corazón es el que está contaminado.
χεῖρες μὲν τυρνοί, ἀφρίν δὲ καρδιά τη.
Nodirca - ¿Por un maleficio obra de algún enemigo tuyo?
μῦον δὲ ἔπικτον τηλιονής ἐθρόπον τυρος;
Fedra - Un amigo mío me ha destruido, sin quererlo yo y sin quererlo él.
Φίλος μὲν ἄνδρας οὐδὲ ἔπικτον οὐδὲ ἔποι.
Y poco más adelante, grita Hipólito (*ibid* 612):
-¡Mi lengua ha pronunciado el juramento, no mi corazón!
η γέλωσ οὐδέποτε, η δε φρῆν δινότορος.

Aristóteles comenta en su *Retórica* la citada frase de Eurípides, que en su obra acusaba a un tal Higino de *antidoxos* (“cambio de fortuna”) y de haber cometido impiedad por haber recomendado por escrito un perjurio. Arist., *Ret.* 1416a,30: οὐλος εἰ γένεσεν κρίσις, δοκει τιμωρεῖσθαι πρὸς θεοὺς, η δε φρῆν δινότορος. También comentan la frase, parafraseando al estagirita, los filósofos Jenócrates (fr. 68,1-3 Parente) y Clearco (fr. 53, 4-6 de su obra *Tepi βίοι*, en la edición de Wehrli). Sobre el significado o significados del sustantivo común φρῆν en la literatura griega: LIDDELL / SCOTT, *Lexikon*, p. 1954 s.v.

- *PGMXXIII*, 4-6: ... «Concededme el éxito y cumplid esteconjuro. Aquí, Hades y Tierra, fuego eterno, Helios Trítán. Ven también tú, *Háy Phtha* y *Phre* conservador de la ley...».
- *PGMLXI* 22-24: «Yo te conjuro por el gran dios que está sobre el techo del cielo *Arbalet Mut Nut Photo Phre Tout Brisson Tot*. Escúchame, dios supremo, en este día (en esta noche), pura...».
- La fusión Phrēn + Osiris aparece en *PGMIV*, 890: *Phreosiris*.
- Otras veces en los *PGM* aparece disfrazado *inter voces magicas*, o como voz mágica propia, por ejemplo *PGMI*, 140, donde se lee: *iaeōthaphrenemounothilarikr iphineuati...* y donde se reconocen claramente, al comienzo de la vox, los demones *Ιαο* y *Φρῆν* (aquí ΦΡΕΝ). Estas voces forman parte de un larguísimo palíndromo mágico, muy frecuente⁴⁹, que también aparece en gemas mágicas: excepcionalmente conservamos el palíndromo en una gema de jaspe amarillo que pertenece a la colección Borgia⁵⁰, hoy desaparecida, rota por la mitad, con las imágenes de Eros y Psique (y la leyenda ΝΕΙΧΑΠΙΗΞ), y en el otro lado la representación de la tauroctonía mitraica. Sobre el borde está desarrollado (parcialmente) el citado palíndromo:

[ταξ]ιδιβαρφρενειουνουθλαρικραευε[αιφρεκρισθλονυμενεροδ]υωε[α]



Estas voces *magicae* son, según Mastrocinque⁵¹, una invocación a Helios en su forma Φρῆν, es decir, “Khepri, el escarabajo solar”⁵². La finalidad del amuleto es conseguir el amor de alguna persona. En las cuitas amorosas se emplean recetas mágicas con empleo de fuego para que, mediante el procedimiento *similia similibus*, se “haga arder” de amor a alguien, por eso se utiliza el fuego de una

⁴⁹ Aparece, poco más o menos completo en *PGM* 1140-141; III 59-60; IV 398-399 y 409; V 357; VII 584-586 y col. 17, XIX 16-45; XXXVI 115-133; LIX 9-10

⁵⁰ BONNER, C.: *Studies*, 1950, p. 201 y 245; DELARTE / DRECHAN, 1964, pp. 235-238 n° 323; MERKELBACH, 1984, p. 394 n° 167; MASTROCINQUE, 1998, pp. 28-29.

⁵¹ MASTROCINQUE, 1998, pp. 28-29.

⁵² MASTROCINQUE, 1998, p. 29.

* ὀπηγές κέρσογε καὶ πᾶσιν ὅστινεστον
* (πολὺ δὲ <γ> <εἰσο πορελθεῖν
κελεύει> πάντα(ας) τοὺς παρόντας,
καὶ τὸν Φρῆν<ν> ἥ τινα ἔπερον
ἔπικαλοντες διαιμονα, ἐπειδὸν εἰσελ-
θοντες παραστῶσιν οἱ παρόντες, ἥπι
στ<β>>ἀ<δ>>ς βαλὼν τὸν παῖδα(α)

πολλὰ ἐπιλέγει αὐτῷ —τοῦτο μὲν
Εὐλόγι φυνή, τοῦτο δὲ ὡς Ἐβραϊκό[—]
—τὸς συνθετικούς μάργον ἐπαποδός,
οἱ δὲ ἐνάρχεται προσπεσόμενος.

4.28.4 <Οξ> δὲ ἔνδον <ῶν>
φιλῆτι ὅδατος πληρεὶ ἑμβαῶν
χάλκανθου καὶ τίξας τὸ φόρμακον,
τὸ δῆθεν ἔξαλειφθεν χωρίον δι'
αὐτὸν καταρράνει, τὰ φιλενόντα
καὶ κεκρυμένα γράμματα πάλιν
εἰς φρῶς ἔνθεν ἀναγκάζει, δι' ὃν
μανθάνει ὑπερ ὁ πυθόμενος ἔγραψε.
—καὶ διὰ τοῦ χαλκανθοῦ δέ τις εἰ
γράψεις καὶ τῇ κηρύκῳ ὑποθυμιμάσει
λελειφθεν, φανερά γενονται τὰ τέ
κεκρυμένα γράμματα.

4.28.5 καὶ γάλακτι δὲ εἰ γράψει
τις, εἴτα λάρην <τίνα> καύσος
καὶ λειδόσας <καὶ> ἐπιτάσσος
τρίψετ<εν> ἐπὶ τοῦ τῷ γάλακτι
γεγραμμένοις γράμμασιν, ἕστει
πρόδηλα, καὶ οὔρον δὲ καὶ γάρον
καὶ τιθυμάλιον ὄπος καὶ συκῆς ποιεῖ
τὸ δικαιον. —ἐπειδὴ <δε> ἔμιθε τὴν
ἔρωτησιν οὔτως, τίνα χρὴ τρόπον
ἀποκρίνεσθαι προϊνότησ.

4.28.6 Καὶ λοιπὸν εἴσιν παρελθεῖν
κελεύει τοὺς παρόντας, δάρμας
ἔχοντας καὶ σείσοντας, καὶ κεκρυόντας
καὶ τὸν Φρῆν ἔπικαλοντα διαιμονο.
—καὶ γάρ ἔπικαλεῖν τούτοις πρέπει,
καὶ τοῦτο αἰτεῖν παρὸ διαιμονῶν ὅξιον,

un rincón (de la casa) y emite un sonoro
y estridente grito ininteligible para
todos, y ordena a voces a los presentes
entrar, al tiempo que invoca a Phren o a
cuálquier otro espíritu. Una vez dentro
de la casa, y cuando los que estaban allí
se juntaron, el mago empuja a su ayu-
dante sobre un lecho, le dirige varias pala-
bras, parte en griego y parte en hebreo co-
mo es habitual en las invocaciones de los
magos. (El asistente) a una orden, sale.

4.28.4 (El mago) toma un cuenco
lleno de agua y prepara una mixtura
de cobre y vierte allí una tintura.
Con esta mezcla espolvorea el papel
que tenía (los caracteres) ocultos,
de modo que las latentes y ocultas
palabras salen a la luz de nuevo; de
este modo el mago averigua lo que el
cliente ha escrito. Esto sucede no sólo
cuando uno escribe con tinta de cobre,
sino también con nuez de agalla
molida, echando el aliento a modo
de fumigador hasta que las palabras
ocultas se vean.

4.28.5 Y si uno escribe con leche,
(y) chiamusca el papel y deshaciéndolo,
lo espolvorea y lo frota, sobre las
palabras escritas con la leche, éstas
aparecerán claras. E igualmente la
orina, la salsa de salmuera, el jugo de
euforbia y el higo, dan un resultado
similar. Y cuando (el mago) ha
averiguado la pregunta de esta manera,
ve el mejor modo de dar su respuesta.

4.28.6 Luego ordena a los presentes
que entren, sujetando unas ramas de
laurel, agitándolas y profiriendo gritos
e invocando al demon Phren, y los
demás le imitan. Es digno de mención
que esta invocación no la hacen por

δι' αὐτῶν παρέγειν οἱ θέλουσιν
ἀπολέσαντες τὰς φρένας. —τὸ δὲ
ἄκοσιον τῆς βοῆς καὶ ὁ ψόφος οὗτος ἐν
ἀπορήτῳ πειτοικέναι ἐνομίζετο>
παρεκολουθεῖν ἔκολοι.

4.28.7 τίνα δὲ τοῦτά ἔστι, καὶ πός
λοπὸν λέγειν, πολὺ μὲν οὖν τυγχάνει
τὸ σκότος. λέγει γάρ ἀδύνατον τὰ
θεῖα ὄρον θυητὴν φύσιν, ἵκανον δὲ
τὸ δύματον. κατακένεις δὲ τὸν τρίπον
πρηγὴ καὶ διὸ τῶν γράμματοίσιν
ἔτεινον, ὑπερ ἦν ἐγγεργαμένα
Ἐβραϊκοῖς δῆθεν γράμμασιν ὡς
διαιμονῶν δύματα. πλευρά παρα-
θεῖς ἀκατέρα, τὰ λοιπὰ τοῖς ὀστίν
ἐνθίστειν λέγει.

4.28.8 ἔστι δὲ τοῦτ' οὐτό(δ)
ἀναρκάτον, ἵνα τα παραθῆται τοῖς δοτ
τοῦ πανδός δργανον, δι' οὐ πᾶν ἔστι
σημᾶναι. <δεν> θέλει. <κατηγεῖ>
οὖν τὸ πρᾶτον, ἵνα φοιτήῃ ὁ τυγῆς καὶ
<το> δειπρέπον <ε>πιρομεῖτ, ἔπειτα
τὸ τρίπον λαλεῖ διὰ τοῦ ὄργανου ἢ
λέγειν τὸν παῖδα βούλεται καὶ τὴν
ἔκφυσιν τοῦ πράγματος ὡς δοκεῖ. εἴτα
τοὺς μὲν παρόντας ἡσπάζεται ποτε,
τὸν δὲ παρὰ τὸν διαιμόνων ἤκουε
σημαίνειν ὅξιον.

4.28.9 Τὸ δὲ τοῦτο ωἱ παρετέθειν
ὅργανον ἔστι φροκούς ὅργανον, τὸν
μακροπρεχτήλων γερεγον ἢ πέλαιρον
[ἢ κικνον] ὑπερτρία. διὸ εἰ μηδέπερον
παρ<τη> ἔστι καὶ ἔπειτα τέχνη
δργανα. τύλισκοι γάρ τινες χάλκεοι
τὸν δρμιόν δέσκα εἰς ὄλληλους
χορούντες, εἰς στενὸν ἀποληπτούντες
εὐάρμοστον γίνονται. δι' δὲ πρὸς τὸ

voluntad propia, sino que parecen
haberse vuelto locos. El ruido confuso
y el tumulto les impiden prestar
atención a las cosas que, mientras
tanto, (el mago) urde en secreto.

4.28.7 En qué consisten esas cosas,
ahora es el mejor momento para decirlo.
Entonces se produce una gran oscuridad.
Dice (el mago) que a la naturaleza
mortal le resulta imposible contemplar
cosas divinas, y que basta con confiar en
estas ceremonias misteriosas. Ordena
que el chico se eche de brúces sobre
el lecho, y coloca a ambos lados unas
tabillas escritas en hebreo, como si
fueran nombres de demonios, y afirma
que un espíritu oportunamente le
hablará al oído.

4.28.8 Aprovecha esto para colocar
algun aparato cerca de las orejas del
chico, para que oiga todo lo que le diga.
Pero antes emite un sonido que hace que
el joven se muestre aterrorizado; luego,
hace un sonido humano; y finalmente
habla a través del instrumento lo que él
deseará que el joven diga en voz alta, y
se mantiene expectante ante el resultado
del acontecimiento; luego hace que los
presentes se queden quietos y ordene
al (joven) que interprete lo que ha
escuchado de los demonios.

4.28.9 Ese instrumento colocado junto
a su oreja es de origen animal, a saber,
una tráquea de grulla de cuello largo, o de
cigüeña, o de cisne. Y si ninguno de estos
se encuentra a mano, también se pueden
usar artificios artificiales: ciertas flautas
de metal, en número de diez, se enciagan
una dentro de la otra por su extremo
más fino, y se adaptan (para tal fin), y a
través de esto (el mago) habla al oído.

οὖς ὅσα θέλει φθέγγεται. καὶ τοῦτα ὁ παῖς κατακόνων, ἐμφρόβως οὐς ὥπο δαμημόνων λαλούμενα κελευθερεῖς ἀποδέχεται.

4.28.10 εἰ δὲ καὶ σκύτρος τις ράβδῳ περιθείσ· νύπρόν, ξηράνας καὶ συγκράνων προστριψθήτη <καὶ> ὑποστάσις τὴν ρύθμον αιώνισκου δίκτην τὸ σκύτρος ἡργάστηται, τὸ διμοτον πουεῖ. εἰ δὲ τι τούτων μὴ παρῇ, Βίβλον λαβὼν <καὶ> ἑπιστοσεύμενος ἔνθοθεν ὅσον χρῆσει ἕτερι μῆκος ἔκτεινας τὰ δύοτα ἐνεργεῖ.

4.28.11 Εἰ δὲ προειδεῖη δ<σ>τ<ξ> πάρεστι πενσόμενος, ἑτοιμότερος πρὸς πάντα γίνεται. εἰ δὲ καὶ τὴν πεδινὴν προμάθοι, γράψει τῷ φαρμάκῳ, καὶ ὃς ἐμπαρόσκευος ἴκανότερος κριτῶν πρὸς τὸ ἐπορθόμενον. εἰ δὲ ἄγνοες, ὑποτοπέζει καὶ ἀμφίβολον καὶ ποιήσειν ἀποφαίνεται, τι δεχόμενον μετόφραστον, τίνα τὴν μεν ἀρχὴν ὑπομονῆσαι τὴν μηδένας ἀντιμετωπίσαι, τίνα τὴν μεν ἀρχὴν ὑπομονῆσαι τοὺς πολλὰ ἔσται, ἔτι δὲ τῇ ἀκβάσει τῶν συμβιθούμενον πρὸς τὸ συμβάν πρόρρητον νομίζεται.

4.28.12 σίτα λεκάνην τὸν πόρον διατελεῖσθαι <δέ> ὑπραφον <τὸν> χάρτην καθίστη, συνεψημέλων κάτεκανθρώπων γέρον ἀνοικτές τὴν ἀπορίουν φέρων ὁ γραφεὶς χάρτης. Τῷ μὲν δὴ παιδίῳ καὶ φανταστοι φιβεροὶ γίνονται πολλάκις, καὶ γάρ πληγῆς ἐμβάλλει εὐνόταρος ἐπορθόν. λαβὼν γέρον πῦρ ἐμβαλλὼν πάλιν ποεῖ τούτων τὸν τρόπον, βάλλων τῶν λεγομένων ὄρκων ὅλῶν καὶ τῷ Τυρρηνικῷ περισκεπτόντος

(de su ayudante) todo cuanto deseé. Y el muchacho, oyendo aterrorizado lo que dicen los demonios, cuando se le ordena, las repite.

4.28.10 Un resultado parecido se obtiene al enmolar una piel humeda alrededor de una vara, se deja secar la piel adquiere la forma de una flauta. Pero si no se tuviera a mano ninguno de estos (aparatos), se puede utilizar un libro: se entrebáre lo que se estime necesario para (hablar) a través de ese conducto y obtener el mismo resultado.

4.28.11 Si conoce de antemano al que va a hacer la consulta, está mejor preparado para todo; y si incluso sabe la pregunta, escribe (la respuesta) con la tinta antes mencionada, y se le considera muy competente por haber escrito con precisión <la respuesta> a lo preguntado. Pero si desconoce la pregunta, hace conjuras y propone algo que puede ser interpretado de forma dudosa y variada, para que la responda, a modo de oráculo, siendo originalmente ininteligible, pudiendo servir a numerosos propósitos, y el resultado de la predicción pueda ser considerado realmente satisfactorio.

4.28.12 Luego llena una vasija con agua, introduce el papel, como si no estuviera escrito, al mismo tiempo que lo mezcla con la tinta de cobre. De esta manera, el papel escrito emerge (a la superficie), con la respuesta. En consecuencia, esto lleva a menudo a los asistentes, atemorizados por el truco, a tener formidables fantasías. Echando incienso en el fuego, comienza de nuevo a operar así: cubre un trozo de lo que se llaman "sales fósiles" con cera etrusca y

kαὶ τοῦτον δὲ <τὸν> λιβάνου βάλλον διγοτομήσας ἐντομῆση τοῦ διάτοιχον δικτύου καὶ πάλιν συγκαλήσας ἔπι ανθράκων καὶ πολλῶν τιθεῖς ἐπὶ τοῦ συγκακέντος οἱ μᾶς ἀνατρέψαντες φυγαστοῖς ἀπεργάσανται δύστερες ζένοι θεάματος γνομένου.

4.28.13 αἰματοδόν δὲ φλόγα ποιεῖ τὸ ἵνδικον μέλαν ἐνθεῖς τῷ λιβανωτῷ, καθός προεπιταγεῖ. αἰματοδόν δὲ ὑγραστῶν ποιεῖ κτηρὸν ὑπέκοντη ἀναμέσος καὶ διὰς ἔστιν τῷ λιβανωτῷ <τὸν> κτηρὸν ἐνθέμενος. ἀνθράκως δὲ κυνεῖσθαι ποτε σχιστὴν ὑποθεῖς στυπτήσαν. ἦς λοιμένης καὶ δίκτην πομφοδόντων διοδούσις κυνεύνται οἱ ἀνθράκες.

No es ahora el momento de comentar detallada y profusamente este texto tan ilustrativo para el estudio de la magia, aunque se trate, como es obvio, de un ataque furibundo del cristiano Hipólito contra este tipo de prácticas peligrosísimas para la inquebrantabilidad de la fe cristiana. Las invectivas contra astrólogos, magos y gnomos heréticos en la obra de Hipólito⁵⁸, y la visión –siempre deformada, y no sabemos hasta qué punto bien informada– de estos fenómenos espirituales, complementan las obras de un Ireneo de Lyon, de un Ignacio de Antioquía, de un Clemente Romano o de un Tertuliano, por citar a algunos beligerantes apologistas e intelectuales cristianos cercanos en el tiempo al propio Hipólito. Advertidos de esta premisa de falta de imparcialidad en la información y la crítica de Hipólito, resulta interesante la descripción de esta ceremonia mágica –fraudulenta en opinión de Hipólito⁵⁹– en la que caían muchas víctimas inocentes. Resulta chocante que ninguno de los Padres de la Iglesia que arremetieron con ira contra las prácticas mágicas repare (y, consecuentemente ataque en concreto) en el uso del nombre de Jesús y de la cruz de Cristo en las

rompe la bola de incienso en dos partes, y echa una pieza de sal, de nuevo, junta (la pieza) y la pone al fuego sobre el carbón, dejándola ahí. Cuando esto se consume, las sales ascienden chisporroteando, creando la impresión de que está apareciendo una extraña visión.

4.28.13 El tinte azul marino que ha sido depositado en el incienso genera una llama de color rojo sangre, como ya hemos dicho. Pero (el mago) hace un líquido escarriata mezclando cera con alquitran, y como dije, depositando la cera en el incienso. Este hace que las brasas se muevan, colocando debajo el alumbré en polvo, y cuando éste se disuelve crea burbujas que producen el movimiento de las brasas.

⁵⁸ AA.VV., 1977 y 1989.

⁵⁹ Sobre la crítica a la invocación de los espíritus (demones) en este capítulo de Hipólito, así como la condena de amuletos y drogas (*phármaka*), ver THES, 1984, pp. 397-398

prácticas mágicas paganas, tal como han transmitido un buen número de papiros⁶⁰. Los ataques de los intelectuales cristianos contra la magia en realidad no hacen más que poner de relieve su amplia difusión en círculos cristianos, como dejan claro cientos de documentos griegos y coptos⁶¹.

En todo el episodio –que tiene interés por sí mismo– interesa especialmente “el ambiente egipcio”⁶², que Hipólito otorga a la ceremonia, particularmente por el uso del *kufi* para alimentar el fuego mágico, y por la invocación del demonio Φρῆν. Leído el texto de Hipólito, me interesa tratar aquí la descripción de otra ceremonia mágica, descrita en un papiro, en la que se emplea el *kufi* en una práctica dirigida a Helios con un escarabajo solar, *PGM* VI, 214-245:

Anillo de Hermes. Preparación del escarabajo. Toma un escarabajo grabado como abajo se describe, ponlo sobre una mesa de papiro, y debajo de la mesa un lienzo puro y un ramo de olivo, y en medio de la mesa un pequeño brasero; quema mirra y *kuffi*. Tiene que estar preparado por ti un pequeño recipiente de turquesa en el cual debe haber bálsamo de lirio o de mirra o de canimomo; toma el anillo y ponlo en el bálsamo después de haberlo purificado de toda impureza, y quemando en el brasero el *kuffi* y la mirra, déjalo estar tres días; tómalo después y ponlo en un lugar puro. En la consagración debe haber ante él panes puros y frutos del tiempo que estén maduros. A continuación haz otra ofrenda sobre leña de vid y en la ofrenda saca el anillo del bálsamo y pontelo. Con el bálsamo en que estuvo úngete por la mañana, colócate mirando hacia el Oriente y recita lo que está escrito abajo. Grabado del escarabajo. En una esmeralda valiosa graba un escarabajo; perforala y pasa un hilo de oro por el agujero; en el envés del escarabajo, grava una sagrada Isis y, después de consagraria como arriba está prescrito, úsalas. Días en los que se debe actuar, desde la salida de la luna: el 7, 9, 10, 12, 14, 16, 21, 24, 25. En los demás, absténte.

Ἐρμοῦ δικτύλιος κανθάρου ποίησις λαβῖου κάνθαρον γεγλυμηένον, ὃς ὑπογέρασται, ἐπὶ ταπείνης τραπέζης θεῖς καὶ ὑπόθες ὄντο τὴν

⁶⁰ A modo de ejemplo, CAUVO / SÁNCHEZ, 1987, pp. 395-412 (que reúnen 24 papiros y 4 ostraca mágicos cristianos). En particular sobre el uso “mágico” de la cruz de Cristo, ver PEREÀ YÉBENES, 2002, pp. 285-300.

⁶¹ MEYER / SMITH, 1999, *passim*.

⁶² Además de la mención explícita al uso de palabras hebreas, “propias de los magos”. En realidad, la

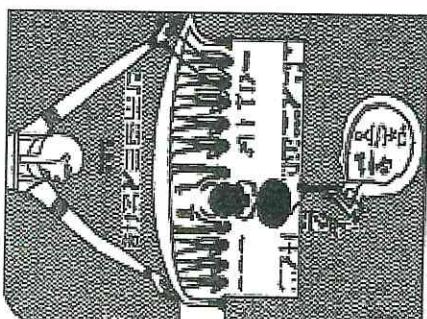
magia egipcia de los siglos II-V d.C. se escribe en griego, habla griego, y las voces hebreas son, en realidad, transliteraciones, como cabe pensar del demon Iao o del epíteto Sabaoth, tan frecuentes en glífica mágica. Rara vez encontramos letras o palabras hebreas mezcladas con las griegas. Sin embargo son más frecuentes la mezcla de nombre propios mágicos sacados de la Biblia – particularmente nombres de profetas o magos (como Moisés) – mezclados con los nombres de otros demonios característicos de la particular gramática mágica.

τράπεζαν συνδινα καθαρὸν καὶ ἀλινὰ ὑποστρῶσας, καὶ εἰς τὸ μέσον [τ]ῆς τροπέσης μικρὸν θυμωτήριον, ἔπιθεσας ζυμώντας καὶ κοῖφ. Ἔστω δὲ στοιχεῖον ζυμρινὸν ἡ κυναμόδιμον, καὶ λαβὼν τὸν δικτύλιον θεῖς εἴς τὸ μύρον προσαγνεύσας ὑπὸ πάντων καὶ ἐπιθύσας τῷ θυμωτήριῳ τὸ κοῖφ καὶ ζυμώντας ἕσσον τήμηρος γ' οὐ καὶ λαβὼν ὑπόθου ἐν τούτῳ καθαρό. Παρακείθοντας ἐπὶ τῆς τέλεσθῆ ἔργου καθέρεται καὶ δοσ δικιαζεῖ τῶν ὅπωρῶν. Πιοντος δὲ ἡλιγ θυστον ἐπὶ ξύλων ἀμελάτων περὶ τὴν θυστὸν ἔπαρον τὸν δικτύλιον ὑπὸ μύρου καὶ περιθέσα. Τὸ δὲ λόγια τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρίον κατὰ προὶ καὶ στος πρὸς αντολόδην ἥλιον λέετο τὸ ὑπογεγραμμένον. Γάλιμα κανθάρου εἰς λιβον σιμέρωδον ποιετεῖν γάλην. Τον ισοδυν καὶ ρέσον, ὃς τοπογέρασται, ρῦσ. Ηἱέραι, εἰς αὖ δεῖ ποιεῖν ὄντο ὀντολῆς, ζ', θ', ι', ιβ', θδ', ιε', κα', κδ', κε'. Τοῦ δὲ ὥλιον ἔπειται.

Aunque se cita expresamente el término Φρῆν, el escarabajo (*kavtharos*) es equivalente en la práctica: el escarabajo solar, el sol mismo naciente, invocado, incentivado por el *kuffi* vertido sobre el fuego ceremonial, como describe Hipólito. En las líneas siguientes intentaré insistir en esta idea o hipótesis de que el escarabajo solar mágico ha de ser identificado con el demon, con nombre propio, Φρῆν.

4. Una hipótesis: Φρῆν, *epiklesis de Khepri*, el escarabajo solar

El escarabajo es el símbolo solar –o más exactamente del renacimiento solar– más importante de Egipto. Veamos algunos ejemplos. La figura siguiente muestra al dios de la mañana, sosteniendo en alto la barca solar, sacándola de los abismos de la noche, del paseo nocturno del sol.



En la inscripción se lee: «Estos brazos vienen del agua; ellos levantan a este dios». Este “dios” renaciente –homologado a Re y a Osiris– es el escarabajo –representación sintética del sol– acompañado por Isis y Neftis, y detrás de ellas, identificadas por las inscripciones encontramos, detrás de Isis, a Qeb, la tierra, Shu, Heka (Magia), Hu (Sabiduría), Sia (Conocimiento), mientras que detrás de Neftis aparecen tres “guardianes del portal”, evidentemente del mundo inferior⁶³. El escarabajo-sol ascendente es recibido por la madre Nut y lo sitúa en su lugar de descanso.

En el *Libro del Amduat* la identificación de Khepri con el sol, con su renovación y con su resurrección al amanecer, es muy clara, siendo evocado y representado sobre la barca divina que navega la noche y renace, al día siguiente, por la mañana⁶⁴.

Otra escena, igualmente interesante, la encontramos en otro registro de la tumba de Tutmosis III, que es un verdadero libro de teología egipcia ilustrada, relacionada con el mundo funerario, astroológico y mágico⁶⁵. En la figura siguiente, situada en el centro del panel de la tumba correspondiente a la explicación gráfica de “la Hora Sexta” del tránsito del difunto, vemos la imagen del cuerpo, en posición horizontal, rodeado, protegido, por el cuerpo de una serpiente policéfala, llamada “del rabo en la boca”, la posición que presentará muchos siglos después el *ouroboros* que vemos tallado en las gemas y dibujado en los papiros mágicos. Según Abt y Hornung, «esta imagen adopta forma de tétero que, como recinto, es esencial para proteger y alimentar al frágil pero emergente Re»⁶⁶. Tal sol “regenerado” está representado por Khepri, el escarabajo, que, surgiendo de la cabeza del difunto, renace y avanza en dirección al Oeste.



⁶³ El uso funerario en el Egipto faraónico del símbolo del escarabajo, asociado a Osiris, se repite en la glíptica mágica. Por ejemplo, compárese el dibujo precedente, con la gema del British Museum⁶⁷, del siglo III d.C.: una piedra jaspe oval, donde se representa una momia tocada con la corona *atef*, tumbrada sobre una serpiente; sobre la curva que forma su cabeza doblada se posan –parece– dos halcones (simbolos divinos de Horus) igualmente coronados, y suspendidas en el cielo, las imágenes del sol y la luna, y entre ellos un escarabajo. Todos son signos de renovación astral y de resurrección. Al dorso, en dos líneas, aparece el nombre DAMNAMENEY, un nombre propio en genitivo, “de Damnameneo”, posible nombre del difunto.



Un paralelo a la gema precedente lo encontramos en una gema de una colección italiana, hoy perdida, publicada recientemente por Mastrociccare⁶⁸. En este caso sólo vemos la momia, la serpiente, que no cierra el círculo a modo de *ouroboros*, sino que lo deja abierto hacia un plano superior, donde hay un gran escarabajo alado. En



la mitología egipcia, el escarabajo está relacionado con el orbe de los orígenes míticos del universo⁶⁹, es actor de la gran representación de los momentos primordiales. Como acertada y sintéticamente indica M. C. Pérez Dié⁷⁰, «el escarabajo para los antiguos egipcios fue la imagen de la autocreación, ya que pensaban que este animal se reproducía solo desde su bolla de estípito, por partenogénesis, sin intervención de una hembra. En el origen existía el Nun, el Océano Primordial, el preexistente que contenía de forma latente la ‘Materia inicial’. La diferenciación fue el principio de todo: el demiendo se despertó y emergió de sí mismo, manifestándose por primera vez bajo el aspecto del Sol. Fue denominado Atum (el que se lleva a término) y contuvo en sí mismo los principios masculino y femenino. Los textos que relataron este acontecimiento demo-

⁶³ MAX MÜLLER, 1989, p. 99.

⁶⁴ ABT Y HORNING, 2003, pp. 26, 69, 83, 141.

⁶⁵ Sobre el monumento y sus pinturas: ABT / HORNING, 2004 *passim*.

⁶⁶ ABT / HORNING, 2004, p. 44.

^{ISSN: 1578-4517}

minado “La Primera Vez” utilizaron la palabra *Kheper*, que en egipcio se escribe con la representación del escarabajo y que se traduce por nacer, devenir o existir, convirtiéndose, además, en Khepri, el dios Sol de la mañana). Este sentido pristino de la mitología egipcia faraónica milenaria pasa, sintetizada, a los siglos II-V del Egipto romano, en los que la magia prolifera y adapta de forma simple lo que los magos entienden como “lo esencial-práctico” de los demones que hunden sus raíces en el acervo religioso-mágico del Egipto eterno⁷¹. En el caso del escarabajo solar –*epiklesis* mágica del mismo Re, el sol que renace eternamente– nombre (*Φρῆν* o *Φρῆφι*) y símbolo (escarabajo) cumplen perfectamente su rol de demon o “espíritu actuante” en el ámbito de la luz y del renacimiento, en fin, la regeneración y la vida.

La siguiente pieza es un disco de estuco policromado que representa el disco solar, dominado por Khepri, pintado en negro.⁷²

La forma muy bien puede recordar la imagen del escarabajo tallado sobre piedras duras mágicas, como las que se han visto antes, y que podían estar inspiradas en este tipo de disco-amuleto que, en Egipto, a partir del Reino Nuevo, se ponían sobre el pecho de las momias. El uso de estos “escarabajos de corazón” está descrito en el capítulo 30B del *Libro de los Muertos*, donde, tras el texto formulario “para evitar que el corazón del difunto se oponga a



que dice: «*daldoras para pronunciar sobre un escarabajo de piedra verde montado con electrón (y provisto) con un anillo de plata, colocado en el cuello del difunto. Esta fórmula fue encontrada en Hermópolis bajo los pies de la Majestad de este dios augusto (escrita) sobre un bloque de cuarcita del Alto Egipto, en un escrito del dios mismo...*». Este “dios augusto” podría ser Khepri.

De este rico acervo religioso egipcio, toman los magos lo esencial del mito de Khepri: su poder solar y regenerador, para usarlo en prácticas mágicas e incorporarlo a la himnica, junto a otros dioses y diosas que, unidos, se potencian mutuamente.

El escarabajo está literalmente asociado a Helios en las prácticas mágicas; en *PGM* 222-230, en un conjuro para hacerse invisible; en *PGM* IV, que es una “práctica de comunicación con un demon profético utilizando un escarabajo”, donde leemos en IV 35-37:

“Cuando el disco solar haya salido completo, corta la cabeza de un gallo enteramente blanco que sujetas con tu brazo izquierdo; y antes de que salga el sol, das vueltas alrededor del altar...”. Poco más adelante, en *PGM* IV 65-70 el escarabajo se utiliza junto a una lámpara encendida. En *PGM* IV 213 ss., que es una “práctica a Helios para conseguir el conocimiento del pasado, presente y futuro de todos los hombres” se aconseja para tal fin grabar el escarabajo en una piedra esmeralda a modo de amuleto.

En otro lugar se indica específicamente la forma de hacer un amuleto “solar” con la figura de Helios y un escarabajo sobre piedra heliotropo, *PGM* XII 273-277:

Se graba un sol en una piedra de heliotropo de esta manera: una serpiente gruesa con la boca mordiéndose la cola en forma de corona. Dentro de la serpiente debe haber un escarabajo sagrado despidiendo rayos. El nombre se graba en la parte posterior de la piedra por medio de signos sagrados como dicen los profetas. Una vez que hayas realizado el rito, llévalo con pureza.

Ἥλιος γένεται ἐπὶ λίθῳ ἡλιοπότιον τὸν τρόπον τοῦτον δηράκουν ἔστω ἐνκρήπτον, στεφάνου οὐχιστρού οὐράνῳ στοματικόν. Ετού δὲ ἐντὸς τοῦ δηράκουτος κάνθαρος ὀκτωτοράς ιερός. Τὸ δὲ ὄνομα εἰκαῖ τοῦτο θυμέθε μερῶν τοῦ λίθου γήλημας ιερογλυφικῶς, δις τοποφήτω λέγοντας, καὶ τελέσας φόρει καθηρεύοντας.

La imagen del escarabajo rodeado por la serpiente (el *ouroborus*)⁷³ recuerda, como se ha indicado antes, la imagen del difunto con Khepri en su cabeza y rodeado por la serpiente, en la pintura de la tumba de Tutmosis (fig. xx).

El rol solar del escarabajo en los papiros mágicos es inequívoco. En *PGM* III 207-211 encontramos a comienzos de un himno:

“Sémea rey, padre del cosmos, séme propicio, escarabajo, te invoco a ti, todos los dioses y los hombres..., dueño de la (salida del sol) Titán, que sales encendido por el fuego...

Σημέα βασιλεὺς, κορυφῶν [γενέτω]ρ, εἰμὶ διασώξε[σθαι] κάνθαρος, κάνθαρος, καὶ πυροκρήτην καὶ [ῆλικον θεόν] ὀθωταρόν <σε>, κάνθαρος, καὶ [ενθερό-]ποντος μέρα θεοῖσιν,.....πο.....εἴησ.....ποντοπεῖσθιμε], δέοντα δι[τοληῖς], Τίταν, προσεις διονε[ιλασ],...

En *PGM* IV 751 ss., instrucción sobre la realización del rito mágico:

“Toma un escarabajo solar, el que tiene los doce rayos y haz que caiga, en luna nueva, en un recipiente hondo de turquesa... pronuncia la fórmula sobre el vaso a lo largo de siete días, cuando el sol esté en medio del cielo...

⁷¹ Sobre la transmisión de símbolos egipcios al universo mágico de las gemas, ver SIAMMEN, 2002, pp. 225-242; LANCELLOTTI, 2002, pp. 71-85; CIAMMINI, 2002, pp. 27-40; CIAMMINI, 2007, pp. 213-220.

⁷² De las Dinastías XVIII-XX. Imagen tomada de ABR / Horruung, 2004, p. 85.

ISSN: 1578-4517

Λαθὸν κάνθαρον ἡλιακὸν τὸν τὰς ιψ' ὀκτῖνας ἔχοντα πούσον εἰς βριότον καλλίστον βαθὺ ἐν ἀρπαγῇ τῆς σελήνης βληφίσαι... καὶ λέγε τὸ ὄνυχα ἐπὶ τοῦ ἥγησος ἐπὶ τήμερος ζῆτοντον μεσουρανοῦντος...

En *PGM* IV 786:

empieza la consagración (del escarabajo) en luna nueva, cuando el sol está en Leo.

ὕργον δὲ αὐτὸν τελεῖ τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νομενίᾳ.

... escarabajo, que diriges el círculo del fértil fuego...

... κάνθαρε, κύκλον ὅγκον σποριόνυμ πυρός...

Asociado al sol como presagio terrible de oscuridad y desgracia, en *PGM* XII 55-57:

Si no me escuchas, la órbita solar arderá y sobre vendrá la oscuridad sobre toda la tierra; y el escarabajo descenderá...

ἔλαν δὲ μου παρακοσῆς, κατακοίσεται ὁ κύκλος, καὶ σκόπος ἔσται καὶ δῆλη τὴν οἰκουμένην, καὶ ὁ κάνθαρος καταβίβεται...

Imponente es la descripción del escarabajo solar alado que se hace en el fragmento himnico-mágico de *PGM* XII 44-51:

Ha llegado el fuego a los demonios mayores y el cielo se ha tragado sin reconocerlo el círculo del sagrado escarabajo llamado Phorei. El escarabajo provisto de alas, que está en medio del cielo como señor del mismo, fue decapitado, desmembrado, lo más grande y glorioso de él fue inutilizado y encerrando al señor del cielo lo aniquilaron; así tú estarás a mi servicio con vistas a los hombres y mujeres que yo quiera.

Vén a mí, tú, el señor del cielo que respandeces sobre la tierra; sirveme ante hombres y mujeres, pequeños y grandes, y obligales a hacer todo lo escrito por mí.

[Ἐ]φιθασε τὸ πτήρ τὸ εἴδολα τὰ μέγιστα, καὶ κατέτεν ό οὐρανός τὸν κύκλον μὴ [γῆ]γνωσκον τοῦ ἀΐδίου κανθάρον ἱερούμενον Φορει. Κανθάρος ὁ περιορθῆς μεσουρανῶν τύρραννος, ὀπεκεφαλίσθι, ἔμελισθι, τὸ μέγιστον ἑνδοῖζον αἰγύτον καὶ[τ]ερψε<ώ>σατο, καὶ δεσμότην τοῦ οὐρανοῦ συκατακλείσαντας ήλιοδέξαν· δὸν διακονούσεις μοι, πρὸς οὓς θέλω ἀνδροσ καὶ γυναικας.

*Ηκέ μοι, δεσπότης τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιδέμπον τῇ οἰκουμένῃ, διακόνησόν μοι εἶτε πρὸς ὄνδρος καὶ γυναικας, μεκροῦς τα καὶ μεγάλους, καὶ ἐπανακέστησις αὐτοῦς πιεν πάντα τὰ [γῆ]εργαμένα ὃν ἔμοι.

Como indica Betz⁷⁴, no está claro el significado del nombre sagrado Phorei, que aparece, en el mismo papiro, un poco después, en línea 53, entre otras voces demonios mágicos, entre ellas Phreō (poupei... φρεο...), que, según Betz⁷⁵, significa "Prē the Great". Si no gramaticalmente, si funcionalmente, Phreī o Phrīθ, Phreō, son equivalentes.

Estos textos se complementan bien con la serie de gemas mágicas ya citadas más arriba, con el nombre Phrīθ y con el escarabajo. Cabe recordar, además, otras gemas mágicas en las que aparece representado el escarabajo como símbolo inequívocamente solar, empleado en "operaciones regenerativas" de magia, en amuletos amorosos y uterinos. Veámos algunos ejemplos significativos, como son, además de la pieza vista antes⁷⁶, estas cuatro gemas de la excepcional colección de gálpica mágica del British Museum⁷⁷, todas del siglo III d.C.



BM 100

BM 101



BM 102

BM 103

⁷⁴ BETZ, 1986 [1992], p. 155 *ad locum*.

⁷⁵ BETZ, 1986 [1992], p. 155 nota 15. No está claro en este fragmento, líneas 45-47, su relación con el desmembramiento de Osiris, como indicó ETRÉM, 1939, pp. 94-101.

⁷⁶ MICHEL, 2001, n° 99.

⁷⁷ MICHEL, 2001, n°s 100-103, respectivamente.

El escarabajo siempre es representado en posición vertical ascendente, como vemos en ésta y en todas sus representaciones mágicas. En BM 100, una piedra heliotropo, aparece el escarabajo alado, rodeado por el *ouroborus*; al dorso APOPIΦΑCIC. En BM 101, heliotropo, pulido al dorso; por la cara principal, imagen del escarabajo y *voces magiae*. En BM 102, piedra lapislázuli, se muestra en el anverso la imagen del Fénx, con la corona radiada, solar, situado frente a una especie de monolito grabado, en el que se aprecia la imagen de un escarabajo en el centro. Al dorso, muy interesante, vemos la imagen híbrida de Horus-Harpócrates surgiendo del escarabajo (de hecho, formando un ser monstruoso con forma de escarabajo y cabeza humana). Esa fusión, o unión del escarabajo y Horus-Harpócrates se confirma en la gema BM 103, donde el dios niño egipcio, con su gesto habitual del dedo sobre la boca, se sienta sobre un escarabajo. Este animal sustituye aquí al elemento típico de la imagen de Horus-Harpócrates, es decir el loto.⁷⁸ De nuevo vemos la conjunción de elementos –loto, escarabajo, y el nacimiento de Horus– aunados para proporcionar al amuleto fuerza regenerativa. Al dorso aparecen voces mágicas entre las que se reconoce al demon Michael. Bonner publica una gema con imagen de Helios sentado, con la cabeza radiada y circundado por una serie vocalica, con globo a la izquierda y un escarabajo bajo los pies.⁷⁹

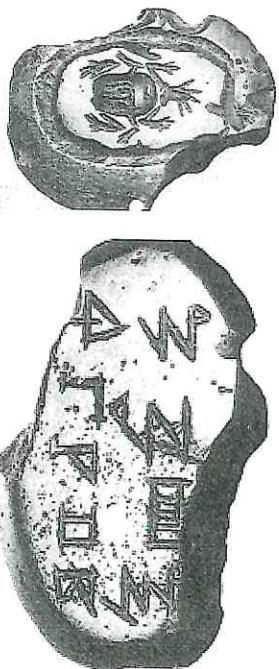
En la teología solar del escarabajo que se predica en estas gemas mágicas se barroquiza en una pieza excepcional del Real Gabinete Numismático de La Haya, donde se guarda una piedra heliotropo bastante grande (33 x 20 mm)⁸⁰ con la siguiente imaginería en la cara principal: Harpócrates sobre el loto (con su gesto típico, llevándose los dedos de la mano derecha a la boca, y sosteniendo un cetro con el brazo izquierdo doblado) rodeado por el *ouroborus* y por distintos animales (serpientes, escorpiones y pájaros, debajo un cocodrilo –recordando la disposición de las estelas mágicas de ‘Horus sobre los cocodrilos, tan frecuentes en el Egipto faraónico de las últimas dinastías y del Egipto griego helenístico– y en el lado opuesto, es decir, en el vértice superior, como siempre situado ahí en las composiciones complejas, aparece el escarabajo alado. Toda la escena, todo el perfil ovoide, está rodeado por una especie de collar de 53 cuentas o gránulos. Entre ese círculo y el que configura el *ouroborus* se sitúan 19 estrellas, y un segundo “collar” con 64 cuentas. En el conjunto hay un complemento de símbolos (animales) terrestres, como los escorpiones, o terrestres-acuáticos, como el cocodrilo o el mismo tallo de loto, que quedan supeditados, superados, por la acumulación de símbolos solares y la tendencia ascendente

SABINO PEREA YÉBENES

de la composición: todas las figuras se alzan o se dirigen hacia arriba, hacia el Sol Naciente, el escarabajo (Ipñv) que culmina triple el círculo mágico astral. Al dorso de la gema hay símbolos abstractos antílicos, y en el centro, en sentido horizontal, la palabra IIETTE⁸¹.



En el Fitzwilliam Museum de Cambridge se conserva otra gema mágica⁸² en cuyo anverso aparece la imagen de Harpócrates sobre el loto, sin inscripción), y en el reverso un escarabajo en medio de la elipse glífica. También el Museo Arqueológico Nacional de Madrid tiene otra gema mágica con el escarabajo en la cara principal, rodeado por el *ouroborus*⁸³, al dorso *voces magiae* incomprendibles (ver figura siguiente).



En el Kelsey Museum de Michigan se conserva una gema hematite, publicada por Bonner⁸⁴, en cuyo anverso vemos a Harpócrates sentado sobre el loto. Su cabeza está rodeada por un nimbo de siete rayos dobles. Bajo su pie un cinocéfalo. A su lado se sitúan Isis y Nephtis sosteniendo cetros y las llaves *ankh*, con las coronas *atefy hemhen*. Debajo de la barca solar hay tres cocodrilos; en el registro superior, tres halcones, tres cabras, tres serpientes y tres escarabajos, como siempre, en lo más alto. En el reverso, de nuevo, el escarabajo (el sol naciente que emerge de la oscuridad) ocupa el centro de la representación, flanqueado por

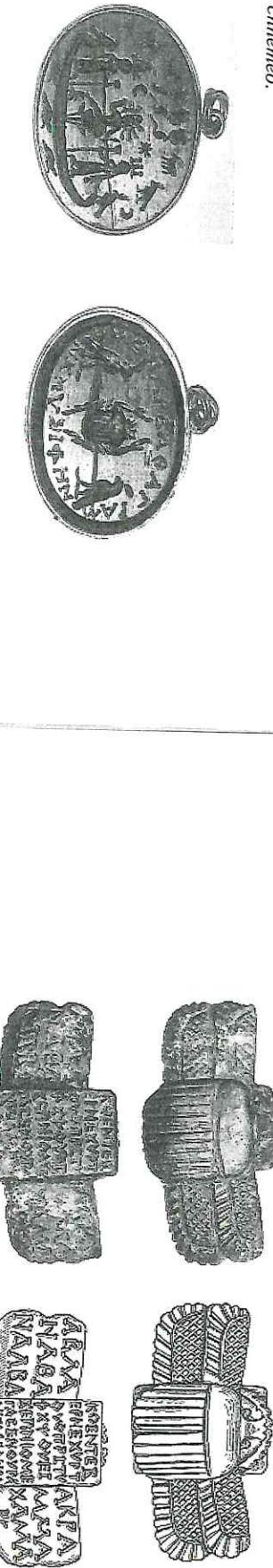
⁷⁸ Sobre la flor de loto y Horus en la glíptica mágica remito a mis consideraciones en otro estudio: S. PEREA YÉBENES, 2002, pp. 91-95.

⁷⁹ BONNER, 1959, n.º 223.

⁸⁰ MASKANT-KLEIBRINK, 1978, n.º 1125.

ISSN: 1578-4517

dos halcones coronados, *alter ego* de Horus. La inscripción reza: *ar-bath agram-né phiblō chmēmō*.



La potencia del escarabajo como demon mágico solar es incuestionable, hasta el punto de que, en muchos casos, la gema es tallada con forma de escarabajo⁸⁵, como remediando a los escarabajos de época faraónica⁸⁶. Una de éstas muestra en el anverso a Horus-Harpócrates sobre el loto, con la vox AICAMOCHEI, y en el reverso un gran escarabajo que ocupa absolutamente todo el espacio⁸⁷. Más interesante aún es la gema tallada con la figura de un escarabajo con los élitros desplegados, y decorados con incisiones geométricas⁸⁸, como vemos en la foto y el fácsimil:

⁸⁵ MICHEL, 2001, n° 563-574, piezas del British Museum.

⁸⁶ Para los que se ha propuesto, también, una función apotropaica, cf. DE SAVVA, 1978, pp. 1003 ss.; PADRÓ I PAREROLA, 2002-2003, pp. 247-249. Los escarabajos “de tradición faraónica” se difundieron por el Mediterráneo a partir del siglo V-I a.C., utilizando los circuitos comerciales marítimos púnicos, por ejemplo Ibiza. El Museo Arqueológico Nacional de Madrid conserva numerosos ejemplares de escarabajos tallados en piedras preciosas, que se usaban como anillos o colgantes; BOARDMAN, 1984, láminas XXXIX-XXI, unos 40 escarabajos de vidrio de colores, “que contienen motivos propios de los de jaspe verde”, y se datan en el siglo IV a.C. (*ibid.* p. 91). Más interesantes aún son los escarabajos (con forma de escarabajo) del Museo Arqueológico de Ibiza. Son particularmente interesantes las piezas FERNÁNDEZ / PADRÓ, 1982, n° 3 (Isis y Harpócrates); n° 4 (FERNÁNDEZ / PADRÓ, 1982, pp. 31 y 70; Isis amamantando a Horus niño sentado sobre sus piernas); n° 8 (Isis pietra protegiendo a Horus con cabeza de halcón); FERNÁNDEZ / PADRÓ, 1982, n° 12 (p. 59 y lámina de p. 75; Harpócrates sentado rodeado de lotos). Todas estas piezas (y otras) tienen forma de escarabajo, cuya parte inferior está alisada para grabar la iconografía descrita. Estas gemas tenían una función decorativa, es decir, como objeto sumptuario, y como soportes transmisores de iconografías mitológicas. Y acaso, como objetos “de buena suerte”, pero muy lejos, en mi opinión, de una función puramente mágica, que sólo adquieren en los siglos posteriores (ss. II-V d.C.), como estamos viendo en el presente estudio con numerosos ejemplos de uso del escarabajo solar como demon mágico.

⁸⁷ MICHEL, 2001, n° 567.

⁸⁸ MICHEL, 2001, n° 563, del siglo III.

Sobre sendas alas o élitros desplegados se escribieron los nombres de dos démones frecuentes en los papiros y la glíptica mágica: a un lado el palinídrromo *Ablanabana-banabā* (*sic* por *Ablanahbanabā*); en el otro lado, *Akrammachamari*. En el centro, a modo de cartela epigráfica, bien delineada, hay voces mágicas de difícil comprensión en líneas 1-4 y mitad de la línea 5, en donde arranca una frase con sentido literario: ὁ μέγας ἐν οὐρανῷ, ἀκεὶ ἀμὲν (“el Grande en el cielo, amén, amén”), calificativos Φρῆν, si se acepta nuestra hipótesis, aunque los especialistas⁸⁹, con razón, han encontrado un paralelo en el verso 4 del Salmo 108, en su versión griega: μέγα ἐπάνω τὸν οὐρανὸν τὸ εὔρος σον (“tu poder es grande hasta los cielos”), texto bíblico del que la inscripción del amuleto sería un eco, más que un “texto dependiente”.

Otro grupo significativo de gemas muestran imágenes del escarabajo, en grupo de tres, en una serie glífica de iconografía compleja, que tratan de explicar las tríadas subterráneas vs celestes –significadas en los distintos animales– presentes en el nacimiento de Horus-Harpócrates, que preside y concentra la escena⁹⁰. Los escarabajos siempre están en la parte superior, como situados bajo la cúpula celeste que perfila el borde elíptico de la gema tallada.

No carece de importancia este nacimiento mítico del dios-niño y mágico por excelencia, es decir Horus-Harpócrates, pues en la simbología amuleética existe una transición simbólica directa entre Horus-Harpócrates y la matriz femenina, como vemos, a modo de ejemplo, en los anversos de estas dos gemas:

⁸⁹ BONNER, 1950, pp. 116, 154, 191 y 201; MICHEL, 2001, p. 328 (comm. ad n° 563).

⁹⁰ Como en las piezas del British Museum: MICHEL, 2001, n°s 125-133.

5. Conclusiones y propuestas



BM 125

BM 350

En BM 125, la imagen del Sol y de la Luna a ambos lados de la cabeza de Horus es idéntica a la posición de estos astros a ambos lados del escarabajo en la gema BM 9, vista antes⁹¹. La pieza BM 350 se complementa o se comprende mejor con el reverso de BM 376: la matriz sanguínea emite borbotones de sangre, en cuyo flujo se convierten en signos, letras y palabras mágicas que ascienden a ámbitos celestes –la mitad superior de la gema– presididos por el escarabajo, aquí grabado con una representación híbrida, pues la cabeza del animal es completada monstruosamente con una cabeza de águila, de nuevo un animal solar, cuya función aquí, a mi juicio, es potenciar la velocidad de acceso a la luz, a las alturas solares, a la vida regenerada, en fin.



BM376

Ya hemos visto antes la gema BM 223, en cuyo reverso vemos la imagen de Harpócrates sobre el loto junto a la inscripción del nombre propio demónico Φρῆν⁹².

⁹¹ Paralelo en otra pieza del Fitzwilliam Museum: HENG, 1994, nº 497.

⁹² MICHEL, 2001, nº 259.

1.- Phrēn es un demon (en glíptica mágica), una fuerza mágica demónica (en el relato de la ceremonia mágica descrita por Hipólito), o un dios (en la inscripción de los dioses orientales de Córdoba), por tanto no es únicamente una forma de referirse al sol, y, mucho menos, sólo una *vox magica*, como vemos en muchos trabajos y catálogos de gemas mágicas o papiros⁹³, sino una divinidad solar, como lo son otras, en ámbitos de la magia o de la religión, junto a las que aparece, como Horus-Harpócrates (tornado del acervo egipcio), Helios (tomado de la mitología griega), Mithras (del complejo iranio-greco-misterioso), Abraxas (del propio universo mágico). A pesar de la caricatura que hace Hipólito del demon Phrēn en el pasaje citado, el apologista cristiano abunda en sus principales características: su origen egipcio y su relación con el “fuego mágico”, tanto en sentido práctico como simbólico. La escena literaria tiene cierto paralelo con la ceremonia mágica de *PGMV*, 6, 214-245.

2.- Si Phrēn es, como proponemos, un demon “solar”, su intervención o invocación en las prácticas mágicas, es la de un espíritu o demon “positivo”, “que proporciona luz”, vida o curación (de ahí que cobre sentido en gemas de Asclepio), ayuda a llevar a buen término un parto, y también ayuda en las relaciones amorosas, como hemos comprobado por el texto y el contexto de algunos papiros.

3.- En las gemas, el nombre Phrēn no siempre va asociado a una imagen propia. Esta circunstancia le ocurre a muchos otros demones, de los que sólo conocemos sus nombres. El nombre Phrēn aparece, como hemos comprobado, en gemas con la imagen de Harpócrates junto a la leyenda Abraxas, o de Iao, u otras voces mágicas, como Abianathanalba, etc., de ahí la dificultad de asignar a Phrēn una imagen demónica propia, dada, además, la circunstancia de que, comparativamente, no son muchas las gemas que lo mencionan y menos aún las que tienen representación. Con todo, creo que legítimamente podemos proponer que –como se ve en la gema del British Museum⁹⁴, verdadera pieza clave, cuyo reverso traduce al anverso– Phrēn es el escarabajo solar aliado, es decir, la transformación demónica –para uso mágico en gemas, papiros, plegarias– del Khepri egipcio, con el que guarda incluso parecido fonético, iconográfico (pues la *theta* final de la forma variable Φρῆν no es otra cosa que un intento de trasladar a la letra la forma del escarabajo, que explica en algunas gemas la transformación de la forma Φρῆν -> Φρῆθ) y funcional: el escarabajo solar, κάνθαρος ἡλικός, significa el sol naciente al amanecer, el sol primero de la mañana

⁹³ Por ejemplo en los trabajos, de referencia, de BONNER, 1950, de CALVO / SÁNCHEZ, 1986, de BETZ, 1986 [1992] o de BRASHEAR, 1995, p. 3601.

⁹⁴ MICHEL, 2001, nº 99.

- que deja atrás la noche, como Khepri. No es Helios, del mismo modo que no es Re. Es una “personalidad solar” indiscutible (como vemos en la inscripción votiva de Córdoba) pero con entidad propia: es el que abandona la negrura de la noche, el que escapa de la muerte (buscando la luz emergiendo de la momia), un espíritu que habla por el fuego (Hipólito), un espíritu “agente”; por tanto, cumple las prerrogativas de un demonio mágico. Su relación con la muerte es sólo para negarla y vencerla: Phrēn, el escarabajo solar, el heredero demónico del egipcio Khepri, es la renovación constante y periódica de la vida. Este es el ámbito de acción y el significado propio de este demon en gemas y papiros.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABT, T. / HORNUNG, E.,
“Knowledge for the After-life. The Egyptian Anchāt. A Quest for Immortality”, Zürich, 2003.
- ABT, T. / HORNUNG, E. ET ALI,
“La tumba de Tutmosis III. Las horas ocultas del sol”, Madrid, 2004.
- ALLEN, J.,
“Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egypt Creation Account”, *Yale Egyptological Studies*, 2 (1998) 3-7.
- BERZ, H.,
“The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells”, Chicago, 1986 [2ª edición revisada: Chicago & London, 1992].
- BOARDMAN, J.,
“Escarabajos de piedra procedentes de Ibiza”, Madrid, 1984.
- BONNER, C.,
“Studies in Magical Amulets, chiefly Greco-Egyptian”, University of Michigan Studies, Humanistic Series XLIX, Ann Arbor, 1950.
- BRASHEAR, W.,
“Vier Berliner Zauberertexte. Nr. 2: Ein Amulett gegen Fieber”, *ZPE* 17 (1975) 27-30.
- “The Greek Magical Papyri: an introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994)”, *ANRW* II, 18.5 (1995) 3380-3684.
- CALVO, J.L. / SÁNCHEZ, Mº D.,
“Textos de magia en papiros griegos”, Madrid, BCGredos 105, 1987.
- CAMBERFORT, Y.,
“Le scarabée dans l’Égypte ancienne”, *Rev. Hist. Rel.*, 204 (1987) 3-46.
- CASAL GARCÍA, R.,
“Colección de gálibica del Museo Arqueológico Nacional. Serie de entalles romanos. I-II”, Madrid, sin fecha (ca. 1990).
- CIAMPINI, E.M.,
“Tradizione faraonica e iconografie magiche”, en A. MASTROCINQUE (ed.), *Gemme Gra- stiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002, pp. 27-40.
- CRUM, W.E.,
“Coptic ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund”, London, 1902.
- DANIEL, R. W. / MALTOMINI, F.,
“Supplementum Magicum, I-II (Papyrologica Coloniensis 16.1 - 2)”, Opladen, 1990-1992.
- DELATTRE, A. / DERCHAIN, Ph.,
“Les initiales magiques gréco-égyptiennes”, *Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médaillles*, Paris, 1964.
- DE SALVIA, F.,
“Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcuaco di Pithekoussai (Ischia)”, en M.B. DE BOER / T.A. EDRIDGE (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d’études offerts par les auteurs de la Série Études préliminaires aux soixanteième anniversaire le 7 avril 1978* (EPRO 68), III, Leiden, 1978, pp. 1003-1061.
- DUCHESNE, T.,
“Jackal at the Shaman’s Gate. A Study of Anubis Lord of Rosetawa with the conjuration to chthonic Deities (PGM XXIII; POxy 412). Text, Translation and Commentary and Annotated Bibliography of the Anubis Archetype”, Oxford, 1991.
- EITREM, S.,
“Sonnekäfer und Falke in der synkretistischen Magic”, en *Pisculi. Festschrift für F. Döbler*, Münster: Aschendorff, 1939, pp. 94-101.
- ERMAN, A.,
“Ägyptische Grammatik”, Berlin, 1928.
- NEUDÄGYPTISCHE GRAMMATIK, Leipzig, 1933.
- FAUTH, W.,
“Helios Megistos. Zur Syntaktischen Theologie der Spätantike”, Leiden, EPRO 125, 1995.
- FERNÁNDEZ, J.H. / PADRÓ, J.,
“Escarabajos del Museo Arqueológico de Ibiza”, Madrid, 1982.
- GOODENOUGH, E.R.,
“Jewish Symbols in the Greco-Roman Period”, New York, 1953 ss. (Bollinger Series XXXVII. 7 volúmenes).
- GUARADUCCI, M.,
“Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacri pagane e cristiane”, Roma, 1978 y 1995.
- HELCK, W. / OTTO, B.,
“Re”, *Lexikon der Ägyptologie*, V, 1984, cols. 156-180.
- HENG, M.,
“Classical Gems. Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum”, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994.

- “Nota su un’iconografia particolare del serpente”, en MASTROCINQUE, A. (ed.): *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte II*, Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.II, 2007. Roma. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp. 213-220.
- “Coptic ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund”, London, 1902.
- “A copitic dictionary”, Oxford, 1979.
- DANIEL, R. W. / MALTOMINI, F.,
“Supplementum Magicum, I-II (Papyrologica Coloniensis 16.1 - 2)”, Opladen, 1990-1992.
- DELATTRE, A. / DERCHAIN, Ph.,
“Les initiales magiques gréco-égyptiennes”, *Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles*, Paris, 1964.

- HOPFNER, Th., *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszuber*, vol. I, Amsterdam, 1974.
- JACOBY, A., “Ein Berliner Chnubisamulet”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 28 (1930) 269-285.
- LANCELOTTO, M.G., “Il serpente ouroboros nelle gemme magiche”, en A. MASTROCINQUE (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002, pp. 71-85.
- LESKO, L., “Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”, *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*, London, 1991, pp. 89-97.
- MASKANT-KLEIBRINK, M., *Catalogue of the Engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague. The Greek, Etruscan and Roman Collections*, Wiesbaden, 1978.
- MARCOVICH, M., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- MASTROCINQUE, A., *Studi sul Mitrismo (Il Mitrismo e la magia)*, Roma, L'Erma, 1998.
- (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002.
- (ed.); *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte I. Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.I*, 2003, Roma. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- (ed.); *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte II. Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.II*, 2007, Roma. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- MAX MULLER, F., *Mitología egipcia*, Barcelona, 1996.
- MERKELBACH, R., *Mithras*, Hain, 1984.
- MERKELBACH, R. / TORTI, M., *Abraxas. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts*, I, Köln, 1990.
- MEYER, M.W. / SMITH, R. (eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton University Press, 1999.
- MICHEL, S., *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum. I-II*, London, 2001. The British Museum Press. (Herausgegeben von Peter und Hilde Zazoff).
- MILK, J.T., “Inscription araméenne en caractères grecques de Doura Europos et une dédicace grecque de Cordue”, *Syria*, 44 (1967) 289-306.
- NILSSON, M.P., “The Anguipede of Magical Amulets”, *Harvard Theological Review*, 44 (1951) 61-64.
- PACK, R., *The Greek and Latin Literacy Text from Graeco Roman Egypt*, Michigan, Ann Arbor, 1965 (?).
- ISSN: 1578-4517

- PADRÓ I PARCERISA, J., “Una función apotropaica de los amuletos de tipo egipcio en el mundo prerromano hispánico”, *Quad. Prehist. Arg. Cast.*, 23 (2003-2003) 247-249.
- PARENTE, M.I., *Socrate-Ermiodoro. Frammenti*, Napoli: Bibliopolis, 1982.
- PEREA YÉBENES, S., “Teónimo egipcio Phrēn, ‘dios que escucha’”, en un altar de Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 8 (1997) 27-41.
- “Estelas y exvotos a los *theoi epietatoi*, dioses que escuchan: La tradición egipcia antigua y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos”, Barcelona, 1998, pp. 243-256.
- Σῦπορις Θεοῦ = (El sello de Dios) Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid: Signifer, 2000.
- “Gema mágica de Itálica (en la Hispania Baética) para conjurar una enfermedad”, *Studii Classici e Orientali*, 47 (2001) 569-577.
- “El sello de Dios (2) Nuevos estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas”, Madrid: Signifer, 2002.
- PHILIP, H., *Mira et magica. Gemmen in Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preußischen Kulturbesitz*, Berlin-Mainz, 1986.
- PHILONENKO, M., “L'anguipède alectrocéphale et le dieu Φρῆν”, *CRAI*, (1979) 297-304.
- PREISENDANZ, K., *Papyri Graecae Magiae. Die Griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, 1931 = Stuttgart, 1974.
- ROBERTS, A. / DONALDSON, J. (eds.), *The Anti-Nicene Fathers, translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. Volume V: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian*, Erdmanns Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1975, pp. 35-36.
- SANZI, E., “Magia e culti orientali. Osservazioni storico-religiose intorno ad una gemma eliotpolitana conservata nel museo archeologico nazionale di Napoli”, en A. MASTROCINQUE (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002, pp. 207-224.
- SAUNERON, S. / YOYORI, J., “La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne”, Paris, 1959.
- SCHWARTZ, J., “Papyri Magice Graecae und Magische Gemmen”, en M.T. VERMAASEREN (ed.), *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, 1981, EJPO 93, pp. 485-509.
- SEVRIG, H., “Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine”, *Syria*, 48 (1971) 370-371.
- SIAMENI, C., “Magia e potere delle immagini : il caso dei soggetti egiziani”, en A. MASTROCINQUE (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002, pp. 225-242.
- ISSN: 1578-4517
- ISSN: 1578-4517
- ISSN: 1578-4517

- SPIELBERG, W.,
- *Demotische Grammatik*, Heidelberg, 1925.
- THEE, F.C.R.,
- *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984.
- THU, C.,
- *Koptische Grammatik*, Leipzig, 1970.
- VERMASEREN, M.J.,
- *Corpus Inscriptioanum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II, La Haya, 1956.
- VILLEFOND, J.R.,
- *Les 'Gesies' de Julius Africanus*, Firenze-París, 1970.
- WEHRH, F.,
- *Klearchos: Die Schule des Aristoteles*, vol. 3, 2^a edic., Basel: Schwabe, 1969.
- WENDLAND, P.,
- *Hippolytus Werke III Refutatio Omnium Haeresium*, Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1916, GCS, 26.
- ZAZOFF, P.,
- *Antike Gemmen im Deutschen Sammlungen. III. Braunschweig, Göttingen, Kassel, Wiesbaden*, 1970.
- ZWERLEIN-DIEHL, E. (ed.),
- *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, III. München, 1973-1992.

