

MHNH, 10 (2010)

W. HÜBNER, "Martin Sicherl (1914-2009) - seine wissenschaftlichen Anfänge" 3-12

I.- STUDIA

- E. ALBRILE, "La penultima eternità. Ellenismi e iranismi in un mito orfico" 15-40
 N. ARSENTIÉVA, "Fuentes indoíraniyas y grecoegipcias para la semiótica de los textos de magia 'uterina' y amuletos eslavo-bizantinos con la fórmula 'ύστέρα'" 41-74
 F. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Ἄλει μύλα ἄλει". Tercera contribución al estudio del valor mágico de las muelas y de la acción de moler en el mundo antiguo" 75-100
 A. LÓPEZ JIMENO, "Una figurita de plomo hallada en Paros y otras figuritas de magia maléfica" 101-118
 F. BECCHI, "Sul *De signis ps.-teofrasteo: struttura e paternità*" 119-138
 J. I. ELVIRA SÁNCHEZ, "Ciento cincuenta años de Hermetismo. Una bibliografía comentada" 139-156
 W. HÜBNER, "Das Sternbild 'Libra' im Proömium der *Aratea Aviens*" 157-176
 C. ORDÓÑEZ, "El calendario estelar de Plinio, II" 177-200
 M. RINALDI, "Due capitoli sulla fortuna delle *Commentationes in Ptolemaeum* di G. Pontano. Le *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* di Agostino Nifo e il *Libellus de diffinitionibus et terminis astrologiae* di O. Brunfels" 201-216

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J.L. CALVO MARTÍNEZ, "Himno sincrético a Mene-Hécate (*PGM IV 2522-2567*)" 219-238
 G. NÉMETH, "Ereschigal – Ereškigal. Migrations of a goddess" 239-246
 C. MACÍAS VILLALOBOS, "Terremotos y Astrología en el Mundo Antiguo" 247-266
 A. SETAIOLI, "La discesa dell'anima in Macrobio" 267-276

III.- RECENSIONES

A REVIEW ARTICLE about the book DUANE W. ROLLER, *Through the Pillars of Herakles: Greco-Roman Exploration of the Atlantic*, London and New York, 2006. xxi+163 pp. (E. Nissan) 279-310

MARTIAL, *Liber Spectaculorum [on the jacket, vs. frontispiece: M. Valerii Martialis Liber spectaculorum]*, edited with introduction, translation & commentary by Kathleen M. COLEMAN, Oxford, Oxford University Press, 2006, lxxxvii+322 pp. (E. Nissan).
 W. GEOFFREY ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London and New York, Routledge (Taylor & Francis Group), 2007, xiii+288 pp. (E. Nissan). Giovanni Lido, *Sui segni celesti*, Cura e Introduzione Ilaria Domenici, Traduzione Erika Maderna, Edizioni Medusa, Milano, 2007, 159 pp. (C. Macías Villalobos). Giulia SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, démoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2009, 484 pp. (M. González González) 311-327

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



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).

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

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. In the bibliography author's surname should precede the initial: BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949)
- 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, *Sterngläube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.
 - b) Articles:** For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):
-A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasyllos", *AJP*, 48 (1927) 359-366.
-D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985), pp. 210-212.
 - c) Works in collaborative volumes:** Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: e.g. H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὄπατοι. 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., *G4* 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; Antiph., 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.

ÍNDICE *MHNH, 10 (2010)*

W. HÜBNER, “Martin Sicherl (1914-2009) - seine wissenschaftlichen Anfänge” 3-12

I.- STUDIA

- E. ALBRILE, “La penultima eternità. Ellenismi e iranismi in un mito orfico” 15-40
N. ARSENTIÉVA, “Fuentes indoíranas y grecoegipcias para la semiótica de los textos
de magia ‘uterina’ y amuletos eslavo-bizantinos con la fórmula ‘ύστέρα’” 41-74
F. J. FERNÁNDEZ NIETO, “Ἀλεῖ μόλις ἄλει’. Tercera contribución al estudio del valor
mágico de las muelas y de la acción de moler en el mundo antiguo” 75-100
A. LÓPEZ JIMENO, “Una figurita de plomo hallada en Paros y otras figuritas de magia
maléfica” 101-118
F. BECCHI, “Sul *De signis* ps.-teofrasteo: struttura e paternità” 119-138
J. I. ELVIRA SÁNCHEZ, “Ciento cincuenta años de Hermetismo. Una bibliografía
comentada” 139-156
W. HÜBNER, “Das Sternbild ‘Libra’ im Proömium der *Aratea Aviens*” 157-176
C. ORDÓÑEZ, “El calendario estelar de Plinio, II” 177-200
M. RINALDI, “Due capitoli sulla fortuna delle *Commentationes in Ptolemaeum* di G.
Pontano. Le *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* di Agostino Nifo e il *Libel-*
lus de diffinitionibus et terminis astrologiae di O. Brunfels” 201-216

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J.L. CALVO MARTÍNEZ, “Himno sincrético a Mene-Hécate (*PGM IV 2522-2567*)” 219-238
G. NÉMETH, “Ereschigal – Ereškigal. Migrations of a goddess” 239-246
C. MACÍAS VILLALOBOS, “Terremotos y Astrología en el Mundo Antiguo” 247-266
A. SETAIOLI, “La discesa dell’anima in Macrobio” 267-276

III.- RECENSIONES

- A Review Article about the book DUANE W. ROLLER, *Through the Pillars of Herak-*
les: Greco-Roman Exploration of the Atlantic, London and New York, 2006.
xxi+163 pp. (E. Nissan) 279-310
- MARTIAL, *Liber Spectaculorum [on the jacket, vs. frontispiece: M. Valerii Martialis Liber*
spectaculorum], edited with introduction, translation & commentary by KATHLEEN M.
COLEMAN, Oxford, Oxford University Press, 2006, lxxxvii+322 pp. (E. Nissan).
- W. GEOFFREY ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London and New
York, Routledge (Taylor & Francis Group), 2007, xiii+288 pp. (E. Nissan).
- Giovanni LIDO, *Sui segni celesti*, Cura e Introduzione ILARIA DOMENICI, Traduzione
ERIKA MADERNA, Edizioni Medusa, Milano, 2007, 159 pp. (C. Macías Villalobos).
- Giulia SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dème-
ni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza,
2009, 484 pp. (M. González González) 311-327

Received: 9th August 2010

Accepted: 15th August 2010

MARTIN SICHERL (1914-2009) - SEINE WISSENSCHAFTLICHEN ANFÄNGE

WOLFGANG HÜBNER

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Am 21.10. 2009 verstarb fast 95jährig Martin Sicherl, Ordinarius für Gräzistik in Münster.

Geboren wurde er 1914 in Mirschowitz in der Nähe von Pilsen im heutigen Tschechien. Er studierte 1933-1937 an der Deutschen Karls-Universität in Prag, zunächst Latein und Tschechisch (was damals obligatorisches Schulfach war), dann ersetzte er die Slawistik durch das Griechische. Nach acht Semestern hatte er in kürzester Zeit das Studium samt einer anstrengenden Dissertation absolviert. Nach der Promotion im November 1937 ging er als junger Stipendiat nach Italien. Danach wurde ihm von seinem Lehrer Theodor Hopfner eine Assistentenstelle angeboten. Die Ernennung konnte wegen der politischen Ereignisse erst im Dezember 1941 erfolgen, doch Krieg, Vertreibung und Gefangenschaft verhinderten eine Einstellung und warfen ihn in seiner wissenschaftlichen Karriere zwölf Jahre zurück. Im Oktober 1946 aus britischer Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt, legte er die pädagogische Prüfung in dem neuen Bundesland Rheinland Pfalz ab und lehrte an hessischen Schulen, bis er 1950 eine Assistentenstelle an der Universität Mainz antrat. Nach der Habilitation 1954 wurde er 1961 ebendort zum Privatdozenten ernannt und 1963 an die Universität Münster berufen, der er bis zu seiner Emeritierung 1983 treu blieb. Bis zu seinem Lebensende arbeitete er unermüdlich wissenschaftlich weiter.

Über sein wechselvolles Leben unterrichten mehrere autobiographische Arbeiten¹

¹ M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen. Erinnerungen“ (Typoskript, geschrieben ca. 2000 und bis zur Rückkehr aus Italien am 19.08. 1938 reichend); DERS., „Erinnerungen an Prag (1933-1937)“, *Prager Nachrichten*, 6/41 (1990) 6-13, berichtigte und ergänzte Fassung: *Eikasmos*, 4 (1993) 85-94; DERS., *Die Klassische Philologie an der Prager deutschen Universität 1849-1945*, München 1999 (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste. Vorträge und Abhand-

und Nachrufe². Zwei Forschungsschwerpunkte machten ihn berühmt: zum einen die „Kodikologie“, d.h. die Erkenntnis, daß die handschriftlichen Zeugnisse erst im Lichte ihres kulturellen Umfeldes richtig bewertet und ausgewertet werden können, eine Forschungsrichtung, die sein geistiger Schüler Dieter Harlfinger weiter verfolgt. Damit setzte er neue Maßstäbe für die Textkritik³. Die an den Handschriften gewonnenen Einzelerkenntnisse fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen, das zeigt, wie sich die griechische Literatur im Westen von Italien aus nach Norden ausgebreitet hat⁴. Zum anderen begründete Martin Sicherl mit belgischen Kollegen die groß angelegte kritische Gesamtedition der Werke des kappadokischen Kirchenvaters Gregor von Nazianz, wobei Justin Mossay (Louvain-La-Neuve) die Reden und er selbst die Gedichte übernahm. Aus diesem Projekt sind zahlreiche Dissertationen hervorgegangen⁵.

Für den Leserkreis dieser Zeitschrift sind vor allem Sicherls wissenschaftliche Anfänge relevant. Zunächst schwankte er zwischen Theologie und Philologie und innerhalb der Philologie zwischen Germanistik, Slawistik und Klassischer Philologie. Der endgültige Entschluß, statt Slawistik das Griechische zu studieren, geht auf ein Gespräch⁶ mit dem Ägyptologen, Gräzisten und Religionswissenschaftler Theodor Hopfner (1896-1946) zurück⁷. Hopfner hatte mit Studien zu den Gelehrten

lungen aus geisteswissenschaftlichen Bereichen, 20), 285-337. Unter demselben Titel in: *Eikasmos*, 14 (2003) 393-418.

² Ch. GNILKA, „Nachruf auf Professor Dr. Martin Sicherl“, *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2009*, 131-137; H.-D. BLUME, für den *Gnomon* 82 (2010) 572-575.

³ Vgl. hierüber M. SICHERL, „Handschriftenforschung und Philologie“, in: *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel 17-21 ottobre 1983)*, a cura di D. HARLFINGER e Gi. PRATO, I, Alessandria, 1991 (Biblioteca di Scrittura e civiltà. 3), 485-508 sowie seine münsteraner Abschiedsvorlesung vom 11.2. 1983: M. SICHERL, „Philologie und Kodikologie“, in: *Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit. Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität*, 9 (1986) 1-19.

⁴ Die wichtigsten Monographien gelten dem Lehrer von Beatus Rhenanus, Johannes Cuno: M. SICHERL, *Johannes Cuno: ein Wegbereiter des Griechischen in Deutschland; eine biographisch-kodikologische Studie*, Heidelberg, 1978 (Studien zum Fortwirken der Antike. 9); DERS., *Griechische Erstausgaben des Aldus Manutius. Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund*, Paderborn u.a., 1997 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF 10).

⁵ Ein Schriftenverzeichnis seiner Arbeiten bis 1988 bietet die Festschrift: *Philophronema. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung*, hrsg. D. HARLFINGER, Paderborn, 1990, 11-17.

⁶ Am 28.11.1933, vgl. M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 73.

⁷ Vgl. M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 83f. Über Hopfner DERS., „Erinnerungen

Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopoulos, also den Vertretern der „Paläologischen Renaissance“ in Byzanz, begonnen (1912), bevor er sich den orientalischen Religionen, besonders der ägyptischen, zuwandte. Sicherl nennt ihn nach einer Formulierung P. Alfarics den „grand docteur ès sciences magiques“⁸. Noch vor dem ersten Weltkrieg erschien die Arbeit „Der Tierkult der Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern“ (1913), danach folgten in großer Dichte die Werke „Fontes historiae religionis Aegyptiacae“ (1922-1925), „Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber“ (1922-1924), „Die griechisch-orientalischen Mysterien“ (1924) und schließlich - nach Sicherls Promotion - die bedeutende Ausgabe (mit Übersetzung und Kommentar) „Plutarch über Isis und Osiris“ (1940/41)⁹.

Aus dem Forschungsgebiet Hopfners stammt denn auch die Dissertation. Ursprünglich hatte Sicherl vor, einen oder mehrere Papyri zu edieren, die Hopfner von dem Wiener Papyrologen Carl Wessely geerbt und der Prager Universitätsbibliothek übergeben hatte¹⁰. Doch Hopfner schien das für einen Anfänger für zu schwer zu halten und gab ihm ein interpretatorisches Thema: „Die Tiere in der griechisch-ägyptischen Zauberei nach den griechischen Zauberpapyri“ (1937). Es handelt sich um eine Auswertung der Papyrusstücke, die damals seit kurzem in der Edition der „Papyri Graecae Magicae“ von Karl Preisendanz vorlagen (1928-1931). Sicherl benutzte vor allem Hopfners Werk über den „Offenbarungszauber“, das in zwei Bänden nur handschriftlich in lithographierter Form vorlag. Besonders der zweite Band war sehr eng geschrieben, sodaß er nur mit Mühe gelesen werden konnte. Erst viel später wurde das Werk auf Betreiben von Reinhold Merkelbach wirklich gedruckt¹¹. Die Stoffmasse umfaßte nicht nur die griechischen Zaubertexte, sondern auch ägyptische in der französischen Übersetzung des Ägyptologen der tschechischen Universität František Lexa und die koptischen in der Übersetzung von Pater Angelus Kropp. Hopfner

an Prag“ (wie Anm. 1), 85-88; DERS., *Die Klassische Philologie* (Anm. 1), 409-40 und 417f. sowie besonders über das letzte Kriegsjahr 1944/1945 F. Brunhölzl, Theodor Hopfner (1886-1945), Viktor Stegemann (1902-1948), Albert Rehm (1871-1949), *Eikasmos*, 4 (1993) 203-211, hier: 203-206.

⁸ P. ALFARIC, „Magie et Divination“ [Sammelbesprechung von vier Studien Hopfners], *Revue des Études Anciennes*, 35 (1933), 116, vgl. M. SICHERL, „Erinnerungen an Prag“ (wie Anm. 1), 6 bzw. 86 und DENS., *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis, eine kritisch-historische Studie*, Berlin, 1957 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 62), 205.

⁹ Erschienen in der Reihe „Monographien des Ustav Orientální“ als Nr. 9 und 11. Dazu kommen die RE-Artikel „Mageia“, „Mantike“, „Mysterien“ (zusammen mit OTTO KERN), „Nekromantie“ und „Traumdeutung“.

¹⁰ M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 88f.

¹¹ In drei Abschnitten in Amsterdam: Band I 1974, Band II zweigeteilt 1983 und 1990.

bescheinigte seinem Schüler in seinem Gutachten nicht nur außerordentliche philologische, sondern auch ebensolche religionswissenschaftliche Fähigkeiten¹².

Wegen der Kriegsereignisse blieb diese Arbeit leider ungedruckt, denn der für eine von Hopfner geplante Reihe „Prager Arbeiten zur klassischen Philologie“ vorgesehene Verlag war zunächst von Breslau nach Prag geflohen, bevor er nach der Besetzung der Rest-Tschechoslowakei erneut fliehen mußte. Immerhin gelang es Sicherls Schwester, bei der Vertreibung das Manuskript, die Vorlage des Typoskripts aus seiner Heimat, die der Bruder niemals wiedergesehen hat, zu retten¹³. In einem Beitrag über die Tiere des ägyptischen Zwölfstundenzyklus (Dodekaoros) konnte ich an die Appendix dieser Dissertation anknüpfen¹⁴. Als ich, in Münster Sicherls Nachfolger geworden, 1987 bei der heutigen Universität Prag anfragte, ob man nicht eine Urkunde zum 50jährigen Doktorjubiläum aussstellen könne, beschied man mir freundlich, daß sich die jetzige Universität in Prag nicht als Rechtsnachfolgerin der Deutschen Karls-Universität betrachte¹⁵.

An die frühe Promotion am Ende des achten Semesters im November 1937 schloß sich nahtlos eine achtmonatige Stipendienreise nach Italien an (11.12. 1937 - 19.08. 1938). Schon einmal war Sicherl nach seinem zweiten Semester (September 1933) zusammen mit einem Kommilitonen auf einer abenteuerlichen Reise von 31 Tagen mit wenigen Mitteln in Italien gewesen, angeregt durch den im September 1931 verstorbenen großen Philologen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der in seinen „Erinnerungen“ (1928) über seine Studien an Euripides-Handschriften in der Biblioteca Laurenziana zu Florenz erzählt¹⁶. So forschte auch der Stipendiat Sicherl nach griechischen Handschriften und suchte zunächst längere Zeit nach einem lohnenden Objekt für eine geplante Habilitationsschrift. Der Prager Latinist Maximilian

¹² M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 96.

¹³ M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 92.

¹⁴ Anhang S. 281-300 „Der Dodekaoroszyklus“: W. HÜBNER, „Zur neuplatonischen Deutung und astrologischen Verwendung der Dodekaoros“, in: *Philophronema* (wie Anm. 5), 73-103.

¹⁵ Juristisch bezieht sich die Antwort auf die am 19.11. 1920 von der tschechischen Nationalversammlung erlassene „Lex Mares“, in der beschlossen wurde, daß die „Deutsche Universität Prag“ nicht die Rechtsnachfolgerin der 1338 von Karl IV. gegründeten „Universitas Carolo-Ferdinandea“ sei. Das wechselvolle Verhältnis der Prager Universitäten zueinander von 1849-1945, besonders den Insignienstreit von 1934, hat M. SICHERL, Die Klassische Philologie (wie Anm. 1), detailliert nachgezeichnet.

¹⁶ M. SICHERL, Erinnerungen an Prag (wie Anm. 1), 8 bzw. 89; DERS., „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 76.

Adler¹⁷ hatte zu der Überlieferung der Διαλέξεις des platonisch ausgerichteten Philosophen Maximos von Tyros (2. Hälfte 2. Jahrhundert) geraten, doch dies schien ebensowenig aussichtsreich wie das Studium der Herodotüberlieferung, die der Assistent Artur Biedl ins Spiel gebracht hatte¹⁸. Ein weiterer Plan, die Überlieferung der Epigramme des spätgriechischen bzw. frühbyzantinischen Dichters Agathias zu untersuchen, scheiterte daran, daß Bruno Gentili, ein Schüler des Byzantinisten Silvio Mercati, in Rom bereits daran arbeitete¹⁹. Dann fand Sicherl in der Biblioteca Angelica zwei Handschriften des Platonikers Albinos (oder Alcinoos: um 150 n.Chr.), die von der Edition des Creuzer-Schülers Carl Friedrich Hermann im Anhang seiner Platon-Ausgabe (1856) abwichen, doch Richard Walzer, der damals als Assistent in Rom lehrte²⁰, riet davon ab. Später erkannte Sicherl, daß diese Aufgabe durchaus lohnend gewesen wäre, wie die Studien und die 1990 erschienene Ausgabe von John Whittaker zeigen, die die kodikologische Methode Sicherls anwenden²¹.

Erst auf diesen Umwegen kam Sicherl seinem Lehrer Hopfner wieder näher, denn er besann sich auf das Werk *De mysteriis* des Neuplatonikers Jamblichos (ca. 250-325), das Hopfner in jener reichen Schaffensperiode nach dem Ersten Weltkrieg erstmalig ins Deutsche übersetzt hatte²². Dieses Werk gibt sich als Antwort eines ägyptischen Erzpriesters Abammon auf einen Brief, den der griechische Philosoph Porphyrios an den ägyptischen Tempelschreiber Anebo geschrieben hatte, und steht ganz auf dem Boden der neuplatonischen Philosophie. Es handelt sich um „die einzi-

¹⁷ Über diesen M. SICHERL, „Erinnerungen“ (wie Anm. 1), 8f. bzw. 89f.

¹⁸ Über Biedl, einen Schüler von Edgar Martini (1871-1832), vgl. M. SICHERL, „Erinnerungen“ (wie Anm. 1), 8 bzw. 88f.

¹⁹ M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 101 bemerkt, daß er durchaus bei diesem Thema hätte bleiben können, weil Gentile dazu nur einen kurzen unbedeutenden Aufsatz veröffentlicht hat.

²⁰ Richard Walzer hatte sich in Berlin 1932 habilitiert und wurde, während er mit seiner Frau in Italien weilte, 1933 als Jude entlassen. Er blieb in Rom und wurde Assistent von Giovanni Gentile, des Chefideologen des Faschismus und Freundes Mussolinis, der ursprünglich kein Antisemit war.

²¹ M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 101. Vgl. J. WHITTAKER, “Parisinus Graecus 1962 and the writings of Albinus”, *Phoenix*, 28 (1974) 320-354 und 450-456; *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon: introduction, texte établi & commenté par JOHN WHITTAKER*, traduit par PIERRE LOUIS, Paris, 1990 (C.U.F.). Whittaker vertritt die Ansicht, daß der Διδασκαλικός nicht von Albinus, sondern von einem Alcinous stammt.

²² Über die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von TH. HOPFNER, Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1922 (Quellenschriften der griechischen Mystik. 1; Ndr. 1987 und 2008). Vgl. die ausführliche Würdigung von M. SICHERL, *Die Handschriften*, (wie Anm. 8), 204f. Mit Hinweis auf das Ende der Einleitung (XXIV) hebt Sicherl hervor, daß Hopfner keineswegs Anhänger der Theosophie war.

ge vollständig erhaltene mystisch-theosophische Schrift des griechischen Altertums²³, die Martin P. Nilsson²⁴ das „Grundbuch der römischen Religion“ genannt hat. Sicherl hatte sie schon in seiner Dissertation benutzt²⁵. Es ist also nicht etwa so, daß ihn Hopfner von Anfang an mit dem Auftrag nach Italien gesandt hätte, nach Jamblich-Handschriften zu suchen. Der griechische Text lag damals nur in der unzureichenden Ausgabe von Gustav Parthey (1857) vor. Der Belgier Joseph Bidez († 1945) hatte eine Untersuchung der Handschriften angekündigt, diese ist aber nicht erschienen²⁶.

Ein unschätzbares Hilfsmittel war die Sala della Consultazione der Vatikanischen Bibliothek, die alle gedruckten Handschriftenkataloge sämtlicher Bibliotheken besitzt. Sicherl ermittelte und beschrieb die 25 vollständigen und 14 Excerpt-Handschriften genauestens, datierte sie anhand der Wasserzeichen und zeichnete die oft wechselvolle Besitzergeschichte nach. Hinzu kommen der Nachweis von vier verlorenen Handschriften, die lateinische Paraphrase des Marsilio Ficino sowie andere Übersetzungen ins Lateinische und in moderne Nationalsprachen. Ein Drittel der Handschriften befindet sich in Italien, allein drei in der Biblioteca Vaticana, zwei in der Biblioteca Vallicelliana; die Handschriften aus Venedig, Bologna und Neapel bekam er ins Collegio Romano (das alte Jesuitenkolleg) geschickt, nur die Biblioteca Medicea-Laurenziana in Florenz wollte die Zimelie nicht herausrücken, und das bei dem Brand von 1904 schwer beschädigte Exemplar der Turiner Bibliothek war noch nicht transportfähig²⁷. In der Biblioteca Vallicelliana fand Sicherl das Handexemplar des Hauptes der platonischen Akademie zu Florenz, Marsilio Ficino (1433-1499), mit zahlreichen Textverbesserungen und Marginalien, die der lateinischen Übersetzung dienten (Venedig 1497). In dieser Übersetzung hat Ficino der Schrift auch den heutigen Titel gegeben²⁸. Zusammen mit dem Codex Marcianus graecus, dem Exemplar des Kardinals Bessarion († 1472)²⁹, bildet es die Grundlage für eine kritische Edition.

²³ TH. HOPFNER (wie Anm. 22), XI sq.

²⁴ MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der römischen Religion* II, München, 1950 (Handbuch der Altertumswissenschaft, V 2), 429 (zweite und dritte Auflage: 448), vgl. DENS., „Axel Woldemar Persson †“, *Gnomon*, 23 (1951), 405-407, hier: 407 und M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 1.

²⁵ M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 102.

²⁶ Vgl. M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), XI.

²⁷ Der Codex Taurinensis graecus 146 wurde erst im August-September 1951 restauriert: M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), XI.

²⁸ Es handelt sich um den Codex Vallicellianus F 20, vgl. TH. HOPFNER (wie Anm. 22), VI sq.; M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 22-37.

²⁹ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 91-97.

In Rom hatte Sicherl Kontakt mit anderen Wissenschaftlern, unter anderem mit Stefan Weinstock, der als Jude aus Breslau vertrieben worden war und in Rom am „Catalogus codicum astrologorum Graecorum“ arbeitete³⁰, aber - wie Richard Walzer, Paul Oskar Kristeller und andere jüdische Gelehrte - Rom im Herbst 1938 verlassen mußte.

Als er mit der Kollation der erreichbaren Handschriften fertig war, erwog Sicherl, ein weiteres Jahr in Italien zu bleiben, denn die finanziellen Mittel, mit denen er äußerst sparsam umgegangen war, hätten dies erlaubt. Der Prager Assistent Artur Biedl hatte nicht nur angeregt, sich mit der Herodotüberlieferung zu beschäftigen, sondern auch eine kritische Edition der *Bibliothek* des Photios vorgeschlagen. Dessen Lehrer Edgar Martini³¹, der 1932 gestorben war und durch seine Schriften auch auf Martin Sicherl gewirkt hat, hatte die beiden Codices Marciani als die einzige relevanten erwiesen. Doch Vittorio De Marco, Lehrstuhlvertreter an der Mailänder Katholischen Universität, riet davon ab, weil diese Edition denn doch nicht so schnell zu schaffen war. Außerdem hätten die politischen Ereignisse diesen Plan ohnehin zunichte gemacht³². So zog Sicherl es vor, die Umgebung Roms zu Fuß oder mit Fahrrad, Bahn oder Schiff zu erkunden - bis hin zu einer Sizilienreise.

Nachdem die Biblioteca Vaticana am 15. Juli geschlossen war, machte er sich auf den Rückweg nach Deutschland, auf dem er noch fehlende Handschriften kollationierte: in Florenz den Codex Laurentianus plut. X 32³³, in Mailand das Excerpt im Codex Ambrosianus graecus 431³⁴, in Basel den Codex der Universitätsbibliothek F II 1 b³⁵ und schließlich in München drei Handschriften, die beiden Codices Monacenses graeci 361b³⁶

³⁰ Der zweigeteilte Band IX mit der Beschreibung der Handschriften Englands erschien (wie alle Bände des *Catalogus*) in Brüssel, 1951 und 1953. Sie bilden den Abschluß des 1898 begonnenen internationalen Werkes.

³¹ S.o. Anm. 18.

³² M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 103.

³³ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 79-83. In Florenz versuchte er vergeblich, Giorgio Pasquali zu treffen, dessen Arbeiten er studiert hatte: *Gregorii Nysseni Epistulae*, edidit GEORGIUS PASQUALI, Berlin, 1925 (*Gregorii Nysseni Opera*. VIII 2; ²Leiden, 1959); „Storia della tradizione e critica del testo“ (1934), vgl. M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 112.

³⁴ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 146-147.

³⁵ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 57-62. Er nutzte die Gelegenheit für ein Gespräch mit dem Gräzisten Peter Von der Mühl: M. SICHERL, „Eine Jugend in Böhmen“ (wie Anm. 1), 113.

³⁶ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 113-116.

und 490³⁷ sowie den eigens hierfür aus Wien nach München geschickten Codex Vindobonensis philosophicus graecus 263³⁸. So hatte er am Ende von den insgesamt 39 Textzeugen 17 untersucht. Der Plan, die Manuskripte der Bibliothèque Nationale in Paris zu kollationieren, scheiterte an den politischen Verhältnissen, die Sicherls Forschungen jäh unterbrachen. Immerhin konnte er noch im Januar 1943 die in Leiden aufbewahrten Handschriften konsultieren³⁹.

Ende Oktober 1946 aus der Gefangenschaft zurückgekehrt, erhielt Sicherl 1951 nach zwölf Jahren Unterbrechung das in Prag zurückgelassene Material und holte die Kollation der übrigen Handschriften nach. Insofern kann man in der Tat im Plural von „wissenschaftlichen Anfängen“ sprechen. Im Herbst 1952 kollationierte er die in Paris aufbewahrten Handschriften⁴⁰, unternahm im Frühjahr 1952 eine Kontrollreise nach München, Venedig, Florenz, Rom und Basel und im Herbst 1956 für die Druckkorrektur noch einmal nach Paris, Basel, Rom, Florenz und Bologna⁴¹. So kannte er außer den englischen und spanischen so gut wie alle Handschriften in Autopsie, die wichtigsten unter ihnen nach mehrfacher Benutzung. Im Dezember 1954 habilitierte er sich in Mainz mit der 1957 erschienenen Arbeit über „Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos *De mysteriis*, eine kritisch-historische Studie“⁴². Er widmete sie dem Andenken Theodor Hopfners, der kurz nach dem Krieg im Internierungslager bei Prag gestorben war⁴³.

Auf dieser soliden Materialbasis sollte dann die textkritische Ausgabe entstehen, und als Publikationsort war auch schon die „Bibliotheca Teubneriana“ vorgesehen⁴⁴.

³⁷ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 149-150.

³⁸ M. SICHERL, *Die Handschriften* (wie Anm. 8), 37-42.

³⁹ Codex Leidensis Vossianus graecus Q 22 (M. SICHERL, *Die Handschriften* [wie Anm. 8], 107-111); Codex Leidensis Gronovianus 26 (ibid. 131-133); Codex Leidensis Gronovianus 24¹ (ibid. 148-149); Codex Leidensis bibliothecae publicae graecus 16 g (ibid. 151-152); Codex Leidensis Perizonianus Q 100^{III} (ibid. 155-156).

⁴⁰ Codex Parisinus graecus 1979 (M. SICHERL, *Die Handschriften* [wie Anm. 8], 73-75); Codex Parisinus graecus 1978 (ibid. 76-78); Codex Parisinus graecus 1980 (ibid. 104-107); Codex Parisinus supplementarius graecus 292 (ibid. 112-113). Exzerpte oder fragmentarische Handschriften: Codex Parisinus graecus 1868 (ibid. 137-143); Codex Parisinus graecus 2049 (ibid. 143-145); Codex Parisinus supplementarius graecus 292 fol. 103^v-104^r (ibid. 147-148) und fol. 333-339 (ibid. 153-154).

⁴¹ Über spätere Exkursionen mit Studenten zu bedeutenden Bibliotheken berichtet H.-D. BLUME (wie Anm. 1).

⁴² S.o. Anm. 8.

⁴³ Vgl. M. SICHERL, *Die Klassische Philologie* (wie Anm. 1), 418.

⁴⁴ M. SICHERL, „Bericht über den Stand der kritischen Ausgabe von Iamblichos *De mysteriis*“, Ar-

Doch andere Aufgaben verzögerten das Unternehmen, und so kam ihm der Jesuit Édouard Des Places (1900-2000) zuvor, der 1948-1982 Professor im „Institut Biblique“ in Rom war. Dieser erntete die Früchte von Sicherls mühsam erworbenen Ergebnissen. Der kurze Abschnitt über die Textüberlieferung beginnt mit dem Satz⁴⁵: „La monographie que M. Sicherl a consacrée à la tradition manuscrite du *De mysteriis* rend inutile une longue description des témoins sur lesquels s'appuie la présente édition.“ So hatte Martin Sicherl indirekt ein weiteres Mal unter den Kriegsereignissen zu leiden.

Zu dem Fortschritt vom Handschriftenstudium zur Edition gibt es gleichsam eine chiastische Umkehrung. Im Jahre 1957 hatte der Belgier Roger-E. van Weddingen, ein Schüler von Léon Herrmann, die *Disputatio de Somnio Scipionis* des Favonius Eulogius (eines Schülers Augustins) herausgegeben⁴⁶. Die Schrift ist nur in dem Codex Gemblacensis (wohl aus dem 11. Jh.) erhalten. Martin Sicherl hat diese Ausgabe kurz und vernichtend rezensiert⁴⁷. Etliche Verderbnisse oder mißglückte Konjekturen der alten Edition von A. Holder (1901) sind stehengeblieben und neue Konjekturen verfehlt. Sicherl setzt dieser Edition seine eigenen handschriftlichen Untersuchungen entgegen⁴⁸: „Im übrigen werde ich die Berechtigung meines Urteils andernorts durch die Vorlage meiner Beobachtungen zum Text erweisen.“ Gegen van Weddingen vertritt er die Priorität jenes anderen Kommentars des *Somnium Scipionis*, den Macrobius etwa in derselben Zeit aus neuplatonischer Sicht verfaßte. Wenn er sich auch dem Lateinischen zugewandt hatte, so blieb er dennoch der Spätantike und der Überlieferungsgeschichte treu, wie er es letztlich auch mit der Edition Gregors halten sollte.

Favonius Eulogius behandelt in seiner *Disputatio* selektiv zwei Stellen aus Cicero: zum einen die Bedeutung der Zahlen 7 und 8 (*numeri pleni*) bzw. deren Produkt: Mit 56 Jahren hat Scipio den Staat gerettet⁴⁹. Von da aus betrachtet Eulogius die symbolische Bedeutung aller Zahlen von 1 - 9 nach pythagoreischer Lehre. Die

chiv für Geschichte der Philosophie, 42 (1960) 305-306. Dort auch über die parallel laufenden Untersuchungen von R.A. Sodano seit 1949.

⁴⁵ *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Paris, 1966 (CUF, Nachdrucke), 31. Auf S. 7 weist er auf die entstehende Edition Sicherls hin, in Bezug auf die Ausgabe Partheys heißt es: „celles [sc. éditions] d'A. R. Sodano et de M. Sicherl, se préparent à la remplacer.“

⁴⁶ Favonii Eulogii *Disputatio de Somnio Scipionis*. Édition et traduction de ROGER-E. VAN WEDDINGEN, Brüssel, 1957 (Collection Latomus. 27). Vgl. TH. FUHRER, *Augustinus Lexikon II* (2002), 1157-1158. s.v. „Eulogius, Fauonius“.

⁴⁷ M. SICHERL, *Gnomon*, 31 (1959) 282.

⁴⁸ M. SICHERL ibid. mit Hinweis auf die Monographie: *Beiträge zur Kritik und Erklärung des Favonius Eulogius*, Wiesbaden, 1959 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Mainz 1959/10).

⁴⁹ Cic. *rep.* 6,12.

zweite Einzelstelle betrifft die berühmte Passage über die ebenfalls pythagoreische Theorie der Sphärenharmonie im Zusammenhang mit der Neunzahl, die der gesamten Schrift *De re publica*, insbesondere deren erstem Plan, sie in neun Bücher einzuteilen, zugrundeliegt⁵⁰ - wie übrigens auch Jamblichs *De mysteriis* nach Hopfner⁵¹ in neun Hauptabschnitte einzuteilen ist. Das *Somnium Scipionis* war bis zum Fund des ambrosianischen Palimpsest durch Angelo Mai Ende des 19. Jahrhunderts der einzige bekannte zusammenhängende Passus von *De re publica*. Die beiden Kommentare aus dem vierten Jahrhundert stellen somit einen rezeptionsgeschichtlichen Überlieferungsbestand im Sinne von Sicherls Methode der ‚Kodikologie‘ dar⁵².

Danach verlagerte sich Sicherls Interesse ganz auf die Überlieferungsgeschichte. Er beschäftigte sich mit Marsilio Ficino, Markos Musurus und Aldus Manutius und setzte somit die ersten Studien Hopfners über die Klassiker-Kommentatoren in der letzten kulturellen Hochblüte des byzantinischen Reiches im 13. und 14. Jahrhundert fort: Er wandte sich jenen von den Osmanen nach Venedig und Italien vertriebenen griechischen Gelehrten zu, die den Humanismus des Westens mit dem Studium des Griechischen befruchteten. Von Venedig, dem damaligen Zentrum des griechischen Humanismus, von Aldus Manutius sowie dessen Nachfolger Vettore Trincavelli zog er dann geistig über die Alpen nach Norden - wie er es am Ende seines Stipendiums 1938 und vermutlich auch auf der Handschriftenreise 1951 auf den Spuren des Johannes Cuno (1505) über den Gotthardt-Paß nach Basel im eigentlichen Sinne getan hatte⁵³. Von dort gelangte er nach Schlettstadt zu Beatus Rhenanus und schließlich zu Johannes Reuchlin⁵⁴, bevor er seine letzten Jahre einzig der anspruchsvollen Ausgabe der Werke des Kirchenvaters Gregors von Nazianz widmete.

⁵⁰ Cic. *rep.* 6,17-24. Zum ursprünglichen Plan genauer W. HÜBNER, „Die *Lyra cosmica* des Eratosthenes: das neunte Sternbild der Musen mit neun Sternen und neun Saiten“, *Museum Helveticum*, 55 (1998) 84-111, hier: 105-108; DERS., „*Musae Varronis*. Die neun Bücher von Varros *Disciplinae*“, in: *Bildergeschichte. Festschrift für Klaus Stähler*, hrsg. JÖRG GEBAUER, EVA GRABOW, FRANK JÜNGER, DIETER METZLER, Möhnesee-Wamel, 2004, 221-237, hier: 227 mit Anm. 45.

⁵¹ TH. HOPFNER (wie Anm. 22), XX-XXII: die heilige Quadratzahl.

⁵² Daraus hat sich ein langer, lateinisch geschriebener Aufsatz ergeben: M. SICHERL, „De somnii Scipionis textu constituendo“, *Rheinisches Museum*, 102 (1959) 266-286 “De natura memoriae Macrobianae” und 346-364 “Singillatim de quibusdam locis”.

⁵³ M. SICHERL, *Johannes Cuno* (wie Anm. 4); DERS., *Griechische Erstausgaben* (wie Anm. 4).

⁵⁴ M. SICHERL, „Johannes Reuchlin als Begründer des Griechischen im Deutschland“, *Gymnasium*, 100 (1993) 530-547.

STUDIA

Received: 10th October 2010

Accepted: 4th November 2010

LA PENULTIMA ETERNITÀ ELLENISMI E IRANISMI IN UN MITO ORFICO

EZIO ALBRILE
Torino

SOMMARIO

L'escatologia orfica narrata nelle lamelle auree apre a una nuova comprensione i miti su Ade e il regno infero. Un apocrifo pseudoplatonico, l'*Assioco*, fornisce nuovi materiali comparativi. In questa nuova escatologia le porte in cui transitano le anime sono traslate a Nord e a Sud, cioè nelle costellazioni del Cancro e del Capricorno, e le anime non provengono più dall'ipogeo, bensì dal cielo. Tale mutamento si spiega in parte col fatto che nella genitura mundi il Cancro è l'oroscopo del mondo e il Capricorno ne è il tramonto, là dove si aprono le porte degli inferi; gli inferi non vengono più localizzati nell'emisfero inferiore, bensì nelle sfere planetarie. Ulteriori precisazioni sono portate riguardo agli stati modificati di coscienza, spiegati alla luce di una mitologia che attinge parte dei suoi moduli espressivi dalle tradizioni religiose (zoroastriane) dell'Iran antico.

PAROLE CHIAVE: ORFISMO, ASSIOCO, ZOROASTRISMO, PIANTE PSICOATTIVE, MORTE, ADE.

THE PENULTIMATE ETERNITY. HELLENISMS AND IRANISMS IN AN ORPHIC LORE

ABSTRACT

To understand Orphic belief in afterlife (gold tablets) we must go back to the rites and myths about Hades and his world. There is a Platonic apocrypha, the *Axiochus*, that tell of a new otherworld cosmology, in which the soul fall from Cancer, the Moon's constellation and "the gate of mortals", down through the nest of planetary spheres. As soul ascends again towards Capricorn, Saturn's constellation and "the gate of the gods", he assumes the luminous body that is the astral realm of living. A mythology that draws some of its representations from an altered state of consciousness, entheogenic. A direct route that connects the mind of man into beyond. I will discuss to what degree we might find traces of Orphic doctrines, or Orphic influence, in various mythical lore, and use these case-studies to take a critical look at how Orphism have been used to explain these sources linked with Iranian religious traditions.

KEY WORDS: ORPHISM, AXIOCHUS, ZOROASTRIANISM, PSYCHOACTIVE PLANTS, DEATH, HADES.

“... angelo nero disvèlati
ma non uccidermi col tuo fulgore,
non dissipare la nebbia che ti aureola,
stàmpati nel mio pensiero”

(E. Montale, *L'Angelo nero*)

La plasticità e l'omogeneità dei panorami visionari sono un tratto saliente dei luoghi ultraterreni frequentati dai mistici dell'antichità e attingono ad un patrimonio simbolico universale. I metodi di accesso a questo stato non convenzionale di realtà sono forse il segreto ultimo, più ascoso e gelosamente conservato dagli adepti di ogni singola cerchia misterica. In questo lavoro si cercherà di capire come determinate visioni e percorsi ultraterreni siano legati a una comune esperienza di coscienza alterata, che parte da un bisogno innato; una ricerca di un mondo «altro», fonte di una nuova e più vivida realtà.

Il tema escatologico è un aspetto centrale dell'orfismo. Si ha una escatologia di condanna, che riguarda coloro che non si curano di purificarsi e si esprime nella duplice forma di una punizione nell'Ade, tra fango, tenebre e pene varie, oppure in una reincarnazione o «ripetizione» in corpi inferiori. Si ha poi una escatologia di premio, che promette beni più grandi di quelli concessi da Omero e da Esiodo nei loro scritti. Questi beni, secondo la testimonianza di Platone (*Resp.* 363 c-d), consistono in un «banchetto dei puri», in una sorta di ebrietà o di estasi eterna, secondo una concezione che vede l'elemento dionisiaco quale unica possibilità a disposizione dell'uomo per trascendere il tempo presente. Un altro aspetto dell'escatologia orfica è narrato nelle Laminette auree ritrovate in gran parte nella Magna Grecia, ma anche a Creta e in Macedonia, nelle quali sono incise formule particolari che istruiscono l'Anima su ciò che dovrà compiere, una volta giunta nell'Aldilà, per reintegrarsi nel mondo divino, al fine di «stare con gli dèi» (*Plat., Phaed.* 69 c).

1. *Flora infera*

Le laminette, deposte nelle tombe, contenevano saluti, invocazioni e suggerimenti per il viaggio oltretombale. Le anime dei morti – tutti adepti di cerchie misteriche – dovevano farne tesoro prima d'intraprendere il viaggio ultraterreno verso il regno dei beati. Svariati esemplari di questi aurei foglietti sono pervenuti fino a noi. Alcuni sono stati trovati in Tessaglia (Farsalo, Pelinna), altri nell'Italia meridionale (Hipponion, Turi, Petelia) e nell'isola di Creta (molto probabilmente a Bleuterna), uno nelle vicinanze di Roma. Gli esemplari di Farsalo, Pelinna e dell'Italia meridionale sono del IV secolo a.C. (quello di Hipponion può risalire, forse, alla fine del V), quelli di Creta del III secolo a.C., quello di Roma – il più recente – del II o del III secolo d.C. Alla formazione di questi testi, quasi tutti redatti in esametri, sembrano aver contribuito, oltre la religione cosiddetta «orfica», anche il pitagorismo e il platonismo.

Alcuni dei testi, e precisamente quelli di Farsalo, di Hipponion, di Petelia, di Creta, suggeriscono l'itinerario che l'anima deve percorrere nell'aldilà¹. L'anima si av-

¹ Per una plausibile ricostruzione del rituale iniziatico, cfr. CH. RIEDWEG, "Poésie orphique et rituel

via verso le dimore di Ade, badando ad evitare una fonte accanto alla quale si erge un bianco cipresso². I testi continuano affermando che, dopo aver scansato questa fonte – verisimilmente la fonte di Lete o dell’oblio –, l’anima ne troverà un’altra, quella di Mnemosyne o del Ricordo, sorvegliata da severi custodi. Proprio quest’«acqua fredda»³ dovrà bere per giungere alla felicità. Ma i custodi gliela daranno soltanto dopo che essa avrà pronunciato una frase suggeritale dalla laminetta⁴.

Nel paesaggio infernale spicca dunque, a destra del palazzo di Ade, una leuk⁵/kupfrissoj, presso la quale sgorga la pericolosa fonte dell’oblio. Nella laminetta di Petelia, invece, il cipresso è collocato verso sinistra, presso la fonte salvifica⁶. In ogni caso appare chiara l’antitesi fra l’acqua dell’oblio, l’acqua letale che le cerchie gnostiche sethiane descriveranno come «terribile» (φοβερός) e che altri gnostici, i Perati, citando Eraclito indicheranno come «morte per le anime» (fr. 36 DK = fr. 66 Marcovich)⁷, e l’acqua vitanda, fresca della fonte mnemosynia.

S’è indagato sul colore bianco del cipresso – cioè la *cupressus sempervivens* [*pyramidalis*], comune in Grecia e generalmente nel bacino del Mediterraneo –, che non è bianco, ma verde cupo⁸; pensando di accostare il «bianco cipresso» a quella varietà di pioppo che i Greci chiamano λεύκη e i botanici *populus alba*: un cipresso che ha il lembo inferiore delle foglie di colore biancastro e che era considerato un albero dell’oltretomba da Greci e Romani⁸.

initiatique. Éléments d’un “Discourse sacré” dans les lamelles d’or”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 219 (2002) 459-481.

² Testo in G. PUGLIESE CARRATELLI, «Mnemosyne e l’Immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d’Occidente*, Bologna, 1990, p. 379 (originariamente apparso in Archivio di Filosofia, 51 (1983) [= AA.Vv., *Neoplatonismo e Religione*], p. 71), rieditato e ritradotto in PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d’oro «orfiche»*, Milano, 1993, pp. 20-21; poi In., *Le lamine d’oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci* (Biblioteca Adelphi 149), Milano, 2001, pp. 40-41.

³ Sulla ψυχρὸν ὕδωρ, cfr. J.M. JANSE, *De tribus laminis aureis quae in sepulcris Thuringiis sunt inventae*, Amsterdam 1915, pp. 13 ss.

⁴ Cfr. A. BERNABÉ-A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Religions in the Graeco-Roman World, 162), Leiden, 2008, pp. 35-38; 169-170.

⁵ Per questo M. GUARDUCCI, «Il cipresso dell’oltretomba», *Rivista di Filologia*, 100 (1972) 322-327.

⁶ Hipp., *Ref. V*, 16, 4, (MARCOVICH, p. 182, 19-20); A. MAGRI, «L’esegesi della setta ofitica dei Perati», *Apocrypha*, 14 (2003), p. 195 n. 8.

⁷ BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld*, pp. 25 ss.

⁸ C.W. GOETTLING, *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Altertum*, I, Halle, 1851, p. 168.

Immagine vegetale dell'immortalità, per via delle foglie sempreverdi e della robustezza ritenuta incorruttibile del suo legno, il cipresso secondo le fonti mitologiche sarebbe nato dalla metamorfosi di un eroe eponimo. Κυπάρισσος (Ciparisso), figlio di Telefo, si narra che uccise inavvertitamente con un giavellotto l'amato amico cervo, un animale splendido, imponente nelle magnifiche corna, talmente grandi e ramificate da fargli ombra (Ovid., *Met.* 10, 106 ss.). Disperato, il giovane chiese di morire chiedendo al Cielo la grazia di eternare il suo dolore, di far scendere le sue lacrime per sempre. Gli dèi lo accontentarono mutandolo in un cipresso, l'albero della tristezza e della perennità⁹. Secondo svariate tradizioni locali, nel legno di cipresso erano intagliati lo scettro di Zeus e la clava di Eracle, strumenti ritenuti incorruttibili ed eterni, al pari del legno dal quale erano ricavati.

Ma proprio questa perennità è alla base dell'interdizione pitagorica sull'uso del legno di cipresso nella fabbricazione di catafalchi funebri, un divieto che ha una più recondita «motivazione mistica» (Iambl., *Vit. Pyth.* 28, 155)¹⁰ per cui, secondo la topografia orfica, il cipresso designerebbe l'acqua dell'oblio e dell'imprigionamento nel mondo.

Un frammento dei *Cretesi*, ultimo perduto dramma euripideo dedicato al Minotauro, descrive un arcaico tempio di Zeus il cui tetto è travato in legno di cipresso (Fr. 472 [Collard-Cropp, pp. 537-539]; 79 Austin): venti righe in versi anapestici dalla parodo, citati da Porfirio (*De abst.* 4, 19, 4-8), che legano lo Zeus cretese alle origini di Dioniso e ai misteri orfici¹¹.

Sin dall'antichità classica, il simbolismo orfico ha quindi nel cipresso una delle immagini più fortemente evocative, in bilico fra immutabilità divina e figurazione funeraria.

2. Mappe dell'invisibile

Nella rappresentazione plastica dell'aldilà dipinta nelle lamine orfiche, osserviamo una innovazione rispetto a quella consegnataci dall'*Assioco*, un apocrifo platonico databile al I secolo a.C., il quale ci trasmette una topografia infera destinata a una lunga posterità¹². Nel dialogo Clinia, figlio di Assioco, convoca Socrate affinché consoli con le sue parole il padre morente. Il filosofo lenisce il dolore di Assioco

⁹ Cfr. P. GRIMAL, *Encyclopédia della mitologia*, ed. it. a cura di C. CORDIÉ, Milano, 1990 (prima ediz. it. Brescia, 1987), p. 131 b.

¹⁰ BERNABÉ II/2, 474 F (pp. 21-22 [n. 3]).

¹¹ Cfr. G. CASADIO, "I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica", in V. F. CICERONE (cur.), *Didattica del classico*, II, Foggia, 1990, pp. 278-310.

¹² Cfr. J.P. LEWIS, "«The Gates of Hell not Prevail Against It» (Matt 16:18): A Study of the History of Interpretation", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 38 (1995) 349-367.

dimostrando come non si debba temere la morte poiché libera l'anima dalle angustie del corpo, fonte di ogni male terreno e di falsi e fuggevoli piaceri. Dopo queste tribolazioni è quindi auspicabile che l'anima torni là donde era venuta, a quel mondo di serenità e armonia nel quale, fra danze e gioie celestiali, riacquisterà la sua essenza eterea. Ma in questo il testo dell'*Assioco* non è molto chiaro e sembra dividere il destino delle anime beate in due distinti settori: un'immortalità celeste, vissuta in un mondo di piaceri intellegibili, e una eternità paradisiaca e corporea, vissuta in un tempo infinito nell'Elisio sotterraneo.

A conferma di quanto va argomentando, Socrate racconta (*Ax.* 371 a-e) la storia di un mago persiano di nome Gobria (Γωβρύνης). Questi narrava che, al tempo della spedizione di Serse (480-478 a.C.), un suo omonimo avo, inviato a sorvegliare Delo, l'isola che aveva dato i natali ad Apollo e Artemide, figli di Latona, s'imbatté nelle tavolette di bronzo che le vergini Opi ed Ecaerge¹³ avevano portato dalla terra degli Iperborei. Dalla loro lettura apprese le nozioni sul destino dell'anima nell'aldilà: uscita dal corpo, l'anima si avvia verso un luogo sotterraneo e «invisibile» (ἄδηλος) dov'è il regno di Ade; il nome degli inferi "Αἰδης è infatti spiegato a partire da ἀειδῆς, «informe, immateriale, invisibile»¹⁴. Un semplice gioco etimologico presente già in Platone¹⁵.

Zoroastro e i Magi iranici sono nel mondo antico maestri indiscussi della «discesa agli Inferi», la κατάβασις εἰς Ἀΐδου: Zoroastro venne identificato con l'Ēr del mito platonico narrato nella *Repubblica* (614 b-621 d)¹⁶, mentre nella *Nekyomanteia* di Luciano ci imbattiamo in Mithrobarzane, un Mago avvezzo alle geografie dell'aldilà¹⁷.

Il pensiero greco più incline all'ἐκστασις e alle dottrine sull'esistenza dell'anima dopo la morte, della vita oltre la vita, attribuì alla saggezza di Zoroastro e dei Magi iranici un valore fondante¹⁸, in quanto ritenuta mediatrice fra il divino e l'umano,

¹³ In altre fonti troviamo due coppie di vergini iperboree chiamate rispettivamente Arge e Opi e Iperoche e Laodice (Herod., 4, 35, 1-2; Paus., 5, 7, 8; 10, 23, 2; Clem. Alex., *Protrep.* 3, 34, 8).

¹⁴ Cfr. F. CUMONT, “Les enfers selon l'Axiochos”, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 64 (1920), p. 274 n. 2; l'articolo è ripreso in F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 191-195.

¹⁵ *Gorg.* 493 b; *Phaed.* 80 d; *Crat.* 404.

¹⁶ Cfr. Gh. GNOLI, “Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz”, in Gh. GNOLI-A. V. ROSSI (cur.), *Iranica* (IUO – Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, X), Napoli, 1979, pp. 419-420.

¹⁷ Cfr. D. FUSARO (cur.), *Luciano di Samosata. Tutti gli scritti*, Milano, 2007, pp. 378-381; 390-391.

¹⁸ Cfr. G. ETTIG, *Acheruntica, sive descensuum apud veteres enarratio* (Leipziger Studien 13), Leipzig, 1891, p. 313 n. 1.

fra l'immortalità e le ombre dell'aldilà¹⁹. Una sapienza di cui anche Gobria è mentore. Parente forse di quel Gobria, suocero²⁰, nonché cognato²¹ e fedele seguace²² di Dario, coinvolto nella famosa congiura contro il «falso Smerdi»²³ di cui parla diffusamente Erodoto nel terzo libro delle sue *Storie*.

Smerdi (VI sec. a.C.) è il nome greco del principe persiano Bardiya, secondogenito di Ciro il Grande, fatto uccidere dal fratello Cambise, che divenuto re dei Persiani temeva di essere detronizzato (Herod., 3, 61-88)²⁴. Dal momento che la sua morte era rimasta segreta, nel 522 a.C., quando Cambise era impegnato nella campagna d'Egitto, un Mago di nome Gaumāta, facendosi passare per Smerdi, ordì un complotto per usurpare il trono. Morto Cambise durante il viaggio di ritorno, il falso Smerdi regnò per circa sette mesi, finché non venne smascherato e ucciso in seguito a una cospirazione organizzata da sette nobili persiani, tra i quali c'era Dario, che divenne re. Alcuni pensano che la storia del falso Smerdi sia un'invenzione di Dario per legittimare la sua ascesa al trono. In Erodoto, infatti, il vero eroe del golpe è un certo Otane, mentre Dario compare alla fine: una versione che è molto distante da quanto lo stesso Dario afferma nella famosa iscrizione trilingue di Bēhistūn (o Bīsutūn)²⁵.

L'evento era rivissuto annualmente e ritualmente nella cosiddetta μαγοφονία, lo «sterminio dei Magi», istituita nell'anno della morte di Gaumāta²⁶ e dei suoi accoliti, nel 522 a.C. (Herod., 3, 79, 4; Ctesia, *epit. Photii* 15, 46 [Gilmore] = *FGrHist* 688 F 13 [18]). La commemorazione²⁷ ricorre nel frammento manicheo sogdiano TM 393 nella

¹⁹ CUMONT, “Les enfers selon l'Axiochos”, p. 273.

²⁰ Herod., 7, 2, 2.

²¹ Herod., 3, 73, 1-3; 7, 5, 1.

²² Herod., 3, 78, 4-5.

²³ Cfr. D. ASHERI, “Commento”, in *Erodoto. Le Storie*, III: *Libro III. La Persia*, trad. A. FRASCHETTI su testo critico di S.M. MEDAGLIA, Milano, 1990, p. 291.

²⁴ Cfr. I. GERSHEVITCH, “Il falso Smerdi”, in GH. GNOLI (ed.), *Iranian Studies* (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5 – SOR LII), IsMEO, Roma, 1983, pp. 81-100; R. SCHMITT, *The Bisutun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I/vol. 1)*, London, 1993.

²⁵ ASHERI, “L'iscrizione di Dario a Behistun (Appendice I)”, in *Erodoto. Le Storie*, III, pp. 366 ss.