APION *Hēpi Mārōy* AND THE MEANING OF THE WORD MĀRŌZ^{*}

JAMES RIVES

University of North Carolina at Chapel Hill

ABSTRACT

In this paper I reconsider Apion of Alexandria's lost treatise *Hēpi μάρον*, attested by a citation in the Suda concerning an otherwise unattested conjuror named Pases. After examining the title and the sources of the Suda citation, I locate Pases in the class of wandering conjurors. I then discuss the meaning of the term *μάρον* as it appears in earlier treatises with similar titles, and argue that Apion's treatise provides evidence for a shift in the primary meaning of the word away from "Persian wise man" and towards "magician".

KEY WORDS: *Graeco-Roman Magus*, *Apion or ALEXANDRIAN, MEANING OF MAGUS*.

APION, *Hēpi Mārōy* Y EL SENTIDO DE LA PALABRA MĀRŌZ

RESUMEN

En este trabajo reconsideramos el tratado perdido de Apion de Alejandría *Hēpi μάρον*, atestiguado por una cita en la Suda referente a un especialista en conjuros llamado Pases del Suda, coloco a Pases en la categoría de los magos vagabundos. Luego discutiré el sentido del término *μάρον*, tal como aparece en tratados antiguos de título similar, y defendré que el tratado de Apion proporciona evidencias sobre un cambio del sentido primario de la palabra desde "sabio persa" hacia "mago".

PALABRAS CLAVE: *MAGIA GREGO-ROMANA*, *APIÓN DE ALEJANDRÍA, SIGNIFICADO DE MAGO*.

The Alexandrian grammaticus Apion, who flourished in the early first century CE, is today best known in the accusative case, as the object of the Jewish historian Josephus' attack in the work now known as *Contra Apionem*. But he seems in his own time to have been a very lively and even provocative character. He wrote a lengthy account of Egypt (the work that aroused Josephus' ire) and compiled a Homeric glossary, and his endeavors were well enough regarded that he became the head of the Library in Alexandria. In addition, he taught for a while in Rome (where he came to the attention of Tiberius and was heard by Pliny the Elder), toured Greece as a public speaker, and served as the leader of the delegation that in the year 40 CE conveyed to Caligula the Alexandrians' complaints about the local Jews. A number of later writers refer to him (Seneca, Pliny the Elder, Josephus, Aulus Gellius, Aelian), often in not very complementary terms!¹ That he wrote a work on magic, however, is known only from an entry in the Suda, which I translate here in full:

"Pases: a personal name. And a proverb: 'the half-obol of Pases'. This Pases was effeminate in nature, but excelled all men in magic, so that as a result of his incantations costly dinners would appear along with the servers, and again everything would vanish. He had a half-obol made for himself from a single one(?), which, having been handed over by him to salesmen from whom he wanted to buy, if he wanted, he would find again in his own possession. And Apion the grammaticus mentions him in *Hēpi μάρον*²".

Since this passage represents almost the sum total of our knowledge of this work, there may seem little point in pursuing it further. But our evidence for ancient works on magic is so scanty that it is worth looking closely even at small scraps like this. Moreover, I hope to be able to show that it may shed some interesting light on the semantic development of the word *μάρον*.

¹ History of Egypt: *FGrH* 616 F 1-7; Homeric glosses: Nanzan, S., ed., "Apions Τάξισται Ουηπρκαῖ" in K. Alpers, H. Bräse, and A. Klenzogel, eds., *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker*, vol. 3, Berlin, 1977, pp. 185-328; head of library: Suda A 3215; attention of Tiberius: Plin., *narr. praeft.* 26; delegation to Caligula: Jos., *AJ* 18.257. The most comprehensive discussion of Apion is that of C. Damon, 2008, with full citations of earlier scholarship; see also M. W. Dickie, 2001, pp. 213-216; J. Dilleroy, 2003; and J. N. Braemer, 2005, pp. 317-329.

² Suda II 752 Adler = H 346 Adler (in part) = Apion, *FGrH* 616 F 23: Πάσης: δύομι κόρην, καὶ περούχη. Τὸ Πάσητος ἡμιοβέλου, ὃ ἐξ Πάσης οὗτος μαλακός, ἦν τὴν φύσην, πάντων δὲ ἀνθρώπων ἐν μορφῇ διενηγούχεν, διότε ἐκ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ καὶ δεῖπνα τολμεῖται ὅρδεσθαι καὶ δικονομούμενος τούτῳ, καὶ ταῦτα διεπεπάθεται, ἐπειδὴ δε καὶ ἡμιοβέλους ἐκ μαρτίου οὐδὲ πεποτημένου, οἱ διαδιδόμενοι τῷτοι, καὶ ταῦτα διεπεπάθεται, παρ' ἓν τηλετὴν διενεργεῖται, εἰ τιμολόγετο,

It must be said at the outset that the evidence for Apion's treatise is not only meager but also problematic. In particular, the title is peculiar, with its use of μάγος in the singular and without an article: "On [the? a?] *magoς*". The oddness has led at least one scholar to suggest that it should perhaps be emended to the more understandable Περὶ μάγων³. To complicate matters further, one manuscript of the Suda, V, gives the full title as Περὶ μάγου Ὁμηρος. It is not impossible that this title is correct. For one thing, it is difficult to imagine how Homer's name could have been added here by accident, but easy to imagine why a Byzantine scribe would have omitted it. For another, such a title fits well with what we know of ancient practice, since by the early first century CE it had become conventional to give titles of precisely this sort to dialogues: that is, a noun designating the topic of the dialogue as the genitive object of the preposition περὶ, paired with the name of one of the major characters in the nominative.⁴ Although Homer may not seem to us the most obvious personage to assign a leading role in a dialogue on magic, he may have seemed much more obvious to Apion. Apion, after all, considered himself an authority on Homer and even, as we shall see below, claimed to have summoned up the poet's ghost in order to question him about his homeland and parentage. Homer was often regarded by scholars in this period as the chief authority on virtually every topic imaginable (we may note in particular Strabo's constant appeal to him in his *Geography*), and there were certainly enough famous passages about magic in the Homeric epics to justify treating him as an authority on magic in particular⁵. The problem of the title lies not so much with the name of Homer as with the subject announced, which is not in fact *μάγεια*, as we would expect, but rather μάγος. Alfred von Gutschmid, who long ago noted the relevance of Homer to a treatise on magic, tried to resolve this problem by emending the name from the nominative to the genitive: Περὶ μάγου

³ ΚΟΙΝΗ Ι., "Apion (3)", *RE* 1 (1894) 2803-2806 at 2805.

⁴ According to Diogenes Laertius (III,56-58), Thrasyllos used this sort of title for all of Plato's dialogues, e.g., Βίθυρον τῇ περὶ δότον, Θριδοῦν τῇ περὶ ψυχῆς, etc. So also among Latin writers of the first century BCE we find Varro's dialogues *Marius de fortuna* (*Maer.*, *Sat.* 3,18,5) and *Messalla de valentia* (*Prob.*, *ed.* 6,3,1), as well as Cicero's *Cato maior de senectute* (*Cito*, *Cato* 4).

⁵ Most obviously those centering around Odysseus' encounter with Circe and visit to the land of the dead in *Odyssey* 10-11. Homer's knowledge of magic was noted both by critics of magic (e.g., Plin., *nat.* 30,5-6) and by practitioners, who used Homeric verses as incantations (e.g., *PGM* 4,467-74, 820-34, and 2145-240); see in general COLLINS, D., *Magic in the Ancient Greek World*, Malden, MA, 2008, ch. 4.

⁶ VON GUTSCHEIN, A., "Vorlesungen über Josephus' Bücher gegen Apion", in *Kleine Schriften*, Bd. 4: *Schriften zur griechischen Geschichte und Literatur*, ed. F. ROHL, Leipzig, 1893, pp. 336-589 at 359.

⁷ See the comprehensive overview in W. BOHLER, 1987.

⁸ Bodl. 906 (in GAISFORD, T., ed., *Paroemiographi Graeci*, Oxford, 1836, p. 113): Τὸ Πάστορος τῆμπορούν. οὗτος εἴτι μάκαρι καὶ μάγεια διεβέβηρο, δοτε καὶ ἐκ τῶν ἑταοῖδῶν αὐτῷν καὶ δεῖπνα πολυελήφτη ὄρθοθεν, καὶ διακονούμενος τυπε, καὶ μάλιστα ἀφεντικρυμένους. Εἴτε δὲ ημεροβόλου περιπτέρουν τὸν τοῦ πατρόκοτον. διορθευσε γενοῦ δι τονού διερη τῆβολέτο, πάλιν ἔσωρθοτε, διελάμψαντεν. Ον recensio B, see W. BOHLER, 1987, pp. 126-155.

⁹ Diogenianus 8,40 (in E. L. LEURSCH AND F. G. SCHEINERWINS, 1819, p. 313): Τὸ Πέσσιον ἡ μέτωπον τῆτον πάλιν εἶποτε. Ον Diogenianus' εἰπει διενηγόσ. Τὸ γε τὸ ημεροβόλον διδούσι, 'Diogenianus' is reproduced verbatim in the fifteenth-century collection of Apostolius (17,6, in E. L. LEURSCH AND F. G. SCHEINERWINS, 1819, p. 688).

³ COINH I., "Apion (3)", *RE* 1 (1894) 2803-2806 at 2805.

⁴ According to Diogenes Laertius (III,56-58), Thrasyllos used this sort of title for all of Plato's dialogues, e.g., Βίθυρον τῇ περὶ δότον, Θριδοῦν τῇ περὶ ψυχῆς, etc. So also among Latin writers of the first century BCE we find Varro's dialogues *Marius de fortuna* (*Maer.*, *Sat.* 3,18,5) and *Messalla de valentia* (*Prob.*, *ed.* 6,3,1), as well as Cicero's *Cato maior de senectute* (*Cito*, *Cato* 4).

⁵ Most obviously those centering around Odysseus' encounter with Circe and visit to the land of the dead in *Odyssey* 10-11. Homer's knowledge of magic was noted both by critics of magic (e.g., Plin., *nat.* 30,5-6) and by practitioners, who used Homeric verses as incantations (e.g., *PGM* 4,467-74, 820-34, and 2145-240); see in general COLLINS, D., *Magic in the Ancient Greek World*, Malden, MA, 2008, ch. 4.

⁶ ISSN: 1578-4517

⁷ ISSN: 1578-4517

⁸ ISSN: 1578-4517

⁹ ISSN: 1578-4517

in a manuscript in the monastery of Mt. Athos¹⁰. As Otto Crusius argued over 120 years ago, it is very likely that the collection attributed to Plutarch is the source for the ‘half-obol of Pases’, since it is found in exactly the same place in both *recensio B* and ‘Diogenianus’, between two other proverbs that, as we know from the *recensio Athoa*, were certainly in the Plutarch collection.¹¹

But we can with some probability trace the source back even further. Crusius further argued that the Plutarch collection itself very probably depended in large part on an earlier collection of Alexandrian proverbs compiled by a grammaticus named Seleucus, which is attested in the *Suda*¹². Now this Seleucus was, like Apion, an Alexandrian who was also active in Rome, and very likely a contemporary of his.¹³ Since we may take it as certain that Seleucus knew Apion and his work, we may reasonably suppose that when he came to deal with ‘the half-obol of Pases’ in the course of compiling his collection of Alexandrian proverbs, he consulted Apion’s treatise *Hepi μάγου*, extracted from it the material that was useful for his own purposes, and gave the citation that is preserved in the *Suda*. The bad news in all this is what was obvious from the first: we have this extract from Apion’s treatise only at several removes. But the good news is that we can at least work out a plausible pedigree for it: the similarity of the entry in the *Suda* and the two versions found in the paroemiographic corpus suggests that what we have closely reflects the common source, quite possibly the work of Seleucus himself. Consequently, although we are unable to know in what detail or in what specific context Apion himself discussed

10 O. Crusius, 1887, pp. iii–iv; W. Böhler, 1987, pp. 33–34.

11 That is, between τὸν ἐν Αἴδου ἐργάζοντα (Bodl. 905 = Diogen. 8.39) and τὸν ποστηκόντων βαῖσιον (Bodl. 907 = Diogen. 8.41), which appear respectively as nos. 8 and 22 in manuscripts of the Plutarch collection (O. Crusius, 1887, pp. 6 and 13); see in general O. Crusius, 1887, p. xv. Crusius designates ‘the half-obol of Pases’ as no. 50 in his edition of the Plutarch collection, but believes it originally came after no. 19 or 20 (O. Crusius, 1887, pp. 12 and 24).

12 *Suda* Σ 200: Σελεύκος, Αλεξανδρείης, γραμματικός, δε εἰπεκθήθι Ομηρικός, εἰσοφίστερος δέ ἐν Πόλιτη, ἔγραψεν . . . Ἱερή τον πατρὸν Αλεξανδρείην παρουσῶν . . . καὶ οὐλα σύμμαχος. For Seleucus’ work as the source of the Plutarch collection, see O. Crusius, 1887, pp. xxi–xviii; one of his arguments is that Seleucus is much more likely to have cited Apion than was Plutarch, who nowhere else mentions him.

13 It is generally believed that he was identical with the Seleucus who was put to death by Tiberius (Suet., *Tib.* 36: “Item cum soleret ex lectione cotidiana quaestiones super cenan proponere conperissetque Seleucum grammaticum a ministris suis perquirere, quos quoque tempore tractaret autores, atque ita præparatum venire, primum a contubernio removit, deinde etiam ad mortem compulit”).

ISSN: 1578-4517

Pases, we can perhaps get a reasonable idea of how a contemporary of Apion who had read his discussion may have cited it.

There are no other references to this Pases; it is impossible even to know whether he was meant to be regarded as a historical person or a fictional character¹⁴. The name ‘Pases’ appears to be unique. Similar names are attested, most commonly ‘Pases’ and ‘Pasion’ or variations thereof; these include one example of ‘Pases’ and two of ‘Pasis’.¹⁵ But as far as I have been able to determine, there is only one other possible instance of ‘Pases’, and it is very unlikely conjecture¹⁶. My own sense is that the unique name weighs more in favor of a historical person than a fictional character, but good arguments could be made on both sides. The feats attributed to Pases, although not actually unique, are also rather unusual. I know of no other stories about coins or other possessions that automatically return to their owners, and the only close parallel for the disappearing feasts that I have found comes from a passage of Celsus’ attack on the Christians, as quoted by Origen. Celsus evidently denigrated the miracles attributed to Jesus by comparing them to “‘the deeds of sorcerers [γόνηρες] who promise astonishing things’ and ‘the accomplishments of the

14 E. L. LEUTSCH suggested that the version of the story as found in ‘Diogenianus’ may have derived from a comedy, presumably because it could with minimal changes be written as a couplet of iambic dimeter: τὸν γέροντα παρούσιον / ταῦτα τοι τὸν διέλαθε (E. L. Leutsch and F. G. SCHNEIDERWICH, 1851, p. 688). But as Crusius rightly pointed out, the wording on which Leutsch was relying is that of a Byzantine epitomator, not of the original (O. Crusius, *Ad Plutarchi De proverbiis Alexandrinorum libellum commentarius*, Tübingen, 1895, p. 56 n. 2; reprinted in *Cyprius Paroemiographorum Graecorum Supplementum*, Hildesheim, 1961). Similarly, and apparently independently, Kock lists τὸν Πέκτρος παρούσιον, which also scans as a line of iambic dimeter, Leipzig, 1888, p. 525); I can see no basis for this suggestion.

15 Passes: ID 442A, 211; Pasis: IG 12(1) 731, 5, and SEG 41 (1991) no. 420. For Pases and Pasion, see Fraser, P. M., and E. MATTHEWS, eds., *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, 1987–2005, vol. 1, pp. 363–365, vol. 2, pp. 361–362, vol. 3A, pp. 354–355, vol. 3B, pp. 337–338, vol. 4, pp. 274–275.

16 An inscription with a list of the Athenian prytaneis from the year 212/13 CE includes the name [Αὐ]ο[θο]βο[της] . . . ἡμέρας. The original editor supplemented the patronymic as Αὐθοβοτης, citing IG 2² 2208, 77–78, where the name Αὐθοβοτης Θάλης occurs in a list of ephetae (BROENER, O., “Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1953–1954”, *Hesperia*, 4.2 (1955) 109–188 at 188). PEER, however, thought that he could read the remains of a sigma before the eta, and so proposed Αὐθοβοτης instead (PEEK, W., “Attische Inschriften. Nachträge und Verbesserungen zu IG II²”, *MDAI(A)*, 67 (1942 [1951]) 1–217 at 163, no. 338). Later scholars who dealt with this inscription rejected his suggestion, and accepted the original editor’s identification of this man with Dositheus son of Thales: ΚΑΠΕΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, E., *Πατερωτοί της ορτικής επιγραφής*, AD, 33A (1978 [1984]) 240–248 at 246–247; cf. SEG 34 (1984) no. 136; TRAILL, J., *Persons of Ancient Athens*, Toronto, 2005, p. 95.

pupils of the Egyptians, who in the middle of market-places for a few obols give away their august teachings, drive out demons from men, blow away diseases, call up the souls of heroes, display costly dinners and tables and dainties and dishes that are not really there, and cause to move as though they were alive things that are not really alive but appear as such to the imagination¹⁷.

The passage from Celsus, although dating to more than a century after Apion, nevertheless suggests that we might reasonably place Pases among the itinerant street-entertainers who travelled through the Graeco-Roman world and made a living by performing marvelous feats, the people called θεομαρτυροτόι or ὄχύρων in Greek and *circulatores* in Latin. Apuleius provides a vivid description of a *circulator* who could swallow not only swords but also spears, and could even support a boy doing a sort of pole-dance on a spear that he had suspended in his innards¹⁸. *Circulatores* also included snake-charmers, who according to the medical writer A. Cornelius Celsus (a contemporary of Apion) used drugs to sedate the poisonous snakes they handled so that people could put their fingers in their mouths and not be hurt¹⁹. Greek writers describe θεομαρτυροτόι who were in effect puppeteers, skilled at making objects appear to move as though they were alive²⁰. Athenaeus provides a list of famous θεομαρτυροτόι of the past, including Cratisthenes of Philius, an illusionist who could make fire flare up from nothing, and Diopeithes of Locris, who would tie bladders of milk and wine under his clothes and then manipulate them to make it appear that the liquids were spouting from

17. Origen., *Cels.* 1. 68: τὸ ἔργα τῶν γοῆτρων, ὡς ὑπογνωμένων θεωμαρτυροτέρα, [καὶ] τὰ ὄντα τῶν μαθύτρων ὃντο Αἴγυπτον ἐτέτειρον, ἐν λεσσάς ἀγορᾶς ὅλης οὐδὲν ὅποι διὰ μάταιοδημένων τὰ σείσα μαθήτρια καὶ δαίμονας ἀπὸ ὄνθρωπων εἰξεῖσανόντων καὶ φυγῆς ἦρισαν ὀντάδολούντων διητόν τε πολυτελέστι καὶ τείματα καὶ δῆμα τὰ οὐκ δύτα διεκνόντων καὶ δῆμα τὸν κυνοντων τοὺς μάθητρες δῆμος δύτα δῆμα μάλλα μέχρι φαντασίας φαντομένα τούτοις.

18. Apul., *met.* 1.4; cf. the alleged preference of θεομαρτυροτόι for the short Spartan sword, which they could swallow more easily, as mentioned in an anecdote that Plutarch associates with the third-

19. Cels., 5.27.3C: "si stupe[n]t [colubra], quod per quaedam medicamenta circulatores faciunt, in os digitum quis indidit neque percussus est, nulla in ea saliva noxa est". But evidently things could sometimes go awry; the author of the legal handbook, known as *Pauli Sententiae* says that "in circulatoribus, qui serpentes circumfuerint et proponunt, si cui ob metum damnum est, pro modo admitti actio dabitur" (*Dig.* 47.11.11).

20. Note Diodorus Siculus' anecdote about the Seleucid king Antiochus IX Philopator, who so admired θεομαρτυροτόι that he learned their skills, and could set in motion silver- and gold-plated models of animals that were five cubits high (34/35.34.1); cf. Pl., *R.* 7.1, 514b.

his mouth²¹. As we saw in the passage of Celsus quoted above, performers like these were simply part of a wide spectrum of itinerant specialists, some of whom also engaged in much more serious pursuits such as purification or divination; Apion himself evidently defined an ὄχύρων as a *juvēnīς*²². Pases, however, with his enchanted feasts and his boomerang half-obol, evidently had his place on this spectrum among the kinds of conjurors and illusionists that I have described here.

Although we have no other evidence for the contents of Apion's Ηερὶ μάγοιν, another source also associates Apion with lore that some people regarded as magical. The elder Pliny, in the diatribe against *magicae vanitates* with which he opens Book 30 of his *Natural History* says that "one may well ask what lies the magi of old told, since Apion the grammaticus, whom I saw as a boy, asserted that the herb cynocephalia, which in Egypt is called osritis, is divine and [effective?] against all *veneficia*, but if it is uprooted whole, the one who has uprooted it immediately dies; further, that he had called up shades to question Homer about his native land and parents, although he did not dare to make public the answer that he said he had received²³". Whether this material comes from the treatise Ηερὶ μάγοιν is very uncertain. The herbal lore is just as likely to derive from Apion's *Aegyptiaka*, which apparently included information about various marvels of Egypt, such as the immortal ibis and the self-regenerating island of Elephantine. In such a context the remarks about the wonderful properties of the herb cynocephalia would be right at home, and the fact that Apion is careful to note its alternative Egyptian name provides further support for that hypothesis²⁴. As for the tale of his necromantic

21. Ath., I.19e-20a; his sources are Hellenistic.

22. *Homeric Glosses* F 8 Neitzel (above, n. 1), commenting on *Od.* 19.284: ὄχύρως: συνομθορούς, μάντες; cf. Suda A.388. For further discussion of the varieties of θεομαρτυροτόι and wandering magicians, see M. W. Dickie, 2001, pp. 74-77 and 224-243.

23. Plin., *nat.* 30. 18 = Apion, *FGH* 616 F 15: "Quaret aliquis, quae sint mentii veteres magi, cum adolescentibus nobis visitis, Apion grammaticate artis prodidicit cynocephaliam herbam, quae in statim eum qui enisset morti, sequi evocasse umbras ad percutendum Homerum quamnam patria quibusque parentibus genitus esset, non tamen ausus proficer quid sibi respondisse dicere". For the textual problem, see C. DAMON, 2008, p. 351 n. 49. Pliny elsewhere refers to an herb called anacampseros, "cuius omnino taeni redirent amores vel cum odio depositi", which was touted by a man "celebre arte grammatica paulo ante" (*nat.* 24.167); many scholars (e.g., J. N. BREWER, 2005, p. 325) plausibly identify this man as Apion.

24. Ibis: *FGH* 616 F 12 = Ael., *M4* 10.29; Elephantine: *FGH* 616 F 10.

we know included various anecdotes that have no apparent relevance to Egypt; perhaps more likely, it was something that Pliny heard from Apion in person.²⁵ Since it would be arbitrary to assign any of this material to Ηερπι μάγον, I will here simply note its existence and leave it at that²⁶.

II

This careful scrutiny of the evidence has not, perhaps, yielded a very ample harvest. The most we can say is that Apion wrote a treatise, possibly in dialogue form, that dealt in some way with the figure of the μάγος, possibly in some connection with Homer. In the course of that treatise he discussed a certain Pases, apparently a sort of wandering conjuror, whose perpetually returning half-obol had become proverbial; Apion's discussion of Pases was notable enough for his colleague Seleucus to cite it in his collection of Alexandrian proverbs. I want now to turn to the wider context, and consider the extent to which Apion's use of the term μάγος in his Ηερπι μάγον may have represented something new. One way to do this is to contrast his treatise with others that had similar titles. Only three are known, and for none of them is our evidence much better than that for Apion's. Nevertheless, they provide a useful approach to the issues.

The earliest of the three is a work called *Marykó* that Clement of Alexandria attributes to Xanthus the Lydian. We have only two notices about the content of this work. According to Clement, Xanthus reported that μάγοι sleep with their mothers and sisters; from similar references in other Greek writers, we know that Xanthus

must have been talking specifically about the Persian magi²⁷. From Diogenes Laertius we know that Xanthus also discussed Zoroaster, to whom he assigned a date 6000 years before Xerxes' invasion of Greece and whom he described as the founder of the succession of magi; we may be reasonably sure that Diogenes was referring to the same work as Clement²⁸. Whether Xanthus himself gave this work the title *Marykó* is very uncertain. No other writer refers to a work of Xanthus by that name, and the adjective μαρυκός, -ῆ, -όν is itself most likely a Hellenistic coinage²⁹. It is thus likely enough that the work in question was in origin simply a digression in Xanthus' *Lydiaka* that dealt with the Persian magi, and that over time it came to be referred to as Xanthus' *Magika*.

The second treatise was a work called *Marykó*, presumably short for ὁ μαρυκός λόγος, which Diogenes Laertius attributes to Aristotle and the Suda to Antisthenes. Although the scanty references to this text preclude any certainty about its authorship, it probably either originated in the peripatetic circles of the mid to late fourth century BCE or was written in the early second century BCE by the historian Antisthenes of Rhodes. As for its contents, we are on somewhat firmer ground. According to the Suda, its subject was Zoroaster, described as "a certain μάγος who discovered wisdom"³⁰. Diogenes Laertius adds that it included the Persian magi in a list of other barbarian philosophers, such as the Chaldaeans and the Druids, and that its author denied that these magi had anything to do with ἡ γοντρκή μαγεία, 'goetic magic' or what we might call sorcery³¹.

The third of these works was the Ηερπι μάγον of Hermippus of Smyrna. Although Hermippus' writings in general are reasonably well attested, only one writer mentions this particular work by its title. Diogenes Laertius, in discussing the wisdom of

²⁷ Clem. Al., Strom. 3.2, 11.1 = FGH 765 F 31 (εὐροῦς ἀντηγονούντως Μαρυκός); for other references to the practice of incest, see Sotion F 36 Wehrli = D.L., I 6, Str., XV 3.20; Caull., 90.

²⁸ D.L., I 2 = FGH 765 F 32.

²⁹ The earliest datable examples of the adjective μαρυκός, -ῆ, -όν occur only in texts of the late Hellenistic period: Ps. Phoc., 149; LXX *Sap.* 17.7; cf. Ph. spec. leg. 3.100. Earlier writers, as best as we can judge from the meager evidence, preferred the forms μαρυκός, -ῆ, -όν (Pl., *Pl.* 280c or μάρυκός, -έν (Sosiph., *TGF* 1.261-3 [quoted below in n. 36]), the anonymous fragment at *TGF* 2.288-9, Phil., *AP* 5.121 = 17 Sider).

³⁰ Suda A 2723 Adler: δημητροὶ δὲ τοποδέσποτον τυρὸν μάγον, εὐπόντος τὴν σοφίαν. It is also worth noting that Apion had a posthumous reputation as being adept in magic: in the Ps.-Clementine *Homilies* of probably the late fourth century CE (5.2.8), the character 'Apion', who is obviously based on the historical Apion, offers to obtain for the hero the woman he loves and explains how magicians are able to compel demons to obey their commands; see further J. N. BREMNER, 2005, pp. 324-327.

the magi, says that “Aristotle in the first book *On Philosophy* declares that the magi are more ancient than the Egyptians; and further, that they believe in two principles, the good spirit and the evil spirit, the one called Zeus or Oromasdes, the other Hades or Arimanianus. This is confirmed by Hermippus in the first book Ηέρι μάγον, Eudoxus in his *Periodos*, and Theopompus in the eighth book of the *Philippika*³². It is likely enough, as many scholars have thought, that Hermippus himself was Diogenes’ source for the other references; whether or not that was the case, they at least suggest the sort of scholarly tradition within which he was working. Two other writers also refer to Hermippus as an authority on the magi. One is Amnobijs, who says little more than that Hermippus wrote about Zoroaster; and the other is again the elder Pliny, who confirms this information and notes also that Hermippus claimed to have commented on a large number of Zoroaster’s verses³³.

Obviously, in dealing with such scanty evidence, we cannot hope to know very much about the content of these works. But the evidence that does exist is unanimous in suggesting that they were not about ‘magic’ in the sense of witchcraft or sorcery, but were instead about Zoroaster and the teachings of the Persian magi, at least as these were understood by Greek historians and philosophers. The fact that Apion discussed a conjuror like Apion, however, suggests that the subject of his work was significantly different. It is not simply that the μαγεῖα for which Pases was renowned was a type of prestidigitation that none of these earlier treatises describes as μαγεία, but also that there is no apparent connection between Pases and the Persian tradition that had been the consistent focus of the earlier treatises.

Now it might seem that this was nothing new, that the terminology of μάγος and its cognates had been used at least since the fourth century BCE to mean ‘magic’ in the sense of ‘sorcery’. This may well have been the case, but the evidence is more problematic than is sometimes thought. In support of this assertion, I offer here just three observations. First, writers of the fifth and fourth centuries BCE did occasionally apply the word μάγος to freelance religious specialists of various sorts, often but not always with a derogatory connotation; more rarely, they credited these μάγοι

with the sorts of feats that later became standard in literary depictions of witches and sorcerers³⁴. Yet these examples are striking precisely because they are so rare; most writers of the fifth and fourth centuries BCE, especially prose writers, use the term μάγοι in the same way as the authors of the treatises discussed above, namely, to denote the Persian magi³⁵.

Secondly, there is no question that Latin poets from Vergil on regularly and repeatedly use the adjective *magicus* in descriptions of witchcraft and sorcery. Yet when we look for the antecedents of this usage we draw an almost complete blank. The terminology of μαγεῖα is conspicuous by its absence in those passages of Hellenistic poetry where we might most expect it: in Apollonius of Rhodes’ descriptions of Medea’s witchcraft, for example, or in Theocritus’ *Second Idyll*. The only real precedent known to me is a fragment of the obscure playwright Sosiphanes of Syracuse: “Every Thessalian maiden can bring down the false moon from the sky by means of magic spells³⁶.

Third, this usage is in fact almost entirely limited to poetry and to the adjectival form *magicus*. Prose writers, in both Greek and Latin, continued to use the noun μάγος or *magus* in the specific sense of a Persian wise man. It is only with the elder Pliny that we have evidence of a prose writer who uses *magus* and its cognates more generally to describe ‘magic’³⁷. Again, there are a few exceptions. It is interesting

³⁴ Freelance religious specialists: Heraclit., *Vorsokr.* 2.2 B 14 (if genuine); S., *OT* 387-389; PDer. col. VI; perhaps Pl., R. 9.572e; note also the use of μάγος as a generic term for scoundrel in Aeschin., *In Cles.* 137. Association with ‘magical’ feats: E., *Or.* 1494-8, where the messenger invokes the τέγυαι μάγοις as one explanation for the sudden disappearance of Helen; Hp., *Morb. Sacr.* 1, which refers to ‘a person who, by playing the mage (μαγεύον) and sacrificing, will bring down the moon and make the sun vanish and create a storm or fair weather.’ Sosiphanes of Syracuse, as quoted below in n. 36. For detailed discussion, see Bremmer, J. N., “The Birth of the Term ‘Magic’”, *ZPE*, 126 (1999) 1-12 at 2-6, reprinted in revised form in Bremmer, J. N., and J. R. VERNSTRA, eds., *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, 2002, pp. 1-7 and again in Bremmer, J. N., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden, 2008, pp. 236-243.

³⁵ D.L. 1.8 = Hermippus F 56 Bollansé: Ἀποτρέψῃς δὲ τηνότῳ Περὶ μαγιστρίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τὸν Αἴγυρον· καὶ δύο κοτὲ αὐτοὺς εἶναι μάγους, ἀριθμὸν διάμονα καὶ κακοῦ διάμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεῦς καὶ Δωριάδας, τῷ δὲ Αἴρης καὶ Αρεφάνιος, φησι δὲ τοῦτο καὶ “Ερμίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ μάγων καὶ Εἰδοῦσῶν τῷ τῇ Σπεριδοῦ καὶ Θεόνομος τῷ τῇ ὄρθοῖ τῶν Φιλιππικῶν, translation adapted from the Loeb of R. D. Hicks.

³⁶ Plin., *nat.* 30. 4 and Arnob., *nat.* 1. 52 = Hermippus F 57 and F 58 Bollansé.

³⁷ For example, Plb., XXXIV 2.7; Metrod. Sceps., *FGH* 184 F 4; Pl., *Ax.* 371a; Posidon., F 282 Edelstein-Kidd; Cic., *Disc.* 1.108, *leg.* 2.26, *div.* 1.46-47 and 90-91, *nat. deor.* 1.43, *fin.* 5. 87;

with the sorts of feats that later became standard in literary depictions of witches and sorcerers³⁴. Yet these examples are striking precisely because they are so rare; most writers of the fifth and fourth centuries BCE, especially prose writers, use the term μάγοι in the same way as the authors of the treatises discussed above, namely, to denote the Persian magi³⁵.

to note, however, that many of these exceptions occur in Hellenistic Jewish literature, where the word-group is applied quite freely to the priests and wise men of other cultures and is closely associated with φαραγκεῖ³⁸. In particular, Jewish writers from the first century BCE on regularly describe as μάγοι the Egyptian priests who opposed Moses by mimicking his miracles through the use of their secret arts: transforming their staffs into snakes, turning rivers into blood, and producing a plague of frogs.³⁹ Similarly, the author of the New Testament book of Acts applies the word μάγος and its cognates to two men who were apparently itinerant wonder-workers of the sort that earlier writers would have described as ἀράπατ: Simon (later known as ‘Magus’), who had astonished the people of Samaria with his acts of magic, and Elymas, who had won the ear of the Roman governor of Cyprus.⁴⁰

These observations, I would argue, lend some support to my suggestion that in his treatise Πλέπι μάγοιον Apion was using the word μάγος in a sense that in his day was still relatively new and not yet well established. It is true that we cannot know with certainty whether he described Pases as a μάγος; it is possible that he mentioned him merely in passing as an example of what a real μάγος is not.⁴¹ Given that Apion’s discussion of Pases was prominent enough for his colleague Seleucus to remember it and cite it, however, and given that Seleucus’ citation of the story apparently emphasized Pases’ reputation for μάγεια, something that appears in all three of the extant

versions, this possibility seems to me rather unlikely. Even if we were to grant it, however, the anecdote would still provide evidence that in the time and place Apion was writing it was starting to become more commonplace to describe a person like Pases as a μάγος. The looser use of μάγος and its cognates that we find in Hellenistic Jewish literature, of which so much seems to have originated in Alexandria, would suggest that this was indeed the case. In the end, of course, certainty is impossible. If nothing else, however, careful consideration of this passage and its wider linguistic context underscores how much about the history of the word μάγος and its cognates in the Hellenistic and early imperial periods remains obscure.

BIBLIOGRAPHY

- BREMNER, J. N., “Foolish Egyptians: Apion and Atrebouin in the Pseudo-Clementines”, in A. HILHORST and G. H. VAN KOOTEN, eds., *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Lutjehuijsen*, Leiden, 2005, pp. 311-329.
- BÜHLER, W., *Zenobii Athoi proverbia*, vol. 1: *Prolegomena*, Göttingen, 1987.
- CRUSUS, O., *Plutarchii De proverbiorum Alexandrinorum libellus ineditus*, Tübingen, 1887; reprinted in *Corpus Paroemiographorum Graecorum Supplementum*, Hildesheim, 1961.
- DAWSON, C., “‘The Mind of an Ass and the Impudence of a Dog’: A Scholar Gone Bad”, in R. ROSEN and I. SLUITER, eds., *Kakos : badness and anti-value in classical antiquity*, Leiden, 2008, pp. 335-364.
- DICKIE, M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, 2001.
- DILLERY, J., “Putting Him Back Together Again: Apion Historian, Apion *Grammatikos*”, *CPh*, 98 (2.2 and 10; cf. Jos., *Af* 10.281); at *T.Raub*, 4.9 Pothos’ wife obtains φάρμακα from μάγοι to make Joseph fall in love with her; Ps. Phoc. 149 advises people to avoid φάρμακα and μάγεια βίβλοι.
- EX. 7.8-8.7. For descriptions of these priests as μάγοι, see LXX *Sap.* 17.7-8; *Ph.*, *Mos.* 1. 92; *Jos.*, *Af* 2. 284-287; the Sephiugint refers to them instead as σοφοτάτοι, φαραγκούσαι, and ἐτραϊσοί (e.g., LXX *Ex.* 7.11, 7.22, and 8.3).
- SIMON: *Act. Ap.* 8.9-24; see especially 8.11: προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ικανόν κρόνῳ τεῦ μάγειαν εἰξεστα-κέναι οὐνοὶς; Elymas: *Act. Ap.* 13.6-12, where he is described as ἀνὴρ τοῦ μάγος ψευδοπροφήτης (13.6).
- 41 For ancient attempts to distinguish between the tradition of the Persian magi and what was popularly called μάγεια, see D.L. 1.8, citing ‘Aristotle’ in the Μάγος and the fourth-century BCE historian Dinon, and especially Ph., *spec. leg.* 3.100-101.

ALDO SETAOLI
Università di Perugia

Riassunto

La poesia di Enoeta in Petr., *Sat.* 134.12 ricorda sotto molti aspetti un «comunicato pubblicitario» volto su reclamizzare le capacità «professionali» della maga. I numerosi paralleli che è possibile indicare nella letteratura antica e la struttura stessa della poesia confermano¹ l'autenticità dell'intero compartoamento, sebbene, a partire dalla dissertazione di Wehle del 1861, molti studiosi considerino sparsi gli ultimi sei versi. In effetti, nessuno degli argomenti di Wehle resiste a un attento esame.

Nella poesia Enoeta proclama la sua capacità di operare azioni magiche, disposte in un elenco che segue la linea di una *climax* ascendente: da fenomeni naturali, miracolosi solo in quanto obbediscono alla volontà della maga, a fatti che costituiscono un chiaro sovvertimento delle leggi naturali.

Paralleli a questi ultimi si incontrano nel repertorio degli *adymata* diffusi nella poesia antica, mentre i primi ricordano i poteri proclamati degli dèi nella letteratura e nei documenti epigrafici.

PAROLE CHIAVE: AUTENTICITÀ, MAGIA, CLIMAX, ADYMA, POTENZE DIVINE.

Poetry in Petronius, *Sat.* 134.12

Abstract

Oenothea's poem at Petr. *Sat.* 134.12 sounds in some ways like an "advertisement" of the witch's "professional" abilities. The numerous parallels that can be pointed out in ancient literature, as well as the poem's very structure, confirm the authenticity of the whole composition, though, since Wehle's 1861 dissertation, many scholars regard the last six lines as spurious. None of Wehle's arguments, however, can withstand close examination. In the poem Oenothea claims her ability to perform magic feats, arranged in a list which follows the pattern of a *climax* ascending from natural phenomena, miraculous only in that they obey the witch's will and command, to feats unambiguously subverting the laws of nature. Parallels to the latter can be found in the repertory of the *adymata* commonly used in ancient poetry, while the former remind of the powers claimed by gods in literature and in epigraphical documents.

KEY WORDS: AUTHENTICITY, MAGIC, CLIMAX, ADYMA, DIVINE POWERS.

Quicquid in orbe vides, paret mihi. Florida tellus

cum volo, sticcatis arescit languida sucis,

cum volo, fundit opes, scopulique atque horrida saxa

5

submititi fluctus, zephyriisque tacentia ponunt

ante meos sua flabra pedes. Mithi flumina parent

Hyrcaenaque tigres et iussi stare dracones.

Quid leviora loquor? Lunae descendit imago

carmenibus deducta meis, trepidusque furentes

10 flectere Phoebus equos revolutu cogiturn orbe.

Tantum dicta valent. Taurorum flamma quiescit

virgineis extincta sacris, Phoebeia Circé

carmenibus magicis socios mutavit Ulixis.

Proteus esse solet quicquid libet. His ego callens

15 artibus Idaceos frutices in gurgite sistam

et rursus flavos, in summo gurgite ponam.

1 Questa poesia, la prima delle quattro che s'incontrano nell'episodio petroniano che ha per protagonista la maga Enoeta, pronunciata da lei stessa a mo' di presentazione, non ha ricevuto da parte degli studiosi tutta l'attenzione che merita. Per di più, le trattazioni più impegnate si trovano in due lavori non facilmente reperibili: la dissertazione canadese sulle poesie di Petronio di E.J. Barnes¹, purtroppo rimasta

dattiloscritta, e il commento di Ulrich Winter alle poesie dell'episodio di Enoeta, un lavoro presentato come prova d'esame per il conseguimento del ruolo d'insegnante nei ginnasi della Germania². Si tratta però di un componimento poetico di notevole importanza: costituisce in effetti la presentazione che il personaggio destinato a restare in primo piano per alcuni capitoli fa di se stesso e -come è quasi sempre il caso per le poesie dei *Satyricon*- forma uno dei pannelli di un dittico inscindibile, il cui altro pannello consiste nella rappresentazione affidata alla prosa. Come giustamente osserva Alessandro Perutelli, esiste "un rapporto diretto, contestuale, fra la tirata poetica e la descrizione in prosa del rito magico: il contrasto fra la resa stereotipa del topos letterario da una parte e il suo rovesciamento parodico apparentemente

¹ Barnes, 1971, 148-213.

² Winter, 1992, 8-22.

iperrealistico dall'altra”³. Si deve però aggiungere che nei versi non si fa cenno esplicito a riti o cerimonie magiche, la cui descrizione resta confinata nella prosa; nel compimento poetico la potenza della maga appare affidata esclusivamente alla parola⁴, anche se alla fine si intravede una prospettiva diversa, che apre la strada alla descrizione in prosa, con l'allusione ai *sacra* di Medea (v. 12), i quali, attraverso l'esempio mitico, preparano l'accenno finale di Enotea alle proprie *artes* (v. 15), che ovviamente non si limitano agli scongiuri verbali.

Barnes ha sostenuto che i versi recitati da Enotea costituiscono da un lato una specie di aria comica⁵, dall'altro adempiono la funzione di un “comunicato pubblicitario”⁶ volto a convincere l'impressionabile Encolpio ad affidarsi alle sue cure⁷. Winter non ha torto nel suggerire cautela, date le condizioni estremamente lacunose in cui il testo ci è pervenuto⁸, non si può tuttavia negare che Barnes abbia ragione nel giudicare Enotea una maga perfettamente “sindacalizzata”, nel senso che le sue promesse non si discostano da quelle consuete delle appartenenti alla sua categoria “professionale”, come vedremo fra poco attraverso il confronto coi modelli e i paralleli che si incontrano nelle letterature antiche¹⁰.

Secondo Roger Beck la poesia, più che la proclamazione dei propri poteri da parte di Enotea, deve essere considerata la ricostruzione, da parte di Encolpio narratore, di ciò che lui stesso, come attore e protagonista dei fatti narrati, si aspettava che una maga dichiarasse per corrispondere ai clichés letterari che in quel momento dominavano la sua immaginazione¹¹. Sebbene, come vedremo tra poco, sia evidente il

³ PERUTELLI, 1986, 142.

⁴ Petr., 134.12.9 *carmibus*; 11 *dicta*; 13 *carmibus*.

⁵ BARNES, 1971, 184: “a sort of comic aria”; 210: “a highly amusing, if outrageous, aria”.

⁶ BARNES, 1971, 184: “an advertisement or ‘commercial’”, cf. 211: “a professional advertisement”.

⁷ Anche YEH, 2007, 409, parla di “images «publicitaires»”.

⁸ Come osservato da BARNES, 1971, 184, Encolpio non è insensibile ai vanti di Enotea: cf. Petr., 135.1 *inhormi ego tam fabulosa pollicitatione conteritus*.

⁹ WINTER, 1992, 9-10.

¹⁰ BARNES, 1971, 206: “Oenoneha is fully unionized, so to speak”.

¹¹ Va tuttavia segnalato fin da ora che nei versi di Enotea manca qualsiasi accenno alla negromanzia e all'evocazione dei morti, che figurano quasi sempre tra le capacità attribuite alle sue “collegue”. Ciò sarà dovuto al desiderio di non spaventare eccessivamente il “cliente” anche troppo suggestionabile che la maga si propone di acquisire.

¹² BECK, 1973, 49: “the reconstruction of what he himself in the past, with the fervid literary imagination ovviamente non si limitano agli scongiuri verbali.

¹³ ISSN: 1578-4517

gioco petroniano nel riprendere e adattare numerosi *topoi* appartenenti al repertorio della rappresentazione letteraria delle maghe, per contrapporre le mirabolanti vane terie poetiche di Enotea alla meschina realtà evidenziata dalla narrazione prosatica, l'interpretazione di Beck è stata respinta da più parti come inutilmente complicata¹².

Nei suoi versi Enotea pone in rilievo con insistenza il proprio io¹³: i pronomi di prima persona avvolgono come le maglie di una rete l'intera poesia¹⁴. Ma le citazioni e le riprese verbali non si limitano a questo. C'è nella poesia tutta una compagnia di ripetizioni che conferisce coesione al compimento¹⁵, rafforzata dal riecheggiare dall'inizio alla fine di assonanze e allitterazioni¹⁶. Altro tratto unificante è la cadenza dattilica che prevale in tutta la poesia¹⁷.

2. Dal punto di vista testuale la nostra poesia non presenta grossi problemi. Al v. 2 la lezione di L (*sticcatis... sucis*) appare preferibile a quella di O (*spissatis... sucis*)¹⁸. Al v. 7 va invece preferita la lezione di O (*dracones*) a quella di L (*leones*). Quest'ultima è una chiara *lectio facilior*, provocata dalla precedente menzione delle

that he carried into all his adventures, would expect a witch to claim on first encounter”. Il corsivo è di Beck.

¹² Cf. p. ss. SLATER, 1990, 130 n. 133; PERUTELLI, 1986, 134-135.

¹³ Lo osserva giustamente YEH, 2007, 406.

¹⁴ Petr., 134.12.1 *mibi*; 4 *mibi*; 6 *meos*; *mibi*; 9 *mibi*; 14 *ego*. Cf. 3-4 *cum volo...* *cum volo*.

¹⁵ Petr., 134.12.1 e 14 *quitquid*; 1 *parete* 6 *parent*; 2 e 3 *cum volo* (cf. 14 *quitquid libet*); 6 *fluminas* e 16 *fluvios*; 9 e 13 *carmibus*. Simili ripetizioni costituiscono una caratteristica della tecnica poetica di Petronio: per 128.6 cf. SETAIOLI, 1999a, 399 n. 3; per 80.9 (a torto divisa in due da molti editori) SETAIOLI, 2001, 58 e n. 12.

¹⁶ Messe bene in luce da BARNES, 1971, 194, e YEH, 2007, 408. Particolamente insistita è l'allitterazione *f/-ff-*: Petr., 134.12.1 *florida*; 5 *fluctus*; 6 *flabula et flumina*; 10 *flentier*; 15 *frumentes*; 16 *fluvios*. Cf. 3 *fundit*; 10 *firentes*. Yeh osserva che il ricorrere di questa allitterazione in tutta la poesia ha lo scopo di assicurare un legame interno. Non ne ricava la conclusione logica, cioè che la poesia è unitaria e che i vv. 11-16, che, come vedremo, sono esposti da molti studiosi, sono autenticici e si trovano al loro posto.

¹⁷ Messa bene in luce da YEH, 2007, 406-407. Due versi sono olodattili (4 e 6); ma i dattili prevalgono anche nei versi 1, 3, 9, 10, 13 (Yeh aggiunge il v. 14, considerando *Proteus* trisillabo).

¹⁸ Sebbene *spissatis* venga accolto da BUECHELER, 1862, 190 (tuttavia BUNCHLER, 1882, 101, addotta *scizzatis*); ERSKINE, 1923, 165; CIAFFI, 1967², 346; RAVARORO, 1993, 254 (che tuttavia traduce, p. 255, “con tutte le fibre estivate”); SCARSI, 1996, 236. *Spissatis* è preferito anche da DIERZ 1962, 684. WEHLE 1861, 57, leggeva *spissatis... sucis*.

tigri¹⁹, come è stato mostrato da Courtney²⁰ e da Winter²¹. Sebbene le streghe si vanno di esercitare il loro potere su tutti gli animali feroci, particolarmente frequente nei cataloghi dei loro prodigi è la menzione de serpenti, che ai loro sortilegi sovente si squarciano, ma talora anche si immobilizzano²². E' questo senza alcun dubbio il significato di *inssi stare dracones* (v. 7), nonostante alcune diverse interpretazioni²³.

Il problema di maggior rilevanza dal punto di vista testuale, anche se a mio parere privo di qualsiasi fondamento oggettivo, e sicuramente di qualsiasi riscontro nella tradizione, concorde nel riportare integralmente la poesia, è naturalmente la questione dell'autenticità dei versi finali (vv. 11-16), che dopo la dissertazione ottocentesca di Wehle²⁴ molti editori e molti studiosi considerano un'interpolazione spuria²⁵.

Wehle sosteneva l'espunzione dei vv. 11-16 con un gran numero di argomentazioni, che possono così essere riassunte: 1) nei primi dieci versi i verbi vengono impiegati al presente, mentre nei vv. 11-16 oltre al presente compaiono un perfetto (v. 13 *mutavit*) e due forme verbali (v. 15 *sistam*; v. 16 *ponam*)²⁶ che secondo Wehle

¹⁹ Cf. Lucan, 6,487 *avide tigres et nobilis ira leonum.*

²⁰ COURTNEY, 1991, 38.

²¹ WINTER, 1992, 14-15.

²² Cf. Tib. 1,8,20 *cantis et iratae detinet anguis iter; Sen., Med. 686-688 serpens... carmine audito stupet* (già citati da GONZALEZ DE SALAS sp. BURMAN, 1743, II, 274). Cf. anche Ov., *met.* 7,213-214, *Sen., Med.* 703-704 (Medea addormentata il serpente guardiano del vello d'oro)

²³ ERNOEUR, 1923, 165, traduce "les dragons gardiens des trésors" (cf. YEH, 2007, 405 n. 1: "les dragons qui montent la garde"), ma stare difficilmente può essere inteso in questo senso, sebbene le maghe siano a volte messe in rapporto coi draghi guardiani dei poni delle Esperidi (p. es. Verg., *Aen.* 4,483-486) e del vello d'oro (p. es. Ov., *met.* 7,213-214). Un'evidente forzatura per accordare il testo con le sue fantastiche interpretazioni è quella di RUMEL, 2002, 152 e 160, che intende *stare* nel senso di "sazarsi in posizione verticale" (tra l'altro presupponendo nel testo la prima volta *dracones*, la seconda *leones*). Un'interpretazione analogica, ma intesa come allusione sessuale, è in BRANHAM-KINNEY, 1996, 141 n. 3.

²⁴ WEHLE, 1861, 56-60.

²⁵ Tra gli editori BUECHELER, 1862, 190 (ma non BUECHELER, 1882, 101); MÜLLER, 1961, 169, e così pure nelle sue successive edizioni (BÜHLER, in MÜLLER-EHLERS, 1983); 35, non traduce i vv. 11-16, 1995, 152; dubbiosamente ERNOEUR, 1923, 165 n. 1. Inoltre SLATER, 1990, 130 n. 33; ARACOSTI, 1995, 510 e n. 407; PANAYOTAKIS, 1995, 178 (si riferisce solo ai vv. 1-10); BRANHAM-KINNEY, 1996, 142; McMAHON, 1998, 85 (cita solo i vv. 1-10); NACORE, 2003.

²⁶ Si tratta certamente di futuri, come risulterà fra l'altro dal parallelo citato istituiremo con Verg., *Aen.* 4,490 (*videbis*). Cf. anche BARNES, 1971, 214 n. 2; COCCIA, 1973, 111 n. 451, sottolinea peraltro

non possono essere congiuntivi, data la sicurezza del proprio potere ostentata dalla maga, né futuri, in quanto non indicano azioni attinenti alla situazione concreta, che Enotea si proponga effettivamente di compiere. 2) Il v. 16 (*flavios in summo verice ponam*) ripeterebbe l'idea già espressa al v. 6 (*mihi flumina parent*). 3) I miracoli relativi alla luna e al sole, presentati come i più portentosi attraverso l'interrogazione *quid leviora loquor?* (v. 8), non possono essere seguiti da altri prodigi, che inevitabilmente produrrebbero un effetto di *antiklimax*. 4) Al v. 14 *soler* è espressione goffa e maldestra. 5) Al v. 13 il perfetto *mutavit* non si accorda col presente *quiescit*. 6) Al v. 11 il singolare *flamma* non corrisponde all'uso latino, che avrebbe richiesto il plurale. 7) Al v. 11 *dicta* appare espressione strana. 8) Lo stesso può dirsi di *sacris* al v. 12. 9) Al v. 15 non si capisce perché Enotea si riferisca proprio alla vegetazione dell'Ida. 10) La menzione di Medea, Circe e Proteo è estranea agl'intendimenti della poesia, con la quale la maga vuole esaltare se stessa, non altri. 11) L'evidente ripresa virgiliana del v. 13²⁷ non deriva all'interpolatore direttamente da Virgilio, ma dal carattere proverbiale assunto dal verso staccato dal suo contesto, come è testimoniato dalla sua comparsa nelle iscrizioni pompeiane²⁸.

A questi argomenti di Wehle si può aggiungere quello avanzato l'anno successivo da Buecheler, nella sua grande edizione petroniana, secondo il quale l'interpolazione dei vv. 11-16, coi due futuri nel penultimo e nell'ultimo verso (*sistam... ponam*), fu suggerita dall'accenno ad una "promessa" di Enotea, che appare immediatamente dopo il commento poetico²⁹: un argomento che, come vedremo, è facilmente rovesciable.

Alcune delle argomentazioni di Wehle vengono respinte anche da chi ammette il carattere spurio dei vv. 11-16. Così, ad esempio, Courtney fa notare che al v. 11 *flamma* può avere significato collettivo e al v. 14 *soler* va inteso come un riferimento al riapparire in Virgilio di Proteo e delle sue trasformazioni, dopo il celebre episodio dell'*'Odyssea'*. Vedremo più avanti l'importanza dei riferimenti letterari in questa poesia.

²⁷ giustamente i rapporti di significato e di formazione esistenti tra il futuro e il presente congiuntivo.

²⁸ Né l'uno né l'altro richiama il parallelo virgiliano indicato.

²⁹ PETR., 134,12,12-13 *Phoebeia Circe / carminibus magicis socios mutavit Ulixis ~ Verg. ecl. 8,70 carnibus Circe socios mutavit Ulix.*

²⁸ Per il verso virgiliano sui muri di Pompei e per il suo carattere simbolico cf. TUER, 1976, 228.

²⁹ BUECHELER, 1862, 190: "ansam dedisse interpolationi potest politicitatio p. 191,6 memorata." Il riferimento è a 135,1 *inhornit ego, tam fabulosa pollicitatione continxit*. L'argomento di Buecheler è accolto da COURTY, 1991, 38, e da NACORE, 2003, 155 n. 7.

Confuteremo tra breve le argomentazioni rimanenti, iniziando col far riferimento a quanti si sono collocati in posizione polemica con Wehle, ma già in questa prima fase avanzando considerazioni e suggerimenti nuovi. Prima però è necessario accennare a quegli studiosi che, pur non accettando *in toto* la posizione di Wehle, propongono tuttavia una soluzione di compromesso. Barnes, pur ammettendo l'autenticità dei vv. 11-16, prospetta due diverse possibilità che si tratti di due poesie indipendenti, separate da una parte in prosa ora perduta, oppure di due frammenti di un'unica poesia, la cui parte centrale non ci è pervenuta³¹. La prima ipotesi, prospettata anche da Yeli³², può essere immediatamente esclusa: le parole iniziali del v. 11 (*tantum dicta valent*) si riferiscono indubbiamente a un'idea precedentemente espresa e non possono costituire l'attacco di una poesia a sé stante. La seconda è ammessa anche da Carlo Pellegrino, nella sua edizione commentata³³. Winter, da parte sua, pur giudicando possibile una lacuna tra i versi 10 e 11, osserva però che il passaggio non è tale da non poter essere ammesso³⁴. In realtà, come vedremo fra poco, il confronto che è possibile istituire con numerosi testi paralleli dimostra senza possibilità di equivoco non solo la totale autenticità, ma anche l'integrità della nostra poesia petroniana.

3. Contro l'espunzione dei vv. 11-16 si schierò Heinz Stubbé³⁵, facendo osservare che i tre esempi mitologici dei vv. 11-14 addotti da Enotea, lungi dal distogliere l'attenzione dal suo potere magico, vengono al contrario introdotti a conferma della potenza della magia, e quindi del vanto della maga petroniana³⁶. L'intervento più agguerrito contro la posizione di Wehle, tuttavia, si deve senza dubbio a Michele Coccia, nel suo libro sulle interpolazioni nel testo di Petronio³⁷. Egli attira l'attenzione,

³¹ Barnes, 1971, 186. Barnes sembra propendere per la seconda alternativa.

³² Yeli, 2007, 405 n. 57: "Il se peut que ces six vers soient composés par une main étrangère. Il est également envisageable que ce soit un poème isolé du *Sagyricon*, qui est joint à celui d'*Oenothée*".

³³ Pellegrino, 1975, 181: "ante hunc versus [134.12.11] fortasse aliquid desideratur".

³⁴ Winter, 1992, 18-19.

³⁵ Stubbe, 1933, 181. Tra gli editori non accettano l'espunzione HESSECKE, 1913, 302; Cesareo-TERZAGHI, 1950, 140-141; e, come si è visto, lo stesso Buccheler, nelle edizioni successive alla prima. I vv. 11-16 sono considerati genuini anche da CAFRI, 1967², 342; CANALI, 1990, 248; Scarsi da RIMEI, 2002, 160 n. 2.

³⁶ L'osservazione di Stubbe è fatta propria da COCCIA, 1973, 110-111.
³⁷ COCCIA, 1973, 109-112.

prima di tutto, sull'ingenuità razionalistica dell'argomentare di Wehle; in concreto, fa osservare che al v. 13 il perfetto *mutavit* è dovuto con ogni probabilità alla ripresa, pressoché letterale, di un verso virgiliano, di cui già abbiamo fatto menzione³⁸, e che l'alternanza dei tempi verbali nella descrizione di prodigi magici trova un corrispondente in quella lucanea del sesto libro della *Pharsalia*³⁹. L'indicazione di Coccia va integrata col richiamo a vari altri paralleli non valorizzati dagli studiosi che hanno investigato i punti di contatto della nostra poesia con i testi antichi nei quali compaiono descrizioni analoghe⁴⁰.

Nel discorso della nutrice, che nell'*'Hercules Oetaeus* attribuito a Seneca vanta il proprio potere e le proprie imprese magiche, perfetto e presente si alternano senza alcun criterio riconoscibile⁴¹.

In un frammento papiraceo in un primo tempo classificato come magico, ma successivamente riconosciuto come appartenente ad un romanzo greco perduto⁴², un personaggio vanta i propri poteri magici, enumerando i prodigi di cui è capace al futuro, ma con l'inaspettata inserzione di un presente⁴³. Questo testo presenta anche un altro evidente contatto testuale con la nostra poesia. All'anafora *cum volo... cum volo*

³⁸ Cf. sopra, nota 27.

³⁹ COCCIA, 1973, 110 n. 445. Il riferimento è a Lucan., 6, 452-506, dove il presente si alterna al perfetto. Il brano lucaneo è indicato come parallelo alla nostra poesia già da COLLIGNON, 1892, 165; cf. 240. Barnes, 1971, 197-198, osserva però che in Lucano non compaiono stretti contatti testuali con Petronio.

⁴⁰ Dopo COLLIGNON, 1892, 165; 261-262, la lista più ampia -ma non certo completa- si trova in Barnes, 1971, 194-198 (dove i paralleli testuali con autori classici vengono indicati verso per verso); 198-206 (che elenca i rapporti tematici). Numerosi paralleli vengono indicati anche da WINTER, 1992, 10-17; 19-22. Rimandi ai paralleli più ovvi, come ad esempio Tib., 1, 2; 1, 8; Ov., am. 1, 8; 2, 1; met. 7,199-214; Prop., 4, 5; eec., si trovano nella maggior parte degli studiosi che si sono occupati della nostra poesia. Cf. p. es. ADAMETZ, 1995, 324 n. 11; NAGORE, 2003, 155-161. COLLIGNON, 1892, 262, indica anche l'analogia, ripetuta poi da tutti gli studiosi, tra i nomi della maga petroniana (Enotea) e di quella di Ov., am. 1, 8 (Dipsade), che indicano l'amore di entrambe per il vino. Si possono aggiungere il rimando alla sacerdotessa avvinzata di Ov., *fast.* 2, 571 ss., additato da PERUTELLI, 1986, 140, e la maledizione di Properzio contro la maga e mezzana Acanide: Prop., 4, 5,2 *et tua quod non vis, sentiat uxor sitim.*

⁴¹ [Sen.], *Herc. Oet.* 454-463. Cf. p. es. 460 *mores locuntur, siluit infirmus canis.*
⁴² Si tratta di *P.Mich.* inv. 5 = *PGM* 34 (cf. anche BETZ 1992, 267-268) = STEPHENS-WINKLER, 1995, 173-178 ("The Love Drug"). L'appartenenza del frammento papiraceo ad un romanzo fu riconosciuta da DODDS, 1952.

⁴³ *P.Mich.* inv. 5, 7-9 καὶ πλεῖσται θελήσω τὴν θύκαρραν, οὐ δέοπτα νεός.

dei versi 2-3 di Petronio corrisponde infatti nel papiro κάνει θέλησθαι... κάνει θέλησθαι⁴⁴; si tratta di una costante nei testi che proclamano il potere sulla natura dei maghi, e anche di certe divinità⁴⁵. Come vedremo, entrambe queste tipologie presentano infatti certi caratteri comuni: in primo luogo l'insistenza sul fatto che i fenomeni della natura obbediscono alla volontà del mago o del dio. D'altronde anche in un testo papiraceo di carattere sicuramente magico, come quello del grande papiro che costituisce il numero 1 della raccolta delle *Papyri Graecae Magicae*, assistiamo all'alternarsi apparentemente disordinato di tempi verbali al presente e al futuro, per descrivere le azioni magiche che l'entità invocata ha il potere di compiere⁴⁶.

Ma il parallelo che più sorprende non vedere invocato, e che a mio parere fornisce la prova palmare dell'inconsistenza dell'argomento di Wehle, compare nella descrizione della maga massila che Didone fa alla sorella Anna nel IV libro dell'*Eneide* virgiliana.⁴⁷ Questo testo contiene un verbo (*promitti*) che può spiegare l'accenno alla "promessa" prima menzionata della maga petroniana nelle parole di Encolpio che seguono immediatamente i versi recitati da Enotea (*tam fabulosa pollicitatione*): la maga massila di Virgilio, come l'Enotea di Petronio, propaganda e "pubblicizza" il proprio potere, secondo le modalità che abbiamo accennato a proposito della seconda. Più interessante è osservare nel testo virgiliano la stessa struttura che riconosciamo tra poco nella poesia petroniana: si passa infatti da prodigi che sono tali solo in quanto si verificano in obbedienza alla volontà della maga⁴⁸ (liberarsi dalle pene amorose, oppure il contrario) ad altri che sovvertono e stravolgono le leggi naturali. Soprattutto, però, mentre i primi miracoli di cui la maga si dichiara capace vengono descritti con verbi al presente, gli ultimi vengono introdotti con un futuro: *videbis*; e

⁴⁴ *P.Mich.* inv. 5.2-3, 7.

⁴⁵ Anche in questo caso molti parallelî sono sfuggiti agli studiosi. BARNES, 1971, 195, che, come si è detto, offre la più ampia lista di parallelî, registra soltanto Tib. 1.2.49-50 *cum libet*, *cum libet*; Ov., *am.* 1.8.9-10 *cum voluit*... *cum voluit*; met. 7.199 *cum voluit*. Il parallelo con *P.Mich.* inv. 5 è segnalato da COURTMNEY, 1991, 38. Ma molti altri esempi si possono citare; per i maghi, p. es. Verg., *Aen.* 4.488 *quas velit*; Prop., 4.5.9 *illa velit*; per gli dei Ov., *fast.* 1.121 (Giano) *cum libuit*; IG XII Suppl. 173.46 (Iside) δὲ τῷ σῷοι δόξῃ; 50 ὅταν σῷοι δόξῃ.

⁴⁶ PGML 1.12-130. Traduzione in BERTZ, 1992², 6.

⁴⁷ Verg., *Aen.* 4.487-491 *hec se carminibus promittit solvere menses / quas velit, ast aliis duras immittire curas, / sistere aquas fluvialis et vertere sidera retro / nocturnaque mover manus: magis videlicis sub pedibus terram et descendere montibus ormos.*

⁴⁸ Espressamente sottolineata anche da Virgilio: *quas velit*.

si tratta anche qui, come in Petronio, di azioni che non hanno alcuna attinenza con la situazione concreta: la maga non avrà certo bisogno di far tremare la terra o di sposare le foreste per liberare Didone dalla sua pena amorosa. Anche da questo punto di vista mi sembra dunque che l'argomento di Wehle risulti completamente confutato.

In rapporto alla difficoltà che Wehle credeva di individuare nell'espressione *tantum dicta valent* del v. 11, Coccia⁴⁹ richiama un verso properziano in cui *dicta equivale a carmina* (poetici)⁵⁰ e un passo ovidiano in cui viene descritta Medea che pronuncia le formule magiche con l'espressione *verba... dixit*⁵¹. Si tratta in effetti di un modo di sottolineare la potenza della parola, che, come abbiamo osservato all'inizio, nella poesia è pressoché l'unico strumento magico considerato, sottolineato, oltre che da *dicta*, anche dalla ripetizione di *carminibus*, mentre ai riti e alle ceremonie magiche comportanti un'azione si allude solo indirettamente attraverso la menzione dei *sacra* di Medea e delle *artes* della stessa Enotea. Nei testi paralleli alla nostra poesia il potere della parola magica si trova espresso, oltre che con *carmina* (e *cantus*)⁵², anche con *verba*⁵³ e con *vox (voces)*⁵⁴. Il *dicta* della nostra poesia va senza dubbio inteso in questo senso.

Coccia rovescia poi l'argomentazione di Buecheler, osservando che gli ultimi versi della poesia, lungi dall'essere un'interpolazione sugerita dalle parole che la seguono (*tam fabulosa pollicitatione*), sono al contrario indispensabili per la comprensione di queste⁵⁵. In effetti, nonostante il carattere chiaramente "pubblicitario" dei versi di Enotea, in mancanza di un espresso riferimento ad una promessa para-

⁴⁹ COCCIA, 1973, 111 n. 448.

⁵⁰ Prop., 4.1.61 *Emius hirsuta cingat sua dicta corona*. Si osservi la giocosa assimilazione tra il potere dei *carmina* magici e quello amoroso dei suoi *carmina* telegiaci in Ov., *am.* 2.1.21-28 (con l'equivalenza tra *lenta verba* [v. 22] e *carmina*). Ov., *rem. am.* 252-254 contrappone invece nettamente il *sacrum carmen* poetico e l'*infame Carmen* magico.

⁵¹ Ov., *met.* 7.153 *verbaque ter dixit placidos facientia somnos.*

⁵² P. es. Hor., *sat.* 1.8.19 (*carminibus*); Tib., 1.8.17 (*carmina*); 19 e 21 (*cantus*); [Sen.], *Herc. Oet.* 463 (*cantus*); 464 (*carmina*); 467 (*carmen*).

⁵³ P. es. Ov., *met.* 7.203 *verbis et carmine*. Cf. anche nota 51.

⁵⁴ P. es. Hor., *epod.* 5.76 *vocibus*; Lucan., 6.467 *vocibus idem*; 483 *voce*; Sen., *Med.* 767 *vocis imperio meae.*

⁵⁵ COCCIA, 1973, 111. Anche BARNES, 1971, 186, osserva che espungendo i vv. 11-16 *pollicitatione ritmica* di fatto "orfano". Coccia ritiene inoltre possibile che l'oggettivo *fabulosa* si riferisca precisamente ai tre esempi mitici di Petr., 134.12.11-14.

gonabile a quella attribuita alla maga massila da Didone (*promitti*), sono i verbi al futuro a rendere naturale l'accento di Encolpio alla *politicitatio*.

Coccia controbatte infine⁵⁶ un'altra obiezione di Wehle, quella relativa alla sussposta stranezza del riferimento proprio alla vegetazione dell'Ida al v. 15, accogliente un suggerimento di Riccardo Scarcia, secondo cui ci sarebbe qui un'allusione alla rappresentazione virgiliana delle navi di Enea, che un tempo erano state alberi cresciuti sull'Ida⁵⁷. Su quest'ultimo punto, però, mi sembra ben più probabile che si tratti di un caso della tendenza, ben conosciuta da chi ha familiarità con la poesia latina, ad esprimere un concetto generale attraverso un riferimento particolare eruditamente, ogni volta che ciò sia possibile. E' noto che Orazio, per esempio, nomina pressoché tutti i bacini in cui è diviso il Mediterraneo e scomoda l'intera rosa dei venti semplicemente per indicare "il mare" e "il vento". Si esamini la nostra stessa poesia: *Nilacass... aquas* (v. 4); *zephyri* (v. 5); *Hyrcanae tigres* (v. 7). Si sceglievano di preferenza, naturalmente, riferimenti a casi particolari celebri o proverbiali. *Nilacass...* *aquas* indicherà non le acque del Nilo, ma acque abbondanti come quelle, proverbialmente tali, del fiume egiziano; e per quanto riguarda gli *Idaei frumentes*, non si dovrà dimenticare che le selve dell'Ida godevano fama, nella tradizione poetica, di essere così folte che Ovidio poté presentare come un *adynamon* l'immagine dell'Ida privo di vegetazione⁵⁸.

Completeremo questa prima sezione della nostra confutazione degli argomenti addotti da Wehle a favore dell'espunzione dei versi 11-16, osservando che il vocabolo *sacra* non ha niente d'insolito per indicare cerimonie di carattere magico⁵⁹. In particolare, proprio in rapporto con Medea, cui il termine è riferito in Petronio, lo si ritrova più volte nel contemporaneo Seneca⁶⁰.

⁵⁶ Coccia, 1973, 111-112 n. 451.

⁵⁷ Verg., *Aen.* 10.230-231. WEHLE, 1861, 59, rimandava dubitativamente a Petr., 127.9.1. *Ideo quales iudici de vertice flores.*

⁵⁸ *Ov., met.* 13.324-325 *ante... sine frondibus Ida / statib.* Il carattere puramente esonativo della menzione dell'Ida in simili contesti può essere facilmente colto attraverso il confronto con un analogo passo ovidiano in cui vengono nominati semplicemente i monti: *ex Pont. 4.5.41 nam prius umbrosa carinatos arbore montes.*

⁵⁹ Lo nota anche Winter, 1992, 19, che rinvia al significato registrato in *OLD* s. v. 3c ("of specifically secret rites, mysteries, etc.").

⁶⁰ Sen., *Med.* 750 *meis vocata sacris; 770 adesset sacris tempus est, Phoebe, tuis.*

4. Il completamento della confutazione degli argomenti di Wehle dovrà ormai procedere di pari passo con un'indagine rivolta in positivo ad individuare la struttura e il significato della nostra poesia.

Winter⁶¹ segnala in essa una struttura che pone in rilievo all'inizio il potere di Enoea sulla terra (vv. 1-7), poi sul cielo (vv. 8-10); in seguito vengono evocate figure mitologiche dotate di potere magico (vv. 11-14a), per poi tornare di nuovo all'esaltazione del dominio di Enoea sulla natura (vv. 14b-16).

Che le partizioni rilevabili ad un primo sguardo corrispondano a quelle riscontrate da Winter è innegabile; ma una più attenta considerazione permette di scoprire un principio strutturale più profondo che governa la nostra poesia. Nella struttura stabilita da Winter è già possibile afferrare un'embrionale *klimax* nel passaggio dai prodigi magici compiuti da Enoea sulla terra a quelli che riguardano il cielo; ma la vera *klimax* secondo cui è ordinata l'intera poesia dall'inizio alla fine fa pemo, a mio parere, su un concetto diverso.

Posto che il comune denominatore di tutti i prodigi elencati è il loro obbedire⁶² alla volontà di Enoea⁶³, che vanta così un potere totale sulla natura, è facile osservare che i primi portenti menzionati dalla maga sono tali solo in quanto si verificano per suo comando e per sua volontà, non in quanto costituiscano in sé violazione o sovvertimento delle comuni leggi naturali. Sicchezza e abbondanza di raccolti possono verificarsi anche indipendentemente da un'azione magica, e lo stesso vale per lo scaturire di sorgenti dalla roccia⁶⁴. Ugualmente fatti naturali sono il placarsi delle tempeste e il cadere dei venti. Come i precedenti, costituiscono un prodigo solo in quanto si producono in obbedienza alla volontà di un taumaturgo.

⁶¹ WINTER, 1992, 9.

⁶² Come è sottolineato da *paret / parent / inssi / cogitut* (vv. 1, 6, 7, 10). Per l'accrescere progressivo dell'intensità semantica di questi verbi cfr. oltre.

⁶³ *Cum volo / cum volo* (vv. 2, 3; cf. 14 *libet*, riferito a Proteo).

⁶⁴ Petr., 134.12.3-4 *scopulique digne horrida soror Nilacass ieculantur aquas contrappone si un paesaggio desolato allo sgorgare di acque portatrici di vita, ma non indica affatto un fenomeno contro natura, come sarebbe il trasformarsi in acqua di oggetti solidi come le rocce - prodigo, questo, non ignoto ai cataloghi di portenti magici (cf. Prop. 4.5.12 *stantia currenti diluviantur aqua*; Apul. *met.* 1.8 *saga... potens... nomes diluere*). Si tratta invece dello sgorgare di fonti dalla roccia per volontà della maga, come in [Sen.], *Herc.* *Oer.* 457 et sicca tellus fontibus pantui novis; qualcosa di simile anche nella Bibbia (exod. 17.6). Winter, 1992, 12, afferma a torto che questo miracolo magico non compare altrove nella letteratura latina (oltre a [Sen.], *Herc.* *Oer.* 457, cf. Plaut, *Pers.* 41, che però è un *adynamon*), e ugualmente a torto considera questo il primo di sei fenomeni inaturali e impossibili.*

Seguono tre fenomeni (relativi ai fiumi, alle tigri e ai serpenti) a proposito dei quali il motivo dell'obbedienza a Enotea viene più fortemente sottolineato (il verbo *parere*, che al v. 1 appariva da solo, è adesso rafforzato dall'indicazione non della semplice volontà (cf. *cum volo*, vv. 2-3), ma dell'ordine espresso della maga (v. 7 *iussi*). Si tratta di fenomeni che, senza che venga esplicitamente affermato che contravvengono alle comuni leggi naturali, suggeriscono però chiaramente che ciò può avvenire. L'obbedienza dei fiumi e degli animali feroci può esplicarsi in maniere diverse: al comando di Enotea i fiumi possono, secondo la loro natura, gonfiarsi o inanrire, ma possono anche scorrere all'indietro; le tigri possono assalire i nemici della maga, ma possono anche perdere la loro naturale ferocia; i serpenti possono fermarsi naturalmente, ma possono anche essere ridotti a un'innaturale immobilità. Si noti, comunque, che Enotea non fa menzione del prodigo che, come abbiamo osservato sopra, è più comune in rapporto ai serpenti: quello non ambiguumamente innaturale dei loro squarcarsi ad opera degl'incanti delle maghe⁶⁵.

Questo secondo gruppo costituisce dunque un ponte di passaggio tra i primi prodigi, di per sé non innaturali, e gli ultimi, descriventi fatti francamente contrari alle leggi di natura, che costituiscono il culmine della *klimax*: dal naturale all'innaturale secondo la quale è strutturata l'intera poesia. Se è così, è ovvio che l'accenno del v. 6 all'obbedienza dei fiumi non costituisce un dopPIO dell'immagine del v. 16, come credeva Wehle, ma semmai una preparazione ad essa.

Il culmine della *klimax* è introdotto con evidenza dall'interrogazione del v. 8: *quid leviora loquor?* Queste parole segnano appunto il passaggio a prodigi più straordinari di tutti i precedenti, in quanto costituiscono senza possibilità di dubbio fenomeni che violano e sovvertono le leggi naturali.

Non è un caso che i primi due prodigi di questo gruppo vengano formulati con un insistito accento sulla costrizione esercitata da Enotea sugli astri della notte e del giorno, che contrassegna di per sé una *klimax* o *Steigerung* linguistica rispetto ai precedenti *paret* / *parent* e *iussi*, con *cogitur* (v. 10)⁶⁶, riferito al sole, ma anche con l'allitterazione che associa insindibilmente il discendere della luna alla coartazione esercitata su di essa dalla maga (vv. 8-9 *descendit... deducta*)⁶⁷.

⁶⁸ Petr., 129.10 *mulieres etiam lunam deducunt*.

⁶⁹ Si trova già in Plat., *Gorg.* 513a e Aristoph., *nub.* 749-750.

⁷⁰ P. es. Ov., *rem. am.* 256; [Sen.], *Herc. Oer.* 462; Lucan., 6.461-462; Val. Fl., 6.442; cf. Verg., *Aen.* 4.489. Più volte, come in Petronio, il potere della maga sul sole è abbinato a quello sulla luna: Ov., *am.* 2.1.23-24; *her.* 6.85-86; *met.* 7.207-209; Tib., 1.2.45-46; P. Mitch., inv. 5.1-7. L'inversione del corso del sole appare anche come presagio di sventute. Cf. p. es. Lucan., 7.1-6.

⁷¹ Gli esempi sono numerosissimi: basti ricordare Verg., *ed.* 8.99; *Aen.* 4.491; Ov., *met.* 7.204-205; *her.* 6.88; *rem. am.* 255; Tib., 1.8.19; Val. Fl., 6.443. La credenza nella capacità di trasferire il raccolto da un campo all'altro era una superstizione molto antica a Roma. Il potere di muovere le piante era attribuito anche a cantori come Orfeo (fondatore della primitiva concezione della poesia come dotata di potere magico: cf. lo scherzo di Ov., *am.* 2.1.21-28, sopra, nota 50). Scherzosamente Ov., *am.* 3.7.57 attribuisce lo stesso potere alla bellezza di una fanciulla.

Il vanto delle maghe di far discendere la luna dal cielo è troppo diffuso perché sia necessario indicare paralleli: lo si ritrova nello stesso Petronio⁶⁸, ricorre in tutte o quasi le descrizioni analoghe alla nostra, e vanta grande antichità⁶⁹, molto frequente però è anche quello di poter invertire il corso del sole, o comunque esercitare potere su di esso⁷⁰.

Una prima constatazione riassuntiva (v. 11 *tantum dicta valent*) apre la strada ad una serie di *exempla* mitologici – anzi, come vedremo, mitologico-letterari –, che precede una seconda sintesi conclusiva (vv. 14-15 *his ego callens / arribus*), nella quale il sostanzivo *artes* suggerisce la combinazione fra i *dicta* precedentemente nominati, ossia gli scongiuri verbali dei quali soltanto è questione nella prima parte della poesia, e il riferimento ai sacra dell'esempio mitologico di Medea. La poesia si chiude quindi con un'allusione all'attività magica in tutta la sua complessità. Le *artes* di Enotea, come i *sacra* di Medea, fondono insieme la parola magica (*carmina magica*) compaiono ancora negli *exempla* mitologici, attribuiti a Circe: v. 13) e concreti atti e ceremonie. Si apre così la via alla parodistica descrizione dei riti magici nella parte in prosa dell'episodio ed alla dissacrazione dei vanti poetici di Enotea che ne risulta.

Gli ultimi prodigi menzionati dalla maga continuano in realtà la *klimax* dal naturale all'innaturale, con un'ulteriore accentuazione rispetto ai due precedenti di carattere astronomico. Come abbiamo visto, far discendere la luna o influenzare il corso del sole sono imprese che rientrano nel repertorio ordinario di quelle attribuite alle incantatrici. Gli ultimi due prodigi, invece, vengono espressi in modo da suggerire un superamento dei limiti delle comuni prestazioni attribuite alle maghe. Di solito queste si limitano a far muovere le piante⁷¹, ma, a mia conoscenza, non esiste alcun

⁶⁵ Cf. ad esempio Verg., *ed.* 8.71; Ov., *am.* 2.1.25; *met.* 7.203; Lucan., 6.490.

⁶⁶ Cf. p. es. Sen., *Med.* 7.61 *cocacta messem vieti hibernam Ceres*; Lucan., 6.498-299 *cogere... cogitum*.

⁶⁷ Il rapporto tra i due fatti sottolineato dall'allitterazione è osservato anche da Winter, 1992, 15-16.

testo in cui una maga trapianti la vegetazione nel mare⁷². Per trovare un parallelo esatto occorre cercare in un repertorio che presenta analogie precise, ma anche indubbiamente diversità di sostanza rispetto ai cataloghi di prodigi magici: quello degli *adynta*⁷³, una figura diffusissima nelle letterature antiche, specialmente in poesia⁷⁴. Il riscontro più vicino si trova in un passo ovidiano⁷⁵ ed il fatto che la menzione dell'Ida segnali nella nostra poesia la fusione di due *adynta* ovidiani⁷⁶ rende certi che Petronio ha tenuto sicuramente presente il repertorio degli *adynta*.

Questi presentano, è vero, un gran numero di paralleli con i cataloghi di prodigi magici, ma è necessario mettere in chiaro che, per la natura stessa degli *adynta*, tali paralleli possono riferirsi esclusivamente ai fenomeni che costituiscono una violazione delle leggi di natura, e sono quindi intrinsecamente impossibili senza un intervento magico E' quindi vano ricercare tra gli *adynta* dei paralleli ai fenomeni descritti nei primi versi della nostra poesia, naturali di per sé e miracolosi solo in quanto si verificano in obbedienza al volere della maga. Sarà invece lecito attendersi di ritrovare i fenomeni descritti negli ultimi versi di Enotea non solo nei cataloghi di azioni magiche, ma anche fra gli *adynta*⁷⁷. Il fatto che il caso della vegetazione trapiantata nel mare si ritrovi solo tra questi ultimi, e non nei primi, indica indubbiamente l'intenzione di

⁷² Alla stessa conclusione perviene WINTER, 1992, 21.

⁷³ La stretta connessione, ma anche la diversità di fondo, degli *adynta* rispetto ai prodigi magici sono messe bene in rilievo da CANTER, 1930, 32 n. 1: "in such cases (i prodigi magici) the figure (l'*adynta*) loses its proper force since the accomplishment of the otherwise impossible is the business of magic". Aggiungeremmo che tanto gli *adynta* quanto i prodigi magici non vengono di solito elencati da soli, ma in liste composte di numerosi elementi.

⁷⁴ Un catalogo pressoché completo dei vari tipi di *adynta* si trova in DURTOR, 1936.

⁷⁵ Ov., met. 14,37-38 'prius' inquit 'in aquore frondes' / Glancus 'et in summis nacevuntur monitus algae...'; Riscontri si trovano anche in Seneca tragico: Sen., Thy. 478-479 Ionio seges / matuta pelago sunget. Cf. [SEN.], Herc. Oet. 1582 ante nascentur seges in profundis.

⁷⁶ Quello del passo citato alla nota precedente e quello segnalato sopra, nota 58 (Ov., met. 13,324-325 ante... sine fonsibus Ida / stabit).

⁷⁷ In Durtor, 1936 è facile ritrovare *adynta* corrispondenti a diversi fra i prodigi di Enotea che sovvertono le leggi di natura. Sole che inverte il suo corso: p. es. Ov., ex Poni. 4,6.47-48; trist. 1,8,2; animali feroci che cambiano natura: p. es. Verg., eel. 8,52; Hor., epod. 16,33. Per i fiumi che scorrono all'indietro vd. nota seguente. E' notevole che la specialità delle magie – tirar giù la luna dal cielo – dia luogo, a quanto sembra, ad un solo *adyntum* del tutto particolare: in [SEN.], Herc. Oet. 467-471 Delania non nega che la nutrice possa far discendere la luna, ma che Ercole possa tornare da lei, anche se ciò avvenisse.

sottolineare con la massima efficacia che la capacità di Enotea di realizzare l'impossibile supera quella comunemente riconosciuta alle sue colleghe.

L'ultimo prodigo di cui Enotea si vanta capace (porre i fiumi sulle cime dei monti) conta a prima vista un gran numero di paralleli tanto nei cataloghi di prodigi magici quanto fra gli *adynta*⁷⁸. Tuttavia, se confrontiamo attentamente tutti i paralleli, osserviamo che il vanto di poter porre i fiumi sulla cima dei monti è un'esagerazione attestata, a quanto sembra, solo qui dell'immagine più comune, che è quella dell'inversione, o anche semplicemente dell'arresto, del loro corso. Sembra dunque di poter concludere che la *klimax* ascendente procede senza interruzione dall'inizio alla fine della poesia e che pertanto non è giustificata l'asserzione di Wehle secondo cui nessun altro prodigo poteva essere menzionato dopo quelli riguardanti la luna ed il sole.

5. Abbiamo già indicato che gli *exempla* mitologici si riferiscono a Medea, Circe e Proteo. Gli ultimi due personaggi vengono nominati esplicitamente, ma anche Medea, il cui nome non ricorre, è indicata senza possibilità di equivoci attraverso il riferimento ai tori spianati fuoco che Giasone riuscì ad aggiogare grazie al suo aiuto⁷⁹.

Abbiamo già osservato che l'inserimento di questi *exempla* mitici, ritenuto incongruo da Wehle, si giustifica in quanto serve a documentare la potenza della magia; ma c'è da aggiungere che riferimenti alla mitologia non solo sono molto frequenti nelle poesie dei *Satyrica*, ma ne costituiscono sovente un elemento essenziale, specialmente nella parte in cui vengono narrate le vicende di Crotone⁸⁰. C'è di più: le allusioni mitologiche comportano quasi invariabilmente un implicito riferimento alle opere letterarie –specialmente dei generi più elevati: epico e tragico– in cui compaiono.

⁷⁸ Nei cataloghi di prodigi magici p. es. Ov., am. 1,8,6; 2,1,26; met. 7,199-200; rem. am. 257; Tib., 1,2,46; Sen., Med. 762-764; Lucan., 6,472-473; cf. Apoll. Rh., 3,532; Verg., Aen. 4,489; Ov., her. 6,87. Per gli *adynta* vd. l'elenco in Durtor, 1936, 168 ("Adynta du type ὄντος ποταρίου"). Si notino tra gli altri Eurip., Med. 410; Hör., c. 1,29,10-12; Ov., met. 13,324-325; her. 5,29-32; Sen., Phoen. 84-87; Stat., Theb. 7,552-553; Sil. It. 5,253-255.

⁷⁹ Assolutamente fuori luogo le interpretazioni di coloro che in *wirginis... sacris* (v. 12) vedono un generico riferimento a non meglio identificate vergini, come fanno Ebdour, 1923, 165; Barnes, 1971, 185; BRANHAM-KINNEY, 1996, 142 ("by virgin's rites", sebbene richiamino Sen., Med. 754-759); YEH, 2007, 406 n. 61. In Apollonio Medea è detta vergine più volte: 3,547; 563; e soprattutto 640. Anche in Ovidio (*met.* 7,17 e 21) Medea insiste sulla sua condizione di vergine. Vedremo come nella poesia petroniana Medea venga vista attraverso la rappresentazione di Apollonio e di Ovidio. Cf. anche Val., Fl. 6,449.

⁸⁰ Qualche esempio: Peitr., 108,14; 126,18, 127,9; 136,6; 137,9; 139,2.

parivano i miti corrispondenti⁸¹. Disconoscere questo aspetto significa sottovalutare un elemento essenziale dell'intera opera petroniana.

Anche nella nostra poesia ciò risulta evidente. Medea e Circe, oltre che eroine letterarie, sono anche paradigmi tradizionali dell'arte magica, e ad esse vengono correntemente paragonate o accostate le incantatrici⁸², non così, invece, per Proteo. Ma il dio marino era protagonista di due celebri episodi dell'*Odissea* e delle *Georgiche* virgiliane⁸³, che ponevano al centro la sua capacità di trasformarsi. Abbiamo osservato sopra che al suo comparire nelle opere dei poeti riconosciuti come i più grandi delle due letterature allude con ogni probabilità il verbo *solei*, che tanto infastidiva Wehle⁸⁴.

Anche le due figure femminili, comunque, vengono viste attraverso la letteratura. Ciò è evidente per Circe, descritta con un verso ripreso da un'ecloga virgiliana⁸⁵. Abbiamo visto che Wehle pensava che il suo supposto falsario non derivasse direttamente da Virgilio, ma si limitasse a ripetere un verso isolato divenuto proverbiale. Come però ha mostrato Courtney⁸⁶, l'autore ha con ogni probabilità tenuto presente l'intero contesto virgiliano⁸⁷, in quanto in esso compare, prima del riferimento a Circe, la menzione del prodigo della discesa della luna, che si trova anche nella poesia petroniana⁸⁸ – il che, sia detto per inciso, costituisce un ulteriore argomento a favore dell'autenticità dei vv. 11-16⁸⁹.

⁸¹ Valga per tutti il caso di Petr., 127,9, che presuppone e rielabora la celebre scena d'amore tra Zeus ed Era nel libro XIV dell'*Iliade*. Cf. Serafoli, 1999b.

⁸² Cf. p. es. Theocr., 2,15-16; Hor., *epod.* 5,21-24; 61-66; Ov., *am.* 1,8,5; 3,7,79; *ren. am.* 261 ss.; Tib., 1,2,53.

⁸³ Hom., *Od.* 4,363 ss.; Verg., *georg.* 4,387 ss.

⁸⁴ Come abbiamo osservato, *quicquid liber* (vv. 14) riferito a Proteo va messo in rapporto con il ripetuto *cum volo* di Enotea.

⁸⁵ Cf. sopra, nota 27.

⁸⁶ Courtney, 1991, 38. Questa osservazione non è coerente con l'accettazione da parte di Courtney dell'espunzione dei vv. 11-16.

⁸⁷ Come nella poesia petroniana, l'*exemplum* mitologico è addotto in Virgilio per convalidare il potere della magia, e quindi di chi compie il rito magico.

⁸⁸ Verg., *eccl.* 8,69 *carmita ve/ caelo possunt dedicare lumen*; cf. Petr., 1,34,12,8-9.

⁸⁹ Non entro nella questione se la menzione di Circe in questa poesia abbia a che vedere con la sua omonima che ha un ruolo di rilievo in questo episodio petroniano. Barnes, 1971, 199 propende per il no; cf. anche Sluiter, 1990, 130 n. 33. Connors, 1998, 43, crede di vedere un incrocio tra la magia della Circe omerica e quella delle mezzane/fattucchieri dell'elegia.

⁹⁰ Apoll. Rh., 3,1303-1305; 1313; 1319; 1327. Cf. 1048-1049. Nella descrizione di Ov., *met.* 7,110-119 si insiste assai meno su questo dettaglio.

⁹¹ Apoll. Rh., 3,531 τοῖσιν καὶ δικαιοῦντο πορός μετὰ φορέται δούρην. In questo contesto è detto anche che Medea è capace di fermare i fiumi e il corso degli astri.

⁹² Ov., *met.* 7,210 *vos mihi taurorum flamma nebetatis*.

⁹³ Cf. Verg., *Aen.* 6,226 *postquam contlapsi cineras et flamma quievit*, indicato già da Sturzbe, 1933, 181; cf. Winter, 1992, 19.

⁹⁴ Si confronti Petr., 134,12,11-12 *taurorum flamma quiescit / virginis extincta sacris con-9-10 lumen descendit imago / carminibus deducta meis*, e vd. Winter, 1992, 19.

tuccherà lo stesso potere sui venti che Lucrezio riconosce a Venere all'inizio del suo poema⁹⁵. La reminiscenza mira naturalmente ad accentuare l'effetto parodico della "rivelazione" di Enone⁹⁶.

Esiste tuttavia una grande differenza: la divinità esercita il suo potere sulla natura nell'ambito delle leggi naturali che essa stessa ha stabilito e si cura di conservare; la magia si vanta di poter sovvertire ed infrangere quelle leggi. Se l'espressione non fosse eccessiva per una figura ridicola come Enotea, si potrebbe affermare che essa è la rappresentante delle forze oscure, "demoniache", che si contrappongono all'ordine cosmico stabilito dalla divinità, ma certo Petronio ha giocato su questo riferimento a scopo di parodia.

Lo dimostra l'attacco stesso dei versi di Enotea: *quicquid in orbe vides, paret mili.* E' impossibile non riconoscere in queste parole un'allusione a quanto dice di sé il dio Giano nei *Fasti ovidiani*⁹⁶. In Ovidio il dio afferma sì che tutto è in suo potere, ma anche che è suo compito custodire l'universo e farlo procedere secondo le leggi naturali⁹⁷. Non stupisce che i paralleli fra i poteri degli dèi e quelli proclamati da Enotea riguardino solo i fenomeni intrinsecamente naturali che obbediscono alla volontà degli uni e dell'altra.

Il tesoro più interessante da questo punto di vista è un'aretalogia epigrafica di Iside testimoniata nella sua forma più completa da un'iscrizione di Andro⁹⁸. Iside parla in prima persona e rivendica il suo potere su tutto⁹⁹. Ella è signora dei fiumi, dei venti,

1.6 *luteis*, 1.57.1-2.62 *zephyrrique faciemna ponunt / ante meos sua fabra pedes ~* Lucr., 1.6 *te, dea
le fugiunt venti*. Cf. RIND, 1980, 1.28 n. 35, che osserva anche le corrispondenze testuali di Petr.,
1.14.25 *submittit fluctus* con Lucr., 1.8 *submittit flores* e di Petr., 1.34.12.1 *florida tellus* con Lucr.,
1.7 *datedata tellus* (cf. anche BARNES, 1971, 195), e osserva che *fabra* è termine lucreziano. WINTER,
1992, 13, richiama anche l'episodio virgiliano in cui un altro dio, Nettuno, placò la furia dei venti
(Verg., *Aen.* 1.124-156); inoltre (p. 11) Hor., c. 1.12.29-32 e Pind., *f.* 108 Srl.-M.
Ov., *fast.* 1.117-118 *quicquid ubique vides, caelum, mare, ruribla, terras, / omnia sunt nostra clausa
patentiae manus*. Come osservata WINTER, 1992, 10, Petronio ha formalmente contaminato il *quicquid*
ubique vides di questo passo con un altro frequente nesso ovidiano: *quicquid in orbe* (Ov., *ans* 1.56
fast. 1.284; 494). Ricordiamo inoltre che Ov., *fast.* 1.121 *cum libuit* corrisponde al *cum volo* di
Enotea (Petr., 1.34.12-21). Cf. sott. nota 45

KUFERIMENI BIBLIOGRAFIE

- leggi naturali⁹⁷. Non stupisce che i paralleli fra i poteri degli dei e quelli proclamati da Enotea riguardino solo i fenomeni intrinsecamente naturali che obbediscono alla volontà degli uni e dell'altra.

Il testo più interessante da questo punto di vista è un'aretalogia epigrafica di Iside testimoniata nella sua forma più completa da un'iscrizione di Andro⁹⁸. Iside parla in prima persona e rivendica il suo potere su tutto⁹⁹. Ella è signora dei fiumi, dei venti,

95 Petr., 134.12.5-6 *zephyrique tacentia ponunt / ante meos sua fabra pedes* ~ Luer, 1.6 *te, dea, te figiunt venti*. Cf. RIND, 1980, 128 n. 35, che osserva anche le corrispondenze testuali di Petr., 134.12.5 *submittit flatus* con Luer., 1.8 *submittit flores* e di Petr., 134.12.1 *floridat tellus* con Luer., 1.7 *daedala tellus* (cf. anche BARNES, 1971, 195) e osserva che *fabra* è termine lucreziano. WINTER, 1992, 13, richiama anche l'episodio virgiliano in cui un altro dio, Nettuno, placa la furia dei venti (Verg., *Aen.* 1.124-156); inoltre (p. 11) Hor., *c.* 1.12.29-32 e Pind., *fr.* 108 Sn.-M.

96 Ov., *fast.* 1.117-118 *quicquid ubique vides, caelum, mare, munda, terras, / omnia sunt nostra clausa patentque manu.* Come osserva WINTER, 1992, 10, Petronio ha formalmente contaminato il *quicquid ubique vides* di questo passo con un altro frequente verso ovidiano: *quicquid in orbe* (Ov., *ars* 1.56; *fast.* 1.284; 494). Ricorderemo inoltre che Ov., *fast.* 1.121 *cum libuit* corrisponde al *cum volo* di Enotea (Petr., 134.12.2-3). Cf. sopra, nota 45.

97 Ov., *fast.* 1.119-120 *ne penes est unum vesti custodia mundi / ei ius ventendi cardinis omne meum est.*

98 Si tratta di *IG XII Suppl.* 173 (pp. 98-99). Cf. PEERK, 1930.

99 *IG XII Suppl.* 173.46 οὐδὲ εἰσοῦτο καὶ τελέστραν, 47 εἰσοῦ πάντες ἐπεικεῖ. Si noti la formula δι εἴου δοξῆι (cf. 50 ὅπερ εἴου δοξῆι), corrispondente a *cum volo* di Enotea. Cf. sopra, nota 45.

100 *IG XII Suppl.* 173.39 ἐγώ ποταμῶν καὶ διέφευκεν καὶ θαύμασον εἶπι κυρία, 43 ἐγώ προμήνω καὶ κομιδιόν θάλασσαν, 54 ἐγώ οὐδέποτε εἴμι κοράρι, 50 ἐγώ τὰ γένορά τηδοτο ποιῶ δήτραν ἐμαὶ δοξῆι.

101 *IG XII Suppl.* 173.13 ἐγώ δικτρούσσονται ξεσέξει, 14 ἐγώ τὴν ιώνιον καὶ σελήνην πορεύονται συνετεῖλαντι.

102 Per questo hanno solo parzialmente ragione RATH, 1971, 117 n. 27, e MIERKEBACH, 1973, 85 n. 18, quando accostano questo testo alla poesia petroniana nel suo insieme.

- "Circe in den Satyricon Petrons und das Wesen dieses Werkes", *Hermes*, 123 (1995) 320-334.
 ARAGOSTI, A.,
 - *Petronio Arbitrio. Satyricon*. Introd., trad. e note. Testo latino a fronte, Milano, 1995.
 BARNES, E.J.,
 - *The Poems of Petronius*, Diss. Toronto, 1971.
 BECK, R.,
 - "Some Observations on the Narrative Technique of Petronius", *Phoenix*, 27 (1973) 42-61.
 BETZ, H.D.,
 - *The Greek Magical Papyri in Translation, including Demotic Spells*, Vol. One: Texts, Chicago-London, 1992.
 BRANHAM, R.B. & KINNEY, D.,
 - *Petronius. Satyricon*, Berkeley-Los Angeles, 1996.
 BUECHELER, F.,
 - *Petronii Arbitrii Satyram Reliquiae*, Berolini, 1962.
 - *Petronii Satyrare et liber Priseorum*. Tertium edidit F.B., Berolini, 1882.
 BURMAN, P.,
 - *Titi Petronii Arbitrii Satyram quae supersunt*, I-II, Amstelaedami, 1743² (= Hildesheim-

New York, 1974).

- CANTER, H.V., "The Figure of Œdipus in Greek and Roman Poetry", *AJPh*, 51 (1930) 32-41.
- CESAREO, G.A. & TERZAGHI, N., *Petronio Arbitrio. Il Romanzo Satirico*. Testo crit., trad. e comm., Firenze, 1950.
- CLAFFI, V., *Satyricon di Petronio*, Torino, 1967².
- COCCIA, M., *Le interpolazioni in Petronio*, Roma, 1973.
- COLLIGNON, A., *Etude sur Pétrone. La critique littéraire l'imitation et la parodie dans le Satyricon*, Paris, 1892.
- CONNORS, C., *Petronius the poet. Verse and literary tradition in the Satyricon*, Cambridge, 1998.
- COURTEY, E., *The Poems of Petronius*, Atlanta, 1991..
- DELZ, J., Recens. a Müller, 1961, *Gnomon*, 34 (1962) 676-684.
- DODDS, E.R., "A Fragment of a Greek Novel (P.Mich. inv. no. 5)", in: *Studies in Honor of Gilbert Norwood*, Toronto, 1952, 133-137.
- DUROTT, E., *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, Paris, 1936.
- BRANOUT, A., *Pétrone. Le Satyricon*. Texte éd. et trad., Paris, 1923.
- GIARDINA, I.C. (= G.) & CUCIOLI MELLONI, R., *Petronii Arbitrii Satyricon*, Augustae Taurinorum, 1995.
- HESSELTINE, M., *Petronius*. With an English Transl. by M.H. Seneca. *Apocolocyntosis*. With an English Transl. by W.H.D. Rouse, London-Cambridge, Mass., 1913.
- McMAHON, J.M., *Paralysin Cave. Impotence, Perception, and the Text in the Satyricon of Petronius*. Leiden-New York-Köln, 1998.
- MERKELBACH, R., "Fragment eines satirischen Romans: Aufforderung zur Beichte", *ZPE*, 11 (1973) 81-100.
- MÜLLER, K., *Petronii Arbitrii Satyricon*, cum apparatu critico, München, 1961.
- MÜLLER, K. & EHRS, W., *Petronius. Satyrica. Schehmenzzenen*. Lateinisch-Deutsch, München, 1983³.

NAGORE, J.,

- "El juego intertextual en el episodio de Enoetea", in: J. NAGORE (ed.), *Estrategias intertextuales en la narrativa latina: el Satyricon de Petronio*, Buenos Aires, 2003, 153-167.
- PANAYOTAKIS, C., *Theatrum Arbitrii. Theatrical Elements in the Satyricon of Petronius*. Leiden-New York-Köln, 1995.
- PEEK, W., *Der Ischyromos von Andros und verwandte Texte*, Berlin, 1930.
- PELLEGRINO, C., *Petronii Arbitrii Satyricon*. Introd., ediz. crit. e comm., Roma, 1975.
- PERUTELLI, A., "Enotea, la capanna e il rito magico: l'intreccio dei modelli in Petron. 135-136", *MD*, 17 (1986) 125-143.
- RAITH, O., "Unschuldsbeteuerung und Sünderbekennen im Gebet des Enkolp an Priap (Petron. 133,3)", *Studii Clasice*, 13 (1971) 109-125.
- REVERDITO, G., *Petronio Arbitrio. Satyricon*. Introd., trad. e note, Milano, 1995.
- RIMELL, V., *Petronius and the Anatomy of Fiction*, Cambridge, 2002.
- RINDI, C., "Lo scenario urbano del *Satyricon*", *Maia*, 32 (1980) 115-134.
- SCARSI, M., *Gaio Petronio. Satyricon*. Prefaz. a cura di G. Chiarini, Firenze, 1996.
- SETAIOLI, A., "La poesia in Petr. Sat. 128,6 (con una postilla su 132,15)", *In vigilia Lucevris*, 21 (1999) 399-415 (1999a).
- "La poesia in Petr. Sat. 127,9", *Prometheus*, 25 (1999) 247-258 (1999b).
- "La poesia in Petronio, Sat. 80,9", *Prometheus*, 27 (2001) 57-72.
- SLATER, N.W., *Reading Petronius*, Baltimore-London, 1990.
- STEPHENS, S.A. & WINKLER, J.J., *Ancient Greek Novels. The Fragments*, Princeton, 1995.
- STUBBE, H., *Die Verseinlagen im Petron eingeleitet und erklärt*, Philologus Suppl. XXXV, Heft 2, Leipzig, 1933.
- TUBET, A.-M., *La magie dans la poésie latine*, Paris, 1976.
- WALSH, P.G.,

- *Petronius. The Satyricon.* Translated with Introd. and Explan. Notes, Oxford, 1996.
- WEHLE, G. (= W.)
- *Observationes criticæ in Petronium,* Diss. Bonn, 1861.
- WINTER, U.,
Kommentar zu den Verspartien der Oenothea-Episode in Petrons Satyricon. Schriftliche Hausarbeit zur ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien in Herbst 1992, Eichstädt, 1992.
- YEH, W.-J.,
Structures métriques des poésies de Pétrone: pour quel art poétique?, Louvain-Paris-Dudley, 2007.

DIE DATTERUNG DES ASTROLOGEN SERAPION

SUSANNE DENNINGMANN
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Aufsätze beschäftigen sich mit verschiedenen Datierungsversuchen des Astrologen Serapion, die vom 2. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr. reichen. Dazu werden die antiken Quellen zu den verschiedenen Personen namens Serapion ausgewertet, um aufzuzeigen, welche Identifizierungen wahrscheinlicher sind und welche eher unwahrscheinlich.

SCHLÜSSELWORTER: HANDTAFELN, HIPPARCH, SERAPION, THEON VON ALEXANDRIJA.

THE DATING OF SERAPION, THE ASTROLOGER

ABSTRACT

This article deals with the different attempts to date the astrologer Serapion which vary from the 2nd century BCE to the 4th century AD. Therefore, the ancient sources about the different persons called Serapion will be analysed to show which identifications are more plausible than others.

Key Words: HANDY TABLES, HIPPARCH, SERAPION, THEON OF ALEXANDRIA.

ZEUGNISSE

Über die Lebensdaten des Astrologen Serapion (I) haben wir nur wenige Anhaltspunkte: Der Anonymus aus dem Jahre 379² liefert uns einen terminus ante quem, wenn er Serapion in einem Zuge mit anderen berühmten Astrologen nennt und ihm eindeutig vor Ptolemaios datiert (CCAG V 1 [1904] p. 205,14–18):

[...] καὶ Ἀντίοχος δὲ καὶ Βάλης καὶ Αντίγονος καὶ Ἡραϊκός καὶ Ζῆλος τινὲς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβασιν περὶ τῆς δυνάμεως αὐτῶν [sc. τῶν ἀνθρώπων, δοτέρων], καθός ἔγκειται εν τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν. καὶ Σεραπίων δὲ καὶ μετ' αὐτῶν Πτολεμαῖος γνόμενος ἀντετέλεσε περὶ αὐτῶν.

5 [...] und Antiochos, Valens, Antigonus, Heraikos⁴ und einige andere haben über ihre [sc. der Fixsterne] Wirkung geschrieben, wie es in ihren Schriften niedergelegt ist, und Serapion und nach ihm Ptole-

Im Zusammenhang mit astronomischen und astrologischen Themen nennen antike Autoren einige Male den Namen Serapion. Dies führte dazu, dass die modernen Wissenschaftler bemüht waren, durch eine mögliche Identifizierung des Astrologen Serapion mit anderen Serapiones weitere Informationen über unseren Astrologen und die Zeit, in der er gewirkt hat, abzuleiten.¹ Da es aufgrund dieser vermeintlichen Identifizierungen zu Datterungen vom zweiten Jh. v.Chr. bis zum vierten Jh. n.Chr. gekommen ist, wird im Folgenden aufgezeigt, welche Personen namens Serapion genannt werden,

² *Anonymous anni 379 p.Chr. n.*, ed. F. CHAMON, CCAG V 1 (1904) pp. 194–211. Zu dem *Anonymous des Jahres 379* und seinem Verhältnis zu Ps. Patchos und Eleutherius Zebelenus vgl. D. PINGER: „Antiochus“ (1977), 204.

³ Vgl. die englische Übersetzung von D. DUDZIAK (1999) [www.cieloeterra.it/eng/testi/379/eng.379.htm] und die italienische von G. BEZZA (1999) [www.cieloeterra.it/testi/379/379.htm].

⁴ Ein Astrologe namens Heraklos ist sonst nicht weiter bekannt. Zu Antiochos siehe D. PINGER: „Antiochus“ (1977), 203–205. DENIS: *From Alexandria* (2001), 7. Zu Antigonus von Nikia vgl. W. und H.G. GUNDEL: *Astrologumena* (1966), 221f. J.H. HOLDEN: *A History* (1996), 47–61 und zu Valens (i.e. Vettius Valens) O. NEIGERBAUER: *The Chronology* (1954), W. und H. G. GUNDEL: *Astrologumena* (1966), 216–221. J. H. HOLDEN: *A History* (1996), 49–57. M. RUEY: *A Survey of Vettius Valens* (2002), Kap. Biography.

maiōs haben über ihre Wirkung⁵ geschrieben.“

Serapion hat demzufolge vor Ptolemaios über die Wirkung von Fixsternen geschrieben. Weitere eindeutige Hinweise auf die Datierung dieses Astrologen fehlen. Daher erscheint es sinnvoll, zunächst die Indizien aufzuzeigen, die sich unmittelbar aus den überlieferten Fragmenten ableiten lassen.⁶ In dem oben bereits erwähnten Exzerpt werden Dorotheos und Ptolemaios erwähnt, was zunächst einen terminus post quem nahelegt. Allerdings handelt es sich bei diesem Fragment, wie D. Pingree überzeugend dargelegt hat,⁷ um eine Komilation, und der Hinweis auf Dorotheos und Ptolemaios ist ein späterer Zusatz des Kompiators.⁸ Das Hauptargument für diese Annahme sind die Terminologie und die Methodik, welche auf die ältere astrologische Systematik verweist. Dies erkannte F. Cumont bereits 1922 bei seiner Edition dieses Serapion-Exzerpts (CCAG VIII 4 [1922] p. 225):

Nam definitiones verborum astrologicorum quae hic praebentur antiquitatem accipiuntur; differunt et ad pristinum usum referenda esse videtur.

D. Pingree stimmt diesem Argument zu:

But Cumont's arguments for the antiquity of Serapion are too weighty [...]. In particular, he uses early terminology (ὅρα for ὄφοςκόνος, etc.) and earlier techniques (he emphasizes the sign occupied by the moon and the χρονοκρότορο).

Als sichere Anhaltspunkte für die Datierung des Astrologen Serapion haben wir also die Aussage unseres Anonymus, Serapion habe vor Ptolemaios gewirkt, und zum zweiten lässt die alttümliche Terminologie innerhalb der unter seinem Namen überlieferten Fragmenten und Komplikationen darauf schließen, dass Serapion zu den frühen Astrologen zählt. Auch durch die bei ihm beschriebenen älteren Lehren unterscheidet er sich erheblich von jüngeren Astrologen.

Als Fachschriftsteller zu geographischen und astronomischen Themen ist ein Serapion (II) bekannt, von dem wir durch das Zeugnis Ciceros aus dem Jahre 59 v.Chr.

wissen, dass er eine geographische Abhandlung verfasst und heftige Kritik an Eratosthenes geübt hat (Cic. Att. 2,6,1 [Zeugnis a]):

*etenim γεωγραφία quae constitueram, magnum opus est. ita valde Eratosthenes quem mihi proposueram, a Serapione et ab Hipparcho reprehendiatur.*⁹

Plinius nennt in Buch 2 als Quelle einen Serapion *grammaticus* und in Buch 4 und 5 einen Serapion aus Antiocheia [Zeugnis b].¹⁰ Dabei dürfte wohl jeweils dieselbe Serapion gemeint sein (II).¹¹

Ein christlicher Anonymus berichtet, dass Serapion (II) die Größe der Sonne als achtzehnmal so groß wie die Erde veranschlagte¹², Eratosthenes als einhundertmal so groß (*Anecdota Graeca* 1,373,26-28 Cramer [Zeugnis c]):

οὐ μὲν οὐδὲ Σεραπίου δικαιούσκοντας εἴναι τῆς γῆς τὸν ἡμέραν Ἐπαρθένης δὲ εκαρυτταλασσονα μὲν τὸν ἡμέραν τῆς γῆς, τριακονταενετοῦ λαστιονα δὲ τὴν στελήνην.

Serapion hat also gesagt, dass die Sonne achtzehnmal so groß ist wie die Erde, Eratosthenes aber, dass die Sonne einhundertmal so groß [sc. ist] wie die Erde und der Mond neununddreißigmal.

Des Weiteren findet sich in dem Kommentar des neuplatonischen Mathematikers Theon von Alexandrien (viertes Jh. n.Chr.)¹³ zu den Handtafeln des Ptolemaios ein Hinweis auf einen Serapion (Serapion III).¹⁴

Ferner wird von einem ägyptischen Astrologen Serapion (IV) berichtet, der im Jahre 217 n.Chr. von Kaiser Caracalla hingerichtet wurde, nachdem er diesem sein baldiges Ende vorausgesagt hatte.¹⁵

⁹ Vgl. auch Cic., *Att.* 2,4,1: *fecisti mihi pergratum quod Serapionis librum ad me misisti. ex quo quidem ego, quod inter nos licet dicere, millesimum partem vir intellego.*

¹⁰ Plin., *nat.* 1,2 *Serapione gnomitico*; 1,4 *Serapione Antiocheno*; 1,5 *Serapione Antiocheno*.

¹¹ Dies wird in der Sekundärliteratur von niemandem angezweifelt.

¹² Vgl. dazu auch O. NIUGEBAUER: *A History* (1975), II 663.

¹³ Zu Theon von Alexandrien vgl. M. FOLKERTS: „Theon Nr. 8“ (2002), 376-378.

¹⁴ Theon. Alex., *in Plat.* 1,10.

¹⁵ Dio Cass. 79(78),4,4f. Vgl. STEIN: *Serapion* (1923), 1666,5-20. F.H. CRAMER: *Astrology in Roman Law* (1954), 215. B. BOHLEKE: *In Terms of Fate* (1996), 15f. W. HÖNNER: „Serapion Nr. 4“ (2001), 444.

WEITERE INFORMATIONEN ZU DEN EINZELNEN PERSONEN

Serapion II

Der Hinweis bei Cicero auf die Kritik des Serapion (II; Zeugnis a) an Eratosthenes und der Hinweis des Anonymus auf die von Eratosthenes abweichende Bestimmung der Sonnengröße durch Serapion (II; Zeugnis c) wird in allgemeiner Übereinstimmung so gedeutet, dass es sich hier um dieselbe Person handelt. Auch darüber, dass Plinius, nis c], herrscht allgemeiner Konsens (IIa,b,c = II). H. Usener, der in den *Monumenta Germaniae chronica minora* (1898) die Theon-Stelle bespricht (dazu unten), kommt auch auf das Cicero-Zeugnis zu sprechen und leitet aus der Wendung „*a Serapione et ab Hipparcho*“ (Cic. Att. 2,6,1 [IIa]) Folgendes ab¹⁶:

quod quorsum spectet facile intellegimus. Eratostheni cum gravissimus adversarius Hipparchus extiterit, Cicero autem a difficultiore lectione omnino abhorruit, luce clarus est Hipparchi de Eratosthenem geographio indicia Ciceroni non aliunde nota fuisse quam ex Serapionis libr. Ergo Hipparcham Serapio geographiam explanaverat, Antiochenus ille quo Plinius in nat. hist. libris II.IV.V se uti proficiet.

Usener vertritt also die Meinung, dass Serapion (II) die *Geographie* des Hipparch kommentiert habe. Daraus wiederum hat man abgeleitet, dass Serapion ein Schüler Hipparchs gewesen sei. Diese Annahme hat allgemeine Zustimmung gefunden¹⁷.

Festzuhalten bleibt: Der Astronom Serapion von Antiocheia (II) muss zwischen Eratosthenes (276–194 v.Chr.)¹⁸ und ca. 59 v.Chr. gewirkt haben. Über Eratosthenes wissen wir, dass er zwischen 250–240 v.Chr. nach Alexandria an den Hof Ptolemaios III. Euergetes gerufen wurde, wo er bis zu seinem Tode tätig war. Hier hat er zunächst eine Schrift über die Erdmessung verfasst, die die Grundlage und Voraussetzung für seine Geographie bildete¹⁹. Wir können also davon ausgehen, dass

¹⁶ H. USENER: *Monumenta Germaniae Historica* (1898), 361.

¹⁷ Vgl. W. KROLL: *Aus der Geschichte* (1901), 573. A. REHM: „Hipparchos“ (1913), 168, J.-S. [A.] KLOTZ und W. KROLL: „Serapion“ (1923), 1666, 37–1167, 7. E. HÖNINGMANN: *Die sieben Klimata* (1929), 30, 40.

¹⁸ A. und H.G. GUNDER: *Astrologumenta* (1966), 113. A. THON (ed.): *Théon d'Alexandrie* (1985), 1–295; „sans doute élève d'Hipparche.“ W. HÜNNER: „Serapion Nr. 1“ (2001), 444 vorsichtiger: „Viel leicht war er Schüler des Hipparchos.“ Zur Kritik D. Pingree siehe unten S. 163 f.

¹⁹ Zu Eratosthenes siehe K. GEÜS: *Eratosthenes von Kyrene* (2002).

²⁰ Vgl. K. GEÜS: *Eratosthenes* (2000), 82. Über die Rezeption seiner Geographie sowie die Kritik an ihr ders., *Eratosthenes von Kyrene* (2002), 235 Ann. 120 und 287 Ann. 145.

die *Geographie* frühestens in der zweiten Hälfte des dritten Jhs. v.Chr. entstanden ist, wohl kaum vor 240–230 v.Chr., vermutlich noch etwas später. Serapion (II) hat also in der Zeit zwischen 240/230 v.Chr. und 59 v.Chr. gewirkt. Wenn er tatsächlich Hipparch-Schüler war, dann hat er in der Zeit zwischen dem Ende des zweiten Jhs. bis Mitte des ersten Jhs. v.Chr. gewirkt²⁰.

Serapion III

Anlass zu Diskussionen hat der bei Theon erwähnte Serapion (III) gegeben. H. Usener bespricht die Theon-Stelle in den *Monumenta Germaniae chronica minora* (1898) und leitet daraus ab, dass dieser Serapion (III) astronomische Handtafeln verfasst habe, mit deren Hilfe man bürgerliche (ungleiche) Stunden in astronomische (gleiche) Stunden umrechnen konnte²¹. O. Neugebauer dagegen deutet 1958 die Stellen bei Theon anders und vermutet, dass Serapion nicht selbst Handtafeln verfasst, sondern die Handtafeln des Theon von Alexandria kommentiert habe²². Somit kann dieser Serapion (III) frühestens im 4. Jh. n.Chr. gelebt haben.

Die jüngsten Herausgeber von Theon von Alexandria Kommentar zu den Handtafeln des Ptolemäos (1985–1999), J. Mogenet und A. Thon, stellen heraus, dass die für uns bedeutsame Stelle in Kapitel 1,10 eine Interpolation ist und der Hinweis auf die Handtafeln keinen Hinweis auf das Werk eines Serapion darstellt²³. Somit ist die Vermutung, dass Serapion (III) Handtafeln zur Umrechnung von bürgerlichen in astronomische Stunden verfasst habe, gegenstandslos²⁴. A. Thon zählt in ihrem

²⁰ O. NEUGEBAUER: *A History* (1975), II 663 spricht von dem von dem christlichen Anonymus genannten Serapion (IIc) als „a contemporary of Posidonius“.

²¹ H. USENER: *Monumenta Germaniae Historica* (1898), 360f. Ihm folgen [A.] KLOTZ und W. KROLL: „Serapion“ (1923), 1666, 37–1167, 7. E. HÖNINGMANN: *Die sieben Klimata* (1929), 68–70. W. und H.G. GUNDER: *Astrologumenta* (1966), 113. W. HÜNNER: „Serapion Nr. 1“ (2001), 444.

²² O. NEUGEBAUER: *The Astronomical Tables* (1958), 110f.

²³ Vgl. den app. crit. ad loc. und den Kommentar von A. THON (ed.): *Théon d'Alexandrie* (1985), 289: „D'abord, on a considéré ce texte comme faisant partie du traité de Théon, alors qu'il est très probablement une interpolation. Ensuite, on a interprété un peu trop rapidement le texte d', dans lequel on voyait une référence à l'œuvre de Sérapion.“

²⁴ Vgl. A. THON in: J. MOGENET und A. THON (ed.): *Théon d'Alexandrie* (1985), I 288–300, bes. 289: „Elle [ss. la scolie] a donné lieu à bon nombre d'hypothèses qui, à l'examen, apparaissent toutes gratuites“ und 292: „c'est qu'on ne peut plus se baser sur ces mots pour démontrer avec certitude que Sérapion est l'auteur d'un traité ou d'une table astronomique quelconque.“ Der Irrtum, dass dieser Serapion Handtafeln zur Umrechnung von bürgerlichen in astronomische Stunden verfasst

Kommentar die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Theon-Textes auf. Unter anderem spielt sie auch die Möglichkeit durch, Serapion habe (wie schon Neugebauer vermutet hatte)²⁵ einen Kommentar zu Theons Handtafeln verfasst, hält dies aber für eher unwahrscheinlich²⁶. „Mais cette interprétation semble vraiment trop artificielle pour pouvoir être défendue.“ Festzuhalten bleibt auf jeden Fall, dass A. Tihon diesen Serapion nach Ptolemaios datiert²⁷.

Serapion IV

Über diesen von Dio Cassius erwähnten und unter Caracalla hingerichteten ägyptischen Astrologen liegen uns sonst keine weiteren Informationen vor.

Wir haben also – abgesehen von dem in Frage stehenden Astrologen Serapion (I) – zunächst zwischen drei verschiedenen Personen namens Serapion zu differenzieren:

- dem Astronomen Serapion von Antiocheia, der vielleicht ein Hipparchschüler war (II),
- dem im Werk des Theon erwähnten Serapion (III), der nach Ptolemaios gewirkt haben muss,
- dem ägyptischen Astrologen Serapion (IV), der zu Beginn des dritten Jhs. n.Chr. hingerichtet wurde.

IDENTIFIZIERUNGSVERSUCHE:

Serapion II = Serapion III

H. Usener vermutet, dass der von Theon erwähnte Serapion mit dem von Cicero und Plinius erwähnten Astronomen Serapion von Antiocheia (III = II) identisch ist. Da er davon ausgeht, dass einerseits der bei Theon erwähnte Serapion (III) Handtafeln verfasst habe, andererseits der Astronom (II) ein Schülert Hipparchus gewesen sei, kommt er zu dem Schluss, dass es schon zur Zeit Hipparchs Handtafeln zur Um-

SUSANNE DENNINGMANN
rechnung von bürgerlichen in astronomische Stunden gegeben haben müsse²⁸:

Satis est quod cōprobasse mīhi videor; iam in Hipparchi schola tabularum manūlūm syllogēn exitisse.

Diese These H. Useners hat in der deutschsprachigen Wissenschaft allgemeine Zustimmung gefunden²⁹.

Da O. Neugebauer davon ausgeht, dass Serapion (III) ins vierte Jh. n.Chr. zu datieren ist, muss er konsequenterweise die von H. Usener vorgenommene Identifikation ablehnen, da der Astronom Serapion (II) vor Cicero gelebt haben muss. Er kommt daher zu dem Schluss³⁰:

The author of a geographical work whom Cicero quotes (and who is usually identified with the “gnomonicus” Serapion from Antioch, quoted by Pliny) [Serapion II] would then have to be separated from his later Alexandrian namesake [Serapion III], and many learned speculations about a pupil of Hipparchus [Ann. 39] and his Handy Tables which Ptolemy is supposed to have utilized would evaporate.

(Ann. 39): The often cited assumption that Serapion was a pupil of Hipparchus is based solely on a sentence of Cicero (ad Att. II,6) in which he says that Eratosthenes was severely criticized “by Serapion and by Hipparchus.” To this is then added a “scharfsinnige Bemerkung” of USENER (I am quoting here HONIGMANN; *Die sieben Klimata*, Heidelberg, 1929, p. 68) that Serapion’s preoccupation with the equation of time, quoted above, presupposes star tables (I) and lists of famous cities (I). On such absurdities, then, are built far-reaching constructions on the development of Greek geography.

Vorausgesetzt, O. Neugebauers These ist richtig, ergibt sich daraus zweierlei: Erstens ist Serapion III nicht der Astronom Serapion von Antiocheia (II), und zweitens sind damit sämtliche Theorien, dass schon zur Zeit Hipparchs Handtafeln zur Umrechnung von bürgerlichen in astronomische Stunden im Umlauf gewesen seien, hinfällig.

A. Tihon hat nun in ihrem Kommentar zu den Handtafeln des Ptolemaios von Theon von Alexandria dargelegt, dass erstens der dort erwähnte Serapion (III) mit einiger Sicherheit erst nach Ptolemaios gelebt hat und dass er zweitens wohl gar

25 Der Aufsatz von O. Neugebauer scheint A. Tihon entgangen zu sein.

26 A. THION (ed.): *Theon d'Alexandrie* (1985), I 291f.

27 Vgl. die Diskussion der verschiedenen Möglichkeiten der Identifizierung dieses Serapion: A. THION (ed.): *Theon d'Alexandrie* (1985), I 294–300.

keine Handtafel verfasst hat³¹.

Damit ist zum einen die Identifikation des Astronomen (II) mit dem bei Theon genannten Serapion (III) widerlegt. Zum anderen muss die Annahme, der Astronom Serapion von Antiocheia habe Handtafeln zur Umrechnung von bitürkischen Stunden in astronomische Stunden verfasst, aufgegeben werden.

Serapion III = Serapion I

O. Neugebauer möchte nun den bei Theon erwähnten Serapion (III), den er ins vierte Jh. n.Chr. datiert, mit dem Astrologen Serapion (I) identifizieren³²:

In this case, Theon's Serapion [III] could be the Serapion of Alexandria [I] whose astrological writings contain a reference to Dorotheos and "the godlike Ptolemy".

Er beruft sich auf die Erwähnung von Dorotheos und Ptolemaios in einem unter dem Namen des Serapion (I) überlieferten Excerpt. Doch wie oben angeführt, hat D. Pingree überzeugend dargestellt, dass die Nennung von Dorotheos und Ptolemaios ein Zusatz des Kompilators ist und nicht von Serapion selbst stammt: Gegen diese späte Datierung von Serapion I sprechen die altertümliche Terminologie und die ältere Methodik³³. Und so hat O. Neugebauers Identifizierung von Serapion I und III sowie die damit verbundene späte Datierung des Astrologen Serapion auch keinerlei Zustimmung gefunden.

Serapion IV = Serapion I

In seiner Monographie *Astrology in Roman Law and Politics* (1954) identifiziert F.H. Cramer den Astrologen Serapion (I) mit dem ägyptischen Astrologen namens Serapion (IV), der 217 n.Chr. unter Kaiser Caracalla hingerichtet wurde³⁴. Auch diese Identifizierung ist sicherlich falsch, da sich gezeigt hat, dass Serapion (I) wissenschaftlich früher gelebt haben muss³⁵.

Serapion I = Serapion II

Die Tatsache, dass der Astrologe Serapion (I) früh anzusetzen ist, hat zu Theorie veranlasst, der Astrologe (I) sei mit dem bei Cicero, Plinius und dem christlichen Anonymus erwähnten Geographen und Astronomen Serapion (II) identisch. Diese Vermutung hat bereits 1899 F. Boll in seiner Rezension zum ersten Band des CCAG gefälscht³⁶. F. Cumont schließt sich 1922 in seiner Edition eines Serapionfragments im CCAG VIII 4 dieser Meinung an³⁷. Weitere Wissenschaftler folgen³⁸.