²⁶ ASHERI, “Commento”, in *Erodoto. Le Storie*, III, p. 295; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism, II. Under the Achaemenians* (Handbuch der Orientalistik, VIII/I.2.2 A.2), Leiden-Köln, 1982, p. 87, n. 35; A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature (Religions in the Graeco-Roman World* [ex EPRO], 133), Leiden, 1997, pp. 377-378.

²⁷ W. B. HENNING, “The Murder of the Magi”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1944, p. 135.

forma *mwyzt-* (linea 27). Il testo sogdiano è chiaramente una traduzione da un originale medio-persiano (o partico), anche se risulta difficile ricostruire la versione originaria. Si può però accettare con sicurezza che il sogdiano *mwyzt-* non è un termine composto di recente acquisizione, bensì l'esito dell'antico-persiano **maya-žati* = μαγοφορία.

Il sogdiano *mwyzt-* nel testo manicheo significa «assassino dei Magi» e non la festa in memoria di tale fatto²⁸. La tradizione zoroastriana attribuisce il massacro dei Magi e altre iniquità quali la distruzione dei libri sacri (= testi avestici) alla selerata opera di Alessandro Magno, invasore e nemico del clero mazdeo. Lo stesso clero, ovviamente, auspicava che un velo d'oblio cadesse sulle vere e infami origini della **Maya-žati*: con l'occupazione straniera, colse quindi l'occasione per attribuire l'assassinio dei Magi all'odiato invasore.

Proseguendo la narrazione, Socrate rivela ciò che l'antenato di Gobria aveva appreso sull'aldilà leggendo le tavolette bronzee di Delo: il globo terrestre è sospeso, immobile, al centro dell'universo, circondato da una sfera celeste suddivisa in due emisferi, quello boreale degli dei celesti propriamente detti e quello australe, dimora degli dèi inferi:

... ἄτε τῆς μὲν γῆς ἔχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὗ τὸ μὲν ἔτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἔτερον οἱ ὑπένερθεν.

... poiché la terra sta al centro del cosmo, del polo che è sferico, suddiviso in un emisfero appartenente agli dèi celesti, l'altro a quelli inferi.

Il nostro globo terracqueo è sospeso, immobile, nel mezzo dell'universo, circondato dalla sfera celeste di cui la metà inferiore appartiene alle divinità oltretombali²⁹. Per il redattore dell'*Assioco* pseudoplatonico, la dimora sotterranea (ἡ ὑπόγειος οἰκησιος) di Plutone non è situata da qualche parte in una grande caverna, bensì al di sotto della terra. Un'idea estranea al pensiero greco classico, le cui origini si possono ritrovare nell'iconografia astrologica: nella nostra rappresentazione la sfera celeste è ripartita in due emisferi distinti, divisi dalla linea dell'orizzonte che si estende dall'Oroscopo (in Bilancia) al Tramonto (in Ariete), l'adito alle «Porte di Ade» ("Αἰδου πύλη)³⁰. L'ὑπόγειον non indica quindi il sottosuolo, ma il punto più basso del cielo, l'*imum caeli*: ecco quindi in senso astrologico la ragione della sua «invisibilità» (ἀφανῆς)³¹.

²⁸ HENNING, "The Murder of the Magi", p. 136.

²⁹ CUMONT, "Les enfers selon l'Axiochos", p. 275.

³⁰ CCAG VIII/4, pp. 102 ss.

³¹ CUMONT, "Les enfers selon l'Axiochos", p. 276.

La classica rappresentazione dell'Ade quale luogo sotterraneo dischiuso su due luoghi distinti, gli inferi propriamente detti e l'Elisio, è qui ibridata, unita a una nuova cosmografia. La terra è sferica e sta al centro di una sfera zodiacale. L'Ade è agli antipodi della terra e coincide con il cielo infero, compreso tra le costellazioni della Bilancia-Capricorno-Ariete.

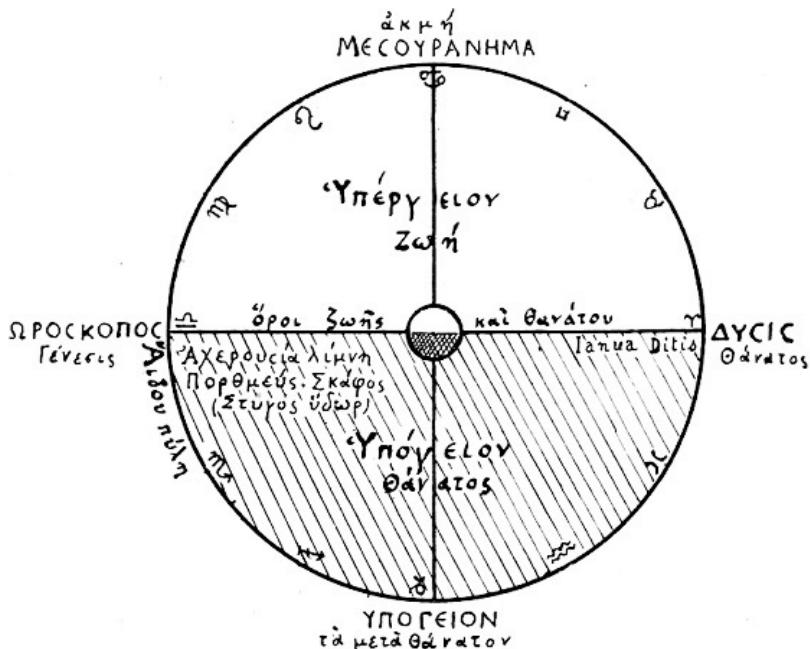


Immagine tratta da F. Cumont, "Les enfers selon l'Axiochos", cit. p. 276.

Nell'*Odissea* (24, 12) si menzionano le «Porte del Sole» e il popolo dei sogni che danno accesso all'Oltretomba. In Omero tali soglie sono intese quali punti sull'orizzonte, a Ovest, dove il Sole tramonta, e a Est, dove sorge³²; esiste però un'interpretazione – neopitagorica o neoplatonica che dir si voglia – che designa questi luoghi come tropa..., cioè punti solstiziali (Porphy. *De antr.* 28). Ma le Porte del Sole sono anche *ianua inferi* e *ianua cæli*, ossia le porte di entrata e di uscita dall'universo oltretombale³³, qui concepito non più nelle viscere della terra, come nel periodo arcaico, bensì nell'emisfero australe.

³² *Od.* 15, 404; Eust., *In Od.* 15, 404 (STALLBAUM, p. 1787, 20 ss.).

³³ Da rilevare nel mondo romano la funzione di Ianus quale dio supremo e «iniziale»; per questo vd. in partic. S. LINDE, *De Ianu summo Romanorum Deo*, Lund, 1891; e il commento di L. SIMONINI a Porfirio, *L'antro delle Ninfè* (Classici Adelphi 48), Milano, 1986, pp. 198-199.

A tale concezione è da accostare una teoria, diffusasi nell'ellenismo, che individua quattro punti della sfera posti in stretto rapporto con la vita umana: l'oroscopo è in relazione con la nascita, il mesourfnhma con il culmine della vita, l'Occidente = Δύσις con la morte, mentre l'Ὀρέος regola tutto ciò che ad essa segue³⁴. L'emisfero meridionale, poiché costantemente invisibile, diviene il luogo di Ade. Nel cerchio delle nascite il punto subito sotto l'oroscopo, a Oriente, era sempre stato designato come Porta di Ade, mentre a Occidente c'era la Porta di Dite³⁵.

Nell'interpretazione neopitagorica e neoplatonica, le porte sono traslate a Nord e a Sud, cioè nelle costellazioni del Cancro e del Capricorno, e le anime non provengono più dall'ipogeo, bensì dal cielo. Tale mutamento si spiega in parte col fatto che nella *genitura mundi* il Cancro è l'oroscopo del mondo e il Capricorno ne è il tramonto³⁶, là dove si aprono le porte degli inferi; d'altro canto, in seguito alla diffusione della teoria (pitagorica) degli antipodi, gli inferi non vengono più localizzati nell'emisfero inferiore, bensì nelle sfere planetarie o nell'intermondo sublunare. Così la tradizione omerica delle Porte del Sole viene ibridata³⁷ sia con la tradizione neopitagorica e neoplatonica sulle Porte di Ade, sia con i dati di una astronomia mistica che indaga i segni celesti quali momenti di un percorso di mutazione³⁸.

La terra è quindi il piano ideale che passa attraverso l'eclittica e la terraferma quello che interseca l'equatore³⁹. Le due metà in cui risulta così divisa l'eclittica rappresentano rispettivamente la terraferma (la fascia a Nord, che va dall'equinozio di primavera a quello autunnale) e l'Ade (quella a Sud, sotto il piano equinoziale). Un'evidenza riconosciuta da Gregorio di Nissa (m. 394 d.C.) nel *De anima et resurrectione*, dedicato alla memoria della sorella Macrina e scritto sulla falsariga del *Fedone* platonico. Nel dialogo, Gregorio mette sulle labbra della sorella la polemica contro l'idea che l'Ade si trovi sotto la terra, nella parte inferiore della sfera celeste (*PG* 46, 67 B ss.). Una stessa sfera, collocata nel centro del cosmo, è omogenea – sostiene polemicamente Macrina. Gli elementi che la permeano non differiscono a seconda che si trovino nell'emisfero boreale piuttosto che in quello australe: nei due emisferi si avvicendano ciclicamente periodi di luce e di oscurità, quindi non esiste

³⁴ Cfr. Porph., *Intr. in cat. syll.* 52 (BOER-WEINREICH, p. 213).

³⁵ Cfr. Firm. Mat., *Math.* 2, 17; 19, 3; Manil. Astr. 2, 951.

³⁶ Cfr. Firm. Mat., *Math.* 3, 1, 1; Vett. Val., *Anth.* 1 (KROLL [Berlin, 1908], pp. 8, 32; 11, 13; 5, 26; 10, 20).

³⁷ SIMONINI, pp. 215-216.

³⁸ F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 447-449.

³⁹ Cfr. G. DE SANTILLANA-H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (Il Ramo d'oro n. 9), trad. it. a cura di A. PASSI, Milano, 1983, pp. 71 ss.

un zona infera perennemente in ombra⁴⁰.

3. Albe di quiete

Nonostante i tratti dissonanti con le cosmologie orfiche, l'*Assioco* contiene una sequenza orfica nella quale si afferma l'indistruttibilità dell'anima, «vivente immortale» ($\zeta\omegaιον \alpha\thetaανατον$), rinchiusa in una mortale prigione (*Ax.* 365 e)⁴¹.

Il transito nell'aldilà appare legato a uno scambio cromatico bianco/nero, luce/ombra, un dualismo che partendo dai tiasi orfici raggiunge le conventicole gnostiche del tardo ellenismo.

Il ritorno verso la «vera patria», verso la realtà dell'esistenza, è un'ossessione costante degli gnostici, che nel descrivere l'itinerario verso la dimora ultima aggiungono particolari salienti di una immaginaria mappa dell'Ade.

Il duplice moto delle anime verso il mondo e oltre il mondo è il pretesto, in un famoso carme recitato dagli gnostici Naasseni, per citare alcuni luoghi dell'epos omerico (*Il.* 14, 201; 246) nei quali si svela come dall'Oceano dipendano la generazione degli dèi e la generazione degli uomini (*Ref.* V, 7, 38). I flussi mareali e il repentino mutare delle correnti oceaniche, in alto e in basso, designerebbero la vicenda dell'anima: il movimento verso il basso rappresenterebbe la caduta nel cosmo e il perpetuarsi della prigionia attraverso la generazione materiale; al contrario, il movimento verso l'alto esprimerebbe la rigenerazione per opera dell'acqua, la redenzione che permette all'anima di risalire al mondo divino.

A tal proposito i Naasseni (*Ref.* V, 7, 30-37) citano la sequenza dell'*Odissea* (24, 1-10) nella quale Hermes guida le anime dei Proci, i pretendenti di Penelope massacrati da Odisseo, nell'aldilà, oltre l'Oceano, oltre la Roccia di Leucade ($\Lambdaευκάς πέτρη$), oltre le Porte del Sole e il Paese dei Sogni, verso il prato asfodelio, l'«ameno prato» ($\iotaμερτὸς λειμών$) soglia degli inferi (*Hom. Hymn.* 2, 417 ss.)⁴², il luogo dove abitano le anime, immagini dei trapassati ($\epsilonἰδολα καμόντων$). La vicenda dell'Uomo superiore Adamas, precipitato nella creazione melmosa, è quindi analoga a quella delle anime dei Proci sterminati da Odisseo e condotti nell'aldilà da un Hermes itifallico e psicopompo.

⁴⁰ CUMONT, “Les enfers selon l'Axiochos”, p. 283.

⁴¹ A. BERNABÉ, “Platone e l'Orfismo”, in G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana* (Hierá/Collana di studi storico-religiosi, 2), Cosenza, 1998, p. 94.

⁴² Cfr. M. MARCONI, “Gli asfodeli alle soglie dell'Ade”, in *Da Circe a Morgana*, a cura di A. DE NARDIS, Roma, 2009, pp. 121 ss. (pubbl. or. in *Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche*, Lugano, 1985).

Le rocce di Leucade, Λευκὰς πέτρη, sono le scogliere bianche come il cipresso dell'oltretomba, dietro alle quali si cela l'adito inferno. Geografia fisica e geografia infera coincidono: Leucade è l'isola ionica nota per il tempio di Apollo e per il singolare culto sacrificale a lui tributato. È Strabone (10, 2, 9) a descrivere l'usanza, in vigore durante le celebrazioni annuali in onore del dio, di prendere un criminale e di gettarlo in mare dalla cima del bianco promontorio che ospitava il tempio. Fonti più attendibili ascrivono la prodezza direttamente ai sacerdoti di Apollo (Aelian., *Hist. anim.* 11, 8), dei quali è noto l'ardimento (Paus., 10, 32, 6).

Degli uccelli venivano legati al corpo del contendente in modo da interromperne o almeno attutirne la caduta. In basso, nelle acque prospicenti, un gran numero di piccole imbarcazioni disposte in cerchi, erano pronte a intervenire in suo soccorso, sempre che nell'impatto in mare fosse ancora vivo⁴³.

L'antico rito è, secondo un meccanismo sacrificale, legato alla consuetudine che vedeva dal bianco promontorio di Leucade gettarsi in mare, per porre fine alle pene amorose, gli amanti traditi o abbandonati. Di conseguenza le sue rocce diventavano il punto di passaggio obbligato nel cammino verso il mondo dei morti, l'Ade⁴⁴.

Tra gli illustri protagonisti del mortale volo c'era la poetessa Saffo (sec. VII-VI a.C.), guida spirituale di un tiaso di fanciulle, una sorta di comunità religiosa e pedagogica legata al culto di Afrodite e delle Muse. La leggenda rappresentava Saffo, fisicamente brutta e sgraziata, suicida dalle bianche rocce di Leucade per amore del barcaiolo Faone.

L'episodio è ripreso da Ovidio nelle *Epistulae heroidum*, raccolta giovanile di ventun lettere scritte in distici elegiaci e indirizzate a donne famose del mito. La quindicesima narra dell'amore negato fra Saffo e Faone: la poetessa invoca la ninfa affinché le renda dolce la caduta dalla rupe di Leucade, disponendo il suo corpo al volo, fluente nell'aere. Una condizione di prossimità alla morte in cui Saffo offre la sua lira quale oblazione estatica al dio Apollo (*Her.* 15, 179-181)⁴⁵.

La preghiera di Saffo stabilisce un legame estatico con Apollo (*Inde chelyn Phoebo communia munera pono, / Et sub ea versus unus et alter erunt: / Grata lyram posui tibi, Phoebe, poetria Sappho, / Convenit illa mihi, convenit illa tibi*). Le candide rocce di Leucade sono l'adito verso un mondo nuovo, un universo incantato in cui Apollo,

⁴³ Cfr. J. HUBAUX, "Le plongeon rituel", *Le Musée Belge*, 27 (1923) 24-25.

⁴⁴ Sul salto dal precipizio, nel vuoto, cfr. I. P. CULIANU, "Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations)", *Revue de l'Histoire des Religions*, 198 (1981) 57-66.

⁴⁵ Cfr. K. KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen. Zu Würdingen des unterirdischen Kultraumes von Porta Maggiore in Rom", *Archiv für Religionswissenschaft*, 24 (1926), p. 68.

dio oracolare, si configura come Σωτήρ, un Salvatore che trae i propri accoliti verso un luogo paradisiaco⁴⁶, uno spazio di beatitudine simile all'Elisio, chiamato Hyperborea, l'isola più a nord del mondo (Plin., *Nat. hist.* 4, 12, 89; Pomp. Mel., 3, 5, 36-37).

Hyperborea è la terra di Apollo, l'isola su cui il dio eternamente danza, accompagnato da una cetra e da un doppio flauto che offrirà a Dioniso (Diod. Sic., 3, 59, 6)⁴⁷. Pindaro, nella decima Pitica, canta di un Perseo che, sulle tracce della Gorgone, approda in Hyperborea e lì trova un popolo beato e immortale, immune da guerre e malattie. Attorniato da aedi vocanti e suoni di auleti coronati di alloro, il dio Apollo celebra un rito ancestrale (*Pyth.* 10, 27-36)⁴⁸. Né per terra né per mare è da ricercarsi la via che conduce al paese iperboreo. È una strada mitica, invisibile come l'Ade, parte di una geografia visionaria, che l'aedo sembra suggerire.

I versi di Ovidio sembrano indirizzare verso l'approdo a questa libertà paradisiaca, il conseguimento di una fluidità estatica⁴⁹: il fluttuare del corpo nell'aria precede la caduta nelle acque che segneranno il trapasso, un po' come avviene in specifici stati di coscienza modificata, nei quali l'anima, risucchiata in un vortice visionario, si addentra in luoghi invisibili e spesso inospitali.

Un significato ravvisato, secoli prima, da un grande aedo, Anacreonte (ca. 570-485 a.C.): nei versi sopravvissuti di un suo componimento è lo stesso poeta a volersi gettare simbolicamente dalle bianche scogliere di Leucade (fr. 17 Diehl; 94 Gentili) per immergersi in un universo liquido e cangiante, preda di una «ebbrezza erotica» (μεθύωνα ἔρωτι)⁵⁰ simile a un'euforia etilica, un'ubriacatura capace di recidere i legami con l'angoscia del presente. Il vino quale preliminare psicoattivo prima della caduta dalle rupi di Leucade è ricordato anche nel *Ciclope* di Euripide: Sileno, in crisi d'astinenza etilica, è disposto a tutto per una coppa dell'anelata bevanda, per poi «buttarsi giù in mare dalla Rupe Bianca» (*Cycl.* 164-167)⁵¹.

⁴⁶ KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen", p. 69.

⁴⁷ Per i legami fra Dioniso e le terre paradisiache, cfr. S.G. COLE, "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields", in M. B. COSMOPOULOS (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York, 2003, pp. 218-240.

⁴⁸ G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano, 1990, 2 [A 4], pp. 76-77; sulla natura del rito e le sue implicazioni enteogene, cfr. E. ALBRILE, *I Magi estatici*, in corso di stampa per i tipi della Mimesis di Milano.

⁴⁹ KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen", pp. 65 ss.

⁵⁰ Cfr. C. GALLINI, "«Katapontismós»", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), p. 81, che ritiene si tratti del fr. 19 di Alceo.

⁵¹ KERÉNYI, "Der Sprung vom Leukasfelsen", p. 66.

Non a caso gli gnostici Naasseni citano i versi che Anacreonte dedica al potere cognitivo racchiuso nella sua coppa⁵², un calice che parla un linguaggio silenzioso, indicibile: il vino, l'ebbrezza e il mondo onirico sono momenti di una autorivelazione, la via per «diventare ciò che si è» direbbe Nietzsche. La coppa è l'anima, il seme divino celato nel corpo; un verbo ineffabile narra di un divenire sconosciuto, spirituale, a cui far ritorno (*Hipp. Ref.* V, 8, 6-7). I Naasseni traggono un significato metafisico dai versi di Anacreonte, ma il suo calice non è solo una forma di comunicazione simbolica tra visibile e invisibile, tra spazio fenomenico e interiorità, bensì l'oggetto in cui si concretizza un atto rituale che rende possibile l'ascolto del «mistero celato nel silenzio», un rito estatico in cui veniva libata una pozione psicotropa.

4. *Estatici flutti*

La scoperta nel 1917, sotto Porta Maggiore a Roma, di una Basilica neopitagorica, di cui soffitti e pareti fittamente adornati di stucchi a soggetto mitologico narrano il misterico destino dell'anima⁵³, ha dischiuso nuovi scenari nella storia dell'estatismo antico⁵⁴. La presenza di un affresco che dipinge Saffo mentre si getta in mare dalla rupe di Leucade ha reso possibile una comprensione profonda dei miti relativi alla caduta nelle acque, nonché definire i legami fra l'«annegamento» rituale, il cosiddetto καταποντισμός, e il mutare degli stati di coscienza⁵⁵, sovente indotti da sostanze psicoattive.

Da ricordare la probabile presenza, nel rituale dei misteri di Eleusi, di una bevanda alcoolica preparata a partire da una varietà di giusquiamo, lo *Hyoscyamus albus*, una potentissima pianta psicoattiva⁵⁶: le foglie venivano mescolate e fatte macerare nel vino⁵⁷; il tutto veniva poi bevuto. D'altronde, si sa, nel mondo ellenico il termine vino è convenzionale per definire una bevanda molto lontana⁵⁸ da quella che oggi siamo abituati a consumare.

⁵² *Carmina Anacreontea*, ed. M.L. WEST, Stuttgart-Leipzig, 1993², p. 48.

⁵³ Cfr. J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1943.

⁵⁴ Una interpretazione psicanalitica è in A. CAROTENUTO, “Simboli d’individuazione nella basilica sotterranea di Porta Maggiore in Roma”, *Rivista di Psicologia Analitica*, 2 (1971) 390-437.

⁵⁵ KERÉNYI, “Der Sprung vom Leukasfelsen”, pp. 61 ss.

⁵⁶ CH. RÄTSCH, “Der Rauch von Delphi: Eine ethnopharmakologische Annäherung”, *Curare*, 10 (1987) 215-228.

⁵⁷ CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, AT Verlag, Aarau (Schweiz), 2007⁸, p. 273 a.

⁵⁸ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, pp. 534 a-539 b, in partic. p. 536 (tabella piante psicoattive/vino).

Il nesso fra annegamento ed estasi lo ritroviamo nella vicenda di Glauco⁵⁹, un pescatore di Antedone, in Beozia, diventato immortale grazie a un’erba particolare seminata da Kronos, l’imberbe Titano castrante e castrato (Ovid. *Met.* 13, 905 ss.). Secondo alcuni, la sua ricerca dell’immortalità sarebbe stata vana e il misterioso ger moglio una pianta psicoattiva. Sullo sfondo anche qui s’intravede una crisi erotica, un’infelice storia d’amore. La pianta psicotropa sortì un effetto inatteso, rendendo Glauco οenqeoj, «colmo di dio», trasformandolo in un invasato che corre a gettarsi in mare (Athen. 7, 29 a). La sostanza psicoattiva ricrea un’esperienza di immersione, analoga a una caduta negli abissi marini: la nuova realtà è percepita come una discesa verso il basso, un distacco verso le profondità del proprio io che, smarrito, si perde in un «dolce mare», direbbe il Leopardi. Un avvicinamento non casuale.

L’estasi replica infatti l’esperienza della poesia, che nelle più ispirate parole di Platone non è se non il prodotto di una «potenza divina» ($\thetaεῖα δύναμις$), che infonde la capacità di attirare, come un fluido. La catena degli influssi parte dalle Muse, che sono per Platone dentro il poeta (*Crat.* 428 c, 5-10), il quale cela in sé il dio ($\xiνθεος$), è un posseduto ($\kατεχόμενος$) simile ai *korybantes*.

Estasi, annegamento e metamorfosi sono il tratto fondante del mito di Leucotea. Ino, zia materna e nutrice di Dioniso, secondo Pausania (3, 24, 3-4), dopo la morte della di lui madre Semele, avrebbe allevato l’imberbe dio in una grotta, presso una piccola città costiera della Laconia, Brasiai. E per onorare il giovane dio liquido, patrono di ebbrezza e vino, la regione prese il nome di «giardino di Dioniso»⁶⁰. Sostanzialmente differente la versione dello Pseudo-Apollodoro (3, 4, 3 [28-29]): dopo aver liberato il piccolo Dioniso dalla propria coscia, Zeus lo inviò, attraverso Hermes, ad Ino e al consorte, re Atamante, affinché l’allevassero come se si trattasse di una bambina, assieme ai figli naturali Learco e Melicerte. Scoperto l’inganno, Hera, per ripicca, fece impazzire i due coniugi: Atamante uccise il figlio Learco, Ino soppresso Melicerte cuocendolo in un pentolone di acqua bollente, gettandosi poi in mare dalla fatidica Rupe Bianca con in braccio il bimbo cotto. Solo un miracoloso intervento di Zeus salvò il piccolo Dioniso.

Il tuffo in mare e l’annegamento, il katapontismόj, non rappresentano la morte di Ino, bensì la sua trasformazione in Leucotea, la «dea bianca»⁶¹. Anche il figlio Melicerte subisce un’analoga metamorfosi, trasformandosi in una sorta di «doppio»

⁵⁹ GALLINI, “«Katapontismós»”, p. 82.

⁶⁰ Cfr. K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia* (La Cultura 562), trad. it. di V. TEDESCHI, Milano, 2002², p. 217.

⁶¹ K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi*, p. 218; sugli aspetti iniziatici del mito, cfr. J. BREMMER, s.v. “Leukothea”, in *DNP*, 7, Stuttgart, 1999, col. 110.

marino di Dioniso⁶²: non a caso il nome Μελικέρτης, scomposto nel sostantivo μέλι, «miele» e nel verbo κεράννυμι, «mescolare»⁶³ (da cui κρᾶσις, «miscuglio»), rimanda al significato di «mescitore di miele». La semantica, da mitologica si fa biopolitica⁶⁴: assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati con miele è un uso alimentare ed enteogeno noto e diffuso nell'antichità, sia greca che romana⁶⁵. Un nome che reca un'indelebile impronta enteogena e dionisiaca.

Consuetudine ben assestata, che fa dire a Plinio (*Nat. hist.* 3, 19, 168) come «anticamente» il seme del papavero venisse servito tostato assieme al miele⁶⁶. Lo stato di enstasi limbica indotta dall'alimento spiega perché Porfirio (*De antr.* 18) definisca il miele θανάτου σύμβολον. Il miele è quindi per gli Orfici il cibo inebriante⁶⁷ con cui si compie il trapasso da Kronos a Zeus⁶⁸, il cibo enteogeno che permette di recidere i legami con il mondo noetico, intellettivo, e di dare origine a una nuova creazione; un mito che spiega in maniera chiara l'azione della pianta psicoattiva, il papavero da oppio, sulla mente dell'uomo. Una consuetudine familiare al mondo omerico⁶⁹. Non è un caso poi che il bizantino Alessandro di Tralle (525-605 d.C. ca.), medico e farmacologo, conosca un trattato di erboristeria orfica nel quale si fa ampio uso di piante psicoattive (narcotiche e allucinogene)⁷⁰.

L'articolarsi di queste vie estatiche porta a ritenere il mare un λαῖτημα κακόξενον identico all'Ade⁷¹, quindi l'immersione, l'annegamento, il καταποντισμός equivale

⁶² Per i legami fra Dioniso e il mare, cfr. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi*, pp. 219-220.

⁶³ F. MONTANARI, *GL. Vocabolario della lingua greca*, Torino, 1995, p. 1073 c.

⁶⁴ Per l'uso di questo termine, cfr. E. ALBRILE, “L'epica mancata. Appunti di biopolitica gnostica”, in corso di stampa.

⁶⁵ P. NENCINI, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico* (Nature 11), Roma, 2004, pp. 69-71; E. ALBRILE, “Zoroastro, le rose e il papavero”, in GH. GNOLI-G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità* (Il Nuovo Ramusio 9), IsIAO, Roma, 2009, pp. 15-41.

⁶⁶ Vd. inoltre Cat., *De agric.* 79; Petr., *Satyr.* 31; Gal., *De comp. medic.* VII, 12, 13 (KÜHN, p. 12, 72-24).

⁶⁷ Per i legami fra culti dionisiaci e orfismo, cfr. N. ROBERTSON, “Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual”, in COSMOPoulos (ed.), *Greek Mysteries*, pp. 218-240.

⁶⁸ Cfr. il commento di J. FRAZER a Apollodoro. *Biblioteca*, ed. it. a cura di G. GUIDORIZZI, Milano, 1995, p. 176 n. 12.

⁶⁹ Per questo vd. E. ALBRILE, “Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica”, *Archæus*, 8 (2004) 25-40.

⁷⁰ BERNABÉ II/2, 788 F (p. 332).

⁷¹ Cfr. B. D'AGOSTINO, “Oinops Pontos. Il mare come alterità nella percezione arcaica”, *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 111 (1999), p. 108.

a una catabasi infera⁷². La ἔλασις misterica, la processione degli iniziati eleusini verso il mare il 16 del mese di Boedromione, ne è l'antefatto. Due iscrizioni greche di età imperiale testimoniano il motivo. Una, celebrando il trapasso di una ierofante, ne descrive la dimora ultima negli abissi del mare⁷³, luogo in cui ella si sarebbe celata; l'altra commemorando il capostipite della genia sacerdotale di Eleusi, gli Eumolpidi, ritornato incolume dalle profondità marine⁷⁴.

Il rituale di immersione⁷⁵ cui lo ierofante si sottoponeva era la reiterazione di un antefatto mitico, il viaggio negli abissi marini compiuto dal progenitore del *genos* sacerdotale eleusino. Una ripetizione simbolica nella quale si intravede una vicenda enteogena: la duplice relazione fra morte e discesa nelle acque⁷⁶ e fra sonno e annegamento è il punto di equilibrio attorno al quale oscilla l'intera esperienza visionaria, il rito replica il paesaggio interiore, il vissuto estatico o enstatico che dir si voglia. Nel mito, anche Eumolpo fanciullo sarebbe stato gettato in mare dalla madre Chione; salvato da Poseidone avrebbe poi sposato una oceanina (Ps.-Apoll., III, 15, 4).

Quando un Padre della Chiesa come Origene descriverà i «lunatici» (σεληνίζοντες) come i più probabili candidati al suicidio per annegamento (*In Matth.* 13, 6), renderà partecipi i suoi lettori di una patologia che presuppone la mutevolezza e l'azione fluidica della Luna sul mondo del sogno. È il vincolo antico fra la Luna e le acque: secondo Posidonio d'Apamea, citato da Diogene Laerzio (7, 145), la Luna attingerebbe il suo nutrimento dalle «acque potabili» (ποτίμα ὕδατα) della terra. Sempre a questa dottrina di origine stoica accenna Plutarco nel *De Iside et Osiride* (41, 367 e)⁷⁷, dove sostiene che le acque di fonti e di paludi colmano la Luna di «dolci e leggeri effluvi». Anche Filone Alessandrino (*Spec. leg.* 2, 143) accenna, tra i tanti benefici dispensati dalla Luna, ai suoi legami con i corsi d'acqua. In virtù di ciò si ritiene che la Luna conferisca una forza speciale alle invocazioni magiche e agli incantesimi⁷⁸. Tali effetti benefici sono sicuramente da collegare, come si legge

⁷² GALLINI, “«Katapontismós»”, pp. 68-69.

⁷³ M. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 174 (= *Corpus Inscriptionum Atticarum* III, 900).

⁷⁴ FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, p. 173 (= *Ephemeris Archaiologikē*, 1883, p. 79).

⁷⁵ Cfr. CH. PICARD, “Le prétendu «baptême d’initiation» éleusinien et le formulaire (Σύνθημα) des mystères des Deux = déesses”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 154 (1958) 129-145.

⁷⁶ Sull'argomento, cfr. J. LIBIS, *L'acqua e la morte* (Il Castello di Atlante, 11), trad. it. di F. MANCINELLI, Bergamo, 2004 (ed. or. Dijon, 1996), pp. 41 ss.

⁷⁷ Vd. anche Porph., *De antr. 11*.

⁷⁸ Cfr. K. PREISENDANZ (hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I-II, Leipzig-Berlin, 1928-1931 (nuova edizione a cura di A. HENRICHS, Stuttgart, 1973-1974), III, 388. 416; IV, 2441; 2554 ss.

in Apuleio (*Met.* 11, 2) in riferimento a Iside quale *regina coeli*, al fatto che essa provocherebbe il formarsi della rugiada notturna: *u(n)dis ignibus nutriens laeta semi-nae*⁷⁹. La Luna agisce come una sostanza inebriante: il pianeta della notte, mutevole e crepuscolare, è il luogo indefinito dove le immagini si formano, si deformano, si trasmutano, irriconoscibili alla coscienza.

La psicologizzazione di questo motivo ne ha segnato il travisamento: l'idea del suicidio come soluzione di tensioni e di stati conflittuali, ibridata con il motivo della «regressione» nel tranquillizzante e tiepido utero materno, ha fatalmente allontanato dal concepire il mito nella sua essenza enteogena ed estatica. Certa psicologia s'è in fondo nascosta nella ricerca di un paradiso ginecocratico: la ricerca della donna ultima, la donna impossibile. La donna del nostro desiderio, ma anche della nostra nostalgia; nostalgia di uno stato unico, irripetibile, confusionale; come quando eravamo bambini nelle braccia della mamma. Un'esperienza unitiva che l'uomo comune ricerca continuamente e che a un livello più alto, metafisico, diventa una scelta religiosa.

Il nesso fra annegamento e mutazione del piano di coscienza è ancora presente nel mito di Alfeo. Alfeo, dio liquido e fluviale, folle d'amore, inseguì la naiade Aretusa, che per sfuggirgli viene mutata da Artemide in sorgente. Ma anche così Alfeo non cessa d'inseguirla, gettandosi in mare e cercando di mescolare le sue acque a quelle della feminea sorgente. Erotismo e metamorfosi liquida fondano una semantica dell'estasi dai tratti contrastivi: il fiume nella prima parte del mito si antropizza, per poi ridiventare acqua⁸⁰.

Lo stesso fiume ha poteri taumaturgici: con la sua acqua si può guarire la *fer* n'Osōj, il «morbo sacro», l'epilessia, oppure altre forme di squilibrio mentale (*Schol. ad Hom. Od.* 3, 498); le medesime qualità possiede, secondo lo pseudoplutarcheo *De flaviis* (19, 2), un'erba che cresce lungo le sue rive, verosimilmente un germoglio psicoattivo. In ciò si rinnovano i nessi fra acque e stati alterati di coscienza, in un legame reversibile: le acque del fiume Alyssos che guariscono dalla λύσσα, dal furore divino, ma anche dall'idrofobia, erano tali poiché Oreste (Eur., *Or.* 401) vi avrebbe guarito la propria follia (Paus., 8, 19, 3).

S'è indagato sulla Luna nelle relazioni fra erotismo ed estatismo, tematiche presenti, quasi ossessivamente, in mitologie a sfondo idrografico. È il caso ancora del fiume Selemino (Σελέμυος), nei pressi di Patre, che sin nel nome reca la traccia lin-

⁷⁹ Su questo, cfr. A. BORGHINI, “L'Artemide delle paludi e l'umidità della luna”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 19 (1987), pp. 169-170.

⁸⁰ LIBIS, *L'acqua e la morte*, pp. 220 ss.

guistica del grande astro notturno (*Sel»nh*): secondo Pausania (7, 23, 2-3) le sue acque concedevano l’oblio di un amore concepito come malattia dell’anima (*λήθη ἔρωτος, ἔρωτος ἴαμα*). Selemno, abbandonato dalla naiade Argira, morì d’amore e la dea Afrodite lo trasformò in fiume, come Alfeo. Tuttavia, pur trasformato in acqua, Selemno continuava ad anelare l’amore di Argira: Afrodite decise così di estirpare ogni memoria erotica dal fiume, alienando il ricordo di Argira. Quindi le sue acque sarebbero acque dell’oblio, utili a lenire le pene d’amore, poiché ne cancellerebbero il ricordo.

Un’immersione terapeutica che sublima in liberazione estatica un potenziale suicidio a sfondo erotico. È quanto racconta anche il tuffo dalle candide scogliere di Leucade, che il già citato frammento (Fr. 17 Diehl; Fr. 94 Gentili) di Anacreonte rappresenta come un amplesso amoroso e nel quale esperienza erotica ed esperienza estatica formano un tutt’uno. In tempi recenti, una letteratura egemone ha etichettato simili mitologie e ritualità come «sciamaniche», termine entro il quale si raccolgono esperienze estatiche e visionarie fra le più differenti⁸¹, sia nella collocazione storica che geografica. Una parola che ha perso col tempo la sua specificità originaria e che forse andrebbe usata con più cautela.

5. Epifanie dionisiache

La fluidità semantica che unisce acque, eros e *trance* trova compimento nel dio estatico per eccellenza, Dioniso. Anzi, si può dire che l’intero repertorio mitologico sin qui addotto sia una sorta di glossa allo ἐνθουσιασμός dionisiaco. A partire dai quei *Baptai*, descritti nell’omonima e perduta commedia di Eupoli (ca. 446-411 a.C.)⁸², effeminati sacerdoti che, travestiti e alla luce delle torce, danzano estaticamente immersendosi in acqua per celebrare la dea tracia Kotyto (Ioven., 2, 91-92; *Schol. ad Ioven.* 2, 92)⁸³. Ma l’irruzione di Dioniso nel mondo degli stati alterati di coscienza sta sicuramente nell’episodio di Licurgo⁸⁴, re della Tracia. Nel suo regno esisteva un luogo adibito al culto di Dioniso, un Νυστήον: lì si recavano le nutrici del dio, le Baccanti, per onorarlo con il rito sacrificale (Hom. *Il.* 6, 130-140). E là si reca anche Licurgo, che impugnando il βουπλήξ, l’«attrezzo per abbattere i buoi», la bipenne, la doppia scure usata per i sacrifici (Ovid., *Met.* 4, 22; *Trist.* 5, 3, 39), si

⁸¹ Tra tutti questi materiali da segnalare, F. D. GOODMAN, *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*, Bloomington (Indiana), 1990, che relaziona le diversità delle esperienze estatiche con le specifiche posture assunte dal praticante e sciamano.

⁸² I. C. STOREY, *Eupolis Poet of Old Comedy*, Oxford, 2003, pp. 98-99.

⁸³ HUBAUX, “Le plongeon rituel”, p. 36.

⁸⁴ K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (Il ramo d’oro, 21), trad. L. DEL CORNO, Milano, 1998³ (ed. or. München-Wien, 1976), pp. 173-174.

avvento sulle donne, massacrando le (Hom. *Il.* 6, 134-135); poi insegue il giovane dio che, spaventato (*φοβηθείς*), si tuffa in mare, accolto dalla dea Teti (*Il.* 6, 135-136). Un Dioniso fanciullo atterrito (*δεδιώς*), tremante (*τρόμος*) e folle (*μαινόμενος*): il lessico descrive uno stato di *trance* provocato dal vino, forse mescolato a sostanze psicotrope, in cui le donne adoratrici del dio, le Baccanti, potevano cadere; ognuna di loro in tale condizione estatica diventava una mainfj, una «folle» (Hom., *Il.* 22, 460).

Il vino psicoattivo è la trappola dionisiaca in cui cade il dio marino Tritone. Una tradizione narrata a Tanagra, in Beozia (Paus., 9, 20, 4), parla di un Tritone infestante le acque di un prospiciente lago. Durante le feste di Dioniso, le donne della città vengono attaccate dal dio marino mentre celebrano, nuotando nel lago, le sacre ceremonie. Saranno salvate da Dioniso, che giungerà in soccorso, rispondendo alle loro preghiere.

Tritone si abbandonava a razzie sulla riva del lago, rubando armenti e cose, sino al giorno in cui venne deposto sulla riva un otre colmo di vino. Attratto e inebriato dall'odore, il dio si avvicinò e bevve. Poi, ebbro, cadde in un profondo torpore: ciò permise agli abitanti di ucciderlo, massacrando a colpi di scure; il medesimo attrezzo sacrificale utilizzato da Licurgo per macellare le Baccanti. L'estasi è un travaso per chiunque ingerisca il liquido dionisiaco per eccellenza, il vino.

Nel mito, Licurgo ha un fratelloastro, Bute, un manigoldo con intenti fraticidi (Diod. Sic., 5, 50). Scoperto il complotto per uccidere Licurgo, Bute è costretto a fuggire, vivendo con i seguaci di brigantaggio e pirateria. In una delle tante scorriere per saccheggiare e rapire donne, incappa in un gruppo di Baccanti intente a celebrare il loro dio, Dioniso. Attratto da una di esse, Coronide, la cattura e la costringe a sposarlo. La giovine, pregando, ottiene però l'intervento del dio: Bute impazzisce e si getta in fondo a un pozzo. È ancora la follia dionisiaca a risolvere una situazione di squilibrio: un limite superato con la morte liquida nei penetrali di un pozzo⁸⁵.

Un altro Bute, eroe ateniese al seguito della spedizione argonautica, segue un destino analogo. Quando la nave Argo transita in prossimità dell'isola delle Sirene, è l'unico membro dell'equipaggio a lasciarsi sedurre: ammalato dal loro canto, si tuffa in mare per cercare di raggiungerle. Mentre sta per affogare viene salvato provvidenzialmente dalla dea Afrodite (Ap. Rhod., 4, 912 ss.; Ps.-Apoll., 1, 9, 25, 1). Egli ottiene così, da mortale, la visione e l'unione con la dea, dalla quale in seguito ha un figlio, Erice. La soglia dell'annegamento, del *καταποντισμός*, è la soglia dell'estasi.

Una potenza visionaria affermata nell'inno omerico a Dioniso: il giovane dio appare lungo il mare Tirreno a una ciurma di pirati (Hom., *Hymn.* 7, 1-4). Pensando

⁸⁵ LIBIS, *L'acqua e la morte*, pp. 66 ss.

si tratti di un personaggio illustre, un figlio di re, e allettata dal possibile riscatto, la masnada di lesofanti lo cattura, issandolo sulla nave. Vani sono però i tentativi di legarlo: i lacci cadono e le corde sono respinte lontano. Poi il dio decide di rivelarsi manifestando la sua arte taumaturgica: trasforma la nave in un gigantesco tralcio di vite, la sua pianta sacra, e assume le fattezze di uno spaventoso e feroce leone; i pirati, atterriti, si buttano in mare, trasformandosi a loro volta in delfini (Hom., *Hymn.* 7, 51-53), l'animale apollineo, mantico e oracolare per eccellenza. Dioniso è qui un salvatore che redime i suoi oppressori, recando loro, con il tuffo e la morte in mare, il potere sulla visione di una realtà separata.

Da segnalare ancora la vicenda di Melisso (Μέλισσος), cittadino di Argo trapiantato a Corinto, che sin dal nome reca l'impronta lessicale del cibo dionisiaco: assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati con miele, s'è detto, è un uso alimentare ed enteogeno noto e diffuso nell'antichità⁸⁶. Melisso, afflitto per la morte del figlio Atteone, smembrato dalle Baccanti, decide di buttarsi da un dirupo (Plut., *Amat. narrat.* 2; *Schol. ad Apoll. Rhod.* 4, 1211). Le impetuose acque sottostanti accolgono il suo corpo in un oblio liquido dischiuso su altri mondi.

Agoni e danze rituali attorno alle fonti erano compiuti dalle Baccanti in una condizione paradisiaca nella quale si conferma il legame cruento fra estasi, morte e universo liquido⁸⁷. Un tremendo lavacro di cui è attento narratore Euripide. Le *Baccanti* contengono infatti un'agghiacciante racconto dello σπαραγμός dionisiaco, lo smembramento sacrificale (*Bacch.* 734-759): come uno stormo di uccelli predatori, le donne in estasi dilagano nella pianura, ghermendo le mandrie al pascolo; agguantano indistintamente giovanche, vacche e tori; a mani nude li fanno a pezzi e ne divorano le carni. Grondanti sangue, dopo aver razziato e predato interi villaggi, corrono a lavarsi nella fonte di Dirce, le cui acque virginali e benedette (*Bacch.* 519-522) Dioniso ha fatto sgorgare al tocco dei tirsì (*Bacch.* 765-768). Ultimi, distanti echi di queste mitologie e ritualità li ritroviamo in un ambiente ben lontano: la Roma dell'affare dei Baccanali, durante i quali apprendiamo da Livio (13, 12) che gruppi di donne, i capelli disciolti come Baccanti, correvarono verso il Tevere immergendovi torce che ritiravano infiammate, riproducendo a rovescio il legame sacrificale fra fuoco e sangue; un vincolo catartico e liquido che Servio (*Ad Aen.* 6, 741) annovera fra i vari tipi di *purgationes* celebrati nelle feste di Liber (= Dioniso).

⁸⁶ Vd. supra n. 65.

⁸⁷ GALLINI, “«Katapontismós»”, p. 84.

6. Eredità iraniche

Nel cogliere le possibili origini e gli sviluppi di queste mitologie non si può non rivolgere l'attenzione ancora al mondo dell'Iran zoroastriano. Zoroastro è stato per i Greci un maestro riconosciuto della Κατάβασις εἰς Ἀίδου, la «discesa agli Inferi»: fu la fama che gli valse l'identificazione con Ἔρ figlio di Armenio nel mito platonico della Repubblica e con Aristea di Proconneso.

Secondo la mitologia avestica, lo *x^varənah-* (> pahlavi *xwarrah*), il potere fulgureo, la forza luminosa⁸⁸ degli dèi e dei dinasti iranici, è racchiuso negli abissi del lago o «mare» Vouru.kaša. Nel *Farvardin Yašt*, Ahura Mazdā attribuisce i propri poteri demiurgici alle Fravaši dei giusti, in possesso a loro volta di due elementi luminosi⁸⁹: il *rayi* e lo *x^varənah-*. Si deve ritenere la parola *rayi* (> pahlavi *rāy*) intimamente relata all'avestico *raēva-/raēvant-*, «ricchezza, splendore»⁹⁰ (sostantivo *rayay-*)⁹¹, termine semanticamente legato alla luce e al suo potere irradiante e fulgureo⁹², lo *x^varənah-*. In *Yašt* 6, 1 la luce del Sole è esplicitamente identificata con la «ricchezza immortale» (*amāšəm raēm*): durante il caldo meriggio, i «venerabili» e divini *yazata* raccolgono lo *x^varənah-* e lo distribuiscono sulla terra per produrre ricchezza e prosperità⁹³.

Allo *x^varənah-* è associata l'immagine della dea liquida⁹⁴ Arədvī Sūrā Anā hitā (> pahlavi Ardvīsūr Anāhīd)⁹⁵: il suo fiume, che dalla cima del monte Hukairyā sco-

⁸⁸ Vd. da ultimo GH. GNOLI, s.v. “Farr(ah)”, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York, 1999, pp. 314 a-315 b.

⁸⁹ Cfr. A. SOUDAVAR, “The Significance of Av. *čiθra*, OPers. *čiça*, MPers. *čihr* and Npers. *čehr*, for the Iranian Cosmogony of Light”, *Iranica Antiqua*, 41 (2006) 155-156; W. MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, 1983, pp. 105-107.

⁹⁰ *AirWb*, coll. 1484-1485; J.R. RUSSELL, “Armeno-Iranica”, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN ET ALII (eds.), *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce* (Acta Iranica 25, Ser. II: Hommages et Opera minora, XI/2), Leiden-Téhéran-Liège, 1985, pp. 447-448.

⁹¹ *AirWb*, coll. 1511-1512.

⁹² Cfr. F. MAWET, “«Light» in Ancient Iranian”, *Journal of Indo-European Studies*, 10 (1982), p. 283.

⁹³ MAWET, “«Light» in Ancient Iranian”, p. 287.

⁹⁴ Su questa dea, che Erodoto testimonia di origine straniera (cfr. GH. GNOLI, s.v. “Anāhitā”, in M. ELIADE [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, I, New York-London, 1987, p. 249), si veda l'estesa trattazione in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London, 1985, pp. 1003 a-1011 b (articoli di M. BOYCE, M.L. CHAUMONT e C. BIER).

⁹⁵ Cfr. G. MANTOVANI, «Eau magique et eau de lumière dans deux textes gnostiques», in J. RIES-J.-M. SEVRIN (eds.), *Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve «Gnosticisme et monde hellénistique»*, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 143; una suggestione, quella di Anāhi-

rre giù sino al lago o «mare» Vouru.kaša, contiene tanto *x'arənah-* quanto tutte le acque della terra⁹⁶. Un vero e proprio inno alle acque è l'*Ābān Yašt*, in cui viene glorificata Anāhitā, colei che rende prospera la terra e apporta salute e fecondità. La dea scorre fluida verso un barcaiolo in difficoltà; gli appare nelle splendide forme di una giovane e forte vergine, indiademata, eretta in una «nobile splendida sembianza», *raēvat.čiθrəm āzātayād*; nel costrutto appare un altro termine, *čiθra-* (> pahlavi *čihr*), il cui significato abbraccia una serie di accezioni che vanno da quella di «forma, sembianza», a quella di «natura, essenza» e poi di «luminosità», in riferimento alla realtà spirituale dell'uomo⁹⁷.

Due sono i moduli linguistici in cui si esprime il potere fulgureo, *rayi* e *x'arənah-*. Entrambi esprimono la forza luminosa: lo *x'arənah-* il senso vittoriale, l'*aura gloriae* che riveste gli esseri eletti, e *rayi* la luce in essenza, il lucore sostanziale, che si manifesta in una luminosità designata come *čiθra-*.

Entrambe le concezioni ritornano in un testo pahlavi, il *Dēnkard* (3, 409)⁹⁸, una sorta di enciclopedia del sapere zoroastriano. Un capitolo mette in relazione temi di geografia fluviale con la metafisica della luce: *rāy* è l'energia luminosa, strumento di ogni conseguimento (*śnāyēnīdarīh*), unita allo *xwarrāh*; *rāy* e *xwarrāh* effigiano rispettivamente l'Oceano (*zrāy*) e il creatore Ohrmazd, il cui potere fulgureo, igneo, si irradia sulle creazioni.

Se l'idrografia mitica ritrova nelle profondità acquatiche lo splendore demiurgico, così, per analogia, *rāy* è anche l'intuizione⁹⁹, la luce interiore che irradia la mente dell'uomo, quel *gyān wēnišn*, l'«occhio dell'anima»¹⁰⁰, ottenuto libando la

tā, che non è stata ripresa negli «Atti» definitivi del convegno (cfr. G. MANTOVANI, “Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici”, in J. RIES [avec la coll. de Y. JANSENS et de J.-M. SEVRIN], *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la Neuve* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27], Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 429 ss.).

⁹⁶ Cfr. *Yašt* 5, 96, tradotto da GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 102; cfr. anche *Yašt* 5, 121.

⁹⁷ SOUDAVAR, “The Significance of Av. *čiθra*”, p. 164; MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, p. 125.

⁹⁸ Cfr. J. DE MENASCE, “Exégèse spirituelle d'un mythe géographique mazdéen”, *Journal Asiatique*, 259 (1971) 21-24; GH. GNOLI, “*Arang e wehrōd, rāy e xwarrāh*”, in PH. GIGNOUX-A.TAFAZZOLI (eds.), *Mémorial Jean de Menasce* (Fondation Culturelle Iranienne, 185), Louvain, 1974, pp. 77-78.

⁹⁹ MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, p. 107.

¹⁰⁰ Cfr. GH. GNOLI, “*Ašavan*”, p. 419 e n. 162.

rōšngar xwarišn di Wištāsp, la «bevanda illuminante» ricolma di *xwarrah* che nel mito zoroastriano consente a Wištāsp di contemplare il supremo arcano, il «mistero del grande *xwarrah*»¹⁰¹.

Il possesso dello *xwarrah* è intimamente legato al potere sulla visione e all'accesso a un multiverso extrasensoriale, a una realtà separata che i più chiamano «immaginale», ma che nulla ha da spartire con il mondo onirico o «fantastico» che dir si voglia. Tale percezione alterata è inestricabilmente connessa alle acque e al potere fulgoreo in esse custodito.

Vicende psicotrope in cui ricorrono le esperienze visionarie di personaggi fondamentali del credo zoroastriano quali il profeta Zaraθuštra¹⁰², il suo amico e protettore Wištāsp¹⁰³, che liba la *rōšngar xwarišn*, la «bevanda illuminante», e il pio Wirāz, un sacerdote zoroastriano che, dopo aver bevuto una micidiale pozione a base di *may ud mang* (un potente intruglio allucinogeno), accede – con il *gyān čašm*, l'«occhio dell'anima», o la *gyān wēnišn*, la «visione animica» – alla vista dell'altra realtà, celeste e infera, preclusa ai sensi ordinari¹⁰⁴.

Attraverso la celebrazione di queste liturgie narcotiche si apre un varco temporale capace di mettere in comunicazione i sacerdoti iniziati e le divinità invitate al rito. Durante la cerimonia estatica, l'officiante non solo evoca la divinità, ma anticipa in vita la visione del mondo invisibile, dell'aldilà prima della morte e, per un momento, sospendendo la realtà presente, mescolata e corrotta dalla presenza delle forze del male, si eleva al di sopra del contingente¹⁰⁵.

¹⁰¹ Gh. GNOLI, “Note sullo ‘Xvarənah-’”, in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica 23, Ser. II: Hommages et Opera Minora, IX), Leiden-Téhéran-Liège, 1984, pp. 207-218.

¹⁰² *Yasna* 30, 3; sull'estatismo avestico e gathico, si vd. in particolare A. PIRAS, “Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien”, *Studia Iranica*, 27 (1998) 163-185. Maggiori particolari sull'estasi di Zoroastro si trovano nei testi in medio-iranico: uno di questi è il *Bahman Yašt*, un compendio di materiali apocalittici diversi, sostanzialmente avestici, che raccoglie due versioni di una visione del profeta; cfr. *Bahman Yašt* I, 1-11; III, 1-29; ora nella versione di C.G. CERETI, *The Zand – Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV), IsMEO/IsIAO, Roma, 1995, p. 133 (testo), 149 (trad.); pp. 134-135 (testo), 150-152 (trad.).

¹⁰³ Cfr. Dēnkard VII, 3 (4), 84 (ed. SANJANA, XIV [London, 1915], p. 32, 4-6); vd. inoltre Ph. GIGNOUX, “La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne”, in AA.VV., *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 68; e in partic. GNOLI, “Ašavan”, p. 418.

¹⁰⁴ Vd. l'edizione di Ph. GIGNOUX, *Le Livre d'Ardā Wirāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 – Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Paris, 1984, capp. I-III.; e GNOLI, “Ašavan”, pp. 387 ss.

¹⁰⁵ Cfr. Gh. GNOLI, “Lo stato di «maga»”, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 15 (1965), pp. 106 ss.

7. *Paradisi alberati*

Un'insolita geometria permette di inseguire l'estasi a partire dalla sostanza psicoattiva che forse l'ha generata e in ciò tornare alla pianta oltretombale da cui siamo partiti, il cipresso.

Il cipresso è menzionato nel principale testo cosmogonico iranico, il *Bundahišn* (16, 8 [Anklesaria, p. 147]) solo perché si tratta di una pianta perenne non commestibile¹⁰⁶. In Paradiso, secondo il poeta zoroastriano Daqīqī, cresce un «nobile cipresso» (*sarv-e āzāda*) al quale Zoroastro avrebbe sottratto un giovane virgulto per recarlo al re kayanide Goštāsp. Il dinaste piantò il germoglio a Kāšmar, nel Khorasan, accanto al primo fuoco sacro dello zoroastrismo¹⁰⁷, lo Ādur burzēn-mihr; un gesto rituale compiuto in memoria della sua conversione. Daqīqī si dilunga sui *mirabilia* legati al *sarv-e Kāšmar*, il «cipresso di Kāšmar», consegnando ai posteri una tradizione la cui antichità è provata dalla presenza di narrazioni affini nella Cina arcaica¹⁰⁸.