D. Pingree dagegen kritisiert zunächst in seiner Rezension der gundelschen Astrologumena diese Annahme aufs Hettigste³⁹: as there equally is non [sc. reason] for identifying Serapion of Antioch with Serapion of Alexandria as is done on p. 113; the Gundel's account of Serapion is as filled with blunder as the fragments attributed to him are filled with inconsistencies and contradictions.

In dem nützlichen Beitrag „Biographic and Bibliographic Information on the Astrological Authorities“ den er seiner Edition der *Yavāngātāka* des Sphujidhvaja aus dem Jahre 1978 hinzufügt, nimmt er dann detaillierter zu Serapion (I) Stellung. Zunächst schließt er sich der gängigen Meinung an, dass Cicero, der christliche Anonymus und Plinius denselben Serapion (II) meinen. Dann führt er folgendes Argument gegen die Theorie an, Serapion von Antiocheia (II) sei dieselbe wie der Astrologe Serapion (I):

[sc. O. Neugebauer] has exploded the old theory that he was a disciple of Hipparchus who, as was claimed on the basis of a remark in Theon's Εἰς τὸ διπολεῖψον καύνων (I 10), corrected his master's tables; the Serapion whom Theon refers to flourished long after Hipparchus⁴⁰.

Pingree beruft sich hier auf den oben bereits zitierten Aufsatz von Neugebauer aus

³¹ A. THON (ed.): *Theon d'Alexandrie* (1985), I 294–296 mit weiteren Hinweisen auf die Nachwirkung der Theorie Useners in der Sekundärliteratur und siehe oben S. 160f.

³² O. NEUGEBAUER: *The Astronomical Tables* (1958), 111.
³³ Siehe oben S. 157f.

³⁴ F.H. CRAMER: *Astrology in Roman Law* (1954), 118.

³⁵ Vgl. auch die Kritik D. PINGREES an dieser späten Datierung des Serapion: *The Yavāngātāka* (1978), II 444 und B. BONLEKE: *In Terms of Fate* (1996), 16 mit Anm. 30. Zu der noch späteren Datierung O. Neugebauers nimmt D. Pingree keine Stellung, obwohl er sich bei seiner eigenen Argumentation auf den Aufsatz von O. Neugebauer beruft.

dem Jahre 1958⁴¹. Seiner Argumentation kann aber Folgendes entgegengehalten werden:

- Erstens hat Neugebauer nicht widerlegt, dass der Astronom Serapion von Antiocheia (II) ein Schüler des Hipparch gewesen sei. Es geht ihm in seinem Aufsatz lediglich darum aufzuzeigen, dass die Identifizierung des bei Theon erwähnten Serapion (III) mit dem Astronomen Serapion (II) falsch ist, und dass dieser Astronom demnach auch keine Handtafeln zur Umrechnung der blingerlichen in astronomischen Stunden verfasst hat. Obwohl Neugebauer in einer Fußnote darauf hinweist, dass die Vermutung, der Astronom Serapion (II) sei ein Schüler des Hipparch gewesen, nur auf der Aussage Ciceros beruht⁴², bezicht er keinerlei Stellung zu dieser Annahme. Insofern hat Neugebauer nicht –wie Pingree unterstellt– widerlegt, dass der Astronom Serapion (II) ein Hipparchschüler gewesen sei, wohl aber, dass er keine Handtafeln verfasst hat. Das wiederum hat nichts mit der Identifizierung des Astrologen Serapion (I) mit dem Astronomen Serapion (II) zu tun.
- Zweitens bleibt die Argumentation Neugebauers rein hypothetisch (Hervorhebung von mir):

Theon [...] seems to speak about a commentary of Serapion [III] to his own Handy Tables. [...] Our papyrus seems to suggest [...] Thus Ptolemy's Handy Tables [...] would appear to be preceded [...]. In this case, Theon's Serapion [III] could be the Serapion of Alexandria [I] whose astrological writings contain a reference to Dorotheos and "the goldlike Ptolemy". The author of a geographical work whom Cicero quotes (and who is usually identified with the "gnomonicus" Serapion from Antioch, quoted by Pliny) [IIa,b] would then have to be separated from his later Alexandrian namesake [III (= I)], and many learned speculations about a pupil of Hipparchus and his Handy Tables which Ptolemy is supposed to have utilized would evaporate.⁴³

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen zu Serapion (I) führt D. Pingree an, dass es unbegründet sei, den Astrologen Serapion (I) mit dem Astronomen Serapion (II) zu identifizieren.⁴⁴ Als Grund für die frühe Datierung des Astrologen (I) nennt Pingree –das Argument F. Cunnions aufgreifend– die archaische Terminologie und die ursprünglich anmutenden Lehren. Er vermutet, dass Serapion (I) direkt aus dem

pseudepigraphen Werk von Nechepso und Petosiris schöpft, das in der Regel ins zweite Jh. v.Chr. (~150 v.Chr.) datiert wird.⁴⁵

Wenn wir D. Pingrees Argumentation folgen, dann müssen wir also annehmen, dass es einen Astronomen Serapion von Antiocheia gegeben habe, von dem uns Cicero im Jahre 59 v.Chr. berichtet, der aber –entgegen der allgemeinen Annahme– kein Schüler des Hipparch gewesen ist. Etwa zu derselben Zeit hat jedoch ein Astrologe Serapion gelebt, der aber mit dem zeitgenössischen Astronomen gleichen Namens nicht identisch ist. Diese Argumente können nicht überzeugen: Für die Theorie, dass der Astronom Serapion kein Hipparchschüler gewesen sei, beruft sich Pingree auf den oben besprochenen Aufsatz von O. Neugebauer, der aber gar keine Stellung zu dieser Problematik bezieht.

Die Behauptung D. Pingrees, dass die Vermutung, der Astrologe (I) sei eben der bei Cicero, Plinius und dem christlichen Anonymus erwähnte Astronom (II), grundlos sei, ist falsch. Sicherlich sind die Argumente, die unten im Einzelnen aufgezeigt werden, nicht zwingend, doch kann man sie nicht ignorieren. Umgekehrt sprechen einige Gründe dafür anzunehmen, dass Serapion sowohl Astronom als auch Astrologe war und in irgendeiner Beziehung zu Hipparch gestanden hat. Folgende Tatsachen machen es meines Erachtens glaubhaft, dass es sich bei dem Astronomen Serapion (I) um eben unseren Astrologen Serapion (I) handelt und dass dieser in Verbindung mit Hipparch zu sehen ist:

- Der Astronom Serapion (II) muss in der Zeit zwischen der Abfassung der *Geographie* des Eratosthenes (frühestens 240–230 v.Chr.) und 59 v.Chr. gewirkt haben, der Astrologe Serapion (I) nach 150 v.Chr. Die Lebenszeit des Astrologen (I) könnte also gut in jene Zeitspanne fallen, in der der Astronom (II) gewirkt haben muss. Es erscheint plausibler, davon auszugehen, dass in der Zeit zwischen 240/230 v.Chr. und 59 v.Chr. nur ein und dieselbe Person namens Serapion auf dem Gebiet der Himmelskunde tätig war, als dass es sich hier um zwei verschiedene Personen handelt.
- Beide Serapiones haben sich mit Himmelskunde beschäftigt. Dass sich ein- und dieselbe Person sowohl mit Astronomie als auch mit Astrologie beschäftigt hat, war damals selbstverständlich.⁴⁶

41 O. NEUGBAUER: *The Astronomical Tables* (1958), 93–113. Siehe dazu oben S. 162f.

42 Siehe den Text von O. NEUGBAUER oben S. 162. Vgl. auch DENN.: *A History* (1975), I 331 zu dem Lehrer-Schüler-Verhältnis: „a relationship which is very doubtful.“

43 O. NEUGBAUER: *The Astronomical Tables* (1958), 110f.

44 D. PINGREE: *The Yavānyātaka* (1978), II 441; „The identification is groundless.“

- „*Hipparchos*“ (ca. 177–120 v.Chr.) ist als sonniger Kritiker des Eratosthenes bekannt und hat sich unter anderem mit der Bestimmung der Größe von Sonne und Mond beschäftigt⁴⁸. Auch Serapion (II) hat zum einen Eratosthenes scharf kritisiert, und auch er hat versucht, die Größe der Sonne zu bestimmen. Hipparch und der Astronom Serapion scheinen zumindest in ingedieiner Form derselben wissenschaftlichen Richtung angehört zu haben. Ob hier nun ein Schüler-Lehrer-Verhältnis vorgelegen hat, oder wie sie sich sonst zueinander verhalten haben, sei dahingestellt. Festzuhalten bleibt: Serapion II (frühestens 240–230 v.Chr. – 59 v.Chr.) hat entweder kurz vor, gleichzeitig mit oder kurz nach Hipparch gewirkt. Beide haben sich mit denselben Themen beschäftigt und offenbar in einigen Punkten dieselbe Meinung vertreten.

 - Hipparch hat vor 146 v.Chr. eine Schrift astrologischen Inhalts verfasst⁴⁹ und kann einen astrologisch ausgerichteten Astronomen als Schüler gelabt haben.
 - Hipparch hat nachweislich babylonische Quellen benutzt. Dass er eine bedeutende Rolle bei der Integration babylonischen Wissens in die griechische Astrologie gespielt hat, ist bekannt⁵⁰. Auch in der astrologischen Schrift des Serapion (I) lassen sich babylonische Spuren nachweisen, wie etwa die besondere Betonung der Opposition und der Quadratur⁵¹.

Sowohl von dem Astronomen Serapion als auch von dem Astrologen aus können Parallelen zu Hipparch nachgewiesen werden, was zum einen die Vermutung erhärtet, dass es tatsächlich eine Verbindung zu Hipparch gab und dass es sich um ein- und dieselbe

⁴⁷ Vgl. Strabo 1,1,12 der berichtet, dass Hipparch eine Schrift mit dem Titel „Gegen Eratosthenes“ verfasst habe, vgl. G.J. TOOMER: *Hipparchus* (1988). J. EVANS: *The History & Practice* (1998), 50. 213. W. HÜBNER: „*Hipparchos*“ (1998), 570.

⁴⁸ Vgl. A. REHM: „*Hipparchos*“ (1913), 1671,8–21. W. HÜBNER: „*Hipparchos*“ (1998), 569. DERS.: „*Hipparch*“ (2000).

⁴⁹ Die Datierung ergibt sich aus dem Umstand, dass Hipparch Korinth noch als bestehend beschreibt, vgl. A. REHM: „*Hipparch*“ (1913), 1680,40–46. Bei Plin. nat. 2,95 lesen wir: *idem Hipparchus numquam satis laudatus, ut quo nemo magis adprobaverit cognitionem cum homine siderum animaque partem esse caeli.*

⁵⁰ A. ABDE: „On the Babylonian Origin“ (1955/56). G.J. TOOMER: „*Hipparchus*“ (1988), 353–362 bes. 361f. A. JONES: „Evidence“ (1993), bes. 81, 86 und 89. J. EVANS: *The History & Practice* (1998), 231–215. G. GRASSHORFF: „Normal Star Observations“ (1999), 139 mit Ann. 29.

⁵¹ Vgl. Serap. apud Rhet. 6 *CCAG VIII* 4 (1922) p. 229–29f. ὅτι δωρεὰν δέντρον τηρεύουσαν ὁ διάτερος Ἡλύς δύρες, καθ' ἐν τῷ περιποτορῷ δῶν τότον. Siehe auch dens. p. 228,17–26. Zu der eher seltenen positiven Bewertung von Opposition und Geviertsclein vgl. auch Ps.Petros *CCAG VII* (1903) p. 62,8–17, ferner A. BOUCHÉ-LECLERCQ: *L'astrologie* (1899), 167, zur Opposition.

LITERATU

- AABOE, ASHER,
- "On the Babylonian Origin of Some Hipparchian Parameters", *Centaurus*, 4 (1955/56) 122-125.

BOHLEKE, BRIANT,
- "In Terms of Fate: a survey of the indigenous Egyptian contribution to ancient astrology in light of Papyrus CTYBR inv. 1132(B)", *SAK*, 23 (1996) 11-46.

BOLL, FRANZ,
- *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie*, München, 1899 (SBAW 1899/1).
- rec. *Catalogus codicium astrologorum graecorum. Codices Florentinos descripsit Alexander Olivieri*, *Byzantinische Zeitschrift*, 8 (1899) 522-528.

BOUCHET-LECLERCQ, AUGUSTE,
- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963, Aalen, 1979).

CCAG,
- *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, vol. I-XII, Brüssel, 1898-1953.

CRAMER, FREDERICK HENRY,
- *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954 ("The American Philosophical Society", 37).

EVANS, JAMES,
- *The History & Practice of Ancient Astronomy*, New York, Oxford, 1998.

FOLKERITS, MENSO,
- *DNP* 12/1 (2002), 374f. s.v. "Theon Nr. 5".
- *DNP* 12/1 (2002), 376-378 s.v. "Theon Nr. 8".

FOURNIER, JEAN-LUC,
- "Un fragment de Néchepso", in: *Papyri in honorem Johannis Bingen Octogenarii (P.Bingen)*, hrsg. von HENRI MELAKRIS, Leiden, 2000 (Studia varia Bruxellensia ad oben graeco-latinum pertinentia. 5), 61-71.

GEUS, KLAUS,
- "Eratosthenes", in: *Geographie und verwandte Wissenschaften*, hrsg. von Wolfgang HÜBNER, Stuttgart, 2000 (Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike. 2), 75-92.
- *Eratosthenes von Kyrene. Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, München, 2002 (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 92).

GRASSHOFF, GERD,
- "Normal Star Observations in Late Astronomical Babylonian Diaries", in: *Ancient As-*

- Astrology and Celestial Divination*, hrsg. von Noël M. Swerdlow, Cambridge (Mass.) 1999, 97-147.
- W. GUNDEL,
“Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. *Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*”, München, 1936 (ABAW NF 12. Ndr. mit Berichtigungen und Ergänzungen, von Hans Georg Gundel, Hildesheim, 1978).
 - W. und Hans Georg Gundel,
“Astrologumen. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte”, Wiesbaden, 1966 (Sudhoffs Archiv, Beheft 6).
 - rec. DAVID PINGREE; *Gnomon*, 40 (1968) 276-280.
 - HOLDEN, JAMES HERSCHEL,
“A History of Horoscopic Astrology”, Tempe, 1996.
 - HÖNIGMANN, ERNST,
“Die sieben Klimata und die Πόλεις ἐπίστρωσ. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter”, Heidelberg, 1929.
 - HÜBNER, WOLFGANG,
“Die Begriffe „Astrologie“ und „Astronomie“ in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik mit einer Hypothese zum Terminus „Quadrivium“”, Wiesbaden, Stuttgart, 1989 (AAWM, 1989/7).
 - DNP 5 (1998), 568-571 s.v. “Hipparchos” Nr. 6.
 - “Hipparchus”, in: *Geographie und verwandte Wissenschaften*, hrsg. von dems., Stuttgart, 2000 (Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike. 2.), 93-101.
 - DNP 8 (2000), 781 s.v. “Nechepso”.
 - DNP 11 (2001), 444 s.v. “Serapion Nr. 1”.
 - DNP 11 (2001), 444 s.v. “Serapion Nr. 4”.
 - JONES, ALEXANDER,
“Evidence for Babylonian Arithmetical Schemes in Greek Astronomy”, in: *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens*. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23.-27. September 1991), hrsg. von HANNES D. GÄLTER, Graz, 1993 (Grazer Morgenländische Studien. 3), 77-94.
 - KLOTZ, [ALFRED] und KROLL, WILHELM,
“RE II A 2 (1923), 1666,5-21 s.v. “Serapion Nr. 1”.
 - KOCH, WALTER und WILHELM KNAUPICH,
“Horoskop und Himmelshäuser. I. Teil: Grundlagen und Altertum”, Göppingen, 1959.
 - KROLL, WILHELM,
“Aus der Geschichte der Astrologie”, *NdA*, 7 (1901) 559-577.
 - NEUGEBAUER, OTTO,
“The Chronology of Vettius Valens’ *Anthologiae*”, *HTHR*, 47 (1954) 65-67.
 - “The Astronomical Tables P. Lond. 1278”, *Oriens*, 13 (1958) 93-111.
 - A History of Ancient Mathematical Astronomy, Berlin, Heidelberg, New York, 1975.
 - PEREMANS, WILLY - VAN T' DACK, E[BONDONI],
“Prosopographia Ptolemaica. VI: La cour, les relations internationales et les professions extérieures à la vie culturelle”, ed. Petermans, Willy - van t' Dack, Elmonde, Moeren - Léon Swinnen, W. Louvain, 1968 (Studia Hellenistica. 17).

- tronomy and Celestial Divination*, hrsg. von Noël M. Swerdlow, Cambridge (Mass.) 1999, 97-147.
- PINGREE, DAVID,
“Antiochus and Rhetorius”, *CPh*, 72 (1977) 203-223.
 - The *Yatangitaka of Sphujidhvaja*, Cambridge (Mass.), London, 1978 (Harvard Oriental Series. 48).
 - “From Alexandria to Baghdad to Byzantium. The Transmission of Astrology”, *IJCT*, 8 (2001) 3-37.
 - REHM, ALBERT,
“RE VIII 2 (1913), 1666,22-1681,13 s.v. “Hipparchos Nr. 18”.
 - RULEY, MARK,
“A Survey of *Vettius Valens*”, www.csus.edu/indiv/r/ruleymt/PDF_folder/VettiusValens.PDF [16.11.2002].
 - STEIN,
“RE II A 2 (1923), 1666,5-21 s.v. “Serapion Nr. 1”.
 - TOOMER, G[ERALD] J.,
“Hipparchus and Babylonian Astronomy”, in: A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs, hrsg. von ERIC LECHYNY, MARIA DELONG BLAS und PAMELA GIBRARDI, Philadelphia, 1988 (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund. 9), 353-362.
 - USO, ANNA MARIA,
“La letteratura astrologica: gli autori”, in: *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, hrsg. von C. SANTINI, I. MASTROROSA, A. ZUMBO, Rom, 2002, 111-130.
 - USENER, HERMANN,
“Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum”, Berlin, 1898 (Chronica Minor. 3; Ndr. 1961).

WIE KOMMEN DIE SEELEN VOM TIERKREIS AUF DIE ERDE?
WOLFGANG HÜBNER
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

ZUSAMMENFASSUNG

Antwort auf den Erklärungsversuch von A. Setatioli (*MHNH* 8, 2008, 288–292), wie sich Numenios und Macrobius den Übergang der Seelen von einem ständigen Kreisen am Fixsternhimmel zu einer linearen Abwärtsbewegung durch die Planetensphären auf die Erde vorstellen. Die Annahme, daß die Seelen den Fixsternhimmel in demjenigen Tierkreiszeichen verlassen, unter dem sie geboren werden, läßt sich durch Quellenexte nicht erläutern.

SCHLÜSSELWÖRTER: ADLER (STERNBILD), BECHER (STERNBLUD), DUALISMUS, ER-MYTHOS, GALAXIE (MILCHSTRASSE), HIMMELSPORTEN (–TORE), HORIZONT, KEGEL, MACROBIUS, NUMENIOS, PARAMETELLONTEN, PLANETEN(HÄUSER), PLATON, PORPHYRIOS, SPIRALE, TIERKREIS (BKLUPTIK),

How do the Souls come from the Zodiac to the Earth?

ABSTRACT

Response to the proposal of A. Setatioli (*MHNH* 8, 2008, 288–292) to explain, how Numenios and Macrobius imagine the transit of the souls from a continuously circling at the sphere of the fixed stars to a linear descent across the spheres of the planets down to earth. The hypothesis that they leave the sphere of the fixed stars in that zodiacal sign, under which they are born, is not corroborated by the preserved texts.

KEY-WORDS: EAGLE (CONSTELLATION), CONE, CUP (CONSTELLATION), DUALISM, GALAXY, GATES OF THE HEAVEN, HORIZON, HOUSES OF THE PLANETS, MACROBIUS, MYTH OF ER, NUMENIOS, PARANATELLONTA, PLATO, PORPHYRY, SPIRAL, ZODIAC (BKLUPTIC).

1 W. HÜBNER, *Crater Liberi [Fact. somm. 1,12,8]. Himmelsporten und Tierkreis*, München, 2006 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 2006/3).

2 Nach antiker Definition ist der Mond der einzige wirkliche 'Planet': Er umkreist die Erde. Zu den Planetenhäusern A. BOUCHÉ-LÉCLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963 und Aalen, 1979), 182–192.

3 Zu Numenios, fig. 31,6. Des PLACES bei Porphy., *antr.* 21. *ηροπετότος* ist nachzutragen, daß Eratosth., *catast.* 37 p. 178,13 Robert den in Rom unsichtbaren hellen Stern Canopus (*α Carinae*) *Περίφειος* nennt.

setzen Numenios und Macrobius den Beginn des Abstiegs bei der Himmelspforte im Krebs an, d.h. der Pforte der Menschen. Da anscheinend die Erklärung des Numenios, daß der Krebs der Erde am nächsten komme, als falsch erkannt wurde, führt Macrobius als alternative Ursache das extrazodiakale Sternbild des Bechers ins Feld: Dieser liegt südlich der Ekliptik und des Himmelsäquators und kommt damit für den Betrachter von der nördlichen Erdhalbkugel aus dem Horizont, also der Erde, scheinbar näher als die Zeichen des Tierkreises. Aus jenem Becher, so kombinierten die Platoniker, genießen die Seelen den berauschenenden Trank, von dem Platon im *Phaidon* sagt, daß er sie ins „Schwindeln“ bringe - und damit beginnt ihr Abstieg.

In seiner freundschaftlichen Rezension meiner Ergebnisse schlägt nun Aldo Settoli eine andere „Heilung“ der oben dargestellten Inkonsistenzen vor, die er den Leser und auch mich zu prüfen einlädt⁴. Das soll hier in aller Kürze geschehen. Dabei lassen sich die Vorstellungen des Numenios und Macrobius sowie des Porphyrios in einigen Punkten vielleicht noch etwas genauer bestimmen, als es bisher geschehen ist.

Der Rezendent unterscheidet zunächst stärker zwischen der anfanglich kreisen- den und der linear abwärts führenden Bewegung der Seelen. Auch nach dem Durchlaufen des Krebses blieben sie noch weiter oben auf der Fixsternsphäre. Erst in einer zweiten, deutlich davon zu unterscheidenden Phase sinken sie dann durch die Planetensphären auf die Erde nieder. Damit wird jedoch nicht erklärt, wo und wie die Kreisbewegung in einen Abstieg auf die Erde übergeht.

Innerhalb der ursprünglichen Kreisbewegung nimmt der Rezendent einen Sprung

vom Krebs zum diametral entfernten Steinbock an und belegt dies mit einer von mir nicht zitierten Numenios-Stelle, wo der Philosoph, platonisches Wortgut mit astrologischer Lehre verbindend⁵, sagt⁶: πηδήσεις τε υψηλὸν τὸν τροπικὸν ἐτι τὸ οἰκεῖν, καὶ ἀντὸν τοῦτον εἰς τὰ τροπικά, er vermutet also „Sprünge (der Seele) von den tropischen Tierkreiszeichen (Krebs oder Steinbock) zu den äquatorialen (Widder oder Waage)“ und von diesen wieder zu den tropischen, das heißt nach der

Astrologischen Aspektlehre: zweimal ein Vorantrücken auf dem Tierkreis in einem Geviertsteil (90°), also zusammen zum gegenüberliegenden tropischen Zeichen (180°). Mit diesen „Sprüngen“ vergleicht er eine von mir gebrauchte Formulierung: Angesichts des Widerspruchs, daß die Seelen im Haus des Mondes, des niedrigsten Planeten, ihren Abstieg beginnen, obwohl sie doch von der Fixsternsphäre aus als erste Sphäre diejenige Saturns, des äußersten und höchsten Planeten, erreichen müßten, heißt es⁷: „die Seelen müssen also, wenn sie beim Krebs beginnen abzusteigen, zunächst quer durch den Tierkreis in die gegenüberliegende Sphäre des Steinbocks springen.“ Tatsächlich deckt sich diese Formulierung mit den ητοῖσθαι des Numenios, und diese Übereinstimmung ist kein Zufall, denn sie wurde angeregt durch eine Macrobius-Stelle, mit der der Rezendent seinerseits seine Auffassung vom „Springen“ der Seelen hätte untermauern können und die nach Ausweis der von ihm bezogenen Stelle auf Numenios zurückgehen dürfte. Insofern stützen sich in diesem Punkt Numenios und Macrobius gegenseitig. Ohne ein Verbum wie „springen“ zu gebrauchen, „springt“ Macrobius tatsächlich vom Löwen, dem Haus der Sonne, bei dem sich nach seinem Referat die Anfänge des Lebens befinden (*rudimenta nascentia*), unvermittelt zum gegenüberliegenden Zeichen, dem todverbundenen Wassermann⁸: *Aquarius autem adversus Leoni est*, und weiter: *upote in signo quo dummiae vitae contrarium vel adversum feratur*. Man beachte den Doppelsinn von *adversus*: zunächst lokal „gegenüberliegend“ im Sinne der Opposition von Löwe und Wassermann, dann aber auch abstrakt „entgegengesetzt“, nämlich bezogen auf den Gegensatz von Leben und Tod.

Aus astrologischer Sicht bieten sich für diesen absonderlichen Sprung zwei Gründe an: Zum einen ist der Steinbock das südlichste und damit scheinbar horizontal gelegene Tierkreiszeichen, das für den Betrachter von der nördlichen Erdhalbkugel aus am tiefsten zu kreisen scheint. Von ihm aus ist also die Entfernung zur Erde am geringsten. Nach typisch astrologischer Art wird die Abweichung nach Süden (bzw. unten) auf der Fixsternsphäre unzulässigerweise mit dem Abstieg von der Fixsternsphäre durch die sieben Planetensphären auf die Erde kombiniert.

⁴ A. SETTOLI, *MHNH*, 8 (2008) 288-292, besonders 291f.

⁵ Numenios, fig. 35 [nicht 13] p. 86, 14-16 DES PLACES bei Procl., *In Remp. II* p. 129, 12-13 KROLL.

⁶ Numenios, fig. 35, 11-13 DES PLACES = p. 129, 9-10 KROLL. Es folgt eine andere Art von „Sprung“ im Sinne der metaphorischen Assoziation: καὶ περιβάσεις, διὰ αὐτὸς ποθὲν ἐτι τροπικά περιπέμπει. Keinzelte diente der Schluß der platonischen *Politeia* (10 p. 621B) sein: περιπότας διπεριπέμπει, vgl. Procl., *in Tim.* III p. 265, 3-4 DIETL.

Zum anderen sind Steinbock und Wassermann Tag- und Nachthaus des Planeten Saturn, dessen Sphäre die Seelen bei ihrem Abstieg zuerst erreichen werden.⁹ Zur Verdeutlichung sei hier das Schema noch einmal wiedeholt (Abb. 1):

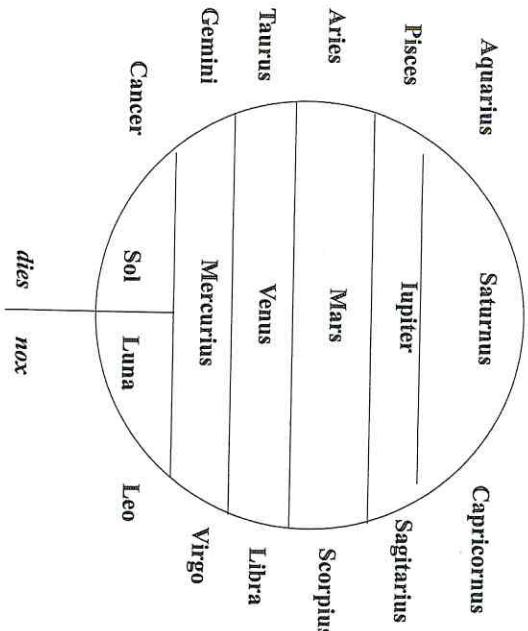


Abb. 1: Das Schema der Tag- und Nachthäuser der Planeten im Tierkreis

Somit müßten die Seelen nicht durch das Tor der Menschen im Krebs, sondern durch das Tor der Götter im Steinbock den Fixsternhimmel verlassen. Das scheint allerdings nicht die Überlegung des Macrobius gewesen zu sein, denn er wählt ja als Zielort nicht den Steinbock, das tiefgelegene Tierkreiszeichen, sondern den benachbarten Wassermann. Die in jenem neuen Zeugnis betonte diametrale Position zum Löwen, dem Haus der Sonne¹⁰, das heißt die Opposition vom Lebensbeginn und

⁹ Das System wurde gut dargestellt von Boucic-Lecarme (wie Ann. 2), 188.

¹⁰ Saturn wird sonst auch als „Gegensonne“ bezeichnet: F. Böll, *Sphæra. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903 (Ndr. Hildesheim, 1967), 313f. mit Belegen; Dees, *Antike Beobachtungen farbiger Sterne (mit einem Beitrag von Carl Bezold)*, München, 1916 (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-philologische und historische Klasse, 30/1), 23 Ann. 2, Ders., „Kronos-Helios“, *Archiv für Religionswissenschaft*, 19 (1916/19) 342–346.

Lebensende, scheint nur vordergründig zu sein. Einen Sinn macht der Sprung zum Wassermann vor allem deswegen, weil dieser als Nachthaus des Planeten Saturn auf der Ebene des Tierkreises den Abstieg der Planetenhäuser einleitet (Abb. 2):

Tierkreiszeichen	Planet
Wassermann	Saturn
Fische	Juppiter
Widder	Mars
Stier	Venus
Zwillinge	Merkur
Kreb	Mond

Abb. 2: Die absteigende Reihe der planetaren Nachthäuser

Dieser kontinuierliche Abstieg ist nur auf der Seite der Nachthäuser gegeben, während die Regelmäßigkeit auf der Tag-Seite durch die Sonne gestört wird. Außerdem steigen die Planetenhäuser vom Löwen an ja nicht abwärts, sondern spiegelbildlich aufwärts. Daher wird hier dem Wassermann gegenüber dem Steinbock der Vorzug gegeben.

Dennoch bleibt es bei der grundsätzlichen Schwierigkeit: Entweder verlassen die Seelen den Tierkreis im Wassermann und steigen vom Nachthaus Saturn aus durch die einzelnen Planetensphären abwärts, oder sie bleiben auf dem Tierkreis und durchlaufen dort statt der Planetensphären die entsprechenden Planetenhäuser in absteigender Reihenfolge vom Wassermann bis zum Krebs, dem Haus des Mondes. Dann aber steigen sie wiederum vom Süden zum Norden hinauf und müssen vom Krebs, dem Haus des untersten Planeten, noch einmal zur Sphäre Saturs hinüberspringen, um die höchste Planetensphäre zu erreichen. Diesen Widerspruch haben Numenios und Macrobius ignoriert, weil sie die beiden Formen des Abstiegs (durch den Tierkreis oder durch die Sphären) in unzulässiger, aber eben typisch astrologischer Denkweise miteinander verquickt haben.¹¹

Letztlich war es eben der Versuch der Astrologen, die zyklische Bewegung durch den Tierkreis mit dem linearen Abstieg durch die Planetensphären zur Deckung zu bringen. Im Anschluß an den eben zitierten Passus benötigt Macrobius eine weitere, dieses Mal geometrische bzw. stereometrische Erklärung¹²: *illinc ergo, id est a confinio quo se zo- diacus lacteusque contingunt, anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in*

¹¹ Der Sprung innerhalb der Ekliptik vom Löwen zum Wassermann steht außerdem in einem gewissen Widerspruch zu der von Macrobius immer wieder suggerierten Langsamkeit eines sich nur unvermeidlich vollziehenden Prozesses, Belege bei HöNNER (wie Ann. 1), 31 Ann. 119.

¹² Macr., *somm.* 1, 12,5.

comum deflendo producitur es. „Von dort also, das heißt von der Grenze, wo sich der Tierkreis und die Milchstraße berühren, wird die Seele bei ihrem Abstieg, vom Runden (der einzige göttlichen Form) zu einem Kegel abfließend¹³, in die Länge geführt.“ Mit *illinc* dürfte kaum der unmittelbar vorher genannte Wassermann gemeint sein, denn dann müßte es wohl eher *hinc* heißen. Bezogt sich die Intersektion auf das unmittelbar vorher genannte diametrale Paar Löwe - Wassermann, wäre der Fehler in der Lokalisierung der Schnittpunkte zwischen Tierkreis und Milchstraße noch größer, als er bei der Annahme von Krebs und Steinbock ohnehin schon ist¹⁴. Wahrscheinlich bezieht sich *illinc* in einem neuartigen ‚Sprung‘ über § 4 hinweg zurück zum Krebs und / oder zum Steinbock (§ 2), wo dann ja in § 3 der vermeintliche Schnittpunkt von Ekliptik und Milchstraße bereits erwähnt wird. Wie dem auch sei, auf jeden Fall geht der Autor in seiner Erklärung von der zweidimensionalen Kreisbewegung (*a tereti*)¹⁵ zum dreidimensionalen Kegel (*conum*) über. Vermutlich versteht Macrobius unter dem Kegel eine spiralförmige Bewegung, die sich kreisend nach unten verjüngt, bis sie auf der Erde in einen Punkt zusammenläuft¹⁶. Da die Spirale die bisher vollzogene Kreisbewegung mit der neuen linearen Abwärtsbewegung verbindet, geschieht der Übergang auch bei dieser Vorstellung nicht abrupt, sondern - wie mehrfach betont - in einem langsamem Prozeß.

Worum es aber eigentlich geht, ist die Frage, an welcher Stelle das ständige Kreisen der Seelen in ihrem (noch) göttlichen Zustand in einen Abstieg in Richtung auf die Einkörperung übergeht. Der Rezensent meint, daß dies jeweils in demjenigen Tierkreiszeichen geschehe, unter dem die Seele ge-

13 Zur Metapher des ‚Abfließens‘ HÜBNER (wie Ann. 1), 39.

14 Vgl. hierzu HÜBNER (wie Ann. 1), 29 mit Ann. 114. In Wirklichkeit schneidet die Milchstraße den Tierkreis in den Zwillingen sowie gegenüber an jener delikaten Stelle, wo der Stachel am Ende des Skorpions und die Pfälspitze am Anfang des Schützen einander entgegengerichtet sind.

15 Rein theoretisch kann *a tereti* auch die Rundung einer Kugel bezeichnen, doch hier geht es ja um eine kreisende Bewegung auf einer Ebene. Einmal Übergang in eine nächsthöhere Dimension zeigt auch der folgende Vergleich: *sicut a puncto nascitur linea et in longum ex individuo procedit*. Auch dies vermutlich nach Numenios: E.R. DOONS, „Numenius and Ammonius“, *Entretiens sur l'Antiquité Classique de la Fondation Hardt pour l'Etude Classique* 5 (1960), 3-32, hier: 9.

16 Daß die Erde als Mittelpunkt des Kosmos ein ‚Punkt‘ ist, betont Cicero in der interpretierten Schrift (Cic., *rep.* 6, 6). Dieser Gedanke spielt dann in der stoischen Moralphilosophie eine beträchtliche Rolle, vgl. W.H. STRAHL, „Astronomy and Geography in Macrobius“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 73 (1942) 252-258, hier: 244 mit Ann. 38; W. HÜBNER, „Manilius als Astrologe und Dichter“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 32.1 (1984), 126-320, hier: 254 Ann. 391; B. M. GAUX, *Senecks Naturales Quæstiōnes. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, München, 2004 (Zetemata, 122), 181-190. Dante hat später das Bild des Kegels für den Aufstieg auf den Berg des Purgatorio verwendet, als gespiegeltes Gegenstück zu dem trichterförmigen Abstieg in das Inferno, vgl. hierzu jüngst B. KÖNIG, „Mittendichtung und *luxuria*. Eine *Lectura Dantis* (*Inferno* V. „Purgatorio XVI“), *Romanistisches Jahrbuch*, 58 (2007) 132-148, hier: 133f.

boren wird¹⁷. Doch davon ist weder bei Numenios noch bei Macrobius die Rede. Er beruft sich hingegen auf eine Stelle des Porphyrios¹⁸. Dort geht es um eine astrologische Auslegung des Mythos des Armeniers Er am Ende der platonischen *Politeia*. Anknapfungspunkte sind in erster Linie nicht jene zwölf Tage, die der Scheintote unbestattet auf dem Scheiterhaufen gelegen hat¹⁹, sondern die Wahl, die die Moira Lachesis den Seelen der Gestorbenen für ein zweites Leben auferlegt²⁰. Weil diese Lebenswahl im Gegensatz zur ersten Lebenswahl eine freiwillige ist, begegnet diese Auslegung in einem Kapitel mit der Überschrift „Über dasjenige, was in unserer Macht steht“²¹. Im platonischen Mythos wählen sich die Helden zum Teil Menschen, zum Teil Tiere, und dies ist ein wesentlicher Anknapfungspunkt für eine transprachnahnke des ‚Tierkreises‘, dessen πονεῖται ja nicht nur aus Tieren, sondern auch aus mehreren menschengestaltigen Wesen besteht²². Platon nennt folgende Beispiele (Abb. 3)²³:

Held	Verwandlungsziel
Orpheus	Schwan
Thamyris	Nachtmagell
Aias der Telamonier	Löwe
Agamemnon	Adler
Atalante	Mann
Epeios	Frau
Thersites	Affe
Odysseus	ein einfacher Mann, fern der Politik

Abb. 3: Die Wahl der Seelen für das zweite Leben

17 SERAIOLI (wie Ann. 4), 292 Ann. 14: ‚fino a raggiungere la costellazione a lei più confacente‘ mit Hinweis auf A. SERAIOLI, *La vicenda dell’animula nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt, ai. 1995 (Studien zur klassischen Philologie, 90), 70 Ann. 425. Diese Auffassung hat der Autor noch einmal in einer elektronischen Antwort vom 24.02.2009 bestätigt.

18 Porph., bei Stob., II p. 168,10-173,2 und besonders p. 171,11-12 ζεφίου δέ δύτροι δόσεις, δι' ὅν τοις ψυχαγόης μετατρεπάτοι τοῦ Αἰγυπτίου. Zu den Ägyptern vgl. unten Ann. 28.

19 Plat., *Pol.* 10 p. 614^b δοδοκατράκι ἐπὶ τῷ τορῷ κειμενοῖς, auf diese Stelle bezieht sich Setaioli (wie Ann. 4), 292 Ann. 14 in Verbindung mit Porphyrios bei Stob., II p. 171,11 ζεφίου δέ δύτροι δόσεις.

20 Porph., *Pol.* 10 p. 617^a-620^b.

21 Porph., bei Stob., II p. 163,16 Porphyriou τεπὶ τοῦ ἐθῆται.

22 Hierzu W. HÜBNER, *Die Eigenschaften der Tierkreiszichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (Sudhoffs Archiv, Beiheft, 22), 130-136 unter Nr. 3,12 und 489-499.

23 Plat., *Pol.* 10 p. 620^{a-c}.

Porphyrios erwähnt als Wahlmöglichkeiten zunächst den Löwen²⁴ – auch ein Tierkreiszeichen –, dann einen Hund (den Platon nicht kennt) oder einen Mann oder einer Frau²⁵, schließlich „das Leben einer Frau, eines Mannes oder irgendeines anderen Lebewesens“²⁶. Ἡ γυναικός ή ἄνδρος βίον ή ἀλλού τύπος ζώου τῆς εἰς τὸν ὄποκότον φορᾶς. Mit der etwas vagen Formulierung „der Bewegung in den Aszendenten“ scheint er tatsächlich die Bewegung der Seelen auf dem Tierkreis und den ὄποκότον im engeren Sinne, also den Aufgangspunkt der Zodia im Osten zu meinen. Etwas deutlicher wird er im folgenden²⁷: αὕτη δὲ καὶ τῇ ἐνεκθετῇ [sc. φορᾷ] εἰς τὸν τόπον τὸν ὄποκότον τὸ ἔλεφτον τὸν δευτέρον βίον, διὸ γε πομπέων διεκύρει ἡ κατὰ τὸν ὄποκότον τετραγενένη διακόσιμην τὸν ἀστέραν: „Der Grund auch für die Bewegung zu diesem Aszendenten ist die Wahl des zweiten Lebens, das die kosmische Disposition der Sterne (am Himmel) geschrieben zeigt, wie sie nach dem Aszendenten geordnet ist.“

Diese Bewegung der Seelen durch den Tierkreis unterliegt jedoch zwei wichtigen Einschränkungen: Erstens bezeichnet Porphyrios diese Vorstellung später als ägyptisch und unplatonisch²⁸. Zweitens handelt es sich um die freie Wahl eines zweiten Lebens, die von der unfreiwilligen ersten Einkörperung deutlich unterschieden wird. Die Stelle des Porphyrios ist also singulär. Die abschließende Behauptung des Rezensenten „si trattava del resto di una concezione ben documentata“ ist tibertrieben²⁹: Alle drei Belege, die er hierfür nennt, betreffen keine zyklische Reise durch den Tierkreis, denn im *Corpus Hermeticum* geht es vielmehr im Zusammenhang mit den Strafen der Seele um den Primat der Zehnzahl vor der Zwölffzahl, für die der Tierkreis als Beispiel dient³⁰, ähnlich bei Proklos um das „immense Geschwätz“, früherer Kommentatoren über die aktauale Korrelation von Zwölferreihen³¹ und bei

²⁴ Porph. bei Stob. II p. 167,24 λέοντος βίον. Der folgende Hund gehört als Paramatellon eng zum Löwen: HÜBNER (wie Ann. 22), 556-559 zu Manil. 5, 206-233.

²⁵ Porph. bei Stob. II p. 170,16 καὶν ... καὶ δύνηται καὶ γυνῆ.

²⁶ Porph. bei Stob. II p. 171,22-23.

²⁷ Porph. bei Stob. II p. 171,24-27.

²⁸ Porph. bei Stob. II p. 172,4-8 ἀλλ᾽ ὅτι μὲν ἐκ τῶν παραδόσιομάντων ἡ τοῦ μάντου ἀνάσταση ἐνεκδιόπεται, συγχρήσειν δὲ τοῦ εἰς τὸν ὄποκότον φορᾶν τὸν ἀνάστασιν, τόπον δὲ διεκάνεται, διό διὸ τοῦ διόπεται λόγοισιν ἡ διόπειρα ψυχῆς γίνεται εἰς τὴν ἀνάστασιν. αἵρεσις 13,13,30, p. 676, τοῦτο μὲν οὐ τὴν ἀνάστασιν, διὰ διεκάνεται λόγοισιν ψυχῆς γίνεται εἰς τὴν ἀνάστασιν, αὗτος δὲ καὶ τὴν ἀνάστασιν φορᾷ τὴν ἀντηγόνην γίνεσθαι καθόδον. Vgl. dazu J. BINGER - F. CUNIOTTE, *Les Magies hellénistiques, Zoroastre, Oracles et Hystoires d'après la tradition grecque*, Paris 1998 (1973; Ndt. New York 1975), II 158f. Zur Gleichnung Zoroaster = Er: vgl. F. BOHL, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig - Berlin, 1914 (Stoicheia 1; Ndt. Amsterdam, 1967), 2 Ann. 1, vgl. auch HÜBNER (wie Ann. 1), 33 mit Ann. 13.

²⁹ Numerios fig. 31,18 Des Places διό στόμα nach Plat. Pol. 10 p. 61,5º στομάτων, vgl. HÜBNER (wie Ann. 1), 28 mit Ann. 106.

³⁰ SERTAOU (wie Ann. 4), 292 mit Ann. 15.

³¹ Corpus Hermeticum 13,7 und 10,12.

³² Procl. in Remp. II p. 129,18 KROLL.

„Zoroaster“ um den Wiederaufstieg der Seelen durch den Tierkreis, was in Analogie zum Abstieg durch die sieben Planetensphären astrologisch ein Unding ist, weil sich der Tierkreis als ganzer auf der Fixsternsphäre befindet³². Von einem Aufstieg könnte man, wie gezeigt, höchstens bei einer Bewegung durch die Taghäuser der Planeten vom Löwen (oder von der Jungfrau) bis zum Steinbock sprechen.

Bei Numerios und Macrobius geht es hingegen nicht um das zweite Leben, sondern um die erste Einkörperung, und dort verlassen die Seelen – ebenfalls in Anlehnung an den Er-Mythos der *Polieta*³³ – den Fixsternhimmel an einer einzigen für alle festgelegten Stelle, um auch an einer bestimmten Stelle dorthin zurückzukehren³⁴; οὐρανού μὲν τὴν ὄποκότον φορᾷ ἐν τῷ ταῦτῃ δύο γένεσιν, τὸν Ἀτύκος διοροφῶν τοῦτον μὲν τὸν καθόδου γένοιτο τῆς εἰς γένεσιν, ὀνόδου δὲ ἐκάπιον. Auch das Wort *κάπια* stammt aus dem Er-Mythos.³⁵ Durch die Öffnung des Steinbocks steigen die Seelen der Gestorbenen hinauf, durch die des Krebses waren sie zuvor hinabgestiegen. Weil Numerios in Übereinstimmung mit der Situation des platonischen Mythos mit dem Aufstieg beginnt, geht jetzt gegen die übliche Tierkreiszeichenfolge die Öffnung des Steinbocks der des Krebses vorans. Dasselbe ist zunächst auch im Numerios-Fragment 31 im Hinblick auf die beiden Wendekreise der Fall³⁶: οὐτε νοτιότερον ἐστὶ τοῦ γενενοῦ ῥποτικοῦ οὐτε βοσποτερού τοῦ θερινοῦ. Bei der näheren Ausführung kehrt der Philosoph dann aber die Reihenfolge um und nennt – wie allgemein üblich – zuerst die Pforte der Menschen im Krebs und erst danach die Pforte der Götter im Steinbock³⁷: ἕστι δὲ μὲν θερινὸς [sc. τροπικός] κατὰ Καρκίνον, οὐ δὲ γενενοῦς κατ' Ἀτύκοπον, und so dann auch

³² „Zoroaster“ bei Clem. Alex. Strom. 5,14 p. 395,22-24 Stählin τρέψα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τόπον δὲ διεκάνεται, διό διὸ τοῦ διόπεται λόγοισιν ἡ διόπειρα γίνεται εἰς τὴν ἀνάστασιν. αἵρεσις 13,13,30, p. 676, τοῦτο μὲν οὐ τὴν ἀνάστασιν, διὰ διεκάνεται λόγοισιν ψυχῆς γίνεσθαι καθόδον. Vgl. dazu J. BINGER - F. CUNIOTTE, *Les Magies hellénistiques, Zoroastre, Oracles et Hystoires d'après la tradition grecque*, Paris 1998 (1973; Ndt. New York 1975), II 158f. Zur Gleichnung Zoroaster = Er: vgl. F. BOHL, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig - Berlin, 1914 (Stoicheia 1; Ndt. Amsterdam, 1967), 2 Ann. 1, vgl. auch HÜBNER (wie Ann. 1), 33 mit Ann. 13.

³³ Numerios fig. 31,18 Des Places διό στόμα nach Plat. Pol. 10 p. 61,5º στομάτων, vgl. HÜBNER (wie Ann. 1), 28 mit Ann. 106.

³⁴ Numerios fig. 35,6-8 Des Places bei Procl. in Remp. II p. 129,4-6 KROLL.

³⁵ Plat., Pol. 10. p. 61,4º ἐκάπιον τὸ κάπια.

³⁶ Numerios, fig. 31,3-4 Des Places bei Porph., ann. 21 p. 64,21-23 SIMONONI.

³⁷ Numerios, fig. 31,4-6 Des Places bei Porph., ann. 21 p. 64,23-66,2 SIMONONI.

in der folgenden ausführlichen Erklärung³⁸. Diese natürliche Reihenfolge übernimmt Macrobius³⁹: *ideo hominum una [sc. porta], altera deorum vocatur: hominum Cancer quia per hanc in inferiora descensus est, Capricornus deorum quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem ei in deorum numerum revertuntur.*

Der Vorschlag, daß sich die Seelen zunächst weiter auf dem Tierkreis bewegen, bringt aber noch eine weitere Schwierigkeit. Setzen die Seelen ihre Reise auf dem Tierkreis fort, bis sie zu ihrem jeweiligen Geburtszeichen gelangen, werden die zunächst vorausgesetzten „Springe“ sinnlos, denn wozu sollten die Seelen irgendwo anders Zielort im Tierkreis ansteuern außer ihrem Geburtszeichen? Nur dann, wenn vom Krebs aus der Steinbock als das scheinbar tiefste Tierkreiszeichen oder der Wassermann als Ausgangspunkt für einen Abstieg durch die Nachhäuser der Planeten bis zum vermeintlich erdnächsten, dem Krebs, erreicht werden soll, macht ein Sprung einen Sinn.

Doch ganz gleich, ob die Seelen nun im Steinbock an der tiefsten Stelle des Tierkreises oder, ausgehend vom benachbarten Wassermann, durch Planetenhäuser gleitend, im Krebs den Tierkreis schließlich verlassen, bleibt jenes ontologische Grundproblem der Platoniker ungelöst: Wie kommt es überhaupt dazu, daß die Seelen ihre göttliche Sphäre verlassen? Es galt vor allem, eine Erklärung dafür zu finden, warum dies durch das Tor der Menschen im Krebs der Fall ist. Da die Begründung des Numenios, daß der Krebs das erdnächste Tierkreiszeichen sei, offenbar als falsch erkannt wurde, beruft sich der Gewährsmann des Macrobius auf das extrazodiakale Sternbild (Paranatellon) des Bechers. Dieses Sternbild empfahl sich hierfür aus zwei Gründen: zum einen durch jene berühmte *Phaidon*-Stelle, nach der die Seele „ziellos umherschweift, verwirrt ist und schwundelig ist, als ob sie betrunken sei“⁴⁰. Zum andern liegt der Becher keineswegs so nah am Tierkreis, daß er von der Seele – wie der Rezensent anzunehmen scheint⁴¹ – noch auf ihrer Bewegung durch den Tierkreis tatsächlich berührt werden könnte. Wenn es bei Macrobius heißt⁴²: „Crater... in regione quae inter Cancrum est et Leonem locatus, folgt er einer eigentümlichen Lehre

der Paranatellonten, nach der die extrazodiakalen Sternbilder weniger nach ihren tatsächlichen gleichzeitigen Aufgängen als vielmehr rein spekulativ aufgrund von immer wieder anderen Assoziationen auf bestimmte Grade des Tierkreises bezogen werden⁴³. In Wirklichkeit befindet sich der Becher ca. 14° - 23° südlich des Äquators⁴⁴. Weil die antiken Kosmologen die nördlichen von den südlichen Sternbildern nicht – wie wir heute – durch den Äquator, sondern durch die Ekliptik trennen⁴⁵ und der Krebs ca. 10° - 30° nördlich des Äquators liegt, vergrößert sich die nord-südliche Distanz des Bechers zum Tierkreis noch mehr.

Es scheint gerade die südliche Position des Bechers zu sein, die die zweite Begründung für den Krebs als Ort des Ausbruchs liefern soll. Zwar liegt nach antiker Vorstellung auch der Becher (wie der Krebs und überhaupt alle Sternbilder) auf der äußersten und höchsten Fixsternsphäre, dennoch scheint er dem Beobachter von unseren Breiten aus tiefer und in Horizontnähe zu liegen. In der astrologischen Kombinatorik vereinigen sich somit zwei Perspektiven: Als Fixsternbild hat der Becher trotz seiner südlichen Position an der Kreisbewegung der Fixsternsphäre teil, als südliches Sternbild vollzieht er jedoch einen kleineren Kreisbogen und eröffnet damit den Weg nach unten – ebenso wie die sich nach unten hin verjüngende Spiralfbewegung zwar die himmlische Kreisbewegung fortsetzt, sich aber nach unten hin mit einem linearen Abstieg verbindet. Auch auf diese Weise geht das Göttliche und Ewige in irdische Vergänglichkeit über.

Denkt man in dieser rational zwar unlässigen, aber astrologischer Kombinationsweise entsprechenden Analogie von zwei verschiedenen Arten eines Abstiegs von oben nach unten weiter, dann lassen sich vielleicht sogar die verschiedenen spekulativen Daten für den gleichzeitigen Aufgang des Bechers mit ekliptikalnen Graden erklären. Zu der falschen Behauptung des Macrobius, der Becher liege zwischen Krebs

³⁸ Numerios, fig. 31,6-26 Dies Places und Porphy., *ant.* 22, p. 66,3-15 SIMONONI.

³⁹ Macr., *somm.* 1,12,2.

⁴⁰ Plat., *Phaid.* 79c οὐλαύρα καὶ τοπέρτερα καὶ στήρητος ποτέρων, darauf spielt Macr., *somm.* 1,12,7 an. Vgl. die poetische Formulierung für die Natiuen des Bechers zusammen mit dem Löwen bei Manil., 5,246 *mērgetque in pocula memem.*

⁴¹ Seratoli (wie Ann. 4), 291: „Il Cratere è del resto contiguo alla fascia zodiacale, e la stessa collocazione macrobiiana, tra Cancro e Leone, per quanto errata, indica che il riferimento è precisamente ad uno spostamento lungo l'ecclittica.“ Vgl. 291f: „il moto dell'anima dal Cancro al Leone e poi verso il Cratere (contiguo alla fascia zodiacale).“

⁴² Macr., *somm.* 1,12,8.

und Löwe, gibt es an versteckter Stelle sogar eine Parallele, die ich in meiner Bestandsaufnahme⁴⁶ nicht angeführt habe. Das von F. Boll veröffentlichte *Excerptum Barocciannum II*⁴⁷ des Astrologen Teukros von Babylon nennt als letztes Krebs-Paranatellon den κρατήρ und dann unter dem Löwen an dritter Stelle noch einmal gleichlautend den κρατήρ. Da dieser Teukros spätestens Ende des ersten Jh. v. Chr. anzusetzen ist⁴⁸, darf die Ansiedlung des Bechers unter dem Krebs und dem Löwen schon älter sein als der Neuplatonismus. Hierfür spricht bei Macrobius auch der zunächst unscheinbar anmutende Ausdruck *in regione*. Genau an der gegenüberliegenden Stelle, nämlich beim Übergang vom Steinbock zum Wassermann, d.h. an der einen Nahtstelle zwischen den Tag- und den Nachhäusern der Planeten, beschreibt der Dichter Manilius den Aufgang des Sternbildes Cepheus mit demselben Wort. Während er sonst in der Regel genauer Einzelgrade angibt, bleibt er in diesem Fall eigentlich unscharf⁴⁹:

sed regione means Cepheus umentis Aquari...

Während Manilius hier „die Gegend“ des Wassermanns angibt, nennt Firmicus Maternus, der aus derselben Quelle schöpft wie Manilius, für den Aufgang des Cepheus präzise die Mitte des Steinbocks (*Capricornus 15°*)⁵⁰, und selbst Manilius gibt für den Aufgang des Cepheus, der doch „in der Gegend des Wassermanns“ aufgehen soll, Prognosen, die eigentlich in die Mitte des Steinbocks gehören⁵¹. Die Unschärfe ist also gewollt und muß einen sachlichen Hintergrund haben. Letztlich dürften solche Diskre-

⁴⁶ HÜNER (wie Ann. 1), 42f. Hinzuzufügen ist, daß Manil., 5,234-250 trotz der Lokalisierung des Bechers am Ende des Löwen Prognosen gibt, die eher für den Krebs zutreffen, vgl. einstweilen S. FEKABOLI - R. SCARCIÀ in ihrem Kommentar II (2001), 478 zu 5,234-249: „al segno del Cancro, col quale il Cratere di Manilio (forse per la presenza della vicina Idra) ha molto in comune“ sowie meinen demnächst erscheinenden Kommentar zu Buch 5.

⁴⁷ BOLL, *Sphaera* (wie Ann. 10), 465,20-21.

⁴⁸ Gegenüber einer früheren Spätdatierung ins erste oder zweite nachchristliche Jahrhundert hat sich inzwischen eine Datierung vor der Zeit des Manilius durchgesetzt: W. GUNTZ, *RE* XVIII, 2,2 (1949), 1214-1275 s.v. „Paranatellona“, hier: 1221,58-63; O. NEUGABAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, Copenhagen - Princeton - London, 1951 (1957; Ndt. New York, 1969), 169 und 180; Id., „Melothesia and Dodecatemoria“, *Analecta Biblica*, 12 (Studia Biblica et Orientalia III) (1959), 270-275, hier: 273; A. SCHERER, *Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern*, Heidelberg, 1953 (Indogermanische Bibliothek 3), 240 u.ö.

⁴⁹ Manil., 5,449.
⁵⁰ Firm., *math. 8,15,4 in XV, parte Capricorni oritur Cepheus.*

⁵¹ Der Realismus der Komödie ist mit dem Zusammenlaufen der Parallelen des Sehens und dem Dodekaoros-Tier des Affen zu begründen, hierzu genauer HÜNER (wie Ann. 1f), 187-193 zu dem signifikanten Polyptoton Manili., 5,476 *vita ostendit vitam*, vgl. auch hier meinen demnächst erscheinenden Kommentar.

panzen auf Diskussionen über die genaue Lage der Jahnpunkte zurückzugehen, die sich bekanntlich infolge der Präzession verschieben⁵². Dasselbe könnte auch bei Macrobius an der gegenüberliegenden Stelle der Fall sein: Der Becher befindet sich zwischen Krebs und Löwe. Diese Unschärfe fügt sich zu jener in dem Wort *labendo* aufgezeigten Ambivalenz: Das Verbum kann ebenso wohl das gleichmäßige Gleiten oben an der Fixsternensphäre bezeichnen wie das langsame Hinabgleiten im Sinne von *dabendo*⁵³.

Auf den Cepheus folgt bei Manilius (bei Aquarius 12°) das Paranatellon des Adlers, der als jener Adler des Zeus gedeutet wird, der den Ganymed zum Himmel emporgerafft hat⁵⁴:

rorantis Ivenis, quem terris sustulit ipsa (sc. Aquila).

Es war ein leichtes, diese Aufwärtsbewegung zum Himmel auf die Rückkehr der Seelen durch das Tor der Götter zu beziehen, zumal Eratosthenes in diesem Zusammenhang die Unsterblichkeit erwähnt⁵⁵. ὅτι τέτευχεν θύσιαν τοῖς ἀνθρόποις ὄγκωστον οὖσης. Ein Bezug der beiden gegenüberliegenden Paranatellonen des Bechers und des Adlers liegt umso näher, als der dem Manilius am nächsten kommende zweite Teukrostext gegen Ende des Löwen einen „Knaben der den Becher trägt“ erwähnt⁵⁶: ὁ Μέρπος ὁ τὸν κρατῆρα ποστάτης. Trotz der Skepsis Bolls⁵⁷ dürften der Knabe mit Becher unter dem Löwen und der Adler des Ganymed = Wassermann ein diametrales Paar bilden. Die Verschiebung des Tores um ein Zeichen vom Steinbock zum Wassermann deckt sich im übrigen mit der asymmetrischen Lokalisierung der Himmelstore bei Herakleides Pontikos auf der Grenze zwischen Krebs und Löwe einerseits und zwischen Wassermann und den Fischen andererseits⁵⁸.

Die übrigen Angaben für den Aufgang des Bechers reichen vom Krebs bis zum

⁵² Vgl. HÜNER, „The Tropical Points“ (wie Ann. 43).

⁵³ Hierzu genauer HÜNER (wie Ann. 1), 32f. zu Macr., *somm. 1,12,4*.

⁵⁴ Manil., 5,487.

⁵⁵ ERATOSTH., *catast. 26* p. 144,21 ROBERT.

⁵⁶ Zweiter Teukrostext bei BOLL, *Sphaera* (wie Ann. 10), p. 47,10 = HÜNER, *Grade* (wie Ann. 43) I 5,9-11, wo die lateinische Übersetzung mit der genauen Gradangabe Leo 23°-25° nur ein *Lavatorium* kennt. Der erste Teukrostext bei BOLL (ibid. p. 18 bzw. im *Catalogus codicium astrologorum Graecorum VII*, 1908, p. 201,14-18) verteilt beides auf zwei Dekane: Mit dem zweiten Dekan des Löwen erheben sich ὁ ωρος τῆς Υδρίας τοι Κρατήρ, mit dem dritten ein Μεσημβριανός ... καὶ τὰ μέσα τῆς Υδρίας. Vgl. hierzu HÜNER, *Grade* (wie Ann. 43), II 45f.

⁵⁷ BOLL, *Sphaera* (wie Ann. 10), 223-226.

⁵⁸ Beide sind gleich weit von dem dritten Tor in der Mitte des Skorpions entfernt, s.o. Ann. 8.

Ende des Löwen, wobei der Löwe überwiegt⁵⁹. Läßt man nun die ständige Kreisbewegung am Himmel langsam in ein Spirale nach Süden (bzw. unten) übergehen, müßte eine niedersinkende Seele, die den Tierkreis durch die Pforte des Krebses verlassen hat, den Sektor des Bechers (der sich nun über ihr befindet) erst nach einer gewissen Zeit erreichen, nämlich nachdem sie vom Krebs aus in Richtung auf Löwe und Jungfrau nach unten weiter vorangekommen ist. Damit wären „die Phänomene gerettet“.

Da dieser letzte Gedanke ningends wörtlich ausgesprochen wird, kann er nur eine hypothetische Extrapolation der von Macrobius überlieferten Lehre bleiben. Fest steht jedoch, daß die von dem Rezessenten vorgeschlagene Alternative ihre Tücken hat und weit davon entfernt ist, die Schwierigkeiten zu beseitigen. Bewegen sich die Seelen nach Durchlaufen des Krebses weiter auf dem Tierkreis fort, bleibt unverständlich, wozu der Sprung innerhalb des Tierkreises um 180° dienen soll. Vor allem aber bleibt die grundsätzliche Frage der Platoniker ungelöst, wie denn die Seelen bei ihrer ersten Einkörperung die gottgleiche Kreisbewegung durch den Tierkreis aufgeben und langsam von der Fixsternsphäre auf die Erde niedersinken.

59

Wenn Seraiou (wie Ann. 4), 291 zur Positionierung zwischen Löwe und Jungfrau sagt: „*à lo collocano anche certe fonti antiche, come risulta dallo stesso resoconto di Hübner*“, ist das nicht ganz richtig: Die Jungfrau wird nur in einem Arat-Scholion (443 p. 280,12) erwähnt, dieses nennt zwar pauschal die drei Tierkreiszeichen Krebs, Löwe und Jungfrau, aber nicht für den Becher allein, sondern für die gesamte Trias Hydra - Becher - Rabe. Da der Rabe auf dem Schwanz der Hydra steht, dürfte mit dem dritten Tierkreiszeichen, der Jungfrau, nur der Rabe gemeint sein. Der zweite Teukrostext erwähnt den Becher außer beim Löwen ein zweites Mal etwa im Geviert- schein dazu erst beim Skorpion. - Auch die weiterhin zitierte Edition: *Macrobius, Commentaire au songe de Scipion*, texte établi, traduit et commenté par M. ARMINSK-MARCHETTI I, Paris 2001., 169 Ann. 270, spricht nur von der tatsächlichen Position „entre le Lion et la Vierge“ und bietet keinen antiken Beleg, sondern stellt nur die Abweichung des Macrobus klar. Die Diskrepanz hat keinen astronomischen, sondern einen spekulativen Grund.

JOANNA KOMOROWSKA
Paedagogical University, Cracow

ABSTRACT

In the imperial thought the notion of *stochastmos* is sometimes applied to the practice of medicine. The concept, allowing for certain imperfections in the formal structure of given theory as well as for an occasional failure of actual practice, seems particularly well adapted to the needs of astrology, and it may be argued that it was consciously and creatively employed by Claudius Ptolemy in his introduction to the *Apotelesmatica* (I 1-3).

Key Words: ASTROLOGY, PTOLEMY, MEDICINE, STOCHASTMOS.

ASTROLOGÍA, TOLOMEO Y LAS TECHNIAI STOCHASTIKAI

RESUMEN

La noción de *stochastmos* se aplica a veces en el pensamiento del Imperio a la práctica de la medicina. El concepto, que tiene en cuenta ciertas imperfecciones en la estructura formal de una teoría dada, así como un eventual fallo de la práctica real, parece particularmente bien adaptada a las necesidades de la astrología y se puede defender que fue utilizada consciente y exhaustivamente por Claudio Tolomeo en su introducción a los *Apotelesmatica* (I 1-3).

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA, TOLOMEO, MEDICINA, STOCHASTMOS.

On the other hand, its distinctive features as indicated by Ierodiakonou (who herself relies on Alexander's account in his *Commentary to Topics*)³ are as follows:

- stochastic arts proceed in a systematic yet not fully determined manner,
- their function is to aim at doing everything possible to achieve their end,
- the success is not to be judged by the final outcome, and
- the failure is due to the nature of art itself, which is such that its subjects are also influenced by external factors.

That Ptolemy regarded astrology as stochastic is noted by Hankinson, 1988, p. 134, n. 57. However, his argument is based principally on the variety of causes as acting upon human nature/life (this limitation is undoubtedly related to the main purpose of this essay, which focusses on the relationship between science and divination, and on the establishment of causal relationship as characteristic to genuine science).

That the second century society remained sensitive to the philosophy of science as exemplified by the logical congruence of a given doctrine is confirmed by the emergence of the 'heresy' of Theophilus and his supporters, who sought to improve the teachings of the Holy Writ through correcting the text with help of Aristotle, Theophrastus, and Galen (cf. Eusebius, *HE* V 28. 13-14).

¹ IERODIAKONOU, 1995. Interesting remarks on Galen's views on the importance of both experience and speculation in medical research are offered by GARCÍA-BALLESTER, 1981.

² Cf. CCA4G II, 2 pp. 32-34.

³ Cf. CCA4G II, 2 pp. 32-34.

Clearly, these four features are to be considered essential to the nature of *technē stoichastikē*. Certainly, a point well argued by Ierodiakonou, medicine remains an art ill at ease with the strict postulates formulated by Aristotle himself in his *Analytica posteriora*⁶. Based largely on the observation of symptoms, the art (at least in some of its versions) would often be criticized for its ignorance of causes; and, ironically, this lack of appropriate reference to the *aitiai*, the explanatory causes, could, at least in the terms of the *Analytica*, disqualify medicine as a proper science⁷.

Next, there are some practical reasons that could have motivated the insistence on the stochastic character of medicine. After all, certain ignorance as far as the causes were concerned would frequently result in the misapplication of therapies: it is in this context that one has to consider the symptomatic reservation that in *stochastic* art one has to consider the intent, and the final judgment should not rely on the final outcome⁸. Frequently this latter would be far from successful: and yet, one had to

⁶ *An. post.* I 13 78a–79a: true science relies on tenets syllogistically derived from what is obvious; in this, it constitutes knowledge of true causes. To quote the version of Aristotle's assertion as given by Burnyeat: *X ἐργοτοῦ Y if and only if (a) X ἔργωσεν what the explanation of Y is and (b) X γρύῳσκει that Y cannot be otherwise than it is* (106). As a consequence, the author stresses the importance of cause in the explanatory discourse, highlighting the demonstrativeness of scientific procedure (on the demonstrative functions of science one may also compare the article of Barnes (1969)). The important point is that by implication, the derivation of scientific tenets from the first, undisputed principles would convey the impression of scientific discourse even when the argument would be far from correct (which is the case of Ptolemy's argument in support of the stars being active in the sublunar sphere in the *Tetrabiblos* 1.2, 1.4 – cfr. Long, 1982 or Hankinson, 1998, pp. 370–372).

⁷ To say that medicine in general displayed an ignorance of causes would certainly oversimplify the matter and fail to do justice to the efforts of ancient doctors aiming at the discovery of the true *aitiai* of illnesses – indeed, Galen himself devoted considerable space of his own work to the respective discussion (one may invoke the *De causis antecedentibus*). Still, once we consider the reservations expressed by the anonymous commentary on Euclid's *Elementa*, it becomes clear that the medical lore could be regarded as being derived from experience (*emporia*) rather than from an advanced logical procedure. In summa: it is not that all the medical schools of antiquity rejected a study of causes – it is rather that many causes remained unknown (and unknowable) to the ancient doctors owing to the limited possibilities of inquiry: thus, for the major part of problems, ancient medicine was forced to rely on experience alone, often with rather disastrous results. One may also add that the knowledge of *aitiai* is considered as the basic feature of episteme in the scholia to Euclides' works (*Scholia in Euclidem*, p. 72 Hei.).

⁸ Cf. Ierodiakonou, 1995, p. 474. Interestingly, Sextus Empicus, when discussing the epistemic

theories of knowledge and science⁹.
The account of the *lore* as found in I, 1–3 of the *Tetrabiblos* is designed to establish the veracity and utility of astrology, yet without agreeing to the more radical versions of determinism as known from the writings of Manilius and Vettius Valens¹⁰. This limitation results in several admissions rather surprising in the astrological work:

- it forgoes the usual assumption that everything in the sublunar world is subject to the influence of celestial bodies,
- it stresses the incompleteness of the *lore* itself, and
- it leaves a wide margin of error even in the case of prognoses coming from the most expert of interpreters¹¹.

Now, let us consider the above account of astrology against the guidelines drawn by Alexander in his definition of stochastic science.

1. *The systematic, yet not fully defined way*

This description is certainly true of astrology if we consider its concept as advocated by Ptolemy: given that the interpretation methods are still in the process of dis-

sally acknowledged sciences, a fact witnessed by his own examples, lack the certainty of others, yet being based on what happens ‘for the most part’ they deserve the name of art: καὶ μηδέποτε τέχνη ήτοι ἐστημένη ἔξει τὸ τέλος καὶ πάντων, δος φιλοσοφία καὶ γνῶματά τε, ή τὸν δὲ τὸ πολὺ εὔλευσον, καθάπερ τυρπεῖ τε καὶ κυβερνεῖται δεῖσοι καὶ τὴν ἀπόροτύν, εἴτεπ δέσι τέχνη, τὸ

⁹ On this cfr. Manuli, 1981, Dąbrowska, 1971.

¹⁰ See Hankinson, 1998, pp. 369–372.

¹¹ In this, the *Tetrabiblos* contrast sharply with the fourth century work of Firmicus Maternus, for whom the false prognosis seems to stigmatise the practitioner as not only incompetent, but morally failing (*falax*), cfr. *Mathesis* I 8.

covery, and allowed for the incompleteness of the data pool that results from observations which themselves are limited in time and cannot comprehend the exceedingly large periods of cosmic *apokatastasis*,¹² the undefined element seems considerable.¹³ What we actually observe is constant search for precise and accurate interpretative principles and tenets, which would enlarge and redefine the already existing set of dogmas.¹⁴ By contrast, the systematic aspect of astrology is reflected in the orderly manner in which the Alexandrian tends to organize his manual of astrology: the systematic also manifests itself in the stress the author lies on the four elements doctrine as underlying principle of cosmology. We have to remember that in Ptolemy all the effects of the stars' influence result from the oscillation between two pairs of opposites: wet – dry, cold – hot; this tentative of introducing internal order to the lore of astrology becomes even more visible if we consider his orderly division of the *oikoumene* between the four trigrams, or the decision to link the doctrine of nativity horoscope with the Aristotelian notion of the formation of being (this is particularly important, as one of the results involves the rejection of the katarchoscopy principle).¹⁵

¹² The Great Year, which is completed when the Sun, the Moon and the five planets are brought back together to the same sign where they once were (cf. e.g. Censorinus, *de die natali* 18, 11)

¹³ Concerning the cosmic year and universal apokatastasis in Greek thought, cf. de CALLATAVY, 1996, pp. 1–80.

¹⁴ This obviously contradicts the more traditional view of astrology as revealed science, as it appears e.g. in Manilius, *Astronomica* I, v. 50 sq., or Vettius Valens, *Anthologiae* VII 1, 9–10.

¹⁵ In contrast to numerous other practitioners and theoreticians of astrology, Ptolemy (*Tetrabiblos* II, 3–4) arranges for an exceedingly clear and orderly distribution of the subtler regions between the Zodiacal sign. Uniqueness of this treatment emerges clearly if we consider those known from other authors such as Manilius, *Astronomica* IV, 472–805, Vettius Valens, *Anthologiae* I, 2 pas., Paulus Alexandrinus, *Eisagogika* cap. 1 passim, Hephaestio, *Apotelesmatika* I, 1 pas. For the usual associations of the trigrams see BOUTE-LCLERO, 1899, pp. 199–206. Another example of Ptolemy's search for order is easily found in his distribution of *horia* (*Tetrabiblos* I, 19, 20 et sq.), which, contrary to the traditional one, reveals orderly sequence of attribution and remains unique feature of *Tetrabiblos*, being neglected even by Ptolemy's great compiler, Hephaestio. In possible opposition to the nativity principle, assuming that the moment of the formation is central to the future fate of an individual, katarchoscopy presupposes continuous influence of the heavenly bodies on human actions and allows a practitioner to divine the result of any newly undertaken action (for the exposition of katarchoscopy see Doroteus, *Carmen astrologicum* V, passim and Hephaestio, *Apotelesmatika* III, *passim*). One may also note that numerous changes aiming at the orderly and logical arrangement of the matter are introduced to the theory of *aphesis* in *Apotelesmatika* III (on this, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 410–19).

Interestingly, Ptolemy's concession that methods of astrological prognostications remain to some extent imprecise serves to justify his occasional confessions of helplessness: thus, when discussing the *horua* division in the *Tetrabiblos* I 20, the Alexandrian notes that the Egyptian division, though clearly devoid of order and logic, remains the most effective¹⁶. With sincerity that can only be termed disarming, he also confesses that there are no reasons that would explain the success of this particular division, while others can be shown to possess far more 'scientific' structure¹⁷. Similarly, the sacrifice of 'scientific' character of horoscopic astrology and acceptance of its imprecision allows for the introduction of tenets that would be hard to reconcile with the 'physical' interpretation given in the opening chapters of Book One, such as the existence of solar domiciles or the theory of *kleroi*, the latter being mathematically calculated points of the ecliptic endowed with particular power.¹⁸ Indeed, it seems symptomatic that the theory of twelve domiciles does not emerge until the discussion turns to the more detailed aspects of human life: it is possibly at this point that the tension between the scientific attitude of Ptolemy, who seeks to ground his version of astrology in the undisputable, easily observed physical facts, and the inherited body of astrological tenets manifests itself most visibly. The division of the daily rotation circle facilitates the detailed prognostication concerning various aspects of human life by associating each of the resulting sections with a different domain. This is a tenet particularly hard to reconcile with the physical approach owing to its intrinsic arbitrariness: as a consequence, Ptolemy simply postpones a mention of this possibly controversial tenet until *Apot. III* 11 and then refers to the section in most cursory fashion.¹⁹

¹⁶ Cf. *Tetrabiblos* I 21, 18: Now of these terms those which are constituted by the Egyptian method are, as we said, more worthy of credence, both because in the form in which they have been collected by the Egyptian writers they have for their utility been deemed worthy of record, and because for the most part the degrees of these terms are consistent with the nativities which have been recorded by them as examples... (p. 101 ROBBINS).

¹⁷ Cf. *Tetrabiblos* I 21, 18–19.

¹⁸ The *kleroi* would be frequently associated with the Hermetic thought, cf. Paulus Alexandrinus, *Elementa*, c. 23 pp. 47–53 Boer, of the seven principal *kleroi* mentioned by the latter author, Ptolemy makes use of one, the *Kleros tycheis* e.g. in the *Tetrabiblos* III, 11.

¹⁹ This is hardly a place to discuss the details of Ptolemy's treatment of domiciles and it should be remembered that the above mention was intended purely as an exemplification of the possible consequences of the Alexandrian's approach.

2. *The objects are influenced by number of external factors beyond the control of astrological lore itself*

This is an important point, and, simultaneously, it forms one of Ptolemy's most important concessions to the critics of astrology: the assumption that some features of human life are shaped by factors different than the stellar powers locates our astrologer in direct opposition to Manilius and Valens, the latter steadfastly defending the notion of all the events being controlled by the divine will manifested and actualized by the motion of heavenly bodies²⁰. Characteristically, Long considers the concession as restoring the faith in Ptolemy's scientific integrity²¹, possibly obscuring far more important point: by allowing for the influence other than that of the stars, the Alexandrian in fact corroborates the truth of astrology as a science (and this is certainly not something Long would like him to do). The difference, I would argue, lies in the intent: Ptolemy is not so much seeking 'to save the appearances', but rather strengthening his own case by deliberately bringing forward the basic similarity between astrology and medicine.

3. That *the success of astrology is not to be judged by the actual outcome*, though never explicitly stated, is implied by Ptolemy's insistence that even most competent astrologers will occasionally fail to provide an accurate prognosis²². This is much in contrast with the basic tenets of astronomy, an art able to provide exact data on basis of appropriate calculatory methods. Obviously, such an occasional failure has

to be linked to the above discussed features of astrology: with the incomplete data, an accurate prognosis becomes dependent on the confluence of multiple factors beyond the control of practitioner: in this, the practice of astrology strongly revokes that of medicine, where a therapy is applied with the intention to cure a patient, yet without certainty of success²³. What is important, though, is that Ptolemy's approach to sources of astrological failure combines attitudes known from both Galen and Alexander²⁴: neither astrologers possess complete, sufficient data, nor human life emerges as free from influences that can possibly change a prognostic derived from the stars alone. This approach, it needs to be said, is one of the most important features setting Ptolemy apart from the other astrologers, who all too often are perfectly happy to blame the failures of prognostication on the moral or intellectual inadequacies of individual practitioner²⁵.

Characteristically, the *Tetrabiblos* bear witness to Ptolemy's own doubts concerning the reasons for possible failure in prognostication: the passage dealing with this particular theme, I, 2, 12 et seq. shows him beginning with the most traditional attitude to gravitate gradually toward the more elaborate explanations. The first step is to obviously to lay the blame squarely on the imperfections of the practitioners, or on their false claims to astrological competence²⁶. Yet, he observes, an occasional failure occurs even where professional abilities of the practitioner cannot be questioned (I, 2, 14); in such cases the cause must be sought within the doctrine itself: δι' οὐτρὶν τοῦ πρόγνωστος φύσιν. Now, what is this nature of the lore to which Ptolemy alludes?

20 Cf. Manilius' treatment of destiny in *Astronomica* IV, 1-118 and Valens exposition of the workings of Fate in *Anthologiae* V, 6.

21 Cf. Long, 1982, p. 182.

22 The key formulation comes in I, 2, 14: Nevertheless it is clear that even though one approach astrology in the most inquiring and legitimate spirit possible, he may frequently err, nor for any of the reasons stated, but because of the very nature of the thing and his own weakness in comparison with the magnitude of his profession (p. 15 Robbins; to quote the Greek original: ἀλλ᾽ οἵας εὔπορες ἔχειν τὸν ἐπειδήπερ, τὸν διὰ μάλιστα καὶ γνησίος τοῖς καθῆματα προσέρχεται, τοῦλον καὶ προτελεῖ αὐτὸν ἐνδέξεται, δι' οὗδὲν μὲν τῶν εἰπεινέντων, δι' αὐτὴν δὲ τὸν τοῦ πρόφρετος φόρον καὶ τὴν πρᾶσσον τῆς ἀκαρυεῖτος διαβεβαίω). Given that in the paragraph just before Valens refers to the moral and intellectual failings of some practitioners of astrology, his δι' οὗδὲν μὲν τῶν εἰπεινέντων refers to the possibility that the error of prognostication results from astrologer's failings: instead we have a perfect pepaidomenos forced into error by φύσιον τοῦ πρόφρετος, the nature of astrology itself. It may be relevant that the word used in this particular context is *τροπηγμα* and not (as it happens in Valens) *θεοπίστη*.

As it was said above, the main reason for the failure of competent man is to be sought in the conjecturality and heterogeneous origins of astrology²⁷. These features, one may say, are decisive in astrology's definition according to the Alexandrian: it is εἰκονή καὶ οὐ διορθεύτωτική καὶ ἐκ πολλῶν ὀνομάτων συγκρυπμένην. The adjective εἰκονή designates an inferior kind of knowledge that relies on similes, not on exact observations: as such, one may infer, it cannot comprise the cognition of causes²⁸. It gains particular meaning if considered together with the author's allegation that astrology is by nature διόφθικτον, the latter word explicitly suggesting many difficulties in collection and evaluation of data²⁹. By contrast, the meaning of οὐ διορθεύτωτική is relatively clear: uncertain because of impossibility of verification, which obviously alludes to the *apokatastasis* problem: manifestly, only the repetition of exactly the same circumstances provides a true source of certainty in the view of Ptolemy³⁰. The third property concerns the composition of the lore, which constitutes an array of differing elements: the word ὀνομάτος, *unlike, dissimilator*, may denote the difference as stemming from the source of observation, from conditions of observations, and, finally, from the need to account for various aspects of a single event during the observation.

Then, Ptolemy acknowledges the limitations of astrological data that stem from the long return cycles (the Great Year doctrine): the exact repetition of celestial bodies, necessary for any data proofing, is either impossible, or occurs at intervals far exceeding the limits of human experience. The argument concludes in symptomatic: *it is because of this that prognosis will occasionally fail due to the singular nature of the data at our disposal*³¹. Finally, the data problem is demonstrated as only one

²⁷ Cfr. *Tetrabiblos* 1, 2, 15: every science that deals with the quality of its subject-matter is conjectural and not to be absolutely affirmed, particularly one which is composed of many unlike elements (p. 15 Robbins; the Greek original: πρὸς τῷ τὴν περὶ τὸ ποὺν τῆς ὕπερ θεοπάτων πᾶσαν εἰκαστικήν εἶναι καὶ οὐ διορθεύτωτική καὶ μάλα τὴν εἰς πολλῶν δινομάν συγκρυπμένην καλ.).

²⁸ Characteristically, it remains relatively rare in ancient literature (this being the only instance it appears in Ptolemy). Robbins' translation of the term is conjectural (mirrored by Feraboli's conjectural).

²⁹ *Tetrabiblos* I, 1, 2.

³⁰ *Dokimasia*, confirmation by repetition, was a category of proof of particular value in the arts that relied on experience; cfr. Vettius Valens on his own achievements in *Artiphilogeis* IV, 1, 2; V, 1, 2; V, 6, 54 *et alii*.

³¹ Cfr. *Tetrabiblos* I, 2, 16: so for that reason predictions sometimes fail, because of the disparity of the examples on which they are based (p. 17 Robbins; οὐ διὰ τοῦτο καὶ τὰς προπρόπεις ὀνομάτων δύο τον ὄντοςεμένων προδοσεγμένων ἔνοτε διμαρτυρεσθαι).

of numerous obstacles that may stop even the most accurate prognosis from being verified: as it was already mentioned, in I, 2, 18-19 Ptolemy discusses the complexity of influences that act on the developing being, ending the chapter with an express comparison of astrology to medicine: as the author notes that it is rather to the credit of a medicine man if asked for a diagnosis, he proceeds to investigate the nutrition, family, etc. of the sick person (I, 2, 20) – this seems to be an example worthy of emulation. Given the complexities mentioned just before, this is an important step in the author's argument, as it implicitly points to the large chances of mistaken diagnosis that would be due to the number of factors beyond doctor's knowledge: and this importance of external factors, as Ptolemy has argued, is also characteristic of astrology.

Obviously, the Alexandrian astronomer, not unlike Galen or Alexander, makes careful distinction between prognosis issued by the professional, and an accidentally true prognosis provided by a charlatan³². Thus, we have to conclude that the accurate prognosis, which entails the state of foreknowledge, is not the ultimate and unique aim of the astrological science. Apparently, the prognostication must follow some established set of rules, and the moral/intellectual demands made on the practitioner form far from only postulate³³. Since Ptolemy leaves no explicit outline of astrological procedure what we must conclude is that he regarded the methods described in the *Tetrabiblos* as those qualifying for the title of a professional.

Conclusions

To summarize: though far from expressly stating the fact, Ptolemy considers astrology as a *techne* akin to medical one, and its aim (apparently identical with accurate prognosis) to be achieved only in some cases notwithstanding practitioner's pro-

³² Interestingly, Ptolemy's approach starts with rejecting the proposition about the accurate prognosis being purely accidental, which possibly implies the negation of the professional abilities of a pretender: as a person without an appropriate knowledge, he would occasionally be able to utter an accurate prediction much in a manner of a self-pronounced healer succeeding at healing the ill person (the problem is discussed in Alexander, for it poses considerable obstacle to the definition of the telos of medical science: if we accept healing as its main telos the study of medicine runs into trouble as learned men often prove unable to heal their patients, while the untutored healers and miracle workers may occasionally and by accident succeed with the cure; cfr. Alexander *loc. cit.*).

³³ Clearly, there existed certain rules that were to be followed in the composition of horoscope: thus, Ptolemy warns the practitioner against investigating questions pertaining to the quality of life before one ascertains whether and how long the person will live (*Tetrabiblos* III, 10, 1).

fessional attitude³⁴. This implies that his definition of the scope of astrology would be more like: providing the best researched prognosis available, which is a far cry from the demand of absolute accuracy that would result as an implied aim in number of astrological writings³⁵. On the other hand, limitations resulting from Ptolemy's treatment are obvious: the assumption of the open character of astrology, its incompleteness, together with the concessions made to the external factors yields no criteria for appraisal of actual prognoses: thus, the Alexandrian leaves us without a clue how we should tell the prognosis issued by a professional from that delivered by a charlatan. like the adequacy of the treatment, the accuracy of prognosis is no measure of excellence³⁶. Yet, contrary to the opinion of Calderón-Dorda, there seems to be no doubt concerning the scientific character of astrology: at least not when we view it against the stochastic model³⁷. True enough, it is a science in the making, the pool of data constantly growing, the tenets being revised and reworked; but it would seem that to repeat the ὄτρεγον γάρ τι μέρος ἔστι τοῦτο τῆς ἀστρολογίας, the face of considerable methodological effort on the part of Ptolemy.

BIBLIOGRAPHY

- BARKER, A., *Scientific Method in Ptolemy's Harmonies*, Cambridge University Press, 2000.
 - CALDERÓN DORDA, E., “Ptolomeo μαθητικὸς ἀνὴρ” in A. PÉREZ JIMÉNEZ & R. CABALLERO, eds., *Homo mathematicus: Astrólogos griegos y romanos*, Málaga, 2002, 103-122.
 - COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1994.
 - DAŁĘSKA, I., “La théorie de la science dans les œuvres de Claude Ptolémée”, *Organon*, 7 (1971) 109-122.
 - FAZZO, S., “Aristotelismo e astrologia fra il II e il III secolo DC”, *RSF*, 4 (1988) 627-649.
 - “Un arte incontrutabile: la difesa dell'astrologia nella *Tetrabiblos* di Tolomeo”, *RSF*, 46 (1991) 213-244.
 - GARCÍA-BALLESTER, A., “Experiencia y speculación en el diagnóstico galénico”, *Acta Hisp. Med. Scientia Hist.*, 1 (1981) 203-223.
 - HAMILTON, N. T., SWERDLOW, N. M., TOOMER, G. J., “The Canobic Inscription: Ptolemy's Earliest ‘Work’”, in J. L. BERGGREN & R. B. GOLDSTEIN, eds. *From Ancient Omens to Statistical Mechanics: Essays on the Exact Sciences Presented to Asger Aaboe*, University Library, Copenhagen, 1987, 55-74.
 - HANKINSON, R. J., “Stoicism, Science and Divination”, in DEM (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics: Studies in the Philosophy of Ancient Science*, Apeiron, XXII/2 (1988) 123-160.
 - IERODIAKONOU, K., “Alexander of Aphrodisias on medicine as a stochastic art”, in Ph. J. VAN DER EIK, H. F. J. HORSTMANSHOFF, P. H. SCHRIJVERS, eds. *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context: Papers Read at the Congress Held at the Leiden University 13-15 April 1992*, Vol. II, Clio Medica 28; Amsterdam – Atlanta, 1995, 475-85.
 - KOMOROWSKA, J., “Changing attitude toward science: Astronomy in II century AD”, *ClassCracoviensis*, 2 (1996) 131-136.
 - “Hephæstio of Thebes and the poems of *Apotelesmatica*”, *MHNH*, 3 (2003) 163-183.
- ³⁴ One may quote the telling remark of Taub: He was something of a pragmatist, content to achieve the possible, relying on what was available.
- ³⁵ On this problem see Ierodiakonou, 1995, pp. 483-484. This is not to impute that Galen did not strive to provide his audience with a paradigm image of a perfect doctor (the treatise *de opinione* provides a persuasive testimony of his vivid interest in the matter) the problem is rather more complex, once we agree that the mastery of logic and philosophy is not enough to save a medicine man from committing grave errors in the treatment – in such cases the professional character of the respective prognosis/diagnosis is to be evaluated on basis of the internal qualities of the practitioner and of his actual motivation.
- ³⁶ Cf. CALDERÓN-DORDA, 2002, p. 116. His reference is to Geminus Rhodius, *Elementa XVII*, 25: ὄτρεγον γάρ τι μέρος ἔστι τοῦτο τῆς ἀστρολογίας.
- ³⁷ ISSN: 1578-4517

- LONG, A. A.,
“Astrology: Arguments Pro and Contra” in *Science and Speculation*, ed. by J. BARNES, J.
BRUNSWIG, M. BURNETT, M. SCHOFIELD, Cambridge University Press, 1982, 165-192.
- MANULI, P.,
“Claudio Tolomeo: il criterio e il principio”, *RSF*, 36 (1981) 64-88.
- SHARPLES, R. W.,
Alexander of Aphrodisias: On Fate, Text, Translation and Commentary R. W. Sharples,
Duckworth, London, 1983.
- TAUB, L.,
Ancient Meteorology, New York: Routledge, 2003.

Received: 25th August 2009

Accepted: 20th September 2009

CARMEN ORDÓÑEZ

CARMEN ORDÓÑEZ
Universidad Complutense de Madrid

EL CALENDARIO ESTELAR DE PLINIO, I

RESUMEN

Este estudio ofrece, con la ayuda de un programa informático de astronomía, un análisis exhaustivo de las referencias astronómicas que aparecen en *Historia Natural XVIII* (201-320) de Plinio con el objeto de identificar las confusiones y los errores que aparecen en el texto. Debido a la extensión del proyecto, éste se presentará en dos partes, de las cuales mostramos aquí la que corresponde a los cielos de invierno y primavera.

PALABRAS CLAVE: PLINIO, CALENDARIO, *PARAPEGMATA*.

PLINY'S STELLAR CALENDAR, I

ABSTRACT

With the use of an astronomy software, this study provides a thorough analysis of the astronomical references found in Pliny's *Naturalis Historia XVIII* (201-320) in order to identifying confusions and mistakes existing in the text. Due to the extension of the project, it will be presented in two parts of which we show here the correspondent to winter and summer skies.

Key Words: PLINY, CALENDAR, *PARAPEGMATA*.

El ciudadano de hoy tiene escasas posibilidades de mirar al cielo como lo hacían sus antepasados en la Antigüedad y, aún menos, de compartir su mentalidad ante la observación de los fenómenos que en él se desarrollan. Por un lado, están fuera de nuestro alcance las fuertes connotaciones religiosas y filosóficas que animaban al hombre ante el mero hecho de la contemplación del cosmos, hasta el punto de que llegara a concebir una

serie de figuras -que hoy nos resultaría imposible identificar si no tuviéramos el apoyo iconográfico de los atlantes celestes- y a entronizar en el firmamento sus mitos y leyendas.

Por otro, el perfeccionamiento en la medición del tiempo y en la orientación espacial nos ha ido apartando de la observación estelar con fines meramente prácticos: en la Antigüedad el cielo era la única herramienta de que el hombre disponía para situarse en ambas coordenadas; y aún perviven refranes y tradiciones locales¹ que dan cuenta de la enorme importancia de los fenómenos estelares para el buen desarrollo de la vida cotidiana entre los hombres.

Y, por último, existe hoy una barrera prácticamente infranqueable de la que empezamos a ser víctimas hace poco más un siglo todos los ciudadanos del mundo urbanizado. La contaminación lumínica que rodea nuestro entorno natural más inmediato nos impide localizar a simple vista asterismos que, como las Pléyades, durante siglos tuvieron carta de presentación en el mapa del conocimiento humano, ejerciendo como faro y guía de nuestras coordenadas espacio-temporales, y ahora sólo pueden ser vistas en circunstancias que hay que considerar excepcionales o, al menos, extrañas a nuestra cotidianidad.

De manera que hoy estamos muy lejos de saber exactamente cómo veían el cielo Eudoxo, Plinio o Tolomeo y no tienen nada que ver en ello la precesión de los equinoccios, ni el lugar de observación ni otros factores de índole físico-astronómica: ni el cielo ha cambiado su apariencia ni la mecánica celeste ha variado desde entonces, pero muy difícilmente podríamos sistematizar a simple vista un calendario como el que va a ocupar nuestro interés a lo largo de estas páginas: el que Plinio registra en el Libro XVIII de su *Historia Natural*, basado en los ortos y ocasos de las estrellas.

Algunos autores modernos lo intentaron sirviéndose del cálculo matemático, pero —aun contando con la exactitud del proceso y del resultado, e incluso con la ayuda de los actuales programas informáticos de astronomía— no por ello han de considerarse más fiables sus conclusiones que las que nos han llegado a través de los textos clásicos. No deberían, pues, tomarse como modelo para una estricta corrección de éstos, sino únicamente a título de referencia.

La semiprema, porque se refleja tanto en autores clásicos como modernos, observación por la precisión matemática resulta aquí inútil. Hay que tener en cuenta

¹ Un ejemplo ilustrativo en J.A. BELMONTE & M. SÁNCHEZ DE LARA, *El cielo de los magos. Tiempo Astronómico y Meteorológico en la Cultura Tradicional del Campesinado Canario*, Islas Canarias: 2001.

demasiadas variables para asignar a una fecha concreta la visibilidad primera y última de un orto u ocaso estelares. Incluso son discutibles los períodos de margen que deben tenerse en cuenta: algunos investigadores contemporáneos asignan entre dos y cuatro días de vigilancia sobre el fenómeno en cuestión²; otros afirman aún más y, desde luego, ante un asterismo tan tenue como las Pléyades deberían observarse hasta siete días de margen³.

En la tradición de los *parapegmata* ya se daban por sentados estos márgenes de error aunque se emitieran los pronósticos meteorológicos día a día. En Géminos⁴ se comenta que algunos, cuando la predicción resulta equivocada, se escudan en el hecho de que existe un margen de tres o cuatro días, hacia delante o hacia atrás, en el tiempo del orto o el ocaso de una estrella, lo que puede desencadenar un pronóstico erróneo. Eso es precisamente lo que hace Plinio, quien recomienda en varias ocasiones observar estos cuatro días de margen a la hora de esperar los efectos de una determinada predicción⁵.

1.- Las ocho fases del ciclo

El ciclo –helíaco, porque siempre se establece en relación con el Sol– en el que se basan los *parapegmata* y calendarios agrícolas se compone de ocho fases: cuatro de ellas aparentes y otras cuatro verdaderas⁶. La terminología aparece confusa en algunos autores, por lo que hemos optado por la mayor claridad en este aspecto: los llamaremos ortos y ocasos matutinos y vespertinos⁷. En raras ocasiones –sólo cuan-

² F. K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig, 1906, v, 1, pp. 26-27, y D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London, 1970, pp. 36-37.

³ B. E. SCHAEFER, "Heliaca Rise Phenomena", *JHA*, 18 (1987) 19-33.

⁴ Gem., XVII.22.

⁵ Plin., *NH* XVIII.247, 255, 286, 287, 322 y 329. La duda, en uno y otro caso, es si la cautela se refiere a la imprecisión de los cálculos o a la de los efectos.

⁶ D. R. Dicks, 1970, pp. 9-15. Un clásico imprescindible, que explica de forma concisa y clara todo lo necesario para adentrarse en la materia.

⁷ E. Gee, *Ovid, Aratus and Augustus: Astronomy in Ovid's Fasti*, Cambridge, 2000, app. 2, pp. 205-208, discute sobre los tecnicismos de los diferentes ortos y ocasos. M. L. West, *Hesiod Works and Days*, Oxford, 1978, pp. 376-382, nos presenta un discurso similar sobre este asunto. J. Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford, 1998, p. 197, desestima la terminología técnica que suele utilizarse –"helíaco", "cósmico" y "acrólico"– por considerarla innecesaria e inadecuada para el estudio de los clásicos.

do sea preciso, al no ser posible la calificación de un determinado fenómeno como aparente–acudiremos a la posibilidad de encontrarnos ante una fase correspondiente con el fenómeno verdadero, puesto que éste nunca es visible, aunque si sea posible situarlo mediante el cálculo.

La secuencia base, teniendo en cuenta únicamente los fenómenos aparentes, que siguen las estrellas próximas a la eclíptica⁸, es la siguiente:

Orto matutino → Orto vespertino → Ocaso matutino → Ocaso vespertino

Seguidamente se produce un período de invisibilidad hasta comenzar de nuevo el ciclo⁹.

Entre los asterismos que aquí vamos a estudiar, se cifren a esta secuencia, por ejemplo, Spica (α Vir.) y Regulus (α Leo), que se encuentran en la eclíptica misma.

Las estrellas lejanas de la eclíptica, por el lado contrario a la latitud terrestre del lugar de observación –para la franja mediterránea, las de latitud Sur– siguen este ritmo: Orto matutino → Ocaso matutino → Orto vespertino → Ocaso vespertino → Período de invisibilidad. Sirio (α CMa.), Procyon (α CMi.) y Rigel (β Ori.), el Pie de Orión, son las más representativas de este grupo¹⁰.

Las estrellas lejanas de la eclíptica, situadas en el mismo lado de la latitud terrestre del lugar de observación –Norte, para el área mediterránea–, presentan esta secuencia: Orto matutino → Ocaso vespertino → Orto vespertino → Ocaso matutino. No tienen período de invisibilidad, ya que no hay un día en el año en que no se vean en algún momento de la noche desde estas latitudes geográficas¹¹: son vecinas de las estrellas circumpolares. En el texto de Plinio y en cualquiera de los catálogos al uso, las más elevadas son Vega (α Lyr.), Arturo (α Boo.) y Capella (α Aur.)

Ahora bien, hay algo muy importante a tener en cuenta a la hora de abordar este trabajo: una misma estrella puede variar la secuencia y el período de invisibilidad se-

⁸ Tolomeo las llama κολοφοδέξοδοι: "de recorrido cortado o interrumpido": Ptol., *Phas.* 5, p. 8.16.

⁹ Si introducimos las fases correspondientes a fenómenos verdaderos, la secuencia sería así: Orto (verdadero) matutino → Orto (aparente) matutino → Orto (aparente) vespertino → Orto (verdadero) vespertino → Ocaso (verdadero) matutino → Ocaso (aparente) matutino → Ocaso (aparente) vespertino → Ocaso (verdadero) vespertino → Período de invisibilidad.

¹⁰ Tolomeo las llama ωκυριθέξοδοι, "estrellas que vagan por la noche": Ptol., *Phas.* 6, p. 9.4.

¹¹ Tolomeo las llama ἐνυπερσφενδεῖς, "visibles todo el año" o bien ὑπερσφενδεῖς, "visibles en ambos tiempos", porque hay días en que se ven al anochecer y, también, al alba. Ptol., *Phas.* 6, p. 9.18-22.

gún la latitud del lugar de observación. Cuanto mayor es la distancia de una estrella respecto a la eclíptica, mayor es la variación que experimentan sus ciclos al cambiar de localidad.

Los parapegmas y, en calidad de sucesores, los calendarios agrícolas tienen una misión eminentemente práctica. Los autores que los constituyeron y difundieron se manifiestan a través de dos perfiles bien definidos: de un lado está el matemático, que nos ofrece un resultado basado en sus cálculos y, desde luego, en la observación directa del cielo y, por otro, el bibliotecario que fundamenta su trabajo en la recopilación de datos de diversas fuentes –en algunos casos, sin tener en cuenta la procedencia, es decir, el lugar de observación, y la época– sin detrimento de sus particulares dotes a la hora de comprobar por sí mismo el fenómeno. De entre los primeros, Tolomeo es un excelente paradigma: en “Las fases de las estrellas fijas y colección de pronósticos meteorológicos” (*Φύκεις ὥρανοντων ἡστέρων καὶ συγχρόνη ἐπισημασίῶν*) recoge los ortos y ocasos de treinta estrellas para cinco latitudes (*κλίπτα*) diferentes¹². Plinio se encuentra entre los segundos y nos proporciona un calendario bastante acertado, como veremos, con los márgenes de error propios del tipo de trabajo que acomete.

Tengamos en cuenta que los primeros en recoger los datos fueron aquellos individuos, anónimos, directamente interesados en servirse de ellos, es decir, pastores, campesinos, agricultores y navegantes: ellos son la fuente primera y de ellos, de la tradición, debieron recoger la lección estelar tanto Homero como Hesíodo, quienes ya dan cuenta de los más importantes fenómenos estelares¹³.

Puesto que el registro de los ortos y ocasos de algunos asterismos era exclusivamente funcional, hemos de tener en cuenta que el fenómeno verdadero carecía de interés, y sólo el fenómeno aparente tenía importancia: es más, en algunos casos hemos de contemplar la posibilidad de que fueran consignados los datos para una anticipación sobre el acontecimiento en sí¹⁴. Sin embargo, un somero repaso a los datos ofrecidos por la mayoría de investigadores contemporáneos nos indica que éstos consignan preferentemente el día en que se producen los ortos y ocasos verdaderos, simultáneos con la salida y la puesta del sol; y además los datos no coinciden entre unos y otros. Esto es consecuencia de una extremada fidelidad al proceso matemático, sin tener en cuenta otros factores incidentes en la visibilidad, que son los que verdaderamente importan y que son de muy difícil precisión.

2.- Cuestiones técnicas

En la observación de los ortos y ocasos de las estrellas existen una serie de factores espacio-temporales, que podríamos denominar “universales”, de índole puramente astronómica y, desde luego, objetivables y medibles:

- Las coordenadas celestes del astérismo: a partir de su declinación (distancia estérica del ecuador celeste) y conociendo la latitud terrestre de un lugar de observación preciso, sabremos si esa estrella es circumpolar desde ese lugar; pero sólo a través de la latitud (distancia esférica de la eclíptica), puesto que hemos de poner su situación en relación con la del Sol, podremos concluir con cuál de las tres clases de la distinción tolteca –“de recorrido cortado” (*κολοβοθεξέδος*), “visible todo el año” (*ἐντοτοφάνως*) o si es una estrella “que vaga por las noches” (*νυκτεξέδος*)– se identifica mejor su ciclo heliacal y, de este modo, sabremos su comportamiento en todas sus fases a lo largo del año.

- Su magnitud, es decir, su grado de brillantez o de visibilidad, un dato importante a la hora de considerar si es o no visible a una determinada distancia azimutal del Sol. Ambos factores se tendrán en cuenta para establecer el *arcus visionis*¹⁵.

12 Tanto en las *Phæseis* como en el *Almagesto* (Ptol., *Phæs.* 1, pp. 4.20-5.3; *Alm.* VIII.6), admite que sus parámetros para ordenar y cronometrar las fases estelares para cada latitud están basadas en cálculos. Traza el método para este cálculo en el *Almagesto*. Pero luego admite que incluso este método es demasiado farragoso para resultar práctico, y que se contentará con utilizar los registros de sus predecesores, ayudándose de una esfera celeste para calcular las fases para las diferentes latitudes. Sobre el calendario de Tolomeo, E. PÍREZ SEDERÍO, “Las observaciones calendáricas de Claudio Tolomeo”, *Arbor* 486, t. 124 (1986) 79-88; F. BOLL, *Studien über Claudius Ptolemäus*, Leipzig, 1894.

13 Existe abundante literatura al respecto: M. P. NUSSON, *Primitive Time-reckoning*, Lund, London, Paris, Oxford & Leipzig, 1920; J. EVANS, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford, 1988; D.R. DICKS, *Early Greek Astronomy*, London, 1970; E. MC. CARNEY, “The Classical Astral Weather Chart for Rustics and for Seamen”, *Classical Weekly*, 20 (1926-27) 43-49; H.A.T. REICHE, “Fall-Safe Stellar Dating: Forgotten Phases”, *TAPhA*, 119 (1989) 37-53; M.L. WEST, *Hesiod Works and Days*, Oxford, 1978.

- Si la magnitud de una estrella influye en su visibilidad dependiendo de su distancia azimutal del Sol, ha de tenerse también en cuenta que esto variará en cada una de sus fases: cuando el astro se está poniendo al amanecer o levantándose al anochecer, la luz del Sol no influirá tanto en la visibilidad como cuando ambos surgen o se ocultan simultáneamente, momento en que la distancia azimutal con el Sol se convierte en un factor determinante.

Estos factores son propios y prácticamente invariables desde un mismo lugar de observación para cada una de las estrellas que llamamos fijas¹⁶. Pero el cálculo de la primera o última visibilidad de un cuerpo celeste es aún más complejo.

En segundo lugar intervienen otras variables espacio-temporales, en función del lugar de observación y el periodo histórico en que nos encontramos. No hay una gran diferencia entre el calendario de ortos y oecas en época de César y los datos que se obtienen para un siglo –o incluso dos, situándonos ya en tiempos de Tolomeo– más tarde. Sin embargo, la latitud del lugar de observación si es una variable de mucha mayor importancia, de manera que, en el seguimiento de algunos asterismos especialmente los más alejados de la eclíptica, se obtienen resultados sensiblemente diferentes para el mismo día en Roma con respecto a Alejandría. De ahí que el calendario pliniano, que recoge sus datos de varias fuentes, resulte especialmente valioso en este sentido, puesto que no deja de citar tanto a los autores a quienes acude como los lugares desde donde, se supone, se hicieron las observaciones astronómicas¹⁷.

Además de estos factores han de considerarse otros tales como la temperatura y la humedad de la atmósfera –variables que entrarían en el rango de aleatorias– que intervienen en la refracción atmosférica, modificando las condiciones de visibilidad del cielo y alterando con ello los parámetros que pudieramos obtener mediante el cálculo matemático¹⁸.

Por último, intervienen otra serie de variables de carácter puntual que inciden en la visibilidad: algunos son de carácter estrictamente local, como la orografía del terreno, pero también son determinantes las condiciones ambientales, ya sean meteorológicas o atmosféricas. No hay más que observar la cantidad de referencias sobre los ortos y oecas estelares que aparecen, en este tipo de calendarios, para la temporada de otoño e invierno en relación con las que se registran para la primavera y el verano, cuando las condiciones climatológicas ofrecen un cielo más despejado¹⁹. El desarrollo mismo de la observación estelar en la Antigüedad remite a las latitudes geográficas que presentan habitualmente los cielos más claros.

Otras, como la fase lunar en curso, son variables puramente aleatorias, pero de una importancia significativa. Las noches de plenilunio no son favorables para observar el cielo: cualquier estrella, incluso la más luminosa, que efectúe su orto verano en esos días, será prácticamente invisible.

En resumen, serían necesarios varios años para reconstruir un trabajo de semejantes características, con un entramado tan frágil y complejo como el que acabamos de presentar, en el que incidirían incluso factores tan subjetivos como la propia agudeza visual del observador.

3.- *El calendario de Plinio*

De entre las fuentes explícitas en el índice del libro XVIII –28 autores latinos y 51 griegos– hay que destacar el calendario de César como la principal para los datos visibilidad.

¹⁶ La precesión de los equinoccios y el lento movimiento propio de cada estrella introducen leves cambios en grandes períodos, léase siglos, de tiempo. Por ejemplo, una estrella como Canopus, que aparece en el catálogo del Calendario de Córdoba, era visible desde esta localidad en época califal, mientras que hoy sólo podría verse en la Península –y ello, en condiciones muy favorables– desde Málaga o Cádiz. En Córdoba culmina con menos de 5° de altitud, lo que la convierte en prácticamente inobservable.

¹⁷ También Tolomeo indica con fidelidad sus fuentes y los lugares de observación desde donde trabajaron (Ptol., *Phas.*, pp. 66,23 - 67,2), pero en el desarrollo del texto sólo las cita con precisión cuando se trata de pronósticos meteorológicos, nunca cuando se refiere a las fases de las estrellas.

su luminosidad aparente: cuanto mayor es la luminosidad, menor es su *arcus visivis* y, por lo tanto, el astro será más visible estando en el horizonte a pesar del resplandor solar. K. SCHÖCH, *Planeten-Tafeln für Jedermann*, Berlin and Pankow, 1927, ofrece una tabla del *arcus visivis* de los cinco planetas y de Sirio, en valores medios, sin tener en cuenta el azimut y suponiendo una buena visibilidad. Los datos no difieren mucho de los de Tolomeo en el *Almagesto*, quien dijo haberlos calculado en torno al solsticio estival.

¹⁸ La precesión de los equinoccios y el lento movimiento propio de cada estrella introducen leves cambios en grandes períodos, léase siglos, de tiempo. Por ejemplo, una estrella como Canopus, que aparece en el catálogo del Calendario de Córdoba, era visible desde esta localidad en época califal, mientras que hoy sólo podría verse en la Península –y ello, en condiciones muy favorables– desde Málaga o Cádiz. En Córdoba culmina con menos de 5° de altitud, lo que la convierte en prácticamente inobservable.

¹⁹ Por lo que se refiere a Plinio, éste recoge aproximadamente el doble de referencias para la temporada de primavera y verano, entre los dos equinoccios, que para la de otoño e invierno. De hecho, pone fin a las referencias de las fases estelares con el orto de las Pléyades, a principios de noviembre, de manera que queda un vacío entre esta fecha y el comienzo del calendario, con la aparición de Sirio el 30 de diciembre.

técnicos que serán el motivo principal de este estudio. También es significativa la influencia de Varrón, aunque tiene más protagonismo en las cuestiones de agronomía: su desaparecida *Ephemeris manualis* fue manual de consulta para Ovidio, Columela, Clodio Tusco, Quintilio, Aecio y Vegecio²⁰. Es difícil evaluar la semejanza entre la obra de Plinio y la de Columela, aunque parece debida únicamente a que ambos tienen, especialmente en la sección agronómica, a Celso como fuente común²¹. Para Rehm, en lo que se refiere al apartado estrictamente astronómico, existe una mayor confluencia de datos entre Ovidio y Columela, desviándose Plinio de ambos²².

Plinio debió consultar de primera mano el libro de César²³ y él mismo lo confirmó (§ 214), pero en realidad los datos –recogidos por Sosígenes, según todos los indicios– no se corresponden con la latitud geográfica de Italia, como subraya inmediatamente nuestro autor. Si es cierto que Sosígenes también partió de un calendario anterior y de procedencia meridional respecto a la península Itálica, esto explicaría que algunos de los datos que ofrece se anticipen al acontecimiento astronómico²⁴. En este trabajo hemos constatado que la mayor parte de las referencias sobre los ortos y ocasos, y específicamente aquéllas que remiten a César, se corroboran en la latitud de Alejandría, pero algunas se sitúan mejor en Roma.

Así pues, los desajustes que encontramos en el calendario pliniano –excepción hecha de algunos errores, fácilmente identificables– no son tanto consecuencia de

²⁰ A. REHM, *Parapegmastudien*, Munich, 1941: un estudio imprescindible que pone en relación los calendarios y parapegmas más representativos de este género.

²¹ Sobre la aversión de Plinio hacia Columela –a quien, a pesar de transitar sus mismos argumentos y en ocasiones reproducir sus sentencias, Plinio apenas cita en toda su magna obra– es ilustrativo R. MARTIN, *Recherches sur les agronomes latins*, Paris, 1971, pp. 375-385.

²² A. REHM, 1941, p.52.

²³ W. KROLL, "Plinius der Ältere", *RE* 21, 1 (1951), col. 335.

²⁴ Cf. F. K. GINZEL, 1906, vol. 2, p. 284; *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle II*, texte établi, traduit et commenté par J. BEAUMEU, Paris, 1950, p. 203, n. 1. Ambos señalan este aspecto pero ninguno de ellos apunta de qué fuente podría tratarse. Un calendario anterior y calculado desde un lugar más meridional, que llegó a Roma procedente de Cartago y del que sólo quedan rastros en otros autores, podría ser el atribuido a Magón. Considerado como uno de los primeros agrónomos y altamente valorado por Varrón, Magón proporciona a éste y a otros autores algunas fechas; ahora bien, no he encontrado referencias astronómicas que pudieran derivarse de su obra, lo que no quiere decir, y es sólo una especulación, que no pudieran estar presentes, por ejemplo, en el propio calendario de César. Sobre el calendario de Magón, cf. R. MARTIN, *Recherches sur les agronomes latins*, Paris, 1971, pp. 43-52.

los diferentes lugares de observación, que el autor especifica en muchas de sus referencias, como de las divergencias que ya se encuentran en los calendarios que toma como modelo. Esta es la causa, y no otra, de las repeticiones y contradicciones, a veces disparatadas, que hallamos no sólo en el texto de Plinio, sino también en los de aquellos, como Ovidio y Columela, que compartieron sus mismas fuentes.

La lista de lugares citados como punto de observación (§ 214-216) recuerda vagamente a la que aparece en las *Phaseis*²⁵, pero Plinio no vincula, como Tolomeo, a los autores con las localidades, ni la relación que presenta se corresponde con una serie ordenada de latitudes geográficas, como debiera ser. En este aspecto, como en otros, la introducción de Plinio es más prometedora de lo que resulta ser el desarrollo posterior del trabajo: si allí habla de una serie de lugares, finalmente sólo mencionará algunos, y de forma muy general: después de Italia –que es la localización más veces citada, por sí misma y, además, sobreentendida como centro de observación del calendario de César²⁶, sumando en total una treintena de menciones–, Egipto (13 referencias) resulta ser el lugar que recaba mayor cantidad de datos de observación; luego, por este orden, el Ática (10), Asiria (8) y Beocia (2). En realidad, Plinio no hace sino reflejar lo que ha dicho en su introducción, retratando sobre el mapa que existen sobre este asunto tres escuelas: griegos, caldeos y egipcios²⁷.

Siendo el de Gémino uno de los repertorios calendáricos más completos, resulta cuanto menos sorprendente que no lo cite; sin embargo algunas de las referencias que aporta se corresponden con las que éste recoge de Euctemón y Eudoxo. En esta misma línea, es interesante destacar algo que ya observó Rehm²⁸: "los egipcios" de Plinio y los de Tolomeo parecen ser la misma fuente. También ambos tienen como referencia común a César, pero Tolomeo sólo utiliza a éste y a aquellos para avisos meteorológicos y para señalar el comienzo de las estaciones, y en ningún caso cita a ninguna de estas dos fuentes para recoger las fechas que se corresponden con los ortos y ocasos de las estrellas. En cualquier caso, a lo largo de este estudio, consultaremos con frecuencia las *Phaseis*, considerándolo como un texto próximo al de nuestro autor y mucho mejor estructurado.

²⁵ Plinio trata los 7 *climata* en *NH* 6.211 ss.

²⁶ § 214: *Nos sequimus observationem Caesaris maxime: haec erit Italia ratio.*

²⁷ § 211: *tres autem fiue sectae, Chaldaea, Aegyptia, Graeca.*

²⁸ A. REHM, 1941, p. 51, n.3.

Porque si hay algo que caracteriza el calendario pliniano es un desorden de difícil reparación. El desbarajuste se hace aún mayor por la omisión de algunos datos precisos para sistematizar el calendario como es debido: las dos terceras partes de los fenómenos que se indican aparecen sin la mención específica que permita identificar completamente la fase concreta a la que se refieren.

En otros autores –pongamos por ejemplo a Tolomeo– la mención de un orto, sin especificar el momento en el que se produce, hace referencia a la mañana, mientras que un ocaso, sin más precisión, nos remite a la fase vespertina. Pues bien, en Plinio encontramos un abuso de esta indefinición, hasta el punto de que, en repetidas ocasiones, nos señala un acontecimiento como matutino o vespertino, simplemente: hemos de entender, en principio y a la inversa de lo que es habitual, que para él “matutino” lleva consigo la definición de “orto” mientras que “vespertino” implica la circunstancia de “ocaso”. Efectivamente, en la mayor parte de los casos, tiende a identificar “orto” con “matutino” y “ocaso” con “vespertino”, sin importar cuál de estos términos anote. Pero también encontraremos citas que ni siquiera responden a este criterio.

En otros casos, el laconismo –probablemente producto de la inseguridad o el desconocimiento de la materia– llega a tal punto que sólo menciona el nombre del asterismo en cuestión y la fecha, sin más datos. Induce a error, especialmente, cuando esto ocurre en la misma frase, a continuación de otra referencia distinta, es decir, cuando especifica la circunstancia particular de una estrella e inmediatamente continúa –*et postero die*, o determinados días después– mencionando otro asterismo sin más precisión. Habría que entender, en estos casos, que la fase relativa a la primera estrella es la misma que se debe aplicar a la segunda, pero tampoco este criterio se cumple en todos los casos²⁹.

Un aspecto más que será motivo de confusión: en ocasiones encontraremos en el texto la nota referente a una estrella cuando en realidad ésta es sólo representativa de toda una constelación. Hemos de tener en cuenta que algunas, como Orión o Escorpión, tardan cerca de un mes en efectuar sus ortos y ocasos.

Para complicar aún más este, ya de por sí, delicado material, Plinio se permite ampliar la terminología usual: en 218-219 nos ofrece un discurso sobre la distinción

entre *exortus* y *emersus*, por un lado, y *occassus* y *occultatio*, por otro. Parece referirse, aunque no queda del todo claro, a la diferencia entre fenómenos aparentes y verdaderos. Sin embargo, en el desarrollo posterior sólo aplicará esta terminología en contadas ocasiones³⁰.

Es también en este punto donde indica que la observación debe hacerse 45 minutos antes y después de la salida y la puesta del Sol, criterio que seguiremos a lo largo de este estudio: aunque pueda parecer un método arcaico y poco riguroso, es sorprendente lo útil que resulta, sin alejarse apenas de la realidad astronómica entre los dos tiempos principales del amanecer y el crepúsculo, que son el momento mismo en que el Sol sale o se pone (crepusculo civil) y en el que el cielo está lo suficientemente oscuro como para permitir la visibilidad de las estrellas más importantes (crepúsculo astronómico).

4.- Metodología

Intentaré, a lo largo de estas páginas, solucionar estos problemas y ordenar en la medida de lo posible las diferentes fases estelares que aparecen mencionadas en el calendario pliniano.

Para ello, utilizo el mismo método que M. Fox en su estudio sobre el calendario de Ovidio³¹: Con la ayuda de un programa informático de astronomía (Voyager III. Carina Software) he ido siguiendo paso por paso el texto de Plinio, verificando una a una las referencias a los ortos y ocasos de las estrellas y constelaciones.

En principio, el lugar de observación es Alejandría, pero en los casos en que el desfase se hace evidente y la estrella está muy distante de la eclíptica, lo traslado a Roma, siempre que no se mencione otra localización. La época en que he situado el estudio, si bien este dato no va a acusar desfases significativos, es la del propio Plinio: a mediados del siglo I.

Con la amplitud de criterio que requiere el trabajo, según lo expuesto anteriormente, doy por válidas –y, por ende, no me defendré en explicaciones– las anotaciones que se cumplen con un margen de cuatro días antes o después del acontecimiento, siempre que no resulte más coherente otra explicación. En todos los casos, sin

³⁰ § 237: *major pars auctiorum vindemioris emersu*; § 246: *III non. April. in Attica vergiliae vesperi occultantur*; § 248: *VI Boeoitiae et Atticae canis vesperi occultantur [...] Aegypto autem eodem die canis vesperi occultatur*.

³¹ M. Fox, “Stars in the Fasti: Ideler (1825) and Ovid’s astronomy revisited”, *AJPh.*, 125 (2004) 95-98.

importar la fecha ni el lugar de observación, he calculado los ortos y ocasos aparentes para 45 minutos antes de la salida y después de la puesta del Sol.

Si el dato que ofrece Plinio es incompleto, interpretaré que un orto, cuando aparece sin más precisión, es matutino; del mismo modo actuaré con el ocaso, sin más datos, considerándolo vespertino en primera instancia. De este modo se eliminan una serie de aclaraciones que resultarían reiterativas; pero es imprescindible intervenir cuando en el texto leemos escuetamente, por ejemplo, *fidiculae occasus* si el ocaso es matutino.

En la bibliografía se indican varios estudios comparativos con otros calendarios agrícolas y *parapragmata* –especialmente con Ovidio y Columela³²– de manera que resulta ocioso copiar estas referencias, ya sean coincidentes o divergentes; acudo a este material cuando aporta ideas que pueden interesar al propio texto de Plinio o cuando los autores comparten un error, lo que ocurre con frecuencia. También constan varios estudios de época moderna donde aparecen tablas con fechas precisas para cada una de las fases de los ortos y ocasos³³ pero, como principio general, no utilizaré las fechas proporcionadas por autores contemporáneos, que presentan divergencias semejantes a las de los clásicos; prefiero acudir, en caso de comparación, a las *Phaseis*, un texto preciso y ordenado, a pesar de los desfases que pudieran derivarse de la utilización del calendario alejandrino.

Porque la idea que quiero dejar patente es que, puesto que existen tantas variables que influyen en la visibilidad de los ortos y ocasos estelares, lo importante es mantener como concepto la importancia de una fase dentro un ciclo, y el hecho de que ésta es irrepetible. Por lo tanto, contemplo la posibilidad de que se registren datos a modo de prevención, como aviso de que una fase está próxima; éstos deben considerarse correctos, mientras que no pueden serlo aquellos que nos remiten a eventos que ya se han cumplido.

Después de manifestar las divergencias que existen entre las fuentes que va a manejar (§ 213), Plinio se introduce en la materia ofreciendo la composición del calendario estacional³⁴, para luego recorrer todo el año partiendo del 30 de diciembre.

³² Además del extraordinario trabajo de A. REIN, A. LE BOEUFFLE recoge los registros de los principales autores latinos en *Les noms latins d'astres et de constellations*, París, 1977, pp. 271-275 y *Le ciel des romains*, París, 1989, pp. 147-151.

³³ Las más difundidas, en F. BOLL, "Fixtene", *RE* VI.2, cols. 2427-28, a cargo de G. HOFMANN, y en F. K. GAZZI, (1906) pp. 520 ss.

³⁴ En el calendario popular romano, solsticios y equinoccios no marcaban el comienzo de las estaciones, sino su punto intermedio.

A partir de este punto (§ 234), reproduczo los fragmentos íntegros que se ocupan del tema, deteniéndome en los puntos que considero necesario comentar, aunque previamente son necesarias dos aclaraciones –únicamente para completar los datos que ofrece el autor– que extraigo del texto a continuación:

222.- [...] quoniam inter solstitium et aequinoctium autumni fidiculae occasus autumnum inchoat die XLVI,

Se refiere aquí al ocaso matutino de Vega (α Lyr.). El solsticio en el siglo I tenía lugar entre el 24 y el 25 de junio. Unos 46 días después, en los primeros días de agosto, Vega se encuentra en el horizonte occidental de Alejandría al amanecer. En la latitud de Roma aún será visible durante unos días más. Plinio vuelve a mencionar esta fase (§ 271) sin contradicción con lo expuesto aquí.

225.- hoc ipso vernalium occasus fieri putant aliqui a. d. III idus Novemboris,

Plinio abre y cierra su calendario laboral con esta fase, que resulta ser uno de los puntos de inflexión de mayor importancia en el calendario estacional, al que los textos acuden con frecuencia: el ocaso –matutino, aunque aquí falta el dato– de las Pléyades, a principios de noviembre, indica la llegada del mal tiempo y, con ello, abre la temporada del *mare clausum*.

5.- *El cielo de invierno*

A bruma in favonium Cæsari nobilia sidera significant, III kal. Ian. matutino canis occidens, quo die Atticae ei finitimus regionibus aquila vesperi occidere traditur: pridie nonas Ian. Cæsari delphinus matutino exoriuit et postero die fidicula, quo Aegypti sagitta vesperi occidit. (234)

- *matutino canis occidens*. Se trata del orto vespertino de Sirio (α Cma.), no del ocaso matutino. Para encontrar el ocaso matutino hay que retrotraerse hasta aproximadamente un mes antes, tanto en Alejandría como en Roma. Columela (XI 2.89) y Clodio Tuseo también lo confunden con el ocaso vespertino³⁵; Tolomeo sitúa esta fase entre finales de diciembre y comienzos de enero.

- *et postero die fidicula*. Se ha barajado la posibilidad de que esta *Fidicula* no fuera

³⁵ Cf. A. LE BOEUFFLE, "Quelques erreurs ou difficultés astronomiques chez Columelle", *REL*, 42 (1964) p. 331 y A. REIN, 1941, pp. 67 y 69, n. 3. También encontramos este error reproducido en la moderna edición italiana: Gato Plinio Segundo. *Storia Naturale* 3(2), traduzione e note di A. ARAGOSTI [et al.], Torino, 1984-85, p. 791 n. 234.1.

la estrella que hoy conocemos como Vega, sino la que llamamos Kitalpha (α Equ.)³⁶. Aunque es muy interesante la introducción de este asterismo en el catálogo, existe una solución más sencilla: realmente Vega se está ocultando por la tarde en esas fechas. ¿Por qué no considerar que nos hallamos ante una confusión típica entre “orto” y “ocaso”, puesto que Plinio ni siquiera concreta la fase? Columela (XI.2.97) y Ovidio (I.315 ss.) comparten el error³⁷. Debido a su elevada latitud (61° al norte de la eclíptica), esta estrella, la más brillante en el cielo de verano, siempre es visible en algún momento de la noche en el área mediterránea, pero sus ortos y ocazos difieren en cerca de un mes dependiendo del lugar de observación: así, en Roma realiza su ocaso vespertino unas dos semanas después. Las *Phaseis* sitúan esta fase a lo largo del mes de enero.

- *Aegypt sagitta vesperi occidit*. La fecha que propone Plinio es correcta, pero da pie para un comentario, puesto que ha sido muy discutida la mención de este asterismo en otros calendarios agrícolas y, aunque se sitúe el lugar de observación en una latitud más septentrional, es difícilmente justificable el desajuste con respecto a otros autores. La Flecha está muy lejos de ocultarse o aparecer –ni al crepúsculo ni al alba– a mediados de febrero, como encontramos en Géminos, remitiendo a Efectum: es la edición latina de Gerardo de Cremona la que introduce *Sagitta* en este punto³⁸. Me pregunto por qué no se contempla la posibilidad de admitir la versión de Manilios, quien interpreta “*Immoq* –en lugar de *Otorioq*– en este fragmento³⁹, puesto que Pegaso sí se está ocultando en esas fechas al anochecer.

Puedo compartir con Rehm la opinión de que este asterismo es de importancia menor, pero aun así no se puede afirmar que su introducción en la literatura del género se produzca por confusión con Sagitario. Plinio cita a la Flecha más adelante, en otra de sus fases, y en ninguno de los dos casos hay la menor posibilidad de que el dato que aporta se refiera a la constelación zodiacal.

Roma; en el anterior, lo es para Alejandría.

A favonio in aequinoctium vernum Caesari significat, XIII kal. Mart. triduum varie, et VIII kal. hirundinis visu et postero die arcturi exortu vespertino, item III non. Mart. — Caesar cancri exortu id fieri observavit, maior pars auctorum vindemiantis emersu — VIII idus aquilonii piscis exortu et postero die Orionis. in Attica milium apparere servatur. Caesar et idus Mart. feriales sibi notavit scorpionis occasu, XV kal. vero April. Italice milium ostendi, XII kal. equum occidere matutino. (237)

- *arcturi exortu vespertino*. El dato es imposible para Alejandría y sí se verifica en Roma, donde la entera constelación del Boyero aparece recostada sobre el horizonte noreste. Arturo, como Vega y Capella, forma parte del elenco de estrellas que Tolomeo llama *syntropaveig*, “visibles todo el año”, desde estas latitudes y es también “visible en ambos tiempos” entre sus dos fases principales: el orto matutino y el ocaso vespertino, que tendrán lugar hacia el otoño.

- *cancri exortu*. Es una referencia para la que no encuentro explicación alguna: ninguna de las fases correspondientes a la constelación de Cáncer se produce en esas fechas, ni siquiera concediéndole amplios márgenes. En esos días, el Cangrejo empieza a alcanzar su culminación, que se verificará unos 20 días más tarde. Ni siquiera puedo conceder la posibilidad de una fase de aviso, según los parámetros de Reiche⁴⁰, como una prevención de esta culminación.

³⁶ Manilio menciona una Lyra invertida (*Astr.* 1.628). No parece probable que el Caballito pudiera ser una constelación de referencia; sin embargo Abraham Zacuto (s. XV-XVI) registra las coordenadas de ascensión, culminación y descensión –para una latitud equivalente a Zaragoza– de su estrella principal, Kitalpha, en el catálogo de su *Tratado breve en las influencias del cielo*, identificándola como la “Cabeca del Caballo”. J. De CARVALHO, *Dois inéditos de Abraham ben Samuel Zacuto*, Lisboa, 1927, p. 23.