Se da un lato il cipresso quale pianta paradisiaca si lega all'idea di *bāg* (< pahlavi *bāy*), il giardino, spazio idillico, fonte di ispirazione illimitata per gli aedi neopersiani¹⁰⁹; dall'altro è possibile l'interferenza con il *sarv-e kūhī*, un vetusto esemplare di ginepro nel quale si può riconoscere una pianta psicoattiva diffusa in area centro asiatica, la *Juniperus recurva* (secondo la classificazione di Buchanan-Hamilton ex D. Don.)¹¹⁰, un ginepro enteogeno della famiglia delle Cupressaceae. Nelle regioni himalayane è chiamato anche «dimora degli dèi»¹¹¹. Usata in sinergia con altre piante o sostanze psicotrophe, la *Juniperus recurva* è adoperata sotto forma di incenso: gettato nel fuoco, i fumi aspirati conducono lo sciamano verso una realtà visionaria¹¹². Un rapporto enteogeno sorto secoli e secoli orsono, ai tempi in cui Erodoto (4, 73-75) narrava le esperienze estatiche di una popolazione dell'Iran esterno, gli Sciti.

¹⁰⁶ Cfr. H. A'LAM, s.v. "Cypress", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa (California), 1993, p. 505 b.

¹⁰⁷ Cfr. M. BOYCE, s.v. "Ādur Burzēn-Mihr", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, pp. 472 b-473 a.

¹⁰⁸ A'LAM, "Cypress", pp. 505 b-506 a.

¹⁰⁹ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, p. 306 b.

¹¹⁰ W.L. HANAWAY, s.v. "Bāg III. In Persian Literature", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York, 1989, pp. 395 b-396 b.

¹¹¹ RÄTSCH, *Enzyklopädie*, pp. 306 a-308 b.

¹¹² Su queste pratiche, cfr. R. MASTROMATTEI, "Le nove porte", in R. MASTROMATTEI-M. NICOLETTI-D. RIBOLI-C. SANI, *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano* (Antropologia culturale e sociale, 62. 40), Milano, 1995, pp. 63 ss.

La loro liturgia funeraria consisteva in una sequela di suffumigi a base di quella che egli chiamava κάρβαβης (4, 74, 1), un ingrediente psicoattivo che li portava, ululanti, a uno stato di delirio euforico. Alla luce di quanto abbiamo detto, sembra quindi che nella κάρβαβης di Erodoto non debba tanto riconoscersi l'arboscello psicoattivo su cui ci rende edotti già Dioscoride (3, 149 [Wellmann]), bensì la *Juniperus recurva*, il ginepro psichedelico¹¹³. Una pericope celebre, quella di Erodoto, che fa coppia con un'analogia sequenza allucinogena rintracciabile in Plinio (*Nat. hist.* 24, 17, 160-165)¹¹⁴.

L'albero è, nella cultura iranica¹¹⁵, fonte di vita e conoscenza, una specificità condivisa con altre religiosità di area mesopotamica e vicino-orientale¹¹⁶. Secondo il credo zoroastriano, la totalità delle creazioni del dio Ohrmazd si configura in due livelli di realtà, l'intangibile *mēnōg* e il visibile *gētīg*; anche le piante e il mondo vegetale posseggono quindi una loro realtà immateriale e invisibile, un'«anima» (*Bundahišn* 4, 12-18).

La cosmologia zoroastriana conosce un mare primigenio chiamato Frāxkard o Warkaš (< avestico Vouru.kaša)¹¹⁷, nelle cui acque si ergono due alberi rigogliosi: l'imperituro, invulnerabile *wan ī was-tōhmag*, l'albero dalle molte semenze, l'albero taumaturgico che guarisce ogni male (*hamāg-bizešk*), e il Gōkarn (< avestico Gaokərəna), l'albero sul quale fruttifica il Bianco Haoma (*hōm ī sped*), il farmao d'immortalità, l'ambrosia distillata da Ohrmazd per sconfiggere la vecchiaia (*zarmān*), per far risorgere i morti e rendere immortali i viventi¹¹⁸ alla fine dei tempi, nel *frašgird* (< avestico *frasō.kərəti*). Le proprietà terapeutiche e psicoattive di entrambi gli alberi dilatano la ricerca dell'immortalità verso i confini della percezione

Erodoto racconta (7, 31) che durante la campagna di Grecia, Serse (486-465 a.C.) giunse nei pressi della città lida di Callatebo e lì rimase in estasiata contemplazione alla vista di un platano di tale bellezza che egli decise di ornarlo con passamanerie d'oro, affidandone la custodia a un «immortale», un armigero del suo corpo d'élite.

¹¹³ Per questo mi permetto di rinviare a E. ALBRILE, “Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica”, *Rivista degli Studi Orientali*, 83 (2009) 227-238.

¹¹⁴ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris, 1938 (repr. 1973), pp. 167-168 (test. O 26).

¹¹⁵ H. A' LAM, s.v. “Derakt”, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa (Calif.), 1994, p. 317 a.

¹¹⁶ Cfr. S. PARPOLA, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy”, in *Journal of Near Eastern Studies*, 52 (1993) 161-208.

¹¹⁷ A. TAFAZZOLI, s.v. “Frāxkard”, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York, 2000, p. 201a-b.

¹¹⁸ Cfr. H.W. BAILEY, “To the Zamasp Namak II”, *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, 6 (1930-32), pp. 597-598; GH. GNOLI, “Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos”, *Antaios*, 8 (1967) 528-549; Id., “Note sullo «X^varənah->””, pp. 207-218.

Un ricordo di quel primo venerato platano aureo addobbato di gioielli e pietre preziose che faceva bella mostra di sé nella corte achemenide (Sen., *Hell.* 7, 1, 38).

Nei platani aurei i dinasti achemenidi ritrovano il più antico albero della vita mesopotamico¹¹⁹, dispensatore di immortalità, il medesimo cibo imperituro e taumaturgico elargito dagli alberi del mito mazdeo. La linfa che scorre entro questi alberi è qualcosa di non comune, i fiori e i frutti segni di una potenza enteogena e terapeutica che non ha pari. Così la tradizione mazdea rivive plasticamente il mito cosmologico e taumaturgico dell’albero primigenio nel cipresso di Goštāsp, un mito i cui aspetti allucinatori e visionari si radicano nel principio psicoattivo racchiuso nella pianta.

Le vie che conducono ai regni di Ade sono varie e molteplici; un viaggio che per alcuni rappresenta il conseguimento di un nuovo e migliore livello di realtà. All’idea omerica dell’Ade come scialba copia del mondo dei vivi e all’opposta convinzione pessimistica secondo la quale è meglio non esser mai nati e, se nati, al più presto morire per conquistare l’insensibilità a ogni dolore, gli Orfici contrappongono l’immagine dell’Aldilà quale luogo di premio o di punizione. Un luogo dove coloro che hanno raggiunto la piena purificazione fruiscono della mistica identificazione con la divinità, mentre quanti hanno disobbedito soffrono i più crudeli tormenti. Inferno e Paradiso sono quindi, nei loro apporti ellenici e iranici, concezioni essenzialmente orfiche – se ne veda infine il grandioso quadro che ne dà l’orfico Pindaro nella seconda *Olimpica* (vv. 61 ss.).

¹¹⁹ PARPOLA, “The Assyrian Tree of Life”, pp. 161 ss.

Received: 20th November 2010

Accepted: 7th December 2010

FUENTES INDOARIAS Y GRECOEGIPCIAS PARA LA SEMIÓTICA DE LOS TEXTOS DE MAGIA ‘UTERINA’ RUSA Y AMULETOS ESLAVO-BIZANTINOS CON FÓRMULA ‘‘Үстәрә’’

NATALIA ARSÉNTIEVA

Universidad de Granada

RESUMEN

El presente trabajo estudia los textos de magia eslavo-rusa relativa a la maternidad y trastornos afectivos o histeria a través de los textos de magia del *Atharva-Veda* y los *Papiros Griegos Mágicos [PGM]*¹ con el fin de comprender sus orígenes, el principio activo y relación con la cosmovisión y el pensamiento religioso del mundo antiguo y medieval.

PALABRAS CLAVE: MAGIA ‘UTERINA’ ESLAVO-RUSA, TRADICIÓN VÉDICA, TEXTOS GRIEGOS DE MAGIA, EXORCISMO APOCALÍPTICO.

INDO-ARIAN AND GRAECO-EGYPTIAN SOURCES FOR THE SEMIOTICS OF RUSSIAN ‘UTERINE’ MAGIC AND SLAVIC-BYZANTINE “‘Үстәрә’” AMULETS

ABSTRACT

Focuses on the Russian texts on magic concerning maternity and hysteria in relation to Atharva-Veda magic spells and Greek Papyri texts on magic, this paper aims at the understanding of its origins, active principle and links with religious thought and view in the Antique World and the Middle Ages.

KEY WORDS: RUSSIAN “‘UTERINE’” MAGIC, HYSTERA AMULETS, VEDIC TRADITION, GRAECO-EGYPTIAN MAGIC, APOCALYPTIC EXORCISM.

El estudio de la magia eslavo-rusa propiciatoria de la fertilidad en la mujer, así como la destinada al tratamiento de los problemas del embarazo, el parto y los trastornos afectivos femeninos o histeria, presenta serias dificultades debido a la falta de información fidedigna acerca de la religión precristiana eslava. En el empeño de restaurar el significado prístino de los conjuros rusos en cuestión, hemos considerado oportuno hacerlo a partir del enfoque semiótico, poniéndolos en conexión con los textos de la medicina mágica del mundo antiguo. Estamos convencidos de que este enfoque ya tradicional para los estudios eslavo-indoeuropeos² permita arrojar luz

¹ K. PREISENDANZ (ed.), *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols, 2^a ed. A. HENRICH, Stuttgart, 1973.

² В. Н. ТОПОРОВ, ‘К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров)’, Учен. зап. Тарм. гос. ун-та, 236 (1969) 9-43.

sobre la génesis, el principio activo del mecanismo mágico tanto de las fórmulas, como de los amuletos ruso-bizantinos con la fórmula ‘ústépa’ en el proceso de su evolución histórica con referencia a la cosmovisión antigua y las corrientes del pensamiento helenístico y medieval. La necesidad de acudir a los textos de los *Himnos del Atharva-Veda* se debe a la escasez de conjuros relacionados con el embarazo y parto en los textos griegos de magia, especialmente en los papiros mágicos.

Los mecanismos de la magia antigua referente a los problemas del embarazo

La mitad del I milenio a.C., época de la aparición de los textos védicos, se caracteriza, entre otras cosas, por el culto al hieros gamos. Por consiguiente, una de las responsabilidades de la casta sacerdotal hindú era la preocupación por los problemas de la concepción y reproducción. Muchos himnos y conjuros del Atharva –Veda, libro sagrado de la medicina mágica, incluido en el corpus de los libros de Rigveda³, estaban al servicio de la fertilidad y procreación para el tratamiento de anomalías y disfunciones físicas durante el embarazo y el parto. La magia curativa védica surgió debido al desconocimiento “de la naturaleza de las enfermedades”⁴. Faltos de las tecnologías modernas de estudio y diagnóstico - ecografía, ultrasonido y microscopios, los atharvānes interpretaban los fenómenos relacionados con la sexualidad y el embarazo como misteriosos, originados por los dioses de la creación, encargados de la concepción y supervisión del funcionamiento perfecto del cuerpo humano, a fin de que surja el amor entre los sexos opuestos, y que la mujer tenga un embarazo y un parto sanos. La ciencia de la medicina védica, además de tener una dimensión religiosa, basada en el concepto de dioses trascendentes, formaba un conjunto inseparable con una cosmovisión, en la que el Universo “era fruto del equilibrio entre fuerzas opuestas”⁵ y en el que los poderes oscuros del caos primordial amenazaban destruir o deteriorar la creación. De acuerdo con estas creencias, la medicina védica tradicional desde sus primeros orígenes consideraba la enfermedad “desequilibrio entre los tres elementos esenciales: dhau, dosha y vata”⁶ que solo los dioses de la cosmogénesis, “íntimamente relacionados con las realidades físicas”⁷ sabían poner en orden: “desequilibrado, entonces, el universo por las fuerzas oscuras [...] los dioses deciden

³ S. PIGGOTT, *Prehistoric India*, Harmonsword: Penguin books, 1950, p. 255.

⁴ F. GUERRA, *Historia de la medicina*. Madrid: Norma. Capitel, 2007, p 41.

⁵ M. CHANTAL & R. PANIKKAR, eds., *El árbol de la vida: la naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*, Barcelona: Kairós, 2001, p.15.

⁶ R. HOERNLE, *Studies in the medicine in Ancient India*. Oxford, Clarendon Press: 1907, p.134.

⁷ F. VILLAR, *Himnos Védicos*, Madrid: Editora Nacional, 1975, p.15.

unir sus energías”⁸. Para restablecer la armonía deteriorada en el tratamiento de las enfermedades femeninas como la esterilidad, problemas de embarazo, etc. el curandero hindú aplicaba el principio estabilizador a la cura de los órganos reproductivos de acuerdo con la idea que tenía acerca de sus funciones en la vida sexual.

La dimensión sagrada de los sexos como manifestación de las deidades de la fertilidad en la historia antigua queda demostrada por los estudios arqueológicos y etnográficos que conocen sus representaciones geométricas estilizadas serpentiformes de líneas rectas y redondas: los zig-zags (elemento masculino), la espiral (elemento femenino), así como en imágenes plásticas en forma de ‘lingum’ (falo) y ‘yoni’ (vulva) fabricados de piedra y metal, etc.⁹. Cualquier disfunción sexual o reproductiva en la vida de la mujer se corregía mediante el uso de la energía estabilizadora que emanaba de los dioses de la génesis, ‘responsables’ del embarazo y procreación con el poder sobre los órganos de reproducción. De ahí que la medicina védica tuviese una dimensión predominantemente mágica, con el componente sobrenatural e irracional superpuesto a los métodos naturales y lógicos del tratamiento y curación de enfermedades. La magia de la estabilización del equilibrio del Atharva-Veda era tanto ‘indirecta’, como ‘directa’, si aplicamos a su estudio la clasificación de Julius Africanus.

La magia ‘directa’ generaba las fórmulas de restauración del equilibrio a través del lenguaje figurativo, con el principio de curación por analogía similia similibus, encaminado a que la anomalía tratada se adecue a una norma o a un ideal de acuerdo con la ley de las correspondencias. En un ejemplo de J. Africanus, para que el feto no se separe del útero antes de tiempo y permanezca pegado a él, se le conjura con la fórmula que le da un modelo de comportamiento correcto a través de la imagen del pez remora con su extraordinaria capacidad para fijarse a otros animales¹⁰. Este ejemplo, de época cristiana, está basado en la metáfora desacralizada, mientras que la medicina mágica ‘directa’ hindú todavía se sustenta en las imágenes metafóricas, en las que el principio estabilizador por analogía pertenece a una realidad sagrada de orden superior, siendo razón y garante del conjuro. En cambio, la magia ‘indirecta’ contaba con las estéticas y poéticas himáticas que garantizaban la intervención de las deidades de orden superior en el funcionamiento de la sexualidad y del aparato

⁸ CH. MAILLARD & R. PANIKKAR. eds. *Op.cit.*, p. 15.

⁹ MAHADEV CHAKRAVARTI, *The Concept of Rudra-Siva through the Ages*, Delhi: Motilal Banarsi-dass, 1986, p. 120.

¹⁰ C. R. THEE, *Julius Africanus. The Early Christian View of Magic*, Tübingen Mohr: Paul Siebeck, 1984, p. 160.

reproductivo femenino y operaba predominantemente con otras fórmulas, las de invocación¹¹. En este caso el papel del curandero resultaba mucho más pasivo: era un conjurador que invocaba a los poderes superiores para manipular la energía cósmica y vital, principio estabilizador. Los textos de los Papyri Graecae Magicae a pesar de conservar los mismos enfoques en las prácticas eróticas y curativas, ya establecen otra clase de relaciones entre el mago y la deidad invocada intentando conseguir “que un dios del mundo superior astral actúe a favor del mago, ya sea directamente o indirectamente a través de un ser intermedio, demon, ángel o arcángel”¹².

‘Cierre’ de la matriz contra el aborto espontáneo y su ‘apertura’ durante el parto

El órgano vital de la mujer, fuente de nueva vida, en la tradición védica viene asociada a la Madre Tierra, poderosísima deidad indoaria, “el útero universal con todas y cada una de las regiones la vida” (*Hymns of the Atharva-Veda*, 1987, XII, I, 45-46)¹³. Como Madre de los seres vivos, viene representada como deidad de los partos¹⁴. El paralelismo entre la madre Tierra y el útero es la fuente de la ‘magia directa’ de los conjuros antiabortivos. Para que el embrión no salga del útero materno antes del plazo, el oficiante hindú lo conjura aprovechando, como modelo, el paralelismo entre el útero de la madre-tierra y el útero femenino: “al igual que esta tierra grande concibe los gérmenes de todos los seres vivos, asimismo tu embrión quede manteniendo pronto para que produzca un niño tras el embarazo!” (*Hymns of the Atharva-Veda*, 1987, VI, 17). El conjurador repite la fórmula cuatro veces seguidas, añadiendo de modo acumulativo más detalles acerca de las posesiones de la Tierra, la cual mantiene en su matriz los gérmenes de todos los seres vivos, árboles, montañas y picos de la sierra, animales dispersos por todas partes. Con semejantes palabras la magia rusa cierra la matriz, identificada con la morada del feto: “Cerco de hierro, tápate, puertas, abrochaos, candados, cerraos, al madurar, se dejará caer”¹⁵. En la mayoría

¹¹ C. R. THEE, *Op.cit.*, p. 307.

¹² J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Introducción”. *Textos de magia en papiros griegos*. Introd., trad. y notas de J.L. CALVO MARTÍNEZ y M^a DOLORES ROMERO, Madrid: Gredos, 1987, p. 27.

¹³ El mismo dios participa también en el parto (*Atharva-Veda* 1987 X 85: *Hymns of the Atharva-Veda*. Together with the extracts from the ritual books and the commentaries translated by MAURICE BLOOMFIELD //Sacred books of the East. Translated by several oriental scholars (F. MAX MÜLLER ed.), Vol. XLII, Delhi- Varanasi-Patna-Madras: Motial Banarsidass, 1987). De ahora en adelante hacemos referencia a los textos de magia incluidos en presente colección en corchetes con la indicación del título de la colección, el año de su publicación, la página del texto citado, y el número del texto.

¹⁴ P. KUMAR AGRAWALA, *Goddess in ancient India*. New Delhi, Athinav Publ. 1984, p. 28.

¹⁵ “Железный тынъ затынися, вороты закутайцеся, замки замкницеся: дозревши, само отвалитца” (Е. Р. РОМАНОВ, *Белорусский сборник. Вып. 5*. Витебск, 1891, p.160).

de los casos lo hace con el poder de personajes de la religión cristiana: “Santo Yuri, Yagori, arcángel San Miguel, cierra a la sierva de Dios hasta la hora adecuada con doce candados, llaves de oro, cobre y plata”¹⁶. V. Kliaus en su *Índice de motivos argumentales de los conjuros de los eslavos orientales y meridionales*, un gran soporte para el estudio de los conjuros terapéuticos, presenta la imagen de la madre de Dios que “abre y cierra las puertas reales”¹⁷, es decir, el cuello del útero que expulsa el feto. En el *Índice* están incluidos diez conjuros antiabortivos con el motivo del cierre de la matriz. Los portadores de las ‘llaves de oro’ para la apertura de las ‘puertas reales’ son Adán, Dios, Jesucristo, Madre de Dios (la Santa Virgen), san Jorge y san Miguel, los cuales, invocados por el conjurador o por su propia voluntad se dirigen a la mujer necesitada para cerrar su matriz como medida preventiva contra el aborto. En uno de ellos aparece, inserto en la oración, un diálogo entre Jesús y María: “¿Adónde vas?—“A la iglesia, a por las llaves, a cerrar (la palabra útero está omitida) en la mujer”¹⁸. En otro caso en el trasfondo simbólico delconjuro subyace la metáfora que identifica el cuello del útero con un estrechamiento entre las rocas¹⁹.

Las deidades que abren las ‘puertas’ de la matriz en los *Himnos del Atharva-Veda* son invocadas para facilitar el parto en el momento de la expulsión del feto, entre ellos Pushan, deidad solar, auriga de Surya, el dios –sol de múltiples funciones: “O Pushan! Puede (esta) mujer, (por si sola) engendrar en la forma correcta, ser liberada, pueden sus miembros estar relajados para que pueda dar a luz pronto! (*Hymns of the Atharva-Veda*, 1987, I, 11). Cuatro Direcciones tiene El Cielo, y la Tierra cuatro: (de ellos) los dioses crearon al Embrión. Pueden abrirla ellos para que pueda dar a luz pronto!” (*Hymns of the Atharva-Veda*, 1987, I, 11). La metáfora cosmológica hindú que representa la matriz como una casa que se abre con una llave para la salida del feto explica la presencia de semejantes imágenes en la magia greco-egipcia y la medicina popular europea. Algunos amuletos de la época helenística “grabados muchas veces sobre una gema, normalmente hematita, nos suelen mostrar una matriz o útero representado por una especie de jarra invertida con ciertos ‘tentáculos’ (los ligamentos que la sujetan) y un extraño objeto debajo que ha sido interpretado, tras muchos intentos equivocados, como una llave, objeto muy usual [...], viene a entenderse la presencia de esta llave

¹⁶ “Святый Юрий-Ягорий, святый Михаила-архангель, закрый, замкни дванатации замками, золотыми ключами, золотыми, медзяными и сяребряными, и съ поры до уремя рабе божай» (*Ibid.*, p. 160).

¹⁷ В. Л. Кляус, Указатель ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян, М.: Анд, 1997, p. 306.

¹⁸ В. Л. Кляус, *Op.cit.*, p. 305.

¹⁹ В. Л. Кляус, *Op.cit.*, p. 306.

como una manera de indicar un buscado cierre o apertura de la matriz (con vistas a mantener o dar fin a un embarazo[...] o bien como una referencia a la regulación del flujo menstrual, aunque hay quien la relaciona con Salomón ya que este personaje dominó a los demonios, los encerró y los puso a trabajar en su templo”²⁰ (fig. 1).

La tradición mágica rusa aprovecha para la apertura de la matriz la invocación de las deidades de la luz²¹. En los conjuros cristianos en lugar de las deidades paganas invocadas aparece la madre de Dios:

Santa Madre de Dios, bájate del Altar del Señor y coge tus llaves de oro y abre las puertas de la carne a fulana, sierva de Dios y deja salir a la luz del día y a los espacios libres de Dios al niño²².

Dos enfoques mágicos al tratamiento de la histeria frente al saber médico

Además de la cura de anomalías relacionadas con el embarazo y parto, la medicina mágica trataba la enfermedad conocida en la antigüedad clásica como histeria y en la época renacentista como el ‘mal de madre’²³. Esta patología psicológica en la obra hipocrática se debe al desplazamiento del útero hacia el cerebro ocasionado por alguna alteración, por ejemplo, retención de sangre menstrual o calentamiento: (Hipócrates. *Sobre las enfermedades de las mujeres*, II, 138, L.VIII, pp. 311-313). Agradezco esta referencia a la Dra. Rosa María Moreno.

Frente al saber científico de la medicina antigua, las artes mágicas generaron su propia idea acerca de la razón de la histeria, reduciendo el agente provocador de los estados morbosos en hombres y mujeres a obsesiones sexuales, motivados por las disposiciones del instinto biológico. El principio de restauración de la armonía desequilibrada en la magia uterina antigua acaba desembocando en dos clases de prácticas: los cultos orgiásticos públicos y la magia de sometimiento (*hypotaktikón*) que incluye la rama de la magia



fig. 1

²⁰ A. BRAVO GARCÍA, “De nuevo sobre las uoces animalium y la magia greco-latina”, *MHNH*, 5 (2005), p. 147.

²¹ A. AFANASIEV, *Поэтические воззрения славян на природу*. М.1995, Т.1, p.106.

²² «Пресвятая Мати-Богородица, соходи с престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирая у рабы Божьей (имя рек) мясные ворота, и выпуская младеня на свет и на божью волю» (Л. Н. Майков, *Великорусские заклинания*, СПб., 1994.р.30)

²³ “Mal de madre –histerismo” (D. MARÍA MOLINER, *Diccionario del español*, Madrid, Gredos, 2007 II, p. 1836).

erótica²⁴. Por otro lado, en la magia que busca frenar el instinto, convirtiéndolo en ‘corcel dócil’, dominado por el conjurador. Cada una de las prácticas estaba relacionada con dos distintos sistemas de valores. La primera emanaba del paganismo, donde el placer sexual era como un regalo de los dioses, por lo cual dejaba a su cliente extraviar por la pasión, sometiendo al objeto amado a su voluntad “para disfrutar en él de placeres sensuales”²⁵. En cambio, la otra buscaba la solución del problema en la experiencia ascética del monoteísmo que se enfrentaba ya cada vez más al paganismo antiguo, sobre todo en las cuestiones relacionadas con el comportamiento sexual.

La magia de la incontinencia y la magia de la represión: el simbolismo ígneo

En la religión hindú la pasión amorosa estaba sublimada en las deidades del fuego y la fertilidad²⁶. Para atender a una mujer que buscaba esposo y felicidad en el amor los himnos del *Atharva –Veda* invocaban (*Hymns of the Atharva-Veda*, 1987, II, 36) al dios Agni como responsable de la unión de los sexos, por ser portador de la energía ígnea y nacido, según la cosmología hindú, del roce de dos trozos de madera. La magia erótica griega, apoyada en una ética hedonista, consideraba virtuoso el placer erótico porque perfeccionaba “el vivir de cada individuo” (Aristóteles)²⁷. No obstante, las poéticas de los conjuros griegos ya aludían a la naturaleza sombría de esta clase de afectos. La energía erótica, sublimada en Eros, deidad que “infunde sombría pasión” (IV14; 1761-1762), engendra “fuego invisible” y es responsable de relaciones amorosas. Lo mismo sucede en deidades uranias como Helios-Horus, “círculo de oro” (IV2; 458-361), “portador de fuego” (IV14; 1765), y ctónicas, como Tifón, que andaba” sobre el fuego ardiente que nunca se apaga” (IV2; 269-270) o Hécate, diosa del fuego subterráneo de origen persa, según A. De Long (dados que los iranios en el momento de su estancia en Asia Menor tenían dioses de fuego de dos性os, masculino y femenino)²⁸ mencionada como tal por Firmicus Maternus en *De errore profanarum religionum* y los documentos mitraicos (*Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mitriacae* de M. J. Vermaseren)²⁹. Es invocada en muchas ocasiones en los *PGM* para hacer arder las partes nobles del cuerpo humano: el

²⁴ J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Introducción”: *Textos de magia en papiros griegos*, p. 42.

²⁵ Platón. *Obras completas*, P. DE AZCÁRATE, t. II, Madrid, 1871, p. 305.

²⁶ А. А. АФАНАСЬЕВ, *Поэтические воззрения славян на природу*, t. I, p.135.

²⁷ Dado que “el placer debe estar mezclado adicionalmente a la felicidad” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177^a).

²⁸ El dios del fuego en el mitraísmo se llamaba *Atar*.

²⁹ A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrism in Greek and Latin Literature*, Leiden, New York, Koln, Brill, 1997, p. 352.

corazón, las entrañas, el hígado, el pulmón y los huesos (VII 51,984-991). La magia erótica eslavo-rusa asimismo acude a seres que encarnan el principio del fuego para solventar la carencia de amor. En las supersticiones y en la tradición mágica rusa a partir de la edad media fue un monstruo mitológico, un dragón de fuego, el primer remedio contra la histeria femenina que se daba en viudas y en mujeres cuyos maridos hacían el servicio militar. Tal y como transmite estas creencias el folclorista A. Maximov, ‘el amante volador’ que atendía la ‘dura necesidad’ se llamaba ‘Ognenni Zmei’ o ‘dragón de fuego’ (nombres locales ‘yuzh’, ‘uzh’ - ‘ofidio’, ‘Letuchi’, ‘Naletnik’ – ‘volador’) y volaba en las capas bajas del aire, por lo cual era visto solo a la altura de una *sazhen* (2,479 m). Al llegar a la casa de una mujer angustiada en un estado de ansiedad, echando de menos a su marido ausente o fallecido, el dragón se hacía chispas que salían de sus escamas como de un colador y adoptaba el aspecto del marido³⁰. En el libro aparecen textos de transmisión oral grabados por el estudioso: “Murió mi viejo, y me entró la angustia, estoy como alma en pena, vagando para acá, para allá, como una loca. Una noche, pues, fastidiada, estoy junto a la ventana y, de repente, veo una luz, como si algo me alumbrara, y pienso: “! Un incendio!”, salgo al patio y veo a mi viejo fallecido: sombrero negro y alto que siempre llevaba puesto en días festivos, botas nuevas, abrigo largo, ceñido con un cinturón. Desde entonces se puso a venir”³¹. A. Maximov señala al respecto que las historias muy frecuentes en el campo ruso sobre estas visitas, son sorprendentemente rutinarias e invariables con la repetición de los mismos elementos narrativos. El dragón de fuego es asimismo agente de la magia amorosa rusa que obedece a las mismas estéticas de los encantamientos amorosos que hemos analizado en nuestro trabajo anterior³². En la colección de V. Klaus se relacionan varios conjuros referidos al protagonismo del dragón de fuego y de su páredro, la mujer- serpiente de fuego que viven en el más allá o en espacios liminales (bajo piedra, bajo las raíces de un árbol mitológico, junto al bosque o mar) y para llegar al mundo de los vivos cruzan volando el río de fuego³³. Expondremos el texto delconjuro amoroso en transmisión de Kliaus: “En la piedra hay un poste de fuego, debajo de él una serpiente de fuego. Quema, abrasa. El conjurador la invoca. Ella sale volando hacia el Este a la casa del fulano y hace arder al hombre por petición de ‘fulana’³⁴. En otro conjuro el ‘dragón de fuego’ invocado

³⁰ С. В. МАКСИМОВ, *Русские обряды и суеверия*, М.: Престиж бук, 2008, p. 133.

³¹ *Ibid.*, p.133.

³² N. ARSÉNTIEVA, “Los conjuros eróticos eslavo-rusos en su relación con la magia greco-egipcia”. *MHNH*, 9(2009) 5-32.

³³ В. Л. Кляус, *Op.cit.*, p.349.

³⁴ *Ibid.*, p. 347.

se dirige a la casa de fulana o fulano para enardecerles”³⁵.

Frente a la magia erótica con su principio del fuego, la magia de acción contraria de la continencia del instinto amoroso busca contrarrestar los efectos malsanos de la “poderosa necesidad de amor” y apagar el *incendio amoris*. Para semejante objetivo los curanderos aprovechaban el conocimiento médico, la teoría humoral de Galeno. Por ejemplo, las alteraciones afectivas estaban causadas por acumulación en el útero de la sangre (caliente y húmeda) que se transforma en bilis negra (fría y seca) y contagia las cualidades psíquicas al organismo hasta llegar al cerebro. Pues tanto la bilis negra como el útero se consideraban por los magos factores nocivos que afectaban el estado anímico de la persona y el sistema nervioso. Para contrarrestar sus efectos negativos a las pacientes con histeria las trataban con sustancias frías que ‘apagaban’ el calentamiento de la sangre en el útero. La medicina astrológica renacentista asimismo aplicaba el frío contra el ‘calentamiento’ del útero, razón de toda clase de depresiones originado por la nefasta influencia de planetas ‘calientes’ demoníacas como Marte o Saturno, hecho que, según L. Thorndyke, en el siglo XVII fue objeto de incessantes debates: “Jourdain Guilbelet, físico francés de Evreux en su tratado *De la comparaison de l'homme avec le monde* (1603) hace la observación de que “los astrólogos asignan el exceso del temperamento melancólico a la influencia de Martes y Saturno, no obstante, vemos a muchos melancólicos que no se encuentran bajo estos planetas, así como muchas personas que están bajo dichos planetas sin ser melancólicos”³⁶. Mientras tanto, la medicina esotérica no perdía el tiempo en vano. Johan de Barrios, autor de la *Opúsculo de astrología en medicina* (1660) ofrecía remedios astrológicos contra la ‘cólera negra’, fruto de la malévolas influencias del planeta Saturno en su faceta de ‘Saturno de los sentidos’, responsable de los humores” (*Opúsculo de astrología en medicina y partes de la astronomía necesarias para el uso della*, compuesto por Hoan de Figueroa Lima, 1660, 143-144). Al servicio del ‘enfriamiento’ de la histeria se encontraba también la gemoastrología.

Los manuales de medicina en ruso antiguo tenían las mismas recetas contra la histeria asociada a melancolía que los de Occidente. Aprovechaban las virtudes de las plantas³⁷ y recomendaban ora masticar la raíz de la ‘manzana de lobo’³⁸, ora res-

³⁵ *Ibid.*, p. 347.

³⁶ L. THORNDYKE, *The history of magic and experimental science*, New York: Columbia Univ. Press, 1959, t. VII, p.95.

³⁷ Con el paso del tiempo se ha ido añadiendo a dichas prácticas otra serie de medidas “que buscaban alegrar el ánimo de las enfermas: escuchar música, realizar ejercicio moderado, caminar por el campo y con el pecho descubierto” (J. L. IGLESIAS BENAVIDES, “La histeria, furor uterino o mal de amor”, *Medicina Universitaria*, 7 (28) (2005), pp. 162-163).

³⁸ М. И. Соколов, «Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками»//

pirar el olor de las manzanas³⁹ o tomar aceite de enebro mezclado con la bebida⁴⁰. En algunos tratados latinos de medicina esotérica escritos por jesuitas y traducidos al ruso, como el “Jardín templado,” un recetario procedente de Polonia con referencias directas a Hipócrates, Avicena o Galeno⁴¹, se ofrecía la siguiente receta para apagar el ardor de la sangre en pacientes con alteraciones afectivas: “el nabo pelado y cocido en vinagre al tomarlo enfriá las entrañas e hincha la barriga, pero apaga la cólera ‘rubia’ (negra angustia, melancolía), es decir, enfriá el ardor de la sangre inflamada, de la cual nace en el hombre un mal tremendo”⁴². Para nuestro caso es de suma importancia la traducción del término ‘cólera rubia’ (negra angustia, melancolía)”, realizada por I. Mijailovski, autor de una de las reediciones del mencionado *Jardín templado*, para disipar las dudas en torno al significado de la palabra ‘дъна’, que según el diccionario de V. Dal, significa ‘útero’. Hablando de ‘un estado de tristeza’ curable con el ‘aceite de ladrillo’⁴³, en lugar de ‘cólera rubia’ utiliza la palabra ‘дъна’: “si aplicas este aceite o lo tomas, apaga la дъна”⁴⁴. Es obvio que en este contexto ‘дъна’ es equivalente a melancolía asociada a histeria o ‘el mal de madre’. Dado que la expresión ‘apagar la дъна’ del *Jardín templado* traducido al ruso antiguo es similar a la expresión ‘apagar la cólera rubia’ (negra melancolía) del tratado polaco, sería lógico pensar que ‘дъна’, además de denotar ‘útero’, significaría en este contexto ‘cólera negra’, es decir, *melancolía*. Es importante saberlo para la identificación de la enfermedad tratada por amuletos terapéuticos ruso-bizantinos con la inscripción ‘дъна’ porque aporta una razón más a favor de que fueron destinados al tratamiento de la histeria y no del prolapsio del útero, lo que más adelante veremos. Interesante ejemplo del tratamiento de la histeria saca J. Spier de la magia copta, donde el útero es obligado a relajarse ‘a su posición natural’ y ‘apa-

Древности; Тр. Слав. комиссии имп. Археол.о-ва, М. 1895, p. 139.

³⁹ “Яблок садовых дух естьлечба тем, которые страждут меланхолией”.

⁴⁰ “Елей (масло можжевельника) принять с питьем - пользует меланхолиеву болезнь”.

⁴¹ “Прохладный вертоград или врачевския вещи ко здравию человечества “, Сообщ. П.А. Мулов, *Русская старина*, 13,5 (1875).

⁴² Репа лупленая и вареная в уксусе (кислое вино) и прита, нутрь холодит, но брюхо пучит и надымяние творит, но тушит колеру рубию (черная кручинка, меланхolia), то есть холодит горячество густой крови, от коей родится в человеке великая болезнь”.

⁴³ “aceite bendito o “aceite de los filósofos”: sustancia alquímica que se conseguía sumergiendo en aceite un ladrillo enrojecido por el fuego (J. G. CUADRADO & F. RODRÍGUEZ, “El campo léxico de ‘grasa’ en el español del siglo XIX”, *Revista de Investigación Lingüística*, 11 (2008), pp. 142-143).

⁴⁴ М. И. Соколов, *Op. cit.*, c. 138.

garse⁴⁵. La medicina popular y esotérica en contraposición a la medicina introduce en la clínica de la histeria el componente exorcista como resultado de un imaginario cultural. El útero visto desde el enfoque religioso-moral se convierte en la fuente de la incontinencia erótica manifiesta en la ‘ebullición’ de la sangre, causa de la histeria y trastornos emocionales.

La magia de la incontinencia y la magia de la represión: el simbolismo animal

Además del simbolismo ígneo, las dos prácticas mágicas, la erótica y la de la continencia de la pasión, acudían al simbolismo animal. Los conjuradores hindúes hacían mención de las plantas que eran expresiones divinas de poderes sexuales asociados a animales durante la paridera, símbolos de una cópula ideal. El Asvattha⁴⁶, ‘ficus religiosa’, planta de ‘sexo’ masculino porque tiene semilla, y se asocia al caballo, ‘monta’ el sami (mimosa suma), ‘planta sensual’ de sexo femenino de corteza blanca⁴⁷ asociada a la yegua. Por analogía con la conducta de estas plantas divinas, se esperaba delconjuro la unión de sexos separados, femeninos y masculinos. Conjuros semejantes tenían también la magia erótica egipcia. En opinión de los editores de encantamientos coptos, “el uso de las analogías verbales o plásticas en los conjuros de las prácticas mágicas pueden ser descritos en términos recientes como ‘persuasivos’⁴⁸. Con su lenguaje metafórico y el uso de analogías que evocaban el mundo animal en la magia hindú, los conjuros coptos fueron encaminados a excitar al sexo opuesto por el procedimiento de la ‘magia directa’ *similia similibus*, aludiendo al comportamiento de animales felinos, caninos o ungulados, los cuales en periodo de apareamiento o durante la paridera se comunican emitiendo ladridos o gemidos agudos:

Yo deseo que fulana hija de fulano pase cuarenta días y cuarenta noches amarrada a mí como pulga al perro, como cerda al jabalí; que relinche como el mar, rebuzne como un camello, ronronee como una leonesa y silbe como un cocodrilo⁴⁹.

⁴⁵ Es decir, recoge el concepto hipocrático sobre el útero errante obligado a volver a su sitio, así como aprovecha la terapia del ‘enfriamiento’ del ‘furor’ uterino (J. SPIER, “ Medieval Byzantine magical amulets and their tradition” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56 (1993), p. 43).

⁴⁶ [áshua: ‘caballo’ y stha: ‘estar’]

⁴⁷ SIR. MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit- English Dictionary*. New Dehli: Asian Educational Services, 2005, p. 1054.

⁴⁸ M. W. MEYER & R. SMITH, eds, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1999, p.149.

⁴⁹ *Ibid.*, p.149.

Así pues, el motivo de las ‘*uoces animalium*’ en los textos de magia, tratado recientemente en el estudio de A. Bravo García⁵⁰, tenía asimismo una marcada dimensión erótica. En el mundo griego fue en el *Timeo* de Platón (90E-91E), donde por primera vez, aprovechando la conexión semántica y metafórica ancestral bien acreditada entre el mundo de la fauna y el humano, el útero conjurado fue interpretado como fuente del deseo de procreación asociado con un animal en época de celo. En el período helenístico el instinto sexual y reproductivo se convierte en el ‘Mal del Siglo’ condenado por las corrientes ascéticas de la virtud de lo virginal frente a la incontinencia pagana. En su seno nacen prácticas cuyo objeto es conseguir que el “corcel vicioso” del instinto, abatido su furor, baje la cabeza y siga “la dirección que desea el cochero”. Para el tratamiento de la histeria, esta meta se basa tanto en la aplicación del antiguo remedio mágico de restauración del equilibrio perdido, como a través de la magia del exorcismo que conjura la ‘conducta violenta’⁵¹ de la matriz:

Matriz negra ennegrecida, te enroscas como una serpiente y ruges como un león. Cálmate como un corderito!⁵²

Veamos, pues, a continuación la aplicación a la magia de la teoría anatómica.

La histeria, el prolápso del útero y la matriz errante

La histeria tenía una serie de síntomas somáticos: taquicardia, flujo de sangre, estados febriles y convulsiones epileptoides, sofocos, temblor, mareo, la sensación de un bulbo en el pecho. Estos síntomas fueron atribuidos a la patología del útero, concebido como ser animado y móvil, idea que hundía sus raíces en la medicina egipcia de comienzos del I milenio a.C. Tal como se explicaba en los papiros de Kahun y del Ebers, uno de los más antiguos tratados médicos, el útero era un organismo vivo, independiente y móvil, que en ocasiones salía de su ‘morada’ en la pelvis y actuaba a modo de un cuerpo extraño provocando compresión con dificultad respiratoria, sofocación y sensación de opresión en el esófago. Con el fin de obligarlo a regresar a su sitio, los médicos egipcios recomendaban el uso de fumigaciones aromáticas vaginales⁵³. Por lo tanto, también los terapeutas griegos atribuían al desplazamiento del útero el estado angustioso, e incluso morboso, femenino: “Los griegos pensaban que

⁵⁰ A. BRAVO GARCÍA, “De nuevo sobre las *uoces animalium* y la magia greco-latina”: *MHNH*, 5 (2005) 127-156.

⁵¹ *Ibid.*, p.143.

⁵² Trad. de A. BRAVO GARCÍA del conjuro publicado por R. L. M. HEIM (“Incantamenta magica graeca latina”, *JFCF*, Suppl. 19 (1892), sec13, p. 543, nº238. Cf.: *Ibid.*, p.143 y otro similar, Nº 239.

⁵³ Cf. F. GUERRA. *Historia de la medicina*, Madrid: Norma. Capitel, 2007, pp. 789-793.

los síntomas mentales tenían su origen en el útero y derivaron el nombre del malestar psíquico, la histeria, de ‘ύστέρα’, ‘útero’⁵⁴. Galeno, Sorano, Aecio, y todos coincidían en que la “ἀναδρομὴ τῆς ύστερης” consiste en una “subida del útero o matriz” que, al afectar a los órganos nobles superiores (corazón, pulmones, pero también encéfalo, etc.), produce lo que llaman la “πνίξις ύστερική”, o sea, “el ahogo del útero”, es decir lo que ahora se llama “ataque de histeria”: “Quizás, la antigua asociación del útero con el estómago o el vientre pueda explicar la idea, que resultaría extraña para el conocimiento anatómico actual, según el cual la presión hacia arriba desde el abdomen de la matriz errante provocaría la sofocación característica de la histeria”⁵⁵. De esta convicción en la época de la antigüedad clásica tras la experiencia de los egipcios, fueron introducidos los siguientes remedios curativos: “Al tenerse un útero errante éste se desplaza a lo largo del cuerpo, por lo que su tratamiento consistía ante todo en hacer volver al útero viajero a su sitio mediante la realización de masajes o el olor de sustancias repugnantes”⁵⁶. De acuerdo con estas recomendaciones, la medicina popular en Occidente durante siglos hacía uso de semejantes remedios, como testimonia el *Diablo cojuelo* de Fernando Rojas: “le ha tocado a rebato un mal de madre de su mujer tan terrible, que no ha dejado ruda en vecindad lana ni papel quemado, escudilla untada con ajo, ligaduras, bebidas, humazos y trescientas cosas más” (Tranco 2). En el “Retrato de lozana andaluza” atribuida a F. Delicado, una mujer italiana, enferma del ‘mal de madre’ acude a la curandera española que le da “un cerote para poner en el ombligo”⁵⁷. En Rusia asimismo se practicaban masajes y aplicaciones de ungüentos en el ombligo contra estados histéricos.

La magia de la época helenística colocaba el útero errante en su sitio y a partir del enfoque humorral apaciguaba a la bestia del instinto por el poder de una deidad de orden superior:

Te conjuro, Matriz [...], por *el* que estaba en el abismo antes de que existieran cielo o tierra o mar o luz o tinieblas; el que creó a los ángeles [...] y el que se sienta sobre el querubín, sosteniendo su trono particular; siéntate de nuevo en tu asiento y no te inclines al costado derecho ni al izquierdo, ni muerdas en el corazón como un perro; por el contrario, quédate aquí y permanece en tus lugares particulares, sin consumirte, mientras yo te conjuro por el que, en el principio, hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ella.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁵ T. LAQUEUR, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra, 1990, p. 59.

⁵⁶ *Ibid.*, p.59

⁵⁷ F. DELICADO, *La lozana andaluza*, Barcelona: Selección bibliófila, 1952., p. 182.

Halleluya, amen (VII5, 261-273).

La medicina popular rusa aprovecha el emplazamiento del útero como remedio de la magia de restablecimiento del equilibrio deteriorado en más de una ocasión:

Útero, útero, señorito, inclínate, cuélgate, ponte en tu sitio. Como la luna en el cuarto creciente que al salir es brillante y luego se apaga, como las estrellas al caer de la tarde se encienden y al alba se ponen pálidas, así cesa este malestar⁵⁸.

En el trabajo “Los motivos argumentales de los conjuros de los eslavos orientales en el aspecto comparado (conjuros contra la matriz y enfermedades del estómago)” la investigadora T. Agapkina encuentra abundantes ejemplos de la fórmula “siéntate de nuevo en tu asiento y no te inclines al costado derecho ni al izquierdo”, del mencionado texto de magia grecoegipcia en los conjuros rusos y bielorrusos⁵⁹. Desgraciadamente, en el estudio del paralelismo atribuye erróneamente semejantes conjuros eslavos exclusivamente al tratamiento del prolápso del útero u otras molestias físicas porque ignora todo lo escrito en occidente acerca del uso de la fórmula ‘ύστέρα’ contra la histeria. Tomando en consideración la clínica de la enfermedad, podemos ofrecer un criterio seguro para distinguir las fórmulas destinadas al tratamiento mágico de la histeria de aquellas que se ocupan del prolápso genital, una de las vísceras pélvicas. El prolápso pertenece a las *distopias* del útero, patología muy frecuente en las mujeres multíparas o con antecedentes de partos traumáticos, así como en las que tienen un fallo de la fascia endopélvica. La clínica del prolápso genital es muy variable y puede ser muy escasa o muy florida y producir suficiente grado de molestia: “sensación de bullo que asoma en la vulva, molestias vagas referidas a la región perineal, protrusión, peso, hinchaón, tirantez, dolor (referido al hipogastrio, a zonas dorsales o incluso a las ingles”⁶⁰). Actualmente se cura con la hysterectomía vaginal, suspensión del muñón vaginal para evitar el posterior prolápso. La medicina mágica popular rusa, partiendo de la teoría de la matriz errante, recomendaba como remedios preventivos y el tratamiento del prolápso del útero tomar tres baños seguidos acompañados de masaje y correspondientes conjuros. La conjuradora haciendo el masaje, repetía nueve (hasta 39) veces sobre la mujer el conjuro que persuadía a la matriz a que se colocara en el sitio correcto:

⁵⁸ «Золотничокъ, паничокъ, гнися, вися, на своем месци становися. Ясён месик занимаетца, сполегаець, спотухаець, дробные звезды на ночь занимаюца, на дзень сполегаюца, спотухаюца, -спотухнець, споляжець рабе божай ета хуртовина» (Е. Р. РОМАНОВ, *Белорусский сборник*, р.160).

⁵⁹ Т. А. АГАПКИНА, «Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте (заговоры от золотника и болезней живота)» *Studia Mythologica Slavica*, 9 (2006).

⁶⁰ R. COMINO DELGADO & G. LÓPEZ GARCÍA, coord., *Obstetricia y Ginecología* Barcelona. Ariel, 2004, 499.

Útero, mío, querido útero, busca, querido útero, tu querido lugar y ponte, querido útero, en tu sitio, para que el útero de fulana la sierva de Dios, mujer querida, no tenga molestias ni se apriete, ni se desplace hacia abajo ni se petrifique⁶¹.

Varios conjuros, como medida profiláctica contra la caída del útero aparecen en el mencionado *Índice* de V. Kliaus. En el primero estamos ante la reina Jilitsa que ha dado luz a doce hijos. El mayor, más grande, levanta y coloca el útero en su sitio⁶², tres mujeres que sostienen el útero, lo colocan en su sitio⁶³. En el tercero Jesucristo pide a la Madre Pura levantar el útero⁶⁴. Contrariamente al prolapo, en el caso de la histeria, el útero, según el punto de vista de la ciencia médica antigua, ‘sube’ al corazón, con su *descenso* y emplazamiento correcto en la pelvis. Por eso la fórmula bielorrusa en la que se pide a la matriz: “No te acerques al corazón ni te inclines hacia un costado”⁶⁵ debe ser interpretada como elconjuro contra la histeria y no contra el prolapo del útero⁶⁶. Dado que la estudiosa opera solo con un fragmento del texto del Papiro mágico arriba citado⁶⁷, tampoco presta atención al hecho de que el útero o ‘zolotnik’ esta “sentado en el trono de oro” por la misma razón que en elconjuro grecoegipcio, donde se exige que la matriz se ocupe su sitio a semejanza del agente sobrenatural delconjuro, el dios Mitra o Iao Sabaoth, sentado en su trono celeste. Además, según el folclorista A. Afanasiev, “los textos de magia rusos, al igual que la mitología griega, con frecuencia representan a la bella doncella Aurora sentada en una silla de oro con el plato del sol en sus manos”⁶⁸. Esta iconografía mitológica le sirve de patrón para la magia rusa directa *similia similibus*, justificando la dimensión sagrada de la pelvis, llamada el ‘trono de oro’ e identificada con el trono celeste, así como la transcendencia del útero, llamado ‘zolotnik’ por su similitud con el sol porque la raíz ‘zolot’ se deriva de la palabra ‘zóloto’, ‘oro’. La magia eslava desacralizada sustituye a las deidades de la luz por distintos personajes seglares, como en unconjuro citado por T. Agapkina: “la madre te parió, te ha puesto en el sillón de oro”⁶⁹,

⁶¹ Е. Р. РОМАНОВ, *Белорусский сборник*, p.160.

⁶² В. Л. КЛЯУС, *Op.cit.* p. 334.

⁶³ В. Л. КЛЯУС, *Op.cit.* p. 334.

⁶⁴ В. Л. КЛЯУС, *Op.cit.* p. 334.

⁶⁵ Cf.: Т. А. АГАПКИНА, “Пад сердцэ не падлягау, у бок не упадау (ПЗ №589), p. 270.

⁶⁶ Sobre las confusiones en la identificación de la enfermedad tratada con la fórmula ‘hystera’, véase la nota 20 del mencionado artículo de A. BRAVO GARCÍA.

⁶⁷ Т. А. АГАПКИНА, *Op.cit.*: p. 270.

⁶⁸ А. А. АФАНАСЬЕВ, *Op. Cit.* t. I, p. 198.

⁶⁹ Т. А. АГАПКИНА, *Op.cit.* p. 262.

lo cual rompe la relación entre los órganos reproductivos de la mujer y las diosas uranias que antiguamente eran responsables de su funcionamiento.

Amuleto mitraico contra la histeria

En la época helenística afectada por la crisis de valores, apareció una corriente sanadora por antonomasia, el mitraísmo, religión basada en el mazdeísmo iranio. Con su doctrina dualista del enfrentamiento entre el bien y el mal potenció y fortaleció, según F. Cumont, la magia antigua de naturaleza exorcista, sosteniendo que el fiel debe luchar sin cesar contra toda clase de demonios “con la ayuda de los espíritus celestiales, y tratar de desviarlos mediante los sacrificios sangrientos. Pero el mago también sabe someterlos a su poder por medio de procedimientos ocultos y terribles y hacerlos servir a sus designios; y esta demonología, fruto monstruoso del dualismo persa, favorecerá el desbordamiento de todas las supersticiones”⁷⁰. Surgida originariamente en la península anatolia, la religión mitraica estaba constituida por una combinación de creencias iranias y teología semítica, mezcladas adicionalmente con determinados elementos tomados de los cultos indígenas de Asia Menor⁷¹. Junto con los de origen semita elevados al rango de demiurges cósmicos, invocados como démones asesores del mago, apareció la figura de Mitra,

“el genio puro de la luz” con el poder de actuar sobre toda clase de démones oscuros creados por el espíritu infernal y contrarrestar sus influencias malignas. En un amuleto mitraico de época helenística el mago conjura el útero con la fórmula del reverso con Mitra que preside el anverso (fig. 2).



fig. 2

M Sokolov, filólogo ruso del siglo XIX, sostiene que el amuleto no es un emblema gnóstico *psicostático*, el lugar de la estancia del alma tras la muerte, sino terapéutico, similar a un conjuro para la adquisición del sueño deseado de los *PGM*⁷² ofreciendo su interpretación de la fórmula del reverso de la pieza”: “Pon la matriz de fulana en su sitio”. Las palabras τον κυκλον ηλιου en su opinión, presentan el inicio de la invocación a una deidad superior que hace girar correctamente el disco solar⁷³. Por

⁷⁰ F. CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Trad. De J.C. BERMEJO BARRERA, Madrid: Akal, 1987, p. 180.

⁷¹ *Ibid.*, p. 131.

⁷² Con referencia a C. Wessely, “Neue Griech. Zauberpapyri CXXI Z.374” *Denkschr .d. Academie der Wissensch . zu Wien*, B 42, S.32-33, pp 178-179.

⁷³ M. И. Соколов, *Op. cit.* p. 178.

su función, el amuleto en cuestión coincide con el conjuro analizado anteriormente, hecho señalado por J. Spier⁷⁴ con el mismo principio de sometimiento del útero al poder de una deidad que “levanta el disco solar”. Asimismo J. Spier hace mención de otroconjuro similar con el teónimo Iao⁷⁵. Los *PGM* ponen en evidencia que este teónimo pertenece al mitraísmo y designa el mismo ente, “estímulo de fuego”, que Helios-Mitra (IV 4). Según W. Burkert, el culto de Mitra tenía un simbolismo muy bien ideado⁷⁶, pero muy oscuro para su interpretación. En el amuleto el dios que ocupa la posición central, tiene el rostro de león, símbolo de fuego, encerrado en el círculo uroborico. El amuleto mitraico, no obstante, no tuvo mucha difusión en la época helenística, tal vez porque el mitraísmo como religión, según F. Cumont, no fue asimilado por la cultura helena: “Los griegos jamás llegaron a acoger al dios de sus enemigos hereditarios, y los grandes centros de la civilización helénica escaparon a su acción, del mismo modo que él se sustrajo a la suya. Mitra pasó directamente de Asia al mundo latino”⁷⁷. Hacía falta otra iconografía para los amuletos con la fórmula ‘ύστέρα’, y no tardó en presentarse.

Los amuletos protobizantinos y bizantinos con la fórmula ‘ύστέρα’

Los amuletos, que, con la fórmula ‘ύστέρα’, presentan una gran diversidad iconográfica, llevan más de cien años de investigación, desembocada en numerosos trabajos resumidos y comentados por J. Spier en su artículo “Medieval Byzantine magical amulets and their tradition”⁷⁸, acompañado del apéndice con el catálogo de los amuletos, muy útil para el estudio de cualquier tema relacionado con estas piezas. Los amuletos de la época helenística, o protobizantinos grabados en cameos y anillos, J. Spier los atribuye a los ss. I a. C –II d.C.; los amuletos bizantinos pertenecían a los siglos VI-VII. Tuvieron una amplia difusión y pervivencia durante la baja edad media en los países eslavos, predominantemente en Rusia, donde estuvieron en uso hasta el siglo XV. Tanto la génesis de la iconografía de estos amuletos, como su significado, siguen siendo objeto de ardientes debates en Oriente y Occidente acerca de las posibles fuentes de sus imágenes, acerca del mecanismo mágico que está en su trasfondo y, en fin, sobre la relación entre la magia visual y la magia verbal de la fórmula ‘ύστέρα’. El amuleto epigráfico es un género muy complejo, híbrido, por lo cual para la interpretación de su dimensión mágica hacen falta las referencias a las fuentes filológicas, históricas y artísticas que nos ayudan a la aproximación a su génesis, esencia y evolución.

⁷⁴ Cf. J. SPIER, *Op.cit.*, pp. 42-43.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁶ W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*. Cambridge-Massachusetts-London:Harvard Univ.Press, 1987, p. 83.

⁷⁷ F. CUMONT, *Op. cit.*, p. 131.

⁷⁸ J. SPIER, *Op. cit.*, pp. 27-48.

El gorgóneion como manifestación del principio activo del exorcismo

En su crítica demoledora de la opinión de H. Jackson⁷⁹ J. Spier ha dejado claro que la imagen de Gorgona en el anverso de los amuletos (fig. 3), no puede ser



fig. 3

identificada con el demon Chnoubis, pero al igual que A. A. Barb⁸⁰ lo ha considerado retrato del démon uterino. Para los amuletos helenísticos protobi-zantinos en nuestra modesta opinión, esta hipótesis carece de fundamento. El dibujo no es otra cosa que un típico gorgóneion⁸¹ (fig.4), pero modificado que reduce el tamaño de la cabeza de



fig. 4

Gorgona y ordena el cabello con la forma de los rayos del sol. Antes de proceder a comentar el significado esotérico de este emblema helenístico nos detenemos en la dimensión apotropaica del *gorgóneion*. Su uso mágico como bien es sabido y



fig. 5

comentado en trabajos dedicados al tema, deriva del mito sobre Gorgona Medusa de la antigüedad clásica. M. L. West, afirma que se desconoce el precedente oriental de esta figura mitológica descrita por Hesíodo en la *Teogonía*, pero no excluye el caso de que sus imágenes pictóricas más arcaicas (Gorgonéion de Neandria, Museo de Berlín, siglo VI a. C.)⁸², (fig. 5), tuvieran mucho que ver con una antigua deidad perteneciente a la zona de Irán, Anatolia, Siria y Palestina⁸³. El estudioso pone paralelos entre Gorgona y el genio masculino Humbaba de la épica sumeria. Sin refutar este paralelismo que habría que estudiar con detenimiento, se podría establecer otras analogías, por ejemplo, a partir del criterio de la “lengua

⁷⁹ H. M. JACKSON, *The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorfic Creator and the Platonic Tradition*. Atlanta, 1998^s, pp. 74-108.

⁸⁰ A. BARB, “Diva Matrix. A faked gnostic intaglio in the posession of P. P. Rubens and the iconology of a symbol”, *JWARB*, 16 (1953).

⁸¹ Magna Grecia, siglo IV a.C. Sobre la misma función apotropaica del gorgonéion véase: R. KOTANSKI, “An Early Christian Gold Lamellae for Headache”, *Magic and Ritual in the Ancient world* (P.MIRECKI M. MEYER eds), Leiden : Brill, 2002, pp. 42-43.

⁸² W. H. ROSCHER, “Gorgones und Gorgo”, en W. H. ROSCHER (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner Verlag, 1909-1915, VI, col. 1717.

⁸³ M. L. WEST, *The East face of Helicon*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 454.



fig. 6



fig. 7



fig. 8

colgante” que ofrece fundamento para identificar la iconografía de la Gorgona Medusa con la de la diosa india Kali (fig. 6). En opinión de los especialistas en arte griego, las terracotas y la glíptica de la época clásica y del período helenístico manifiestan la pervivencia de conceptos de las religiones minorasiáticas helenizados con su culto a la génesis de la vida, nacimiento, amor y fertilidad y adoración de lo femenino y todo ello sublimado en la imagen de una diosa de orden superior, sincretizada a partir de múltiples tradiciones del mundo antiguo: “Medallones de Gorgona Medusa pintados o en baño de oro en el ajuar funerario de Pantícapeo junto con terracotas del estilo refinado de modelos jonios y etruscos que representan escenas eróticas”⁸⁴. Un amuleto procedente de Kerch (fig. 7) de la época helenística, publicado por W. H. Roscher⁸⁵ a nuestro opinión no es una obra de ficción, sino que recoge los elementos de las sucesivas transformaciones que habría podido experimentar la imagen originaria de la deidad de la Naturaleza en función de Pothnia Therón, diosa de la sensualidad y la fertilidad en el proceso de su conexión con las iconografías religiosas en el territorio de Asia Menor con distintas tradiciones semíticas, minoicas y etruscas. La imagen de la Gorgona de Kerch tiene el aspecto de la Pothnia Therón cretense porque tiene asidas en cada una de las manos dos serpientes como señora de las bestias salvajes. Pero también recuerda a Kali, una deidad bailadora de túnica corta, con la lengua fuera (fig. 8), iconografía que se desarrolló sobre todo en el mundo etrusco, donde la Gorgona aparece rodeada de escenas de sátiro y panteras en estrecha relación con los cultos orgiásticos en honor a Dioniso tal y como lo demuestra el famoso disco grabado en la lámpara de Crotona del siglo IV. Semejantes representaciones abundan en bajorrelieves y antifaces de la Magna Grecia (templo de la diosa Atenea Palas de Siracusa del año 560 A.C.) y en las cerámicas griegas. La Gorgona de Kerch tiene atributos de Shawshga, deidad anatolia del panteón hurro-hitita, porque

⁸⁴ Н. П. Кондаков, «Греческие терракотовые статуэтки и их отношение к искусству, религии и быту», *ЗООИД*, 11 (1879), pp. 103-104.

⁸⁵ W. H. ROSCHER, *Op. cit.*, VI, col. 1711.

tiene dos pares de alas de abeja y cara de cerda, siendo muy popular el culto de esta diosa en Asia Menor antes de la desintegración del reino hetita y la helenización de los reinos independientes de Cilicia, Caria y Lidia⁸⁶. Algunos de los atributos de Sawshga fueron recogidos por la griega Deméter, a quien también se le representó con atributos de cerda, para destacar sus poderes como diosa de fertilidad.

La mitología clásica sublima la imagen tosca de la deidad arcaica en forma de una bella ninfa, de la que estaba enamorado el dios Poseidón y por orden de Atenea convertida en terrible monstruo, símbolo de lo bestial y salvaje y, además, decapitada por orden de la misma diosa. Todo lo dicho nos da fundamento para suponer que en el caso de la “belleza decapitada” se trata de un suceso de orden espiritual. La decapitación de Medusa representada, por ejemplo, en la metopa del Templo de Selinunte (siglo 530 a.C.)⁸⁷ desde el enfoque semiótico puede ser interpretada como un código simbólico que marca la ruptura con el antiguo sistema de valores de la ‘religión natural’, presidida por una diosa de la génesis y fertilidad. Protagonizado por Atenea, símbolo de la plena armonía de fuerza ordenada, sabiduría y la pureza virginal⁸⁸, con la cabeza de la Gorgona Medusa en el pecho⁸⁹, significaba la imposición de la nueva política religiosa y régimen moral de vida: “En efecto, cuando bárbaros y griegos se enfrentaron en torno a Troya, unos y otros, por la incontinencia de uno solo, se vieron aquejados por las desgracias más terribles, unos en la guerra, otros en el retorno por el mar. Por esta única injusticia la divinidad decretó el castigo de un decenio y un milenio más, cuando el oráculo predijo la toma de Troya y el envío de las doncellas por los locrios al templo de Atenea iliaca”⁹⁰. La cabeza terrorífica de Gorgona Medusa, según el mito, descendida al submundo, fue aprovechada como un poderoso remedio apotropaico, y su sangre de valores regenerativas, para fines curativos. Esta puede ser la razón de la aparición de la cabeza de Gorgona en las tumbas y a la entrada a centros terapéuticos adjudicados a los santuarios del dios Apolo y de su hijo Asclepio, dios de la medicina. El significado del *gorgóneion* en el mundo antiguo es

⁸⁶ M. L. WEST, *Op. cit.* 1999.

⁸⁷ Semejante motivo mitológico tiene representación en la iconografía del hinduismo con la autodecapitación de la diosa Durga (Kali).

⁸⁸ J. A. PÉREZ-RIOJA, *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid: Tecno, 1997, p.83.

⁸⁹ Cf. TH. PH. HOWE, “The Origin and function of the Gorgon Head”, *AJAL*, 8 (1954) 209-221; D. E. GERSHENSON, “The beautiful Gorgon and indo-european parallels”, *The Mankind Quarterly*, 24 (1989); A. MOREAU, *La race de Méduse: forces de vie contre forces de mort: Mort et fécondité dans les Mythologies*, Paris, 1986; J. FLOREN, *Studien zur Typologie des Gorgóneion*, Münster: Westfalen, 1977.

⁹⁰ E. A. RAMOS JURADO, “Homero pitagórico”, *Fortunatae. Revista canaria de filología y humanidades clásicas*, 5 (1993), p. 164.

obviamente apotropaico, relacionado con el alejamiento de todo mal, principio activo de la magia del exorcismo. Su uso en los amuletos contra la histeria es justificado por que el útero rebelde debe ser devuelto a un lugar de procedencia, la pelvis. No obstante, los conjuros de la época helenística todavía están en conexión con el principio cardenal de la magia antigua, el de restauración del equilibrio deteriorado, que estaba en uso en el tratamiento de problemas de la concepción, embarazo y parto.

La magia ‘rotatoria’ en el tratamiento de histeria

Para la fabricación de amuletos del período helenístico-romano los magos no sólo aprovechaban la antigua simbología religiosa, sino también una de carácter esotérico. Quizás, fue la sociedad pitagórica con sus ritos “de iniciación, doctrinas secretas y contraseñas (ἀκούσματα y σύμβολα)⁹¹ fuente de la composición original de algunos amuletos mágicos. De acuerdo con la idea geométrica de Dios que tenía Pitágoras, su cuerpo era una esfera, y la divinidad se manifestaba en el movimiento circular del fuego de los astros. A raíz de esa idea su discípulo Filolao de Crotona representa la tierra como una especie de cuerpo celeste, girando alrededor de un fuego invisible que se halla en el centro”⁹². Este sistema cosmológico que sería resucitado siglos después en Copérnico⁹³, pudo haber sido aprovechado por la magia con su valoración del fuego como Dios supremo, símbolo de la Ley universal y el poder del equilibrio. Según los *PGM*, en la época helenística existían amuletos presididos por una deidad de orden superior, de sexo femenino, que era el “punto de giro” y hacía girar el disco solar”⁹⁴. Era Hécate una deidad sincrética: “Hécate es el nombre que suele recibir esta diosa especialmente como patrona de la Magia, de la noche oscura y de los caminos. Hay un momento hacia el s. III d.C. en que, como resultado de la confluencia de las creencias populares y la especulación teológica de poetas y filósofos (sobre todo estoicos y neoplatónicos), la fusión es ya completa [...] Esta multiforme y esencialmente contradictoria divinidad que es terrenal, subterránea y celeste; que es mansa [...] y terrible [...] atrae hacia sí, en virtud del katenoteismo [...] a casi todas las diosas olímpicas”⁹⁵. En la magia helenística Hécate fue invo-

⁹¹ *Ibid.*, p. 306.

⁹² *Ibid.*, p. 306.

⁹³ A. PÉREZ JIMÉNEZ, “La doctrina de las estrellas”, *Astronomía y Astrología*, Madrid: Ediciones clásicas, 1992, p.11

⁹⁴ La hermenéutica “terapéutica” de M. Sokolov frente a la “gnóstica” de Matter: Cf. M. SOKOLOV, *Op. cit.* p. 178.

⁹⁵ J. L. CALVO MARTÍNEZ, “La diosa Hécate: un panorama de sincretismo religioso del helenismo tardío”, *Florentia Iliberritana*, 3 (1992), p. 75.

cada bajo distintas formas astrales (Selene), zoomorfas (perra), mitológicas (Gorgona), antropomorfas (diosa tricéfala) para restablecer cualquier carencia y necesidad. En los amuletos, en forma de Gorgona, personifica el principio de equilibrio como “guía de todo el sistema, diosa de gran poder”, (VII; 44, 880-881). El parecido de las cabezas de las serpientes con las cabezas de perro se debe con toda probabilidad a las representaciones de Hécate en forma del dragón canino de la categoría de los démones que respiran fuego (von einem Feuergeist beseelt)⁹⁶. El movimiento rotatorio en forma de esvástica era un signo gnóstico de gran antigüedad que invocaba a los Jueces de la Ley cósmica, que demandan justicia, derecho y regularidad. La esvástica tenía además una dimensión exorcista encaminada a arrollar toda fuerza siniestra, contraria al espíritu de la pureza y del bien. Así, pues, la cabeza de Hécate – Gorgona (que “agita una cabellera de terribles serpientes” en su rostro) con rayos en forma de serpientes está encerrada en una forma esférica, y las cabezas de cada una de los rayos-serpientes forman una cruz gamada en el sentido de las agujas del reloj en unos casos y en sentido contrario, en otros (fig. 9)⁹⁷. Por consiguiente, no aceptamos la idea que parte de A. Barb⁹⁸ de que todas las imágenes que recuerdan a la Gorgona Medusa de los amuletos son meros retratos del útero.



fig. 9

Entre los signos mágicos de los amuletos protobizantinos aparece asimismo con frecuencia un pentagrama⁹⁹ que estaba en uso en los centros terapéuticos de Higieia, diosa de la medicina. En algunos amuletos vemos signos astrales, siete estrellas, en el simbolismo mitraico normalmente adjuntos al sol¹⁰⁰. Estos u otros signos mágicos

⁹⁶ “Así, pues, narración antigua nos comunica οὗτο καὶ Ἐκάτης ἀγάλματα, αἱ κύνες, ταύτῃ γάρ φασι θύονται. ἦν καὶ κυνοπρόσωπον διαπλάτονται. Ἀριστοφάνης, καὶ κίνων ἄκραχολος Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου γενήσομαι. Eustath., *Od.* III, 274, 1467,37; BEKKER, *Anecd.* I, 1888, 117. En los *PGM* Hécate es “perra negra” (IV12; 1432-1439). Otra posible fuente mitológica para la imagen de Hécate en forma de perro es la *Odisea* de Homero: uno de los atributos de “Escila” fue su aspecto canino (*τκύλλα* — «лающаая»): “áulla que da miedo: su voz es en verdad tan aguda como la de un cachorro recién nacido” *Odisea* XII 85-100, 245—259, 430 (trad. de J. L. CALVO MARTÍNEZ). Esto le da razón a J. West para plantear su relación con Hécate, (W. WEST, *Op. cit.*, p 428).

⁹⁷ И. И. Толстой, “О русских амулетах, называемых змеевиками”, ЗРАО. Т.III. Вып. 3-4. Новая серия. СПб., 1887, p. 390., ill №26.

⁹⁸ A. BARB. *Op. Cit.*, p. 69.

⁹⁹ J. SPIER, *Op. Cit.*, p. 31

¹⁰⁰ W. BURKERT, *Op. Cit.*, p. 83.

favorecen la restauración del equilibrio deteriorado y, unidos a la función apotropaica del *gorgóneion* presentan un ingenioso y poderoso remedio mágico-esotérico contra la histeria, trastorno emocional. El historiador del arte I. Peresedov¹⁰¹ tiene toda la razón en afirmar que en ninguna otra tradición artística aparece semejante *gorgóneion* exclusivamente diseñado para los amuletos con la fórmula ‘ύστέρα’. Los amuletos llegaron a los países occidentales (Alemania, Polonia) y estaban en uso en la misma forma en la que fueron fabricados (fig.10)¹⁰² regidos por el principio de la magia giratoria. Fue en Alemania, donde hasta el siglo XX se practicaba el tratamiento de histeria con la aplicación del mismo principio reparador: a la afectada la hacían sentarse en la silla rotatoria.



fig. 10

Nuevos amuletos cristianos bizantinos con la fórmula ‘ύστέρα’ y el movimiento ‘apocalíptico’

En su introducción a la traducción de los PGM J.L. Calvo Martínez anota que entre los textos de magia aparecen las descripciones de los amuletos que pertenecen a la tradición cristiana: “Hasta qué punto esta magia continúa a la greco-egipcia anterior es algo que merece un estudio más detallado. Sin embargo, hay algunos rasgos que ponen de manifiesto que quienes utilizaban estos amuletos pertenecían al mundo espiritual en el que la magia había estado, y lo seguía, muy arraigado”¹⁰³. La pervivencia de los amuletos helenísticos con la fórmula ‘ύστέρα’ en la época cristiana permite demostrar cómo y debido a qué se produce un cambio sustancial tanto en el mecanismo de la magia, como en la iconografía y epigrafía de los amuletos curativos.

Desde el siglo VII en el territorio de Asia Menor y a partir del siglo XI en Rusia¹⁰⁴ empiezan a fabricarse amuletos de un estilo muy distante del patrón protobizantino. El cambio brusco del estilo iconográfico y de la orientación terapéutica de los amuletos se debe a que sus diseñadores pertenecían al movimiento mesiánico que empezó a expandirse por el territorio de Bizancio: “Los sucesos políticos y militares de principios del siglo VII, la ocupación persa de la Tierra de Israel y de Egipto die-

¹⁰¹ И. Г. ПЕРЕСЕДОВ, “Об амулетах-змеевиках и их связи с нательными крестами и иными предметами церковной культуры”, *Византия в контексте мировой истории. Материалы научной конференции, посвященной памяти А.В. Банк*. СПб., Изд-во Гос. Эрмитажа, (2004) 108-121.

¹⁰² Przemysl, Poland, Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej, inv. MP-H-1865.

¹⁰³ J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Introducción”, *Textos de magia en Papiros Griegos*, p. 23.

¹⁰⁴ С.В. ГНУТОВА, Е.Я., Зотова *Кресты, иконы, складни. Русское медное литье*. М., 2000.

ron lugar a la redacción, por parte tanto de judíos como de cristianos, de una serie de textos apocalípticos cuya circulación propició el desarrollo de una nueva instancia de la polémica *Adversus Judaeos*¹⁰⁵. La respuesta cristiana a una apocalíptica judía genera la nueva metafísica en la que ciertos rasgos de la escatología persa se mezclan con las revelaciones de la Apocalipsis. La llegada del mesianismo apocalíptico cristiano a la antigua Anatolia con su condena de la magia esotérica helenística tachada de ‘demoníaca’¹⁰⁶, coincide con las fechas que establece J. Spier para la aparición de los amuletos bizantinos ‘tempranos’ que imponen frente a la magia ‘uterina’ esotérica una nueva tradición iconográfica y verbal nutrida del acervo demonológico de múltiples y antiguas raíces. Los nuevos curanderos eran los monjes cristianos descendientes de los terapeutas paleocristianos. Según A. Nock, “los Terapeutai cuasi-monásticos descritos por Filón en su trabajo *Sobre la vida contemplativa* procedían directamente de las sectas esenias, y Apollos, el Judío de Alejandría descrito en los Acta Apost. 18:24 como sabio (es decir, bastante más que elocuente), bien versado en las escrituras y que tenía a sus seguidores en Corinto, pudo haber venido también de este subsuelo”¹⁰⁷. Los monjes medievales practicaban curaciones milagrosas en los mismos centros oraculares y terapéuticos de Asia Menor y de la antigua Magna Grecia que existían en la época helenística junto a los templos de las deidades tutelares¹⁰⁸. Es muy probable que de estos centros proviniese la nueva iconografía de los amuletos contra la histeria.

La magia cristiana absorbe la metafísica apocalíptica y la adapta a sus necesidades. La expresión de la fe en el poder de Dios, María y los santos que suelen aparecer en el anverso de los amuletos, reemplaza a la fe en el poder de los signos mágicos esotéricos, como el antiguo gorgóneion la esvástica y otros y elaboran sus propios remedios mágico-terapéuticos. A partir del nuevo criterio histórico-religioso establecemos la nueva clasificación de la iconografía de los amuletos medievales¹⁰⁹ en la que predominan dos tipos:

¹⁰⁵ P. UBIERNA, “La apocalíptica cristiana en el siglo VII y la polémica *Adversus Judaeos* en Siria-Palestina y Mesopotamia”, *Actas y comunicaciones del instituto de Historia antigua y medieval*, 6 (2010), p. 2.

¹⁰⁶ Cf. S. CLARK, *Thinking with demons. The idea of Witchcraft in early modern Europe*. Oxford –New York: Oxford Univ. Press, 1997. pp. 346-347.

¹⁰⁷ A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 958.

¹⁰⁸ J. GRAHAM, “Constantine’s legacy: tracing Byzantium in the history and culture of the British isles: the case of Arcángel Michael”, *JWCI* (1949) 328-346.

¹⁰⁹ Véase otras A. C. Орлов, “Амулеты-«змеевики» Исторического музея”, *Отчет государственного исторического музея за 1916-1926 гг. Приложение V.* (1926) 1-58. Т. В. Николаева, А. В. Чернецов, *Древнерусские амулеты-змеевики*, М.: Наука, 1991.

- 1) amuletos con la pervivencia del componente esotérico en forma de elementos solares y de la magia rotatoria;
- 2) amuletos desprovistos del componente esotérico con la iconografía de exorcismo

Sugerimos que los amuletos pertenecientes al primer grupo fueron adscritos a los mismos lugares sagrados que existían en época helenística con sus medios terapéuticos tradicionales de tratamiento de las enfermedades. La creatividad de los fabricantes de nuevos amuletos cristianos era tal que, en realidad, diseñaban una iconografía específica para cada enfoque terapéutico contra la histeria. Por ejemplo, el amuleto publicado por M. Speranski, presenta en el anverso la imagen de los siete infantes durmientes de Éfeso¹¹⁰ con la fórmula de apaciguamiento y en el reverso un gorgóneion helenístico. La iconografía del anverso se remonta, en nuestra opinión, a la técnica de incubatio en función de los ‘sueños de salud’, en ocasiones con el uso de hipnoterapia en el marco de las prácticas onirománticas que se llevaban a cabo en los Asklepieion de Lidia a partir del siglo V a.C. Nada extraño, dado que según la medicina moderna, “hay una serie de trastornos en cuyo tratamiento la hipnosis puede ser de especial utilidad. Tal ocurre con los trastornos de ansiedad, como el estrés, trastorno de estrés postraumático, crisis de pánico y las fobias”¹¹¹.

Si la psicoterapia esotérica cristiana dominaba una variedad de técnicas, la magia que hacía uso de los amuletos del segundo grupo era exclusivamente de exorcismo. El anverso de los amuletos representaba a un nuevo personaje, un santo armado a caballo o a pie como símbolo de la lucha contra el mal. La imagen de San Sisinius, por ejemplo, que aparece en un pendiente de plata del Ashmolean Museum de Oxford con la inscripción: “Flee, Abizou Anabardalea, Sisinis te persigue...”¹¹². El



fig. 11

gorgóneion se desplaza al reverso perdiendo su función apotropaica, degenerado en la figura de un demonio atravesado por el arma del santo caballero. Para este grupo de amuletos sí tiene validez la hipótesis de A. Barb que relaciona el rostro demoníaco con la enfermedad. La iconografía de los santos en ocasiones emanaba de la iconografía de las deidades paganas. El caso más ilustrativo lo representa el amuleto de I.I. Tolstói conocido entre los especialistas como el ‘torque de Chernigov’, fechado con el siglo XII que tiene en el anverso al arcángel San Miguel con la inscripción “Señor, ayuda a tu sierva Eudocia, amen”¹¹³ (fig. 11) y en el reverso el objeto de

¹¹⁰ Cf. M. СПЕРАНСКИЙ, “О змеевике с семью отроками”: *Отд. из Архива Изв. и Зам.* 2 (1893).

¹¹¹ C. R. CASCÓN, *Hipnosis y psicoterapia*. Madrid, Edaf, 2002, p. 130.

¹¹² J. SPIER, *Op. cit.*, p. 30.

¹¹³ И. И. Толстой, *Op. cit.* p. 377, ill № 2.

su milagrosa intervención, el útero endemoniado. La figura del santo arcángel tiene similitud con la iconografía de San Miguel del Monte Gárgano (Italia meridional), a unos kilómetros de la actual ciudad de Manfredonia, situada cerca de las ruinas del Siponto romano destruido por el terremoto en época medieval. El santuario de San Miguel tiene una historia espectacular como centro de la magia terapéutica. En la Antigüedad el monte Gárgano se llamaba Drione y tenía fuentes de agua salutífera no muy lejos de las cuevas donde se celebraban los cultos religiosos del Neolítico¹¹⁴. En los tiempos de la Magna Grecia, en las cuevas del monte vivían adoradores de Apolo por lo cual hasta ahora la gente llama este monte el ‘cerro del sol’. En la ‘Edad de los héroes’ dentro de la cueva situada en la cima del monte se ubicaba el oráculo de Calcante y al pie del monte, otro, atribuido a Podalirio por su legendaria tumba aprovechada para fines manticos¹¹⁵. En el santuario se practicaba la necromancia, oniromancia y la magia terapéutica. Los colonos fenicios llevaron a estas tierras el culto de Melcart - Hércules, el cual se hizo patrón de los marineros en sincretismo con Neptuno y protector de la zona. En época cristiana el santuario gargánico fue convertido en la cripta de San Miguel y en el centro de la medicina milagrosa bajo los auspicios del santo, debido a que su cripta muy pronto se convirtió en un centro de peregrinación de toda Italia. San Miguel se hizo famoso como un santo milagroso que abría fuentes o se convertía en un charco en los tiempos de sequía, curaba la peste y otros males, ayudaba a los guerreros gargánicos a combatir a los napolitanos y otros enemigos. La primera iconografía de San Miguel de Gárgano según la ‘leyenda gargánica’ es misteriosa, milagrosamente aparecida al obispo Lorenzo¹¹⁶. Llama la atención su parecido con la figura de Hércules apoyado en un bastón, conservada en uno de los bajorrelieves de las ruinas romanas de Siponto¹¹⁷. El santo ángel sostiene el bastón igual que Hércules, mirando desde arriba al dragón abatido. Esta iconografía original gargánica del santuario curativo de San Miguel, pudo haber sido aprovechada para los amuletos bizantinos. El gorgóneion en el reverso del mismo amuleto deja de desempeñar la función apotropaica, bien conocida en el mundo heleno, y se transforma en el espíritu maligno identificado con la enfermedad tratada. Por eso sería más correcto llamarlo ‘composición serpentifor-

¹¹⁴ S. TINÉ, ISETTI, “Culto neolitico delle acque e recenti scavi nella Grotta Scaloria”, *Bulletino di Paleontologia Italiana*, 82 (1975-80), p.39.

¹¹⁵ M. L. NOTARANGELO, *Etnografia e miti della Daunia Antica. Repertorio e commento delle fonti letterarie* (fine VII secolo a.C.-XII secolo d. C.), Foggia: Claudio Grenzi Editore, 2008, p.123.

¹¹⁶ Cf. V. G. VALENTE, *La leggenda garganica*, Roma: Manzella, 1986.

¹¹⁷ C. SERVICCHIO, *Note su Siponto antica*. Manfredonia: Azienda Autonoma di Soggiorno e turismo, 1976, p.77, ill. 57.



fig. 12



fig. 13



fig. 14

me’, expresión acuñada en los estudios rusos (fig. 12). Por su estilo y diseño presenta una copia muy tosca, pero reconocible de la Gorgona Medusa con cabeza femenina en el centro y con protomas serpentinias en la parte superior e inferior, similares al gorgóneion de la taza Farnese (fig. 13)¹¹⁸. La iconografía de la

‘composición serpentiforme’ tiende cada vez más hacia la degeneración de la imagen hasta convertirse en un monstruo detestable, feo y demoníaco como en el reverso del amuleto del Museo Russo №1671 y otro, reproducido por de Lesuchevski¹¹⁹ (fig. 14). Las identificaciones de la ‘composición serpentiforme’ con los demonios del panteón judeocristiano se puede consultar en los trabajos de S. Bonner¹²⁰ (Abyzou), H. M. Jackson¹²¹ y L. Wolf¹²² (Lilith), Drexler¹²³ (Gylloy) Vikan (Alabasdria), Zalesskaya¹²⁴ (el demonio a que combate Salomón).

¹¹⁸ Le gemme Farnese. Museo Arqueologico Nazionale di Napoli. A cura di CARLO GASPARRI. Foto de LUCIANO PEDICINI, Napoli: Electa, 2006.

¹¹⁹ Б. Лесючевский, «Некоторые змеевики в собрании художественного отдела Государственного Русского Музея»: Материалы по русскому искусству, т. Изд. Гос. Рус. Музея, Л., 1928 р.16.

¹²⁰ C. BONNER, *Studies in magical amulets chiefly y graeco-egyptian*, Ann Arbor, 1950.

¹²¹ H. M. JACKSON, *Op. cit.*

¹²² L. A. WOLFE, “Objects with Semitic inscriptions 1100 B.C.-A.D.700. Jewish, Early Christian and Byzantine Antiquites”, *Auction XXIII, Hotel Bellerive au Lac*, Zurich, 20 (1989).

¹²³ M. DREXLER, O'DONAGHUE, eds., *Gems: their sources, descriptions and identification*, Oxford: Butterworth-Heinemann, 2006.

¹²⁴ В. Н. ЗАЛЕССКАЯ, “К вопросу об атрибуции сузdal'sкого змеевика”, *BB. t. XXXVI* (1975).



fig. 15



fig. 16

Los amuletos ‘zmeeviki’ fabricados en Rusia, su evolución y destino en relación con la historia rusa

Los amuletos contra la histeria fabricados en Rusia a partir del siglo XII y llamados ‘zmeeviki’ (de ‘zmeevá’, serpiente) eran colgantes redondos con agujero de bronce, cobre, oro y piedra. En algunos, como el amuleto publicado con el N°19 del trabajo de II. Tolstói, en lugar de la inscripción griega aparece la palabra *дъна*, que traduce al ruso antiguo la palabra griega ‘*ύστερα*’ (fig. 15). Los estudiosos de los amuletos hasta ahora no saben explicar cómo la iglesia ortodoxa legalizaba e incluso favorecía la propagación de los amuletos con la fórmula ‘*hystera*’ y el *gorgóneion* que recordaban los elementos del odiado helenismo pagano. Esto ocurre porque no se tiene en cuenta el cambio radical que experimenta el diseño de los amuletos fabricados en Rusia: el *gorgóneion* se convierte prácticamente en apocalíptico, muy distante del molde griego, hasta llegar a ejemplares en los que deja de ser reconocible. Este detalle no pasó desapercibido por I. I. Tolstói, uno de los primeros entusiastas rusos del estudio de los amuletos ‘zmeeviki’, que descubrió que la composición de algunos de ellos imitase a la iconografía de la terrible bestia de la Apocalipsis¹²⁵ (fig.16). Olvidada y dejada

en la sombra por los comentaristas del siglo XX, esta observación del erudito obtiene valor especial y debe ser estudiada, en nuestra opinión, con mayor detenimiento a la luz de la historia de los movimientos religiosos ruso-bizantinos. Hacia la baja edad media tras la caída de Constantinopla Rusia heredó del Bizancio el enfrentamiento entre dos corrientes mesiánicas, la judía, con su apego a las ciencias ocultas y esoterismo helenístico, y la cristiana apocalíptica que tuvo continuación en los siglos XIII-XIV cuando en Nóvgorod a través de la intermediación lituana se estableció la diáspora de los *caraites*, seguidora de las revelaciones de la Biblia en contraposición a las tradiciones y leyes rabínicas¹²⁶. La actividad del grupo esotérico de los caraites

¹²⁵ I. TOLSTÓI, *Op. cit.*, p.405.

¹²⁶ *JEWISH ENCYCLOPEDIA*, VII, p. 440.

llamados ‘judaizantes’¹²⁷ fue denunciada y condenada como herética por parte de las autoridades eclesiásticas rusas. Hacia el siglo XVI alimentado por la doctrina de “Moscú, Tercera Roma”, la metafísica apocalíptica cristiana ya hacía frente al esoterismo en todos los ámbitos incluida la medicina mágica. Fue este mesianismo apocalíptico ruso el que promocionó la máxima difusión de los amuletos ‘zmeeviki’ que empezaron a formar parte de la nueva cultura mágica mesiánica y apocalíptica de exorcismo en contraposición a la magia esotérica y la popular. Además, la magia de exorcismo fue elevada al principio de la política exterior e interior del Estado moscovita. A imitación de los jinetes de la Apocalipsis la guardia real de Iván IV aprovechaba la simbología apotropaica: cada guerrero llevaba la escoba para barrer el mal y el cráneo canino para ahuyentar a los espíritus malignos, sembrando terror en toda la Santa Rusia. En este contexto histórico de los siglos XV y XVI queda claro el por qué, transformados de terapéuticos en objetos apotropaicos para cada fin, los amuletos ‘zmeeviki’ fueron elevados al rango de los iconos, imágenes sagradas, fabricadas en forma de tablillas de metal plegables para el uso público en las iglesias, o para uso personal e individual.

Semejante icono-amuleto descrito por I. F. Visotski, representa en el anverso a la Madre de Dios con el niño Jesús, y en el reverso la composición serpentina con el santo Θεόδωρος ο Τίτος clavando la lanza en las fauces de la serpiente más grande de las siete que aparecen en la ‘composición serpentiforme’¹²⁸ (fig. 17). En opinión de los historiadores del arte ruso este motivo iconográfico en los amuletos que surge bajo la influencia del apócrifo medieval sobre Tirón ya es obra de la orfebrería original rusa. Así pues, podemos sacar la conclusión que los amuletos rusos pertenecientes al estilo apocalíptico bizantino, en la época rusa tardomedieval desarrollaran su propio diseño, el cual, sin embargo, parte del mismo principio que la magia del exorcismo visual y verbal bizantina.



fig. 17

¹²⁷ А. И. Никитский, *Очерк внутренней истории Церкви в Вел. Новгороде*, 1879; И. Панов, “Ересь жидовствующих”, *ЖМН Пр.* 1877, февр; *Новые материалы о ереси жидовствующих*, М. 1902; В. Н. Перетц, “Новые труды о «жидовствующих» XV в. и о их литературе”, К. У. Изв. 1908, № 10. М. Сервицкий, *Опыт исследования о ереси новгородских еретиков*, Пр. Об. 1862, 6-8.

¹²⁸ Ф. Высоцкий, *Op. cit.*, p.1-2.

Simbolismo mitológico de la fórmula ‘ύστέρα’

Una importante contribución de J. Spier al estudio de la fórmula “ύστέρα” es un descubrimiento en la epigrafía de un amuleto del Museo Numismático de Atenas: junto con la expresión “como serpiente...león...cordero” aparecen las siguientes palabras: “come sangre, bebe sangre”¹²⁹. Una característica parecida encuentra también el estudioso en un conjuro del manuscrito que pertenece a la literatura de la secta apocalíptica y mesiánica Heikaloth del siglo XIV¹³⁰. Semejante fórmula en antiguo eslavo eclesiástico recogida por M. Sokolov de los manuales medievales de medicina se dirige al demonio que afecta el estómago, el cual, además de rugir como un león, “come sangre, “bebe sangre”¹³¹. No parece muy aventurado sospechar partiendo de la idea clave delconjuro helenístico que apacigua la agresividad del instinto irracional, violento y bestial, que su efecto regulador esté basado asimismo en una metáfora que identifica el útero, la fuente del mal, con una deidad iracunda, sanguinaria, dominada por una autoridad de orden superior. Esto nos hace sospechar que hubo una *historiola* perdida que soportaba la fórmula ‘ύστέρα’ prestada de las tradiciones mitológicas. Un mito al respecto encontramos en la mitología hindú, protagonizado por la diosa Durga o Maja Devi, en su aspecto de Kali, “una de las principales formas de devoción en numerosas poblaciones autóctonas de la India”¹³². La lucha de Kali contra el demonio Raktabija figura como elemento central en la cosmovisión y la iconografía hindú. Se trata de una deidad guerrera y exorcista de aspecto terrible y sanguinario: “A Kali se la representa como una mujer negra con cuatro brazos; en una mano lleva una espada, en otra la cabeza de un gigante al que ha dado muerte y con las otras está animando a sus devotos. Lleva dos cadáveres como pendientes y un collar de calaveras. Por única vestimenta lleva una faja hecha con las manos de hombres muertos...su cara y uno de los senos están embadurnados de sangre”¹³³. La historia de Durga, demoledora del demonio-búfalo, enemigo de su consorte, el dios Siva, se ha convertido en el paradigma y símbolo del furor amansado: Nada más abatido el demonio, Kali se puso tan furiosa que no paraba matando a todo y a todos alrededor de ella y de la rabia se ponía cada vez más chica y más negra. Ante el ruego de los dioses, Siva, su divino esposo, le pidió que depusiera su actitud, pero como a causa de su estado de excitación no le reconoció, Siva se tumbó él mismo entre los

¹²⁹ J. SPIER, *Op. cit.*, p. 29.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹³¹ M. SOKOLOV, *Op. cit.*, p. 137.

¹³² W. J. WILKINS, *Mitología hindú, vedica y puránica*. Trad. A. MORAGAS, Barcelona, Vision libros, 1980, p. 428.

¹³³ *Ibid.*, p.288.

muertos. Kali continuó bailando hasta que apercibió a su marido debajo de sus pies. Por eso la iconografía hindú la representa con un pie sobre el muslo y otro sobre el pecho de su marido con la lengua que le protruye fuera de la boca, con ojos encarnados “como los de un borracho. El investigador J. Kripal analizando los detalles de esta narración mitológica, atribuye su significado a los añadidos tardíos y restaura la semántica original del mito sobre el éxtasis de Kali a partir de los textos religiosos del tantrismo. Llega a saber que la deidad fue amansada por su esposo de manera muy original. Aprovechando su voluptuosidad, Siva la penetró, y la temible diosa se quedó pacificada, con sus ojos hinchados y la lengua asomada del placer sexual, que apagó su ira, haciendo salir del trance belicoso¹³⁴. Más adelante con el cambio de la orientación hacia la ética religioso-filosófica budista, la escena fue interpretada como la sumisión de la diosa avergonzada “por la falta de respeto que había cometido con su marido, lo cual le llevó a sacar inmediatamente su lengua. Los contactos con India eran permanentes y estables a los largo del primer milenio a. C.¹³⁵, por lo cual no es nada sorprendente en la existencia de un motivo narratológico semejante en Egipto y en Asia Menor. Se trata de un mito protagonizado por la diosa Sakhmet (Neiht y Tefnut en tradiciones locales), cuyo culto surgió originariamente en Menfis, ciudad portuaria. Según la narración demótica, tras haber vencido al demonio, Tefnut, la diosa belicosa, al igual que Kali necesitaba más sacrificios para saciar su sed de sangre hasta que fue apaciguada por el dios Thot gracias a su elocuencia y carisma. El discurso del dios que “hechiza corazones” era excitante y fue aprovechado por la magia egipcia amorosa como encantamientos de seducción¹³⁶.

Así, pues, la matriz en la magia exorcista helenística asociada a un monstruo femenino de la mitología antigua que bebe sangre, es calmado y conjurado por un poder supremo masculino del mago de acuerdo con los conjuros de los tiempos de Salomón que operaban “por afinidades y similitudes o de sustitución, mediante ani-

¹³⁴ Cf. J. KRIPAL, “Kali’s tongue and Ramakrishna: “biting the tongue” of the tantric tradition”, *History of Religions*, 34 (1994), p. 152.

¹³⁵ India es el país que desde la antigüedad remota llenaba la imaginación de los demás pueblos: “de este lejano Oriente y de sus tesoros tenían noticia los pueblos más antiguos que conocemos” las rutas comerciales indias llegaban a Tiro, a la península arábiga, “los indios arias “tenían además factorías y depósitos en la costa oriental de África “y viceversa, el Oriente Próximo mandaba expediciones al país de Ofir, es decir, a la India. El rey de Egipto, Rameses, llegaba con su escuadra hasta el Ganges, Salomón e Hiram de Tiro también construyeron una escuadra destinada al comercio con la India “Historia de la India antigua”, S. LEFMAN, “Historia de la India antigua”, *Historia universal* I, Barcelona, Oncken, W. ed. 1890. t. 1, p.1.

¹³⁶ R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago-Illinois, 1995, p. 67.

mal o un objeto que sirva de chivo expiatorio y asuma el mal¹³⁷. Este principio con el paso del paganismo al cristianismo en opinión de los estudiosos de la magia terapéutica, no suele desaparecer, completado por otro, prestado de las tradiciones dualistas con su creencia en los espíritus ontológicamente nocivos: “La noción de la enfermedad como el efecto de la introducción de una causa morbosa se compadece perfectamente con la propuesta cristiana de las posesiones y con una teoría y farmacopea médica de carácter humorista: en ese sentido, purgas, confesiones y exorcismos mantienen entre sí una clara relación de analogía”¹³⁸. El abundante material folclórico lo pone en evidencia. La formula ‘ύστέρα’ de la magia cristiana medieval convierte, al igual que la iconografía, el principio de la magia de equilibrio en el de la magia de exorcismo: “Ti scongio o madre che possiedi settanta due radici¹³⁹ e mille membri[...]tu que salti come un cervo, mordí come un lupo, t’irriti come un cane, mioti come on pesce, ti torci come un drago, piangi come un flanciullo, ti scongiuro di ritornare al tuo luogo di provenienza; nel nome del Padre, del Figlio e di Espirito santo. Amén”¹⁴⁰. J. Spier aporta abundante material al respecto demostrando la preeminencia de epítetos negativos respecto al útero tachado de ‘detestable’ o ‘engañoso’ en los conjuros de la medicina mágica medieval recogida en los manuscritos¹⁴¹. Semejantes modificaciones se observan en la magia uterina medieval eclesiástica rusa. En un misal de los ss. XV-XVI aparecen tres conjuros en antiguo eslavo eclesiástico con la fórmula ‘ύστέρα’ comentados en el trabajo de M. Sokolov. El demonio del útero ya tiene entre 130 y 170 uñas, afecta todo el cuerpo y es conjurado por el poder de Dios y tres ángeles que lo atan¹⁴². La matriz se conjura por el poder de la Santa Trinidad, ángeles y arcángeles. Además de los conjuros contra la histeria, la magia exorcista eslavo-rusa generó un considerable cuerpo de textos contra uno de los síntomas de esta enfermedad, la ‘ansiedad’ (‘toská’). Hacia mediados del siglo XIX, como demuestra la novela de Dostoievski “El idiota” (1868), los ataques de histeria femenina se conjuraban con el texto del *Apocalipsis*.

Conclusiones

Resumiendo todo lo dicho, sacamos las siguientes conclusiones. La magia ‘uterina’ eslavo-rusa que aseguraba un feliz embarazo y parto, surgió, al igual que la

¹³⁷ G. DEL OLMO LETE, ed. *Mitos y religiones de oriente antiguo*, t. II (2) p. 23.

¹³⁸ R. M. MORENO RODRÍGUEZ y J. VALENZUELA CANDELARIO, “Lenguajes de enfermedad en el siglo XVIII. La experiencia del enfermar ante el tribunal inquisitorial”, *Historia Social*, 5 (2009), p. 32.

¹³⁹ En el sentido de “raíces de malicia”.

¹⁴⁰ S. PEZZELLA, *Magia delle erbe*, Vol. I, Roma, 1979, p. 172.

¹⁴¹ J. SPIER, *Op. cit.* 44 -46.

¹⁴² М. И. Соколов, *Op.cit.*, p. 136.

indoaria y la grecoegipcia, a partir de las antiguas religiones de fertilidad, aprovechando el poder de los dioses de la cosmogénesis, masculinos y femeninos, para la influencia en la matriz, concebida como una unidad sagrada, relacionada con el culto del hieros gamos y de la procreación. Representada por asociación con la Matriz de la Madre Tierra en la imagen de la morada del feto, por petición del oficiante se ‘cerraba’ por las deidades de orden superior para la prevención del aborto y se ‘abría’ en el momento del parto. Durante la evolución histórica estos conjuros terapéuticos fueron sometidos al principio de la desacralización que afectaba también otros géneros de la literatura mágica rusa, con lo cual las fórmulas himnicas de invocación de las deidades ancestrales se reemplazaban por las de la ‘magia directa’, basada en el principio *similia similibus*, con preeminencia, sin embargo, de las fórmulas coactivas con la participación de Jesucristo, la Madre de Dios y los santos. Por petición del mago, acercándose a la casa de la necesitada, estos personajes cristianos ‘hacían’ lo mismo que sus antecedentes paganos: ‘cerraban’ y ‘abrirán’ la matriz con la llave.

El tratamiento del prolápso del útero en la medicina mágica de los eslavos orientales se llevaba a cabo por influencia de la magia helenística, basada en la teoría hipocrática del útero ‘errante’ ‘elevado’ por orden del mago y ‘colocado’ en su sitio, la pelvis. Al igual que el mago de la época helenística que con el poder del dios Iao Sabaoth o Mitra, sentado en el trono celeste, ordenaba al útero regresar a su sitio (la pelvis), el conjurador ruso y bielorruso persuadía a ‘zolotnik’ (denominación popular del útero con la semántica solar) volver a su ‘lugar querido’, asociado con el ‘trono de oro’.

El mismo concepto del útero ‘errante’ en desacuerdo con la ciencia médica de la Antigüedad Tardía se aprovechaba por la magia grecoegipcia para la cura de la histeria, enfermedad atribuida al desplazamiento del útero hacia la sustancia cerebral por el instinto sexual desbordado o deseo de procreación. En contraposición a la magia erótica de la incontinencia la magia de la represión del instinto manipulaba el útero partiendo de los principios religioso-morales de la corriente platónico-pitagórica con su crítica de la conciencia pasional. Para obligar al útero ‘errante’ regresar a la pelvis en el tratamiento de la histeria en la magia de la época helenística fue diseñada tanto la fórmula ‘ὐστέρα’, como amuletos con una iconografía original grabada en anillos, cameos y gemas. La fórmula ‘uterina’ que aparecía en la epigrafía de los amuletos basada en el principio de la represión del instinto partía de la simbología animal o mitológica. La primera identificaba el útero con un predador en época de apareamiento, amansado por el conjurador; la segunda, de origen indoaria y egipcia, con una deidad iracunda y sanguinaria apaciguada e hipnotizada por el mago. La iconografía de los amuletos protobizantinos con fórmula *hystera* de la época helenística tenía una finalidad doble. Por un lado, aprovechaba la antigua dimensión

apotropaica del *gorgonéion*, por otro, los signos esotéricos en forma de la esvástica con su principio de la magia rotatoria que restauraba el equilibrio emocional perdido. Estos amuletos esotéricos fueron reutilizados en los siglos VI-VII por los curanderos cristianos. Debido al enfrentamiento entre el esoterismo judío y la magia del exorcismo apocalíptica cristiana de aquellos tiempos, los nuevos fabricantes de amuletos bizantinos suprimían el principio helenístico de la magia giratoria plasmado en los signos mágicos y transformaban el *gorgonéion* del anverso de los amuletos en un demonio del útero, desplazándolo al reverso. Conjurado por Jesucristo, Madre de Dios o un santo cristiano el útero se liberaba de la influencia maligna.

Los textos de magia rusa tradicional de transmisión oral no asimilaron la fórmula ‘ústépa’ de la magia represiva con su simbolismo animal y mitológico porque contradecían al concepto de la sacralidad del útero, arraigado a la antigua cosmovisión eslava. No obstante, con la difusión de los amuletos curativos en las tierras de los eslavos ortodoxos a partir del siglo XI, la fórmula ‘ústépa’ fue traducida al ruso antiguo y figuraba en los libros de medicina junto con los remedios homeopáticos contra la histeria y la melancolía. Los amuletos terapéuticos con esta fórmula tuvieron una amplia difusión en Rusia medieval, debido a la actividad de la iglesia ortodoxa por la promoción de las doctrinas mesiánico-apocalípticas y la política purgativa característica de la política rusa de los tiempos de “Moscú, Tercera Roma” con su culto de la magia de exorcismo aplicada a la vida de la sociedad. Hacia los siglos XV-XVI los amuletos con la fórmula ‘ústépa’ que ya se producían en los talleres rusos, cambiaron de diseño y de destino afectados por la nueva ideología de la lucha metafísica contra el mal. La nueva visión del útero endemoniado atravesado por el arma de un santo caballero generaba las formas de su representación iconográfica cada vez más monstruosas, casi apocalípticas, lo cual justificaba la rusificación de los amuletos bizantinos identificados en la historia de la orfebrería rusa como ‘zmeeviki’ por su específica ‘composición serpentiforme’. Esta nueva tendencia de la magia exorcista ruso-ortodoxa simbolizaba la ruptura definitiva con la imagen sagrada del útero en la medicina mágica tradicional folclórica. De los eslavos orientales.

Utilizados al principio como terapéuticos contra la histeria, o ‘mal de madre’ (‘дъна’), los amuletos con la fórmula ‘ústépa’ fabricados en Rusia de los zares tienden a la caída de la fórmula *hystera* y la trasformación en objetos de protección mágica contra cualquier mal en forma de iconos plegables.

Received: 20th August 2010

Accepted: 12th September 2010

Ἄλει μύλα ἄλει. TERCERA CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DEL VALOR MÁGICO DE LAS MUELAS Y DE LA ACCIÓN DE MOLER EN EL MUNDO ANTIGUO

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO

Universidad de Valencia

RESUMEN

Ya he estudiado en otros dos trabajos el empleo de las antiguas muelas como amuleto defensivo (profiláctico). Allí traté en particular de la función de las muelas como término o mojón situado para delimitar los campos; con ello se pretendía proteger los productos agrícolas cultivados de las inclemencias y amenazas atmosféricas. Partiendo de ambos trabajos, he examinado ahora la función propia de la muela dentro de las prácticas mágicas antiguas (los distintos testimonios proceden de papiros, inscripciones y autores antiguos). Finalmente, analizo otros dos ámbitos: 1) La lógica mística y las representaciones mentales en que se fundamenta la idea de su eficacia mágica (giro, retorno). 2) La consideración de la muela como un objeto divino (la muela mágica) en la tradición indoeuropea.

PALABRAS CLAVE: MUELA, MOJONES, GIRO, TORNO DE ALFARERO, PULVERIZACIÓN, OBJETO MÁGICO.

Ἄλει μύλα ἄλει. THIRD CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE MAGIC VALUE
OF MILLSTONES AND MILLING IN THE ANCIENT WORLD

ABSTRACT

I have studied in other two papers the use of ancient millstones as defensive (prophylactic) amulet. In those studies, I dealt with the function of millstones as landmarks or boundary stones to delimit fields; with that, it was tried to protect the crops from the harshness and atmospheric threats. With the basis of both papers, now I have examined the specific function of millstones into the ancient magic practices (the different testimonia come from papyri, inscriptions and ancient authors). Finally, I have analyzed other two fields: 1) The mystic logic and the mental representations in which is based the idea of its magic efficacy (turn, return). 2) The consideration of millstones as divine objects (the magic millstone) in the Indoeuropean tradition.

KEY WORDS: MILLSTONE, BOUNDARY STONES, POTTER'S WHEEL, PULVERIZE, MAGIC OBJECT.

En dos trabajos anteriores, relativamente recientes, me propuse examinar cómo las muelas o piedras de moler, que prestaban fundamentalmente servicio para la trituración de los cereales, de la sal y de algunos frutos, fueron al mismo tiempo, en

* Deseo expresar mi agradecimiento a la Prof^a Dra. Carmen Barceló, catedrática del área de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Valencia, por la ayuda que me ha prestado respecto a las obras escritas por los autores árabes y las transcripciones de nombres y términos.

todo el mundo clásico, objetos reaprovechados en calidad de amuletos protectores de la agricultura –un fenómeno que llega mucho más allá de la Antigüedad tardía, y allí estudié asimismo de qué modo estos útiles constituían barreras de protección frente a los azotes de la agricultura¹. En la presente contribución quiero completar los restantes aspectos mágico-místicos del instrumento en cuestión, analizando el empleo de las muelas en varios ritos mágicos, su estimación como objeto divino en la tradición indoeuropea y cuáles fueron la lógica mística y las representaciones mentales en las que se fundaba su eficacia.

I. En principio, conviene sintetizar lo relativo al uso de las muelas como elemento profiláctico de la agricultura frente a las inclemencias atmosféricas. Sabemos por Palaadio (*Palladius Agric.* I 35, 1) que cierto expediente mágico al que recurrían los romanos para alejar el granizo consistía en cubrir con un paño de color rojo una piedra de moler (*mola*), que sin duda se había colocado en el propio campo². Esta noticia debemos ponerla en relación con un interesante documento epigráfico hallado en Sicilia, que nos ilustran directamente sobre la naturaleza de tales amuletos. La llamada filacteria de Noto presenta el texto de un mismo conjuro, con ligeras variantes, que fue grabado por las dos caras de una losa calcárea³. Dicha pieza tenía como finalidad defender un viñedo de los daños que pudiese causarle cierto espíritu o demonio de los aires, al que se alude como Μιχαλάζοκος. Semejante formación nominal nos deja percibir con claridad que se ha procedido a fundir en una sola palabra el nombre del arcángel Miguel (Μιχαήλ), a quien solía invocarse en los conjuros dirigidos contra los desastres llovidos del cielo, y la voz χάλαζα, que designa en griego al granizo. La losa debió pues colocarse en cualquier parte de una propiedad rústica para impedir la acción del demonio del granizo, aunque la energía para neutralizar las amenazas no irradiaba sólo desde sí misma, sino que debía conjugarse con otros tres objetos depositados en tres puntos concretos del terreno, con los que se creaba una barrera o límite de protección: estos tres focos de atracción, hacia los que se desvía la fuerza

¹ F. J. FERNÁNDEZ NIETO, “El uso mágico de las muelas (con una referencia a la arqueología espacial)”, *Arse*, 28-29 (1994-1995) 109-116; IDEM, “Un *catillus* de Lugo y las virtudes mágicas de las soleras y volanderas *in finibus*”, *MHNH*, 5 (2005) 343-354

² El color rojo, como es bien sabido, se halla directamente en relación con la idea de sangre, a la que reemplaza, actuando como elemento sucesorio sustituto. Sobre la fuerza interna de rechazo u oposición que se atribuía a la sangre, y por extensión a los objetos rojos (coral, rubí, granate, paño púrpura), véase F. J. FERNÁNDEZ NIETO, “A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries Against Hail”, en R. L. GORDON y F. MARCO (eds.), *Magical Practice in the Latin West* (Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 168), Leiden-Boston, 2010, pp. 582-587.

³ G. MANGANARO, “Nuovi documenti magici della Sicilia orientale”, *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 18 (1963) 57-74.

de Michael, son precisamente tres muelas o volanderas (*εἰς τρεῖς ὄνους*), es decir, las piezas superiores de los molinos manuales (*catilli*). Es lógico suponer que estas tres muelas fueron emplazadas con miras a delimitar el área de la superficie a proteger; el agricultor siciliano que las instaló sobre el terreno no sólo confiaba en la eficiencia mágica de los tres *όνοι* para custodiar sus cultivos frente a las amenazas del tiempo, sino que las situó de forma que estuviesen ligados entre sí por el trazado de una línea imaginaria, que alzaba una cerca invisible en torno al área que deseaba guarecer. Por lo demás, la filacteria de Noto ofrece la particularidad de contar con un solo texto mágico (la lápida o encantamiento propiamente dicho), pero que estuvo conectado con tres elementos auxiliares, esos tres *όνοι* o volanderas que, sin necesidad de estar tapadas con un paño rojo, según consejo de Paladio, encierran facultades suficientes para debilitar al demonio atmosférico que promueve daños en los cultivos. Y para realizar su cometido, seguramente tanto daba que las tres muelas se dejassen en la superficie como que hubieran sido puestas debajo de tierra⁴.

Parece evidente que la creencia en el valor mágico de la piedra molar designaba como residencia de la energía sobrenatural a cualquiera de las dos partes de que constaba la muela (*όνος* y *μύλη*, *catillus* y *mola*), a juzgar por el dato de Paladio fijando el protagonismo en la *mola* o solera (parte fija del molino manual). Sin embargo, el resto de los ejemplos confirma una preferencia por la volandera o pieza móvil superior (el *όνος* griego, *catillus* romano). La misma conclusión se extrae a partir de la circunstancia de que los *θεοί* y *δαιμόνες* de los molinos son calificados no sólo como *μυλάντειοι*, númenes de la molienda en general, sino también como *ἐπιμύλιοι*, ya que *τὸ ἐπιμύλιον* es en la lengua griega un término sinónimo de *όνος*. Esta ventaja a favor de las piezas giratorias superiores pudo estar determinada sólo por razones prácticas, puesto que las volanderas son más manejables y se deterioran antes que las soleras, e incluso suelen partirse; pero no debemos excluir que también influyesen y cooperasen motivos estrictamente técnicos emanados de la doctrina mágica, la cual pudo considerar que la muela rotatoria encerraba el misterioso toque de transformar lo duro en polvo por ser el lugar concreto de mayor concentración de la fuerza. La acción de girar y dar vueltas es, como veremos luego con claridad, el elemento que fundamenta la lógica de que toda muela ha desarrollado y conserva siempre una virtud mágica, capaz de ser manipulada por los actores del rito. La frecuente presencia de volanderas antiguas, muchas de ellas partidas por la mitad, en las zonas rurales de los territorios provinciales romanos, dispersas acá y allá, parece más que probable que obedeció al deseo de defender los campos de las plagas y de los peligros atmosféricos.