³⁷ Cf. A. LE BOEUFLE (1964) pp. 329-330; M. FOX (2004) pp. 107-108.

³⁸ Sobre este espinoso asunto, cf. A. REHM, 1941, pp. 56-57 y A. LE BOEUFLE (1964) pp. 325-26 y 328.

³⁹ *Gemini. Introduction aux phénomènes*; texte établi et traduit par G. AUJAC, Paris, 1975, p. 105.7.

⁴⁰ H.A.T. REICHE, 1998, 37-53.

Ahora bien, fuera del contexto de los ortos y ocaſos estelares, el círculo que llamamos el Pesebre –situado en el medio de la constelación de Cáncer, entre los dos Astros: *Asellus Borealis* (γ Cnc.) y *Asellus Australis* (δ Cnc.)– ha sido tradicionalmente objeto de observación para el pronóstico meteorológico, casi tanto como el aspecto de los cuernos de la Luna o la tonalidad que rodea al Sol en el anochecer⁴¹. Forma parte, pues, del imaginario popular y también aparece en la literatura del género: el mismo Plinio lo recoge más adelante, probablemente tomando la lección de Arato, a quien reproduce casi literalmente⁴². Pero aquí, a quien cita es a César y quizás uno de los dos interpretó como dato astronómico lo que no era sino una señal destinada a la observación, como un consejo que podría enunciarse así: “Mire al Pesebre –en estos días en que se encuentra alto en el cielo– para juzgar el estado del tiempo”⁴³.

- *vindemicatoris emersu*. La única ocasión en que Plinio se decanta por el término *emersum* en vez de *exortum*, a pesar de haber defendido en 218 la imprecision de este vocablo, comúnmente utilizado. Efectivamente, nos encontramos ante un orto vespertino verdadero en el cielo de Alejandría: es decir, mientras el Sol se pone, la estrella Vindemicator (ε Vir.) se encuentra en el horizonte oriental a una altura de 0° , y va subiendo –y por lo tanto, haciéndose visible– a medida que transcurren los días. Ambos cuerpos, el Sol y Vindemicator, se encuentran sobre el horizonte simultáneamente el primer día de Marzo.

- *aquilonii piscis exortu*. Se trata del orto matutino. Vecina de Andrómeda, Triángulo y Aries (Hamal), la constelación que conocemos como Piscis empieza a salir por el horizonte oriental en esos días y, por su especial configuración, tardará en verse por completo varias semanas. No ha de confundirse con el Pez Austral, cuya estrella más brillante, Fomalhaut, se encuentra en el calendario de Tolomeo, quien sitúa acertadamente su orto a mediados de marzo, para Alejandría, y a mediados de abril, para Roma. Calipo menciona ambas constelaciones; pero sus referencias, que se encuentran en Géminio⁴⁴, están intercambiadas.

- *et postero die Orionis*. La constelación de Orión es, siguiendo a la de las Pléyades, la que más cantidad de recurrencias cosecha en el calendario de Plinio. El

gigante Orión, que preside el cielo de invierno en el hemisferio norte, manteniéndose invisible desde mediada la primavera hasta el comienzo del verano, emplea cerca de un mes en cumplir sus ortos y ocaſos. Suele deslindarse en varias secciones, de manera que se identifican los Hombros, anterior y posterior, el Pie o el Cinturón, siendo este segmento el más representativo de toda la constelación⁴⁵.

Pero ninguna de sus fases se corresponde con esta época del año, momento en que acaba de pasar su culminación. Aunque pudiera tratarse de una previsión del ocaſo vespertino, muy temprana, indicadora del final del invierno, es más sensato considerar esta mención como un error en toda regla por parte de Plinio.

- *scorpionis occasu*. Se refiere al ocaſo matutino. En Alejandría es aún una fecha muy temprana para la desaparición del Escorpión, que, no obstante, ya se encuentra muy cerca del horizonte occidental. Para Roma, y si consideramos el ocaſo verdadero, las primeras estrellas de la constelación ya están en el horizonte mismo al salir el Sol en esta fecha. La observación es correcta en cualquier caso, dado el amplio margen de tiempo que emplea el Escorpión en realizar sus ortos y ocaſos.

- *equum occidere matutino*. No se trata del ocaſo, sino del orto matutino de la gran constelación de Pegaso, siempre vinculada a Andrómeda, que ya puede verse por completo en el horizonte oriental en esos días. Columela (XI, 2.31) también con funde la fase en el mismo sentido y más adelante lo corrige. Este error común nos indica que ambos han tomado como referencia el calendario de César⁴⁶.

6.- El cielo de primavera

Aequinoctium vernum a. d. VIII kal. April, perag' videtur ab eo ad vergiliārum exortum matutinum Caesarī significant kal. April. III non. April. in Attica vergiliāe vesperi occultantur, eadem postridē in Boeotia. Caesarī autem et Chaldaeis monit, Aegypto Orion et gladius eius incipiunt abscondi. (246)

- *Aegypto Orion et gladius eius incipiunt abscondi*. Plinio se está refiriendo aquí

⁴¹ J. SOUBRAN, “La météorologie à Rome”, en *La météorologie dans l’Antiquité*, Saint-Étienne, 2003, p.51.

⁴² Arat., *Ph.* 892-910; Plin., *NH* 353.

⁴³ La apreciación no carece de fundamento: el Pesebre difícilmente puede localizarse a simple vista a no ser que nos encontremos ante un cielo despejado.

⁴⁴ E. CALDERÓN DORDA (ed.), *Arato. Fenómenos. Gémino. Introducción a los Fenómenos*, 1993, p. 302.

⁴⁵ ISSN: 1578-4517

⁴⁶ MHNH, 9 (2009) 205-232

a la constelación entera y no a sus tres estrellas centrales. La mención al Cinturón parece más bien una indicación, como una señal de identidad, para reconocer la figura de Orión que, es cierto, empieza a extenderse sobre el horizonte. Sin embargo esta observación es más ajustada para Roma que para Egipto, como dice el autor. Ovidio (IV.387) anota el día 9, aproximándose más a la realidad astronómica, que se verificará pocos días más tarde.

Téngase en cuenta que la frase aparece ligada a la explicación sobre el ocaso de las Pléyades: efectivamente, en Roma las Pléyades y Orión –Rigel, en concreto, pues es la primera estrella de la constelación que se pone– se ocultan simultáneamente. Pero en Alejandría esto sucederá unos diez días más tarde y Rigel se oculta al mismo tiempo que Aldebarán (α Tau.). El 5 de abril es demasiado temprano para el acontecimiento; la información podría provenir de Géminio, quien remite a Eudoxo y anota una fecha colindante, dato que también resulta temprano, incluso para la época y el lugar en que situamos al autor griego (Atica, 350 a.C.)⁴⁷. Encontraremos otras citas relativas a esta fase –todas erróneas– que Plinio remite a otros autores y lugares, pero ésta en concreto puede considerarse como un anuncio del lejano y primaveral ocaso vespertino de Orión.

Caesari VI idus significatur imber librae occasu. XIII kal. Mai. Aegyptio succulae occidunt vesperi, sidus vehemens et terra marique turbidum. XVI Atticae, XV Caesari continuo quadriduo significat, Assyriae autem XII kal. hoc est vulgo appellatum sidus Parilicium [...] (247)

- *librae occasu*. Libra empieza a oculitarse al alba, tanto en Roma como en Alejandría, hacia el 20 de abril. Se trata de una constelación zodiacal y apenas experimenta variaciones en su visibilidad desde diferentes latitudes geográficas. Sin embargo, tanto Columela (XI 2.34) como Ovidio (IV.385) coinciden aproximadamente con el dato que aporta Plinio. Se trata, pues, del ocaso matutino verdadero, no del aparente. Zuban Elgenubi (α Lib.) se encuentra en oposición al Sol y ambos simultáneamente en el horizonte mismo.

- *succulae occidunt vesperi*. Una secuencia que apenas ofrece discusión. Le Boeufle⁴⁸ se pregunta con razón el porqué de esta diferencia de dos días entre Asiria

y Egipto. Efectivamente, la distancia en latitud terrestre no arroja cambios significativos en este caso: la explicación se debe, como en otros casos, a la divergencia en las fuentes. Conviene señalar, además, que con las Hadas ocurre algo semejante a lo que sucede con las Pléyades: se encuentran en esta fase a poca distancia azimutal del Sol (unos 8°). No obstante, el asterismo se identifica habitualmente con Aldebarán (de magnitud 0.85), cuya luminosidad es mucho mayor. Y probablemente es a Aldebarán a quien los romanos llamaban *Paricilium*⁴⁹.

Caesari et VIII kal. notatur dies. VII kal. Aegyptio haedi exoriuntur, VI Boeotiae et Atticae canis vesperi occultatur, fidicula mane oritur. V kal. Assyriae Orion totus absconditur, III autem canis. VI non. Mai. Caesari succulae matutino exoriuntur et VIII id. capella pluvialis, Aegyptio autem eodem die canis vesperi occultatur. sic fere in VI id. Mai. qui est vergilarum exortus, decurrunt sidera. (248)

- *haedi exoriuntur*. Se deduce que la referencia corresponde al orto matutino. Para la latitud de Alejandría es una fecha demasiado temprana: el orto de las Cabrillas se produce algunos días después, hacia el 5 de mayo. Sin embargo es correcta para Roma. Las Cabrillas, pegasas a la constelación del Auriga y vecinas inmediatas de La Cabra (Capella, α Aur.), tradicionalmente están relacionadas con la lluvia, al igual que otros asterismos, como La Cabra misma, y las Pléyades⁵⁰. Quizá por ello se han ido confundiendo éstas con aquellas de manera que, aquí y ahora, los campesinos conocen también a Las Pléyades como las Siete Cabrillas.

- *canis vesperi occultatur*. Es la primera de varias referencias al ocaso vespertino de Sirio, que aparecen en este mismo párrafo. Todas ellas pueden considerarse válidas y, aunque ésta primera se anticipa al acontecimiento, entra dentro de unos márgenes razonables: la constelación entera de *Canis majoris* se asienta sobre el horizonte al poniente. La segunda cita, que aparece unas líneas más abajo, también es algo temprana. La tercera, que además se sitúa correctamente en Egipto, es la que más se ajusta a la realidad. Plinio vuelve a esta fase en 285, con datos aproximados a éstos. No ha de extrañarnos que la fase relativa a la occultación de un astro –y más aún si se trata de una estrella de la importancia de Sirio, que es la más brillante en el cielo

⁴⁷ E. CALDERÓN DORRA (ed.), 1993, p. 302.

⁴⁸ *Histoire Naturelle* Livre XVIII, texte établi, traduit et commenté par A. LE BONNUC avec la collaboration de A. LE BOEUFFLE. París, 1972, p. 278, n. 247.2.

⁴⁹ Sobre el tradicional vínculo de Aldebarán con las Hyades, cf. A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins des astres et des constellations*, París, 1977, pp. 154-159.

⁵⁰ Sobre la pluviosidad de Capella, aunque confunde los datos de ésta y otras fases de la estrella, E. GEE, 2000, pp. 128-129.

de invierno— se sitúe unos días antes del hecho en sí, a modo de aviso y de forma reiterativa, porque es el momento previo a su periodo de invisibilidad, cuando ya no podemos tomarlo como referencia. Tolomeo sitúa el ocaso del Can en los primeros días de mayo para las latitudes en que estamos trabajando.

- *fidicula mane oritur*. Error de Plinio: se trata del orto vespertino. La observación sería válida para Roma, aunque se ajusta más al orto verdadero; en Alejandría aún faltan unos días para que Vega se haga visible al anochecer. Más adelante (§ 255) volveremos a encontrarlos esta fase.

- *Assyriae Orion totus absconditum*. Las referencias a Asiria —es decir, a los caldeos— en Plinio son generalmente motivo de desconcierto: desde luego no se justifican con la latitud geográfica real de la zona donde, en estos días, aún se está poniendo el Cinturón. Siguiendo a Tolomeo, Oritón se oculta por completo al anochecer —Betelgeuse sería la última estrella de la constelación en hacerlo— al empezar el mes de mayo más al norte del área mediterránea, concretamente, mirando desde una latitud correspondiente con Viena⁵¹. En cualquier caso hemos de considerarlo, de cerca de un mes, y sin embargo no sólo Ovidio (V.163) y Columela (XI 2.39) —éste, un día antes— anotan este dato, sino que lo encontramos documentado en una extensa tradición manuscrita⁵². Ahora bien, ni las Hades ni Aldebarán, que podríamos considerar su estrella de referencia, pueden cumplir su orto cuando hace poco más de diez días que se han ocultado, como el propio Plinio reseña en el párrafo anterior (§ 247). La secuencia para el conjunto Hades / Aldebarán, cuya latitud se sitúa en torno a los 5° al Sun de la eclíptica —es decir, muy próximo a ella— señala que tras el ocaso vespertino, ya en el periodo de invisibilidad, se producen, por este orden, el ocaso vespertino y el orto matutino verdaderos. Nos encontramos, pues, ante el ocaso verdadero, mientras que el orto verdadero se cumplirá apenas una semana más tarde.

- *capella*. Sin hacer mención explícita de ello, puesto que inmediatamente acaba de mencionar la misma fase, el autor se está refiriendo al orto matutino. Capella es

una estrella casi circumpolar, por lo tanto hemos de concederle un amplio margen a sus fases, puesto que se mantiene cercana al horizonte durante varios días⁵³. Además, su distancia azimutal del Sol le concede una buena visibilidad. Las fechas que aportan Columela (XI 2.37) y Ovidio (V.111-113) —finales de abril y primero de mayo— para esta fase se ajustan mejor al cielo de Roma; la que sugiere Plinio aquí se verifica en Alejandría, donde, efectivamente, Capella puede verse también al anochecer de ese mismo día.

- *vergiliarum exortus*. Las Pléyades, al amanecer de ese día, se encuentran aún demasiado cerca del horizonte —menos de 5° de altura— como para ser fácilmente visibles, salvo en condiciones excepcionales. Pero, de hecho, así están: podemos, pues, dar por válida la afirmación de Plinio considerándolo como un aviso, pues las Pléyades en esta fase anuncian el comienzo del verano con el fin del *mare clausum*, y es un hecho sobradamente importante como para anunciarlo con la debida antecisión. El autor se reitera en ello en 287.

A vergiliarum exortu significant Caesari postridie arcturi occasus matutinus. III id. Mai. fidiculae exortus, XII kal. lun. capella vesperi occidens et in Antica canis. XIkal. Caesari Orionis gladius occidere incipit, III non. lun. Caesari et Assyriae aquila vesperi oritur, VII id. arcturus matutino occidit Italiae, IIII delphinus vesperi exortitur. (255)

- *arcturi occasus matutinus*. La duplicidad en los datos para el ocaso matutino de Arturo se resuelve del siguiente modo: Aquí, donde Plinio cita a César, la observación está hecha desde Alejandría, más adelante, pero en este mismo párrafo, precisa *Italiae*. Bien es cierto que aún puede verse Arturo durante unos días después en ambos casos —es decir, de nuevo nos encontramos ante una anticipación— pero ambas posiciones resultan correctas, dentro de los márgenes habituales, si las situamos en la latitud conveniente. Plinio se reafirma en este dato más adelante (§ 287), y también lo menciona en VIII.187, donde aparece fechado el 13 de mayo.

- *fidiculae exortus*. La imprecisión en el dato nos inclinaría a pensar que se trata de la fase matutina, pero no es así: se trata del orto vespertino. En 248, y también a través de una confusión terminológica, Plinio lo sitúa el 26 de abril. Efectivamente, entre comienzos de abril y mediados de mayo, Vega realiza su orto vespertino. La fecha aquí propuesta concuerda con una latitud geográfica incluso más meridional

⁵¹ En Oriente, sería en la cuenca del Volga, al norte del mar Negro y del Cáucaso, es decir, en una zona mucho más septentrional que el área mediterránea. quieto apuntar que el *Libro Astronómico de Enoch* recoge un calendario basado en un cálculo proporcional de las horas de luz que se corresponde con esa latitud geográfica, pero hasta el momento es un enigma su procedencia.

⁵² A. REHM, 1941, p. 62 y 93.

que Alejandría, donde Tolomeo sitúa este orto vespertino unos diez días antes de la fecha indicada por Plinio. Los errores que acumula esta fase, no sólo en Plinio, sino en otros agrónomos latinos, son debidos al calendario de César⁵⁴.

- *capella vesperi occidens*. Con una latitud de 22° al norte de la eclíptica, Capella se comporta como una estrella “visible en ambos tiempos”: su orto matutino y ocaso vespertino se van solapando de manera que ambas fases resultan prácticamente simultáneas.

Desde el cielo de Roma, Capella se manifiesta al alba y al anochecer de este día. Sin embargo, los agrónomos latinos no hacen mención de esta fase, que Tolomeo sitúa a lo largo de la segunda quincena de mayo.

- *in Attica canis*. Si seguimos al pie de la letra el sentido de la frase, se produce una contradicción con lo dicho para la misma fase en 248, donde se sitúa el 26 y 28 de abril –fechas que se corresponden con el ocaso de Sirio en las latitudes más septentrionales del área que estudiamos– y el 8 de mayo, para las más meridionales. Desde finales de abril hasta mediados de mayo, Sirio se ha ido ocultando, primero en las latitudes geográficas más septentrionales, para ir desapareciendo días más tarde a medida que nos desplazamos hacia el sur.

Pero en estas fechas ya ha entrado en su periodo de invisibilidad, que durará cerca de tres meses en Roma y dos en Alejandría, de manera que no podemos verla desde cualquiera de los puntos de observación habituales. Esta anotación sólo puede referirse al orto verdadero, pero en Alejandría, no en el Ática, donde el Can ya habrá desaparecido en los primeros días de mayo. Sólo resta añadir que Ovidio (V.723) también comete un error semejante, registrando para el 22 de mayo que *nocie se-quiete diem canis Erigoneius exit*.

- *Orionis gladius occidere incipit*. La peculiaridad de la configuración de Orión da origen a una serie de contradicciones en el texto pliniano: téngase en cuenta que aquí se dice que Orión empieza a esconderse cuando, según la anterior referencia (§ 248), ya se había ocultado del todo un mes atrás. El resultado es que sólo podemos considerar parcialmente correcta la segunda (§ 246) de las cuatro menciones al ocaso vespertino de Orión: la primera es algo temprana y esta última se retrasa, puesto que todas las estrellas de la figura han entrado ya en su periodo de invisibilidad en todo el área mediterránea. Ovidio (V.493-94, V.545-48), que en este paso se ajusta mejor

a la realidad astronómica, señala el 10 y el 12 de mayo para el ocaso de Orión. Para Tolomeo, esta fase se desarrolla en los diez primeros días del mes.

La constelación se extiende de Norte a Sur sobre el ecuador celeste abarcando desde 16° a 31° de latitud Sur, de manera que las fechas de sus ortos y ocajos dependen en gran medida del lugar de observación y de la estrella de referencia. Plinio ha recogido datos de aquí y allá, pero en realidad sólo anota a quélos relativos a las dos fases principales, que flanquean su periodo de invisibilidad: el ocaso vespertino, de que tratamos ahora, y el orto matutino, cuyas referencias empiezan a aparecer en el siguiente párrafo.

XVII kal. iul. *gladius Orionis exoritur; quod in Aegypto post quadratum.*
XI kal. eiusdem *Orionis gladius Caesari occidere incipit. VIII kal. vero iul.*
longissimus dies totius anni et nox brevissima solstitium conficiunt. (256)

Plinio cierra la temporada de primavera con varias referencias al orto matutino de Orión. Recordemos que la constelación empezó a ocultarse a mediados de abril, pero su periodo de invisibilidad variaba notablemente dependiendo del lugar de observación y de la estrella que observamos: Rigel ha permanecido oculta casi tres meses en Roma, mientras que Betelgeuse sólo deja de verse durante un mes en Alejandría.

Cabe preguntarse aquí exactamente a qué parte de la constelación se refiere Plinio cuando menciona *gladius Orionis*: generalmente se interpreta como la cintura, es decir, el Cinturón, que es sin duda la parte más representativa de la figura; y en algún caso, como los brazos del gigante. Las representaciones de Orión en los atlas celestes no colocan su espada en la mano, sino en el cinto. Además, hay que tener en cuenta que son las tres estrellas de este cinturón las que dan señal de identidad a la constelación⁵⁵. Reiterándome en lo dicho unos párrafos atrás, la mención al *gladius* ha de interpretarse como una manera de identificar de forma inequívoca a la figura entera.

Orión comenzaba su orto matutino alrededor del 17 de junio en el cielo de Alejandría y unos días más tarde empezaríamos a verlo en Roma. Las primeras estrellas que aparecen, de escasa luminosidad, son las que se corresponden con los brazos

⁵⁴ Desde la Edad Media hasta nuestros días se conocen popularmente como los Tres Reyes Magos. Resulta imposible fiar en el espacio y en el tiempo una leyenda, pero es significativo que a mediados del siglo XII –época en que Federico Barbarroja llevó a Colonia las supuestas reliquias de los Magos de Oriente, dando pie con ello a las peregrinaciones– la constelación se asentaba en el horizonte oriental del área centroeuropa al poniente el Sol en los primeros días de enero. En nuestros días, el fenómeno se produce en las mismas fechas pero en latitudes más meridionales.

de la figura; Ovidio (VI.16), confundiendo el fenómeno matutino con vespertino, anuncia para el 17 de junio que *pater Heliacum radios ubi timerit undis, et cinger geminos stella serena polos, tollet humo validos proles Hyriea lacertos*.

Así pues, la primera fecha es algo temprana pero perfectamente aceptable, según nuestros criterios, y la segunda es aún más exacta puesto que ya aparece Bellatrix (y Ori.) el día 19. Lo que no tiene sentido es la afirmación de que el orto se produce en Egipto cuatro días más tarde que en Roma, cuando es a la inversa: la constelación sale antes a medida que nos situamos más al sur⁵⁶. La última, sólo puede ser contemplada como una confusión entre ocazo y orto.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragosti, A. [et al.], (eds.), *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale. 3 (2). Botanica: Libri 12-19*, Torino, 1984-85.
 - AUAC, G., (ed.), *Géminos. Introduction aux Phénomènes*, Paris, 1975.
 - Autobecos de Piame. *La sphère en mouvement. Leviers et couchers héliques*, Paris, 1979.
 - BEAUVIEU, J., (ed.), *Pline L'Ancien. Histoire Naturelle Livre II*, Paris, 1950.
 - BELMONTE, J. A. & SANZ DE LARA, M., *El cielo de los magos. Tiempo Astronómico y Meteorológico en la Cultura Tradicional del Campesinado Canario*, Santa Cruz de Tenerife, 2001.
 - BICKERMAN, J., *Chronology of the ancient World*, London, 1980.
 - BOLL, F., *Studien über Claudius Ptolemäus*, Leipzig, 1894.
 - "Fixtene", *RE* 6.2, (1909) cols. 2422-2430, (G. Hofmann) cols. 2427-2430.
 - CALDERÓN DORDA, E., (ed.), *Arato. Fenómenos / Géminos. Introducción a los Fenómenos*, Madrid, 1993.
 - CALERO, F. & ECHARTE, M. J., (eds.) *Manilio. Astrología*, Madrid, 1996.
 - CARVALHO, J. DE, *Dois inéditos de Abraham ben Samuel Zacuto*, Lisboa, 1927.
 - DICKS, D. R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London, 1970.
 - "Solsitces, equinóxeos, and the Presocratics", *JHS*, 86 (1966) 26-40.
 - LE BOEUF, A., "Quelques erreurs ou difficultés astronomiques chez Columelle", *REL*, 42 (1964) pp. 324-333.
 - LE BOEUF, A., *Le Bonnici, H. (ed.) & Le Boeuf, (col.) Pline L'Ancien. Histoire Naturelle Livre XVIII*, Paris, 1972.
 - LEHOUX, D. R., "Observation and Prediction in Ancient Astrology", *Stud Hist. Phil. Sci.*, 35 (2003) 227-246.
 - "Parapégma, Astrology, Weather, and Calendars in the Ancient World", Cambridge, 2007.
- ⁵⁶ Seguramente desconocemos muchas de las fuentes que Plinio debió utilizar y quizás se nos escapan algunas que proceden de lugares de observación situados mucho más al norte y al sur de la franja mediterránea.

EVANS, J., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford, 1998.

FORSTER, E. S. & HEFFNER, E. H., (eds.), *Lacius Junius Moderatus Columella. On agriculture and trees*, vol. 3. *Res rustica X-XI: De arboribus*, Cambridge & London, 1979.

Fox, M., "Stars in the Fasti: Ideler (1825) and Ovid's astronomy revisited", *AJPh*, 125.1 (2004) 91-133.

FRAZER, F.G., (ed.), *Ovid. Fasti*, Cambridge & London, 1979.

GEE, E., *Ovid, Aratus and Augustus: Astronomy in Ovid's Fasti*, Cambridge, 2000.

GINZEL, F. K., *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 3 vols., Leipzig, 1906.

HANNAH, R., "From Orality to Literacy? The case of Parapegma", en J. WATSON (ed.), *Orality & Literacy in the Greek & Roman World*, Leiden, 2001, pp. 139-159.

HANNELORE REX, M. A. VON, "Die Lateinische Agrarliteratur von den Anfängen bis zur frühen Neuzeit" [Diss.], Wuppertal, 1998.

HEBERG, J. L., (ed.), *Opera astronomica minora. Claudi Ptolemaei, opera quae exstant omnia*, vol. 2, Leipzig, 1907.

HÜBNER, W., "L'astronoméorologie dans l'Antiquité Classique", en *La météorologie dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, 2003, pp. 75-94;

JONES, A., "Geminus and the Isia", *HSCP*, 99 (1999) 255-267.

KROLL, W., "Plinius der Ältere", *RE* 21.1 (1951) cols. 425 ss.

LE BOEUF, A., "Les noms latins d'astres et de constellations", Paris, 1977.

- "Le ciel des romains", Paris, 1989.

LE BONNIEC, H. (ed.) & LE BOEUF, (col.)

- *Pline L'Ancien. Histoire Naturelle Livre XVIII*, Paris, 1972.

LEHOUX, D. R., "Observation and Prediction in Ancient Astrology", *Stud Hist. Phil. Sci.*, 35 (2003) 227-246.

- "Parapégma, Astrology, Weather, and Calendars in the Ancient World", Cambridge, 2007.

- McCARTNEY, E. S.,
- "The Classical Astral Weather Chart for Rustics and for Seamen", *Classical Weekly*, 20
(1926-27) 43-49.
- MARTIN, R.,
- *Recherches sur les agronomes latins*, Paris, 1971
- MAYNARD HUTCHINS, R., (ed.)
- *The Almagest, by Ptolemy. On the revolutions of the heavenly spheres, by Nicolaus Copernicus. Epitome of Copernican astronomy IV and V. The Harmonies of the World V, by Johannes Kepler*, Chicago, 1975.
- NILSSON, M. P.,
- *Primitive time-reckoning*, Lund, London, Paris, Oxford & Leipzig, 1920.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. & MARTÍNEZ DÍEZ, A., (eds.)
- *Hesiodo. Obras y fragmentos*, Madrid, 2000.
- PÉREZ SEDENO, E.,
- "Las observaciones calendáricas de Claudio Ptolomeo", *Arbor*, 486, t. 124 (1986) 79-88.
- REHM, A.
- *Parapegmastudien*, München, 1941.
- "Parapegma", *RE* 18.4 (1949) 1295-1366.
- REICHE, H. A. T.,
- "Tail-Safe Stellar Dating: Forgotten Phases", *TAPhA*, 119 (1989) 37-53.
- SCHAFFER, B. E.,
- "Heliacal Rise Phenomena", *JHA*, 18 (1987) 19-33.
- SCHOCH, K.,
- *Planeten-Tafeln für Jedermann*, Berlin & Pankow, 1927.
- SOURBRAN, J.,
- "La météorologie à Rome", en *La météorologie dans L'Antiquité*, Saint-Étienne, 2003,
pp. 49-64.
- TAUB, I.,
- *Ancient Meteorology*, London & New York, 2003.
- WEST, M. L.,
- *Hesiod Works and Days*, Oxford, 1978.

DOCUMENTA ET NOTABILIA

Received: 17th July 2009

Accepted: 20th August 2009

UN HIMNO HERMÉTICO EN TRES VERSIONES. EDICIÓN Y COMENTARIO

José Luis CALVO MARTÍNEZ
Universidad de Granada

RESUMEN

Nueva edición del himno a Hermes que aparece en la Colección *PGM* de K. Preisendanz en tres versiones diferentes (A, B y C) siendo la última la más reciente (s. II d.C.). Se trata de editarlas por separado, ya que A y B son prácticamente idénticas y nunca han sido editadas por separado; mientras que C es más larga, divergente de las otras en gran medida y más cercana al pensamiento "hermético".

PALABRAS CLAVE: HIMNO, MAGIA, HERMES.

AN HERMETIC HYMN WITH THREE VERSIONS.

EDITION AND COMMENT

ABSTRACT

This is a new edition, with critical apparatus and a brief commentary, of a Hymn to Hermes which can be seen in Preisendanz's *PGM* in three different versions (A, B and C). Of these, C is the longest and oldest (II a.D.), and more akin to "hermetic" thought. On the other hand, A and B are almost identical and have never been published separately.

Key-Words: HYMN, MAGIC, HERMES.

la hímica –al menos tal como se manifiesta en los llamados papiros mágicos– tiene un carácter mixto de oralidad y escritura; en todo caso, que en un himno siempre cabe la posibilidad de añadir y amputar, o bien de dotarle de “funciones” diferentes de acuerdo con el contexto en que va inserto. No podemos asegurar, en realidad, que hubiera una función originaria (*Urfunktion*) que sea alterada; y en el caso de que la hubiera, probablemente tampoco podríamos afirmar, ante varias versiones, cuál de ellas es la “originaria” y cuáles las “desviadas”.

Aquí nos hallamos frente a tres formas diferentes de un mismo himno a Hermes. En primer lugar, hay que señalar que se trata de un himno sincrético: el Hermes al que aquí se invoca es una fusión del Hermes Cílenio, mensajero y psicopompo de la Grecia antigua –con sus alas en los pies y su forma tetagonal (aunque el epíteto seguramente es multifuncional, véase *infra*)– con el Thoth egipcio relacionado con la luna y con el orden tanto cósmico como social.

En segundo lugar, es necesario advertir que de las tres formas hímicas que aquí encontramos dos son más cercanas entre sí aunque se encuentren en contextos diferentes: una constituye el logos principal del rito de animación de estatuas conocido no sólo por los papiros mágicos sino también por la Teurgia²; el otro es un logos perteneciente a un ritual de petición de sueños. El tercero es un tercio más largo y aunque coincide *verbatim* con los otros dos en los tres primeros versos y en el contenido general del resto, está verbalizado de forma llamativamente distinta. Por otra parte, carece de contexto porque se encuentra en una hoja de papiro suelta.

Finalmente se puede plantear la cuestión de si se trata de “un himno hermético” en el sentido de que pudiera pertenecer al culto de una comunidad hermética. Si la respuesta es afirmativa, y hay razones para que así sea, ello constituiría un apoyo para aquellos estudiosos que consideran que el Hermetismo no es una teología simplemente, sino que además iba acompañada de las formas cílticas características de la época –es decir, un ritual místico e iniciático³.

LAS VERSIONES A (= P V 400-420) Y B (= P VII 668-680).

La primera versión la encontramos en el papiro V, líneas 400 a 428. No existe

² Cf. Lamb, *Myst. 3.28* δὲ προτείνεις οὐσιόματις ἀπόβλητον τὸ εἶδον γεωντικοῦς τῶν δρακοτράδυος εἰδῶν, θεωρέονται τὸ εὖ ἀποδέξαντο τὸν τὰ διαθήνα εἴδον τὸν θεόν θεορούοντας θεορούμενος...

³ Muestra su escépticismo sobre el que sean comunidades de culto A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, París, 1986, “I. L'astrologie et les sciences occultes”, 81 ss.; pero cf. G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1955, y K.W. Taeger, “Mysterienglaube und Gnosis”, en *GH* XIII, Berlin, 1971, 376-378.

¹ José Luis Calvo Martínez, “Dos Himnos ‘mágicos’ al Creador: edición crítica con introducción y comentario”, *MHNH*, 3 (2003) 231-250.

ISSN: 1578-4517 MHNH, 9 (2009) 235-250

una edición separada del himno, salvo la diplomática de Wessely (We 1127-139) que además abunda en conjeturas audaces, como tampoco la hay de la otra versión similar, en VII 668 a 680, pese a que el propio Preisendanz señala su inclusión en la colección de himnos de E. Heitsch.⁴ Parece ser que los considera publicados al encontrarse algunas de sus lecturas en el aparato crítico del himno número 15-16 (versión C = P XVIIb); pero existen tantas diferencias de A, B con respecto a C, que las referencias a ellos en el aparato crítico no son suficientes para considerar editados los dos primeros.

La versión A forma parte, como se ha señalado arriba, de un ritual de modelación y animación de una estatua de Hermes con fines adivinatorios. Es un papiro (el Pap. Gr. XLVI del British Museum) que consta de siete hojas con 489 líneas escritas por ambos lados con letra uncial del siglo IV d. C. No se trata de un rollo, sino de un libro formado por ocho hojas de papiro de las que falta la primera. Es, por tanto, uno de los documentos más bien cortos de la colección PGM.

Su contenido, en el que está muy presente el dios Hermes, hizo pensar a su primer descriptor que se trataba de un «fragment of a gnostic work»⁵. La verdad es que hay varias recetas relacionadas más o menos con el dios Hermes –lo que lo convertiría más en hermético que en gnóstico en todo caso. Pero en realidad parece un pequeño grimorio en el que predominan prácticas de carácter mántico de visión directa o con mediums. Y no falta, claro, un maléfico sometimiento y un exorcismo.

Entre las relacionadas con el dios Hermes-Thoth, curiosamente, hay tres para atrapar a un ladón en las que predomina el aspecto del Hermes de la mitología clásica, mientras que de las otras dos, una se relaciona exclusivamente con el egipcio Thoth: es una práctica llamada “Anillo de Hermes” (*Ἔρῳς δοκτρήλιον*) cuyo centro está constituido por un *logos* de simulación en el que el oficiante, tomando la identidad de Thoth («yo soy Thoth descubridor y creador de los fármacos y de la escritura»), se dirige al «subterráneo, al gran demon cónico» a fin de conocer todo el pasado, el presente y el futuro, es decir, el conocimiento de todo lo cósmico y lo humano; todo ello entre amenazas terribles contra Horus y todos los dioses.

Pero en la segunda práctica, que es la que aquí nos ocupa, Hermes no es ni el de Cilene ni tampoco solamente Thoth: es justamente el dios sincrético Hermes-Thoth, como demuestra su caracterización (véase *infra*). La práctica es compleja porque incorpora la presencia de un médium y de una estatuilla de Hermes que ha de ser

“animada” por medio de la εἰδολονομητική τέχνη que, como señalaba antes, ataca Jamblico aunque era utilizada también por los teurgos.

Comienza abruptamente con una receta: «Toma 28 hojas de laurel...», lo que es ya un indicio de que la luna o una de sus manifestaciones va a tener aquí un lugar importante; y luego, «tierra virgen, semilla de Artemisa, harina de trigo y hierba de cincocéfalo». Todo ello debe ser sostenido por un muchacho puro –lo que apunta ya desde el principio a la utilización de un médium. A los ingredientes anteriores (en simpatía con las divinidades mánticas) debe añadirse, para formar masa, el líquido de un huevo de ibis, que es la principal forma terífica de Thoth. Y con ello se debe modelar una estatuilla de Hermes «con clámita» y «un caduceo» –y ello sólo cuando el orto de la luna sea en Aries, Leo, Virgo o Sagitario. Esta imagen ha de ser a continuación animada.⁶ Una vez que está formada la estatuilla (*ζῷοντος*), hay que escribir el *logos* de la práctica en un papiro jerárquico⁷ (o bien en la vejiga de un ganso, según otra versión) y hay que introducirlo en la estatuilla que, por su parte, debe ser instalada en una capillita de madera de tilo. Si se quiere utilizar todo ello para conseguir un oráculo, hay que escribir el *logos* en papiro, envolverlo en un cabello de la cabeza arrancado en el momento, atarlo con una cinta de púrpura y una ramita de olivo y colgarlo de la estatua. En fin, hay que ponerse la capillita en la cabeza, recitar el *logos* e irse a dormir. Se entiende que quien hace todo esto recibirá un vaticinio en sueños. Sólo que el médium al final queda obliterado, no se habla para nada de él. Es posible que en su forma originaria este ritual fuera de adivinación con médium y al final se prescindiera de éste para seguir la forma, más sencilla, de la revelación directa. Pero la alusión al médium vuelve a repetirse en el *logos*.

1. TEXTO

Textus: Pap. Gr. XLVIMus. Brit. S. IV (versio A) et Pap. Gr. CXXIMus. Brit. (versio B)

Conspectus siglorum :

A = versio A

B = versio B

C = versio C (= P XVIIb, P. Argent. Gr. 1179v; s. II)

Cal = Calvo Martínez

Diet = A. Dieterich

⁶ La palabra empleada aquí es ἐννευμητος y aparece solamente aquí con este sentido: habitualmente significa ‘flato’ y suele aparecer en textos de carácter médica.

⁷ En los *PGM* siempre se utiliza este adjetivo, que se refiere a la clase más costosa de papiro, con términos referentes a la escritura, como κόσμημα, κόσμημα, τοποφ., cf. I 33, II 61, IV 206I, 2498, 2358, etc. Nada tiene que ver con ‘lo sagrado’.

2. TRADUCCIÓN.

Ho = Th. Hopfner
 Her = van Herwerden
 Pl = O. Plasberg
 Pre = Preisendanz
 Reit = R. Reitzenstein

Wes = Wessely

Ἐρμῆς κοσμοκράτωρ, ἐγκάδις, ιεβλέ σελήνη,

σπρογγύλε καὶ τερπάνωνε, λόγον ἀρχηγέτα γάδοσῃ,

πευθοδικαστόνε, λαμπυρηφόρε, πτηνοπέδιλε,

αιθέριον δρόμον είλισσων ὑπὸ [τε] τάρπαρα γαῖης,

ἄριστος ἡγιον⁷ Ἡλέτου διφθαλιμὲ μέγιστε,

τραυμαφόρον γλόττης ἀρχηγέατ, λαμπτότι τέρπων

τοῦ ὑπὸ τάρπαρα γῆς τε βροτούς βίου ἐκτελέσαντας:

5

μορδῶν προγνωστεῖς εὐ λέγη καὶ θεὸς Ὄνερος,
 ἥμερινος καὶ νυκτερινοὺς χρηματὸς ἔπιπεμπτων
 ἵσσθαι πάντα βροτῶν ἀληθῆτα εάτις θεραπείαται.

10

τεῖρος, μάκαρ, Μνήμης τελεσίφρονος οὐδὲ μέγιστε

σῇ μορφῇ θαρῷ τε φάνηθ⁸ ἡλαρὸς τ’ ἐπίτελλον
 ὀνθρώπῳ ὄστε τομορφίν θ’ θαρὸν ἐπιτελοντ⁹
 ὅφρα σε μαντοσούντα ταῦτα εᾶτις ἀρεστοῖς λάβισου.

15

τοῦ

con tu propia forma y con pensamiento benévol...

Muéstrate propicio para mí con tu propia forma y concédeme cumplimiento
 a mí, hombre piadoso, para que te haga mí en tus vaticinios, que son tus poderes.
 Ven aquí, bienaventurado, magno hijo de Memoria que cumple los pensamientos.

Versión A:

envía un vaticinio veraz a un joven puro.

3. COMENTARIO.

En términos generales se podría afirmar que estamos ante una plegaria o himno prácticamente completo, aunque los versos 12-13 están corruptos debido a la repetición de una misma idea y la inclusión de la expresión έμοι, τῷ δεῖτο. (*vid. supra*, aparato crítico), habitual en las plegarias en prosa y que no tiene cabida en el hexámetro. También es sospechoso el v. 6, que repite la segunda mitad del 2 (detras de la cesura pentemínimas). Pese a estas irregularidades, y alguna otra menor que señalo más abajo, el himno está bien compuesto desde el punto de vista métrico y se conserva prácticamente íntegro. Por otra parte, es claro en sus referencias y, en general, en su contenido y estructura.

La estructura es similar a la que señala Jan Assmann⁸ para los himnos egipcios antiguos –una estructura bipartita con cuatro partes: breve saludo de introducción, indicación del lugar y ocasión del himno (que aquí falta, o es muy vaga); luego sigue B • τελεσίφρονος Α, Β : τελεσίφρονος Ηο 12 φαρνηθ, Α, Πρ : εὐ μορφὴ θαρῷ τε φου

B • δέστημ⁹ διθετικόν Β corrumpit θαρόν θαρόν ἐπιτελοντ Α corrumpit,
 aliis verbis legitur versus prior • εἴμοι, τῷ δεῖνα Α extra metrum

la glorificación del Dios que describe sus cualidades y poder por medio de epítetos o frases nominales; y, finalmente, la presentación del suplicante como dios o hijo de un dios; o, simplemente, como un ‘hombre piadoso y/o purificado’.

Ya se ha señalado antes que estamos ante el Hermes griego que desde la época de los Ptolomeos recibe del Thoth egipcio el carácter de ἵσποροπομακεός de los dioses; de ahí surge en torno a su figura toda una literatura de carácter teológico, médico y astrológico. En una palabra, el dios acabará con un status divino similar al de Dios supremo. R. Reitzenstein lo describe breve y certamente así: «Hermes, Horus, y Agathodaemon manifestan en esencia el mismo papel, a saber, el de dioses creadores en la señalada doble naturaleza tanto como representantes del *Nous* y consecuentemente, de un lado, como dioses mánticos (reveladores); de otro lado, como señores de todo éxito en la vida práctica»⁹. Todo ello se refleja en el himno que comentamos.

Vv. 1-2. Los dos primeros versos hacen alusión, casi con exclusividad, a su naturaleza astral y cósmica, κοκυκόπατρος, que en la versión B aparece como ταυροκόρέτρος, debe de ser el epíteto más común en la invocación a Hermes, ya que también aparece en C, y son obvios su utilización y significado.

En cambio, ἥγκαρόης es un *hapax legomenon*. No es fácil de interpretar y ello se ha hecho en base a referencias varias sobre la relación entre Hermes y el corazón; especialmente el relato que lo hace nacer del corazón de Ra (cf. su epíteto “corazón de Ra”, en Mariette, *Dend*, III 19n) o de Agathodaemon («Thou art Thot, thou art the one that came forth from the heart of the great Agathodaemon», Griffith-G. Thompson, *The demotic magical Papyrus of Leiden and London*, London, 1904, col. II, p.31). H. van Herwerden, en cambio, lo entiende, cambiando el texto, como “circular en el corazón de la luna” porque, en sus palabras, «*Mercurium dici oculum in corde Lunae, i.e., mentem eius dividam*»¹⁰. Es probable, desde luego, que καρδία signifique “mente”, y así R. Merkelbach¹¹ interpretando la cosmología del P XIII traduce Νοῦς καρδίαν καρδίαν. Ήλθε Epimēs como «da erschien...der Nous (Verstand) der ein Herz hielt; er wurde Hermes genannt». Y comenta: «der ägyptisches Name des Hermes ist Thoth. Er ist der Gott des Intellekts, des Kalender und des Rechts. Der Sitz des Intellekts ist im Herzen, s. die Hymnische Anrufung des Gottes in PGM V 400 Επιμῆς ἔργαρόης der du im Herzen wohnst».

Sobre la petición, por parte de un fiel, de que el dios se introduzca en él (*εἰποτερηθῆναι εἰς ἐμὲ Ιερόν* IV 3204, ἀλλέ μου κύρε Επιμῆς...P VIII 2) y le proporcione indicaciones (*δεῖξατ*) sobre un asunto, cf. *Poinandres*, p. 19 nota 2.

kóuke cálīvnc. La relación de Thoth con la luna está de sobra atestiguada en la teología egipcia más antigua (cf. Boylan, pp. 62 ss y 83 ss)¹² y era conocida por Plutarco (*De Is.12*), pero kóuke cálīvnc es un sintagma incómodo y extraño. Westley quería cambiarlo por un adjetivo compuesto κυκλοδήνης, difícil de admitir, y van Herwerden (aunque lo matiza con un ‘suspicor’, p. 325) por ἔγκαρδον κόκκον, pero el accusativo es difícil de aceptar porque el plural κοκάρα no tiene atestiguado un singular neutro. También sería forzado entenderlo como “orbita” (en el sentido de ‘movimiento circular’) de Selene¹³. A mí entender, el genitivo Σελήνης es de identidad o epexegetico: «circulo que es la luna». Desde luego, no sólo su relación, sino la identidad de Hermes con la luna se ve en el epíteto “luna que brilla en el cielo” que poseía en el antiguo Egipto (cf. Mallet, *Kasr el Agouz*, 82, p.180 *apud Boylan*) y es diáfrana en más de un pasaje de los propios papiros mágicos: no sólo porque se les invoca juntos (*καλῶ σε, τριπόσατον θεάν, Μήνην, ἔρδομον φῶς,* Επιμῆς τε κοι Ἐκόνην όμοι, cf. IV 2605), sino porque incluso se crea un término compuesto de ambos nombres, ‘Ερμελόνη (cf. P III 48).

En razón de esta identidad con la luna se explica fácilmente el adjetivo τρηπάγυλε. En cuanto a τρηπάγυνε probablemente hace alusión, sencillamente, a la forma de los Hermes que poblaban las calles de Atenas (cf. Thuc. IV 105 δοοι Ερμοί ήσαν λιθινοὶ εὐ τῇ πόλει τῇ Ἀθηναῖσσι (εἰσὶ δὲ καὶ τὸ στυλόπουν, η τρηπάγυνες ἔργαστα, τούλοι κοι ἐν ιδοῖς προθύροις κοι ἐν ἵσποις...)). Sería, por tanto, una forma abreviada y gráfica de simbolizar su carácter sincrético como astro (Hermes o Mercurio) y como dios olímpico con representaciones tetragonales en las ciudades griegas. Aunque tampoco se puede excluir en τρηπάγυνε una alusión astronómica que, en todo caso, se nos escapa (el aspecto cuadril de Mercurio?).

λύγων ὄρχηγέα γάδεσσην. El término ὄρχηγέα es poético y se remonta a las épocas arcaica y clásica ya sea en sentido estrecho, como gobernante, o referido a un héroe o dios como patrono de un grupo humano o de un pueblo (Apolo: cf. Thuc. III 63; Heracles: cf., Iuc., *Symp.* 16, etc.). En los papiros mágicos es excepcional su aplicación a Eros (cf. ὑπὸ τοὺς πόδας τοῦ Ερωτος ταῦτα... ‘ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν ἀρχηγέτην πάστος γενέσαος’) y, en cambio, lo vemos aprovechado por los círculos herméticos para referirse a Hermes: véase V 2284 πάντων δῶς μόγινον ὄρχηγέτην, Ερμῆς ὁ πρέσβυτος, Ιερός πατέρης, o IV 2325 ἐνευσας Ερμῆς, τῷ θεῶν ὄρχηγέτῃ, εἰς

9 Cf. *Poinandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, pp. 30 y 9-10. Sobre el sincrétismo de Hermes con Thoth ver también G. Roeder, «Thot», en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1909-15, Vol. IV, cols. 825-863. A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905, y, más recientemente, G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the pagan mind*, Cambridge-N.Y., 1986.

10 Cf. «De Carminalibus e papyris Aegyptiacis eritis et erentis» *Mimesis* n.s., 16 (1888), p. 325.

11 Cf. *ABRASAX. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Opladen, 1992, p. 41.

12 P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford, 1922.

τίνεις τὸν πρόξην συμβολέτιν. Pero en realidad aquí tiene un sentido menos “etimológico” que el que suele tener: no es simplemente “conductor”, etc.; en realidad, Hermes es el “inventor del lenguaje” –véanse sus epítetos “resplandido en el lenguaje”, Naville, *Myth of Horus*, Pl. I, “poderoso con la palabra”, L.D. IV 58a (p. 185), “señor del lenguaje” (nº mdw), Turín 1031, “que dio las palabras y la escritura”, Mariette, *Karnak* 16.27¹³. Este rasgo vino a unirse fácilmente con el dominio en la esfera de la palabra que tenía el Hermes Cileno como mensajero de los dioses. Por esta su característica tan notable, puede también inspirar a sus fieles el don de lengua –como en V 285 ss., donde el que habla quiere «conocer lo que hay en las almas de todos los hombres, egipcios, sirios, helenos, etíopes... de los que me preguntan y vienen a mi presencia... para que les revele el presente, el pasado y el futuro, y pueda conocer sus artes, sus vidas, sus costumbres, sus trabajos y sus nombres... y pueda leer una carta sellada y les revele todas las cosas desde la verdad».

En cambio, los otros dos epítetos *χαριωδηφόρες πτηνωνέδηλε* hacen alusión a la imagen de mensajero de los dioses tal como aparece ya en Homero aunque éste le dota, más bien, de sandalias de oro (*οὐρίκ’ ἔστεθ’ ὑπὸ ποστὸν ἐσήσατο καλὰ πέδια*). Διάβροστα χρύσειται II. 24.340 ss.) que es lo que hace la versión B (*χρυσοτίθηνε*).

V. 4. Aquí lo que se caracteriza es la parte de su viaje como astro hacia las profundidades de la tierra, es decir, al Hades (véase en P IV 447ss. ἦν γαῖης κευθυδόνα μόλις νεκροὺς ἔτι κύρον, verso que forma parte de un himno a Helios, cf. José Luis Calvo Martínez, “El Himno a Helios “Aeroftéteton anémōn” en la colección *PGM*”, *MHNH* 6, 2006, 157-76). Y con ello se introduce su carácter de divinidad infernal y mánica que va a jugar un papel a continuación.

v. 5. Este verso, que es claro en lo que se refiere al contenido, resulta incómodo desde el punto de vista textual. Dado que en el papiro se lee πτηνωνέτην πτηνογέ (segundo del *signo del sol* en vez de una palabra) δρθαλμὲ μέγιστο, se ha interpretado de variadas maneras: (a) αὐγῆς δρθαλμὲ μέγιστο («máximo ojo de luz») lee Dieterich

basándose en Euríp. *IT*.194 *ἰερὸν δῆμιν αὐγῆς*; (b) Preisendanz, en cambio, prefiere Ηλίου δρθαλμὲ, μέγιστο. El texto está ligeramente alterado pero, en mi opinión, si tenía la palabra πτενέμα, ésta debería ir en singular (así en la versión B) porque τρεψατότον no se ajusta al hexámetro pese a que en XII 145 ss. tenemos, referida a Hermes, una plegaria en la que se le sitúa “al mando de los espíritus” (ἐπικαλοῦσθαι σε τὸν ἐπὶ τὸν [τῷ] εαυτότον τετραγένετον θεόν θεῶν). Por otra parte, es probable que tuviera una forma métrica de ΤΗλος (Ηλίου o Ηελίου) porque el αὐγῆς de Dieterich es forzado y no tiene justificación paleográfica alguna. Creo, sin embargo, que la lectura que piden tanto ηνιόγορ como Ηλίου es *ἔρματος ηνιόγ’ Ηελίον. La lectura πτενέματο ηνιόγον de Dieterich es atractiva, pero exige demasiados cambios, además de introducir la conjunción τε que resulta obstrusiva.

v. 6 παμφύνον γλώττης δρυγήνετα. Este sintagma, que tiene la peculiaridad de llevar la forma ática γλώττης (aunque cf. también V 202 y 406; VII 620; VIII 34), y que es una repetición, que no está en la versión B, de parte del verso 2 (λόγεον δρυγήνετα γλώττης), puede haber expulsado otra frase original –aunque hay que reconocer que métricamente es correcta. Y λαυράτη τέπτον, desde luego, parece bien situado y sin duda rige al verso siguiente. Por tanto, los versos 4-7 se referirían a Hermes en su calidad de astro solar en su viaje nocturno por el Hades donde, más que actuar como psicopompo, en este caso ilumina a las almas de los difuntos “con su luz” (λαυράτη). Ya en el antiguo Egipto Thot es sustituto de Ra¹⁵ o le presta ayuda en la barca¹⁶.

Vv. 8-9. Estos versos hacen alusión a la función mánica y ctónica de Hermes. Este es οὐριόν προγνόστης (A) o μοιρόν τε κλαστήρ (B) debido a su relación privilegiada con el destino –como se ve en su epíteto “ordenador del Hado” (véase Edfu R 127). No es relevante siquiera indagar cuál puede ser la denominación original –si προγνώστης o κλαστήρ; la primera (“conocedor anticipado”) es más vulgar y nunca aparece referida a un dios, pero véase III 194, 285, 390, y XII 351; la segunda es más poética (“hueso de las Moiras”), pero menos adecuada, aunque también aparece en la versión C. Es cierto que la expresión κλαστήρ Moipéon se encuentra en *CIRB* 119. 10, pero no referido metafóricamente a Hermes sino en su sentido propio y habitual.

En cuanto a θεῖον Οὐρεπος, está ya personificado en Homero, *Iliada* 2. 22 (τῷ πυρ ἑστούμενος προσερόπων θεῖος οὐρεπος). El aplicárselo al propio Hermes resulta de una distorsión de la conocida frase del canto 24 de *Odissea* (βέβδον μετὰ χερινὴ χρυσεῖν, τῇ τὸν ἀνδρῶν ὄψιμα θεῖαρε, δύνθεται, τοὺς δ’ αὔτε καὶ ὄντων τροχὸν ἡγεῖται);

¹⁵ Cf. G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens*, Jena, 1925, p. 142.

¹⁶ Cf. *Ibid.* p. 120.

LA VERSIÓN C (= PGM XVIIb).

José Luis CALVO MARTÍNEZ

o, si se prefiere, de una sutil traslación del ὄνυδόντος referido a las almas, al dios que los despierta. Parece claro, en todo caso, que se relacionaba a Hermes con el sueño.

Los versos 9-10 se refieren a la capacidad iatromántica y onírica de Hermes: el verso 9 alude al dios como emisor de vaticinios diurnos y nocturnos, mientras que el 10 se refiere a su capacidad curativa. Qualidades que tiene igualmente Thoth en un grado tan extraordinario que lo llevó a ser considerado el mago de los dioses; véase *Pap. Sallier* 4, 3, 5 sobre la curación de Isis, a quien Thoth le restituve la cabeza que le había cortado Seth.

Vv. 11-14. De los últimos cuatro versos sólo el primero está textualmente sano, pese a la sustitución de Μνῆμης por θῆτης, que esa palabra amétrica y parece un olvido o un descuido del copista. En cuanto a τελεστίφρονος es otro *hapax legomenon* creado fácilmente sobre el más tradicional ταλαστίφρονος (Cf. Οδοστήριος ταλαστίφρονος II. 11.466, etc.). Estos últimos versos constituyen ya la parte final en la que el suplicante pide al dios que se presente (δέηπο μάκρος); que lo haga con su forma verdadera (σῆμα πορφύρη) y que le conceda un vaticinio (ιουνορούνην). El sentido de las peticiones es claro, es lo que se espera, pero en ambas versiones el texto está corrupto hasta el punto de que resulta prácticamente imposible decidirse con confianza por uno en concreto. Por ello he separado los dos últimos versos ya que me resulta difícil, si no imposible además de baldío, el tratar de fusionarlos en una sola versión.

En cambio, sí hay un punto de interés que resulta especialmente importante tratándose de un himno hermético. En las tres versiones el orante y receptor del oráculo se designa a sí mismo como un “hombre piadoso” (A), “muchacho no corrupto” (B) o “suplicante piadoso y soldado tuyu” (C, si la reconstrucción 21 cōj cprptw̄t̄n de O. Plasberg es correcta). En la versión B el oráculo se pide claramente para un médium, tal como se había dicho en las instrucciones preliminares de la versión A. Estamos, pues, ante el caso curioso de que las instrucciones de A son para un médium (siempre un niño inocente, ἀρθάρη κορόπη), pero la petición al final del *logos* es para un hombre (ἀνθρώπος). Por el contrario, las instrucciones de B son muy sobrias y no se habla en absoluto de un médium: se dice expresamente «Toma un jirón del lino... etc., etc.». Y, en cambio, la petición final es para un muchacho inocente. En cuanto a la versión de C, no hay instrucciones y al final se habla de un hombre piadoso (ἀνθρώπος οὐρη), un suplicante (ἰκέτη) como en A.

Por otra parte la reconstrucción de Plasberg parece muy forzada. El término cprptw̄t̄n solamente aparece en los PGM, referida a un suplicante del dios Seth (IV 193); en los otros dos casos se refieren a soldados ordinarios (véase XXIIb 35 y XXXV 18).

Se ha señalado que se trata de una hoja suelta de papiro (BU y R de Estrasburgo 1179) que contiene solamente la plegaria que venimos comentando. No todos los comentaristas (que no editores) que se ocuparon de las versiones A y B parecen haber conocido este otro, aunque si lo hizo O. Plasberg al que hay que añadir a R. Reitzenstein (CGA 173, 1911, 564). Este autor conjectura, además, que «se trata de un creyente que ha copiado la plegaria para uso personal». De igual manera, E. Heitsch, el editor de los himnos de los papiros mágicos (*ob. cit.*, “Hymni e papyris magicis collecti”, p. 186-87) no editó independientemente las versiones A y B, sino que toma esta última versión como la fundamental y solamente incorpora en el aparato crítico las lecciones de aquello cuando se apartan de ésta o coinciden con ella en algún punto. Por ello las únicas ediciones formales del mismo son la citada de Heitsch y la del propio Preisendanz en la colección PGM, además de las siempre inteligentes observaciones de los citados Plasberg y Reitzenstein.

Sin embargo, creo que se impone llamar la atención sobre el hecho, ya notado arriba, de que las versiones A y B son sustancialmente más cercanas entre sí, mientras que la C posee una entidad propia no solamente por su mayor longitud (tiene 12 versos más), sino, sobre todo, porque esta mayor longitud se debe a que los versos que incorpora incrementan el sentido cósmico y, si se quiere, “hermético” de Hermes. Ello podría hacer pensar en esta versión del himno como material procedente de círculos herméticos que ha sido reducido a lo esencial en A y B. No obstante, dado el carácter de la transmisión de estos himnos a la que aludía arriba, es más prudente considerar las tres versiones como la “producción” de una misma plegaria en tres contextos diferentes y en épocas también diferentes, aunque siempre con el mismo fin: obtener un vaticinio del dios Hermes-Thoth. Finalmente, hay que reseñar que la presente versión es la más antigua con diferencia: sabemos que pertenece al siglo II d. C. (quizá final del I) ya que la hoja de papiro lleva en el verso un documento fechado en ese siglo.

TEXTO

*Textus P.Argent.Gr. 1179v; s. II
Conspectus siglorum*

II = Papyrus
A = *versio A*
B = *versio B*
Cal = Calvo Martínez
He = Heitsch
Pl = Plasberg
Pre = Preisendanz
Reit = R. Reitzenstein

1

.....] εἰςπνοῦ γὰρ [.....14]

[எவ்வளவுக்காலம் தேவை?]

.....un vaticinio verdadero.....

[Μοιρῶν τε καθετῆς] ἐπίβολος λέγεται [καὶ τοιενούσιν],
— οὐ — λαστος, ὅπερ φε[...] φα[...] πρα[...] εἰμι[...] ν ἐπικρίνοι[...]

ἢν<κ> αποδειλισθήσεις κοσμου οὐ = εἶ
δύν δ' [ξ]θέλεις ψυχῆς προδύγεις, [= — ω — εἴ

κόσμος γὰρ κόσμου γεγαδὼς [ἴ—ω—ἴ—
ἴ—ώ—ἴ—]

Ἴημερινούς καὶ[γ] νοικερινούς χρησιμούς επιτελείων,
καὶ μια εὐχομέ[γ] φη την σήν [= — ~ — ≈
ἀνθρώπῳ οἱόρ ικέτῃ καὶ c— ~ — ≈

3. COMENIÁKOVÁ

I Ερμηνειακόταρο Α: πανοράματος Β. κύριε σελήνης Α, Β 2 σπρωγώμενοι από Α, Β (σινε και) • δρυπήνεται γλώσσας Α,Β 3 πειθώδηκοτανε Α, πειθώδηκεν Β πειθούντας Α: χυνοποιήσας Β 4 παραδόνουν σοι. Ηε (coll. A v.6) • θυρίδα η προσήκανε σοι. Πρε 8 οταν πέλλα σοι. Πρ: μόρτουν την παρέβαση σοι. Πρε προσήκανε σοι. Πρ 10 Οδ.10.175) 9 χρημάτων συπ. Πι: άλιθρα ΙΙ • πέραστον συπ. Πρ: πειθ... Ηε 10 Μούρον τε έλαστον... θεος ρεστι. Πρ (coll. A et B) 11 πανδομέτωρ, ήδομάντον σοι. Πρ: οποιοματος Reit 12 δειλότοι δε λυγρό σοι. Πι: άνωμοι οι λυγροί Ηε 13 επελάσταστο δειλή σοι. Cal (cf. II.12.111): cov. v.9 Πι 14 θαρρος, αὔγει sup. Πι 15 ἡγί-^{κε}α Pre • θάνατος σοι. Πι 16 οταν δ' αὐτόν ανενεφεις Πι: τοδις 8ος αὐτός καθάρισε Ηε 17 κούσιον το κρατήσας σοι. Ηε 18 ιδάτης θεραπείας σοι. Πι ex A et B 19 χρημάτων έπιτεμάτων ρεστι. Πρ ex A et B 20 μορφην ζητείσαντον σοι. Πρ. μορφην ζητείσαντον σοι. Ηε 21 σηρπετού σοι. Πρ 22 νηπερά Reit

- ISSN: 1578-4517

- MINN., 1900, 22-23

2. TRADUCCIÓN

- 1 Hermes, Señor del Universo, tú que estás en el corazón, círculo de Selene,
esférico y tetragonal, fundador de las palabras de la lengua,
que fomentas la justicia, vestido con clámide, calzado con aladas sandalias,
Protector (?) de una lengua.....(Profeta de los mortales?)

卷之三

-con tu presencia (?)
.....en un mínimo tiempo

.....de nuevo el día señalado.....

.....un vaticinio verdadero

10 tú eres llamado huso de las Moiras y divino Sueño
.....(indomable?).....lo que.....
a los buenos das bienes (y a los malos, males?).....

Para ti se levantó la Aurora y rápido se te acercó el atardecer.

Tú reinas sobre los elementos, fuego, aire (agua, tierra?)

15 porque eres timonel del cosmos.....

Conduces los almas de los que quieren (y a otros los despiertas?)

En la edición de este texto he preferido contenerme en la emisión –y admisión– de conjeturas. Me he limitado a seguir, con las ediciones anteriores, aquellas que son relativamente probables contando con la ayuda de las versiones A y B. Pero creo que servirse de parecidos en el himno órfico a Hermes o en paralelos lejanos de los propios papiros mágicos proporciona la falsa ilusión de un texto razonablemente completo cuando es lamentablemente lacunoso. Son, por tanto, prácticamente seguras las complejiones de los versos 1, 2 y 3 y comienzo de 4, así como el final de 10 (*θεῖος ὄντειρος*). Pero completar con Plasberg μόροντου ήμορ έπειδη basándose en *Odisea* X 175 no me parece lícito, sobre todo porque no se advina la razón para esa frase en ese contexto. En cuanto al v. 13 *ώνυμοισι λύρπα*, ésta es sólo una de las

ISSN: 15/8-431/

múltiples posibilidades que se han apuntado (δέσικοις Heitsch, δεῖσιοῖσι Plasberg), o se podrían apuntar; y en vez de λυρπό, puede conjeturarse cualquier término que se oponga a ἔσθια y tenga una estructura métrica — ≈; porque, de hecho, el adjetivo λυρπός no aparece nunca en los PGM.

Vv. 14-16. La conjectura ἐνελάσσοτρο οὐδενὸς es fácil y no improbable: una forma aristótica de πελάσσομαι es muy probable y, aunque la forma media ἐνελάσσοτρο no está registrada en griego antiguo, nada impide crearla. Sin embargo, en mi opinión, el sustantivo que se adecua más al contexto es “el atardecer”, es decir, δεῖση frente a ἦψος (cf. *Il. 21.111* εἰσερχεται δημόσιη μέσον τημαρτήρων τοι καὶ ἔψειον Αἴγινης δημόσιον έγνωται). Y ésta es mi conjectura para completar el verso evitando, además, la repetición de σοι en un lugar poco adecuado para la anáfora poética. En todo caso, la oposición entre aurora y atardecer es clara, y seguramente alude a los dos momentos en que Mercurio, como es de sobra sabido, es más brillante en el cielo.

Los versos 15-18 hacen referencia al dominio cósmico de Hermes aquí identificado con el dios supremo de acuerdo con los testimonios aportados por Reitzenstein (ver *supra*). En el v. 15 se alude a los elementos (*τροφεύσιν*) y hay dos en el texto que son claros (*τρόπος* y *τύπος*), por lo que la conjectura de los dos restantes que hace Plasberg (ὕδατος y *άτης*) es más que probable.

En cambio, es dudoso en el v. 16 ἡγεία, que queda sintácticamente “suelto”; ἡγεία de Preisendanz es ingenioso y (quizás) se basa en la frase de Filón que se refiere al creador¹⁷ —sobre todo porque más arriba la comparación era con un carro y hablaba de ὅργοντος μὲν ἡγείογον.... Resulta, sin embargo, un tanto forzado porque, o bien hay que entenderlo como causal, o bien ἡγεία implica, contra su propia etimología, que Hermes unas veces es πηδεύοντος del cosmos y otras no. Es preferible lo primero.

En el v. 17 a partir de la cesura heptemímeras todo es conjectural, aunque tratándose de la función de psicompongo de Hermes estamos ante una contraposición (las almas de los que quiere, X, las de los otros, Y) en la cual la alternativa que falta tiene innumerables posibilidades; todo δ' αὖτε ὀνειρεύεται Plasberg, τοῦτο δ' οὐτε καλύπτεται Heitsch. O puede no haber alternativa.

En el v. 18 la anáfora κόκκιος γῆρας κόκκιον γεγενώμενο hace atractiva la conjectura κόκκιον καὶ ρεπτόντες de Heitsch porque recuerda a XII 247 τις δὲ Αἰτῶν Αἴκεντον τρέφουν Αἰτῶν δύναται.

El v. 19 se refiere a la actividad médica de Hermes que se ponía de manifiesto en las versiones A (v. 10) y B (v. 12); iασθαι πάντα βροτῶν ἀληθημάτα κατὰ θεραπείαν.

Aquí, claro está, con otra verbalización y con el final lacunoso. La reconstrucción de Plasberg πάταξ θεραπείας es, como las demás de este editor, inteligente pero no compulsiva.

Igualmente, el v. 20 repite, en este caso *verbatim*, los versos 9 y 10 de A y B respectivamente.

Finalmente, los vv. 21-23 están peor conservados pero menos corruptos, a lo que se puede ver, que el final de las otras versiones. Obviamente aquí se pide al dios que muestre su (verdadera) forma, aunque hay que suprir tanto esta palabra como el verbo; el suplicante es, como señaló antes, un “hombre piadoso” (no un niño-médium), pero (*pace* Plasberg) no un “soldado” de Hermes. Y pide un vaticinio –única palabra que se conserva en el papiro: μαυτούνην.

**ANNA PERENNA A DIECI ANNI DALLA SCOPERTA.
UN RIEPILOGO E UN AGGIORNAMENTO**

Riassunto

La scoperta della fontana di Anna Perenna ha dieci anni, e ha sicuramente cambiato molte certezze sulla percezione del rapporto degli antichi con il religioso e il magico: in questi anni molte novità sono emerse dal ritrovamento. Si presenta qui una veloce sintesi di quanto si sa ad ora e di quanto ancora ci sia da fare per completare lo studio di quello che ormai è conosciuto come il rinvenimento magico più importante mai compiuto a Roma. Infatti il materiale di Anna Perenna sembra non finire mai: ad oggi abbiamo alcuni significativi materiali medio repubblicani, 549 monete da Augusto a Teodosio, 74 lucerne di IV-V sec. d.C., 21 contenitori di piombo, (tre ancora da aprire), tre di terracotta, 7 figurine antropomorfe, 23 defixiones di piombo e rame ecc. Un contributo fondamentale è stato fornito dal prof. Blaensdorf che ha decifrato quasi tutte le defixiones di Anna Perenna presentandole in vari Convegni. Molto lavoro accompagna la decifrazione, fondamentale quello del laboratorio di restauro della Soprintendenza. In attesa della pubblicazione definitiva, ecco un aggiornamento dei dati per metterli a disposizione della comunità scientifica prima possibile.

PAROLE CHIAVE: ANNA PERENNA, MAGIA, CONTENITORI DI PIOMBO, FIGURINE ANTHROPOMORFE.

ANNA PERENNA, TENTH YEARS SINCE THE DISCOVERY.

A SUMMARY AND A WRITING UP

ABSTRACT

The discovery of Anna Perenna's fountain is now ten years old, and it has surely changed much about the certainties concerning the relationship the ancients had both with religion and magic. During these years many novelties have surfaced, of which only a short synthesis is here presented to show what is already known and what is still to be done to complete the study of the most important magic finding of ancient Rome. It seems that the finds from the fountain never end: so far we have some very significant materials dating to the mid-republican period, 549 coins dating from the reign of Augustus up to that of Theodosius, 74 oil lamps dating between the IVth and the Vth centuries AD, 21 lead containers (3 of which are still to be opened), 3 terracotta jugs, 7 anthropomorphic figurines, 23 defixiones in lead and copper, etc. A fundamental contribution was provided by Prof. Blaensdorf who deciphered nearly all of the Anna Perenna curse tablets, presenting them in many conferences. Much work is done along the deciphering process, first of all by the Conservation Laboratory of the Soprintendenza. Waiting for a complete and definitive publication, here is an update of the data in order to make them disposable for the scientific community as soon as possible.

KEY WORDS: ANNA PERENNA, MAGIC, LEAD CONTAINERS, "Voodoo dolls" (ANTROPOMORPHIC FIGURINES).

La mia scoperta della fontana di Anna Perenna ha dieci anni, e ha sicuramente cambiato molte certezze sulla percezione del rapporto degli antichi con il religioso e il magico: in questi anni molte novità sono emerse dal ritrovamento. Mi sembra dunque mi hanno aiutato, il gruppo di lavoro è ampio e internazionale. Mi sembra dunque questa l'occasione di presentare una veloce sintesi di quanto si sa ad ora e di quanto ancora ci sia da fare per completare lo studio di quello che ormai è conosciuto come uno dei rinvenimenti magici più importanti mai compiuti a Roma. Mi scuso sin da ora con quanti conoscono molto bene il ritrovamento, ma per fare il punto della situazione e ordine nella congerie di dati nuovi emersi nel corso degli anni è necessario, anzi, indispensabile, ricominciare dall'inizio e fare una sintesi delle conoscenze acquisite. Infatti il materiale di Anna Perenna sembra non finire mai, ogni volta si scoprono nuovi testi, magari nascosti in contenitori che nascondono altri contenitori e che a loro volta contengono figurine o ossa o frammenti di pergamena ecc. Un contributo fondamentale è stato fornito dal prof. Blaensdorf che ha decifrato quasi tutte le defixiones di Anna Perenna, presentandole in vari Convegni, in attesa della pubblicazione definitiva. Molto lavoro accompagna la decifrazione, fondamentale quello del nostro laboratorio di restauro e di Idana Rapinesi, nonché la grafica di Danilo Rosati.

Dunque Anna, una dea delle origini, nota da un celebre passo di Ovidio e dai Fasti, divinità che si credeva praticamente dimenticata in età imperiale, aveva un suo culto e una sua festa ancora nel II secolo d. C. nei pressi del Tevere, vicino alla Flaminia, nella moderna piazza Euclide (fig.1), in una fontana salvata solo parzialmente dalla distruzione del parcheggio che vi si è impiantato al di sopra. Le iscrizioni ritrovate sul fronte della fontana, probabilmente ristrutturata nel IV sec. d. C., almeno a giudicare dalla tecnica edilizia in *opus vitatum*, dove sono murate un'ara e due basi di donorio, dimostrano senza ombra di dubbio che la fontana doveva essere ancora molto frequentata in età imperiale. Nell'ara marmorea al centro della fontana e nella piccola base di donorio compaiono i medesimi personaggi e vi è citata la stessa occasione votiva: si tratta di Svetonius Germanus e della moglie Licinia i quali, proclamati vincitori per la seconda volta, sciogliono riconoscimenti il voto ad Anna Perenna di dedicare un'ara marmorea se fossero stati giudicati vincitori. L'altare fu dedicato il 5 aprile del 156 d.C. È evidente che qui si allude alla vittoria in qualche agone che si doveva svolgere in occasione della festa del 15 marzo e che questo fosse noto ai dedicanti e ai loro contemporanei perché evidentemente assai popolare, mentre a noi moderni sembra oscuro. Un'ipotesi è che si trattasse di gare di canto o di mimo e poesia in coppia, come espresamente indicato dalle fonti antiche, dubito si trattasse di una gara a bere più coppe di vino, anche se i ritrovamenti archeologici fatti all'interno della fontana rimandano espressamente al vino: infatti essa al momento



Fig. 1. Vista dalla alto dell'Auditorium. Il punto nero indica il sito della fontana di Anna Perenna

dell'abbandono fu riempita con anfore vinarie, e all'interno della cisterna, proprio a contatto con la polla d'acqua sorgiva furono trovati due *hyathoi* miniaturistici che rimandano a libagioni sacre del prezioso nettare, oltre al richiamo costituito dal simpilum sul timpano dell'ara di Svetonius Germanus. Una recentissima conferenza del prof. Moret, che sta scavando la domus dei Bucrani ad Ostia, ha offerto un nuovo spunto all'iconografia di Anna Perenna. Nell'affresco rinvenuto e presentato dal professore in una lezione del 20 ottobre 2009 si vede una scena di festa, con vari personaggi tra i quali dei nani, nella rappresentazione lo studioso vede il rimando alle feste di marzo e nella figura di una vecchia rappresentata nell'affresco riconosce l'immagine di Anna Perenna, in questo caso nel tipo della vecchia di Bovillae. Ma la nostra Anna, o almeno quella citata nelle iscrizioni e anche nelle defixiones trovate nella fontana è invece una ninfa, quindi una figura femminile ben diversa e molto più intrigante della vecchia di Bovillae.

La fontana romana di Anna Perenna ebbe una vita lunghissima, almeno dieci secoli, dal IV secolo a. C. al V d.C. Infatti al suo interno sono stati ritrovati vari materiali risalenti al IV-III sec. a.C., che dimostrano, senza ombra di dubbio che la fontana e il suo culto sono sempre state lì, sin da almeno la media età repubblicana (figg. 2-3). Le obiezioni di Wiseman sul fatto che le monete di Anna Perenna sono imperiali e quindi la fontana è imperiale, si scontrano con l'assoluto dato archeologico dei materiali, a contatto con la polla, incrostati con essa, che in gran numero rimandano alla media repubblica e con l'evidenza del muro in *opus reticulatum* tagliato dalle paratie che rimanda ad un'epoca precedente la sistemazione in *opus vitatum*. Quindi Anna Perenna è sempre stata lì, non si è mai spostata. Era una *krene*, con la captazione diretta dalla polla sorgiva e proprio nella cisterna posta sul retro della fontana sono stati compiuti i ritrovamenti più straordinari.

Fra i materiali ritrovati nella fontana di Anna Perenna, oltre alle 549 monete studiate dal collega Fiorenzo Cataldi, che vanno da Augusto a Teodosio, a gusci d'uovo, pigne, ecc. tutti simboli di buon augurio e fecondità, c'erano molti materiali senz'altro ascrivibili a riti magici, e piuttosto aggressivi. Tra questi c'è un recipiente cilindrico, dal diametro di cm 25, in rame, con pareti scanalate e bordo arrotolato e manico di ferro ritorto con tracce di bruciato sul fondo, una vera e propria "penitola" perfettamente conservata che rimanda da una parte alla cucina, dall'altra alle ricette di un mago/maga professionista. La magia antica, cercando di manipolare le forze della natura ricorreva a rituali assai complessi, pervenuti nei *Papyri Graecae Magicae*, dai filtri d'amore alle maledizioni; in buona parte di queste il fuoco aveva un ruolo preponderante, non solo perché gli incantesimi si svolgevano prevalentemente di notte, ma perché accanto alle formule e ai rituali che si ripetevano c'erano gli ingredienti delle ricette, ebbe, e altro che si dovevano

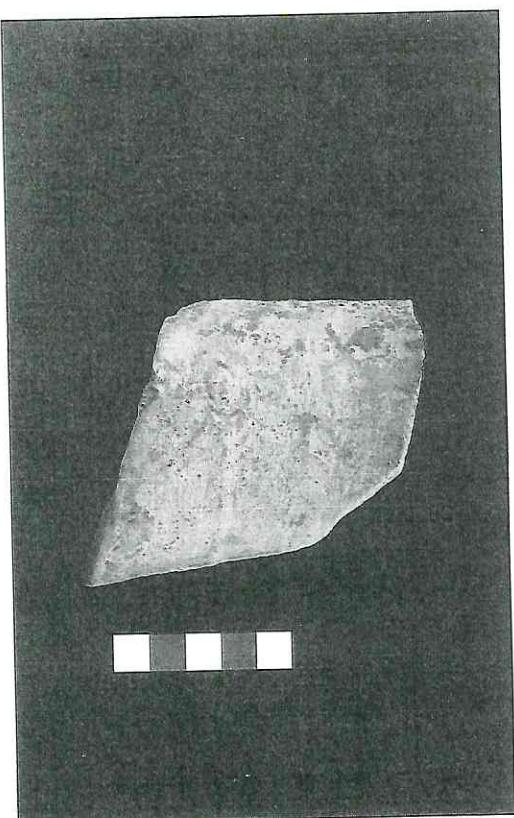


Fig. 2. Frammento di Thymiaterion (IV-III sec. a.C.)

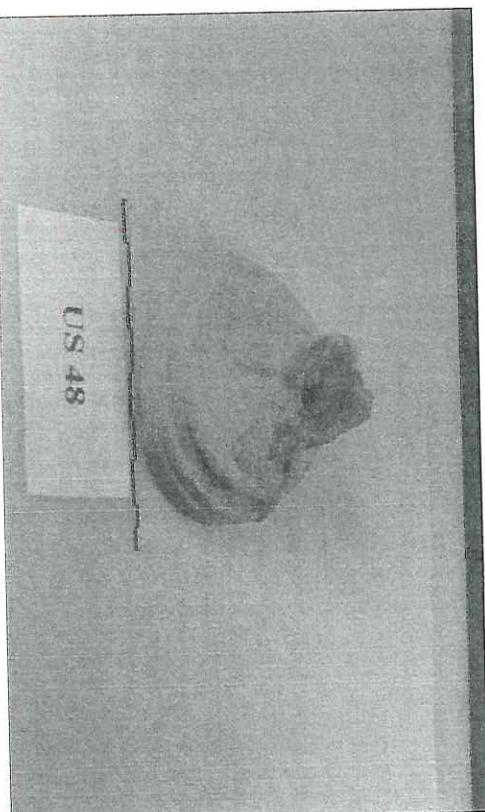


Fig. 3. Frammento di statuetta fittile acroma (III sec. a.C.)

mescolare per ottenere la pozione magica o che dovevano bruciare come il fuoco della passione, come nel celebre Idilio di Teocrito, "Pharmakeutria", dove Simea organizza un rituale magico a casa sua, rimediando le materie indispesabili: gli ingredienti che usa sono farina d'orzo, foglie d'alloro, crusca, cera, liquidi per libagioni, ippomane, salamandra pestata. I suoi strumenti sono un "keleban" cioè un catino dalla larga apertura, una ruota magica, un rombo e un gong di bronzo. Possiede inoltre una frangia del mantello dell'amato, che fa a pezzi e getta nel fuoco. Poi indirizza formule magiche e incantesimi alla luna piena in cielo e a Ecate nell'Ade. La descrizione che fa Teocrito di questa cerimonia magica è poetica, ciononostante c'è in essa un sorprendente grado di verità e di coincidenza con i testi dei *Papyri Graecae Magicae* e dei nostri materiali.

Un altro confronto letterario di grande forza ci è dato da Orazio, che ci parla delle streghe Sagana e Canidia e dei loro incantesimi, per i quali gettano sul fuoco: "caprifichi, cipressi, uova di rana,..... penne di civetta, erbe dalla Tessaglia e dal Mar Morto e ossa strappate dalla bocca di cagne affamate". Forse, dunque, nel *keleban* dell'Idilio possiamo riconoscere il nostro *caccabus*, strumento necessario per gli incantesimi.

Le lucerne

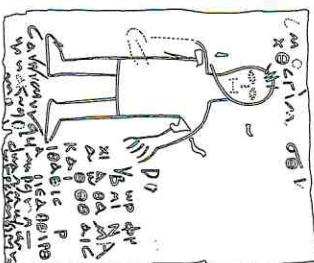
All'interno della nostra fontana sono state ritrovate 74 lucerne, in uno stato di conservazione eccezionale, ben 54 sono nuove, cioè non sono mai state accese, 18 invece erano già state usate almeno una o più volte. Nella maggior parte (48 esemplari) appartengono tipologicamente alle cd "lucerne a perline" o *Waarenlampen*, databili comunemente tra il IV e gli inizi del V secolo d.C.; altri quattro esemplari appartengono alle cd "catacomb lamps", databili nell'ambito del V secolo. L'associazione di lucerne alle fonti d'acqua in età tarda (III-V secolo) trova dei significativi riscontri nel mondo greco dove una consistente quantità di lucerne cristiane è stata rinvenuta in alcune delle più importanti grotte dedicate alle ninfe della Grecia e dell'Europa orientale. In particolare a Corinto, nella zona del Gimnasio è stata scoperta negli anni 1968-1969 la celebre fontana sotterranea chiamata appunto "delle Lucerne" per l'interessante deposito di circa 4000 lucerne, in gran parte cristiane. Se è vero dunque che la tipologia di queste lucerne è agevolmente rintracciabile così come il confronto con altri siti archeologici, quello che rende veramente singolare il nostro contesto è il fatto di essere prevalentemente "nuove", in due casi di contenere monete, confronto con altri siti archeologici, quello che rende veramente singolare il nostro contesto è il fatto di essere prevalentemente "nuove", in due casi di contenere monete, in sei casi *defixiones*. Questi elementi le collocano certamente nell'ambito delle cd "Lampenrauber", o lucerne magiche, ampiamente citate sia nei Papiri Magici, che dagli autori di età imperiale come Apuleio, per altro costretto a difendersi dall'accusa di magia. In entrambi i casi le lucerne venivano utilizzate sia spente che accese ed è inutile sottolineare quale parte potesse avere il fuoco nei sortilegi amorosi dove la

flamma indicava l'amore che bruciava realmente l'innamorato o veniva semplicemente intesa come forza distruttiva. Va inoltre sottolineata l'importanza della notte nei riti magici: è quello il momento più adatto per evocare le forze dell'Ade o per trasmettere il sogno nell'amato. Nei Papiri Magici si insiste molto sulle pratiche di divinazione, e sui sortilegi per i quali le lucerne, mai rosse (come le nostre che sono prevalentemente di argilla chiara e depurata) con uno stoppino nuovo e imbevute di olio puro, erano strumento fondamentale. Non bisogna poi trascurare il fatto che i sortilegi dei maghi si compivano di notte e che il bosco sacro di Anna Perenna, (l'attuale collina dei Monti Parioli) fosse allora un luogo buio e fuori dalla città.

All'interno di sei lucene c'erano *defixiones*, altre lamme di maledizione si trovavano all'interno della cisterna, per un totale di 22 lamme, delle quali 16 in piombo e 2 di rame intere e 4 frammentarie di piombo. Le *defixiones* della fontana di Anna Perenna sono state egregiamente studiate dal professor Jürgen Blaendorf, e ormai quasi tutte decifrate; era da secoli che a Roma non si faceva un così cospicuo ritrovamento di *defixiones* (fig. 4). Su questo dirò solo che alla fontana di Anna Perenna non solo le lame di piombo o rame contengono testi magici, ma è tutto il ritrovamento della fontana che costituisce un "catalogo" di maledizioni e invocazioni a divinità infernali e alle ninfe.

I contenitori e le figurine

I 21 contenitori di piombo e tre di terracotta, dei quali uno con coperchio in piombo, costituiscono una assoluta rarità non solo per la tipologia, ma anche perché contenevano in sette casi, figurine di materiale organico al loro interno. Erano costituiti da lamme di vario spessore, con nucleo metallico perfettamente conservato, la loro chiusura era ermetica, in qualche caso addirittura garantita da un materiale sigillante, o dallo schiacciamento della lamina nella zona dell'orlo, per



SOPRINTENDENZA ARCHEOLOGICA DI ROMA
Materiali provenienti dalla fontana di Anna Perenna
Dipartimento delle Antichità Romane
Papiri 21, inv. 475562
Roma, 21 aprile 2009

Fig. 4. Defixio Inv. 475562 con nome Cassianus

impedire l'apertura e la fioritura di quanto era contenuto all'interno del cilindro. Elemento comune a tutti i recipienti, ad eccezione delle broccette di terracotta, è il fatto che essi erano sempre tre, ma talmente ben assemblati da formare un corpo unico, in alcuni casi il contenitore più interno aveva un proprio coperchio, oppure era collocato capovolto. Il numero tre è sicuramente il numero magico per eccellenza (fig. 5). Le sette figurine antropomorfe all'interno dei contenitori erano impastate con cera, zuccheri, erbe

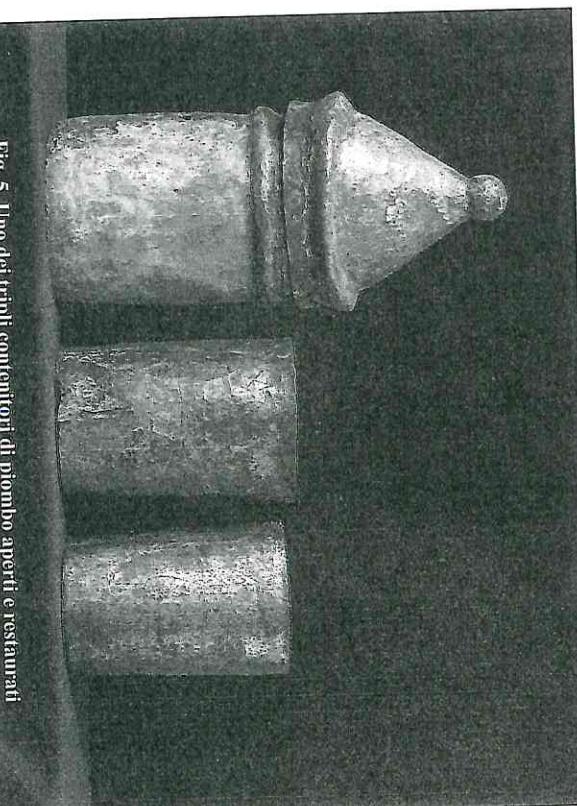


Fig. 5. Uno dei triplici contenitori di piombo aperti e restaurati

e liquidi come il latte, e dovevano essere preparate al momento, vista la rozzezza della lavorazione e poi infilate nelle scatole (figg. 6-7), che evidentemente i clienti della magia potevano acquistare in anticipo, poiché hanno un aspetto "seriale". Anche per interpretare i dati scientifici e le analisi chimiche bisogna rivolgersi alla letteratura antica:

Nei *Papyri Graecae magicae* si parla di un filtro d'amore miracoloso fatto plasmando figurine maschili e femminili, con cera o argilla. Virgilio, fornendoci il ritratto di una strega che compie un rito per far tornare un amante fuggito, parla della preparazione di due immagini, una di argilla, una di cera: Candida in Orazio usa un'immagine di lana e una di cera, destinata ad essere bruciata, che rappresenta l'amante infedele che bisogna punire. Le nostre figurine di cera e farina non sono niente altro che la prova archeologica

materiali, quella dei contenitori di piombo è ancora più singolare anche perché non sono "muti" ma sono essi stessi portatori di maledizioni o di formule magiche rituali, nei quali sono presenti divinità e demoni di varia origine, quasi che presso la fontana di Anna Perenna fossero concentrate forze maligne diversificate.

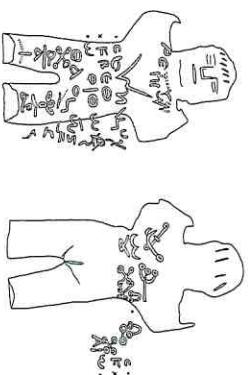


Fig. 6. Figurina di cera inv. 475542 con nome inciso Petronius Cornigus
SOPRINTENDENZA ARCHEOLOGICA DI ROMA
Musei Nazionali inv. 475542
Reg. 21
Riprod. da: *Organico inv. 475548*

di quanto è tante volte ricordato nelle fonti antiche, i pupazzi di cera che venivano forgiati dalle streghe e poi gettati nel fuoco per bruciare come doveva bruciare la fiamma dell'amore. Sempre i *Papyri Graecae Magicae* hanno fornito una spiegazione alla presenza di osa all'interno delle figurine, tra il busto e la testa, infatti in una di queste ricette si prescrive la preparazione di una figurina con all'interno della testa un osso animale di sostegno. Ebbero le nostre figurine, radiografate ai raggi X hanno dimostrato di avere tutte un osso come scheletro, che nei soli due casi in cui le ossa erano fiorritusce dalle figurine e quindi potevano essere osservate direttamente, presentavano anche lettere scritte.

Se la presenza delle figurine è molto rara nel mondo antico, e ce ne sono pochissimi confronti esistenti, vista la deperibilità dei

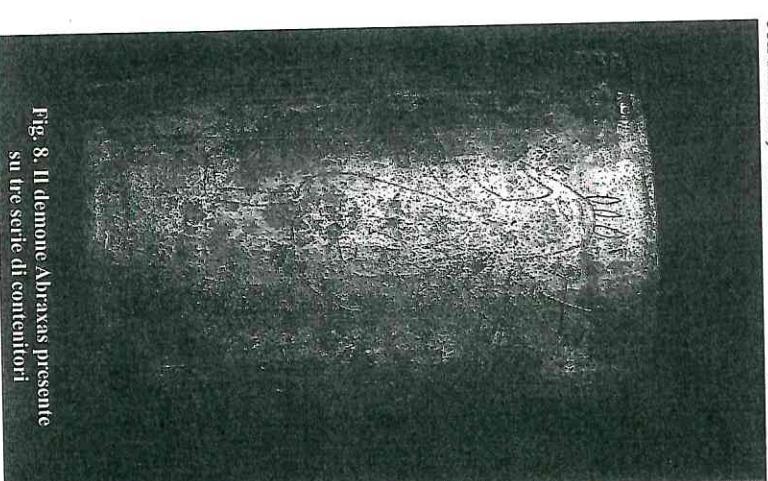
contenitori da aprire sono ancora tre, mentre quattro tra quelli aperti presentano nomi di "defissi" come il malcapitato "Leontius" ben leggibile sulla scatola più interna, che conteneva non una figurina ma un osso inscritto e un frammento di pergamena, al suo interno. La scatola è inscritta su tutto il suo sviluppo, anzi sembra erasa e riutilizzata perché sono evidenti tracce di scrittura, nell'altro verso, in tutto il cilindro di piombo, che presentava una figura in forma di uccello, e un'altra simile, forse poi erasa. La singolare figura di uccello rappresentata sul contenitore può essere senz'altro identificata con Abraxas, demone dalla testa di gallo e spesso rappresentato come anguipede

dal corpo umano e dalla testa di uccello con in mano una frusta (fig. 8). Il significato delle lettere sul ventre della figura non è ancora chiarito. Anche gli altri contenitori che presento,

mostrano simboli e lettere magiche sul cilindro intermedio, mentre quello più interno presenta di nuovo Abraxas. La scritta accanto alla testa del nostro gallo/demonio, è chiaramente "ABANA@ANAABA", il moto palindromo magico in caratteri greci (fig. 9). Anche l'altro cilindro aperto presenta nella sua scatola intermedia *charakteres* e la scritta *Ablatanabla*, in caratteri latini e senza una sillaba per un'evidente svista del mago.

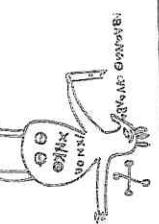
Nel cilindro più interno appare il solito disegno del demone con testa di gallo e con le stesse lettere sul ventre, IX NO II / Γ nella prima riga, nella seconda riga X N K Θ, nella terza riga Θ Θ La mano che lo ha disegnato sembra

Fig. 8. Il demone Abraxas presente su tre serie di contenitori



MHNH, 9 (2009) 251-264

molto convincente. C'è però da osservare che i contenitori piamonici sono di bronzo, i nostri di Anna Perenna di piombo, che era usato per la conservazione di profumi, unguenti e farmaci. Plinio infatti dice:



SOPRA: RESTAURAZIONE DELLE OSTE E DELLA PERGAMENA
Sopra: restorazione delle ossa e della pergamena
Foto: M. T. Piranomonte - Museo Nazionale Romano - Parco Archeologico di Pompei

Fig. 9. Contenitore inv.475539c con Abraxas e scritta ABLANATHANALBA

essere la stessa di chi ha disegnato "Leontius", quindi è sicuro che alla serialità dei contenitori di piombo corrisponde una ripetizione dell'immagine del demone e delle lettere sul suo ventre.

Un rituale talmente aggressivo e ripetitivo deve ancora essere completamente interpretato e capito e anche la presenza di Abraxas va spiegata: si tratta del demone gnostico il cui nome ha per somma 365, come i giorni dell'anno, riferimento ben adatto alla fontana di una divinità la cui festa era connessa all'antico Capodanno romano. Il catalogo delle divinità presenti nella fontana non si ferma ad Anna e alle sue ninfe, ma è sicuramente ampliato anche a divinità egizie, quali Seth nel contenitore inv. 475549 ed Abraxas, cui la strana figura di uccello, presente per adesso per ben tre volte, assomiglia, e ad "Abianathanalba", sia esso teomimo o no: dunque alla fontana di Anna Perenna lavorava uno o più maghi professionisti, il rituale lì praticato era molto aggressivo e complesso, stanno inoltre cominciando ad affiorare similitudini nella graftia utilizzata, quindi si cominciano a riconoscere le stesse mani che disegnano o scrivono su defixiones e contenitori. I contenitori cilindrici sono tutti di duttile piombo. In genere in queste oggetti si riconoscono scatole da inchiostro, soprattutto in base ad una nutrita collezione proveniente dalla Pannonia e studiata dal Bilkei. Alcuni dei contenitori piamonici sono identici ai nostri romani, il fatto che siano strumenti legati alla scrittura ben si adatta ai riti e alla grande quantità di parole che con lo stilo si incidevano sul tenero piombo, quindi il riconoscimento delle nostre scatole con contenitori di inchiostro (visto anche che si utilizzava l'inchiostro per scrivere sulle ossa e sulla pergamena) potrebbe essere

I profumi si conservano al meglio in vasetti di alabastro, le essenze in olio, che sarà tanto più utile per la loro durata quanto più sara grasso, come quello di mandorle. Anche i profumi migliorano con l' invecchiamento. Il sole li danneggia; questo è il motivo per cui vengono conservati all' ombra, in vasi di piombo (Plinio, XIII,3).

Materiali poveri ed evidentemente di minor pregio, " contenitori usa e getta " non riutilizzabili, come è facile pensare di un calamaio, quindi adatti ad un uso rituale specialistico e forse acquistabili proprio presso il sacello, da chi doveva rivolgersi alla maga, per un maleficio. Alcuni contenitori di piombo trovati a Pompei contenevano un farmaco considerato nell' antichità la panacea di tutti i mali, la teriacà. Si trattava di un medicinale, noto dal III secolo a.C. ad Alessandria, la cui prima prescrizione viene attribuita ad Apollodoro, ed era indicato esplicitamente come antidoto contro il veleno delle vipere, la sua formula, composta di 47 elementi, era molto insolita in quanto vi predominavano componenti di origine animale, come sangue di tartaruga e di capretto, caglio di daino e di lepre uniti a svariate erbe. Chi si occupò a fondo della teriacà fu Galeno, nei suoi libri " degli antidoti " e " Sulla teriacà " che alla fine ne canonizzò la formula e lo rese celebre non solo come un antidoto per i veleni, ma anche come farmaco miracoloso che guariva tutti i mali. Era composto in prevalenza di vegetali, sostanze animali, ossa di anfibi, di rettili, di uccelli e di mammiferi di piccola taglia e minerali, con eccipienti quali vino e miele. La teriacà era attiva anche dopo trenta anni dal suo confezionamento, si prendeva con acqua o vino, lontano dai pasti pesanti. Con Galeno divenne un farmaco molto comune, dopo la fine dell' Impero Romano fu dimenticata, ma con la rinascita dell' Occidente nel XII secolo l' arte degli aromatari riprese vigore e già in quel secolo risulta che a Venezia fosse regolarmente prodotta e commercializzata.

Tra i materiali di piombo conservati a Pompei ci sono due scatole cilindriche simili alle nostre, mentre in un Museo della medicina sono conservati contenitori da teriacà in piombo del II sec. d. C. identici ai nostri; questi due dati, uniti insieme, mi fanno ipotizzare che le scatole della nostra fontana fossero usate come contenitori per un rimedio dell' antica farmacopea romana, poi " smaltito " in un rito magico, poiché la magia è il contrario della medicina e quindi questo uso capovolto al negativo della teriacà è assolutamente convincente.

Ma Anna Perenna non finisce mai di stupirci, nel settembre 2009, durante l' apertura di un altro contenitore che abbiamo prestato alla Mostra " Hexen " che si tiene a Speyer, la restauratrice Idana Rapinesi ha avuto un' altra sorpresa dalla nostra ninfa: si utilizzava l' inchiostro per scrivere sulle ossa e sulla pergamena) potrebbe essere

i contenitori questa volta sono non iscritti, ma le defixiones sono inserite, incollate con resina terpenica (colofonia) tra un cilindro e un altro, pronte per essere studiate e decifrate dal prof. Blaenendorf. Concluò questa breve sintesi con la presa di chi, pur studiando e lavorando su Anna Perenna da dieci anni, e credendo di sapere cosa aspettarsi, resta ogni volta "spiazzata" dalle novità che la ninfa/maga ci propone; sono ormai convinta che questo prezioso e antico giacimento della fontana di Piazza Euclide finirà di sorprese solo quando l'ultimo frammento di piombo o di ceramica sarà stato studiato.

MARINA PIRANOMONTE

Soprintendenza Speciale per i beni archeologici di Roma

INTORNO AI PRIMI COMMENTATORI DEL *QUADRIPARTITUM* TOLEMAICO: IL COMMENTARIO ASCRITTO AD EUTOUCIO D'ASCALONA

Riassunto

Gli storiografi arabi ascrivono a Eutocio d'Ascalona un *Commento alla Tetrabiblos di Tolomeo*. Questo testo ci è preservato solo in alcuni manoscritti arabi. Tuttavia, il presunto commento di Eutocio si rivela essere una congerie di aforismi astrologici che presenta alcune simiglianze con il *Centiloquium* dello PseudoTolomeo.

PAROLE CHIAVE: ASTROLOGIA GRECA ANTICA, TOLEMEO, *QUADRIPARTITUM*, *CENTILOGIUM*, EUTOCIO D'ASCALONA

ON THE FIRST COMMENTATORS OF THE PROLEMY'S *Quadrīpartitūm*:
THE COMMENTARY ATTRIBUTED TO EUROCUS OF ASCALON

Abstract

Arab historians ascribe to Eutocios of Ascalon a *Commentary on the Tetrabiblos of Prolemy*. This text is preserved only in some arabic manuscripts. Nevertheless, the alleged Eutocio's *Commentary* is actually a collection of astrological aphorisms, which presents some resemblances to *Centiloquium* of Pseudo-Prolemy.

Key Words: ANCIENT GREEK ASTROLOGY, PROLEMY, *Quadrīpartitūm*, *Centiloquium*, EUTOCUS OF ASCALON

Vi sono testimonianze, tutte di provenienza araba, che ascrivono ad Eutocio d'Ascalona un commento al primo libro del *quadrīpartitum* tolemaico. Eutocio visse tra la fine del V e l'inizio del VI secolo della nostra era. Vi sono quindi poco più di tre secoli che separano il nostro autore dall'epoca in cui visse Tolomeo. In questo periodo di tempo abbiamo conoscenza di altri due commenti, scritti in greco, alla maggiore opera astrologica dell'astronomo alessandrino. Uno è quello di Pancharios, noto ad Efestione di Tebe, e quindi anteriore alla seconda metà del IV secolo; l'altro è l'anonimo commentario edito da Wolf nel 1559, e che, per gli esempi citati, uno dei quali presente negli '*Astrologia et quæcumq; de Efestione medesimo*', sembra databile tra la fine del V secolo e l'inizio del VI¹.

Ora, riguardo al nostro testo, dobbiamo limitarci ad alcune considerazioni, che esprimiamo opportunamente in una serie di questioni: che cosa non è questo commento; che cosa è; chi è l'autore.

Troviamo notizia del commento di Eutocio in Casiri², la cui *Bibliotheca arabum philosophorum*, cui spesso attinge, altro non è che il *Kitāb ta'rib al-hukamā'* di al-Qiftī, ma la prima menzione è nel *Fihrist* di al-Nadīm. Entrambi i bibliografi arabi danno, come titolo di questo commento: *Kitāb tafsīr al-maqādat al-tūlī min kitāb Baṭlāniyūs fi 'l-qadā' alā al-nujūn, Libro commento alla prima parte del libro di Tolomeo sul decreto delle stelle*³. Quest'opera ascritta ad Eutocio è conservata solo in alcuni manoscritti arabi di epoca assai tarda⁴. Di questi manoscritti, il più antico è stato descritto dettagliatamente da Griffini⁵. Il manoscritto proviene dalla collezione Caprotti, il mercante lombardo che, nel corso del suo lungo soggiorno nello Yemen, inviò a Griffini da *San 'ūi*, nei primi anni del XX secolo, una ricca e preziosa raccolta di manoscritti arabi yemeniti. Tuttavia, la titolazione dell'opera è diversa da quella riportata da al-Nadīm e da al-Qiftī: al-fusūl al-muṣṭamila 'alā mi'atā fasl li-l-hakīm al-faṭīṣatīf Uṭūqiyūs min kitāb Baṭlāniyūs, che possiamo tradurre: *Capitoli che racchiudono <tutto> ciò che ha da venire, definiti dal sapiente filosofo Eutocio dal libro di Tolomeo*. Già la titolazione mostra che non siamo qui di fronte ad un commento al primo libro di Tolomeo, ma a sentenze, vuoi aforismi, tratti non già dal primo libro, consacrato ai rudimenti dell'arte astrologica, ma dai quattro libri della *tetrabiblos*. Poi, all'inizio del suo scritto, l'autore dichiara di voler qui illustrare (*fassara*) duecento enunciazioni o sentenze (*alṭafz*).

Si tratta quindi di una raccolta di brevi aforismi che non presentano un ordine logico. Alcuni riguardano la parte prettamente isagogica della tecnica astrologica, quali la prima, sui gradi equidistanti dai punti tropici⁶; la seconda: i segni curvi

² M. Casari, *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, Madrid, 1720, I, p. 383. Ripetuto da J. G. Wehrich, *De antiquorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armenicis, persicisque commentatio...*, Lipsiae, 1842, pp. 197-198. Le autorità di Wehrich sono *Muhammad ben Isḥāk e Dschemālikādīn*, il primo è Muhammed ibn Isḥāq al-Nadīm, il secondo è Jamāl al-Dīn Abī 'l-Ḥasan ... al-Qiftī.

³ Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist al-Ulūm*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1871, p. 267 (testo arabo); *The Fihrist of al-Nadīm*, ed. B. Dodge, New York, London, 1970, II, p. 638 (trad. inglese); Ibn al-Qiftī's *Ta'rib al-hukamā'*, hg. Julius Lippert, Leipzig 1903, p. 73 del testo arabo. Nel *Fihrist* il commento è citato sotto la voce *Eutocio (Autaqiqiyūs)*, mentre poco oltre, ove si parla delle traduzioni arabe della *teopatjōs*, (testo ar. p. 267, trad. ingl. p. 640) Ibn al-Nadīm scrive espressamente: «Eutocio commentò il primo libro (maqādat)». La traduzione latina del titolo, in Casiri e Wehrich, non è accurata: *Commentarius in librum primum Tolomei et apotelematis et iudiciorum astrorum*.

⁴ Sui manoscritti cfr. F. Seggin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, Leiden, 1979, VII, p. 48.

⁵ E. Grifin, "Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano", *Revista di Storia Orientale*, 8 (1920) 269-276.

⁶ Cfr. *quadrīpartitum*, I, 15.

ascoltano quelli che sono retti e obbediscono loro⁷; la terza: quando i benefici concedono una cosa, la danno largamente, quando i malefici la concedono, ne chiedono la restituzione; la dodicesima: i luoghi dei pianeti, con il firmamento, con il sole, con le loro virtù (*anfushamā*) insegnano sulla generazione e la corruzione; la quattordicesima: i pianeti maschili sono quelli che governano nel giorno e i pianeti femminili quelli che governano nella notte e allo stesso modo riguardo ai segni⁸; la quindicesima: sono segnali evidenti le disposizioni dei pianeti negli angoli <da cui> proviene il bene e il male; la diciassettesima: la rapidità nei mutamenti non proviene se non da Marte e l'abbondanza del freddo se non da Saturno; la diciottesima: la migliore applicazione è quella che avviene in longitudine e in latitudine.

Altre sentenze rivelano un modo d'espressione tipico dell'astrologia araba, quali la 27: non accumulare tesori se il signore dell'ascendente e il signore del quarto <luogo> non è il medesimo astro; la 29: così come il signore della quinta orbita inseggia sui corsi d'acqua e sulle pieghe, il signore della sesta orbita inseggia sui viaggiatori e sui viaggi; la 47: i segni insegnano sulla forma e le stelle insegnano sulla disposizione della forma; la 103: quando il signore del decimo <luogo> si separa per congiunzione dal signore dell'ascendente, e non è recepito (ghayr madbul), allontana dalla professione⁹. Ed altri ancora denunciano tecniche dell'astrologia cattolica che sono proprie della cultura araba. Segnaliamo, ad esempio, la 69: i due <planeti> ponderosi producono contraddizione e mutamento e questo mediante il passaggio da una triplicità ad una <altra> triplicità e secondo la natura della successione e del *jalb al jalb*¹⁰, o la 70: dal più fortunato dei pianeti nel grado di esaltazione e nel grado di depressione: da tutto questo si ha conoscenza delle condizioni e della sostanza dei re e delle nazioni. La 19 fonda la conoscenza degli eventi mondani sulle congiunzioni di Saturno e Giove nelle triplicità dello zodiaco, sull'ascendente delle loro congiunzioni e sulla *revolutio annorum mundi* (tahwīl sanah al-‘ālam). La 134

offre indicazioni più particolari: nella *revolutio annorum* si devono considerare il luogo della divisione, qism, e il diviso, qāsim, il signore dei raggi, sahib al-ṣu’āt, e la fardar. Questi termini sono noti all'astrologia bizantina e convengono alla tecnica sui tempi futuri che Tolomeo espone nell'ultimo capitolo del *quadruplicatum*. Tuttavia sono propri della genetialogia: in Zebeleno si ritrovano nel capitolo τεπὶ ζρόνον ὀτοπέσεος¹²; nella traduzione bizantina del *de revolutionibus nativitatum* di Albumasar concernono il futuro dei singoli¹³. Gli Arabi, per contro, hanno adottato la tecnica previsionale delle natività dei singoli alla previsione degli eventi generali. E questi aforismi non costituiscono che una fra le molte evidenze.

Altri aforismi mostrano una stretta simiglianza con alcuni del *Centiloquium pseudo-tolomeo*. E fra questi ve ne sono di generici, ovvero aforismi che si ritrovano in varie raccolte arabe e medievali. Ne sono esempi il 22: quando nella natività i luminari sono infortunati, il suo occhio non sarà esente da danno, che ritroviamo in forma più ampia ed argomentata nella sentenza n. 69 del *Centiloquium*; il 26: non tenere di morire di cattiva morte quando un beneficio è nell'ottavo luogo, e il contrario¹⁴; il 28: dalla permuta dei due luminari si ha conoscenza riguardo all'affetto tra due¹⁵; o ancora il 21, dove si dice che i due malefici all'ascendente producono un segno nel volto¹⁶.

Vé ne sono però altri che sono esclusivi, per quanto è della nostra conoscenza della letteratura astrologica aforistica, del *Centiloquium pseudotolomeo*. È il caso dell'aforisma 33 sui doni delle stelle fisse, che possiamo confrontare con il testo greco della sentenza 29 del *Centiloquium* e la versione araba di Ahmad ibn Yusuf ibn al-Dāya¹⁷:

"Eutocio": le stelle beibent¹⁸ apportano dignità sublimi difficili a comprendere, con passaggio da uno <stato> inferiore ad uno elevato, e questo non fanno le stelle erranti.

⁷ Cfr. G. BEZZA, "Il trattato sulle natività di Eleuterio Zebeleno di Elis", *MHNH*, 2 (2002) 257-300; in particolare pp. 295ss.

⁸ Cfr. in particolare III, 1; PINGRE, p. 124.

⁹ Cfr. *Centiloquium* v. 76 (ed. A. BOER, p. 55,2); si σέ εστιν δύ τῷ διδόθε φύγοντος ἔργη τοῖσιν γενέσιος, οὐκ διαθένετο.

¹⁰ Cfr. *Centiloquium* v. 33 (ed. A. BOER, p. 44,10).

¹¹ Cfr. *Centiloquium* v. 74 (ed. A. BOER, p. 54,7).

¹² L'edizione del commento di Ajnād ibn Yūsuf ibn al-Dāya, accompagnata dalla versione bizantina,

¹³ è in preparazione a cura dello scrivente e di F. MARIOTTI.

¹⁴ al-ḥiyābānīya, che proviene dal medio persiano a-wyābān-ig, che designa l'assenza di movimento, l'essere fiso (Cfr. W. B. HENNING, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1942) p. 229; F. KÖNIGSCHZ, "Stelle beibent - al-kawākib al-ḥiyābānīya. Ein Nachtrag", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 131 (1981) 263-267).

¹⁵ ISSN: 1578-4517

οὶ ὅτιδενεῖς ὀστέρες παρέγουσιν σύνυγας ἀλόγους καὶ παραδόξους, ὅλος ἔτι τὸ πλεῖστον συνοφροπεῖσον τούτας δυονυχίοις,

Ibn al-Dāya: «Disse Tolomeo: le stelle fisse concedono doni che vanno al di là delle proprie origini, ma spesso marchiano con una disgrazia».

Vediamo che la versione araba di Ibn al-Dāya traduce fedelmente il senso generale del testo greco e non si serve dell'espressione *bebenie*, ma di quella, prettamente araba, di kawākit al-fābitah, *stellae fixae*. Ciò in cui differiscono le due versioni arabe di questo aforisma è l'assenza, nel testo ascritto ad Eutocio, della minaccia finale. Tuttavia, in questo ultimo testo, abbiamo la traduzione letterale di ἀλόγους ῥοι ποτοδόξους, al-‘ulayā al-daqiqat, dignità difficili a comprendersi. Qualcosa di simile accade riguardo al *verbūm* 38 del *Ceniloquium*. Anche essa è una sentenza esclusiva di questo testo, frequentissimamente ripresa, a partire dal medioevo latino, da filosofi, astrologi, teologi¹⁹.

ὅτε ὁ ἐργατὴς ὑπάρχει ἐν την τῶν οἰκοῦν τοῦ γρόνου καὶ ἔστι ἐνδόναμος, δίδωσι τῷ γεννηθέντι στρογγυλήν διάνοιαν καὶ ὀκριβήν τῶν πραγμάτων, ἐν δὲ τῷ οἴκῳ τοῦ ἄρρενος δίδωσιν εὐλογίαν καὶ μάλιστα ἐν τῷ κρηῆ.

Ibn al-Dāya: qāla Batlamiyūs: idā kāna ‘iṭārid fī bujūr zuhal wa-hwa qawiyū dātūhu a ‘fā al-mawlid jūdat al-fikr fī uṣl wa-in kāna fī bujūr al-murīd a ‘fā jūdat al-badīhat wa-‘l-safah wa-‘l-qawiyū al-mawḍa ‘ani al-ḥamal.

Disse Tolomeo: quando Mercurio è nelle due case di Saturno ed esso è di per sé potente, darà al nativo un'eccellente riflessione sulle verità fondamentali; e se si trova nelle due case di Marte darà un'eccellente prontezza di mente e la sfrontataggine, e la più forte tra le due posizioni è l'Ariete.

"Eutocio": Min kāna 'utārid fī buyūt al-mirrīd kāna ḥay'

Min kāna 'utārid fī buyūt zibhal fahmha 'ālim ba 'idū l-ghauri daqīq al-ḥāfi.

Se Mercurio è nelle case di Marte, le sue opinioni sono alquanto precipitose.

Se Mercurio è nelle case di Saturno, la sua facoltà percettiva discerne fino nel profondo e le sue opinioni sono puntigliose.

Nei suo catalogo dei manoscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana, Griffinī afferma che «vari sono gli elementi che concorrono a far ritenere che si abbia qui il commento composto, secondo gli Arabi, da Eutocio Ascalonita intorno alla prima delle quattro maqālat o libri che formano il Quadruplicato o τετραριθμός di Tolomeo»²⁰.

¹⁹ Basti citare s. Tommaso, *Summa contra gentiles*, III, 84.

²⁰ E. Griffinī, *op. cit.*, p. 269. Sulla sola base delle testimonianze dei bibliografi arabi, questa è la conclusione che possiamo leggere in M. ULLMANN, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden – Kōn, 1972, p. 285: «Eine arabische Übersetzung des Kommentars des Eutokios zum ersten

Ma non è affatto così. Il nostro testo appartiene in tutta evidenza alla letteratura astrologica aforistica. Löfgren e Traini, che rigettano l'assunto del Griffinī, ritengono da parte loro che codesti aforismi, nonostante alcune simiglianze, non possono provenire dal *ceniloquium* pseudotolomeico e concludono che l'identificazione di questo testo è molto problematica²¹. Nondimeno, non si tratta di sapere da dove gli aforismi provengono: le raccolte aforistiche sono spesso una congerie di nozioni e concetti disparati. E tuttavia, se qualcosa in questo testo è ascrivibile ad Eutocio, questo è da ricercare fra gli aforismi che hanno similitudine con quelli del *ceniloquium* pseudotolomeico.

Nella titolazione del nostro testo, Eutocio è definito sapiente filosofo. Ora, il Westerink²² ritiene che Eutocio succedette ad Ammonio, suo maestro, alla guida della scuola di Alessandria e questo spiega forse come fosse possibile che uno scienziato, dedicato soprattutto alle matematiche, abbia potuto assumere la guida di una scuola che era tradizionalmente diretta da filosofi²³. Inoltre, all'epoca di Eutocio e, più in generale, dal III secolo in poi, sovente l'astrologo è chiamato filosofo. Poche sono tuttavia le testimonianze riguardo all'attività di Eutocio in astrologia. Dei quattro manoscritti che riportano la descrizione di una natività del 497 d.C., due, il *Lantrentianus Pluteus* 28,34 e il *Parisinus graecus* 2425 recano come autore Eutocio²⁴. Per contro, nel mondo arabo, Eutocio è espressamente citato in qualità di esperto in astrologia, nel *Kitāb al-masa'īl*, *Liber interrogacionum*, di Abū 'Alī a-Ḥayyāt, noto agli astrologi del medioevo latino come Albohalli²⁵.

Oltre alle menzioni dei due bibliografi arabi citati all'inizio, anche Hajī Ḥalīfa, nel XVII secolo, cita il commento di Eutocio, ma lo pone, erroneamente, sotto la voce dell'*'Almagesto*. Questo fatto fu notato da Steinschneider²⁶, che giunse alla conclusione:

Buch des *Quadrifpartitum* ist durch Ibn an-Nadīm bezeugt und in zwei Handschriften erhalten». Cf. L. LÉCLERC, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876, I, p. 226: «Eutocius: (...) on traduisit aussi un commentaire sur le *Tetrabiblion* de Ptolémée».

²¹ O. LÖFGREN, R. TRAINI, *Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, vol. II, Vicenza, 1981, p. 209.

²² L. G. WESTERINK, *Anonymous Protagomena in Platonic Philosophy*, Amsterdam, 1962, p. XIII; cf. P. TANNER, *Mémoires scientifiques*, II, *Sciences exactes dans l'antiquité*, Paris, 1912, p. 121.

²³ O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg-New York, 1975, III, p. 1042.

²⁴ Cfr. O. NEUGEBAUER, H. B. VAN HOSEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959, pp. 152ss.

²⁵ F. SUZAN, *op. cit.*, VII, p. 121; D. PROKET, 'From Alexandria to Bagdad to Byzantium. The Transmission of Astrology', *International Journal of Classical Tradition*, 8 (2001), p. 19.

²⁶ M. STEINSCHNEIDER, *Die arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1897, p. 195, § 110: «Ich bemerkte noch, dass der Namen des Eutocios in den Artikeln der Araber über Ptolemäus auf verschiedene Weise corruptum und dass dieser Commentar sonst unbekannt ist. Man möchte bei Nadim einen Irrthum annehmen».

clusione che il nome di questo commentatore non ci è noto. Tuttavia, tutti coloro che si sono espressi, in vario modo, sul nostro testo, non ne hanno valutato il contenuto. E poiché il testo non costituisce un commento alla *tetrabiblos*, né conviene in tutto al discorso astrologico proprio di Tolomeo, possiamo ben considerarlo uno pseudopigrafo che reca una titolazione che non gli corrisponde.

Giuseppe Bezza
Università di Bologna

Received: 17th October 2009

Accepted: 12th November 2009

ANOTHER HOROSCOPE GEM

ABSTRACT

In addition to the horoscope gem from Beirut that was published by Otto Neugebauer in 1969 and dated astronomically to 23 June 215 A.D., there is another, hitherto neglected horoscope gem. It is of Roman origin and now property of the Hessisches Landesmuseum at Kassel, Germany. It can be dated astronomically to 11 September 195 A.D. This article contains the first discussion of the astronomical, astrological and iconographic features of the Kassel gem. The appendix discusses a third astrological gem which comes from a private collection in Bonn, Germany. It shows a total of six zodiacal signs, three on each side. Since no planetary longitudes are given, it is uncertain yet possible that the Bonn gem, too, was based on a horoscope.

Key Words: ASTRONOMICAL DATING, AUGUSTAN PROPAGANDA, AUTHENTICITY PROBLEMS, EPIPHANY, FORTUNA, GEM, HOROSCOPE, LOT OF FORTUNE, PINAX, PLANETARY DEITIES, ZODIACAL ICONOGRAPHY, ZODIACAL TRIPLEXIES.

OTRA GEMA HORÓSCOPO

RESUMEN

Además de la gema horóscopo de Beirut, publicada por Otto Neugebauer en 1969 y datada astronómicamente el 23 de junio de 215 d.C., hay otra gema horóscopo hasta ahora olvidada. Es de origen romano y actualmente propiedad del Hessisches Landesmuseum de Kassel, Alemania. Puede datarse astronómicamente el 11 de septiembre del 195 d.C. Este artículo contiene la primera discusión de los elementos astronómicos, astrológicos e iconográficos de la gema de Kassel. El apéndice discute una tercera gema astrológica que procede de una colección privada de Bonn, Alemania. Muestra un total de seis signos zodiacales, tres en cada lado. Puesto que no se dan longitudes planetarias, no es seguro, aunque sí posible, que la gema de Bonn también estuviera basada en un horóscopo.

Palabras clave: ASTRONOMÍA ASTRONÓMICA, DIOSSES PLANETARIOS, EPIPHANY, FOR-TUNA, GEMMA, HORÓSCOPO, ICONOGRAFÍA ZODIACAL, PINAX, PROPAGANDA AUGUSTEA, PROBLEMAS DE AUTENTICIDAD, SUERTE DE LA FORTUNA, TRIPLEXIDADES ZODIACALES.

sor H. Seyrig from a dealer in Beirut. For decades, this unprecedented find was the only known horoscope gem preserved from antiquity. However, there is a second datable piece that deserves to be brought to the attention of historians of astronomy and astrology. This hitherto neglected gem, which the present author became aware of while browsing the plates with planetary motifs in the *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC)², is a Roman artifact, a medallion of yellow jasper. It comes from the collection Capello at the Hessisches Landesmuseum in Kassel, Germany³. This gem was purchased in 1701 by landgrave Charles of Hessen from the Venetian aristocrat Antonio Capello⁴.

The astronomical alignment recorded on the Kassel gem can be dated to September 11, 195 A.D. As the present author realized some time after establishing this date, the same date had already earlier been found by a German archaeologist with astronomical expertise, Dr Manfried Leppert. However, Leppert's find was never published. It is mentioned only in passing in a footnote to a German article on other gems and not supported by detailed argument⁵. Therefore it seems justifiable to discuss this case properly, in the context of other ancient horoscopes⁶. This is even ne-

(Kulturgeschichte der Antiken Welt, vol. 54), 128 (pl. 57) and 253 (fig. 173); and Erika Simon, Art. "Planetae", LIMC VIII.1 (1997), 1003-1009, at 1008 (with plate in LIMC VIII.2 p. 665, "Planetae" n° 38).

² Eight vols. plus two (index), Zurich - Munich - Düsseldorf, 1981-1999.

³ Peter Zazoff, „Die Gemmensammlung der Staatlichen Kunstsammlungen Kassel“, in: Id. (ed.), *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen*, vol. III: Braunschweig, Göttingen, Kassel, Berlin, bearbeitet von Volker Scherle, Peter Gräcke und Peter Zazoff, Wiesbaden, 1970, 177-261, at p. 216 (nr. 80, pl. 95). For this gem see further: *Antike Gemmen. Eine Auswahl*. Zweite, erweiterte Auflage, bearbeitet von Christof Höcker, Meisenheim, 1987/88 (Kataloge der Staatlichen Kunstsammlungen Kassel, vol. 15), 75 nr. 55 and plate III (after p. 70) with a color photograph of the obverse of the gem. See also LIMC s.vv. „Ares/Mars“ 322 (and plate 406), „Felios/Soi“ 295, „Mercurius“ 353 (and pl. 295), „Planete“ 42 (and pl. 665), „Saturnus“ 39, „Tyché/Fortuna“ 150, „Zeus/Jupiter“ 274. I thank the Museumslandschaft Hessen Kassel for permission to reproduce this gem (see next page).

⁴ Zazoff, 1970 (see previous note), 179. The original collector was a certain professor Patini from Padova whose heirs sold the gem to Capello.

⁵ See Wolf-Rüdiger Megow, "Zwei Gemmen in Bonner Privatbesitz", *Archäologischer Anzeiger* 1989, 443-451, p. 451, n. 45 (with reference to Zazoff's tentative dating to the first century A.D. and his doubts [see below n. 7] whether the gem is at all from antiquity): "Wie M. Leppert, der das Horoskop der Darstellung errechnet hat, mir freundlicherweise mitteilte, bezieht sich die Gemme auf den 11. September 195 n. Chr., was einen Terminus post quem abgibt und Zweifel an der Authentizität ausräumt." I thank W.-R. Megow for providing me with contact information regarding M. Leppert, and M. Leppert for confirming that he never published on the Kassel gem.

⁶ See the following major collections: Otto Neugebauer and H.B. VAN HOSEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (MAPhS, vol. 48; repr. 1987); DONATA BACCANI, *Oroscoopi greci. Documentazione im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsevorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz, 1992

necessary in view of doubts that have been expressed with regard to the ancient origin of the Kassel gem⁷ and especially with regard to the legitimacy of interpreting its iconography as a datable horoscope. Gundel over-cautiously speaks of 'nothing but a conjecture'.⁸ I shall argue against this statement in two steps, showing first that the iconography of the Kassel gem records beyond reasonable doubt an astronomical alignment and second that this alignment can be dated with certainty.



Kassel Ge 80 (obverse)

Kassel Ge 80 (reverse)

The Kassel gem shows a total of seven human busts in profile, four on the obverse and three on the reverse. That these represent the seven planetary deities of ancient astrology is clear from the accompanying celestial imagery: In the center of the ob-

⁷ The Kassel gem, Messina, 1992 (Ricerca Papirologica, vol. 1); ALEXANDER JONES, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus* (P. Oxy. 4133-4200a). Edited with Translations and Commentaries, 2 vols, Philadelphia, 1999 (MAPHS, vol. 23).

⁸ ZACORF, 1970 (see note 3), 216: "Der antike Ursprung dieser Arbeit von durchschnittlicher Qualität kann nicht ohne Zweifel angenommen werden. Ganz sicher ist jedoch die Voraussetzung einer antiken Vorlage mit Horoskopbildern, wie sie während der Kaiserzeit verbreitet waren." (followed by HÖCKE, 1987/88 [see n. 3], 75).

⁹ Gundel, 1992 (see note 1), 147, discusses the gem briefly without mentioning its horoscopic character or its datability. Later on (*ibid.* 268, n° 216) he expresses explicit doubts regarding Leppert's astronomical interpretation: "Ob sich die Gemme tatsächlich auf eine Konstellation vom 11. Sept. 195 n.Chr. bezieht [...], bleibt wohl Vermutung."

verse features a star with eight rays, and below each of the seven busts is the picture of a zodiacal sign. The obverse of the gem presents the following combinations (from the top, clockwise): Moon and Taurus, Jupiter and Aquarius, Sun and Virgo, Mercury and Leo. The reverse shows, in a horizontal line from left to right, both Mars and Venus combined with Libra and then Saturn combined with Capricorn. Above these three deities, a representation of Fortuna reclining on a bed (with rudder and cornucopia) occupies the upper third of the reverse, bringing the total number of divinities represented on the reverse to four, as on the obverse.

The combination of planets and zodiacal signs on the Kassel gem does not represent any of the systems of planetary dignitaries known from ancient astrology, such as the 'houses' and 'exaltations'.¹⁰ Also, the arrangement presents one irregularity insofar as Mars and Venus are not assigned one sign each but share the sign of Libra. These details can be explained only by assuming that the gem records a horoscope and that the signs beneath the planetary busts are those in which the respective planets happened to be at the time for which the horoscope was cast. The only way to invalidate this hypothesis would be to show that the elongations of Mercury and Venus from the Sun are greater than astronomically possible (respectively 28° and 47°), which is not the case. Modern computation shows that there is only one date in the first five centuries of the common era, namely September 11, 195 A.D., which satisfies all conditions¹¹:

Gem	Modern Computation
obv.:	
Sun	Virgo 17° 8'
Moon	Taurus 6° 41'
Mercury	Leo 4° 38'
Jupiter	Aquarius 25° 37' R
rev.:	
Mars	Libra 1° 27'
Venus	Libra 8° 10'

⁹ For the characteristics of the zodiacal signs, including their iconographic attributes, see WOLFGANG HÜNNER, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1992 (Sudhoffs Archiv, Beilheft 22).

¹⁰ For details, see AUGUSTE BOUCHÉ-LACLERQUE, *L'astronomie grecque*, Paris, 1899 (repr. 1963, 1979), esp. 182-199.

¹¹ Computed with Galiastro 4.3 (based on SwissEphemer) for Rome at noon. The true place and time of the horoscope are unknown. Other dates that deserve attention are in Sept. 254 A.D. and Sept. 313 A.D. On both occasions, however, Mars was too far distant from Libra.

Saturn	Capricorn	Capricorn 14° 11' R.
--------	-----------	----------------------

The results of our modern computation are in agreement with the data on the gem, except for Mercury whose longitude is a few degrees off the sign of Leo. Note, however, that the tables used by the ancient astrologer were in all likelihood based on sidereal longitudes, not – as modern astronomical software – tropical longitudes. In 195 A.D. the shift between sidereal and tropical longitudes was ca. 2° 30'12". When adding 2° 30' to the tropical data in the right column above, we again find all sidereal longitudes in agreement with the data on the gem, except for Mercury which the tables used by our ancient astrologer must have located in the final degrees of Leo. Mistakes in the amount of 10° or more for Mercury are not uncommon¹³. There is no reason to doubt that this is a horoscope computed for September 11, 195 A.D.

Note also the astrologically favorable positions of the moon in Taurus (its exaltation) and of Venus and Saturn in their respective day houses, Libra and Capricorn. None of the planets happens to be in its depression. Ancient observers of the gem with a basic astrological knowledge would recognize and appreciate these features. The less desirable fact that Jupiter and Saturn were both retrograde on September 11, 195 A.D., would go unnoticed except for experts who knew the calendrical date of the horoscope and had astronomical tables ready for consultation.