⁴ Sobre el significado mágico del acto de enterrar los amuletos protectores de las cosechas cf. FERNÁNDEZ NIETO, *loc. cit.* (2010), pp. 591 s.

La *mola* en su función de amuleto actuaba en dos direcciones, puesto que, como muchos otros objetos de contenido mágico, existía una relación íntima entre su esencia material y las virtudes que sabía prodigar. Actuaba, en primer lugar, por simple contacto con el suelo, de modo que bastaba con dejarla encima del predio que debía preservar o, para mayor seguridad, se procedía a enterrarla. Aquí interviene esencialmente la idea del molino como elemento que propicia la abundancia y que se hacía derivar de su condición de agente del suministro de los alimentos que mantienen la vida. Como medio maravilloso que facilita la transformación de la cosecha, se piensa que la muela está dotada de una potencia intrínseca de fertilidad, potencia que es capaz de defender los frutos paralizando los riesgos de la agricultura. De esta forma, la piedra de moler transmitirá directa e inmediatamente su germen de fecundidad a toda la tierra. Y en segundo lugar, porque al estar colocada en las orillas del terreno levanta una muralla de protección de las cosechas. Por eso los enterramientos de las muelas no se efectuaban al azar, sino procurando situar el talismán como barrera de demarcación que impida el paso de los azotes y defienda todos los cultivos que crezcan en el interior del área prefijada, tal como ya señalé en mis trabajos citados (notas 1 y 2). El fundamento para esta otra propiedad de las muelas lo proporciona la idea de que, colocado en los límites, el amuleto logra cerrar el paso a las amenazas levantando un obstáculo invencible de energía mágica, de modo similar a como se concebía, por ejemplo, la δύναμις de la llave⁵. Aquí opera el principio de similitud, y de la misma forma que la llave ata (cierra la entrada) a la plaga, también la muela les impedirá el paso, triturará y deshará el granizo antes de que llegue al suelo, convirtiéndolo en agua.

II. Pasemos ahora a los otros aspectos mágicos del instrumento en cuestión. En un interesante texto de papiro se ha conservado la receta de un encantamiento de revelación (*Offenbarungszauber*), cuyo sencillo mecanismo consiste en que una muela triture una cantidad concreta de sal, mientras se recita cierta fórmula, hasta que la divinidad deseada comparezca y pueda responder a unas preguntas:

Μαντία Κρονικὴ ζητουμένη, καλουμένη μυλάριον. λαβὼν ἀλὸς χοίνικας
δύο ἄληθε τῷ χειρομυλίῳ λέγων τὸν λόγον πολλάκις, ἔως ὁ θεός σοι ὀφθῇ.
Πράσσε δὲ νυκτὸς ἐν τόπῳ, ὅπου χόρτος φύει. Ἐὰν δὲ λέγων τ<ιν>ὸς
ἀκούστης βάτην βαρείας καὶ σύγκρουσιν σιδήρου, ὁ θεός ἔρχεται ἀλύσεσι

⁵ La llave posee en la magia un valor “apotropeo” muy evidente, pues se le reconoce la misma fuerza atribuida a la acción de atar y desatar. Una receta contenida en las Geopónicas (*Gp.* I 14, 6) recomienda colgar muchas llaves de casas diferentes, en una cuerda de juncos, alrededor de aquellos campos que se pretendan proteger contra el granizo: *vid. A. DELATTE*, “Études sur la magie grecque”, *Le Musée Belge*, 18 (1914), p. 84; *E. FEHRLE*, *Studien zu den griechischen Geponikern* (Stoicheia. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, hrsg. von F. Boll, Heft III), Leipzig-Berlin, 1920, p. 20.

πεφρουρημένος, ἄρπην κρατῶν. σὺ δὲ μὴ πτοηθῆς, φυλασσόμενος τῷ φυλακτηρίῳ τῷ σοι δηλωθησομένῳ. ἵσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος Ἰσιακῷ σχήματι. ἐπίθυε δὲ τῷ θεῷ σφάγον τοιαῦτα αἰλούρου καρδίας καὶ κόπρου ἵππιας, ὁ δὲ λόγος ὁ λεγόμενος ἀλήθοντός σοῦ ἔστιν οὗτος. Λόγος· ‘σὲ καλῶ τὸν μέγαν, ἄγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμπασαν οἰκουμένην, ὃ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο ὑπὸ τοῦ ιδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἡλίος ἀδαμαντίνοις κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῇ, ἀρσενόθηλυ, βροντοκεραυνοπάτιωρ, δὲς καὶ τῶν ὑπὸ γῆν κατέχεις, αἴτε οι παιδαλις, φρενοτειχειδῶ: στυγαρδῆς: σανκλεον: γενεχρονα: κοιφαψα: κηριδεν: θαλαμινια: οχοτα: ανεδει, ἐλθέ, δέσποτα, θεέ, καὶ λέγε μοι ἐν ἀνάγκῃ περὶ τοῦ δεῖνος πράγματος: ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἀποσταθείς σοι, παιδολις: μαινολις: μαινολιευς.’ ταῦτα ἔστιν τὰ λεγόμενα τοῦ ἀλλος ἀληθομένου. ἔστιν δὲ αὐτοῦ ὁ ἐπάναγκος λόγος· ‘κυδοβρις: κοδηρίενς: ανκυριευς: ξαντομουλις.’ ταῦτα λέγεις, ὅταν ἀπειλῶν εἰσέρχηται, ἵνα πραΰνθῃ καὶ εἴπῃ, περὶ ὃν ἐπερωτᾷς, τὸ δὲ φυλακτήριον τὸ ζητούμενον αὐτοῦ· εἰς χοιρίαν σπάθην γλῦφε Δία ἄρπην κρατοῦντα καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο· ‘χθουμιλον.’ ἦτο δὲ ἡ σπάθη ἀπὸ συὸς μέλανος, λεπροῦ, ἐκτομιαίου. ἀπόλυτις· ‘αναεα: οχετα: θαλαμινια: κηριδεν: κοιφαψα: γενεχρονα: σανκλην: στυγαρδῆς: χλειδω: φραινολε: παιδολις: ιαει, ἀπελθε, δέσποτα κόσμου, προπατήρ, καὶ χώρησον εἰς τοὺς ιδίους τόπους, ἵνα συντηρηθῇ τὸ πᾶν. Ἰλεως ἥμιν, κύριε. (PGM IV 3088-3124)

El buscado oráculo de Cronos, llamado “molinillo”. Toma dos quénices de sal marina y muélela con la muela de mano, diciendo la fórmula muchas veces hasta que el dios te aparezca. Haz la práctica de noche en un lugar donde crezca hierba. Si oyés el paso pesado de alguien y entrechocar de hierros mientras pronuncias la fórmula, el dios viene encadenado y sujetando una hoz. Tú no te espantes, protegido con el amuleto que será puesto en tu conocimiento. Envuélvete en un lienzo puro a la manera isíaca y ofrece al dios un sahumerio de salvia con un corazón de gato y estiércol de yegua. Ésta es la fórmula que debes recitar mientras mueles: “A ti te invoco, al grande, al santo, al creador de toda la tierra habitada, sobre quien sobrevino la injusticia por manos de su propio hijo, a quien Helios ató con cadenas de acero para que el universo no entrara en confusión, hermafrodita, padre del trueno y del rayo, que dominas también a los que están debajo de la tierra, **aie oi paidalis, phrenoteicheido: stygardes: sankleon, genechrona, koirapsai, kerideu, thalamnia, ochota, anedei;** ven, señor, dios, e infórmame forzosamente acerca del asunto que interese⁶, pues yo soy el que se vio privado de ti, **paidolis, mainolis, mainolieus**”. Esto es lo que debe recitarse mientras se muele la sal.

⁶ El redactor del texto indica así, como es habitual en tantos ejemplos, que quien recite o escriba para otra persona esta fórmula debe reemplazar la locución “asunto de que se trate o que interese” (*τοῦ δεῖνος πράγματος*) por una definición que concrete la razón por la que ha recurrido a este medio (por ejemplo, “infórmame acerca de la suerte que ha corrido tal persona; si se halla o no con vida”, etc.). De hecho, la expresión *τοῦ δεῖνος πράγματος* figura abreviada en el papiro como δ(*εινος*) πρ(*αγματος*).

Pero la fórmula de coacción es ésta: “**kydobris, koderieus, ankyrieus: xantomoulis**”. Dices esto cuando venga amenazando, para que se apacigüe y revele las cosas por las que le pregantes.

Y el amuleto que se busca para esta ocasión: sobre la paletilla de un cerdo graba una imagen de Zeus sujetando una hoz y este nombre: “**chthoumilon**”. Que la paletilla sea de un cerdo negro, albarazado, castrado⁷.

Liberación del dios: “**anaea ochetai, thalamnia, kerideu, koirapsa, genechrona, sanelon, stygardes, cleido, phrainole, paidolis, iaei**. Parte, señor del mundo, primer genitor, y retírate a los lugares que te pertenecen, para que se conserve el universo. Sénos propicio, señor”⁸.

Que esta práctica fuese conocida con el nombre de μυλάριον (molinillo), así como el hecho de que la interrogación a la divinidad, para forzarla a suministrar la información buscada, deba llevarse a cabo “mientras se muele la sal”, apuntan directamente al protagonismo sustancial de la muela: gracias a su puesta en marcha y a su giro constante durante la πτῶξις pueden los restantes elementos del hechizo (sal, fórmula prescrita, lugar donde crezca la hierba) contribuir al éxito del plan. En adelante veremos cómo esta línea de interpretación recibe el apoyo de numerosos testimonios.

Un papiro de Oxirrinco, fechable en los siglos III/IV d. C. y que se conserva en el Ashmolean Museum de Londres, contiene el siguiente hechizo:

ὅσπερ στρέφεται ὁ ἔρμῆς τοῦ μυλαίου καὶ ἀλήθεται τοῦτο τὸ πιττάκιον,
οὕτως στρέψον τὸν ἐγκέφαλον καὶ τὴν καρδίαν καὶ πᾶσαν διάνοιαν Ζητοῦν
τῆς ἐπικαλούμενης Καλημέρας, ἥδη ἥδη, ταχὺ ταχύ.

⁷ Éste es el amuleto que quien recite la fórmula debe llevar consigo para evitar recibir daños del dios; es, como se ha señalado al comenzar el texto del papiro, “el amuleto que será puesto en tu conocimiento”. El omoplato o paletilla dio lugar a una ciencia adivinatoria, (*σπαθημαντεῖα, ώμοπλατοσκοπία* o escapulomancia), que tuvo gran desarrollo entre las poblaciones del Asia Central y llegó hasta Bizancio: *vid. R. ANDREE, “Scapulimantia”, en B. LAUFER (ed.), Boas Anniversary Volume. Anthropological Papers in Honour of Franz Boas*, New York, 1906, pp. 143-165. Pero también en África del Norte se ha mantenido la tradición de prever el porvenir por medio de la inspección de los omoplatos de las víctimas que se han sacrificado; es un tipo de adivinación que se conoce con el nombre de *'ilm al-aktāf* o ciencia de las espaldas: E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908 (repr. Paris, 1984), p. 371; T. FAHD, *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, París, 1987 (Leiden, 1966), pp. 395-397. A veces, sin embargo, el omoplato del cordero sacrificado es conservado como elemento protector y colgado en la casa (DOUTTÉ, p. 473), lo cual significa que la paletilla ha manteniendo en ámbito norteafricano una funcionalidad como amuleto que arranca, según vemos, de la tradición oracular (encantamientos de revelación) antigua.

⁸ Véase S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1915, p. 55; Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungzauber. Seine Methoden*, I (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, 21), Leipzig, 1921, § 592 s. (relación entre la sal marina y Cronos); II 1 (Studien... 23, 1), Leipzig, 1924, § 139 s.

“Como la volandera del molino gira y este pedacito es molido, así gire el cerebro y el corazón y todo el pensamiento de Zetous, también llamada Kalemera, ya, ya, deprisa, deprisa.”⁹

Su primer editor, Turner, y otros después de él, no sólo consideraron que el motivo de este conjuro era amatorio (erótico), sino que sufrieron un error con la sexta palabra del texto, que leían *μυελοῦ* (médula), y con la octava, que creyeron debía transcribirse ἀληθεῖται (garantizar la verdad)¹⁰. El mérito de haber reconocido la naturaleza del símil mágico que actúa en este encantamiento recae en Faraone, quien comprendió perfectamente que el comienzo de este breve texto debía ser leído así: ὥσπερ στρέφεται ὁ ἐρμῆς τοῦ μυλαίου καὶ ἀλήθεται τοῦτο τὸ πιττάκιον¹¹. De ese modo se entiende con claridad que el resultado perseguido por el mago, valiéndose de un instrumento concreto (la muela) y de la similitud y los efectos generados por su movimiento, no es otro sino éste: tal como una parte de un molino gira y como un objeto es molido por una muela, así Zetous, también llamada Kalemera, será forzada a realizar un cambio de ánimo y de pensamiento. Pero Faraone se ocupó solamente de la naturaleza del símil empleado y no efectuó ninguna observación sobre su motivación, es decir, cuál fue el objetivo que pudo perseguir el encantador. Sin embargo, ahora sabemos que el presente texto no debe ser incluido entre las *defixiones amatotiae*, entre otras razones porque carece de una mención explícita al amor y a los actos sexuales, sino que pertenece, de acuerdo con la acertada propuesta de su último editor¹², al grupo de los hechizos de coerción, y se habría dirigido contra una esclava, bien porque era una fugitiva, bien porque era sospechosa de abrigar planes de fuga.

⁹ R. W. DANIEL y F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum*, vol. II (Papyrologica Coloniensis, XVI 2), 56, pp. 30-33.

¹⁰ E. TURNER, “The Marrow of Hermes”, en *Images of Man in Ancient and Medieval Thought: Studia Gerardo Verbecke ab amicis et collegis dicata*, Louvain, 1976, 169-173; J. G. GRIFFITHS, “Hermes and the Marrow in a Lovecharm”, *ZPE*, 26 (1977), pp. 287 s.; G. GIANGRANDE, “Hermes and the Marrow. A Papyrus Love-spell”, *Anc. Soc.*, 9 (1978) 101-116 (= Id., *Scripta Minora Alexandrina*, II, Amsterdam, 1981, pp. 573-588); P. GORISSEN, “Once More the Love-spell of Hermes and the Marrow”, *ZPE*, 37 (1980), pp. 199 s.; G. GIANGRANDE, “Hermes and the Marrow, Once Again”, *Mus. Philol. Lond.*, 7 (1986) 39-42. H. S. VERSNEL, “A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell”, *ZPE*, 72 (1988) 287-292, sugirió que una figurita del dios Hermes, hecha quizás de médula o de grasa, fue retorcida y magullada para influenciar a Zetous. Después del trabajo de Faraone, citado en la siguiente nota, todas estas especulaciones sobre Hermes y la médula carecen aquí de valor.

¹¹ CH. A. FARAONE, “Hermes but no Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell”, *ZPE*, 72 (1988) 279-286.

¹² *Suppl. Mag.* II, cit., 56, p. 31.

En apoyo de esta idea remite Daniel a un paralelo directo, proporcionado por un texto del s. VI d. C.¹³, que recoge el siguiente encantamiento contra los esclavos fugitivos:

Ad fugitivos. In charta scribit dominus manu sua siue domina manu sua sinistra nomen fugitiui et de manu dextra scribat haec nomina pallachata παλλακατα σατρα et ea< n> dem charta< m> mittes in mola< m> frumentaria< m> et ibi teratur. Aliud; post ostium scribis: irrifa epona nupsit illegy.

Aquí se alberga la ejecución de idéntico procedimiento para forzar el regreso del esclavo que ha emprendido la huida, desmenuzando en una *mola frumentaria* una hojita de cualquier material donde el dueño habrá escrito con la mano izquierda el nombre del sujeto, y con la derecha varias palabras mágicas. Así pues, el hechizo de Oxirrinco fue seguramente encargado por su dueño contra la esclava Zetous-Kalemara, que debía de haberse escapado o era sospechosa de estar preparando el plan.¹⁴ Sin embargo, como el trocito de papiro se halla en un estado de conservación relativamente bueno, parece evidente que no ha pasado por la acción de una muela, es decir, que en la práctica aquel encantamiento nunca llegó a ser realizado. Por otra parte, hay dos aspectos que merecen destacarse. Uno consiste en que a la pieza superior del molino manual -la piedra volandera, el ὄβος o *catillus*- se le otorga la denominación de ὄ ἐρμῆς. Que se trata de la parte rotatoria del molino parece ponerlo de manifiesto el predicado στρέφεται, y esto no haría sino confirmar cuanto antes habíamos señalado sobre el uso de la muela como amuleto, es decir, que hubo una preferencia por la volandera o pieza móvil superior (también llamada en griego τὸ ἐπιμύλιον), sin duda porque, dentro del juego de las dos piedras, la fija y la móvil, a la parte móvil se le atribuyó la virtud eficiente de desmenuzamiento y transformación, equiparada a una δύναμις mágica. La voz μυλαῖον, sinónima de μύλη, es evidente que designa mediante sinédoque (*pars pro toto*) al conjunto formado por ambas piezas del molino, la solera y la volandera. Y como el dios Hermes solía ser localizado en cualquier piedra o montón de piedras, según certifica el proverbio Ἐρμῆς ἐν τῷ λίθῳ transmitido por Aristóteles (*Metaf.* 1002^a 22 y 1017^b 7), no debe extrañarnos que a aquella de las dos piezas que contaba con el papel principal en el

¹³ Publicado por R. HEIM, *Incantamenta magica graeca latina*, en *Jahrbücher für classische Philologie, Supplementband* 19, Leipzig, 1893, p. 538, nº 221. El texto del hechizo se encuentra en el Codex Vossianus L. Q. 9, del siglo VI d. C., y originalmente fue editado por J. PIECHOTTA, “Ein Anecdoton latinum”, en *Jahresbericht des Königlichen katholischen Gymnasiums zu Leobschütz über das Schuljahr 1886/87*, Leobschütz, 1887, nº 189.

¹⁴ Sobre esta realidad social de la fuga del esclavo y las soluciones adoptadas véase Y. RIVIÈRE, “Recherche et identification des esclaves fugitifs dans l’Empire romain”, en J. ANDREAU y C. VIRLOUDET (eds.), *L’information et la mer dans le monde romain* (Collection de l’École Française de Rome, 297), Roma, 2002, pp. 115-196, que alude también a nuestro procedimiento mágico

momento de moler se le impusiera el típico nombre de ἐρμῆς, que encubría la idea de una presencia sobrenatural o sacra en la materialidad pétrea del molinillo. De ese modo nos encontramos con que en la lengua griega común existieron hasta tres formas de referirse a la piedra volandera, ὄνος, ἐπιμύλιον y ἐρμῆς, cada una de las cuales responde a distinto proceso mental y refleja distintas facetas de la realidad material y religiosa, siendo además nueva prueba fehaciente de la mayor entidad concedida en sede griega a la volandera sobre la solera (*μύλη*), tal como sucedió en época romana.

El segundo aspecto ataña al símil establecido entre la acción rotatoria de la muela y el resultado que persigue el conjuro. Recurriendo al principio *similia similibus*, de uso muy común en las *defixiones*, el mago determinaba la ejecución de esta exigencia: de la misma manera que rueda la volandera del molino y que el trocito de papiro es pulverizado entre ambas muelas, así también debería cierta mujer cambiar de parecer y desistir de su propósito de fuga (o de la fuga ya emprendida). Dos representaciones rigen, por tanto, la operación mental prefigurada: a) tal como el molino muele y deshace, la acción mencionada o emprendida debe quedar anulada y disuelta; b) tal como la muela rueda y vuelve, con cada giro, al mismo punto, la acción mencionada o emprendida irá rodando, pero terminará por regresar al punto de partida (también se representa el efecto contrario, como más adelante veremos tratando de un hechizo para detener el flujo de sangre: algo debe cesar y detenerse, del mismo modo que la muela ya cesó de rodar y no regresa). Si muchas veces el acto mágico consiste en el mero enunciado de lo que se persigue, aquí en cambio el rito consiste sobre todo en imitar la acción que deseamos producir, y todavía cobra mayor empuje si es reforzada enunciándola por escrito. Ambas formas son igualmente válidas, puesto que, como escribe Doutté, «l'incantation énonce ce que l'on veut obtenir, de même que le geste le simule; dans les deux cas, c'est de la magie imitative et il n'y a pas au fond de différence entre le rite manuel et le rite oral: de même que la simple simulation d'un phénomène est considérée comme pouvant le produire, de même son énonciation par la parole a aussi ce résultat»¹⁵. Trátase de un procedimiento, en definitiva, en el que el hechicero/actor actúa mecánicamente haciendo intervenir lo que Doutté (p. 64) ha llamado *le jeu mystérieux des analogies*, y esto puede combinarlo recurriendo también a los demonios u otros seres superiores y temibles, a los que avisa y hace comparecer valiéndose de ritos e invocaciones. Conviene llamar ahora la atención sobre la parte final del conjuro del siglo VI anteriormente mencionado (*supra*, n. 13), que distingue una segunda opción para conseguir el mismo resultado (el regreso del fugitivo): “*Aliud; post ostium scribis: irrifa epona nupsit illegy*”. Trazando esas cuatro voces mágicas detrás de una puerta, la analogía con la muela y con el giro (vuelta)

¹⁵ DOUTTÉ, *op. cit.*, p. 110.

continúa siendo obvia, puesto que al moverse adelante y atrás plantada sobre su eje, la puerta reproduce la acción de salir y volver, e incrementa su poder porque moviliza siempre consigo las cuatro palabras misteriosas al dorso inscritas. Recordemos también que, por lo demás, cualquiera de estas dos figuras (moler/deshacer, rodar/volver) pudo emerger de la conciencia colectiva para que en las tradiciones populares germánicas se incluyese el uso del molino, con fines mágicos coercitivos, dentro de circunstancias similares, pues varios relatos narran que los sirvientes fugitivos o los amantes difuntos regresaban, y que los ladrones devolvían los objetos robados, si una pieza de su vestido se colocaba debajo de una muela¹⁶.

La inmensa fuerza que encierra, para la magia del símil o magia imitativa, el acto de dar vueltas haciendo girar un objeto se pone de manifiesto con el siguiente paralelo, donde el hechicero interviene para lograr que regrese un prisionero o un siervo fugitivo. Veamos este ejemplo que he encontrado, el cual resulta muy instructivo no sólo para corroborar la acertada interpretación hecha por Daniel/Maltomini, *Suppl. Mag.* II 56, sobre la naturaleza del citado encantamiento de Oxirrinco (conjuro coercitivo para hacer volver a un esclavo fugitivo), sino también para entender el valor exacto de la muela en aquella *praxis* antigua. El encantamiento en cuestión figura en la obra del autor árabe al-Būnī, *Šams al-ma ‘ārif al-kubrā*, Beirut (s. a.), III, p. 122:

“para hacer que vuelva un esclavo fugitivo, incluso si está encadenado, se traza en el suelo un círculo mágico y se clava en medio de este círculo un clavo, al que se ata con un hilo bastante largo un escarabajo: debe ser un macho si se trata de un esclavo macho, y una hembra si se trata de una esclava hembra. El escarabajo gira en torno al clavo, y como el hilo se enrolla paulatinamente alrededor de éste, el insecto va aproximándose poco a poco: al mismo tiempo, el esclavo fugitivo regresa”¹⁷.

Fácilmente se aprecia que toda la *efficientia operandi* del conjuro deriva de los giros sucesivos del insecto alrededor del clavo, enroscando el hilo a cada pasada, y cómo el objetivo se tiene por alcanzado cuando el animal no puede acercarse más al clavo, que constituye el centro del círculo mágico y funciona como una transferencia al plano místico del punto original donde se hallaba el esclavo antes de iniciar su huida.

Una nueva aplicación mágica de la muela, conjugando tres elementos (acción de moler, materia vegetal, recitación de un pasaje), figura en la obra de Marcelo Médico

¹⁶ H. JUNGWIRTH, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VI, Berlin-Leipzig, 1935, col. 607, s.v. “Mühle”, tal como recuerda DANIEL, *Suppl. Mag.* II, cit., 56, p. 31, n. 1.

¹⁷ Véase DOUTTÉ, *op. cit.*, pp. 244 s., con una figura del círculo mágico en cuestión que debe ser representado en el suelo.

(XXXVI 19), cuando indica el siguiente remedio contra la podagra: *phlomum moles et dices, quamdui moles: 'summum caelum, ima terra, medium medicamentum'*¹⁸. El *phlomus*, la hierba utilizada en el conjuro, es el verbasco o gordolobo. De esta planta señalan las Ciránidas (I 13, 3-8 K.) que sus hojas, que alcanzan el tamaño de un brazo, eran utilizadas en las lámparas realizando la función de mechas, y que por esta razón eran empleadas por los nigromantes en aquellas ceremonias de evocación de los muertos (*νεκυομαντεία*) que se activaban mediante la observación de una jofaina o *λεκάνη* (lecanomancia necromántica); de ahí que la planta y sus hojas recibiesen también los nombres de *νεκύα* y *νεκύδια*. La información de Marcelo es testimonio de la molienda del gordolobo (*φλόμος, phlomus*), que una vez pulverizado a través del típico rito mágico del *μυλάριον*-molinillo (muela+fórmula), se destinaba a fines médicos; pero no sería extraño que viejas hojas de la planta, torcidas en su momento como mechas, fuesen también molidas y disueltas en la jofaina para las actividades de necromancia.

La intervención de las muelas en la preparación de dos drogas médico-mágicas puede asimismo inferirse de un dato muy concreto, a saber, la necesidad de llevar a cabo no un simple desmenuzamiento, sino una profunda trituración que proporcione harina (*ἄλευρον*). En una de las recetas medievales publicadas por Pradel, para curar los cortes se prescribe tostar dos plantas (camaleón y elaterio) en una maceta y obtener con ellas harina (*κάμε ἀλεύριν*); el polvo debe esparcirse luego sobre la herida¹⁹. Sabemos que la raíz del camaleón era triturada hasta obtener una harina que, combinada con otros ingredientes, constituía un veneno para matar a algunos animales (Teofrasto, *HP IX 12, 1-2*), luego resulta muy probable que para la obtención de un eficiente polvo de camaleón destinado a las manipulaciones de los curanderos y de los *venefici* fuera preciso practicar alguna forma deconjuro mientras rodaba la volandera del molinillo. Pero la fórmula mágica sin duda más interesante es aquella que recomienda quemar un hueso de lobo, molerlo y convertirlo en harina; a continuación debe untarse con sebo la parte dolorida y espolvorear sobre ese punto la harina²⁰. Dice así:

ἔτερον· λύκου ὅστεον ἔπαρε καὶ καῦσον καὶ τρῆψον καὶ καμέτω ἄλεύριν καὶ ἄλειφε τὸν πόνον ὄξυγγι καὶ ἀπόκει τὸ βάλε καὶ τὸ ἄλεύριν, καὶ ἐξ ὅποιον στέον τοῦ λύκου καύσει, τὸ αὐτό ἐστιν εἰς ζηρόπονον.

Desde luego, conviene llamar la atención sobre la última línea del texto. Si la interpretación de Pradel es correcta, la receta estaría indicando que, al cumplir la

¹⁸ *Vid. HEIM, "Incantamenta...", 114*, que aporta otros ejemplos en los que se recita esa fórmula (cielo arriba, tierra abajo, remedio mágico en medio).

¹⁹ F. PRADEL, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters* (RGVV III, 3), Giessen, 1907, 34, 28-35, 2; *vid. asimismo pp. 117-118 (369 s.).*

²⁰ PRADEL, *ibidem* 34,10-13 ; *vid. p. 120 (372)*

operación prescrita, cuanto más enérgicamente se haya quemado el hueso lobuno, con la misma intensidad se logrará que la lesión quede seca (desaparezca). Se hace entonces obvio que nuevamente han tratado de obtener un provecho del fundamento *similia similibus*, que no cabía alcanzar recurriendo sólo a la acción de moler y al giro de la muela, aunque sí mediante la combustión ósea previa: tal como se ha quemado este hueso por completo y después se deshace en polvo, en la misma medida séquese el daño ($\xi\eta\rho\circ\tauovoc$) y deshágase la dolencia.

III. Por tanto, es evidente que la muela en sí poseyó, para quienes la manipulaban con fines místicos, una potencia mágica, y que el motivo de esa creencia radica tanto en el movimiento circular de la pieza, que se antoja automático e incesante, como en las transformaciones que realiza (pulverización de la materia). Al igual que en tantos otros ejemplos mágicos, la virtud que se predica para la acción del objeto pasa a impregnar la propia cosa en sí, de modo que la muela se convierte en una pieza que, aun siendo de uso cotidiano, se tiene por extraordinaria y sobrenatural. Repasemos ahora estas facetas (movimiento circular, pulverización, objeto mágico).

Si en determinadas operaciones mágicas se decidió recurrir a las muelas, fue ante todo porque interviene la acción de girar, que puede torcer la voluntad y las conductas, hacer volver las personas y las cosas, hacer retroceder los daños y que desaparezcan, volviendo a la situación original, porque aquí juega la sugestión de que el movimiento circular conduce a efectos de reacción inmediata. Esta relación se aprecia claramente en varios ejemplos antiguos, que interesan como paralelos. Así, en una *defixio* amorosa se indica que puede cogerse bien cera, bien el barro que está disperso por el torno de un alfarero ($\pi\eta\lambda\circ\varsigma\ \dot{\alpha}\pi\circ\tau\circ\chi\circ\eta\ \kappa\epsilon\eta\alpha\mu\kappa\circ\eta$), y modelar luego dos figuritas de barro (*PGM IV 296 ss.*). La misma recomendación figura en otro papiro, donde, para llevar a cabo algunos ritos lunares, se ordena modelar una figurilla de Selene $\lambda\alpha\beta\circ\eta\circ\eta$ $\pi\eta\lambda\circ\dot{\alpha}\pi\circ\tau\circ\chi\circ\eta\ \kappa\epsilon\eta\alpha\mu\kappa\circ\eta$, barro que debe amasarse junto con una mezcla de azufre y añadirle un poco de la sangre de una cabra de pelo sardo (*PGM VII 866 ss.*). Cabe suponer que a efectos mágicos daba exactamente igual que los trozos de material arcilloso hubieran sido tomados de la rueda donde se moldeaban las piezas o del tabanque, que mueve el ollero con el pie, pues lo importante es que se trata de un barro que, con seguridad, ha estado girando al mismo tiempo que lo hacía el artefacto en conjunto. Es también bastante conocido otro dato suministrado por Plinio (*NH XXVIII 28*), según el cual existía en Italia una ley en las zonas rurales (*pagana lex*) que prohibía a las mujeres, mientras deambulaban por los caminos, dar vueltas al huso (*fusos torquere*), así como llevarlo enteramente al des-

cubierto²¹, porque se consideraba que semejante circunstancia solía producir algún tipo de contrariedad y malograba, sobre todo, las esperanzas depositadas en la futura cosecha²². También el instrumento conocido como πόμβος (*rhombus*, *turbo*, *vertigo*) o ἵνγξ, pequeño ingenio metálico del que se valían los hechiceros del mundo antiguo para ciertas *práxeis*, operaba siguiendo el mismo esquema mental. El *lynx* imitaba a un huso o a una rueda con radios, y por medio de unos hilos se le hacía trazar movimientos circulares; servía, generalmente, para practicar hechizos amorosos, pero también era utilizado para disolver y contrarrestar cualquier forma de encantamiento (es decir, producir el regreso a la situación original, anterior al encantamiento)²³. Que esta atribución de contenido mágico asignada a los elementos giratorios databa del fondo más antiguo indoeuropeo lo prueba sin duda el hecho de que en la India constituyese un presagio ominoso haber visto en sueños a un alfarero volteando su rueda o a un agarrafador en la almazara haciendo girar los capachos, porque se pensaba que habría de experimentarse algún daño corporal²⁴.

Respecto al resultado de ese movimiento, era manifiesto que, cuando sufrián la fricción de las muelas, los materiales menos duros que la piedra quedaban pulverizados en forma de una harina más o menos fina. Esa transformación o cambio en la consistencia de las cosas, que parecía extraer de ellas una sustancia nueva y diferente, apta ya para la *praxis* prevista, pasaría por ser un hecho maravilloso. Había, es cierto, muchas formas de manipular la *materia magica* para producir esa transformación reductora que proporcionase al producto final aquellos efectos eficientes que no poseía antes de ser triturada, y normalmente las recetas y papiros se conforman con indicar que dicha modificación debe realizarse, sin que ni el método (desmenuzarlo entero, tostar al fuego, diluir con agua), ni el recipiente (cuenco, superficie dura, piedra, olla, mortero, madero, etc..) ni el útil para golpear o reducir a trocitos (frotando entre los dedos, maza, mano, majadero, piedra, martillo, etc.) tengan valor intrínseco alguno

²¹ Se estimaba, es evidente, que por tratarse de piezas que habían rodado ya en alguna ocasión, los husos se hallaban dotados de virtud sobrenatural constante e inmediata. Vemos que surge nuevamente la transferencia de la virtud mágica a la materialidad de la pieza, que se convierte en objeto mágico (por eso debe cubrirse, para que no irradie *dynamis*).

²² Plinio, *NH* XXVIII 28.

²³ Véase EITREM, *op. cit.*, pp. 55 s.; E. TAVENNER, “*Lynx and Rhombus*”, *TAPhA*, 64 (1933) 109-127; A. E. F. Gow, “*Ինչ, πόμβος, rhombus, turbo*”, *JHS*, 54 (1934) 1-13; A.- M. TUPET, *La magie dans la poésie latine, I. Dès origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, 1976, pp. 50-55 ; S. PÉREZ-ABADÍN, “El *lynx* o *rhombos* en la *Farmaceutria* de Quevedo”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, 7 (2005) 103-116.

²⁴ Como indica EITREM, *op. cit.*, p. 56.

para la consecución del resultado perseguido, pues bastaba con haber desmenuzado o machacado el ingrediente antes de utilizarlo en la operación. Por eso los textos se limitan unas veces a señalar que determinado ingrediente debe añadirse *tritus*, *combustus*, *solutus*, *liquatus*, *coctus*, *colatus*, *succensus*, *dissolutus*, y otras recomiendan sólo que debe ser machacado (por ejemplo, *folia teramus*; o bien, *contunde totum simul et repone massam contusam in olla*). Los textos griegos suelen usar la expresión τρίβων (καλῶς), o bien cualquiera de las formas verbales de λειόω (pulverizar, moler), que sin duda se halla usado con un valor equivalente al de λειοτριβέω (moler finamente), pues solemos encontrarlo asociado a términos del grupo ξηρός, ξήριον, para advertir al sujeto manipulador que debe obtenerse un polvo seco; el lector entendía muy bien que la operación recomendada era la de ξηροτριβεῖν, es decir, obtener un polvo harinoso fino y seco. Además, en alguna receta se indica expresamente que dicha operación consiste precisamente en λειοτριβεῖν (por ejemplo, moler finamente varios productos aromáticos junto con ciertas flores: *PGM XIII* 357 s.). A veces, cuando del ingrediente prescrito en la receta mágica hacía falta una cantidad mínima de materia troceada procedente de un elemento muy duro, bastaba con realizar limaduras (ρίνισματα ἐκ τῶν κεράτων, *limatura cornuum*, ρίνισματα σιδήρου, *limatura ferri*), e incluso existe una práctica para conseguir un oráculo que recomienda usar una pequeña cantidad de comino masticada, es decir, triturada con las muelas dentarias (μάστησις τοῦ κυμίνου)²⁵. Otra práctica curiosa, que se halla mencionada en cierto encantamiento para encontrar a un ladrón, consistía en estrujar a fondo dos plantas (el ajo silvestre y la buglosa), y los restos obtenidos (ἐκπιάσματα) debían quemarse, mezclando sus cenizas con vino; la pasta resultante servirá para pintar en una pared el “gran ojo” egipcio (*PGM V* 70). Eventualmente también se indica que la materia desmenuzable tiene que haber sido tostada al fuego o debe hallarse seca: *combustus et tritus*, *siccus et tritus*, *aridus et tritus*, *siccatus et tritus*²⁶.

²⁵ Cabría incluso la posibilidad de que se buscara la acción de la saliva humana, que era a veces empleada en los compuestos mágicos. Desde luego, masticación y molienda forman parte de una imagen muy extendida que encontró una íntima formulación lírica en las palabras de S. Ignacio mártir antes de ser devorado por las bestias (Ign., *Roman.* 4; Ireneo, *Adv. Haer.* V 28, 4; Eusebio, *HE* III 36, 12): στόχις εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὁδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ (“trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras soy molido, para ser hallado como pan puro”).

²⁶ Las referencias concretas que ejemplifican toda la terminología anteriormente citada -no he pretendido que sea sino una muestra científicamente representativa- se hallarán en *PGM III* 188; 427, 455; IV 1880; V 70; VII 184, 192, 336, 975, 1000; XXXVI 284, 291; en las *Ciránidas* (*Die Kyraniden*, ed. KAIMAKIS), I 14, 21; 18, 42 s., 45 (λίθος κεκλασμένος), 52; II 2, 12, 27; 11, 19; 19, 4; 20, 9, 13; 22, 4; 23, 9; 24, 27; 31, 24; 33, 20; 40, 51; III 1, 54; 1a, 3; 3, 20; 5, 2; 9, 48; 34, 20; 55, 11; IV 21, 3-4; 28, 2, 5; 40, 2; 50, 3; 56, 1, y el resto en la traducción medieval latina de los correspondientes pasajes de las *Ciránidas* (ed. DELATTE). Cabe sumar otro ejemplo de combustión + trituración (*contusio*). Cuenta

No obstante, hay motivos para sospechar que el haber pasado un ingrediente por la muela se reputaba la mejor manera de extraer la potencia que encierra, en otras palabras, que a lo cuidadosamente pulverizado se le prestaba una mayor confianza como ingrediente. Se dice en una fórmula que la materia *trita habeas pro pulvare*, lo cual podría indicar que hay muchos productos simplemente *triti* o troceados por otros sistemas, pero solamente lo desmenuzado como polvo fino o harina, por ser molienda de muela, es lo más eficiente y mágico. En otra de las recetas publicadas por Pradel se señala que quien triture las semillas de la peonia hasta convertirlas en algo parecido a la harina y beba esta pulverización con vino sin mezcla, quedará curado de cualquier dolencia: καὶ τρίβων τὸν σπόρον (sc. τῆς παιωνίας) ὥσπερ ἄλευρον καὶ πίνων μετὰ ὀκράτου οἴνου καὶ θεραπευθήσεται ἀπὸ παντὸς κακοῦ²⁷. El resultado no es otro sino una panacea o remedio universal. En todo caso, la trituración por medio de las muelas era absolutamente necesaria cuando el objetivo transferido de la operación mágica consiste en destruir o deshacer algo, pues la mejor manera de eliminar una cosa (borrarla, apagarla, hacer que se volatilice) consiste en reducirla a añicos, pulverizándola. Veamos la forma más simple: cuando no se quiere complicar el procedimiento valiéndose de un aparato, bastaba con escribir el encantamiento en la palma de la mano y borrarlo luego pasando por encima la lengua, mientras se dice: “Yakmūš, Bakmūš, Abhamūš, Yakmūš, oh, dios mío, borra el amor de Tal, hija de Cual, del corazón de Tal, hijo de Cual, igual que estas palabras son borradas”²⁸. A los ejemplos antes citados de la propia Antigüedad, puede sumarse este otro del mundo árabe: para sembrar la discordia entre las malas gentes, cita Doutté un encantamiento tomado de Ibn al- al-Hāājj, que consiste en escribir encima de un hueso cariado el comienzo de la sura XCIX del Corán, sobre el horóscopo de Escorpión y a la hora de Saturno; luego se recitan 99 veces al revés los nombres de la luna. Para lograr el efecto deseado, debe pulverizarse bien este hueso y diseminar los residuos en el lugar donde están las personas a las que se quiere enfrentar²⁹. Es una curiosa manera de destruir o eliminar la concordia entre los malvados.

Aulo Gelio (*NA* X 18, 3) que habiendo muerto Mausolo de Caria su desconsolada esposa Artemisia mezcló los huesos y cenizas del difunto con perfumes, los trituró a modo de polvo y, disolviéndolo en agua, lo bebió (*ossa cineremque eius mixta odoribus contusaque in faciem pulveris aquae indidit ebibitque*). Su devoción semeja claramente un recurso mágico amoroso para aquietar *post mortem* la pasión que profesaba a su marido.

²⁷ PRADEL, *op. cit.*, 30, 18 s. (*vid. pp. 115 s.*) Como señala Pradel, Nicolao Mirepso (591 H y 596 C) escribe *terito ut pollinem* (y 596 C). Sin embargo Oribasio, *Synops.* VIII 2 (120 B), a propósito de las *semina paeoniae* dice simplemente que deben machacarse (*grana trita*).

²⁸ DOUTTÉ, *op. cit.*, p. 62.

²⁹ DOUTTÉ, *op. cit.*, pp. 287 s. No queda claro a cuál de las dos obras de Ibn al- al-Hāājj, p. 92 (*Tāj al-mulūk wa durrat al-anwār*, o bien *Šumūs al-anwār*) se remite.

En cuanto a la consideración de la muela como un objeto mágico, conservamos numerosos indicios que apuntan en ese sentido. En efecto, la piedra de moler era ya en el Egipto faraónico un elemento o substancia con energía mágica, puesto que la encontramos utilizada como remedio médico, lo cual significa que poseía por sí misma ese poder. Entre las recetas dedicadas a las afecciones dentarias contenidas en el papiro Ebers, existe una que recomienda: “fragmentos (polvo) de una piedra de moler, 1; ocre, 1; miel, 1. Rellenar con eso el diente”³⁰. A su vez, otro texto médico proporciona el siguiente remedio contra las mordeduras de serpiente: “Raedura de piedra de moler. Se colocará sobre el fuego. Fumigar con esto al herido. Palabras a decir sobre [...]: [¡Oh] estos [...] de Horus, que salís de la montaña!, el ardor en cuanto llama y viceversa son (dirigidos) contra la muerte, la muerte [...] salido de Abidos, y se encuentra despedazado, así como aquel que le era abominable”³¹. Lo cual significa que a todas las muelas se les atribuía ya una fuerza especial, dados los efectos que obraban con el continuo rodar.

Pero la noticia más próxima nos la proporciona Sereno Samónico (*Liber medic.* XXXIII, 651-655)³²: *Quod si feminei properabit sanguinis imber, / est qui frustra molae percussu decutit uno, / quorum aliquot lanis tectum ad praecordia necit, / haec simul incantans: ‘sistit debere cruentum, / ut lapis ille viae solitos iam destitit orbes’*. Como puede verse, según nuestro autor había personas que confeccionaban amuletos con la piedra de las muelas para evitar el flujo sanguíneo femenino. La *praxis* de este procedimiento mágico, que conocemos tan sólo gracias a este pasaje de Sereno, nos ilustra además con verdadero acero acerca del encaje lógico tendido entre la muela y su manipulación y los efectos que procurará al enfermo por obra de la similitud (fluir=rodar//dejar de rodar=dejar de fluir). En efecto, para detener el flujo, cuando éste se aceleraba, debían obtenerse de un solo golpe varios trozos de una muela, cubrirllos con hebras de lana y colgar esa bolsita al pecho, mientras se pronunciaba la siguiente fórmula: “tiene que detenerse la sangre, de la misma manera que esta piedra ya cesó de realizar las habituales vueltas de su trayecto”. Se pone así de manifiesto que la piedra de moler había pasado plenamente a constituir un elemento más de la serie lítico-mágica, como lo era, verbigracia, la piedra imán, a la que tantos prodigios se atribuían: compárese su presencia como ingrediente en una práctica encaminada a conocer el futuro, que figura en *PGM III* 188 s., donde el imán se emplea asimismo triturado (μάγνητος λίθον λειώσας).

³⁰ T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995, pp. 190 y 354.

³¹ Pap. Brooklyn 97b; *vid.* BARDINET, *op. cit.*, p. 545.

³² Cf. HEIM, *loc. cit.*, nº 87.

No deja de llamar la atención que, en el reglamento de los anflictiones del año 380/79 a. C. estableciendo normas para el funcionamiento de las fiestas Píticas se anotó, entre las disposiciones relativas al alojamiento de los visitantes, que no se permitía el uso ni de muelas ni de morteros (l. 24: μηδὲ μύλαν ἐνεῖμεν μηδὲ ὄλμον)³³. Aunque en principio pudiera creerse que se trataba de una simple medida de orden administrativo interno, es bastante probable que se halle en lo cierto Ziehen cuando asume que dicha prohibición tiene otro alcance y pertenece al ámbito de la tierra sagrada de Cirra, que debería hallarse exenta no sólo del cultivo de cereales, sino incluso de los instrumentos propios para transformar el grano³⁴. Pero cabría entonces preguntarse si a este impedimento no se habría sumado también la idea de evitar completamente la entrada en tierra sagrada de dos artefactos que se supone cargados necesariamente de fuerza mágica y que además habrían podido ser utilizados con esos fines, tanto para moler/triturar preparados destinados a hechizos concretos, como por su dimensión de materia mística encantada (es decir, tomando trocitos de ellas como ingrediente mágico)³⁵. Son hipótesis no verificables, aunque razonables.

Fue sin duda este encuadramiento entre los objetos mágicos lo que condujo a considerar que las muelas poseían un *daimon* interior y que habían sido obra de seres

³³ IG II/III² 1126=Syll.³ 145 = SOKOLOWSKI LSCG 78.

³⁴ I. v. PROTTE - L. ZIEHEN, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, I-II, Leipzig, 1896-1906, II, 75, p. 231.

³⁵ ¿Es posible que en esta prohibición influyese el papel de la muela en la liturgia de los misterios, en concreto de los misterios eleusinos? Si admitimos una brillante hipótesis de A. DELATTE, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, Paris, 1955, pp. 5-12 [publicado originalmente en el *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* (Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, t. XL, 1954), pp. 690-752 (Pl. 1-4)], resultaría que cierta fórmula transmitida por Clemente de Alejandría (Clem. Al., *Prot.* II 21, 2) aludiría a un objeto de carácter sagrado, cuyo nombre se mantiene en secreto, utilizado por los iniciados, y que no sería sino un rudimentario molino (*μύλη*) de las primeras épocas. El rito practicado por el *μύστης* podría haber consistido en retirar esta pequeña muela de una cesta (*κίστη*), en donde habitualmente se guardaría, y en moler unos granos; luego lo depositaría en otra canastilla (*κάλαθος*), antes de volver a colocarlo en la cesta. Que el molino pasase un momento por el *κάλαθος* se explica porque ese contacto se hallaría destinado a renovar, después de cada uso, el poder del instrumento. De ahí concluye Delatte que los muelas constituyeron también reliquias venerables, ligadas en ciertos cultos a ceremonias secretas, y esto podría también haber conducido a que no fuesen compatibles con la tierra sagrada de Delfos. También los morteros podrían gozar de una condición mágica, no sólo por la acción de desmenuzar, sino por su aplicación en ceremonias místicas. Según sabemos por Plutarco (Plu., *Moralia* 369 D-E), los magos persas preparaban el haoma triturando en el mortero sagrado cierta hierba aromática, mientras invocaban a Hades y a las tinieblas; sobre la hierba y la bebida véase D. STOPHLET y M. SCHWARTZ, *Haoma and Harmaline: the Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen 'Soma' and its Legacy in Religion, Language and Middle-Eastern Folklore* (University of California. Near Eastern Studies, 21), Berkeley, 1989.

prodigiosos o sobrenaturales. Cuenta Porfirio (Porph., *Abst.* II 6, 2) que, según Teofrasto, cuando los humanos ya sabían moler la cebada y desmenuzaban su alimentación, “habiendo ocultado en un lugar secreto los instrumentos que les habían aportado una ayuda divina a sus formas de vida, se acercaban a ellos considerándolos como sagrados” (*τὰ μὲν τῆς ἐργασίας ὅργανα θείαν τοῖς βίοις ἐπικουρίαν παρασχόντα κρύψαντες εἰς ἀπόρροητον, ὡς ιεροῖς αὐτοῖς ἀπήντων*). Ese descubrimiento del arte de triturar los granos de cebada con el molino manual trajo pues como consecuencia, en el plano religioso, que los hombres ocultasen aquellas piedras, que tenían por revelación divina, y les atribuyesen ese carácter sagrado. Todas las tradiciones locales coinciden en afirmar que fueron distintas divinidades de naturaleza menor las que idearon la muela y prestaron protección a las personas atareadas en la moltura. En Camiro de Rodas se había conservado la leyenda sobre uno de los Telquines, conocido por Milas (Μύλας), que no sólo habría descubierto las muelas (*su πρῶτος εὑρέτης*), sino que llegó a instituir el culto a los denominados Μυλάντειοι θεοί. No hace falta insistir en la estrecha vinculación que existe entre la figura de los Telquines y la paternidad de numerosas operaciones mágicas³⁶, ya que la simple invención de un nombre etiológico como Milas, derivado de la raíz de moler, y su adjudicación a uno de los Telquines es signo manifiesto del valor taumatúrgico que en origen se concedía a las piedras molares. Por otra parte, bajo el concepto de Μυλάντειοι θεοί se designaba en general a demonios o genios de la molienda, que eran adorados en muchos lugares bajo diferentes denominaciones en forma de pequeñas estatuillas. Así sucedía en el ámbito dorio con Himálide (Ιμαλίς) y con Himalia (Ιμαλία), a la que se calificaba de “ninfá telquina”, o con Eunosto (Εὔνοστος): todos estos nombres femeninos fueron saludados bien como un θεός, bien como un δαίμων ἐπιμύλιος que se encargaba de vigilar el curso de la moltura, asegurando el buen funcionamiento del instrumental y un óptimo rendimiento del grano³⁷.

En el ámbito del mundo oriental se certifica también cómo la invención del molino se atribuye a entes demoníacos o a seres superiores. A los ejemplos que ya mencioné en uno de mis trabajos (Aventuras de Hamza, Homilía de la Peña) podemos ahora añadir otros dos. En el pensamiento judío, la mayoría de las enfermedades eran atribuidas a los espíritus malignos, y el enfermo pasaba por estar poseído o he-

³⁶ P. REALACCI, “I Telchines, «maghi» nel segno della trasformazione”, en *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi* (a cura di P. XELLA), Roma, 1976, pp. 197-206.

³⁷ Véase H. USENER, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*⁴, Frankfurt, 2000 (1^a ed. Bonn, 1896), pp. 256 s.; O. JESSEN, *RE* VIII 2, cols. 1607 s., s. vv. “Himalia”, “Himalis”; K. KEYSNER, *RE* XVI 1, col. 1044 s., s.v. “Μυλάντειοι θεοί”; A. SCHIFF, *RE* VI 1, col. 1136, s.v. “Eunostos (1)”.

chizado; el epiléptico era un prototipo de ello, y ya el nombre indica esa condición, tanto en griego como en hebreo. La luz atraía a los malos espíritus: quien de noche se colocaba ante la lámpara encendida, sería epiléptico, y quien copulaba ante una lámpara encendida, recibiría hijos epilépticos. Pues bien, lo mismo se producía, si dicha acción se llevaba a cabo en el molino, que era dominio de los espíritus³⁸. También la prolífica figura de Salomón apareció asociada a la creación de la muela. Conservamos una relevante información en la obra *Los objetos de adorno preciosos* (*al-a'lāq al-naftīsa*), del erudito árabe Ibn Rustah (Abū 'Alī Ahāmad ibn 'Umar), donde recoge la tradición, derivada sin duda de la propia Antigüedad, de que Salomón fue la primera persona que se valió del molino:

Le premier qui utilisa les moulins fut Salomon, qui, le premier, découvrit le musc, l'ambre, le camphre, le sandal, l'aloès, toutes les sortes de parfums, les perles, toutes les outils en fer, dont on se sert à la guerre, au labour, pour la culture du coton et dans les divers métiers manuels. Le premier, il fit extraire le soufre, employa le plâtre, fonda des édifices, tailla les pierres d'une façon étudiée, et creusa les mines. Il fut aussi le premier à se servir des chameaux comme montures³⁹.

Son suficientemente conocidas las relaciones de Salomón con la magia y los métodos de que se valía para adentrarse en ese terreno, en particular su famoso anillo; por esa razón otros muchos elementos de eficiencia mágica (la muela, los perfumes y aromas, el ámbar, los útiles de hierro, el yeso, el azufre, etc.) fueron registrados sin más en la nómina de sus invenciones y poderes, como muestra el testimonio tardío de Ibn Rustah.

Esta última referencia a Salomón como el πρῶτος εὐρετής de la muela nos lleva de nuevo a la cultura griega. En un remedio recogido por Heim podemos leer: *Ad quartanas. quartanariis philosophorum nomina in pittacio scribis: Πινθαγόρας Δημόκριτος Σωκράτης Πλάτων et adora accessionis nomina philosophorum supra scripta[e]*⁴⁰. Vemos aquí cómo algunos de los filósofos griegos habían adquirido la entidad de *nomina* venerados por la magia, un fenómeno que adoptó notorias dimensiones en los casos de Demócrito, de Pitágoras (citados ambos en el texto) y de Empédocles. En el Banquete de los siete sabios, Plutarco (Plu., *Moralia* 157 D-E) incluye una anécdota de Tales, según el cual Pítaco no tendría ningún reparo en moler y cocer sus propios alimentos, porque el propio Tales, cuando estaba en Éreso, había

³⁸ L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, 1897/98 (repr. Graz, 1974), pp. 55 s.

³⁹ Ibn Rustah, *Les atours précieux*, traduction de G. WIET, Le Caire, 1955, p. 231

⁴⁰ HEIM, *loc. cit.*, nº 121 (procede del cod. Sangallensis 751 de la *medicina Plinii III*, c. 18 p. 272).

visto trabajar a su patrona manejando la muela y entonando la siguiente canción⁴¹:

ἄλει μύλα ἄλει·
καὶ γὰρ Πίττακὸς ἄλει
μεγάλας Μυτιλήνας βασιλεύων

Esta noticia sobre Pítaco debe completarse con otra afirmación de Eliano (*Var Hist.* VII 4), para quien el sabio mitilenio elogiaba muy vivamente la piedra de moler, añadiendo a su alabanza que la muela poseía aquella otra virtud de que en poco espacio permite realizar ejercicio ventajosamente. Y había también una canción denominada “canto de moler” (ὅτι Πίττακὸς πάνυ σφόδρα ἐπήνει τὴν μύλην, τὸ ἐγκώμιον αὐτῆς ἐκεῖνο ἐπιλέγων, ὅτι ἐν μικρῷ τόπῳ διαφόρως ἔστι γυμνάσασθαι. ἦν δέ τι οὕτω καλούμενον). Ambos datos me parecen lo suficientemente significativos como para suponer que si la figura de Pítaco, uno de los mitificados siete sabios helenos, había pasado a formar parte de una composición lírica popular que lo ligaba directamente a aquel instrumento, cuyo empleo recomendaba a toda la población, la explicación más admisible no es otra sino que en la antigua isla de Lesbos a Pítaco debió adjudicársele popularmente la invención de la muela. La fama que desde la edad arcaica rodeó a estos “sabios” personajes y las historias que circulaban acerca de sus arcanos conocimientos impulsaron, sin duda, el surgimiento de tales atribuciones, que la tradición popular suele reflejar de modo más o menos encubierto o deformado. Nada de extraño hay, por consiguiente, en que con el paso del tiempo el nombre de Pítaco quedase anclado en el círculo de los Μυλάντειοι θεοί ο θεοὶ ἐπιμύλιοι, y en que la población apelase al aura de su autoridad para engendrar aquel ἄσμα ἐπιμύλιον cuyo tenor conservamos gracias a Plutarco⁴².

⁴¹ «Muele, muela, muela: pues también muele Pítaco, él que reina sobre la gran Mitilene». D. L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, 869.

⁴² No tomaré en consideración la desconcertante conjeta de W. M. BRASHEAR, “New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin”, en M. MEYER y P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (RGRW 129), Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 235-237, publicada en apéndice a su artículo (“Pittakos and the Millstone: *ad SM II 56*”). En su opinión, el autor del hechizo de Oxirrinco conjurando el regreso de la esclava Zetous podría haber conocido este pasaje de Plutarco y haber hecho un juego de ideas y palabras con Πίττακὸς ἄλει y ἀλήθεται... τὸ πιττάκιον, bien como recuerdo subconsciente, bien como alusión deliberada al texto de las *Moralia* (!). Cabe anotar en su descargo que Brashear confiesa que resultaba altamente improbable que una cancioncilla popular de Lesbos del siglo VII a. C. estuviera todavía *en vogue* y fuera empleada un milenio más tarde, en la atrasada población del Oxirrinco romano, para tener un ritmo mientras giraban la muela (pero no creo que esa canción sea tan antigua, por el hecho de que Plutarco atribuya la anécdota a Tales). Reconoce incluso que la similitud (?) puede ser algo completamente casual, y que su teoría es “altamente especulativa” y constituye tal vez un “castillo de naipes”, que puede desvanecerse al

No es muy distinto el proceso que se nos revela entre los romanos, para quienes la muela también contenía poderes mágicos. Ya hemos visto que las soleras fueron, en su calidad de poderoso amuleto, empleadas como límite, término o mojón, un aspecto que he sintetizado en la primera parte del presente estudio remitiendo a mis anteriores trabajos (*supra*, n. 1). Pues bien, entre las clases de magia destructiva que en Roma recibían una aprobación oficial -maldiciones, execraciones o *devotiones*, mediante las cuales la persona culpable de algún crimen era consagrada a los dioses Manes o a los dioses “ctonios”, para que la destruyesen-, se contemplaba el caso de la persona que desplazaba los mojones de un campo. Dionisio de Halicarnaso (II 74, 2-3) señala cómo Numa propuso que las piedras que constituían los límites fuesen interpretadas como manifestaciones de Júpiter *Terminalis*, y estableció que todos los años se tributasesen sacrificios, en los propios mojones, en una fecha concreta; declaró por último que aquella fiesta de los dioses de los límites debía situarse entre las más dignas de veneración. Y dispuso por ley que si alguien destruía o cambiaba los términos, el autor de la acción quedase consagrado a la divinidad, de modo que quien quisiera darle muerte como sacrílego gozase de impunidad y saliera limpio de mancha religiosa. Quienes removían los términos eran por tanto rechazados del conjunto social y privados de la tutela pública; quedaban expuestos a que cualquier persona les diese muerte, sin ser por ello declarados homicidas. Por eso encierra gran interés lo relativo a las ceremonias realizadas con motivo de la fiesta de las *Terminalia*, durante las cuales los mojones o piedras que determinaban los confines recibían varios tipos de ofrendas, eran honrados con coronas y sobre ellos se expandía la sangre de las víctimas, pues parece evidente que este aparato religioso no hacía sino perpetuar un rito defensivo y apaciguador frente a la fuerza incontrolada del término, en cuyo interior se presumía la existencia de un *numen* misterioso y mágico, que Numa había puesto en la esfera de Júpiter⁴³. Luego si la piedra o marca de confín y delimitación

primer soplo. Pero ello no obsta para que acabe sugiriendo que la antigua cancioncilla griega pudo “dar lugar a un deliberado *jeu d'esprit*, y que el recóndito mago oxirrinquita, haciendo un juego de palabras con el nombre de Pítaco, invirtió los elementos de una época y de una situación del remoto pasado en una arcana alusión a sus propios, inmediatos y nefastos propósitos, aun cuando el producto final estuviese claro sólo para sus propios ojos”. Me pregunto si es que acaso el escriba del hechizo tenía otras formas de denominar al pedacito de papiro que debía ser molido, y las dejó de lado optando por aquella que le permitiría tal sutileza, que nadie sino él podría apreciarla; por otra parte, no existe ninguna similitud entre ambos pasajes, pues Pítaco muele, mientras que el sujeto de ἄληθεται es la parte volandera de la muela. Demasiado alambicamiento para lo que sólo fue un humilde πιττάκιον, término tan común en muchas recetas mágicas.

⁴³ Sobre tales extremos véase G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana* (Quaderni SMSR, 9), Roma, 1974, pp. 112-120; 179-181; 324.

(a veces un simple palo) era un componente de por sí con poderes especiales, donde se albergaba un espíritu temible, con mayor razón habría de presumirse que en el interior de la muela, que estaba ya cargada de energía mística antes de ser situada como límite, residía un ente o genio divino responsable de la infalible defensa que dispensaba (protección o barrera ante todas las amenazas atmosféricas, que eran a su vez atribuidas a los espíritus malignos que poblaban los cielos).

Así pues, la idea del molino como sede de admirables ingredientes sacralizados y obra de genios prodigiosos se extendió de forma general, ingresando sin dificultad en los escenarios de la magia y recorriendo todo el Mediterráneo. Se trata de una representación compartida también por otras comunidades que derivan del tronco indoeuropeo, como ya señalé en los anteriores trabajos remitiendo a paralelos de la antigua India, y es ahora pertinente recoger un último modelo generado en la Europa nórdica. Cuenta Saxo Gramático en la *Historia Danesa* (libro II) que Ulvilda, mujer del rey Frotón, “le dio un atuendo inquebrantable de hierro con el que estando ceñido no podía dañarle punta alguna de dardo; y no hay que pasar por alto que Frotón solía espolvorear los alimentos con fragmentos de oro *machacados y molidos*, para protegerse con ellos de los intentos familiares de los envenenadores.” Aquí no sólo puede ocultarse la creencia antigua de que el oro protegía eficazmente contra el veneno,⁴⁴ sino que además subyace el tema de la potencia mágica de la muela, capaz de transformar todo aquello que desmenuza ya en un poderoso medio de hechizo y de potencia, ya en una sustancia “filactérica” que protege del daño (de los encantamientos, de los venenos, de la muerte). Esta categoría de virtud mágica atribuida a la acción de moler y al poder de la muela se ve con claridad reflejada por varios indicios. En primer término, los datos expuestos por Saxo forman parte de un contexto típico de magia, puesto que la descripción se centra en dos elementos profilácticos ἀλεξίκακοι -si utilizamos la expresión técnica griega-, capaces de alejar el peligro más grave que solía amenazar a jefes, caudillos y reyes: la muerte violenta bien por medio de las armas, bien recurriendo a los venenos. Pero, en segundo lugar, este pasaje de Saxo se halla directamente vinculado a la leyenda del Grótti, el molino que podía producir cuanto su dueño le ordenaba: en la *Edda de Snorri*, el oro recibe el nombre de “la harina de Frodi” (Frotón), ya que este rey habría encargado a las gigantas Fenia y Menia que molieran oro y paz en aquel molino (cap. XLIII de “El lenguaje del arte escáldico” de la *Edda de Snorri*); sin embargo, las gigantas molieron luego un ejército que, conducido por Mýsing, dio muerte al rey y liquidó la denominada Paz de Frodi. A esta historia alude también, sin duda, la *Saga de Ragnar* (cap. XIX,

⁴⁴ Según señala Davidson en su comentario a Saxo (P. FISHER y H. E. DAVIDSON, *Saxo Grammaticus. The History of the Danes*, I-II, Cambridge, 1979-1980, p. 42, n. 27).

34) cuando, en el curso de un banquete real, uno de los invitados recita en un verso: “preferimos conseguir la dura harina de la giganta”, aludiendo al botín áureo cosechado durante una operación naval⁴⁵.

He aquí los pasajes de la *Edda de Snorri* que nos afectan:

El rey Frodi fue a Suecia como huésped del rey de allá, que se llamaba Fiólñir. Entonces compró dos siervas que se llamaban Fenia y Menia, y eran corpulentas y forzudas. Por aquel tiempo había en Dinamarca un molino con dos piedras tan grandes, que nadie era lo bastante fuerte para moverlas, y una virtud tenía aquel molino, que la molienda que hacía era cualquier cosa que el molinero dijese que saliera. El molino se llamaba Grotti, y Hengikiopt el que le dio el molino al rey Frodi. El rey Frodi puso a aquellas siervas en el molino y les dijo que molieran oro; ellas así lo hicieron, y empezaron a moler oro y paz y bienestar para Frodi. Pero no les concedía descanso ni sueño por más tiempo del que se calla el cuclillo o se tarda en decir un cantar. Se cuenta que entonces cantaron ellas la llamada canción de Grotti, que dice así:

Se encuentran ahora en la casa del rey/ las dos adivinas, Fenia y Menia;/ las muy poderosas se hallan con Frodi,/ el hijo de Fríðleif, sirviendo de esclavas.

Allá al tarimón las llevó del molino,/ las puso a moler en la piedra grisácea;/ ni les daba descanso ni estaba contento/ si él no escuchaba el cantar de las siervas

Su canto decían al son del chirriante:/«La tarima dejemos, alcemos las piedras». /Mandábales él que siguieran moliendo.

Girando la piedra cantaban aún/ cuando ya los de Frodi, los más, se acostaron./ Así dijo Menia, la puesta a moler:/

«Riquezas y paz le molemos a Frodi,/ le molemos fortuna en el buen muele-suerte;/ que abunde en riquezas, que duerma en plumones,/ que a gusto despierte, pues bien se molió.»/

Ya daño a ninguno ninguno le hará/ ni querrá su desgracia o quitarle la vida,/ ni nadie herirá al matador de su hermano,/ afilada su espada, aunque atado lo encuentre»./

Mas con prontas palabras él les decía:/ «el tiempo dormid que calla el cuclillo,/ no más del que tardo en decir un cantar»./

Menia dijo:

«Poco, oh Frodi, señor de tu gente,/ fuiste sensato en tu compra de siervas;/ su fuerza miraste y su buen aspecto,/ mas no te importó de su raza y linaje.»/

Recio fue Hrúngnir, lo mismo su padre,/ mas Tiazi en fuerza a los dos superó;/ de Idi y de Árnir somos parientes,/ de hermanos de ogros nacimos nosotras.»/

⁴⁵ Cito por la traducción de S. IBÁÑEZ, *La Saga de Ragnar Calzas Peludas*, Valencia, 1998, p. 110.

De las rocas Grotti no habría salido/jamás de la tierra la losa, la dura,/ ni así moleríamos –somos gigantas-,/ si piedra no fuera que bien conocemos./

Nueve los años que en juegos pasamos/ criándonos, recias, allá bajo tierra;/ realizaban las mozas forzudas hazañas,/ arrancábamos solas enormes piedras./

De modo arrojábamos grandes peñascos/ allá entre los ogros, que el mundo temblaba;/ nosotros lanzamos la roca que gira,/ la losa que fue por los hombres tomada.

A suecia después marchamos nosotras,/ las dos adivinas, en busca de guerra:/ osos domamos, escudos rompimos,/ pasamos las huestes de cotas grisáceas.

A un príncipe hundimos, a otro elevamos,/ le prestamos ayuda a Góthorm el bueno;/ sólo hubo paz cuando Knui cayó.

Años pasamos en tales empresas,/ conociéronnos bien los heroicos guerreros,/ con lanzas agudas sangre sacamos/ de abiertas heridas, espadas teñimos./

Nos vemos ahora en la casa del rey/ con poco favor y sirviendo de esclavas;/ con fango en los pies y en el cuerpo con frío/ el molino giramos. ¡Mal trato da Frodi!

¡Descansen los brazos! ¡Que pare la losa!/¡No muelo ya más! ¡Ya hice bastante!».

Fenia dijo:

«Sólo podrán descansar los brazos/ luego que Frodi se dé por contento./ Querrían mis manos un mango más fiero,/ un arma mortal. ¡Oh, Frodi, despierta!/ Despierta, oh Frodi, si quieres oír/ el cantar que diremos, el viejo relato.

Fuego yo veo al este del fuerte,/ indicio seguro que anuncia la guerra;/ pronto un ejército aquí llegará/ que ha de quemarte, oh rey, tu morada./

No más gozarás de tu trono de Leire,/ de tus rojas anillas o el buen muelesuerte./ Démosle al mango, hermana, más fuerte,/ no nos arredra la sangre de muertos./

De mi padre la hija con rabia molió,/ pues a muchos veía marcados de muerte;/ se quebraron las patas, con hierros ceñidas,/ del gran tarimón. ¡Moliendo sigamos!

¡Moliendo sigamos! Que a Frodi le vengue/ la muerte de Halfdan, el hijo de Yrsa,/ aquel que de ella se puede decir/ o hijo o hermano, las dos lo sabemos».

Molieron las mozas con toda su fuerza,/ allá les entró su furor de gigantas;/ el mango temblaba, se hundió la tarima,/ la piedra potente en dos se partió.

Y dijo entonces la novia de ogros: «Mucho las mozas, oh Frodi, molieron, mas ya terminada quedó tu molienda».

Y antes de acabar el canto molieron un ejército contra Frodi, de modo que aquella noche llegó allá un rey del mar que se llamaba Mýsing, y mató a Frodi

y se apoderó de un gran botín. Entonces acabó la paz de Frodi. Mýsing se llevó consigo el molino y también a Fenia y a Menia, y les dijo que le molieran sal. A media noche ellas le preguntaron si no tenía ya bastante sal. Él les dijo que siguieran moliendo. Molieron un rato más, y entonces se hundió el barco, y en el mar se hizo un remolino al pasar el agua por el agujero de la piedra. Entonces fue cuando el mar se puso salado⁴⁶.

Ésta es la historia del molino de Frodi, que contiene todos los ingredientes arquetípicos en la concepción de la muela y de la molienda: los resultados y efectos mágicos, la presencia de genios (ogros/gigantes/adivinas) que mueven la piedra y residen en la piedra (son libres cuando la quiebran), la recitación de fórmulas durante la *praxis*, las varias sustancias molidas de especial naturaleza y probada eficacia (oro, sal), la conversión en harina, el procurar el bienestar y la fortuna o provocar la desgracia. La tarea que con él realizan pertenece a ese tipo de actividades o profesiones que en determinadas comunidades poseen un carácter mágico, y la etnografía nos muestra a menudo cómo la sociedad atribuye semejante cualidad no sólo a quien ejerce la medicina, sino también al herrero/forjador, al barbero, al verdugo, al enterrador. La razón de esta transferencia no es otra sino el hecho de que tales personas se hallan en relación continua con objetos que desempeñan un papel muy importante en la magia. Así sucedía con quienes manejaban las piedras de moler, pues de tales objetos había que cuidarse y a ellos se atribuyó un misterioso, fuerte y persistente vigor interno, tanto cuando se hallaban en uso como después de haber sido retirados.

⁴⁶ Véase SNORRI STÚRLUSON, *Edda Menor*, Madrid, 1984, pp. 160-165, traducido del islandés por L. LERATE, de quien tomo todo el pasaje.

Received: 15th Juny 2010

Accepted: 4th August 2010

UNA FIGURITA DE PLOMO HALLADA EN PAROS * Y OTRAS FIGURITAS DE MAGIA MALÉFICA

AMOR LÓPEZ JIMENO
Universidad de Valladolid
amor@fyl.uva.es

RESUMEN

La autora presenta una figurita de plomo procedente de la necrópolis de Paros y la compara con otras figuritas mágicas. Sus rasgos, así como el lugar del hallazgo (una tumba) apuntan a un uso en alguna práctica de magia, probablemente maléfica, como las muñequitas de voodoo.

PALABRAS CLAVE: MAGIA MALÉFICA, FIGURITAS MÁGICAS, VOODOO.

A LEAD DOLL FOUND IN PAROS AND OTHER BLACK-MAGIC DOLLS

ABSTRACT

The authoress presents a little doll of lead from Paros and she compares it with other ancient magic dolls. His features, as well as the place of find - in a tomb of the old cemetery of Paros-, suggest a magic use for damaging practices, like the voodoo dolls.

KEY WORDS: MAGIC, VOODOO DOLLS, DAMAGING PRACTICES.

En el Museo Arqueológico de Paros se halla expuesta desde hace años una interesantísima figurita de plomo, inédita, hallada en el curso de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el antiguo Cementerio de la polis, situado hoy en día al lado del puerto pesquero, al NE de Parikiá, que estuvo en uso desde el siglo VIII a.C. y hasta el III-IV p.C.

Las excavaciones, iniciadas en 1960 por Nikos Zafirópulos, entonces Éforo para la época Antigua, y continuadas a partir de 1983, han sacado a la luz desde entonces significativas piezas, como sarcófagos, estelas y urnas funerarias, piezas de cerámica, ídolos, ánforas y ajuares, además de tumbas de cofre y una construcción geométrica con 30 ánforas con huesos humanos incinerados. El hallazgo más importante fue una tumba colectiva con varios cadáveres masculinos, presidida por una enorme estela funeraria. Se trata de algo inusual y único en el Egeo, que se ha datado a finales

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación FF2008-05239 subvencionado por el MCI.

del periodo geométrico (S. VIII a.C.), lo que la convierte en la tumba colectiva más antigua, anterior a la de Maratón. La necrópolis debió de crearse, pues, para acoger a los hombres caídos (ca. 170) en alguna batalla a finales del S. VIII a.C. En principio se abrió una sección (4x1,45 m.) donde se depositaron 130 urnas funerarias con los huesos incinerados de los guerreros, de edades comprendidas entre los 16 y los 30 años, y al llenarse se amplió con otra de 6,90x1,20-1,70 m. con otras 40, principalmente ánforas, alguna decorada. Ambos enterramientos se cubrieron después con placas de mármol.

Alrededor de estas tumbas colectivas se encontraron otras, dispuestas por familias o yéoç. Se trataba del cementerio público, que no el de los notables, que estaba situado en otro lugar. Este cementerio arcaico, siguió en uso, como decimos hasta bien entrada la época romana.

La necrópolis está organizada por secciones pertenecientes a diferentes familias. En la sección oriental se concentran las tumbas del periodo arcaico (S VII a.C.), en la central los monumentos funerarios de época clásica (S. V y IV) y en la occidental las de época helenística y romana, situadas a ambos lados de una calle de 5m. de ancho.

Hoy día el espacio arqueológico es una plaza vallada pero a la vista del público, integrada en el entorno urbano. Está a un nivel inferior al nivel del mar, lo que provocaba de vez en cuando inundaciones por aguas subterráneas, que han obligado a instalar un sistema de desagüe constante, para evitar daños.



Vista aérea y situación de la necrópolis



Sección central y oriental (al fondo) con la gran estela colectiva



Sección noroccidental



Sección central y oriental (al fondo)



Estelas en la sección central



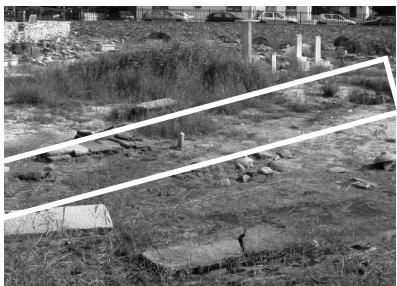
Urnas funerarias de piedra



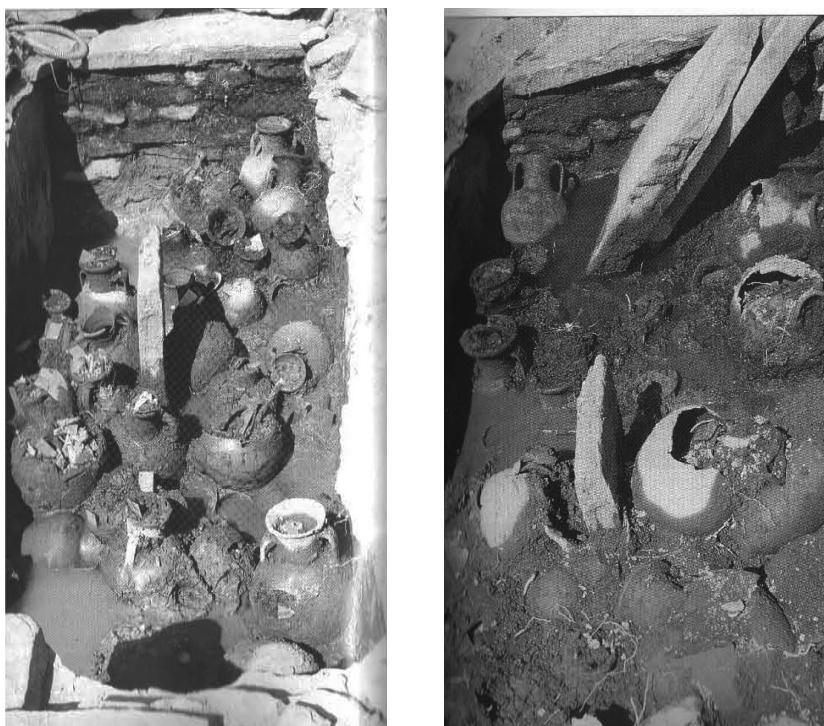
Sarcófagos de mármol de época helenística en la sección occidental



Sarcófago de mármol en la sección occidental, hoy fuera del recinto vallado



Calle divisoria en la sección occidental



Tumbas colectivas de finales de época arcaica

En este cementerio, en un sarcófago de época helenística, se encontró una figurita de plomo, que se halla expuesta en el Museo Arqueológico¹, junto a otras piezas, como anillos y pulseras, componentes de un ajuar funerario (nº de inventario 1880 Y 1688).

Los rasgos de dicha figurita y el contexto arqueológico de su hallazgo (en una tumba) apuntan claramente a un objeto mágico, en concreto de magia negra, similar a otros conocidos no sólo de la Grecia antigua, sino también de las utilizadas hasta hoy en el *voodoo*. No se encontró ninguna lámina junto a ella.

En primer lugar se trata de una figura humana elaborada en plomo, material propio de los rituales de magia maléfica, como atestiguan los miles de láminas de maldición encontradas, tanto griegas como latinas, y la astrología. La elección del plomo se debe no sólo a criterios prácticos -maleabilidad, fácil obtención, bajo precio- sino también supersticiosos: por su frialdad, pesadez y color se le asociaba a la muerte y las divinidades infernales. En astrología se le considera regido por Crono, planeta maléfico por

¹ El Museo Arqueológico de Paros fue fundado en 1960 para albergar a los hallazgos de la isla, que hasta entonces se albergaban en el Monasterio de Katapolianí, y fue reformado en 1995.

excelencia. Además, la figura ha sido atravesada por dos clavos, en partes estratégicas de su cuerpo: la boca y los genitales, como veremos en otras similares.

Además de dichos paralelismos, el contenido de algunos textos ratifica que el uso de tales figuritas debía ser mucho más frecuente de lo que los escasos testimonios encontrados podrían hacernos creer. Sin duda en muchos casos se empleaban figuritas de cera, que, obviamente, no se han conservado², y que incluso podrían ser quemadas en el propio ritual, en alguna práctica mágica de tipo *similia similibus*: “*así como esta cera arde, así arda también Fulano*”.

Las figuritas eran de uso común en la Antigüedad con múltiples propósitos, sobre todo en prácticas mágicas de tipo erótico o como amuletos. Era habitual resguardar las tumbas de una posible profanación mediante maldiciones, pero incluso las poleis utilizaban la maldición como amenaza preventiva. Así, conocemos imprecaciones públicas dirigidas contra enemigos reales o hipotéticos de la ciudad. En plena época de colonización (finales S VII a.c.), Tera, al enviar a sus colonos, modeló figuritas de cera que arrojó al fuego para que “*quién no se mantenga fiel y quebrante estos juramentos, se derrita y deshaga como estos muñecos, él mismo, su descendencia y su hacienda*”³. Platón nos dice que se colocaban en las puertas de las casas, en las encrucijadas o en las tumbas: “*no se le puede pedir a quien se encuentra figuras de cera en las puertas, encrucijadas o tumbas de sus antepasados que no haga caso de estas supercherías*” (*Leyes* 933B).y el orador Libanio atribuyó su enfermedad a un encantamiento maligno, que se confirmó al hallar en su aula una figura de camaleón con la cabeza cortada y una pata cerrando su boca. Naturalmente sanó al descubrirse y eliminarse la figura (*Orat. I* 245-9).

Los papiros mágicos enseñan el uso de figuritas para diversos fines. Por ejemplo, el gran papiro mágico *PGM IV*, 330 ss. recoge la receta para elaborar un φιλτροκατάδεσμος, para el cual recomienda elaborar dos figuritas, en cera o barro, una masculina y la otra femenina, e ir grabando sobre sus brazos, piernas, cuerpo, diversas fórmulas mágicas, además de que atravesarlas con 13 agujas, tal y como veremos en un caso práctico. La misma receta recomienda acompañarlas de una “*lámina de plomo y graba en ella la misma fórmula y recítala, ata la lámina a las figurillas con un hilo sacado de un telar y haz 365 nudos (...)*”. En otro lugar (*PGM IV* 1875 ss.) se recoge un “*encantamiento amoroso por medio de un perro de cera y resina*” supuestamente “*muy poderoso*” que sirve para atraerse a una mujer modelando una

² Así apunta, por ejemplo, la lámina “*A todos éstos yo les hago una atadura mágica (...) con plomo, con cera y con hilo*” (*DTA 55*, Atica, finales siglo IV a.C.).

³ GARCÍA TEIJEIRO, 2006, p. 311.

figura de un perro: “*haz una mezcla con la resina y la cera y modela un perro de 8 dedos de largo, con la boca abierta. Mete en su boca un hueso de la cabeza de uno que haya muerto violentamente y escribe en los costados del perro los caracteres siguientes*”, que son signos mágicos. Esta figura se colocará en un trípode junto a una tablilla y al recitar la fórmula mágica el perro ha de ladrar, y al abrir la puerta allí estará la mujer. Pero no siempre es necesario modelarlas, a veces basta con dibujarlas: “*toma una lámina de plomo y graba con un calvo su figura*” (PGM LXXVIII).

El fenómeno se debió de generalizar tanto que en época tardía se refleja en la literatura, tanto griega como romana. El más famoso es el *Idilio* II de Teócrito, que parafrasea un ritual mágico erótico: Simeta pretende recuperar a Delfis mediante un hechizo de tipo “*conjuntivo*”, (en griego αγωγή o φίλτρον), pues busca la unión de los amantes. La efigie en cera del amado-odiado se derrite al fuego, y por analogía, también el malvado amante: «*como esta cera (...) yo derrito, así de amor se derrita Delfis*» (vv. 28-29). Siguiendo su estela, Virgilio lo imita en la *Égloga VIII*, 74-75 y en la *Sátira I* (30-33) y Horacio en el *Epodo XVII* (76). También Ovidio (*Fast. 2, 575*) atestigua su uso.

Las figuritas no sólo se empleaban en la magia maléfica, sino también en la llamada magia blanca, con fines “positivos”, como favorecer el parto y la fecundidad, la cura y prevención de enfermedades o las buenas cosechas, entrando en el terreno de los amuletos, presentes en todas las culturas.

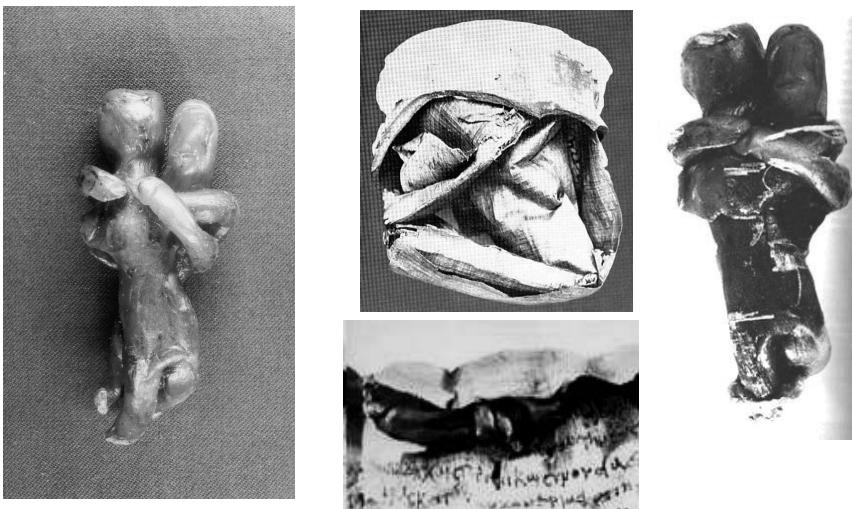
Dichas figuritas, incluidas las de tipo *voodoo*, actúan por el principio de la “simpatía” o analogía: la figura representa a la persona misma y por analogía, lo que se le haga a su representación (que puede ser también un dibujo de la persona u, hoy en día, una fotografía) funciona a distancia sobre la persona misma: si la atravesamos el corazón con un alfiler, esa persona sentirá su corazón traspasado, morirá. Si congelamos su foto (una de las recetas de la magia actual) la persona se congelará, y por tanto, morirá. Es decir, es un tipo de magia que actúa a distancia, a través de una representación iconográfica. La magia de contacto, por el contrario, requiere un objeto (un trozo de tela, por ejemplo) que haya tocado la víctima, o mejor aún, sus uñas o cabellos, porque se piensa que lo que ha estado en contacto sigue unido por lazos invisibles.

Hoy día contamos con unos cuantos ejemplares de figuritas antiguas, en diversos materiales, empleadas probablemente en rituales de magia maléfica. Como veremos, algunas guardan gran similitud con la de Paros. Con frecuencia están intencionadamente mutiladas, tienen la cabeza retorcida, las manos atadas a la espalda, y clavos o alfileres en puntos “estratégicos” (boca, ojos, órganos sexuales).

Dugas (1910) diferencia tres tipos, según tengan atadas las manos, las manos y los pies o ningún miembro, y cree que cada tipo correspondería a un ritual distinto,

A) Figuritas de cera

1. Aunque es un material perecedero, y que, por lo que indican los textos, se quemaba durante el ritual, se ha conservado algún ejemplo, como dos parejas halladas en Egipto, abrazadas, una de ellas envueltas en un papiro (CI):



B) Figuritas de plomo

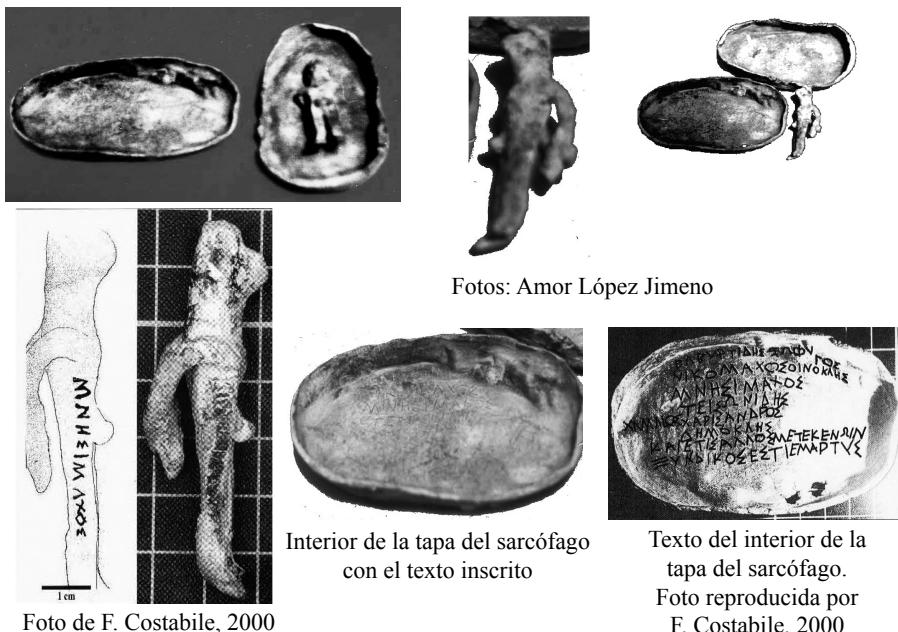
Como hemos indicado, es el material más apropiado para las prácticas dañinas, y el que nos ha dejado más ejemplos, entre ellos la de Paros. Pero hay otros, de diversas épocas:

2. SGD 9, Atenas, ca. 400 a.C. figurita de plomo de unos 9 cm., sobre cuya pierna está escrito el nombre de Mnesímaco. Hallada dentro de un pequeño sarcófago, de 11.3x6.5 cm., en una tumba del Cerámico.

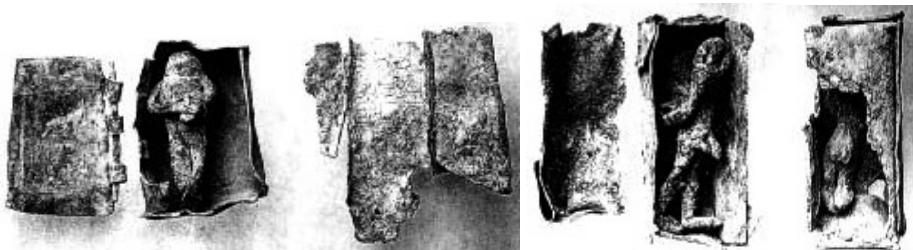
En el interior de la cajita de plomo está grabada la maldición, un texto breve, como es característico de las maldiciones griegas de época clásica: la lista de las víctimas seguida de una explicación, que nos permite saber el motivo de la misma (un juicio que se iba a celebrar). El autor pretende inclinar la balanza de la justicia a su favor y recurre a la magia para anular a sus rivales “*Babírtides, Jófigo Nicómaco, encole, Mnesímaco, Cameo, Tisónides, Carisandro, Democles y cualquier otro que esté de su parte, sea como defensor, sea como testigo*”. El principal enemigo debe de ser Mnesímaco, pues éste es el que está representado en la figura que apareció en el interior del sarcófago. Este hecho confirma la idea de que la finalidad de la magia maléfica no se reduce a silenciar o impedir la declaración de los testigos en el juicio,

sino que iba más allá, buscando, si era posible, incluso su muerte⁴.

La figurita, bastante tosca, representa un hombre desnudo, con las manos a la espalda y prominentes nariz y pene, y las piernas separadas. No presenta agujas ni clavos, un procedimiento quizás posterior.



3. Atenas, sarcófagos con sendas figuritas de plomo que representan hombres desnudos, con las manos atadas a la espalda, grandes miembros sexuales, y una de ellas la cabeza retorcida⁵.

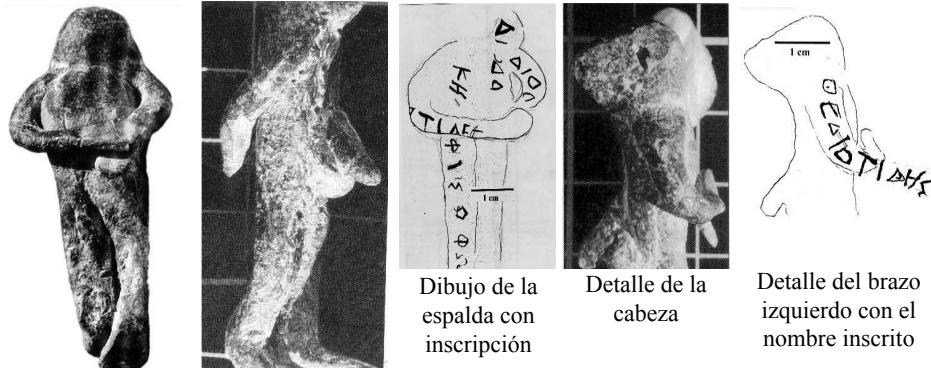


⁴ *Vid.* LÓPEZ JIMENO, 1997.

⁵ Ed. por B. SCHLÓRB-VEIRNEISEL, *AM* 81 (1966), p. 38.

3.1. NGCT 11. Atenas, Cerámico. Figurita de plomo de Teozótides, 6 cm. Introducida en un pequeño sarcófago, que acompañaba a una lámina de plomo, ppos. S IV a.c. hallada en una tumba. Representa un hombre desnudo, con las manos a la espalda, los pies uno delante del otro, pene prominente. Nombre grabado en el brazo izquierdo.

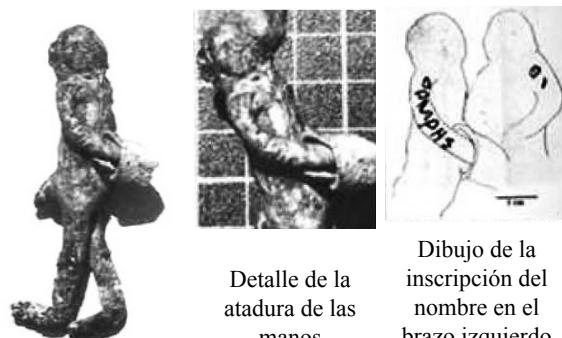
Fotos y dibujos de F. Costabile, 2000



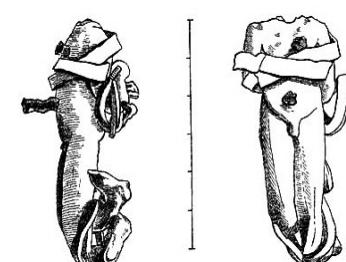
3.2. NGCT 12. Atenas. Cerátopocares, 7 cm. que acompañaba a una lámina de plomo. Introducida en un pequeño sarcófago con inscripción en el interior de la caja. Ppos. S. IV a.c., hallada en una tumba. Representa un hombre desnudo, con las manos atadas a la espalda con una gruesa tira de plomo, los pies separados, grandes órganos sexuales. Nombre grabado en el brazo izquierdo.

4. Ática, figura de plomo hallada en una tumba, ca. 6 cm. Representa un hombre desnudo, con la cabeza cortada, piernas retorcidas hacia atrás, brazos y piernas atados al torso con gruesas tiras de plomo, y 2 clavos de hierro atravesándole pecho y vientre (dibujo de Wünsch, 1902)⁶.

mico. Figurita de plomo de T(e)



Fotos F. Costabile, 2000



⁶ Ed. pr. R. WÜNSCH, *Philologus*, 1902, p. 26.

5. Palestina: 16 figuritas de plomo, muy toscas, halladas en 1900 en las excavaciones de una antigua ciudad helenística, la actual Tell- Sandahannah, algunas con las manos y los pies atados. Dos de ellas atravesadas con clavos bajo los brazos. S. II p.c.

C) Figuritas de terracota

6. SGD 152, figurita de terracota Conservada en el Museo del Louvre, Egipto, ca. S. III p.C. “Amarre” de Sarapamón contra Area, para que ésta no tenga relaciones sexuales de ningún tipo con ningún otro hombre. Acompañada de una lámina de plomo, 11x11 cm., que fue doblada e introducidas en un recipiente⁷:

La figurilla, de unos 9 cm de altura, representa, evidentemente, a la víctima, pues se trata de una mujer, desnuda, con las manos y los pies atados a la espalda y atravesada por 13 agujas: 1 en la cabeza, 2 en los ojos, 2 en las orejas, 1 en la boca, 1 en el corazón, 2 en los genitales, y 2 en las manos y otras 2 en las plantas de los pies.



Tanto el texto⁸ como la figurita siguen las prescripciones recogidas en papiros mágicos como el PGM IV 296-328. La única diferencia respecto al papiro es que en éste se indica una sola aguja en el corazón y otra en las manos, en lugar de 13, como aquí.

7. Puteoli, ocho figurillas de terracota, muy toscas, de hombres y mujeres, con los brazos miembros pegados al cuerpo, y sus nombres grabados en letras griegas en el pecho y la espalda. Para Dugas (1915) la torpe factura sería prueba de que las figuritas eran elaboradas por los propios autores de la maldición o magos, en cualquier caso no por manos expertas de artesanos: DT 200, fig. de 5,7 cm. *Agatopo*, DT 201, fig. de 7,5 cm. *Afrodisia*, DT 202. 7,3 cm. *Gemelo.*, DT 203, fig. de 7 cm. *Pisto*, DT 204, fig. de 8,5 cm. *Prepusa*, DT 205, fig. de 7,8 cm. *Filstira (dos veces)*, DT 206, fig. de 4,2 cm. *Ierax*, DT 207, fig. de 4,8 cm. (...)tica (?)

8. Delos. En 1909 se encontraron en una casa al oeste de la calle del Teatro varias figuras, unas de terracota y otras de bronce, bastante rudimentarias, con las manos atadas a la espalda, y en algunos casos, también el cuello. La explicación al insólito lugar de depósito (aunque hay



⁷ Ed. pr. S. KAMBITSIS (1976), p. 212-223 y pl. XXX-XXXI. n. 2. SEG, XXVI, 1717;

⁸ Otras maldiciones similares de Egipto, que también siguen el PGM IV: SGD 153, Hawara, II-III p.C. SGD 155 y 156, Oxyrrinco, III-IV p.C.

algún ejemplo más: *SGD* 20) es que, o bien se dirigía la maldición contra los habitantes de la casa y fue enterrada bajo el suelo o bien, dado que el barrio donde fue hallada está fue construido en época helenística, las figuritas remonten a una fecha anterior, y estuvieran ya enterradas cuando se levantaron las viviendas. Esta es la hipótesis más convincente, dado que se hallaron fragmentos de un vaso funerario, que apunta a la existencia de una necrópolis en el solar.

D) Figuritas de bronce

9.1. Delos Destaca una figurita de bronce, de ca. 9 cm., con la boca abierta y la lengua fuera, mientras que no se representan otros detalles, como orejas u ojos. Como es habitual, tiene las manos atadas a la espalda y los pies atados con hilos. Eso la hace única en su especie, y podría apuntar a una maldición de las numerosísimas que mencionan la lengua⁹, para impedir, por ejemplo, que la víctima preste testimonio en un juicio en contra del autor. La representación de la lengua, una de las partes del cuerpo más mencionada en las maldiciones, junto a las manos y pies, y la ausencia intencionada de órganos de sentidos como el oído y la vista, son un acto de magia simpatética: la víctima, como la figura, no podrá oír, ni ver, ni hablar.

9.2. Figura de bronce (Museo de Delos, A 2157), de 6 cm. Representa a un hombre con las manos atadas a la espalda, los pies atados y una argolla al cuello, de rasgos toscos, sin ojos ni orejas, con una prominente nariz y marcado sexo.

9.3. Delos, figurita de bronce de unos 6 cm. (Museo de Delos, A 2158). Similar a la anterior, pero aquí la misma atadura para las manos y los pies. Se conserva la parte de la cuerda entre la espalda y los pies, no así la parte superior, entre las manos y la espalda, que ha desaparecido Argolla alrededor del cuello.

Delos, figurita de bronce de unos 7 cm. (Museo de Delos, A 2160). Similar a las anteriores. En la parte izquierda del cuerpo se conserva parte de cuerda que ata la pierna izquierda. Es de suponer que otra cuerda ataba la mano y pierna derechas

Además, nos constan otras dos figurillas de bronce de Rethimno: que representan hombres desnudos con las manos atadas a la espalda. En una falta la cabeza y la espalda, cortados, quizás intencionadamente.

Evidentemente, el uso de estas figuritas con fines maléficos no era exclusivo del mundo griego. También los romanos las conocía, como atestigua la literatura y los

⁹ Entre otras muchas; DTA 96. Pireo, siglo III a.C.: “A Mición. yo lo cogí y le amarré con un conjuro la lengua y el alma y las manos y los pies, y si va a pronunciar alguna palabra malvada sobre Filón, que su lengua se convierta en plomo. Píñchale además la lengua, (...)"

hallazgos arqueológicos. De hecho, todos los pueblos las utilizan. En el mundo romano, se han encontrado figuras de plomo en lugares tan alejados de Roma como la frontera germánica.

Así, en Mainz, aparecieron tres figuritas de terracota en el santuario de Isis, una de ellas deshecha, y las otras ligeramente cocidas.

11.1. Dos figuritas de barro de ca. 130 p.c. halladas juntas, en un pozo. Una se ha deshecho, la otra de 10 cm. hallada rota, ha sido reconstruida. Muy tosca, y. Apenas se distingue la cabeza y las extremidades, muy cortas, sexo marcado.

11.2 Figurita de terracota, ca 15 cm. Hallada en un pozo que fue rellenado con trozos de cerámica, huesos y otros restos. Cerca de ella fue hallada una lámina enrollada. Hecha a mano, presenta más detalles que las dos anteriores, por ejemplo, el pelo marcado, y ojos bien marcados. Enorme pene, testículos bien definidos, frente al cuerpo que es un rollo de barro, y las extremidades (sin brazos) inferiores, muy cortas. Los brazos y el pene fueron añadidos con posterioridad. Fue atravesada por 5 alfileres (perdidos) en la cabeza (ojo), el cuello, corazón, estómago, piernas y ano. Por el texto de la lámina se trata de un tal “*Trutmo Florus, hijo de Clitmo*”:

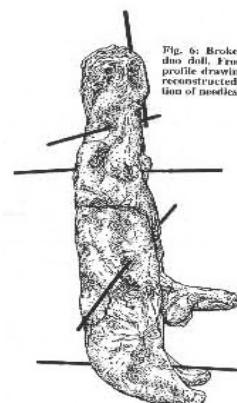
12. En Alemania conocemos cuatro figuras más, una de Straubing, y otra de Eining, ambas en terracota, representando sendos hombres y atravesadas por alfileres¹⁰.

13. Roma , Museo de las Termas, solo el torso, con inscripción en latín sobre el pecho.

14. También conocemos figuritas en el mundo etrusco, de factura similar. Florencia, Museo Arqueológico, dos figuras de plomo halladas en una tumba cerca de Sovana (Etruria). Una de un hombre desnudo con los brazos pegados al cuerpo y las manos como si estuvieran atadas. La otra idéntica, pero de una mujer desnuda.

LA FIGURITA DE PAROS

Se trata de una figurita de plomo de unos 8 cm. de un hombre desnudo, con las manos atadas a la espalda, las piernas separadas, una argolla al cuello, con un clavo en la boca y otro en los genitales. Los ojos están bien abiertos y muy bien definidos,



Dibujo Witteyer

¹⁰ Ed. pr. K.SPINDLER “Anthropomorphe Terrakotten aus den römischen Lagerdörfern aus Eining und Straubing, Niederbayern“ *Das Archäologische Jahr in Bayern*, 1982, Stuttgart 1983, 113-115.

con dos huecos como si hubiera tenido incrustados ojos de cristal, como las estatuas de bronce, y por factura, se puede decir que es una de las figuras más “artísticas” y detalladas de cuantas conocemos. Procede de una tumba de época helenística del cementerio de Paros (actual Parikiá).

Tanto la argolla que rodea su cuello como los dos clavos que atraviesan dos partes estratégicas, la boca y los genitales, así como el hecho de que fuera depositada en una tumba, apuntan sin duda a su utilización en algún ritual de magia maléfica. Es extraño que no haya aparecido alguna lámina de plomo con un texto de maldición junto a la lámina. El material –plomo- también apunta hacia un ritual de magia maléfica.

A falta de texto, es difícil aventurar el uso exacto, es decir, las razones que motivaron al autor, pero, por la posición de los clavos, podemos apuntar algunas hipótesis.

El hecho de que uno de ellos le tapone la boca puede ponerse en relación con las maldiciones de tipo judicial, que pretenden evitar que la víctima pueda hablar en contra del autor en el tribunal. Existen numerosísimos ejemplos de maldiciones de carácter judicial en todo el mundo griego. En la mayoría de ellos se repiten fórmulas como “*que sus lenguas se retuerzan*” o “*que se olviden de lo que van a decir ante el juez*” o similares, a menudo con fórmulas *similia similibus*, con los nombres o los textos trastocados. Las maldiciones de carácter judicial son, probablemente, el tipo más numeroso, sobre todo en Atenas, pero de momento ésta es la única figurita aparecida en las islas del Egeo.

El hecho de que el otro clavo atraviese de parte a parte los genitales de la figura parece aludir a un ritual de tipo erótico, que, en el caso de las maldiciones, pretenden impedir las relaciones sexuales de la víctima con otras personas. También contamos con interesantes ejemplos de este tipo de magia, a medio camino entre la maléfica y la erótica, que se inclina hacia la primera por el sometimiento que busca de la persona deseada hacia el autor/a. Entre estos hemos visto algunos textos y figuritas de Egipto, y conocemos otros casos de Pella (Macedonia), y Beocia, que buscan atraerse al amado/a, evitar que tenga relaciones con otras personas, o que contraigan matrimonio.

Pero nos interesan los textos que mencionan explícitamente los órganos sexuales en la enumeración de las partes del cuerpo de las víctimas:

DT 74. Ática, siglo II p.C. o posterior:

Inscribo y deposito para los ángeles Subterráneos, (...) a todos (...) brazos, boca, dientes, manos, hombros, brazos, pecho, estómago, espalda, bajo vientre, miembros, pene, (...), vesícula, codos (...).

DT 75. Ática. siglo II p.C. o posterior.

A. Inscribo y deposito para los ángeles Subterráneos, (...) la boca y (...). B. Uñas, tetas, (...) pecho, ano, intestinos, (...) pene, bajo vientre.

DTA 77. Ática, siglo III a.C.

A. Amarramos a Calístrata, la mujer de Teofemo, y a Teófilo, el padre de Calístrata, y a los hijos de Calístrata, Evergo y su hermano Teofemo. Amarro con un conjuro sus almas y sus obras, y a todos ellos y todas sus cosas. B. los glandes de ellos y los coños de ellas. Y a Cantáride y a Dionisio, hijo de Cantáride; ellos y sus almas y obras; a todos ellos, tanto el glande como el coño impío.

DTA 89. Ática, siglo IV a.C. (πυγή):

A. Señor, Hermes Retenedor, retén a Frínico y sus extremidades (ἀκροτήρια), los pies, las manos, alma, órganos sexuales (φύσις), el ano, la cabeza, el estómago (γαστήρ), la grasa (πιμελής). Señor Hermes. Retenedor, retén a Quito y sus extremidades, el alma y las cejas (όφρυς), el alma. B. Señor Hermes Retenedor, retén a Querila. Amarro sus extremidades. Amaro estos miembros de Querila: amarro las manos, las manos, el intelecto (νοῦς), el alma, la cabeza (κεφαλή), el negocio (εργασία), el corazón (καρδία), la sustancia mágica¹¹, la lengua.

DTA 93. Patisia, siglo III a.C. A.

Hermes Retenedor, apodérate del alma de la mujer de Pirro, la madre de Hieró, las manos, corazones, la mamá de Hieró B. Amarro con un conjuro a (...)lia, la mujer de Pirro alma, pies, manos, cuerpo, corazón, vida, las palabras (...).

DTA 94. Patisia, siglo III a.C.

Amarro con un conjuro a Diocles (...), la lengua y las entrañas (...).

SGD 57. Nemea, 2ª mitad S. IV a.c. Museo de Nemea. Inv. IL 327.

Retuerzo a Eubulas, hijo de Eneas, su cara, (πρόσωπος), sus ojos (όφθαλμος), su boca (στόμα), sus pechitos (τιτθίον), su alma (ψυχή), su estómago (γαστήρ), su pequeño pene (ψωλίον), su ano (πρώκτος), su cuerpo entero (σῶμα).

¹¹ La llamada *ousía* suelen ser cabellos, uñas, un pedazo de tela, cualquier cosa que pertenezca o haya estado en contacto directo con la víctima. En la mentalidad mágica se cree que, por la ley de la asociación, algo de la persona existe en esa «sustancia» y manipulándola, se opera sobre la persona misma. Probablemente se incluyera junto a la lámina dicha «sustancia». Efectivamente, en alguna (SGD 38) incluso ha dejado rastro (los cabellos).

SGD 109. Lilibeo, siglo II a.C.?

A. (...) Inteligentes orejas, hermoso pecho, Prima Alia, que posee hermosos cabellos, hermoso rostro, hermosa frente, hermosas cejas, hermosos ojos, dos ojos sencillos, las dos fosas nasales, boca, dientes, orejas sencillas, cuello, hombros, extremidades (...) B (...) De Alia Prima el hermoso cuello, el bello cuerpo, hermosos muslos, (...) hermosas pantorrillas, hermosas extremidades, todo (...) (?) hermoso.

SGD 161. Egipto, ca. siglo III p.C.

Yo te ato, Teodotis, hija de Eús a la cola de la serpiente y (...), y al pene del dios, para que no puedas nunca acostarte con otro hombre, (...) sino sólo conmigo, (...), que venga volando (...) y acerque su muslo a mi muslo ($\mu\eta\rho\circ\zeta$), sus genitales ($\varphi\circ\sigma\zeta$) a los míos en eterno ayuntamiento ($\sigma\nu\nu\circ\sigma\zeta\alpha$), toda su vida. Estas son las figuras". (Siguen figuras)

Cfr: Papiros : PGM VII 260-71 «contra la caída de la matriz », PGM VII 209-10 «Para la inflamación de testículos» PGM LXII 45 «Que se abran el sexo y la matriz de Fulana y se desangre noche y día.

En definitiva, la figura de Paros, es, sin duda, uno de los mejores ejemplos de figuritas mágicas que nos ha legado el mundo griego, que hay que poner en relación con las numerosísimas láminas de “amarre”, y que formaría parte de un ritual de atadura (gr. $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\epsilon\sigma\mu\circ\zeta$) probablemente de tipo erótico, y el único ejemplar en plomo, de momento, hallado en las islas Cícladas.





BIBLIOGRAFÍA

1. Colecciones de textos

AUDOLLENT, A.,

- *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in CIA editas* (Paris 1904) = en lo sucesivo *DT*.

DANIEL, R.W. & MALTOMINI, F.,

- *Supplementum magicum I-II*, Opladen 1990-1992.

JORDAN, D. R.,

- “New Greek Curse Tablets (1985-2000),” 41 (2000) 5-46 = *NGCT*.
- “A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora” *GRBS*, 26 (1985) 151-97. = *SGD*.

MERKELBACH, R. & TOTTI, M.,

- *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I-III* (P.Colon. 17, Opladen, 1990-1992).

PREISENDANZ, K.,

- *Papyri Graecae Magicae, die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, 1928. 2^a. ed. rev. A.Henrichs, Stuttgart, 1973, trad.esp. J. L.CALVO, Madrid, Gredos, 1988. = *PGM*.

WÜNSCH, R.,

- *Defixionum tabellae Atticae (IG III.3*, Berlin, 1987) = *DTA*.

2. Bibliografía específica.

COSTABILE, F.,

- *MEP*, 4 (2000) 37-122.

DUGAS, E. CH.

- “Figurines d’envoûtement trouvées à Délos” *BCH* 39 (1915) 413-423, on line en http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1915_num_39_1_3112?luceneQuery=%2BauthorId%3A%22auteur+bch_335%22&words=auteur+bch_335.

FARAONE, C. A. & OBBINK, D.,

- *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* Oxford/New York, 1991.

FARAONE, C. A.,

- *Talismans, Voodoo Dolls and other Apotropaic Statues in Early Greece (Diss.)*, Stantfort Ph.D., 1988.
- “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‘Voodoo Dolls’ in Ancient Greece”, *CA*, 10 (1991) 165-205.
- “Binding and Burying the forces of Evil: the Defensive Use of “Voodoo dolls” in Ancient Greece”, *Cl.Ant.*, 10 (1991) Appendix.
- “Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies”, *JHS*, 113 (1993) 60-80.

GAGER, J. G.,

- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* Oxford/New York, 1992.

GARCÍA TEJERO, M.,

- “Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos”, en *Koinos Logos*, Murcia, 2006, pp. 305-316.

GRAF, F.,

- *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*, Paris, 1994.

HOPFNER, T.,

- *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I-II*, Leipzig, 1921-1924.

JORDAN, D. R.,

- “New Archaeological evidence of the Practice of Magic in Classical Athens” *Πρακτικά of the 12th International Congress of Classical Archeology, Athens, 4-10 Sept. 1983*, Atenas, 1988, pp. 273-77.
- *Contributions to the Study of Greek Defixiones*, Diss. Brown Univ., 1982.

LÓPEZ JIMENO, A.,

- “La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (defixiones)”, *Eclas*, 106 (1997) 25-34.

LUCK, G.,

- *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore/London, 1985.

MALTOMINI, F.,

- *SCO*, 29 (1979) 94-112.

SCHLÖRB-VEIRNEISEL,

- *AM*, 81 (1966) 38, n. 6.

TRUMPE, J.,

- "Fluchtafel und Rachepuppe", *MDAI* (A), 73 (1958) 94-102.

TUPET, A.-M.,

- "Rites magiques dans l'Antiquité romaine," *ANRW* II.16.3, 1986, pp. 2591-2675.

VERSNEL, H. S.,

- "A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell" *ZPE*, 72 (1988) 287-292, on line: <http://www.stor.org/stable/20186828>.

WITTEYER, M.,

- "Curse tablets and voodoo dolls from Mainz" *MHNH*, 5 (2005) 105-124.

WÜNSCH, R.,

- "Eine antike Rachepuppe", *Philologus*, 61 (1902) 26-31.