It remains to be asked if the distribution of the iconographic elements on the two sides of the gem can be interpreted further. The lack of comparable gems makes this task arduous¹⁴. One thing is clear: the design of the gem does not follow the usual sequence of planetary data in ancient horoscopic texts, which is ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ ☽ (i.e. Sun – Moon – Saturn – Jupiter – Mars – Venus – Mercury). Admittedly, one often finds variations to this standard sequence that are usually caused by the accidental grouping of two or more celestial bodies in the same zodiacal sign¹⁵. In the present case, that explains the proximity of the busts of Mars and Venus (which both happened to be located in Libra) on the reverse, but nothing else. What was

¹² For the difference between sidereal and tropical longitudes and for a handy conversion formula see Jones, 1999 (see note 6), vol. I, p. 343.

¹³ Compare, for instance, P. Oslo III 164 with a horoscope for February 12, 177 A.D., in which all longitudes are correctly given (to the sign) except for Mercury, which is wrong by 10°. The authoritative analysis of P. Oslo III 164 is in Neugebauer – Van Hoesen, 1959 (see note 6), 49–50.

¹⁴ The horoscope gem from Beirut presents all data on one side and is so different in style and composition as to provide no help in understanding the Kassel gem.

¹⁵ See Neugebauer – Van Hoesen, 1959 (as in note 6), 163–4, for details and examples.

then the artistic reason for the arrangement: obv. ☽ 4 ☽ ♀ / rev. (♂ ♀) ☽ ? With all due caution, one can advance a conjecture. Since the gem is two-dimensional and almost circular, it resembles the board (*πίνοντος*) on which ancient astrologers used to visualize planetary alignments during consultations. Well known objects of this kind are the so-called Daressy tablet and the tablets from Grand (France, 2nd c. A.D.)¹⁶. Such *πίνοντα* are the origin of the well-known circular diagrams of horoscope makers, ancient as well as modern¹⁷. The arrangement on the Kassel gem is not exactly comparable, but it may be a similar way of illustrating a heavenly alignment. It is tempting to interpret the position of Luna on top of the obverse in the sense that the moon was near the upper culmination (MC)¹⁸. That would implicitly convey information on the one missing data, the astrologically important ascendant¹⁹. Also, the arrangement of the four deities on the obverse would then rather accurately represent the positions of those planets that happened to be in the astrologically important centers and *epanaphorai* (places following the centers)²⁰, while the as-

¹⁶ See M. G. DARESSY, "L'Égypte céleste", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 12 (1916), 1–34 (plate 2) and JOSEPH-HENRIETTE AARY, *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et 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 Lyon III (Collection du Centre d'Études Romaines et Gallo-Romanes, n.s. 12), Lyon, 1993. The most famous such 'pinax' is described in the novel of Pseudo-Callisthenes on Alexander the Great where Nestanebo shows Olympias the state of the heavens on a precious horoscopic board, urging her to endure her labour a little longer until the moment is suited to give birth to a world ruler (P.-Call., *Hist. Alex. Magn.* 1.4.5).

¹⁷ For an interesting attempt to explain the different, square diagrams in Byzantine manuscripts see JOHANNES THOMANN, "Square Horoscope Diagrams in Middle Eastern Astrology and Chinese Cosmological Diagrams: Were these designs transmitted through the Silk Road?", in: *The Journey of Maps and Images on the Silk Road*, ed. by PHILIPPE FORER and ANDREAS KAPRONY, Leiden – Boston, 2008 (Brill's Inner Asian Library, vol. 21), 97–117.

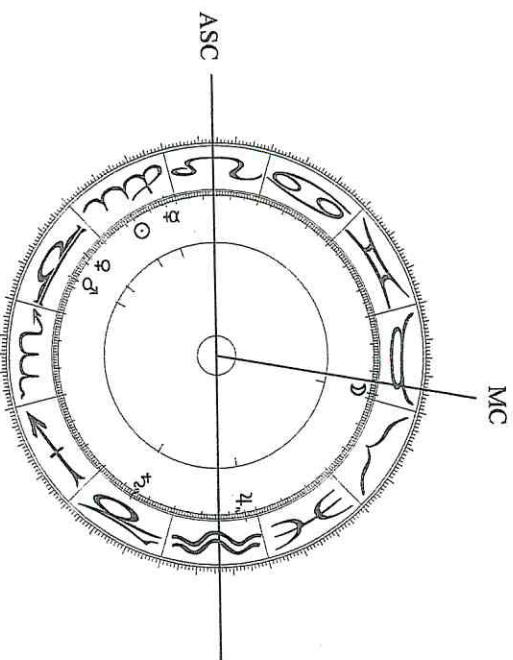
¹⁸ It seems unlikely that Luna is placed on top of the obverse because she happened to be located in her astrological exaltation (Taurus).

¹⁹ The Beirut gem mentions the ascendant explicitly, and so do most of the documentary and literary horoscopes in the collections quoted above in note 6.

²⁰ Moon and Jupiter were in centers, Sun and Mercury in epanaphora. This explanation is based on the so-called sign-house system (each zodiacal sign equals one astrological place) because all preserved horoscopes until ca. 200 A.D. seem to follow this system. For more general information regarding the so-called *dodekatropos* with its *kentra*, *epanaphorai* and *apoklinata* see BOUCHER-LECLERCQ, 1899 (as note 10), 280–288, and WOLFGANG HÜBNER, *Die Dodekatropos des Manilius* (MANIL., 2,856–970), Stuttgart, 1995 (Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1995/6).

STEPHAN HELEN: "Another Horoscope Gem"

tological 'evil-doers' Mars and Saturn would in this interpretation conveniently be located in the cadent (astrologically weak) places called *apoklimata* and – in addition – be relegated to the reverse of the gem (Mars dragging Venus with him, because she happens to be in the same sign). The conjecture advanced here cannot be verified, but it is the only plausible explanation that comes to mind as an alternative to a random arrangement of the planets. The time of birth would then be ca. 3 AM, and the complete horoscopic diagram thus²¹:



important 'Lot of Fortune' (*κλῆρος τύχης*)²³ or to the goodbye formula *ἀγαθή τύχη* ('with good fortune') that is attested in various original horoscopes on papyrus from the 1st c. A.D. onwards²⁴. Both elements are usually to be found towards the end of horoscope texts, which roughly matches the collocation of Fortuna on the reverse of our gem. However, it seems artificial to interpret our elaborate picture as a reference to the comparatively unimportant goodbye formula *ἀγαθή τύχη*, not to mention the fact that this element would be the only one on the gem without an individual significance related to the specific alignment at the time of birth. On the other hand, the astrologically important Lot of Fortune has an ecliptic longitude, and one would therefore expect a zodiacal sign accompanying the picture of Fortuna, just as in the case of the seven planetary busts. This is a possible objection against the interpretation of Fortuna as representing the Lot of Fortune. Nevertheless, various explanations can be thought of: Maybe the picture of Fortuna reclining on a bed with rudder and cornucopia was in itself too elaborate as to allow for the addition of a zodiacal sign; maybe the position on top of the reverse is a hint to the Lot's longitude; maybe the artist thought it enough to give (on the obverse) the positions of the luminaries and (implicitly)²⁵ of the ascendant on which the computation of the Lot of Fortune depends; or maybe a combination of all three explanations. The usual formula for computing the longitude of the Lot of Fortune is²⁶

$$\Lambda_F = \lambda_H \pm (\lambda_C - \lambda_\odot) \left\{ \begin{array}{l} \text{daytime} \\ \text{nighttime} \end{array} \right.$$

The daytime formula $\Lambda_F = \lambda_H + (\lambda_C - \lambda_\odot)$ leads, in the diagram above, to a longitude near 0° Aries which would nicely match the arrangement on the reverse of the Kassel gem. In addition, the Lot of Fortune would fall in a cadent place (*apoklima*), just as the three planetary deities that figure on the same side of the

It remains to discuss the representation of Fortuna on the reverse²². Two possibilities come to mind: this iconographic element may either refer to the astrologically

²¹ Made with Gaijastro 4.3.

²² Erka Simon, Art. 'Mercurius' (ch. I-IX), LMC VI.1 (1992), 500-537, at 532 (Mercurius n° 353), misinterpreted the female figure as a woman about to give birth whose child would have the horoscope represented on the gem ("eine die Geburt erwartende Frau [...], deren Kind das dargestellte Horoskop erhalten wird", repeated by Fulvio CANOLANI *ibid.* s.v. Zeus/Jupiter 274).

Simon later adopted the correct interpretation as Fortuna; see SIMON, 1997 (as note 1), 1008.

ISSN: 1578-4517

MHNH, 9 (2009) 273-284

²³ See BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899 (as note 10), 288-98 (use with caution), GEORGE P. GOULD (ed. and transl.), *Marcus Manilius, Astronomica*, Cambridge, MA/London, 1977 (repr. 1997), lxv-lxviii, and the recent analyses by DORIAN GIESLER GREENBAUM, "Calculating the Lots of Fortune and Daemon in Hellenistic Astrology", in: *Culture And Cosmos*, 11/1-2 (2007) 163-187, and BAD., "The Lots of Fortune and Daemon in Extant Charts from Antiquity (First Century BCE to Seventh Century CE)", *MHNH*, 8 (2008) 167-184.

²⁴ See, e.g., P. Lond. 130, lines 212-213, and P. Lond. 110, line 43 (= NEUGEBAUER – VAN HOESSEN, 1959 [as in note 6], n° 81 and n° 137b).

²⁵ See above in the main text at note 19.

²⁶ See NEUGEBAUER – VAN HOESSEN, 1959 (as in note 6), 8-9, F = Fortuna, H = Horoskopos (= ascendant).

ISSN: 1578-4517

gem, Mars, Venus, and Saturn²⁷. However, if the above interpretation of the position of Luna at the top of the obverse is correct, then this is a night birth, and the Lot of Fortune ought to be computed according to the nighttime formula $\Delta F = \lambda_H - (\lambda_C - \lambda_S)$ which leads to a position in Sagittarius, beneath the horizon. As Dorian Greenbaum, the authority on the computation of astrological lots, points out to me,²⁸, among the other 83 extant Greek horoscopes (both original and literary) in which diurnality or nocturnality can be determined and the Lot of Fortune is computed²⁹, there are only two examples of nocturnal charts with the Lot of Fortune calculated with the diurnal formula: P. Lond. 130 and a Greek papyrus from Kellis³⁰. These texts are both fraught with difficulties. Every other chart where diurnality or nocturnality can be determined uses the correct day or night formula. In other words, we seem to be left with the problem that a coherent interpretation of (A) the positions of Luna at the top of the obverse and the Lot of Fortune at the top of the reverse as indicating in both cases longitudes near the upper culmination and (B) all iconographic elements being assigned to the obverse and reverse of the gem based depending on their positions in the strong and weak places (centres and *epanaphorai* versus *apoklimata*) is possible only at the cost of assuming that the expert who provided the astronomical and astrological data for this gem committed the rare mistake of applying the daytime formula for the Lot of Fortune to a nighttime horoscope. There is one theoretical solution to this problem, which however cannot be supported by parallels in the empirical evidence: the astrologer may have followed Ptolemy's method of using only the diurnal formula for the Lot of Fortune, which Greenbaum considers to be "more or less an anomaly in the practice of Hellenistic astrology"³¹.

²⁷ See above n. 20.

²⁸ Via e-mail (25 Sept. 2009). See Greenbaum's publications on the lots quoted above n. 23.

²⁹ The figure of 83 such charts includes a horoscope in a Berlin papyrus that was recently discovered by Alexander Jones and will be published soon. This horoscope is not included in the analysis of Greenbaum, 2008 (see above n. 23).

³⁰ Greenbaum, 2008 (see above n. 23), 169. For P. Lond. 130 see NEUGERBAUER – VAN HOESEN, 1959 (see note 6), 21–28 (No. 81). For the (hitherto unnumbered) P. Kellis see T. DE JONG, KLAAS A. WORP, "More Greek Horoscopes from Kellis (Dakkeh Oasis)", ZPE, 137 (2001) 203–214, at 210–212 (No. 4a). See further S. HELLER, "Astrological remarks on the new horoscopes from Kellis", ZPE, 146 (2004) 131–136.

³¹ See GREENBAUM, 2008 (as above n. 23), 169, with note 7, who refers to PIOL, *apotel.* 3.11.5 and 4.2.1.

In sum, while the underlying artistic rationale of the arrangement of the planetary busts and the reclining Fortuna on the gem can only be conjectured, not ascertained, the astronomical dating to September 11 (or 12)³², 195 A.D., is certain. Since the current whereabouts of the Beirut gem (215 A.D.) are unknown, the Kassel gem is to be considered the only preserved datable horoscope gem from Greco-Roman antiquity³³.

Appendix

There may be one more extant horoscope gem which, however, cannot be dated. This piece is a red carnelian gem owned by a private collector in Bonn, Germany. It was published by Megow in 1989³⁴. Each of the two sides of the gem is evenly subdivided in three segments by dividing lines. Those of the obverse contain pictures of Taurus, Virgo,



and Capricornus, those of the reverse contain Libra, Scorpio, and Pisces.³⁵

Megow tried to establish a connection between the iconographic elements of this

³² The moon's position allows for the 12th of September, too, but the error in the longitude of Mercury would be slightly larger.

³³ I thank D. G. Greenbaum and A. Jones for profitably reading an earlier draft of this article.

³⁴ See Megow (as above n. 5), 448–451.

³⁵ Reproduced from the original photographs taken by I. Luckert and kindly put at the author's disposal by the current owner, Prof. Dr. W.-R. Megow.

gem and Augustan propaganda. This line of interpretation was continued, with certain differences in detail, by C. Weiß and E. Zwierlein-Diehl³⁶. However, none of these scholars provided a complete, satisfactory explanation of the choice and arrangement of all six zodiacal signs on this gem. Various details in their discussions are speculative and/or reveal insufficient knowledge of ancient astrology³⁷. Since the present author is neither an archaeologist nor an art historian, he will abstain from discussing the stylistic features of this gem which was, according to the previously quoted experts, cut during the Augustan period. However, it seems necessary to draw attention to a hitherto neglected possibility, namely that this gem may, apart from the historical period in which it originated, have nothing to do with Augustus and the imperial family. Let us take an entirely different approach and ask from an ancient astrological perspective, and with a view to the horoscope gems previously discussed in this article, what accounts for the selection of six out of twelve zodiacal signs and for the distribution of these signs into two groups. At first sight, the three pictures on the obverse make the observer wonder whether the artist's intention was to illustrate the astrological doctrine of the triplicities, because Taurus, Virgo, and Capricornus are the three signs of the so-called earthly triplicity. However, this is unlikely because the same kind of motive should then underlie the selection of the signs on the reverse which actually belong to two different triplicities, Scorpio and Pisces to the watery one, Libra to the airy one. Hence, the overall arrangement of the gem cannot be interpreted as illustrating any of the canonical astrological systems. The only plausible alternative explanation that comes to mind is that we are dealing with a set of six signs in which the luminaries and the planets (and maybe also the ascendant) happened to be at a given time, possibly the birth of the person who commissioned the gem. That would require at least one conjunction of two planetary deities in the same sign, a frequent astronomical scenario³⁸. Since we do not know which heavenly bodies happened to be located in which of the six signs, the alignment – if this actually is one – cannot be dated. Nevertheless it may have appealed to an ancient believer in astrology to have those six zodiacal signs engraved on a gem which were, at the time of his/her birth, marked by planetary deities and therefore of individual astrological importance for the commissioner. If this approach could be shown to be correct, the motive for the distribution of the six signs on both sides of the gem would be easy to conjecture: Since three out of the six signs in question (Taurus, Virgo, Capricornus) happen to form a zodiacal triplicity, which is one of the most elementary categories in astrology, and since these signs and the planets that happen to be located in them form trine aspects (which are of favorable significance)³⁹ with each other, these three signs would have been harmoniously grouped together on the more prominent obverse of the gem, with the remaining three signs relegated to the reverse. This explanation cannot be verified, but it is possible and coherent. Therefore it may be worth bringing it to the readers attention as an alternative to the entirely different, yet equally uncertain explanations attempted so far.

STEPHAN HELEN
University of Osnabrück

³⁶ CARINA WEISS, „Virgo, Capricorn und Taurus. Zur Deutung augusteischer Symbolgemmen“, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 109 (1994), 353–369, esp. 367 (see also *ibid.* 355 Abb. 2 ab); and ENRICA ZWIERLEIN-DIEHL, *Siegel und Abdruck. Antike Gemmen in Bonn*, Bonn, 2002, 41 (see also *ibid.* 91, catal. n° 100, pl. 92 ab).

³⁷ For instance, the term 'horoscope' is more than once employed in vague manners. Also, the authors fall short of adequately discussing the highly problematic question regarding the significance of Capricorn as Augustus' sign. On this see SUKONNRAJ TRATO, *Der Steinbock als Herrschafszzeichen des Augustus*, Münster, 2006 (Orbis Antiquus, vol. 41).

³⁸ Compare the case of the Kassel gem where Mars and Venus happen to be located together in Libra. The most likely candidates for conjunctions are the Sun and Mercury whose maximum elongation

only body happened to be located in which of the six signs, the alignment – if this actually is one – cannot be dated. Nevertheless it may have appealed to an ancient believer in astrology to have those six zodiacal signs engraved on a gem which were, at the time of his/her birth, marked by planetary deities and therefore of individual astrological importance for the commissioner. If this approach could be shown to be correct, the motive for the distribution of the six signs on both sides of the gem would be easy to conjecture: Since three out of the six signs in question (Taurus, Virgo, Capricornus) happen to form a zodiacal triplicity, which is one of the most elementary categories in astrology, and since these signs and the planets that happen to be located in them form trine aspects (which are of favorable significance)³⁹ with each other, these three signs would have been harmoniously grouped together on the more prominent obverse of the gem, with the remaining three signs relegated to the reverse. This explanation cannot be verified, but it is possible and coherent. Therefore it may be worth bringing it to the readers attention as an alternative to the entirely different, yet equally uncertain explanations attempted so far.

STEPHAN HELEN
University of Osnabrück

³⁹ As opposed to square aspects and oppositions.

RECENSIONES

RESEÑAS

A. MASTROCINQUE (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, parte II (Bollettino di Numismatica 8.2.I), Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2007, 246 pp. + LXIam. [ISBN: 978-88-240-1833-7]

Este libro constituye la continuación de su predecesor (*Sylloge Gemmarum Gnosticarum* I = SGG), publicado en 2003, eumarcado dentro de un proyecto de investigación auspiciado por el Consiglio Nazionale delle Ricerche italiano y que tiene como fin reunir, en diferentes volúmenes, la colección de gemas mágicas –o gnósticas– conservadas en Italia. Podemos decir, por tanto, que se cumplió la promesa de un segundo volumen, que el mismo autor establece en la primera entrega de 2003, o al menos, como indica el profesor Mastrocinque, *en parte se mantiene*.

Algunas voces importantes en la materia ya sugirieron a lo largo del siglo XX la necesidad de realizar un *Corpus* al respecto. Arthur D. Nock indicaba ya en 1929, en su recensión al *corpus* papiroáceo de K. Preisendanz (*Papyri Graecae Magicae*), tres tareas importantes que restaban por hacer para un análisis sistemático de la magia antigua. A parte del estudio de las voces *mágicas* y de un *corpus* sobre los dibujos mágicos que encontramos en los papiros, señalaba la importancia de elaborar un *corpus* de las llamadas “gemas Abraxoides”, término genérico que se utilizaba entonces para denominar a las gemas mágicas, al ser el demon Abraxas una entidad característica –si no la que más– de este tipo de piedras. Lo mismo señalaría en 1969 Alphonse A. Barb, al sugerir la necesidad de una *Sylloge* al respecto, “cuando no un *Corpus Gemmarum Gnosticarum*”.

Aunque nada de esto se hizo a lo largo del siglo pasado, sería injusto, e irresponsable, no mencionar otros importantes trabajos que sí se realizaron en relación a las gemas mágicas y de los que el presente volumen que aquí analizamos –como cualquier otro trabajo sobre gemas mágicas que se precie– es deudor. Me refiero, obviamente, a la obra de C. Bonner, *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor 1950), y a la obra de A. Delatte y Ph. Derchain, *Les intailles magiques grecs-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale* (París 1964), donde se nos muestra la colección de gemas que alberga la biblioteca parisina.

Desde este momento, y pasando por alto otros estudios, principalmente los de P. Zazoff (*Die Antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie*, Múnich 1983) y las gemas mágicas reunidas

en los volúmenes compilatorios de las colecciones alemanas (*Antiken Gemmen in Deutschen Sammlungen* = AGD), habrá que esperar a la labor realizada por la profesora de Hamburgo Simone Michel, ya en este siglo, cuyos trabajos al respecto supusieron un nuevo pistoletazo de salida para el estudio de estos objetos, destacando, sobre todo, la publicación en dos volúmenes que reúne la colección del British Museum (*Die Magische Gemmen im Britischen Museum*, Londres 2001), la mayor en su género con 649 piezas. Por último, y no por ello menos importante, es de destacar el primer congreso internacional centrado en el estudio de las gemas mágicas, *Gemme gnóstiche e cultura ellénistica*, celebrado en 1999 en Verona (publicado en Bolonia, 2002) donde, precisamente, se establecieron los criterios de clasificación por los que se rige esta *Sylloge*.

A pesar de lo encomiable de todos estos trabajos, todavía no se había realizado lo que proponían Nock o Barb: la elaboración de un *Corpus* que reuniera todas las gemas mágicas conocidas. Y, de hecho, esa labor se presume imposible, ya que no podemos cuantificar con exactitud la totalidad de piedras preciosas y semipreciosas de tipo mágico –que es lo que se pretende al realizar un *Corpus*–, de ahí que el mejor formato para reunir las piezas conocidas sea a través de una *Sylloge*, de una *colección*. Esta labor, para nada fácil, entraña serios problemas metodológicos, principalmente por la propia configuración de este tipo de objetos. No se trata, como puede suceder con las inscripciones latinas de objetos que pertenezcan al ámbito público y/o estatal, de mejor localización y sistematización, sino todo lo contrario. Las gemas mágicas se deben al ámbito privado. Cualquier persona (que se lo pudiera permitir) podía encargar una, en ocasiones siguiente patrones preestablecidos o diferentes modelos que podía encontrar en los “catálogos” que le proporcionaba el mago de turno, algo que se puede constatar por el hecho de que muchos tipos responden a producciones en serie, coincidiendo en muchas piezas los dos elementos básicos constituyentes de una gema mágica: 1) imagen del dios o demon, y 2) inscripción mágica en caracteres griegos. Es lo que sucede, por ejemplo, con algunos tipos en los que aparece el modelo iconográfico de “Harpócrates sobre el loto” junto al palindromo mágico ABANANA@ANANABA. En otros casos, sin embargo, el cliente podía encargar una pieza siguiendo sus gustos personales, combinando diferentes imágenes e inscripciones. Además de todo esto, no debemos olvidar el carácter eminentemente sincrético de la magia que se desarrolla en estos momentos –siglos II-IV–, donde se aglutinan elementos egipcios, griegos, judíos y babilónicos, lo que hace, por fuerza, que su análisis y sistematización resulten harto complejos. Por todo ello debemos apasionante y confuso submundo de la magia antigua.

Pero centrémonos ahora en el caso que nos ocupa, la *Sylloge Gemmarum Gnosticarum* italiana, empezando por el título. La tradición secular, principalmente a partir de los siglos XVII y XVIII –en este sentido destaca la obra de J. Macarius, *Abraxas Proterus*, Amberes 1657– venía denominando a estas gemas, no como mágicas, sino como gnósticas, siguiendo la línea marcada por los antiguos heresiólogos, que consideraban al gnósticismo como la madre de todas las herejías, siendo sus seguidores practicantes de artes oscuras y maléficas, donde

se insertan estos objetos. Es cierto que en algunos casos las imágenes utilizadas en este tipo de gemas son de corte gnóstico, como puede ser la figura de Chubbis o del dios teontocéfalo. Sin embargo, también es cierto que no todas las representaciones se insertan en esta categoría. Sin ir más lejos, la figura de Harpócrates –derivada del panteón egipcio–, de Hécate –la diosa maga por excelencia–, o de Bes pantero –figura monstruosa derivada de las esteras mágicas de “Horus sobre los cocodrilos”– no entran en esta categoría. Lo mismo sucede si nos remitimos a otras figuras que, a priori, ni siquiera las vincularíamos a este mundo oculto y marginal, como sucede con Afrodita *anadyomene*, pero que sin embargo también la encontramos en algunos ejemplos. Vuelvo a mencionar lo dicho más arriba: las artes mágicas eran de carácter privado, cualquier persona podía hacer uso de ellas y en ningún caso su práctica se ligaba de forma inexorable a una tendencia religiosa concreta, aunque en algunos casos pudiera estarlo. Para justificar el adjetivo *gnosticarum* en lugar de *magicarum* –desde mi punto de vista de más amplitud–, el autor alude, además de a las concordanias religiosas, a una forma de rendir homenaje a aquellos estudiosos de gemas mágicas de los siglos XVI al XVIII. Nada que objetar en este sentido. Sin embargo, la terminología varía si acudimos a otros autores, como sucede en Bonner *-Magical Amulets-*, Delatte/Derchain *-intailles magiques-* o en el caso más reciente de Simone Michel, que utiliza, tanto en el catálogo del British Museum como en su monografía posterior (*Die Magischen Gemmen*, Berlín 2004) el adjetivo *magisch* y no *gnostisch*. Si lo que buscamos es una sistematización de estos objetos, la terminología debería responder también a propuestas metodológicas más certeras. Desde mi punto de vista encuentro más apropiado el calificativo de gemas “mágicas”, por el simple hecho de que bajo ese nombre se pueden englobar todas las piedras de tipo mágico, independientemente de que sean gnósticas o no, mientras que en la otra acepción –gemas “gnósticas”– incurriremos en cierta falta de rigor, ya que no todas las gemas mágicas son de procedencia gnóstica.

En cualquier caso, y por no alejarnos en exceso del cometido de esta reseña, remito al

primer volumen, donde la profesora G. Stameni Gasparro (pp. 11-48) y el profesor Mastrocinque (pp. 49-112) analizan, entre otras cosas, esta controversia. En ese primer volumen también se explican con detalle tanto los criterios de clasificación de la *Sylloge*, como los aspectos astronómicos y religiosos ligados a estos objetos, componiendo la base teórica y metodológica necesaria para la elaboración de la clasificación posterior. Esa primera parte –es necesario mencionarlo aquí– se centra en la catalogación de las gemas “gnósticas” compiladas en las obras de época moderna, desde el manuscrito de P. Ligorio (1588-1607), la obra ya citada de J. Macarius, *La Dacryliotheca* de A. Gorlaeus (1707) o el *Harpocrates* de G. Cuper (1737), por citar algunos ejemplos.

Este segundo volumen, en cambio, tiene como objetivo recopilar y difundir las más de 400 gemas mágicas conservadas en las colecciones italianas públicas y privadas. Esto, evidentemente, no quiere decir que necesariamente se fabricaran en suelo italiano, sino que es en este territorio donde se han hallado –en el caso de las excavaciones, por ejemplo, de Roma, Altino o Aquileia– o bien conservado, principalmente a través de las antiguas colecciones mediceas. Además de las gemas mágicas antiguas también se han incorporado aquellas de

época moderna, por un lado –como el profesor Mastrocinque señala en la introducción (p. 8)– porque son un testimonio capital de la cultura mágica medieval y esotérica del Renacimiento y de época barroca, y también, porque permiten *encuadrar mejor el patrimonio museístico italiano en una composición de conjunto*.

La clasificación de las diferentes piezas se ha hecho siguiendo criterios museísticos, en función de la ciudad y el centro conservador; salvando aquellas gemas “perdidas” que por uno u otro motivo son de difícil localización. Estas últimas están insertas en el último apartado con la nomenclatura GM (*gemme mancanti*), al igual que las de procedencia privada.

En cada caso se ofrece, muy oportunamente, una breve historia de cada colección acompañada de una bibliografía principal. En algunos casos, dado el número y la variedad de piezas, se ha hecho una subclasificación siguiendo un criterio religioso-iconográfico (i.e.: “Dioses egipcios: Harpócrates, Pantheos, etc.”). En la descripción de cada pieza se ofrece, cuando ha sido publicada previamente, la referencia bibliográfica pertinente, el número de inventario particular, material y dimensiones, descripción del *recto*, que por lo general hace referencia a la representación iconográfica específica de cada gema, y del *verso*, donde suele ir grabada la inscripción mágica en caracteres griegos. Esto no es siempre así, y algunas gemas pueden incorporar imágenes en la parte posterior o bien inscripciones por toda la piedra –muchas veces aparecen grabadas en el canto de la gema–, al igual que también pueden aparecer *charakters*. En cualquier caso, siempre se ofrece una descripción/transcripción completa de todos los elementos que configuran la pieza.

Es de destacar que todas las gemas están reproducidas a lo largo del libro, en blanco y negro y a escala 1:1, aun cuando algunas son extremadamente pequeñas y resulta complicado distinguir la iconografía o la inscripción. Esto no supone ningún problema, ya que la obra incorpora al final sesenta láminas a color donde se reproducen, una por una, y a mayor escala, cada una de las piezas tratadas en esta colección.

Al margen de la *Sylloge* propiamente dicha, el libro se completa con varios artículos que tratan en profundidad algunos aspectos relevantes vinculados a las gemas mágicas. E. Ciampini analiza en su “Nota su un’iconografia particolare del serpente”, la influencia de la tradición mágico-religiosa egipcia en la magia grecorromana a través de dos iconografías bastante inusuales. Por un lado, la que se refiere al dios con cabeza de serpiente Y, por otro, a través del monstruo serpentiforme cuadrípedo que incorpora una segunda cabeza en el extremo de la cola del animal.

Los otros tres estudios corren a cargo de A. Mastrocinque. En el primer caso, “Il leone con la testa di toro” analiza otra iconografía *extraña* que encontramos en determinadas gemas: aquella del león que, bien bajo una de sus patas delanteras o con las fauces, agarra una cabeza de toro. Una iconografía que encontramos paralelamente en algunas monedas del imperio tardío, principalmente y como nos muestra el autor, en época de Galieno y Probo. En el segundo artículo, “Sulla statuetta magica del Museo Archeologico Nazionale di Perugia”, analiza esta estatuilla publicada por H. Seyrig en 1963 y que muestra, en su cara anterior, un bajorrelieve de Helios circundado por un zodiaco y los cuatro vientos. El último estudio,

“Due monete inediti con soggetti ricorrenti sulle gemme gnostiche”, se ocupa de todo lo contrario, de iconografías más usuales y menos extrañas procedentes de las emisiones monetarias que pasan a formar parte del repertorio visual de las gemas gностicas.

Dos últimos apuntes. El primero en referencia a la bibliografía que, aunque bastante exhaustiva y completa, omite algunas referencias interesantes para el estudio de las gemas mágicas, como el artículo de M. P. Nilsson, “The Anguipede of the Magical Amulets”, *HTR* 41, 1951, 61-64, el estudio de M. Smith, “Relation between Magical Papri and Magical Gems”, *Papyrologica Bruxellensis* 18, 1979, pp. 129-136, varios trabajos importantes de S. Michel, como “Der Pantheos auf Magischen Gemmen” (Vorträge aus dem Warburg Haus, 2002, pp. 1-40), así como otras referencias a estudios sobre magia en español. El segundo apunte, es que se echa en falta índices que permitan localizar con facilidad motivos iconográficos, nombres de demonios, voces *magicae*, etc.

En cualquier caso estamos ante una obra difícil y necesaria, sobre todo a nivel instrumental. Reunir y poner a disposición del investigador estos materiales –labor que entraña la movilización de un gran equipo humano especializado– es un trabajo “poco agraciado”, pero que nosotros aquí lo queremos reconocer. Algunas colecciones de gemas de Italia hasta ahora dispersas o poco conocidas, se presentan en un volumen científico de gran nivel, un trabajo que –aunque le hayamos puesto algunos “peros”– es un ejemplo para otros países. Esperemos que así sea.

Domingo Saura

UNIVERSIDAD DE MURCIA

Eratosthenes, Sternsagen (Catasterismi), Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Jordi Pàmias und Klaus Geus, Oberhaid, Utopica, 2007, 258 pp. + 1 Karte [ISBN 2-283-60463-X]

Los amantes de la astronomía y de la mitología celebraremos en 2004 la aparición del libro de Jordi Pàmias i Massana, *Eratostenes de Ciene, Catasterismos* (Introducción, edición crítica, traducción y notas) publicado por la Fundació Bernat Metge (nº 345; puede verse reseña en *EMEA*, LXXIII, 2, 2005, pp. 353-359). La edición coronaba un trabajo excelente, la realización de una tesis doctoral acerca de la obra astronómica y mitográfica de Eratóstenes, el Director de la Biblioteca del Museo de Alejandría. Eratóstenes, nacido en Ciene en 276 a.C., fue un gran científico en muchas disciplinas (Matemáticas, Física, Geometría, etc.) y, al mismo tiempo, un amante de la poesía. Desde su doble condición de poeta y científico escribió poemas de carácter astronómico, como los fragmentarios conservados *Eríone* y *Hermes*. Quedan restos, así mismo, de una obra titulada los *Catasterismos*, de la que nos ha llegado una colección de 44 leyendas de personajes mitológicos convertidos al final de sus avatares en la tierra en constelaciones celestes; se conservan también las descripciones de las constelaciones, y, puntualmente, algunas nociones astronómicas. El texto de la obra ha seguido una larga tradición, extraordinariamente enmarcada desde el momento en que

los *Catasterismos* fueron utilizados como exégesis del poema de Arato de Solos titulado *Los Fenómenos*, obra de enorme éxito en la Antigüedad y en la Edad Media. Una edición solvente de los *Catasterismos* era una empresa que venía esperándose desde mucho tiempo, nada menos que desde finales del siglo XIX. Pàmias editó admirablemente toda la rama bizantina de esta obra, compuesta por el *Epitome* (para lo que collacionó por primera vez el manuscrito *Edimburgensis Adu.* 18.7.15) y en una columna paralela, los *Fragmenta kártikana* (con la aportación de nuevos manuscritos como el *Seoridensis* Σ III 3 o el *Salmanniceensis* 233). El resultado es una edición que ya podemos considerar canónica. El texto original venía acompañado de una traducción al catalán y de abundantes, extensos y documentadísimos comentarios de tipo mayoritariamente mitográfico.

Aparece ahora en la Editorial Utopica una versión reducida de la *editio maior* con traducción al alemán, más breve en cuanto a apartado crítico y notas de carácter mitográfico, y que varía tan sólo en una docena de lecturas (por ejemplo, la conservación de ὄρχιθεν ἐπεκρούγον “construida desde el principio”, referido a la nave Argo, *Cat.* XXXV 4). La mayoría de estas lecturas no tienen una incidencia significativa en la traducción. La obra aporta, sin embargo, algunas novedades que merecen resarcirse. En primer lugar, un estudio más detallado de la figura y obra de su autor, en el que se pisan los sólidos cimientos del completísimo libro de Geus *Eratosthenes von Kyrene. Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Múnich 2002. Se introducen también como novedad, dentro del ámbito de la Historia de la Ciencia y de la Astronomía griegas, algunas notas de carácter puramente astronómico o científico (por ejemplo, sobre la Osa Mayor, en donde se señalan correlaciones entre la denominación griega de la constelación y las denominaciones sumeria y acadia [n.5], o, sobre la constelación Delta, donde se utilizan estudios recientes acerca de su configuración, como es el de Hübner de 2006 [n.87]). Sin embargo, lo más resaltable, desde esta perspectiva, es la publicación de un mapa astronómico (obra principalmente de Geus) que muestra un cielo estrellado en el que se hallan incluidas 42 constelaciones viene señalada *Catasterismos* así como la Vía Láctea (la identificación de las constelaciones viene señalada por sus nombres, y los números corresponden a los capítulos del libro). Se trata de la representación del cielo estrellado tal y como sería contemplado a simple vista desde Alejandría por un observador de hacia 220 a. C., época en la que se conjectura que fueron redactados los *Catasterismos*. La labor es lóbrega, ya que la confección de un mapa de estas características reviste dificultades: en primer lugar, porque en más de dos mil años se han operado cambios en la posición de las estrellas en el cielo por efecto de la precesión. En efecto, el hecho de que las estrellas no permanezcan realmente fijas en la bóveda celeste hace que la determinación exacta de la polar, por ejemplo, resulte muy difícil de precisar. Sin embargo, consideraciones científicas de este tipo fueron muy tenidas en cuenta por los eruditos alemanes de finales del XIX a la hora de atribuir la autoría de los *Catasterismos* a Eratóstenes (cf. n. 11). En segundo lugar, porque existe también una clara dificultad de determinación cuando se intenta adscribir estrellas individuales a constelaciones concretas, por ser éstas unas figuras que cambian en la imaginación de los hombres a lo largo del tiempo, y, en tercer lugar, porque sus límites han sido trazados en tiempos modernos. Tales dificultades, sin embargo, no han desanimado a los

personificazione di un fiume².

Neugebauer allude qui alle teorie della scuola panbabilonista, che tanto insistette sulla veneranda antichità dell'astronomia mesopotamica. L'Autore non cita alcun rappresentante di questa scuola, ma ne condivide implicitamente, pur se forse ignaro, alcuni postulati fondamentali: a. il mondo visibile è inteso come un'emanazione di essenze divine e b. la religione mesopotamica tende ad un monoteismo sostanziale, che riconosce un essere supremo che si esplicita in varie forme; c. la conoscenza dei cieli è la fonte di ogni saggezza; d. ogni esistenza terrena riflette l'ordine dei cieli. L'astronomia è quindi intesa come parte integrante della religione, del mito, della filosofia e della cultura in Generale. A questa visione astrologica del mondo l'uomo è giunto progressivamente. Se il neanderthaliano intuiva nelle stelle la presenza di *archetypal qualities* (sic!), è in Mesopotamia che questa *Geisteskultur* giunge alla sua perfezione. Tuttavia, i panbabilonisti non concorderebbero con l'Autore sull'astronomia intesa *a stricto sensu*. Per Alfred Jeremias l'astronomia che svela gli atti e la volontà divina è una saggezza contemplativa. La visione di Gudea rivela un ambito religioso, ma l'astronomia *im engagem Simne*, quali le lettere degli scribi ai re assiri, mostra una gnosì matematizzata che, se indossa gli abiti della saggezza, ne tradisce tuttavia i valori³.

NICHOLAS CAMPION, *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology. Volume I: The Ancient and Classical Worlds*, London, Hambledon Continuum, 2008, 388 pp. [ISBN 978-1-84725-214-2]

La questione principale sollevata da questo libro porta sulla definizione stessa dell'astronomia. I primi tre capitoli trattano del mondo preistorico. Se una stretta relazione fra i corpi celesti e gli esseri umani, dice l'Autore, avvenne circa 40 mila anni fa, lo sviluppo di un pensiero astronomico, con le sue componenti astrologiche, apparve nella cultura megalitica. L'Autore fa sua la tesi di alcuni archeoastronomi, secondo la quale la cultura megalitica in genere, le culture europee dell'età della pietra, pur non conoscendo la scrittura, ci hanno lasciato impressionanti monumenti, eretti allo scopo di registrare le loro idee o intuizioni sulla periodicità dei moti celesti (p. 15). Contro questa asserzione ci basti rimandare alle crude osservazioni di David Pingree riguardo a tali *wild theories of prehistoric science*⁴. Se si ammette l'esistenza di un'astronomia ed un'astrologia dell'età della pietra, come poter negare l'esistenza di un'astronomia/astrologia mesopotamica nel corso del III millennio prima della nostra era? E tuttavia dobbiamo chiederci: possiamo comprendere entro il nome di astrologia i culti astrali, solari e lunari, la denominazione di stelle ed asterismi? Siffatte testimonianze dell'interesse dell'uomo per le stelle possono essere comprese sotto il nome di astrognosia, ed una qualunque forma di astrognosia non può essere intesa come l'evidenza di conoscenze della periodicità dei moti e, ancor meno, di un pensiero e pratiche astrologiche. Osservava Neugebauer che le concezioni mitologiche concernenti il cielo o la divinizzazione del Sole, della Luna o di Venere non possono essere denominate astronomia, a meno che non si voglia far rientrare nell'idrodinamica credenze quali l'esistenza di una divinità della tempesta o la

2. O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, Brown University Press, 1957, p. 99.

3. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin und Leipzig, 1929, pp. 251-252.

4. J. BUNZ, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 86.

5. E. R. DODDS, "Plato and the Irrational", *The Journal of Hellenic Studies*, 45 (1945) p. 25.

astrologi. A p. 204 apprendiamo che le sorti di τύχη, δαίμον, ἔρως, δύναμις, che Macrobio (*Saturnalia* I, 19, 17) asserive agli Egizi, sono denominazioni «which anchor technical astrology firmly in Platonic thoughts». Il Platone di Campion ha qualche tratto similegante con Jung: se la struttura metafisica della psicologia analitica junghiana poggia su archetipi celesti, i segni o le costellazioni zodiacali divergono, nel cosmo platonico, «religious icons which possessed numinous power». Lo zodiaco diviene così «a projection in the sky of the archetypes, the birth chart a map of the disposition of archetypes at the moment of incarnation». E qui l'Autore ci propone un'etimologia di ζῳδιακός come «a place of life», ma non ci offre nessuna spiegazione riguardo alle radici linguistiche.

Certo, alla base di queste affermazioni vi è il concetto stesso di astrologia. In poche e concise parole l'Autore ce lo offre nella prefazione (p. viii): l'astronomia è lo studio dell'universo fisico, l'astrologia del cosmo psichico. Così stanno le cose, le prime speculazioni astrologiche occuparono, in Grecia, le menti dei primi filosofi. Ma questa definizione di astrologia rischia insieme molte cose e tutto confonde. Può essere suggestivo agli occhi di un contemporaneo alla ricerca di una nuova spiritualità, ma è storicamente inesatto e conceitualmente contraddittorio. Una definizione altrettanto sintetica dell'astrologia, nel suo sviluppo storico, è quella che ci offre Olimpiodoro: «Gli studi che trattano del cielo, siano essi astronomia o astrologia, erano un tempo una sola scienza; nondimeno, ve ne è una che insegnava l'essenza (οὐσία), degli astri, un'altra il loro movimento, una terza i loro effetti (δύναμες/ἐργάται)»⁶. Di queste tre parti, la prima appartiene ai filosofi ionici che s'interrogarono sulla natura e l'origine del mondo, la seconda è una parte delle matematiche e il suo inizio, in Grecia, cade intorno al V secolo prima della nostra era, con Metone ed Euctemone; la terza è quella che noi chiamiamo astrologia e che non può esistere senza le altre due. Se la prima è speculativa, la terza è affatto pratica e, in quanto tale, non è scienza, ma sulla scienza si proggia; non è religione, pur se con la religione talvolta dialoga; non è filosofia, e però usa il metodo dialettico.

Il libro non è di fatto una storia dell'astrologia occidentale, ma si presenta come una serie di riflessioni filosofiche sullo sviluppo storico dell'astrologia in occidente, vuole quindi essere una *cultural history*, secondo la denominazione del titolo. Queste riflessioni sono però ripetitive e attraversate dal *leit motif* della filosofia platonica. Essa è sempre presente, non appena si abbandona l'età della pietra e ci conduce fino ai primi secoli del cristianesimo, impregnando di sé anche il *Corpus Hermeticum*. Pertanto, l'Autore può concludere che la *Tetrabiblos* di Tolomeo «was a practical manual to accompany the *Corpus Hermeticum* and the *Timaeus* and provided a comprehensive means for analysing the kind of life the soul chose in the *Republic*» (p. 215). Difficile dire tante incongruenze in così poche parole. Un altro assunto di questo libro, sovente ripetuto, è la continuità «of major techniques and principles of astrological interpretation down to XX century» (p. 209). Ma non è così. La storia dell'astrologia è variegata e complessa. E gli astrologi medievali e rinascimentali poco co-

noscevano dell'astrologia di lingua greca e solo una parte di quella araba. È utile ricordare le osservazioni del Saumaise che, intorno alla metà del XVII secolo, notava la grande diserzione fra i teoremi dell'astrologia della tarda antichità e quelli degli astrologi del Rinascimento, si che questi nulla conoscevano di quelli.

Notiamo infine una bibliografia ristretta ai soli studi in lingua inglese, eccettuata *L'astrologie grecque* di Bouché-Lecercq. Ma la storiografia astrologica non può essere limitata al mondo anglosassone, sotto pena di una limitazione delle nostre conoscenze. Un solo esempio: l'Autore cita (p. 174) la distinzione tra *hard e soft astrology*, che egli ha letto in Tester⁷. Ma questa distinzione, già presente in A. A. Long⁸, fu proposta per la prima volta da W. Gundel e non descrive semplicemente la contrapposizione tra astrologia babilonese e greca⁹. Non si tratta, invero, di negare o affermare la connessione tra causa ed effetto, ma di definire il ruolo della predeterminazione nel destino umano.

Molte sono le inesattezze e gli errori che rivendicano una correzione. Ci limitiamo, per brevità, a segnalare alcuni.

A p. 57 un refuso deve aver scambiato il sole con la luna: in un'eclisse, si osserva la «direction of the apparent movement of the sun's shadow across the lunar disc».

A p. 69 ci saremmo attesi una maggior precisione: il primo giorno di Nissan le stelle e la Luna sono congiunte: queste stelle sono le Pleiadi. Ancora, l'Autore non si spiega come mai gli *omina* relativi ai pianeti siano così scarsi nell'*Enūma Anu Enlil* e che addirittura mancino tavole dedicate a Saturno e a Mercurio. Tuttavia, la tavola 56 tratta dei periodi di visibilità di Mercurio e quindi di Saturno e il 90% delle settanta tavole dell'*Enūma Anu Enlil* si occupa dei pianeti¹⁰.

A p. 84: la denominazione di Giove grande beneficio non è propria dell'astrologia greca, ma di quella araba.

A p. 135: cita Esodo sulle fasi delle Pleiadi. Essa, come riferisce Plinio (*nat. hist.* XVIII, 280) dividono l'anno in due parti. Ma si tratta di fasi, quindi di fenomeni apparenti: la loro levata eliaca ovvero il songere mattutino in maggio e il loro tramonto mattutino in novembre; è quindi errato dire: «the Pleiades are rising with the sun, in early May ... are setting with the sun, in November». C'è qui un'evidente difficoltà a descrivere le varie fasi degli astri, cfr. p. 70, dove l'*acronymal rising* di un pianeta viene definito «the last visible rising in the evening after sunset», ma non si tratta dell'ultimo sorgere apparente, poiché il pianeta rimarrà visibile durante tutta la notte.

⁷ J. TESTER, *A History of Western Astrology*, Woodbridge, Suffolk, 1987, p. 70.

⁸ *Astrology: Arguments pro and contra*, in: *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, 1982, p. 170.

⁹ W. GUNDEL, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen, 1914, pp. 61ss.

¹⁰ Cfr. G. PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano, 1998, p. 111.

ré tolemaica, né, in senso più generale, presente nell'astrologia di lingua greca, ma nasce nell'ambito dell'astrologia politica sassanide.

Giuseppe Bezza
Università di Bologna

A. p. 140 raccomanda di non confondere Xenophon, contemporaneo di Anassimandro, con lo storico omonimo. Meglio avrebbe fatto a chiamarlo, correttamente, Xerophanes. A. p. 148: nulla sappiamo di compiti di posizioni planetarie da parte di Metone ed Euctemone e suona bizzarra l'affermazione che si siano serviti dei «signs of the zodiac to describe planetary positions».

A. p. 149: possiamo convenire sul fatto che s. Agostino accolse con favore la filosofia platonica allo scopo di porre in rilievo la responsabilità etica dell'uomo, ma non si può affermare che «St. Augustine laid the foundations for mediæval attitudes to astrology».

A. p. 169: le prime traduzioni arabe delle opere di Aristotele non avvennero nel X secolo, ma sotto il califfo di al-Mansur (754-775) e continuaron fino al X secolo.
A. p. 181: l'Atlante Farnese non si trova nel Museo Archeologico Nazionale di Atene, ma di Napoli.

A. p. 209: È difficile ammettere che Tolomeo abbia adottato la divisione ciceroniana dei due generi della divinazione (*alterum artis est, alterum nature*), né si vede come questo possa concordare con la distinzione tolemaica tra scienza certa e arte congetturale. Ancora, il fondamento scientifico dell'astrologia non deve essere cercato in Tolomeo (la cui innovazione consiste nel metodo), ma nelle origini stesse dell'astrologia nell'Egitto ellenizzato e sono ancora valide le conclusioni di Pingree.¹¹

A. p. 215 è detto che l'opera di Tolomeo comporta conseguenze non volute: «His definition, whether by intent or through a misunderstanding of the zodiac as beginning with the sun's location on the spring equinox, was to cause problems in the future because, by tying the zodiac to the seasons, he cut its ties to the stars, which gradually moved away from the signs». È questo in realtà un falso problema. Tolomeo non separa lo zodiaco delle costellazioni da quello dei segni nel senso inteso dall'Autore. Basti leggere *quadri*, II, 11 (*de particulari natura signorum in tempestibus*), dove ogni segno dello zodiaco tropico, tripartito in longitudine e bipartito in latitudine, viene qualitativamente definito secondo dette parti dalle stelle in esse presenti. Questo capitolo si ritrova, in una forma similegiantissima, nelle *Anthologiae* di Vettio Valente (I, 2), che pure usava il sistema B dei Babilonesi, ponendo equinozi e solstizi a 8 gradi dei segni. D'altra canto, non è vero che la posizione degli equinozi e dei solstizi al primo grado dei segni equinoziali e solstiziali fu unanimamente accettata dagli astrologi posteriori a Tolomeo, come l'Autore sostiene. È sufficiente confrontare le testimonianze in Neugebauer¹², ove viene citato, come evidenza più tarda, un *computus* del 1400.

Ancora, nella stessa pagina, leggiamo che Tolomeo prescrive di erigere «the horoscopes for the spring equinox, when the sun entered Aries on 21 March». Questa procedura non è

EWA ŚNIEŻYŃSKA-STOLOT, *Picatrix Latinus. Iconographia planet i planet dekanicznych w wędkopisie krakowskim (Iconographie des planètes et des décans dans le manuscrit cracovien)*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, pp. 117 pp. + 53 lam. [ISBN 978-83-233-2666-3]

Le dernier livre d'Ewa Śnieżynśka-Stolot portant sur le manuscrit enluminé de *Picatrix Latinus* (Krakow 793) contient 106 pages de texte et 54 images. Après une courte introduction dressant l'histoire du texte et du manuscrit (pp. 9-12), l'auteur propose une analyse détaillée de figures des planètes (p. 13-23) et des décans (pp. 25-31) accompagnant la traduction incomplète en latin du *Ghāyat al-hakīm (Le but du sage)*. Le texte arabe d'astrologie, d'alchimie, de médecine et de magie, Ewa Śnieżynśka Stolot essaie de replacer l'étude iconographique dans l'univers de magie astrale (pp. 33-41) et, selon la méthode de l'histoire des idées, trouver les notions propres en pénétrant dans l'histoire du terme « talisman » (pp. 41-48). Les sept tables qui suivent présentent un outil commode de recherche, malheureusement accessible uniquement en polonais. On y trouve une comparaison des descriptions des déités planétaires ou de décans avec leurs représentations iconographiques (pp. 49-55, pp. 58-66), un repère des enluminures où les figures des planètes sont accompagnées par des animaux (pp. 56-57), une énumération des attributs des planètes (pp. 67-71) ou des couleurs de ces dernières et des décans (pp. 72-73), un parcours de la tradition visuelle, c'est-à-dire, la situation où les mêmes représentations iconographiques renvoient aux différentes catégories astrologiques : planète, décan, degré (pp. 74-75). La dernière table compare les descriptions de talismans et de planètes (pp. 76-78). Le résumé amplifié en anglais permet d'accéder à la grande partie du texte du présent volume (pp. 89-107).

Ewa Śnieżynśka-Stolot invite à une étude difficile d'iconographie médiévale de la même manière que dans les volumes précédents consacrés aux manuscrits astrologiques (d'Albumasar, d'Ibn Ezra et de Pierre d'Abano). La méthode développée par l'auteur consiste surtout en deux axes de recherche : synchronique et diachronique avec tout un respect aux sources. Très attentive aux aspects formels d'enluminure, elle s'intéresse beaucoup à l'entourage intellectuel. C'est grâce à cette méthode que l'on peut suivre une coïncidence l'histoire des images de *Picatrix Latinus* avec celle de la magie. Selon Ewa Śnieżynśka-Stolot le texte anonyme *Speculum astronomie* témoigne une ambiguïté dans le rapport des chrétiens aux talismans dont l'usage, parfois prohibé ou déconseillé, peut rester à la fois en harmonie avec le rationalisme et l'image du monde médiévaux (pp. 44-46).

Une erreur qui était commis dans la description de la figure 1 dévoile la subtilité de cette recherche. Dans la description du troisième décan du Taureau au lieu de Saturne on trouve le

¹¹ «Astrology», in: *Encyclopædia Britannica*, vol. 25, Chicago, 1993, pp. 80-84.

¹² O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg-New York, 1975, pp. 595-597.

nom de Jupiter. Les décans sont ordonnés selon le système de Teukros de Babylone et du fait le dernier décan du Taureau doit appartenir à Jupiter, mais si l'on suit la description dans le texte et on essaie de lui attribuer une image la situation devient plus complexe (p. 58 – 59).

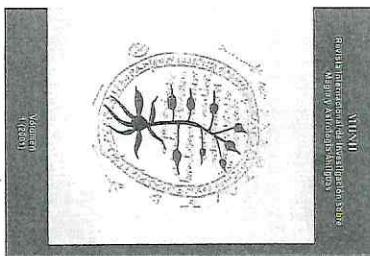
Le manuscrit des fonds de la Bibliothèque Jagellonne est un unique exemplaire de *Pictatrix* conservé avec les enluminures. La publication de ces images où presque la moitié est en couleur font de ce volume un soutien exceptionnel dans la recherche iconographique mais aussi un appui important pour des historiens de la science y compris astrologie, magie et médecine et pour des historiens tout court.

Rafal Perkowski
Université Paris-IV, Sorbonne

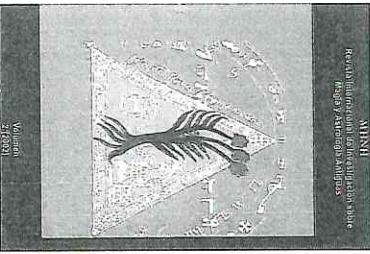
MHNH
Revista Internacional de Investigación
sobre Magia y Astrología Antigua

Primerá 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.

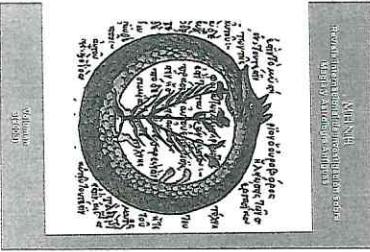
VOLUMENES PUBLICADOS



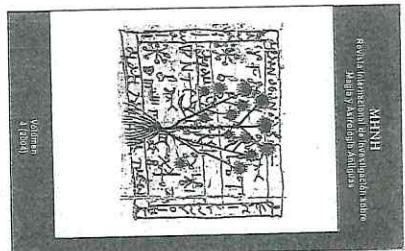
Vol. 1 (2001), 350 pp.



Vol. 2 (2002), 338 pp.



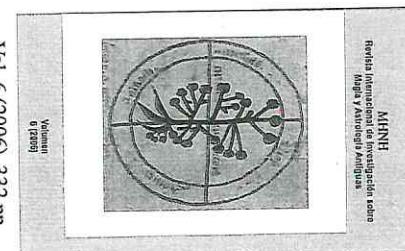
Vol. 3 (2003), 346 pp.



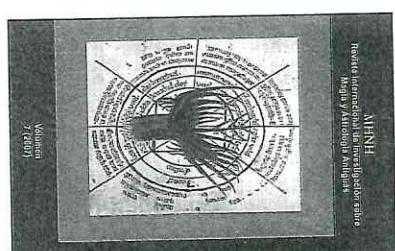
Vol. 4 (2004), 326 pp.



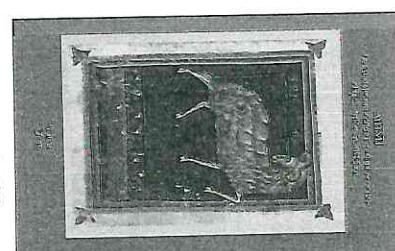
Vol. 5 (2005), 382 pp.



Vol. 6 (2006), 332 pp.



Vol. 7 (2007), 340 pp.



Vol. 8 (2008), 300 pp.

DISTRIBUCIÓN

PÓRTICO LIBRERÍAS, S.A.

Muñoz Seca, 6
 50005 ZARAGOZA
 Fax: (+34) 976 353226
 distrib@porticolibrerias.es
www.porticolibrerias.es

C E N T R O D E E D I C I O N E S D I P U T A C I Ó N D E M Á L A G A

maRemoto • colección de poesía

Características: 16 x 23,5 cm. Precio: 10,82 €

**LAS HIJAS DE EVA:
HISTORIA, TRADICIÓN Y
SÍMBOLOGIA**

WILHELMINA VAN DER
VORST
T. ALBERTO BECH
Virginia Alfaro Bech (Coords.)



Biblioteca de Estudios sobre la Mujer

*Las hijas de Eva: historia,
tradición y simbología*
Inés Calero Secal y
Virginia Alfaro Bech (Coords.)

214 págs. Precio: 7,81 €

**DESEAR MODELOS
FEMENINOS:
VALOR Y REPRESENTACIÓN
EN LA ANTIGÜEDAD**

T. ALBERTO BECH
Virginia Alfaro Bech (Coords.)



Biblioteca de Estudios sobre la Mujer

*Desear modelos femeninos: Valor y
representación en la antigüedad*
Virginia Alfaro Bech y Victoria Eugenia
Rodríguez Martín (Coords.)

157 págs. Precio: 7,81 €



**Otra línea de fuego. Quince poetas
brasileñas ultracontemporáneas**

H. Buarque de Hollanda
y T. Arjón (Eds.)

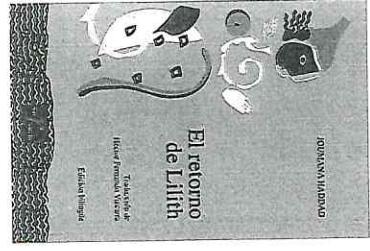
280 págs.



El retorno de Lilith

Joumana Haddad
Traducción de Héctor Fernando Vizcarra

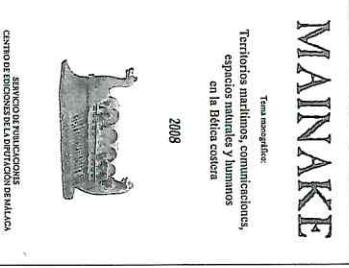
149 págs.



El retorno de Lilith

Joumana Haddad
Traducción de Héctor Fernando Vizcarra

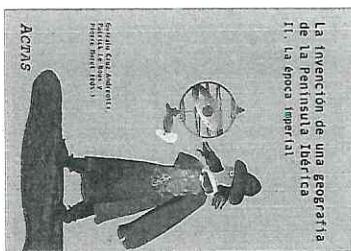
149 págs.



MAINAKE

Territorio marítimo, comunicaciones,
espacios naturales y humanos
en la Bética costera

2008

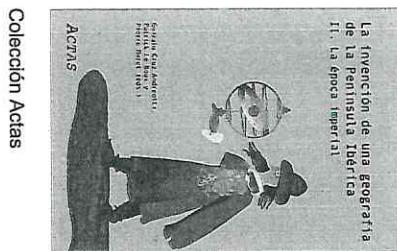


**La invención de una geografía
de la Península Ibérica**

II. La época imperial

Virginia Alfaro Bech y Victoria Eugenia
Rodríguez Martín (Coords.)

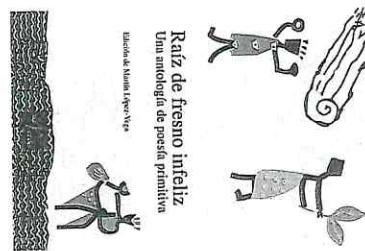
157 págs. Precio: 7,81 €



Voz de las dos orillas

Manuel Serrat Crespo

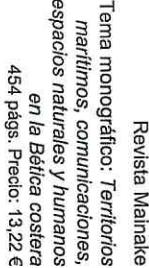
93 págs.



Raíz de fresno infeliz

Una antología de poesía primitiva
María López-Vega (Ed.)

108 págs.



Mainake

*La invención de una geografía
de la Península Ibérica, Tomo II*

Gonzalo Cruz Andreotti

Patrick Le Roux y
Pierre Moret (Eds.)

377 págs. Precio: 18 €

maRemoto presenta los textos en sus lenguas y grafías originales, junto con las traducciones al castellano realizadas por traductores reconocidos. En los treinta y dos títulos publicados hasta el momento, hay varias antologías, como la de los poetas mapuches, albaneses o la de la Patagonia, y selecciones de autores de lenguajes tan diversos como el árabe (marroquí, iraquí), el chino, el japonés, el griego, el esloveno o el portugués.

Información y pedidos: CEDMA Avda. de los Guindos, 48. 29004 Málaga Tfno: 952 069 207-8
Fax: 952 069 215 e-mail: cedma@málaga.es www.cedma.com

centro de ediciones
málaga+diputación



centro de ediciones
málaga+diputación

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 ὥπατοι. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72).
 - 6. Quotations from ancient authors:**
 - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
 - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5.2-3; X., *HG* 1.5.2; Eus., *PE* 15. 20.1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XI 8.2; Str., I 5.
 - 7. Notes References:** References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes³; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque⁴".
 - 8. Greek Fonts:** For Greek texts, use Unicode Fonts.

MHNH, 9 (2009)

I.- STUDIA

N. ARSÉNTIEVA, "Los conjuros eróticos eslavo-rusos en su relación con la magia greco-egipcia".....	5-32
J. I. ELVIRA SÁNCHEZ, "Hermetismo, Neoplatonismo y teúrgia".....	33-58
F. J. FERNÁNDEZ NIETO "Iamario fruges praeſiniunt locustae. Las langostas prefijan la cosecha en enero. Sobre la presencia de un rito mágico augural de rai-gambre céltica".....	59-78
S. PEREA YÉBENES, "El demon mágico <i>Phrēn</i> y el escarabajo solar egipcio".....	79-120
J. RIVES, "Apion <i>Περὶ μάγον</i> and the Meaning of the Word <i>Mágoς</i> ".....	121-134
A. SETAIOLI, "La poesia in Petronio, <i>Sat.</i> 134.12".....	135-158
S. DENNINGMANN, "Die Datierung des Astrologen Serapion".....	159-174
W. HÜBNER, "Wie kommen die Seelen von Tierkreis auf die Erde?".....	175-190
J. KOMOROWSKA, "Astrology, Ptolemy and <i>technai stochastikai</i> ".....	191-204
C. ORDÓÑEZ, "El calendario estelar de Plinio, I".....	205-232

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Un himno hermético en tres versiones".....	235-250
M. PIRANOMONTE, "Anna Perenna a dieci anni dalla scoperta. Un riepilogo e un aggiornamento".....	251-264
G. Bezza, "Intorno ai primi commentatori del <i>Quadripartitum</i> tolemaico: il commento ascritto ad Eutocio d'Ascalona".....	265-272
St. Heilen, "Another Horoscope Gem".....	273-284

III.- RECENSIONES

A. MASTROCINQUE (ed.), <i>Sylloge Gemmarum Gnosticarum</i> , parte II, Roma, 2007 (D. Saura). <i>ERATOSTHENES, Sternsagen (Catasterismi)</i> , Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Jordi Pàmias und Klaus Geus, Oberhaid, 2007 (J. R. del Canto Nieto). NICHOLAS CAMPION, <i>The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology. Vol. I. The Ancient and Classical World</i> , London, 2008 (G. Bezza). Ewa ŚNIEŻYŃSKA-STOLOT, <i>Picatrix Latinus. Ikonografia planet i planet dekanicznych wrękopisie krakowskim (Iconographie des planètes et de décans dans le manuscrit cracovien)</i> , Kraków, 2009 (R. Perkowsky)	287-300
--	---------