ZAPHIPOPOULOU, PH. N.,

- "Paros, Nuove preziose conoscenze da una esezionale necropoli", *Magna Grecia* XXVII, 5-6, 1992, pp. 14 ss.
- "Une necropole a Paros" , en *Necropoles et societes antiques (Cahiers du Centre Jean Berard)* XVIII, 1994, pp.143 ss
- "Το αρχαίο νεκροταφείο της Πάρου στη γεωμετρική και αρχαϊκή εποχή" *Άποψη*, 134 (2004).

Received: 18th October 2010

Accepted: 25th November 2010

SUL *DE SIGNIS* PS.-TEOFRASTEO: STRUTTURA E PATERNITÀ

FRANCESCO BECCHI

Università di Firenze

francesco.becchi@unifi.it

SOMMARIO

Il Περὶ σημείων ὑδάτων καὶ πνευμάτων καὶ χειμώνων καὶ εὐδιῶν, citato comunemente come *De signis* (*DS*) e attribuito a Teofrasto, rappresenta lo scritto principale che tratta dei segni pronostici del tempo a breve termine e può essere considerato il prototipo della ‘moderna’ letteratura-meteo. Esso si presenta come uno scarno inventario di segni ad opera di un diligente compilatore che non mostra alcuna pretesa scientifica o letteraria. La presenza di alcuni segni ‘stravaganti’, che, sulla scia di Heeger, potrebbero essere citati come «exempla socordiae epitomatoris stupidi», acquista pieno significato alla luce di una nuova esegesi del prologo, che suggerisce una differente classificazione dei segni-meteo all’interno dei singoli capitoli. Poi, la querelle tra antichi e moderni, divisi se assegnare lo scritto ad Aristotele o a Teofrasto, obbliga ancora oggi a dibattere il tema della paternità. Ma, il confronto qui operato tra la sezione sui venti di *DS* (§§ 26-37 Σημεῖα πνευμάτων) con la corrispondente sezione dei *Problemata* di Aristotele (XXVI 1-62 Ὄσα περὶ τοὺς ἀνέμους) da un lato e con il *De ventis* di Teofrasto dall’altro se registra la presenza di concordanze tematiche – che non escluderei siano dovute anche all’utilizzazione di fonti comuni – rileva una sostanziale indipendenza di *DS* dal dettato aristotelico e ancor più da quello teofrasteo.

PAROLE CHIAVE: SEGNI-METEO, ARISTOTELE, TEOFRASTO.

ON THE PS.- THEOPHRASTEAN *DE SIGNIS*: STRUCTURE AND AUTHORSHIP

ABSTRACT

The Περὶ σημείων ὑδάτων καὶ πνευμάτων καὶ χειμώνων καὶ εὐδιῶν, commonly cited as *De signis* (*DS*) and ascribed to Theophrastos, represents the main work dealing with prognostic signs of weather over short term and it can be considered the prototype of the weather ‘modern’ literature. It looks like a poor practical handbook of weather predictions by a careful compiler who does not show any scientific or literary pretension. The presence of some ‘extravagant’ signs, which, in the wake of Heeger, could be cited as «exempla socordiae epitomatoris stupidi», acquires its full meaning in the light of a new exegesis of the prologue, which suggests a different classification of the weather signs in each chapter. Then, the ‘querelle’ between Ancients and Moderns, divided whether to assign the writing to Aristotle or Theophrastos, still forces to discuss the issue of this writing’s authorship. However, the comparison made between the section on winds of *DS* (§§ 26-37 Σημεῖα πνευμάτων) with the corresponding section of the *Problemata* of Aristotle (XXVI 1-62 Ὄσα περὶ τοὺς ἀνέμους) on one hand and with the *De ventis* of Theophrastos on the other hand, if it records the presence of thematic agreements – which I would not rule out that they are due to the use of common sources – it also finds a substantial independence of *DS* from the Aristotelian and even more from the Theophrastean text.

KEY WORDS: PREDICTING THE WEATHER, ARISTOTLE, THEOPHRASTOS.

L'esigenza di conoscere quale tempo farà domani o nei giorni immediatamente seguenti risponde ad una necessità della natura e della vita umana e affonda le sue origini nella notte dei tempi. Questo bisogno portò i Greci a sviluppare uno spirito di osservazione con previsioni suggerite non solo dal comportamento istintivo degli animali o degli uccelli con le loro regolari migrazioni ma anche dall'aspetto del cielo e degli astri come si evince dal *De signis (DS)*¹, che può essere a buon diritto considerato il prototipo della ‘moderna’ letteratura-meteo a breve termine, e dalle composizioni poetiche di Teocrito² e di Arato³. Nella cultura greca, dove ogni tempo è dovuto a Zeus, le previsioni del tempo si svilupparono sia sul versante religioso con la divinazione, che studiò e interpretò i segni del tempo come segni (*σήματα*) della volontà di Zeus, cioè come segni inviati da Zeus agli uomini, sia su quello filosofico-scientifico con la meteorologia che, pur implicando un’idea di trascendenza, interpretò questi segni di Zeus (*διοσημίαι*) come segni “del cielo”, ne ricercò le cause naturali e ne fornì una spiegazione, escludendo un ricorso all’intervento divino⁴. La conoscenza di indicatori stagionali del tempo è sempre stata sentita dai Greci e da tutti i popoli antichi, che traevano il loro sostentamento dall’agricoltura, dalla pesca e dal commercio per mare più come una necessità che come un’aspirazione⁵. Queste previsioni a lungo termine furono fissate in calendari, simili ai vecchi almanacchi, i così detti parapegmi (*παραπήγματα*) incisi su pietra⁶, che pretendevano di anticipare in modo sistematico le condizioni meteo di un intero anno fornendo sulla base anche dei principali avvenimenti astronomici e della posizione degli astri informazioni di carattere generale sulle stagioni anche se prive di qualsiasi scientificità e sistematicità. Accanto alle previsioni di tipo animale ne esistevano altre di tipo più intellettuale,

¹ Theophrastus of Eresus, *On Weather Signs*, edited by D. SIDER & C.W. BRUNSCHÖN, ‘Philosophia antiqua’ CIV, Leiden-Boston., 2007, 263 pp.

² Theocr., I 10-11, 22-23; II 31-33, 43; IV 50-51.

³ Arat., 778-822, 1148-1152.

⁴ Vd. W. LESZL, “I messaggi degli dei e i segni della natura”, in G. MANETTI (Ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic Theories and Practices*, Bologna, 1996, p. 43 s. Vd. ora C. CUSSET (Ed.), *La Météorologie dans l’antiquité: entre science et croyance*, Saint-Étienne, 2003.

⁵ Sext. Emp., *Adv. math.* 5. 2 = Eudoxos, Fr. 141 LASSERRE. Su questo tema vd. M. CASEVITZ, “Les mots grecs de la météorologie”, in G. MANETTI (Ed.), *Knowledge through signs, op. cit.*, pp. 27-33: «Il n'y avait pas à proprement parler de préoccupation pure d'ordre météorologique en Grèce ancienne. C'est à la campagne que les cultivateurs avaient souci d'obéir aux nécessités du temps, de même que sur mer, on observait les contraintes d'ordre climatique».

⁶ A. E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity*, München, 1972; D. LEHOUX, *Parapegmata, or Astrology, Weather, and Calendars in the Ancient World*, Diss. Toronto, 2000-Cambridge, 2007; Id., “Observation and prediction in ancient astrology”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (2004) 227-246.

tratte dall'osservazione degli astri, a breve e lungo termine come si evince da Teofrasto e da poeti come Esiodo, Arato e Teocrito.

Con il nascere di una prosa letteraria scientifica la letteratura meteo trovò nei secoli V-IV i suoi cultori nei più importanti astronomi quali Euctemone, Metone, Euodosso di Cnido, Callippo di Cizico, Dositeo. Iniziatore di questa letteratura meteo è generalmente considerato il presocratico Democrito-Bolo di Mendes⁷ che alle predizioni a lungo termine, facilmente conoscibili a grandi linee pur nella loro variabilità, abbinò anche previsioni a breve termine⁸, aprendo così di fatto la strada a un'abbondante letteratura di previsioni-meteo a breve termine come le opere di Aristotele e di Teofrasto, che trattano quei fenomeni giornalieri o destinati a verificarsi in un arco di tempo relativamente breve⁹.

Queste, simili a quelle che sono le moderne previsioni meteo, formulate in uno stile conciso e quasi telegrafico a mo' di detti popolari, si fondano non solo su osservazioni e indizi più immediati – dettati anche dall'esperienza accumulata nel corso del tempo da generazioni di agricoltori e marinai – ma anche su quelli che sono i σημεῖα μάλιστα δὲ κυριότατα, legati al sorgere e al tramontare del sole, della luna e delle principali costellazioni (Arturo, le Pleiadi, Orione o Sirio) oppure all' aspetto del cielo all'alba o al tramonto, alla facies del sole e della luna nelle sue varie fasi, alla presenza di alone intorno al sole e alla luna, fenomeni che rappresentano una deviazione rispetto alla norma (*παρὰ καιρόν*) e i cui segni anticipatori sono conosciuti generalmente da esperti.

Questi due distinti tipi di previsioni-meteo hanno dato luogo a due differenti categorie di scritti tra cui non esiste duplicazione come confermano anche Arato (733-1154), Virgilio (*Georgiche* I 351-463) e Plinio il Vecchio (*NH* 18. 340-365), nelle cui opere questa distinzione tra materiale parapegmatico e segni *παρὰ καιρόν* risulta operante. Se il poema didascalico *Le Opere e i giorni* di Esiodo può considerarsi fons e origo degli scritti meteo che presentano materiale parapegmatico¹⁰, basato

⁷ W. KROLL, "Bolos und Demokritos", *Hermes*, 69 (1934) 228-232; R. LAURENTI, "La questione di Bolo-Democrito", in *L'Atomo fra scienza e letteratura*, Università di Genova, Facoltà di Lettere, 1985, pp. 55-74; J. SALEM, *La légende de Democrite*, Paris, 1996; D. SIDER, "Qu'est-ce que la philosophie présocratique?", in A. LAKS and C. LOGUET (edd.), *Demokritos on the Weather*, Villeneuve d'Ascq, 2002, pp. 287-302; W. LESZL, *I primi atomisti*, Firenze, 2010.

⁸ Sulle previsioni meteorologiche a lungo e breve termine vd. sempre G. AUJAC, "Les prévisions météorologiques en Grèce ancienne", in G. MANETTI (Ed.), *Knowledge through signs*, op. cit., pp. 16-17.

⁹ Vd. W. HÜBNER, "L'astrométéorologie dans l'Antiquité classique", in G. MANETTI (Ed.), *Knowledge through signs*, op. cit., pp. 75-86.

¹⁰ Sulla produzione parapegmatica, di cui al di là dei nomi ben poco sopravvive, vd. A. REHM,

com'è sull'aspetto del cielo all'alba o al tramonto, sulla facies della luna nelle sue varie fasi, sul comportamento degli animali più che sulla posizione dei corpi celesti e collegato al calendario e al regolare cambio annuale delle stagioni o ad altre occorrenze annuali come il regolare passaggio delle migrazioni degli uccelli, lo pseudo-teofrasteo *De signis* (*DS*) - che costituisce un unicum all'interno della letteratura meteorologica greca - rappresenta lo scritto principale che tratta dei segni pronostici dell'evoluzione del tempo generalmente a breve termine.

Questo testo, la cui datazione, anche in mancanza di elementi certi, resta comunque relativamente alta anche per la possibilità che esso offre di postdatare il poema di Arato, più che un vero e proprio trattato tecnico-eruditio si presenta sotto la forma di un repertorio articolato in cinque sezioni (§§ 10-57) dove l'A. nei limiti del possibile (ἐγράψαμεν καθ' ὅσον ἦν ἐφικτόν) e senza alcuna pretesa scientifica e letteraria ma con un fine che sembra essenzialmente pratico-divulgativo, elenca in uno stile essenziale¹¹ una serie di segni meteorologici di acqua (ὑδάτων), vento (πνευμάτων), tempesta (χειμώνων), bel tempo (εὐδιῶν) e nell'ultima sezione segni relativi alle stagioni dell'anno e alle loro parti (ὅλων τε τῶν ἐνιαυτῶν ... καὶ τῶν μορίων). Si tratta di pronostici che nell'introduzione (§ 1-9) l'A. o il responsabile della ricerca dice di avere osservato direttamente (ἀύτοὶ προσκοπήσαντες) o, come nel caso dei fenomeni celesti o circoscritti a determinate χώραι e a precisi τόποι, di avere appreso da esperti di astronomia (παρ' ἑτέρων οὐκ ἀδοκίμων λαβόντες / ἐκ τῶν ἀστρονομικῶν δεῖ λαμβάνειν)¹². Ai segni connessi al sorgere e al tramonto del sole, della luna e degli astri (§ 1-2) che, sulla scia di Teofrasto (Fr. 194 FHSG), potremmo considerare come segni comuni (κοινά), ne seguono altri che sono invece peculiari (ἴδια) di alcune regioni e per i quali si rende necessario ricorrere ad esperti (§ 3-4). Ci sono poi altri segni desunti dal comportamento degli animali, per la gran parte domestici, ma anche selvatici come il lupo, e segni anche di altra natura, almeno secondo il mio modo d'interpretare il testo, come ad es. quelli che avvengono ἐν οἰκίᾳ οἰκουμένῃ o comunque ad essa legati. L'A. tiene infine a precisare che chi desidera prevedere (προγνώσκειν) il tempo deve porre attenzione soprattutto ai segni del sole e della luna (§ 5), ed in particolare al sorgere e al tramontare di questi due corpi celesti e delle stelle (§ 6), cui sono connessi i cambiamenti (μεταβολά) e le dicotomie annuali, mensili e diurne (§§ 7-9).

Parapegmastudien. Mit einem Anhang: Euktemon und das Buch «De signis», «Abhandlungen d. bayerischen Akad. d. Wissensch.», Phil.-hist. Kl. N.F. 19 (1941). Sui parapegmi e sui pronostici meteo vd. ora anche G. AUJAC, art. cit., pp. 20-24.

¹¹ J. BOUFFARTIGUE, “Les prévisions météorologiques tirées de l'observation des animaux. Étude des sources antiques”, in G. MANETTI (Ed.), *Knowledge through Signs...*, op. cit., p. 404.

¹² Thphr., *DS* §§ 1. 7 - 2. 1 S.-B.

Se lo scritto è strutturato sulla base dei singoli fenomeni atmosferici che costituiscono l'elemento unificante di ciascun capitolo, il materiale all'interno dei singoli capitoli risulta distribuito in sezioni ora abbastanza omogenee, ordinate «secundum genera rerum signa praebentium»¹³, ora alquanto disomogenee, dove si registrano brusche interruzioni con passaggi inattesi da un soggetto all'altro e riprese altrettanto ardite dello stesso tema¹⁴. Questo disordine e mancanza di uniformità nella disposizione dei σημεῖα all'interno di uno stesso capitolo con l'alternarsi di sezioni così diverse fra loro sembra imputabile più che alla trascuratezza dell'A. nel ridurre la sua fonte, come pensa Heeger¹⁵, o le sue fonti, come ritiene Kaibel¹⁶, alle fonti stesse, che per esplicita affermazione dell'A. sono più di una, e ai differenti criteri seguiti nell'organizzazione del materiale.

E' merito indubbio di Arrighetti¹⁷ l'aver mostrato come luoghi (§§ 30 e 43) che per Heeger rappresentavano un tipico esempio di «socordiam epitomatoris stupidi»¹⁸ risultino perfettamente comprensibili e accettabili, rilevando se non l'intelligenza e la dottrina, almeno l'accuratezza¹⁹ e lo scrupolo dell'A., cui erano state mosse accuse di superficialità, incompetenza ed ignoranza, in parte almeno ingiustificate. Una difesa da queste accuse viene ora dagli ultimi editori del *De signis*²⁰, che nella sezione (§§ 38-40) dedicata ai segni di tempesta che vengono dagli animali sanano l'interruzione rappresentata dall'inserzione della φωνῇ²¹ (lezione dei codd. *descripti* e dell'Aldina) ἐν λιμένι ἀποφοῦσα ripristinando la serie degli animali con φώκῃ, che è lezione dei due codici indipendenti, il cod. *Marcianus Gr. IV. 58 (M)* s.13 ed il *Vaticanus Gr. 2231 (V)* s. 14, confermata dalla versio latina di Bartolomeo²².

¹³ G. KAIBEL, "Aratea", *Hermes*, 29 (1894) 89-123.

¹⁴ G. ARRIGHETTI, "Problemi di letteratura meteorologica greca", *Maia*, 15 (1963) 399-441, in particolare pp. 419-441: "Struttura e composizione del 'de signis'".

¹⁵ M. R. HEEGER, *De Theophrasti qui fertur περὶ σημείων libro*, Diss. Leipzig, 1889, p. 13 ss..

¹⁶ G. KAIBEL, "Aratea", art. cit.

¹⁷ ARRIGHETTI, "Problemi...", art. cit., pp. 426-427.

¹⁸ M. R. HEEGER, *De Theophrasti...*, diss.cit.

¹⁹ Sull'accuratezza dei segni meteo vd. Theophrastus of Eresus, On *Weather Signs*, op. cit., pp. 38-39 (Introduction 7. «How accurate are the weather signs»).

²⁰ Theophrastus of Eresus, *On Weather Signs*, op. cit., 263 pp.. Vd. anche SIDER, "On *On Signs*", in W. W. FORTENBAUGH and G. WÖHRLE (edd.), *On the Opuscula of Theophrastus. Akten des 3. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 19.-23. Juli 1999 in Trier*, Stuttgart, 2002, pp. 99-111.

²¹ L'interruzione è segnalata anche da Arrighetti ("Problemi...", art. cit., p. 421).

²² Cf. Arist., *HA* 535a 27 s.

Allo scrupolo e alla diligenza che sembra caratterizzare l'A. di *DS* al punto da riferire due volte uno stesso segno non solo in due differenti capitoli, quand'esso è pronostico comune di due distinti fenomeni atmosferici (vd. il caso di un uccello acquatico come l'anatra domestica²³ riportato al § 18 come segno di acqua e al § 28 come segno di vento), ma anche all'interno dello stesso capitolo, quando presenti una differente formulazione, come si evince dai quattro pronostici del fringuello²⁴, si oppone il disordine con cui i σημεῖα sono disposti all'interno dei singoli capitoli²⁵. Ma, nonostante ciò non escluderei la possibilità di una classificazione di questi pronostici secondo categorie che sono indicate dall'A. stesso. Non erano passati inosservati certi accorgimenti seguiti dall'A. come quello della presenza, alla fine di ciascun capitolo, di osservazioni sulle corrispondenze di fenomeni meteo nelle varie stagioni, che mi paiono frutto di quella sapienza popolare che nasce dall'esperienza. A questo proposito Arrighetti parla di «un principio di grossolana associazione di idee» per giustificare l'inserzione di σημεῖα un po' più stravaganti come quell' *unicum* rappresentato dalla pentola piena che sul fuoco fa scintille (χύτρα σπινθηρίζουσα πᾶσα περίπλεως)²⁶, preceduto da quello dello σπίνος ἐν οἰκίᾳ οικουμένῃ²⁷ e seguito da quello dei mille piedi che strisciano lungo il muro di casa (ἴουλοι πολλοὶ πρὸς τοῖχον ἔρποντες), chiedendosi se non fosse un caso che in tutti e tre comparisse l'idea dell'abitazione²⁸.

A questo interrogativo vorrei cercare di dare una risposta sulla base del testo, proponendo un riesame del prologo ed in particolare di una sua sezione (§ 5. 31-32), che nel corso del tempo è stata oggetto di correzioni e differenti interpretazioni.

Nel prologo l'A. inizia affermando che i segni atmosferici ch'egli ha trascritto alcuni li ha osservati di persona (ἄ μὲν αὐτοὶ προσκοπήσαντες), altri invece li ha appresi da esperti (ἄ δὲ παρ' ἑτέρων οὐκ ἀδοκίμων λαβόντες)²⁹, precisando che i segni legati al sorgere e tramontare degli astri, primi fra tutti il sole e la luna, che di notte è

²³ Sul σημεῖον dell'anatra ὑπιοῦσα ὑπὸ τὰ γεῖσα cf. Arato (vv. 970-971 καὶ νῆσσαι οικουροὶ ὑπωρόφιοι τε κολοιοί / ἐρχόμενοι κατὰ γεῖσα) che lo riporta sempre tra i pronostici della pioggia.

²⁴ *DS* §§ 19, 23, 39, 40. Su questo tema vd. ARRIGHETTI, “Problemi...”, art. cit., p. 427

²⁵ A volte uno spostamento permetterebbe di sanare certe interruzioni come nel caso dei σημεῖα del cane (κύων κυλινδούμενος χαμαὶ ἀνέμου μέγεθος σημαίνει) e delle ragnatele (ἀράχνια πολλὰ φερόμενα πνεῦμα ἢ χειμῶνα σημαίνει) che sarebbe stato più logico trovare al termine del § 28, dedicato per intero ai segni animali (folaghe, anitre, gabbiani, airone, cane), che non all'inizio del § 29, dedicato alle maree.

²⁶ Thphr., *DS* § 19.

²⁷ Sui pronostici offerti dallo σπίνος φθεγγόμενος vd. ARRIGHETTI, “Problemi...”, art. cit., pp. 427-428.

²⁸ Thphr., *DS* § 19. Vd. ARRIGHETTI, “Problemi...”, art. cit., p. 440.

²⁹ Thphr., *DS* § 1. 5-6 S.-B.

come il sole³⁰, bisogna apprenderli ἐκ τῶν ἀστρονομικῶν³¹. Sono infatti questi i segni μάλιστα... κυριώτατα³², a cui deve fare soprattutto attenzione (μάλιστα προσέχειν) chi voglia pronosticare (τὸν βουλόμενον προγνωσκεῖν) il tempo-meteo³³.

Tra gli altri segni (τῶν δὲ λοιπῶν σημείων), l’A. ne distingue alcuni propri (ἔνια μὲν ἴδια)³⁴ di determinate regioni con una particolare conformazione – come Metimna, Tenedo e Atene, caratterizzate da alti monti come il Lepetimno e l’Ida o colli come il Licabetto – che è possibile apprendere da astronomi esperti del territorio (διὸ καὶ ἀγαθοὶ γεγένηνται κατὰ τόπους τινὰς ἀστρόνομοι)³⁵, altri invece (ἄλλα δέ ἔστι σημεῖα)³⁶ che, almeno nella logica del testo, dovrebbero considerarsi segni comuni (κοινά) e non parrebbero necessitare di esperti.

Ma, quale sia l’effettiva natura di questi altri segni non è chiaro agli studiosi che hanno proposto varie interpretazioni della pericope (§ 5. 31-32), di cui si riporta il testo come trasmesso dai due codici indipendenti della recensio (MV):

ἄλλα δὲ ἔστι σημεῖα ἂ λαμβάνεται ἀπό τε ζῷων καὶ τῶν κατ’ οἰκίαν ἑτέρων τινῶν (κοινῶν V) τόπων καὶ παθημάτων ...

Nei primi decenni dell’800 Schneider³⁷ stampa il testo (1.783) come trasmesso dalla tradizione manoscritta, ma nelle «Curae secundae ad capita De signis tempestatis...» (4.721 e 5.164) propone tre correzioni al testo: 1) l’espunzione della congiunzione copulativa καὶ¹, concordemente trasmessa da MV e confermata dalla versio latina di Bartolomeo 2) l’integrazione di καὶ dopo κατ’ οἰκίαν 3) la correzione del trádito τόπων (MV Bart.) in τρόπων³⁸. Dunque, secondo l’esegesi di Schneider

³⁰ Thphr., *DS* § 5. 32-34 S. – B.: μάλιστα δὲ κυριώτατα τὰ ἀπὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης· ἡ γὰρ σελήνη νυκτὸς οἷον ἡλιός ἔστι.

³¹ Thphr., *DS* § 1. 7-8 S.-B.

³² Thphr., *DS* § 5. 32-33 S. – B.

³³ Thphr., *DS* § 6. 38-39 S. – B.

³⁴ Thphr., *DS* § 3. 16 S. – B.

³⁵ Thphr., *DS* § 4. 24-30 S. – B.

³⁶ Thphr., *DS* § 5. 31 S. – B.

³⁷ *Theophrasti Erestii Quae supersunt opera et excerpta librorum*, cur. I. G. SCHNEIDER, t. 1-5, Lipsiae, 1818-1821.

³⁸ SCHNEIDER II 467: «In verbis ἑτέρων τινῶν τόπων vitium inesse non dubito, et suspicor fuisse scriptum ἀπό τε τῶν ζῷων τῶν κατ’ οἰκίαν καὶ ἑτέρων τινῶν τρόπων καὶ παθημάτων». («Sunt et alia signa, quae sumuntur ab animalium tam domesticorum quam aliorum moribus et ab affectibus»). Non c’è rispondenza con la traduzione del Furlanus che Schneider (IV 721) riporta: «et aliis quae familiaria sunt et a locis et ab affectibus».

ai segni κυριώτατα o ἐναργέστατα l'A. di *DS* aggiungerebbe solo quelli desunti dal comportamento degli animali domestici e selvatici.

Tra il 1862 ed il 1863 Wimmer pubblica in tre tomi nella collana teubneriana l'*Opera omnia* di Teofrasto³⁹. Nel t. III, dove sono contenuti i «Fragmenta», il *De signis* vi compare come Fr. VI (pp. 115-130). Wimmer, che fa proprie l'espunzione e l'integrazione della congiunzione copulativa proposta da Schneider, segue per il resto la lezione dei codici (ἄλλα δὲ ἔστι σημεῖα ἡ λαμβάνεται ἀπό τε ζών τῶν καὶ οἰκίαν καὶ ἑτέρων τινῶν τόπων καὶ παθημάτων), individuando oltre agli animali domestici (ἀπό τε ζών τῶν καὶ οἰκίαν) altre due categorie che forniscono segni. Così sembra interpretare anche Hort («Again there are other signs which are taken from domestic animals or from certain other quarters and happenings»)⁴⁰ che nel 1926 per la Loeb Classical Library stampa lo stesso testo di Wimmer. Ora, quasi a distanza di un secolo Sider e Brunschön (ἀπό τε ζών καὶ τῶν καὶ οἰκίαν καὶ ἑτέρων, τῶν τε τρόπων καὶ παθημάτων...) pur non espungendo καὶ¹ e correggendo τινῶν in τῶν τε accolgono l'emendamento di Schneider (τρόπων). La loro interpretazione («There are, however, other signs which are taken from animals both domestic and otherwise, from their habitus and reactions»)⁴¹ non si discosta molto per il senso da quella di Schneider, convinti come sono che l'A. faccia riferimento solo a segni di origine animale opponendone due diverse tipologie con i loro «mores» e i loro «affectus».

A questa interpretazione si può obiettare che il sintagma ἀπό τε ζών καὶ τῶν καὶ οἰκίαν <καὶ> ἑτέρων, τῶν <τε> τρόπων καὶ παθημάτων rappresenta un unicum per qualificare non solo la natura o domestica o selvatica degli animali ma anche i loro abiti e le loro reazioni. Infatti nel testo si deve registrare non solo l'assenza di qualsiasi riferimento agli «abiti» (τρόποι) e alle «reazioni» (παθήματα) degli animali, ma non risulta operante, almeno in modo sistematico⁴², neppure un'opposizione tra animali domestici e selvatici, che comunque, quando fosse stata operante, sarebbe stata espressa in termini diversi (vd. § 18. 120 νῆττα ἥμερος / § 28. 191 αἴθυιαι καὶ νῆτται καὶ ἄγριαι καὶ τιθασσαί / § 47. 347 τὰ ἄγρια θηρία). Personalmente sono

³⁹ Theophrasti Eresii *Opera quae supersunt omnia*, ed. F. WIMMER, vol. 3, Leipzig, 1862 / Paris, 1866 (pp. 389-398).

⁴⁰ Theophrastus, *Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs*, ed. A. Hort, vol. 2. Cambridge, Mass. and London, 1926, p. 393.

⁴¹ Theophrastus of Eresus, *On Weather Signs*, op. cit., p. 63. Può essere utile considerare che τρόπος risulta un termine usato dall'A. di *DS* solo nell'accezione di "modo", mentre l'interpretazione di παθημάτων (§ 5. 32-33) come «reactions» risulta contraddetta dall'A. stesso che di seguito definisce παθήματα μάλιστα δὲ κυριώτατα quelli del sole e della luna.

⁴² Vd. Thphr., *DS* § 28. 191 S. – B. (cit.).

propenso a difendere il testo così com'è trasmesso dalla tradizione (ἀπό τε ζώων καὶ τῶν κατ' οἰκίαν, ἐτέρων τινῶν τόπων καὶ παθημάτων), rinunciando a vedervi un' opposizione tra animali domestici e selvatici, ai loro abiti e alle loro reazioni⁴³. Dopo i segni κυριώτατα che si apprendono dagli studiosi di astronomia l'A. fa riferimento ad altri segni (ἄλλα δέ ἔστι σημεῖα) che sono presi:

- da animali (ἀπό τε ζώων);
- da fenomeni di casa o domestici (καὶ τῶν κατ' οἰκίαν),
- da alcuni altri luoghi (ἐτέρων τινῶν τόπων) e fenomeni (καὶ παθημάτων).

Questa esegezi risulta confermata dal contenuto del testo, dove si possono distinguere i segni che bisogna apprendere dagli esperti di astronomia e del territorio:

1. fenomeni legati al sorgere e al tramonto del sole, della luna e degli astri: sole: §§ 10. 64-11. 78; § 13. 85-86; § 26. 178-180; § 38. 273-274; § 50. 363-369; luna: § 12. 79-82; § 38. 275-276; sole e luna: § 33. 236-238; § 38. 273-276; Arturo: § 41. 299-300; Pleiadi: § 43. 316.
2. fenomeni locali: m. Imetto: § 20. 131-135; § 24. 162; § 43. 316-317; m. Pelio: § 22. 146; m. Athos: § 34. 244; § 43. 320; § 51. 373; m. Olimpo: § 43. 320; § 51. 373; m. Parnete: § 43. 316-318; § 47. 349; m. Briletto: § 43. 316-317; Eubea: § 22. 145; Egina: § 24. 164; Ponto: § 41. 299; File: § 47. 349.

e quelli che si possono osservare da soli e che sono presi da:

1. animali: § 15 uccelli non acquatici, rospo, rane, salamandra, rana, rondini, bue; § 16. cornacchia, corvo, cornacchia; § 17. sparviero, uccelli d'isola, capre, buoi, uccelli e galli; § 18. anatra domestica, cornacchie e galli, airone; § 19. fringuello, lombrichi, delfino; § 23. mosche, fringuello; §§ 25-26. pecore o capre; § 28. folaghe e anatre selvatiche e domestiche, gabbiani, passeri, airone; § 29. cane; § 30. riccio di terra; § 38. stormo di gru; § 39. oche, fringuello, scricciolo, pettirosso, cornacchia, passero, rondine o altro uccello bianco, uccelli neri; § 40. uccelli, fringuello, corvo, taccole e seppie, foca, medusa, bestiame; § 41. bestiame, buoi, asino, animali e uccelli che lottano per il cibo, topi; § 42. cane, rana, vermi; § 46. api, lupo; § 47. vespe, uccelli bianchi, animali selvatici; § 49. talpa, topi; § 52. gru, civetta, civetta marina, corvo; § 53. cornacchia, scricciolo; § 54. bestiame, bue, cane, cicale.
2. eventi legati all'abitazione: § 13. alone iridescente che traspare intorno o in mezzo alla lampada; § 14. funghi della lampada di varia grandezza, luce della lucerna

⁴³ L'unico animale selvatico potrebbe essere il lupo (§ 46. 343-345), che è citato tra le api (§ 46. 341 e le vespe (§ 47. 346).

simile a bolle; § 18. anatra domestica sotto il cornicione dell'abitazione § 19. fringuello che canta ἐν οἰκίᾳ οἰκονυμένῃ; pentola, tutta piena, che sul fuoco sprigiona scintille; millepiedi che strisciano lungo il muro; § 25. chicco simile a grandine in mezzo a tizzoni ardenti o molti piccoli chicchi splendenti simili a semi di miglio; § 29. ragnatele che si muovono; § 30. sericchioio di giunti incollati; funghi sulla lampada; § 34. funghi sulla lucerna; § 42. fuoco che non vuole prendere, lampada che non vuole accendersi, cenere che resta in piedi, lampada che brucia tranquillamente quando fa bel tempo; fiamma della lampada che guizza minacciosa, sviluppo sulla lampada di funghi neri d'inverno, lampada piena come di molti semi di miglio lucenti; § 54. lucerna che d'inverno brucia tranquillamente, lucerna con una linea lucente intorno allo stoppino.

3a. alcuni altri luoghi: fiume: § 13.88-89; mare: §§ 29. 200; 31. 215; 37. 268-269; promontorio: §§ 29. 201; 31.217-218; isola: § 31. 217; spiaggia: § 29. 201; monte: §§ 3. 17; 31. 215; 34. 242; 34. 245; 43. 321; 45. 333; 51. 374; terra nera: § 31. 218; terra bianca: § 31. 219.

3b. alcuni altri fenomeni: stelle cadenti: § 13. 83-84; nubi: §§ 13. 87, 31. 222, 34. 242, 45. 333; 51. 372-373, 53. 391; bolle sulla superficie dei fiumi: § 13. 88-89; tuoni: §§ 21. 136, 32. 225; lampi: §§ 21. 138, 32. 223-231, 33. 232-233; venti: §§ 21. 140-141, 29. 203-204, 34. 240, 57. 419; parelio: § 22. 151, § 29. 204-205; aloni della luna e del sole: §§ 22. 152-153, 31. 219; arcobaleno: § 22. 147; raggi splendenti: § 22. 148-149; il Presepe della costellazione del Cancro: § 23. 155-157; bassa marea: § 29. 198-199; alta marea: § 29. 202; rumore dei giunti incollati: § 30. 208; piedi gonfi: § 30. 209-211; uragano: §§ 30. 210, 37. 266; comete: § 34. 245; neve e ghiaccio: § 34. 247; pappi dei cardi: § 37. 269-270; stelle cadenti: § 37. 270-271; il Presepe dell'Asino: §§ 43. 314, 51. 370-371; querce: §§ 45. 332, 49. 357-358; eclissi di sole: § 46. 338-339; astro di Mercurio: § 46. 339-340; nebbia: §§ 52. 379, 56. 410-414; grandine: § 56. 409; resina: § 55. 401; caldo: § 56. 407-408; comete: § 57. 419; freddo: § 57. 419; astri: § 57. 421.

Anche all'interno di ciascun capitolo, pur nel disordine caratterizzato da improvvise e ingiustificate interruzioni, da riprese e aggiunte altrettanto inattese, sembra possibile riconoscere un certo qual ordine dato da una persona scrupolosa in base a categorie abbastanza precise ed omogenee: A) segni che accompagnano il sorgere e il tramonto del sole, della luna e degli astri; fenomeni celesti come stelle cadenti, parelio, raggi del sole, giochi di sole, arcobaleno, comete B) precipitazioni e fenomeni atmosferici: venti, nuvole, tuoni, lampi, fulmini, grandine, neve, ghiaccio, maree; C) segni legati al comportamento di animali domestici, tipici del mondo rurale della Grecia arcaica, come il cane, il bue, l'asino, il bestiame, il papero, le oche, pecore e capre, di insetti

come le formiche, di alcuni piccoli vertebrati come la rana e la salamandra, di uccelli come il passero e il fringuello, il corvo e la cornacchia, il gufo e la gru, il gabbiano e l'airone; di animali marini come i delfini e le meduse ed anche di mammiferi come il topo e il lupo, le foche e il riccio D) fenomeni connessi a luoghi particolari E) fenomeni che avvengono in casa: pentola che sul fuoco fa scintille, fringuello che canta in una casa abitata, alone intorno alla lampada, funghi della lampada, giunti dei mobili che scricchiolano, chicchi simili a grandine o a semi di miglio in mezzo ai carboni ardenti, ragnatele F) fenomeni vari: miraggio, piedi sudati, dolore ad un piede.

Più complesso risulta il problema della paternità dello scritto che, nonostante la natura eterogenea del materiale di cui si compone e la pluralità di fonti di cui l'A. stesso parla all'inizio dell'opera (1. 6 παρ' ἐτέρων οὐκ ἀδοκίμων λαβόντες), non sembra il risultato «d'un travail de résumé ou d'exception, mais de la reproduction de documents qui se présentaient déjà sous la forme d'une accumulation de fiches plus ou moins adroitement classées»⁴⁴. La tradizione antica che con lo Scoliaste ad Arato (*Schol. in Arat.* 1095 = Arist., Fr. 365 Gigon), Seneca (*NQ* 7. 28. 1), Eliano (*NA* 7. 7-8 = Arist., Fr. 270. 21 Gigon), Gemino (*Eisagoge* 17. 47-49 = Eudoxos fr. 139 Lasserre) e Giovanni Diacono (*in Hes. Theog. alleg.*, p. 571 Gaisford), attribuisce allo Stagirita segni meteo, desunti sempre dal mondo celeste e animale, analoghi a quelli presenti in *DS*, si accorda con la maggior parte della tradizione manoscritta che assegna *DS* ad Aristotele di contro alle edizioni a stampa, che a partire dall'*editio princeps* delle opere di Teofrasto, l'Aldina del 1497, risultano concordi nell'assegnare *DS* a Teofrasto. Sulla scia dell'Aldina Grynaeus (1531-1541) escluse *DS* dalla sua edizione delle opere di Aristotele e lo incluse in quella delle opere di Teofrasto, aprendo la strada ai successivi editori Furlanus (1605), Heinsius (1613), Schneider (1818-1821), Wimmer (1862), Wood (1894), Hort (1926), che concordemente attribuiscono lo scritto all'*elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus*, come Cicerone chiama Teofrasto, successore di Aristotele nello scolarcato del Liceo. Questa attribuzione a Teofrasto, che a suo tempo incontrò l'approvazione anche di Rose⁴⁵, è stata seguita anche dagli ultimi editori, Sider e Brunschön (2007), che escludono non solo con Böhme⁴⁶ l'ipotesi di Rose, che *DS* abbia imitato «Arateum ordinem verbaque Aratea», ma anche quelle di Böhme stesso e di Maass⁴⁷: il primo incline a considerare Eudosso autore di *DS*, il secondo a ritenerne Democrito fonte sia di Arato che di *DS*.

⁴⁴ BOUFFARTIGUE, art. cit., p. 404.

⁴⁵ V. ROSE, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863, p. 23 ss.

⁴⁶ J. BÖHME, *De Theophrasteis quae feruntur περὶ σημείων excerptis*, Diss. Halle (Hamburg), 1884, pp. 81-83.

⁴⁷ E. MAASS, *GGA* (1893), pp. 624-642.

Nella tradizione antica Aristotele e Teofrasto sono ambedue accreditati come autori di un'opera sui segni meteo. Aristotele, stando a Diogene Laerzio (5. 26 n. 112), avrebbe composto uno scritto dal titolo Σημεῖα χειμώνων o Σημασίαι χειμώνων (Hesych.) o semplicemente Περὶ σημείων (vd. Ἀνέμων θέσεις καὶ προστηγορίαι ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους Περὶ σημείων), sulla cui organizzazione non è possibile dire alcunché, anche perché il confronto tra *DS* e il *De natura animalium* non conferma l'ipotesi di un attingimento da parte di Eliano (*NA* 7. 7 = Arist., Fr. 270. 21 Gigon). Anche Teofrasto, secondo Diogene Laerzio (5. 45) e Proclo (*in Ti.* 40cd = Thphr., Fr. 194 FHS), sarebbe stato autore di un Περὶ σημείων in cui seguiva τὴν τῶν Χαλδαίων θεωρίαν, che ai segni meteo (κοινά) abbinava quelli astrologici (ἴδια)⁴⁸. Se l'appartenenza di *DS* alla tradizione aristotelico-peripatetica risulta confermata da numerose consonanze con opere superstiti di Aristotele⁴⁹, opere pseudo-aristoteliche⁵⁰, il *De ventis* di Teofrasto⁵¹, i *Fenomeni* di Arato⁵² ed il *De natura animalium* di Eliano, che introduce i segni del tempo desunti dal comportamento degli uccelli con la formula Ἀριστοτέλους ἀκούω λέγοντος ὅτι..., tuttavia queste consonanze con la letteratura-meteo aristotelico-peripatetica non permettono un'attribuzione certa⁵³. Infatti, anche ad ammettere che Aristotele sia rimasto indifferente dinanzi alla tradizione popolare

⁴⁸ Diversamente interpreta *DS* § 3. 16 τῶν δε λοιπῶν σημείων ἔνια μὲν ἴδια κατὰ πάσας χώρας.

⁴⁹ Vd. *Meteorologica* (362a 28 = *DS* § 14. 94; 372b16-34 = *DS* § 22. 149-152; 374a 26-28 = *DS* § 13. 89-90); *De caelo* (291a 29-32 = *DS* § 3. 22), la *Historia animalium* (575b 17-19 = *DS* § 40. 295; 614b 20-21 = *DS* § 38. 276); *De generatione animalium* (777b 25 = *DS* § 5. 33-34); *Frammenti* (Arist., Fr. 270. 21 GIGON = *DS* § 15. 97; § 16. 106-113; § 17. 118).

⁵⁰ Vd. *Problemata* (*Probl.* 26. 1 = *DS* § 36.257 s.; *Probl.* 26. 19 = *DS* 35. 254; *Probl.* 26. 23 = *DS* 13. 83; *Probl.* 26. 26 = *DS* § 20. 135; *Probl.* 26. 29 = *DS* § 36. 262-263; *Probl.* 26. 34 = *DS* § 26. 177; *Probl.* 26. 61 = *DS* § 29. 199 s.), anche se non derivano direttamente da *DS* come aveva arguito REHM (*Parapegmastudien* 131), e *De situ ventorum*.

⁵¹ Sull'anemologia di Aristotele e di Teofrasto vd. ora J.-P. LEVEL, “Anémologie et philosophie dans le traité *De ventis* de Théophraste”, in G. MANETTI (Ed.), *Knowledge through signs, op. cit.*, pp. 331-343.

⁵² Arato, pur non essendo fonte di *DS* come avevano ipotizzato ROSE e GEMOLL (*Untersuchungen über die Quellen, den Werfasser und die Abfassungszeit der Geponica*, Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie, 1. 1. Berlin, 1883, 1972², p. 57), si è servito degli stessi segni (sorgere e tramonto del sole e della luna, alone intorno alla luna, stelle cadenti, comportamento degli animali) usati da Aristotele e da Eudosso (Arist., Fr. 364 GIGON: τούτοις δὲ τοῖς σημείοις καὶ Ἀριστοτέλης ὁ φιλόσοφος κέχρηται καὶ Εὔδοξος), che Böhme a torto supponeva essere l'autore di *DS*.

⁵³ Sulla base di queste consonanze gli ultimi Editori hanno avanzato in via preliminare cinque ipotesi: 1. raccolta di segni meteo compilata da un membro della scuola su richiesta di Aristotele; 2. libretto scritto da Aristotele; 3. libretto scritto da Teofrasto; 4. edizione ridotta, e per questo priva delle parti filosofiche e scientifiche, di uno scritto di Aristotele o di Teofrasto; 5. riduzione da Teofrasto, che però avrebbe utilizzato materiale dello Stagirita.

che accreditava agli animali la capacità istintiva di presentire i cambiamenti meteo e che quindi sia stato Teofrasto a introdurre i segni meteo di origine animale, l'assenza in *DS* di qualsiasi riferimento alla teoria dei Caldei τά τε ἄλλα προλέγουσαν καὶ τοὺς βίους ἐκάστων καὶ τοὺς θανάτους⁵⁴, utilizzata da Teofrasto ἐν τῇ Περὶ σημείων βίβλῳ secondo la testimonianza di Proclo, e la distanza che separa Teofrasto dall'A. di *DS* nella formulazione dei σημεῖα κοινά εἰδια⁵⁵, rappresentano di per sé un ostacolo ad un'attribuzione dello scritto al successore di Aristotele. Poi se da un lato c'è l'impossibilità di dimostrare che la tradizione antica quando citava Aristotele facesse effettivamente riferimento a *DS*, dall'altro la consuetudine invalsa presso i moderni è seguita anche dagli ultimi editori di assegnare *DS* a Teofrasto non trova conforto né nella tradizione antica a cominciare da Seneca, né in quella medioevale-umanistica, pressoché concordi nell'assegnare lo scritto ad Aristotele. Quindi per quanto attiene all'attribuzione dello scritto questa discordanza tra antichi e moderni obbliga ancora oggi a dibattere il tema della paternità, riproposto anche di recente da Bouffartigue che si chiede: «S'agit-il de Théophraste comme le pense O. Regenbogen, ou d'Aristote, comme le suppose J. Martin?»⁵⁶.

Per testare l'aderenza di *DS* ad Aristotele o a Teofrasto può essere utile un confronto della sezione di *DS* dedicata ai venti (§§ 26-37) con la corrispondente sezione dei *Problemata* di Aristotele (XXVI "Οσα περὶ τοὺς ἀνέμους") da un lato e con il *De ventis* di Teofrasto dall'altro. Dal confronto dei testi emergono da un lato l'assenza di concordanze esclusive di *DS* con il *De ventis*⁵⁷ e dall'altro precise coincidenze testuali tra i *Problemata* ed il *De ventis* di Teofrasto, che inducono o ad ammettere che Aristotele e Teofrasto riducono variamente la medesima fonte o a considerare i *Problemata* come una delle fonti del *De ventis*⁵⁸. A queste concordanze solo sporadi-

⁵⁴ Procl., *in Ti.* 40cd = Thphr., Fr. 194 FHSG. Vd. Theophrastus von Eresus, *On Weather Signs*, *op. cit.*, p. 13: «There is nothing in *DS* on the Chaldaeans, nor on any astrological influence of the stars on men».

⁵⁵ Cf. *supra* n. 49.

⁵⁶ J. BOUFFARTIGUE, "Les prévisions météorologiques...", *art. cit.*, p. 404.

⁵⁷ L'unica concordanza esclusiva che si registra tra *DS* e il *De ventis* mostra la distanza tra i due testi: *DS* 3 τῶν δὲ λοιπῶν σημείων ἔνια μὲν ἕιδια κατὰ πάσας χώρας ἐστίν ἐν ὅσαις ὅρῃ ὑψηλὴ...τῶν τε γὰρ πνευμάτων ἀρχομένων τὰ νέφη προσπίπτει πρὸς τοὺς τοιούτους τόπους καὶ μεθισταμένων εἰς τούναντίον ἀντιμεθίστανται καὶ ὑγρότερα γνόμενα διὰ βάρος εἰς τὰ κοιλὰ συγκαθίζει.

De ventis 5 οὐ μικρὰ δ' ἐνταῦθα ἄλλα μεγίστη ρόπη τὸ τὰς χώρας ὑψος ἔχειν· ὅπου γὰρ ἂν προσκόψῃ τὰ νέφη καὶ λάβῃ στάσιν, ἐνταῦθα καὶ ὑδατος γένεσις. διὸ καὶ τῶν σύνεγγυς τόπων ἄλλοι παρ' ἄλλοις ὑέτιοι τῶν ἀνέμων.

⁵⁸ Vd. LOUIS (Aristote, *Problèmes*, II, XXVI, Paris 1993) p. 197: «La comparaison des textes permet d'affirmer avec une quasi-certitude que c'est Théophraste l'imitateur, sinon le plagiaire». Di diverso

camente accede anche *DS*, il cui testo sembra comunque trovare maggiore corrispondenza con i *Problemata aristotelici*⁵⁹ che non con il *De ventis* di Teofrasto⁶⁰ come emerge dalle concordanze riportate:

1. [Arist.], *Probl.* I 24 = XXVI 42 διὰ τί ἐν τοῖς νότοις βαρύτερον ἔχουσι καὶ ἀδυνατώτερον οἱ ἄνθρωποι; ἢ ὅτι ἐξ ὀλίγου πολὺ ὑγρὸν γίνεται διατηκόμενον διὰ τὴν ἀλέαν καὶ ἐκ πνεύματος κούφου ὑγρὸν βαρύ; ἔτι δὲ ἡ δύναμις ἡμῶν ἐν τοῖς ἄρθροις ἐστί· ταῦτα δὲ ἀνίεται ὑπὸ τῶν νοτίων. δηλοῦσι δὲ οἱ ψόφοι τῶν κεκολλημένων. τὸ γάρ γλίσχρον ἐν τοῖς ἄρθροις πεπηγός μὲν κινεῖσθαι κωλύει ἡμᾶς, ὑγρὸν δὲ λίαν ὃν συντείνεσθαι.

Thphr., *de ventis* 56-58 οἵον βαρύτερον ἐν τοῖς νοτίοις ἔχουσιν <οἵ> ἄνθρωποι καὶ ἀδυνατώτερον. αἴτιον δὲ ὅτι ἐξ ὀλίγου πολὺ ὑγρὸν γίνεται <διατηκόμενον διὰ τὴν ἀλέαν> καὶ ὑγρότης βαρεῖα ἀντὶ κούφου πνεύματος. ἔτι δ' ἡ μὲν ἴσχυς καὶ δύναμις ἐν τοῖς ἄρθροις ἐστίν. <ταῦτα δὲ ἀνίεται ὑπὸ τῶν νοτίων. τὸ γάρ γλίσχρον ἐν τοῖς ἄρθροις πεπηγός μὲν κωλύει> κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὑγρὸν δὲ λίαν ὃν συντείνεσθαι...καὶ <ἐπὶ> τῶν καρπῶν δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὁμοίως...καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων δ' ὥσαύτως, οἵον αἱ τε ρήγνυμεναι χορδαὶ καὶ οἱ ψόφοι τῶν κεκολλημένων καὶ ὅσα ἄλλα συμβαίνει διυγραινομένων καὶ ἀνιεμένων...

DS § 30. 207-209 βορείων δὲ γιγνομένων ξηραίνει πάντα, νοτίων δὲ ὑγραίνει. ἐὰν δὲ νοτίων ὄντων ψοφῇ τῶν κεκολλημένων εἰς τὰ βόρεια σημαίνει τὴν μεταβολήν.

2. [Arist.], *Probl.* XXVI 3 διὰ τί νότος πνεῖ μετὰ πάχνην; ἢ διότι ἡ μὲν πάχνη γίνεται πέψεως γινομένης, μετὰ δὲ τὴν πέψιν καὶ τὴν ἀποκάθαρσιν ἡ μεταβολὴ εἰς τούναντίον γίνεται; ἐναντίον δὲ τῷ βορρᾷ νότος ἐστίν. διὰ ταῦτα δὲ καὶ μετὰ τὴν χιόνα πνεῖ νότος. ολως δὲ καὶ ἡ χιὼν καὶ ἡ χάλαζα καὶ τὸ ὄδωρ καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη ἀποκάθαρσις πέψεως σημεῖόν ἐστιν. διὸ καὶ μετὰ τὸν ὑετὸν καὶ τὰς τοιαύτας χειμασίας πίπτει τὰ πνεύματα.

Thphr., *de ventis* 50 μετὰ <δὲ> χιόνα καὶ μετὰ πάχνην <νότος>. ὅθεν καὶ ἡ παροιμία: πνεῖ δὲ νότος μετὰ πάχνην, ὅτι πέψεώς τινος γινομένης καὶ ἀποκαθάρσεως, ἐκάτερόν τι πίπτει· μετὰ δὲ πέψιν καὶ τὴν ἀποκάθαρσιν εἰς τούναντίον μεταβολή· βορέα δ' ἐναντίος ὁ νότος. δι' αὐτὸν τοῦτο καὶ μετὰ τὸν ὑετὸν καὶ τὴν χάλαζαν καὶ τὰς τοιαύτας τινὰς <ἀποκαθάρσεις> ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πίπτει τὰ πνεύματα. πάντα γάρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαύτα πέψεις καὶ ἀποκαθάρσεις τινές εἰσιν.

DS § 34. 247 μετὰ χιόνα νότος, μετὰ πάχνην βορέας εἴωθε πνεῖν.

avviso SIDER e BRUNSCHÖN (*Theophrastus of Eresus, On Weather Signs*, op. cit.) p. 174 (34. 427).

⁵⁹ Aristotelis *Problemata physica*, edd. C. A. RUELLE-H. KNOELLINGER-I. KLEK, Lipsiae, 1922; Aristote, *Problèmes*, ed. P. LOUIS, I-II, Paris, 1993.

⁶⁰ Theophrastus, *De ventis*, edited by V. COUTANT and V. L. EICHENLAUB, Notre Dame (Indiana), 1975.

3. *Probl.* XXVI 8. διὰ τί αἱ μὲν καθαραὶ δύσεις εὐδιεινὸν σημεῖον...;
DS § 50. 365-366 καὶ δυόμενος ἥλιος χειμῶνος εἰς καθαρὸν εὐδιεινός...
Probl. XXVI 8. διὰ τί (*sc.* αἱ δύσεις) αἱ δε τεταραγμέναι χειμερινόν;
DS § 38. 273 χειμῶνος δὲ τάδε. ἥλιος δυόμενος εἰς μὴ καθαρόν.
3. [Arist.], *Probl.* XXVI 9. διὰ τί λέγεται ‘οὐ ποτε νυκτερινὸς βορέας τρίτον ἵκετο φέγγος’;
Thphr., de ventis 49 οἱ δὲ νυκτερινοὶ βορέαι τριταῖοι πίπτουσιν· ὅθεν ἡ παροιμία λέγεται, ως οὕποτε νυκτερινὸς βορέας τρίτον ἵκετο φέγγος...
Probl. XXVI 12. ἔστι δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰς χειμερινὰς τροπὰς πεντεκαιδεκάτη νότιος.
DS § 30. 206-207 ἡ πέμπτη καὶ δεκάτη ἀπὸ τροπῶν τῶν χειμερινῶν ώς τὰ πολλὰ νότιος.
4. [Arist.], *Probl.* XXVI 13. ὁ δ' Ὁρίων ἀνατέλλει μὲν ἐν ἀρχῇ ὀπώρας, δύνει δὲ χειμῶνος, ὥστε διὰ τὸ μήπω καθεστάναι μίαν ὥραν, ἀλλὰ τὴν μὲν γίνεσθαι τὴν δὲ παύεσθαι, διὰ ταῦτα ἀνάγκη καὶ τὰ πνεύματα ἀκατάστατα εἶναι διὰ τὸ ἐπαμφοτερίζειν τὰ ἐξ ἑκατέρας. καὶ χαλεπὸς δὴ λέγεται καὶ δύνων καὶ ἀνατέλλων ὁ Ὁρίων διὰ τὴν ἀοριστίαν τῆς ὥρας· ἀνάγκη γὰρ ταραχώδη εἶναι καὶ ἀνώμαλον.
Thphr., de ventis 55 ὁ δ' Ὁρίων ἀνατέλλει μὲν ἐν ἀρχῇ ὀπώρας, δύνει δὲ ἐν ἀρχῇ χειμῶνος· ὥστε διὰ τὸ μήπω καθεστάναι μηδὲ μίαν ὥραν, τῆς μὲν γινομένης, τῆς δὲ παυομένης, ἀνάγκη καὶ τὰ πνεύματα ἀκατάστατα καὶ ἄκριτα εἶναι διὰ τὸ ἐπαμφοτερίζειν τὰ ἐξ ἑκατέρας. καὶ χαλεπὸς δὴ λέγεται καὶ δύνων καὶ ἀνατέλλων εἶναι, διὰ τὴν ἀοριστίαν τῆς ὥρας· ἀνάγκη γὰρ ταραχώδη καὶ ἀνώμαλη εἶναι.
5. [Arist.], *Probl.* XXVI 14. διὰ τί ὁ νυκτερινὸς βορέας τριταῖος λήγει; πότερον ὅτι ἀπὸ μικρᾶς καὶ ἀσθενοῦς ἀρχῆς, ἢ τρίτη δὲ κρίσιμος; ἢ ὅτι ἀθρόος ἡ ἔκχυσις, ὥσπερ τῶν ἐκνεφίων (*sic!*!)· ταχεῖα δὴ πολὺλα τῶν ἀθρόων.
- Thphr., de ventis* 49-50 οἱ δὲ νυκτερινοὶ βορέαι τριταῖοι πίπτουσιν...ὅτι ἀθρόως ἡ ἔκχυσις, ὥσπερ τῶν ἐκνεφίων (*sic!*!)· ταχεῖα δὴ πολὺλα τῶν ἀθρόων.
- Probl.* XXVI 19 Διὰ τί ὁ νότος οὐκ ἀρχόμενος ἀλλὰ λήγων ὑέτιος;
27 Ὁ δὲ νότος λήγων ὑδατώδης...Διὸ καὶ ἡ παροιμία εἰς αὐτὸν ἀρχομένου τε νότου’...”Η διὰ τοῦτο ὑδατωδέστερος ἡ ἀρχόμενος;
DS § 35. 254 ὁ νότος ἀρχόμενος ξηρός, τελευτῶν δὲ ὑγρός.
- Probl.* XXVI 23. Διά τί, ὅταν ἀστέρες διάττωσιν, ἀνέμου σημεῖον;...Διὸ καὶ ἀφ’ οὐ ἀν τόπου φέρωνται οἱ ἀστέρες, ἐν τούτῳ καὶ τὸ πνεῦμα γίνεται;
- DS* § 13. 83-84 ἀστέρες πολλοὶ διάττοντες ὑδατος ἡ πνεύματος, καὶ ὅθεν ἀν διάττωσιν ἐκεῖθεν τὸ πνεῦμα ἡ τὸ ὑδωρ.
- § 37. 270-271 ὅθεν ἀν ἀστέρες διάττωσι πολλοὶ ἀνεμον ἐντεῦθεν.

Probl. XXVI 26. Διά τί, ἐὰν περὶ ισημερίαν λὴψ πνεύσῃ, ὕδωρ γίνεται;

DS § 20. 135 καὶ ἐὰν περὶ ισημερίαν λὴψ πνεύσῃ ὕδωρ σημαίνει.

Probl. XXVI 26 λίψ, ὃν ὑγρὸς φύσει.

DS § 36. 257 ὑγροὶ δὲ μάλιστα ὅ τε καικίας καὶ λίψ.

6. [Arist.], *Probl.* XXVI 28 διὰ τί οἱ ἄνεμοι ξηραίνουσι ψυχροὶ ὄντες; ἢ διότι ἀτμίζειν ποιοῦσιν οἱ ψυχρότεροι; διὰ τί δὲ μᾶλλον ἡ ὁ ἥλιος; ἢ διότι ἀπάγουσι τὴν ἀτμίδα, ὁ δὲ ἥλιος καταλείπει; ὑγραίνει μὲν οὖν μᾶλλον, ξηραίνει δὲ ἥττον.

Thphr., *de ventis* 60 ὅτι δὲ ψυχροὶ ὄντες οἱ ἄνεμοι ξηραίνουσι καὶ θᾶττον <ἢ> ὁ ἥλιος θερμὸς ὃν, καὶ μάλιστα οἱ ψυχρότατοι ταύτην ὑποληπτέον τὴν αἰτίαν, ὅτι ἀτμίδα ποιοῦσι, καὶ ταύτην ἀπάγουσι, καὶ οἱ ψυχρότεροι μᾶλλον· ὁ δὲ ἥλιος καταλείπει.

7. [Arist.], *Probl.* XXVI 29 = XXVI 1 ὁ καικίας μόνος τῶν ἀνέμων ἐφ' ἔαυτὸν ἄγει τὰ νέφη, ὥσπερ καὶ ἡ παροιμία λέγει «ἔλκων ἐφ' αὐτὸν ὥσπερ ὁ καικίας νέφος»; οἱ γάρ ἄλλοι, ὅθεν ἀν πνέωσιν, ἐνταῦθα ἀναστέλλουσιν.

Thphr., *de ventis* 37 = 39 ὁ μὲν καικίας μόνος ἐφ' αὐτὸν ἄγει τὰ νέφη, καθάπερ καὶ ἡ παροιμία λέγει 'ἔλκων ἐφ' αὐτὸν ὥστε καικίας νέφη'.

DS § 36. 261-263 δασύνουσι δ' οὐρανὸν νέφεσι καὶ καλύπτουσι καικίας μάλιστα εῖτα λίψ. καὶ οἱ μὲν ἄλλοι ἄνεμοι ἀφ' ἔαυτῶν τὰ νέφη ὠθοῦσι, καικίας δὲ μόνος πνέων ἐφ' ἔαυτόν.

8. [Arist.], *Probl.* XXVI 34. διὰ τί αἴρομένου τοῦ ἥλιου καὶ αὐξάνεται καὶ πίπτει τὰ πνεύματα;

Thphr., *de signis* 15-17 ὁ ἥλιος δοκεῖ καὶ κινεῖν ἀνατέλλων καὶ καταπαύειν τὰ πνεύματα· διὸ καὶ ἐπανέρχεται καὶ πίπτει πολλάκις ... ποιεῖ δὲ καὶ ἡ σελήνη ταῦτα...

DS § 33. 236-238 ἄνεμοι αἴρονται ἀμ' ἥλιῳ ἀνατέλλοντι καὶ σελήνῃ. ἐὰν δ' ἀνατέλλων ὁ ἥλιος καὶ σελήνη παύσωσιν ἐπιτείνει τὰ πνεύματα · σελήνης δὲ ληγούσης λήγει μᾶλλον τὰ πνεύματα.

9. [Arist.], *Probl.* XXVI 44 διὰ τί ὁ νότος οὐ πνεῖ κατ' αὐτὴν τὴν Αἴγυπτον τὰ πρὸς θάλατταν, οὐδὲ ὅσον ἡμέρας δρόμον καὶ νυκτός, τὰ δὲ ὑπὲρ Μέμφεως καὶ ἀποσχόντι δρόμον ἡμέρας καὶ νυκτὸς λαμπρός: ... ἢ διότι κοίλη τὰ κάτω ἡ Αἴγυπτος ἐστι, διὸ ὑπερπίπτει αὐτῆς, ἄνω δὲ καὶ πόρρω ὑψηλότεροι οἱ τόποι;

Thphr., *de ventis* 8 = 61 τὸ δὲ μὴ πνεῖν κατ' αὐτὴν τὴν Αἴγυπτον <τὰ> πρὸς θάλατταν τὸν νότον, ὃς τινές φασι, μηδὲ ὅσον ἡμέρας [ἀπέχοντα] καὶ νυκτός δρόμον, ἀλλὰ τὰ ὑπὲρ Μέμφιδος λαμπρόν, ὄμοιώς δὲ καὶ ἡ ἀπέχῃ τοσοῦτον, οὐκ ἀληθὲς μὲν εἶναι φασιν, ἀλλὰ ψεῦδος. οὐ μὴν ἵσως γε, αλλ' ἔλαττον πνεῖ. τὸ δὲ αἴτιον ὅτι κοίλη τὰ κάτω ἡ Αἴγυπτος ὥσθ' ὑπερπίπτειν αὐτῆς· τὰ δὲ ἄνω ὑψηλότερα.

10. [Arist.], *Probl.* XXVI 45 = 20 = 27 = 39 ὁ νότος ἀρχόμενος μὲν μικρός ἐστι, λήγων δὲ μείζων γίνεται, ὁ δὲ βορέας ἀνάπαλιν...Διὸ καὶ ἡ παροιμία λέγει «εὖ

πλεῖν ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο»⁶¹.

Thphr., *de ventis* 5. καὶ ὁ μὲν βορέας εὐθὺς ἀρχόμενος μέγας, ὁ δὲ νότος λήγων· ὅθεν καὶ ἡ παροιμία συμβουλεύει τὰ περὶ τοὺς πλοῦς.

DS § 29. 203-204 καὶ ὁ μὲν βορέας λήγων ἐλάττων ὁ δὲ νότος ἀρχόμενος.

11. [Arist.], *Probl.* XXVI. 50. διὰ τί οἱ νότοι οἱ ἔηροι καὶ μὴ ὑδατώδεις πυρετώδεις; ἢ ὅτι ὑγρότητα θερμὴν ἀλλοτρίαν ἐμποιοῦσι τοῖς σώμασιν; εἰσὶ γάρ ὑγροὶ καὶ θερμοὶ φύσει, τοῦτο δὲ ἐστὶ πυρετώδες· ὁ γάρ πυρετὸς ὑπὲρ ἀμφοτέρων τούτων ἐστὶν ὑπερβολῆς. ὅταν μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀνευ ὑδατος πνέωσι, ταύτην τὴν τάξιν, ὅταν δὲ ἄμα τῷ ὕδατι, τὸ ὕδωρ καταψύχει.

Thphr., *de ventis* 57 καὶ πάλιν ἔηροι καὶ μὴ ὑδατώδεις ὅντες <*οἱ*> νότοι πυρετώδεις· ὑγρότητα γάρ ἐνιᾶσι τοῖς σώμασι καὶ θέρμην ἀλλοτρίαν ἐμποιοῦσι θερμοὶ φύσει καὶ ὑγροὶ ὅντες. ἢ δὲ τοιαύτη διάθεσις πυρετώδης· ὁ γάρ πυρετὸς <*ἔξι*> ἀμφοῖν τούτοιν ὑπερβολῆς ἐστιν· ὅταν <*δὲ*> ὑδατινοὶ πνέωσι, τὸ ὕδωρ καταψύχει τὴν ἔξιν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὅσα ἄλλα τῶν σωμάτων περὶ τὰς ἔξεις καθ' ἐκάτερον συμβαίνει γίνεσθαι.

12. [Arist.], *Probl.* XXVI. 51. διὰ τί οἱ ἐτησίαι ταύτην δὴ τὴν ὥραν ἀεὶ καὶ τοσοῦτοι πνέουσιν; καὶ διὰ τί ληγούσης τῆς ἡμέρας λήγουσι καὶ τῆς νυκτὸς οὐ πνέουσιν; ἢ τοῦτο μὲν διὰ τὸ τὴν χιόνα τηκομένην παύεσθαι ὑπὸ τοῦ ἡλίου πρὸς ἐσπέραν καὶ τὴν νύκταν; ὅλως δὲ πνέουσιν, ὅταν ὁ ἡλιος κρατεῖν καὶ λύειν ἄρξηται τὸν πρὸς βορέαν πάγον. Ἀρχομένου μὲν οὖν οἱ πρόδρομοι, ἦδη δὲ λυομένου οἱ ἐτησίαι.

Thphr., *de ventis* 11 διὰ τί δὲ ταύτην τὴν ὥραν καὶ τοσοῦτοι πνέουσι (*sc.* οἱ ἐτησίαι), καὶ διὰ τί λήγουσι τῆς ἡμέρας ληγούσης, καὶ νύκτωρ οὐ πνέουσι, σχεδὸν ἐν ταύταις λέγεται ταῖς αἰτίαις· ως ἄρα ἡ μὲν πνοὴ γίνεται διὰ τὴν τῆς χιόνος τῆξιν. ὅταν μὲν οὖν ὁ ἡλιος ἄρξηται κρατεῖν καὶ λύειν τὸν πάγον, οἱ πρόδρομοι, μετὰ δὲ ταῦτα οἱ ἐτησίαι.

13. [Arist.], *Probl.* XXVI 52 διὰ τί ὁ ζέφυρος λειότατός τε τῶν ἀνέμων καὶ ψυχρός, καὶ δύο ὥρας πνεῖ μάλιστα, ἔαρ τε καὶ μετόπωρον, καὶ πρὸς ἐσπέραν τῆς ἡμέρας, καὶ ἐπὶ τὴν γῆν μάλιστα;

Thphr., *de ventis* 38 ὁ δὲ ζέφυρος λειότατος τῶν ἀνέμων, καὶ πνεῖ δεῖλης καὶ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ψυχρός, τῶν ἐνιαυσίων ἐν δυοῖν μόνον ὥραις, ἔαριν ἢ καὶ μετόπωρον.

14. [Arist.], *Probl.* XXVI 52 ἡ ψυχρὸς (*sc.* ὁ ζέφυρος) μὲν διὰ τὸ πνεῖν ἀπὸ τῆς θαλάττης καὶ πεδίων ἀναπεπταμένων; ἵττον μὲν οὖν ψυχρὸς τοῦ βορέου διὰ τὸ ἀφ' ὕδατος πνευματουμένου καὶ μὴ χιόνος πνεῖν, ψυχρὸς δὲ διὰ τὸ

⁶¹ Cf. Arist., *Probl.* XXVI 20 e 41 διὰ τί ὁ νότος, ὅταν μὲν ἐλάττων ἦ, αἴθριός ἐστιν, ὅταν δὲ μέγας, νεφώδης καὶ χρονιώτερος...; ἢ ὅτι ἐλάττων ἀρχόμενός ἐστιν... διὸ καὶ παροιμιάζονται ἀρχομένου γε νότου καὶ λήγοντος βορέαο'.

μετὰ χειμῶνα, <τοῦ ἥρος vel ἔαρος> ἄρτι τοῦ ἡλίου κρατοῦντος, πνεῖν, καὶ μετοπώρου, ὅτι οὐκέτι κρατεῖ ὁ ἡλιος. οὐ γὰρ ὕσπερ ἐν γῇ ὑπομένει τὴν ὕλην, ἀλλὰ πλανᾶται διὰ τὸ ὑφ' ὑγροῦ βεβηκέναι. καὶ ὄμαλὸς διὰ τὸ αὐτό· οὐ γὰρ ἀπὸ ὄρέων πνεῖ, οὐδὲ βίᾳ τηκομένου, ἀλλὰ ῥαδίως ὕσπερ δι' αὐλῶνος ῥέων. τὰ μὲν γὰρ πρὸς βορέαν καὶ νότον ὄρεινά· πρὸς ἐσπέραν δὲ οὔτε ὅρος οὔτε γῆ ἐστίν, ἀλλὰ τὸ Ατλαντικὸν πέλαγος, ὃστε ἐπὶ τῆς γῆς φέρεται. καὶ πρὸς ἐσπέραν τῆς ἡμέρας πνεῖ διὰ τὸν τόπον τότε γαρ ὁ ἡλιος πλησιάζει τῷ τόπῳ. καὶ τῆς νυκτὸς παύεται διὰ τὸ ἐκλείπειν τὴν τοῦ ἡλίου κίνησιν.

Thphr., *de ventis* 40-41 ὁ δὲ ζέψυρος ψυχρὸς μὲν διὰ τὸ πνεῖν ἀφ' ἐσπέρας ἀπὸ θαλάττης καὶ πεδίων ἀναπεπταμένων, καὶ ἔτι μετὰ <τὸν> χειμῶνα τοῦ ἥρος, ἄρτι τοῦ ἡλίου κρατοῦντος, καὶ μετοπώρου πάλιν, ὅτ' οὐκέτι κρατεῖ <ὁ ἡλιος>. τοῦ δὲ βορέου ἥττον ψυχρὸς μὲν διὰ τὸ ἀφ' ὕδατος πνευματουμένου καὶ μὴ χιόνος πνεῖν. οὐ συνεχής δέ, διὰ τὸ μὴ κρατεῖσθαι τὸ γινόμενον πνεῦμα. οὐ γὰρ ὕσπερ ἐν <τῇ> γῇ <ὑπομένει τὴν ὕλην>, ἀλλὰ πλανᾶται διὰ τὸ ἐφ' ὑγροῦ βεβηκέναι. καὶ ὄμαλὸς διὰ τοῦτο ἐστιν. οὐ γὰρ <ἀπ' ὄρέων πνεῖ, οὐδὲ βίᾳ τηκομένου, ἀλλὰ ῥαδίως> ὕσπερ δι' αὐλῶν ῥέων. τὰ μὲν γὰρ πρὸς βορέαν καὶ νότον <ὄρεινά, τὰ> πρὸς ἐσπέραν δ' οὔτε ὅρος οὔτε γῆ ἐστίν, ἀλλὰ τὸ Ατλαντικὸν πέλαγος, ὃστε ἐπὶ τῆς γῆς φέρεται. τῆς δείλης <δὲ> ἡ πνοὴ διὰ τὸν τόπον πάντα γὰρ μετὰ τοῦ ἡλίου, διαχέοντος τὸ ὑγρὸν ἡ ἀτμίζοντος γίνεται καὶ συνεργοῦντος, εἰς τὴν ἀρχήν. ὅταν οὖν εἰς τὸν τόπον ἀφίκηται, καὶ ἡ πνοὴ <ἄρχεται>. καὶ τῆς νυκτὸς παύεται, διὰ τὸ ἐλλείπειν τὴν τοῦ ἡλίου κίνησιν.

15. *Probl. XXVI* 61. Διὰ τί τὰ ἀράχνια τὰ πολλὰ ὅταν φέρηται, πνεύματός ἐστι σημεῖα;

DS § 29. 199 ἀράχνια πολλὰ φερόμενα πνεῦμα ἡ χειμῶνα σημαίνει.

A conclusione e conferma di quanto si è detto ecco il quadro complessivo dei passi paralleli, da cui risultano 8 concordanze esclusive di *DS* con i *Problemata aristotelici* e nessuna concordanza esclusiva con il *De ventis*. *DS* anche nei 5 casi in cui offre un parallelo con gli altri due scritti, risulta più vicino ad Aristotele che a Teofrasto:

[Arist.], <i>Probl. XXVI</i>	Thphr., <i>De ventis</i>	<i>DS</i>
1 = 29	37 = 39	36. 261-263
2	11	
3	50	34. 247
4	26	
5	26	
7	5	3. 19-21
8		38. 273
8		50. 365s.
9 = 14	49-50	

12		30. 206-207
13	55	
14	49	
16	10	
19 = 27 = 45		35. 254
21	47	
23		13. 83-84 37. 270-271
25	36	
26		20. 135 36. 257
28	60	
33		35. 255
34	15 17	
39	5	
42 = I 24	58	30. 207-209
44	8, 61	
45 = 20, 27	5	29. 203-204
48	19	
50 = I 23	57	
51	11	
52	38 40-41	
54	47	
57	60	
61		29. 199
62	6-7	

Received: 20th September 2010

Accepted: 12th October 2010

CIENTO CINCUENTA AÑOS DE HERMETISMO. UNA BIBLIOGRAFÍA COMENTADA.

JOSÉ IVÁN ELVIRA SÁNCHEZ

Universidad de Granada

RESUMEN

En este artículo hemos tratado de trazar un programa, convenientemente organizado y explicado, de la bibliografía y los recursos actuales adscritos a algunas de las perspectivas académicas que dominan actualmente el estudio del hermetismo, con el ánimo de proponer una introducción completa y exhaustiva a nuestro campo de investigación en el siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: HERMETISMO, METODOLOGÍA, BIBLIOGRAFÍA

ONE HUNDRED AND FIFTY YEARS OF HERMETISM IN ACADEMY

AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY.

ABSTRACT

In this paper, we have tried to trace a properly organized and explained schedule of the bibliography and resources attached to some of the academic perspectives, which currently lead the study of Hermetism, with the aim of propose a comprehensive introduction to our research field in the 21st century.

KEY WORDS: HERMETISM, METHODOLOGY, BIBLIOGRAPHY.

Introducción al estudio del hermetismo: cuestiones preliminares

De forma más precisa, nuestro artículo debería llamarse “ciento cuarenta y cuatro años de hermetismo en el ámbito académico” (1866-2010); es decir, desde la elegante edición de Louis Ménard hasta nuestros días, o incluso de ciento cincuenta y seis, si contamos con la edición de Parthey (1854-2010). Como se puede ver, e inaugurando el milenio, el hermetismo acumula una historia considerable en el ámbito académico moderno, que aún podría engrosarse más si tuviéramos en cuenta la polémica suscitada en pleno siglo XVII acerca de la datación y naturaleza de los textos. Contando con semejante bagaje académico, nuestra intención es no sólo reflejar un número indeterminado de bibliografía sin orden ni sentido, sino ir explicando cui-

dadosamente las distintas perspectivas académicas y extraacadémicas y mucha de la bibliografía actual asociada a cada perspectiva.

El presente artículo tratará, por lo tanto, de ser una especie de introducción al estudio académico de la filosofía hermética no sólo tardoantigua, haciendo acopio del considerable volumen de información y recursos de los que disponemos en la actualidad. La importancia de hacer este ejercicio de introspección académica con respecto al hermetismo es mayor, si cabe, al del resto de regiones abarcadas por la historiografía del pensamiento, debido a la especial naturaleza de esta singular filosofía nacida a comienzos de nuestra era. Esto es así porque el hermetismo, incluso en nuestros días, es considerado en muchos círculos intelectuales y populares como una filosofía viva y válida para comprender el mundo; por otra parte, es indudable que muy a menudo, este fascinante hecho ha viciado de tendenciosidad cualquier acercamiento académico riguroso.

Decía González Blanco en su artículo “Misticismo y escatología en el *Corpus Hermeticum*¹” que el hermetismo ya gozaba de una considerable bibliografía en los años 70, y él mismo haría años después el necesario ejercicio de detallar en otro artículo susodicha bibliografía²; y si bien es cierto que en los años ochenta el hermetismo tardoantiguo se había hecho un hueco por derecho propio en el ámbito académico, no es menos cierto que treinta años después, en el año 2010, esta bibliografía ha crecido de tal modo que ha generado su propio campo de investigación, canalizado actualmente por jóvenes disciplinas históricas como la denominada “Esoterismo Occidental”, que han logrado el reconocimiento bajo la forma de cátedras en algunas universidades americanas y europeas³; asimismo, podemos observar un florecimiento notable de investigadores e instituciones independientes dedicados al hermetismo

¹ *Cuadernos de Filología Clásica*, 5 (1973), p. 313.

² “Hermetism. A Bibliographical Approach”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II 17,4, (1984), 2240-2281.

³ Concretamente, en las universidades de la Sorbonne (École Pratique des Hautes Etudes, desde 1966, bajo la forma de un programa de postgrado denominado “History of Esoteric Currents in modern and contemporary Europe”); en la Universidad de Ámsterdam (con un máster denominado “Mysticism and Western Esoterism”, desde 1999); o en la Universidad de Exeter, en Londres (con otro máster, “Western Esoterism”, desde 2005). Asimismo, otras universidades otorgan posibilidades similares: La Universidad de Kent (máster en “Mysticism and Religious Experience”), así como The Sophia Centre, en la Universidad de Bath (máster en “Cultural Astrology and Astronomy”). Por parte estadounidense, nos encontramos con la Michigan State University, patrocinadora de la publicación *online* *Esoterica*: <http://www.esoteric.msu.edu>. Similares oportunidades nos brinda el Warburg Institute, a través de sus proyectos de investigación. Y más recientemente, la Universidad de Groningen nos brinda las mismas oportunidades, de la mano de un *Research Master* en “Religion and Culture”.

y a cuestiones relacionadas⁴. El mismo J. Dillon no lo hubiera expresado de mejor modo, cuando en su *The middle platonists*, escribía, refiriéndose al hermetismo, a los oráculos caldeos y al gnosticismo: “This is still a murky area, with its own specialists and controversies”⁵; en efecto, esta peculiar área de conocimiento está salpicada de muchísima polémica y controversia, y es analizada desde muy distintos puntos de vista, que conviene comentar aquí con cierto detenimiento.

Historiadores y filólogos han sido desde el comienzo la punta de lanza de la polémica en este “turbio” asunto del hermetismo, como pone de manifiesto Thomas Höffmeier en sus estupendos artículos “Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegistus”⁶, y sobre todo en “Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism”⁷, en el que se evidencia la polémica suscitada en pleno siglo XVII acerca de la correcta datación de los *Hermetica*, perpetrada por el grandioso filólogo Isaac Casaubon⁸. Como reacción ante semejante ataque a unos textos supuestamente integrados en la *Prisca Theologia*⁹, Ralph Cudworth, puede que el máximo exponente del círculo de los *Cambridge Platonists*, respondía: “Wherefore the Learned Casaubon seems not to have reckoned or concluded well, when from the detection of Forgery in Two or Three of those Trismegistick Books at most, he pronounces of them all universally, that they were nothing but Christian Cheats and Impostures”¹⁰. Obviamente, Cudworth defendía la originalidad y el egipcionismo de los textos, frente a quienes sostenían que eran meras imposturas de ámbito cristiano. Dicho ejemplo nos servirá bien para ilustrar las confusiones y las

⁴ Un ejemplo de esto, lo encontramos en instituciones como la *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, en Ámsterdam, cuyo centro de investigación es uno de los más prestigiosos y laureados del mundo; en la no menos prestigiosa *Revista Azogue* (donde se integra nuestro proyecto de investigación, *Studia Hermetica*), y en la reciente creación de la Sociedad Española de Historia de la Alquimia. O bien, en grandes investigadores independientes de la talla de ADAM MCLEAN: <http://www.levity.com/alchemy/>.

⁵ *The middle platonists: a study of platonism: 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977, p. 384.

⁶ Cfr. *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*, ed. de C. GILLY and C. VAN HEERTUM, eds. Florence, 2005, pp. 569-572.

⁷ *Ibid.* pp. 581-586.

⁸ “Quemadmodum autem multa fuisse inserta carminibus Sibyllinis existimamus, ad veritatis Christianae confirmationem; ita *librum integrum*, qui sub nomine Mercurij Trismegisti circumferri ab aliquod seculis cepit, non veremur pronuntiare, & omni asseveratione confirmare, esse pseudopigraphon”. Cfr. *Ibid.*, p. 570.

⁹ Cfr. el trabajo de SEBASTIANO GENTILE, “Ficino ed Ermete”, en *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Florencia, 2000, pp. 19-26.

¹⁰ Cfr. el ya citado “Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism”, op. cit, p. 583.

agrias polémicas sostenidas por los especialistas desde el siglo XIX¹¹ con respecto al hermetismo, acentuadas con la aparición de la magna *Révélation d'Hermès Trismégiste*, de André-Jean Festugière, que hoy por hoy continúa siendo, junto con la edición de Nock y él mismo de los textos, el pilar básico en los estudios sobre hermetismo tardoantiguo¹². Y esto lo afirmamos conociendo los discursos gruesos y los duros pronunciamientos de numerosos especialistas en la actualidad, que tratan de infravalorar –y desde nuestro punto de vista, injustificadamente–, la titánica labor de edición de los textos y filosofía comparada que supone la *Révélation*, una obra indispensable en nuestras herméticas pesquisas. Y ello a pesar de que esa labor de edición crítica de los textos herméticos haya de ser revisada en la actualidad, y no sólo a la luz de los hallazgos de Nag Hammadi, tan irónicamente comentados por sus detractores¹³. Algunas de estas críticas, además, se dirigen desde la acidez más sospechosa de tendenciosidad (P. Kingsley o Samaranch Kirner son dos claros ejemplos)¹⁴ o al fin, desde la crítica más comprensiva de Garth Fowden o Jean-Pierre Mahé¹⁵, que rectifican y corrigen sus postulados, encauzando el actual estudio del hermetismo hacia aguas más seguras, volviendo a un estudio multidisciplinar de la materia. No

¹¹ SAMARANCH llega a titular a uno de los capítulos de su *Filosofía y teúrgia: una interpretación del hermetismo*, Madrid, 1999, “La filiación egipcia del hermetismo: al filo del escándalo”, pp. 75-102.

¹² A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Tres volúmenes: I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Les Belles Lettres, 1986. II. *Le Dieu cosmique*, Paris, 1986. III. *Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme, traduction et commentaire; Porphyre, De l'animation de l'embryon. IV, Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1986. Además, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, 1967.

¹³ Hacemos mención de la famosa *jarre d'Égypte*, un episodio agudamente comentado por FOWDEN en su *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, 1986, p. xv.

¹⁴ Cfr. P. KINGSLEY, “An introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition”, en *From Poimandres to Jacob Böhme: gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Ámsterdam, 2000, pp. 17-40. Samaranch nos muestra un ejemplo más sangrante y bochornoso: “La Révélation parece una inmensa máquina artillera cuya misión es demostrar, sea como sea, que no hay en el hermetismo filosófico nada valioso cuyo origen sea egipcio o, en su caso, oriental (...) ¿Hipertrofia de la idea misma de racionalidad griega? ¿Antisemitismo larvado? ¿Fobia antiegipcia de ancestrales resonancias judías?” (Madrid, pp. 98-99).

¹⁵ Cfr. por ejemplo su artículo “Théorie et pratique dans l’Asclepius”, en *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, 2003, p. 6. El propio JEAN-PIERRE MAHÉ ha editado críticamente los textos de Nag Hammadi y las definiciones armenias, completando y aclarando la labor de Festugière y Nock. Nos referimos a su famoso y celebrado *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 arménienes (NH VI, 8.8 a)*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, « Section Textes », 7), Québec, 1982.

obstante, en el lado opuesto encontramos que para los investigadores del mundo antiguo no especializados en el hermetismo o cuestiones relacionadas, la obra de Festugière continúa siendo una obra casi inamovible e incuestionable, un hecho que empobrece de igual modo cualquier acercamiento a los textos herméticos, y que ignora, si bien inconscientemente, la encomiable labor historiográfica desarrollada en las postrimerías del siglo XX. Se deduce de esto que tanto las críticas ácidas como el seguidismo acrítico, no nos ayudarán a desarrollar una labor útil en el estudio del hermetismo tardoantiguo. En definitiva, y desde nuestro punto de vista, lo más útil y productivo en términos académicos, es el apartar nuestras propias convicciones y prejuicios, para no caer en la trampa de la mera valoración personal (un pecado del que, por supuesto, Festugière no estuvo libre de culpa).

En cualquier caso, deberíamos tener en cuenta que el esfuerzo de comprensión del fenómeno del hermetismo tardoantiguo no ha procedido de ninguna cátedra especializada en el mismo (como las existentes en la actualidad y de las que hablaremos más adelante), sino del esfuerzo dispar y descoordinado de numerosos departamentos y cátedras de Historia Antigua y de Filología desde el siglo XIX. Por otra parte, y ahondando en esta misma idea, tenemos que afirmar rotundamente que en un campo como el hermetismo tardoantiguo, la especialización es un imposible, dado que los textos herméticos que nos han llegado son el resultado de la interacción cultural helenística, perpetrado en las tierras del Nilo y en todo el orbe mediterráneo-oriental desde antes de nuestra era. Esta realidad compleja, que integra lo que Festugière denomina *mystique hellénistique*¹⁶, nos debe llevar al análisis de un gran número de trasfondos culturales, que verían nacer a estas filosofías y religiones místicas de la Antigüedad. Por lo tanto, cualquier intento de afirmar unos principios básicos y generales heredados de estos textos tardoantiguos, es un ejercicio de logomaquia exquisitamente argumentado, como tendremos ocasión de comentar. O como el mismo Hans Lewy decía en su *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism magic and platonism in the later Roman Empire*¹⁷:

However, this mixture could not be accomplished without reciprocal modification of the oriental religions by the action of the Hellenistic ideas. These manifest their immense vitality in many instances and assimilate

¹⁶ A.-J. FESTUGIÈRE, “Cadre de la mystique hellénistique”, en *Hermétisme et mystique païenne*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, pp. 13-27. A los lectores hispanohablantes quizás les interese saber que hemos realizado una traducción prácticamente completa de dicho artículo en *Studia Hermetica*, debido a su gran importancia a la hora de ubicar correctamente las filosofías místicas y platónicas del Alto y el Bajo Imperio: <http://www.revistaazogue.com/hermetica/misticahelenistica.html>.

¹⁷ Paris: Etudes Augustiniennes, 1978, p. 399.

or disintegrate the Oriental substance. The Orientalizing of Hellenistic speculations runs parallel with the Hellenizing of Oriental religions doctrines, or, in personal terms, the preachers of the sacred traditions of the East succumb to the intellectual power of Greek theory and become the mouthpieces of its fashion of thought and speech.

En efecto, en este artículo afirmamos la necesidad de un esfuerzo conjunto y multidisciplinar en el estudio de cualquier filosofía o mística ubicada en el periodo helenístico y romano, y mucho más al hablar del hermetismo. De este modo, nuestra propuesta metodológica se acerca bastante al punto de vista de autores como Paul Veyne¹⁸, que tratan de enfocar, si bien no estrictamente desde la historia del pensamiento, el estudio del Imperio Romano y de sus concepciones ideológicas como el fruto más maduro de la interacción entre los reinos helenísticos desde Alejandro. Como se ve, no defendemos la “occidentalidad” del hermetismo, dado que nos parece que dicho concepto es a todas luces excesivamente generalista y poco eficaz a la hora de enfrentarnos a un fenómeno que se escapa al mero sincretismo religioso. Más adelante argumentaremos nuestro escepticismo acerca de determinados estudios historiográficos actuales, que se sustentan sobre la base de ejercicios deontológicos, proponiendo una especialización disciplinar a la hora de afrontar el concepto de “helenismo” en la Antigüedad.

Por otra parte, y para evitar suspicacias, creemos que la postura de Festugière¹⁹ y la de los modernos planteamientos a favor del sustrato “nativo” de los *Hermetica*, pueden conjugarse muy bien. En este aspecto, y huyendo de propuestas excesivamente especulativas de Kingsley²⁰, creemos que las tesis de Iversen²¹ se aproximan bastante a la manera en la que deberíamos enfocar nuestras pesquisas en este terreno. En cualquier caso, ninguna solución podrá ser concluyente, dada la delicada y compleja materia que tratamos; además, el hermetismo no tuvo forzosamente por qué tener un antecedente en el Egipto faraónico.

En los últimos años, un número creciente de investigadores han tratado de arrojar luz sobre aspectos particulares de la filosofía hermética tardoantigua; en particular, Camplani y Mahé han debatido acerca de la supuesta dualidad filosófico-téc-

¹⁸ *L'Empire Gréco-Romain*, Seuil, 2005. Trad. española: *El Imperio Grecorromano*, Madrid, 2009.

¹⁹ Es decir, que el hermetismo es uno de los frutos de la “filosofía griega” en el Alto Imperio, sin relación alguna con el Egipto faraónico.

²⁰ Cfr. “Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the *Hermetica*”, en *From Poimandres to Jacob Böhme: gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Brill, 2000, pp. 41-76.

²¹ En efecto, IVERSEN (*Egyptian and hermetic doctrine*, Copenhagen, 1984) analiza las posibles similitudes entre el hermetismo filosófico y algunas doctrinas y rituales del Antiguo Egipto, como por ejemplo la cosmogénesis, la concepción del demiurgo creador y la fabricación de dioses.

nica²². Ahondando en este carácter “práctico” del hermetismo, Ilaria Parri argumenta muy acertadamente a favor de la vocación “mundana” del *Logos téleios* o *Asclepio* (“La idea dell’uomo *gobernator terrae*, trasferita sul piano conoscitivo, sigilla la validitá della conoscenza-memoria²³”), lo que deja traslucir una de las características que hacen original al hermetismo frente al resto de místicas de salvación de principios de nuestra era: “La salvezza dell’anima depende dall’osservanza di questi compiti²⁴”. Por su parte, Damien Delp, afirma la indudable influencia estoica (en particular, el concepto de *ratio* o *logos*)²⁵ inherente al *Hermes Mercurius Triplex De VI Rerum Principiis*, en el siglo XII; una investigación que nos puede ser de utilidad para el periodo de la Antigüedad que tratamos, lo mismo que el análisis de ese *ouvrage énigmatique*²⁶ que supone el *Liber viginti quattuor philosophorum*, recientemente analizada por F. Hudry, Z. Kaluza y F. Paparella.

Asimismo, la suma de estas aportaciones bibliográficas por parte de los especialistas, hoy por hoy, traza un marco más que adecuado para una digna comprensión del fenómeno, y esto es así debido a que los errores constitutivos de los sucesivos estudios sobre la materia, se han ido paliando con cada nueva aportación, a medida que nuestro conocimiento sobre los textos iba creciendo. Particularmente destacables son los hallazgos de Nag Hammadi, que esencialmente han supuesto una revalorización del análisis socio-cultural del Egipto tardoantiguo, pero de esto no puede inferirse –como a menudo así se hace–, un golpe insuperable a las tesis defendidas por André-Jean Festugière. Desde nuestro punto de vista, deberíamos ver en todas estas aportaciones, una oportunidad más para ir completando el puzzle que representan estos textos antiguos, ya sean filosóficos o “técnicos”, puestos bajo la advocación de Hermes Trimegisto.

Las fuentes herméticas y sus bibliografías

²² MAHÉ y CAMPLANI (cfr. *Scritti ermetici in copto*, 2000), sostienen distintas interpretaciones en sus trabajos; el primero es favorable a la dualidad teórico-práctica de los autores herméticos (al menos en el *Asclepio*) (cfr. su trabajo “Théorie et pratique dans l’Asclepius”), y el segundo sencillamente es escéptico en la realización “práctica” del “sacramento hermético”, tachándolo sin más de “buona strategia letteraria” (op. cit., p. 98).

²³ Cfr. I. PARRI, *infra*, nota 40, p. 51.

²⁴ Cfr. I. PARRI, *infra*, nota 40, p. 53.

²⁵ Cfr. D. DELP, *infra*, nota 40, p. 65: “the centrality of ratio in the text’s theory of the divine continuum constitutes one of the most important witnesses to the Stoic influence upon twelfth-century philosophy”.

²⁶ Cfr. F. HUDRY, *infra*, nota 40.

La J. R. Ritman Library²⁷, una de las organizaciones más rigurosas y sobresalientes en el estudio del hermetismo, exhibe en su página una suculenta lista comentada de muchas de las ediciones de los textos herméticos²⁸, que deja bien a las claras el enfoque académico de cada una de las ediciones (críticas o no) de los mismos. Por otra parte, una lista exhaustiva de las fuentes latinas de los textos la encontramos en el artículo de Paolo Lucentini y Vittoria Perrone Compagni “Il manoscritti dei testi ermetici latini”²⁹. Asimismo, y no precisamente en relación con el hermetismo tardoantiguo, encontramos una lista imprescindible de fuentes en *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermes Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*³⁰; de hecho, este segundo volumen es en sí mismo un catálogo conjunto de las obras herméticas de la *Biblioteca Nazionale Marciana* (Venecia) y de la propia *Bibliotheca Philosophica Hermetica* (Ámsterdam). Particularmente interesante para los historiadores del hermetismo tardoantiguo, es el pequeño análisis que se nos ofrece en dicho volumen de los manuscritos más tempranos de los *Hermetica* de los que tenemos noticia (por supuesto, estamos obviando aquí el Tratado VI de Nag Hammadi); un ejemplo lo encontramos en el Cod. Marc. Gr. Z.242 (=993), de mediados del siglo XIV, y perteneciente a la colección privada del Cardenal Besarion³¹. Cosimo de' Medici y Ficino poco pudieron hacer ante la gran erudición y agilidad del cardenal, que se apresuró a adquirirlo mientras residía en Roma. En

²⁷ La *Bibliotheca Philosophica Hermetica* (<http://www.ritmanlibrary.nl/>) posee en la actualidad uno de los institutos de investigación más importantes en nuestro campo, con el Dr. CARLOS GILLY a la cabeza. Una lista de las publicaciones del Dr. Gilly puede encontrarse en la propia página de la BHP: <http://www.ritmanlibrary.nl/c/p/res/bib.html>. No obstante, dejaremos aquí constancia de su artículo “Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter”, en *From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, eds. ROELOF VAN DEN BROEK & CIS VAN HEERTUM, Ámsterdam, 2000, 335-367. Otros investigadores adscritos a dicha institución son THEODOR HARMSEN y JOYCE PIJNENBURG. Asimismo, la Biblioteca Ritman posee un generoso catálogo de publicaciones *online* y su propia editorial: *In de Pelikaan*. Cfr. asimismo la descripción de Jan J. Seidel: “Comentario sobre la Red de Páginas de: *Bibliotheca Philosophica Hermetica*”, *Azogue*, nº 4, (2001), URL: <http://www.revistaazogue.com>.

²⁸ URL: http://www.ritmanlibrary.nl/c/p/pub/on_pub/pat/pat_intr.html.

²⁹ *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, 2003, pp. 715-745.

³⁰ Ed. de C. GILLY and C. VAN HEERTUM, vol. 2, eds. Florence, 2005.

³¹ *Ibid.* p. 15. Este manuscrito queda indicado en la tradición manuscrita del *Corpus* con la letra C, junto con el Cod. Marc. Z.263 (=1025). Un cuadro completo de esta tradición manuscrita del *Corpus Hermeticum*, lo encontramos, por ejemplo, en *Corpus hermeticum: testo greco, latino e copto. Edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière; edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli; a cura di Ilaria Ramelli*, Milano, 2005, pp. 21-22.

consecuencia, la primera traducción latina de los textos (I-XIV), se realizaría gracias a un monje llamado Leonardo da Pistoia, que poco tiempo después vendería a Ficino un manuscrito procedente de Macedonia, de menor valor.

En cuanto a los artículos de ámbito científico que han tratado de confeccionar una bibliografía sobre el hermetismo tardoantiguo, tendríamos que citar de nuevo el artículo de González Blanco³², así como los de Ilaria Parri³³, y sobre todo de Rameilli, publicado en la estupenda edición de los textos herméticos de Bompiani³⁴, esta última dividida entre bibliografía dedicada al hermetismo filosófico³⁵ y el hermetismo de carácter más gnóstico (o *copto*, como así lo denomina Ramelli)³⁶. Tenemos que decir que pese a la gran utilidad de esta completa bibliografía no estrictamente dedicada al hermetismo “filosófico”, ignora aquellos textos herméticos denominados “técnicos” (i. e. alquímicos, astrológicos y mágicos³⁷), y además no clasifica y justifica adecuadamente sus criterios de elección. Asimismo, y en general, las bibliografías y artículos metodológicos sobre el hermetismo, no trazan esa necesaria línea entre lo que pertenece al ámbito científico, histórico-crítico o académico, y lo que pertenece al heterogéneo reino de la valoración subjetiva. Y este precisamente será nuestro propósito en el siguiente capítulo.

Las distintas perspectivas en el estudio del hermetismo

³² Cfr. supra, nota 2.

³³ “Bibliografia ermetica”, en *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, 2003, pp. 747-760.

³⁴ *Corpus hermeticum: testo greco, latino e copto*. Edizione e commento di A. D. NOCK e A.-J. FESTUGIÈRE; edizione dei testi ermetici copti e commento di I. RAMELLI; a cura di ILARIA RAMELLI, Milano, 2005, pp. 1549-1619.

³⁵ *Ibid.*, pp. 1549-1572.

³⁶ pp. 1573-1619.

³⁷ En este terreno no podemos dejar de nombrar aquí la titánica labor de edición crítica que está llevando a cabo el proyecto *Hermes Latinus* desde 1986 (URL: <http://www.tecnopublish.com/HermesLatinus/>), cuyo director es PAOLO LUENTINI. Su labor se centra por el momento en todos aquellos textos latinos relacionados con el hermetismo o que comparten similares características. Destacamos aquí dos títulos de entre los cuatro volúmenes publicados por dicho proyecto: *Hermes latinus: Astrologica et divinatoria* (Tomus IV. Pars IV), direttori del progetto, PAOLO LUENTINI, VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Turnhout, 2001. *Hermetis Trismegisti: de triginta sex decanis*, cura et studio SIMONETTA FERABOLI, Turnhout, 1994. Dentro de la obra conjunta *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, destacamos los siguientes títulos dedicados al hermetismo técnico: I. CAIAZZO, “La Tabula smaragdina nel Medioevo latino, II. Note sulla fortuna della Tabula smaragdina nel Medioevo latino”, op. cit., pp. 697-711. P. KUNITZSCH, “Origin and History of Liber de stellis beibenii”, op. cit., pp. 449-460. M. MONACA, “Ermite e la divinazione nei Papyri Graecae Magiae”, op. cit., 2003, pp. 491-505. V. PERRONE COMPAGNI, “Il testi magici di Ermete”, op. cit., pp. 505-534.

Siguiendo en líneas generales el criterio de Rodríguez Guerrero³⁸ podemos observar al menos cuatro perspectivas distintas en el estudio del hermetismo y cuestiones relacionadas (y que impropriamente podríamos condensar en los términos “hermeticismo” o “esoterismo³⁹”), a saber: la perspectiva descriptiva, la normativa, la interpretativa y la esotérica. En cuanto a la primera, que hacemos nuestra sin ningún pudor, nos encontramos con un conjunto de investigadores, proyectos de investigación e instituciones, cuyo propósito no es otro que el de dilucidar la Historia del Hermetismo y cuestiones relacionadas, sin ninguna concepción apriorística y sin considerarse a sí mismos “especialistas” en esoterismo, hermetismo, alquimia u otro campo de estudio relacionado; su labor procede estrictamente de la crítica textual más rigurosa, y su propósito no es otro que el de dilucidar desde un examen de los propios textos, tanto la historia del hermetismo filosófico, como la de cualquier otra técnica o filosofía históricas integradas en la denominación común de “hermetismo” o “esoterismo”. Dentro de esta perspectiva estrictamente historiográfica nos encontramos con nombres como André-Jean Festugière, Garth Fowden, Jean-Pierre Mahé, Paolo Lucentini, Sylvain Matton, Didier Kahn, François Secret, Vittoria Perrone Compagni, François Hudry, Ilaria Parri, Damien Delp, Pasquale Arfé, Hiro Hirai, Antonella Sannino, David Porreca, Isabelle Draelants, Moshe Idel, Charles Burnett, Kevin van Bladel, Sylvain Matton, Jean-Marc Mandonio, Irene Caiazzo, Joachim Telle, Carlos Gilly, Cesare Vasoli, Anna Laura Puliafito, Federico Barbierato, Miguel López, Mar Rey Bueno y Rodríguez Guerrero⁴⁰. Como bien decía este último: “Este

³⁸ En efecto, en este delicado punto adoptaremos la perspectiva de José Rodríguez Guerrero, editor de la prestigiosa *Revista Azogue* (URL: <http://www.revistaazogue.com/>) y uno de los más reputados investigadores de la Historia de la Alquimia en nuestros días.

³⁹ Este término, de uso poco frecuente en castellano, tiene su origen en el vocablo *hermeticism*, y alude a todas aquellas filosofías o corrientes de pensamiento cercanas de algún modo a la filosofía hermética. En cuanto al esoterismo, nos parece que no es un vocablo acertado para convertirse en denominador común de todas estas filosofías, dado que el campo del historiador del hermetismo abarca materias que en ocasiones están poco o nada relacionadas con esta propedéutica característica de la Antigüedad.

⁴⁰ En cuanto a la bibliografía más reciente sobre hermetismo tardoantiguo relacionada con dicha perspectiva académica, citaremos los siguientes títulos, integrados casi todos en la magnífica obra conjunta *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout (Belgium), 2003:

P. ARFÉ, “Ermite Trismegisto e Nicola Cusano”, *op. cit.*, pp. 223-244.

M. D. DELP, “The Immanence of Ratio in the Cosmology of the De sex rerum principiis”, *op. cit.*, pp. 63-80.

I. DRAELANTS, “La “virtus universalis”: un concept d’origine hermétique? Les sources d’une notion de philosophie naturelle médiévale”, *op. cit.*, pp. 157-188.

F. HUDRY, “Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu”, *op. cit.*, pp. 81-98.

Z. KALUZA, “Comme une branche d’amandier en fleurs. Dieu dans le Liber viginti quattuor philosophorum”, *op. cit.*, pp. 99-127.

A. PALAZZO, “Le fonti ermetiche nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo”, *op. cit.*, pp. 189-202.

mismo patrón de trabajo se puede aplicar a muchos pioneros”⁴¹, entre los que destacamos nombres como los de Louis Ménard (1822-1908), Wilhelm Bousset (1865-1920), Richard August Reitzenstein (1861-1931), Karl Preisendanz (1883-1968), Bouché-Leclercq (1842-1923), Eduard Zeller (1814-1908), Franz Cumont (1868-1947), Lynn Thorndike (1882-1965), Louis Massignon (1883-1962) o Julius Ruska (1867-1949)⁴². Su grandiosa labor investigadora logró sentar las bases para el estudio del hermetismo, de la alquimia, del gnosticismo, de la mística helenística, de la magia o la astrología antiguas.

Con ellos se cerraba la primera etapa de los estudios herméticos, dejando paso a la labor crítica de Festugière y Nock, y tras los descubrimientos de Nag Hammadi a la segunda etapa en el análisis de los textos del Trimegisto. Esta “tercera etapa” en la que nos encontramos, se encuentra dominada por un lado por el “revisionismo” casi obsesivo de la obra del dominico y el estudio de las raíces gnósticas del hermetismo, y por otro por la creciente conciencia en ciertos sectores académicos de que el hermetismo puede concebirse como un conjunto de corrientes de pensamiento, desde

F. PAPARELLA, “La metafora del cerchio: Proclo e il Liber viginti quattor philosophorum”, *op. cit.*, pp. 128-138.

I. PARRI, “Tempo ed eternità nell’Asclepius”, *op. cit.*, pp. 45-62.

P. TRAVAGLIA, “Asclepio e la produzione artificiale della vita nella Agricoltura Nabatea”, *op. cit.*, pp. 315-338.

Destacamos además otro trabajo de F. HUDRY, inscrito en el proyecto *Hermes Latinus*, a saber: *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, Turnhout, 1997. Asimismo, y en relación con el hermetismo árabe, pero de gran utilidad para el estudioso del hermetismo, el neoplatonismo y la mística tardoantiguos, cfr. la obra de K. V. BLADEL, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press, 2009, sobre la base de su tesis doctoral (dirigida por Dimitri Gutas, Univ. de Yale, 2004), *Hermes Arabicus*. Otro artículo valioso de dicho autor es su “Sources of the Legend of Hermes in Arabic”, en *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 285-294. Asimismo, dejamos constancia del artículo de J. LETROUIT, “Hermetism and alchemy: contribution to the study of Marcianus graecus 299 (= M)”, en *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*, ed. de C. GILLY and C. VAN HEERTUM, eds. Florence, 2005, pp. 85-113.

⁴¹ Cuaderno de notas *Opus Magnum, Revista Azogue*, entrada de 30 de julio de 2009 URL: <http://www.revistaazogue.com/>.

⁴² Los trabajos de dichos estudiosos, de sobra conocidos, pueden ser consultados en las bibliografías citadas. Nos ha parecido que reiterarlos aquí es una tarea del todo estéril, y nos limitaremos a reflejar sólo aquellas referencias bibliográficas más actualizadas y menos conocidas por los especialistas en otros campos relacionados de un modo u otro con el hermetismo. Particularmente interesantes para el actual historiador del hermetismo son los postulados de Reitzenstein, actualmente revalorizados a la luz de Nag Hammadi, y la nada descabellada existencia de una *Poimandresgemeinde*, es decir, de un cónclave gnóstico-esotérico enraizado en el país egipcio, superando de este modo la tesis defendida por A.-J. Festugière sobre la “ficción de revelación” que según él vertebraba a los *Hermetica*.

la Antigüedad hasta nuestros días, y cuya importancia ha sido obviada por el mundo académico hasta hace muy poco tiempo; desde nuestro punto de vista, si bien es cierta esta segunda afirmación (en efecto, la ciencia histórica recientemente ha revalorizado el estudio de ciertas corrientes de pensamiento muy importantes para comprender la historia de Europa), la primera es cuanto menos discutible. Ni ha habido jamás un “Hermes eterno⁴³” cuya doctrina haya sido reinterpretada a lo largo de los siglos, ni todas esas corrientes de pensamiento pueden integrarse en una denominación común que sea susceptible de estudiarse como un todo. Más aún, desde nuestro punto de vista, el hermetismo no constituye un cuerpo de doctrina unitario, más allá de unos principios comunes⁴⁴; y ahondando aún más en la brecha, el discurso gnóstico del hermetismo tardoantiguo no puede concebirse ni siquiera como el cuerpo central de tal doctrina, como ya indicara Renau Nebot en su edición de los textos⁴⁵.

Se deduce de esto que el hermetismo debería concebirse justamente como una mística de salvación más de principios de nuestra era, a la que sólo en sentido lato podemos denominar como *gnosis*. De otra parte, dejaremos sentado por principio que no estamos de acuerdo con aquellas perspectivas académicas que defienden una serie de conceptos básicos que trascienden y subyacen a la historia del pensamiento “occidental”, o bien a la historia de las religiones (es el caso del tradicionalismo).

En cuanto a la segunda perspectiva, o lo que llamaremos “estudio normativo” del hermetismo, nos detendremos lo justo para evidenciar su importancia para el actual desarrollo de los estudios herméticos. Por supuesto, nos estamos refiriendo a la joven disciplina académica conocida como *Western Esotericism*, canalizada actualmente en organizaciones académicas como la *European Society for the Study of Western Esotericism* (ESSWE), de reciente creación (2005)⁴⁶. A su favor hemos de decir que su labor ha revalorizado el estudio de cuestiones oscuras y olvidadas por el mundo académico, como el Iluminismo, la Masonería, la Antroposofía, la Teosofía Cristiana y Blavatskyana, el Neo-Rosacrucismo, el Paracelsismo, la *New Age*, los nuevos movimientos religiosos o el Ocultismo. En cuanto a la definición de lo que

⁴³ Cfr. la obra de Faivre *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids, Phanes Press, 1996. Una lista completa de las publicaciones de este investigador puede encontrarse en la siguiente dirección: http://www.esswe.org/member_detail.php?member_id=41&ref=1.

⁴⁴ Cfr. nuestro artículo “Hermetismo, neoplatonismo y teúrgia”, en la *MHNH*, 9 (2009), p. 50, nota 79.

⁴⁵ Cfr. su interesante y valiosa edición de los textos herméticos (Madrid, 1999).

⁴⁶ *The ESSWE is a learned society, established in 2005 to advance the academic study of the various manifestations of Western esotericism from late antiquity to the present, and to secure the future development of the field.* URL: <http://www.esswe.org/>.

Hanegraaff⁴⁷ (uno de sus máximos valedores) y la cátedra de la *Universiteit van Amsterdam*, entienden por “Esoterismo Occidental⁴⁸” tan sólo evidenciamos nuestro

-
- ⁴⁷ Una lista completa de sus publicaciones puede encontrarse en la propia página de la ESSWE: http://www.esswe.org/member_detail.php?member_id=3&ref=1. Su último trabajo versa precisamente sobre esta joven disciplina académica de la que es valedor (*Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Ámsterdam: Ámsterdam University Press, 2009).
- ⁴⁸ Procedemos a transcribir el concepto acuñado por Hanegraaff en la página de la *Universiteit van Amsterdam* (URL: <http://www.amsterdamhermetica.nl/>): “El moderno término de “Esoterismo Occidental” es utilizado como una denominación general para referirse a una gran variedad de corrientes y tendencias religiosas en la cultura occidental –desde la Antigüedad en general, y desde el Renacimiento a nuestros días en particular–, caracterizadas todas por la creencia en que el verdadero conocimiento de Dios, la creación, y el hombre sólo pueden ser aprehendidos en términos de experiencia espiritual o iluminación interna. Esta clase de “conocimiento” se ha identificado normalmente con la palabra griega “gnosis”. Partiendo de este planteamiento se tratará de ir más allá de la mera racionalidad y el lenguaje dialéctico, y así, será representativa de este Esoterismo Occidental una marcada preferencia por utilizar formas de expresión “imaginativas”, simbólicas y míticas. Por esta razón, las corrientes que conforman el Esoterismo Occidental no se detienen en los dominios de la religión y la filosofía, pero se confunden con éstas en cuanto a las artes visuales, la música y la literatura. Asimismo, debido a que estos movimientos reclaman un conocimiento superior no sólo sobre Dios y el hombre, sino además sobre el mundo físico, han formado parte de la historia de las ciencias naturales, y son esenciales para entender la revolución científica operada en el siglo XVII. Los procesos de modernización, secularización y desencanto del mundo, desarrollados desde el siglo XVIII, han causado una profunda transformación del Esoterismo Occidental, y es habitual en nuestros días que éste trate de presentar sus perspectivas como compatibles (o superiores) frente a la ciencia dominante. Desde que la Iglesia y el Estado iniciaran su separación, las modernas democracias han asistido a una enorme proliferación de fraternidades y organizaciones esotéricas, que no es otra cosa que un evidente surgimiento de un “ambiente espiritual”, con el fin de satisfacer los intereses esotéricos del moderno consumidor de espiritualidad”. Sin detenernos mucho más en comentar dicho concepto, haremos de dejar constancia de la ubérrima (y desde nuestro punto de vista, estéril) bibliografía acerca de lo que se ha dado en llamar *method and theory in the study of Western Esotericism*, de la que destacaremos aquí los siguientes títulos:

- W. J. HANEGRAAFF, “Some Remarks on the Study of Western Esotericism”, *Esoterica*, 1 (1999) 3-19.
 URL: <http://www.esoteric.msu.edu>
- “Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity”, *Aries*, 1 (2001) 5-37.
 - “The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture”, en PETER ANTES, ARMIN W. GEERTZ & RANDI R. WARNE (eds.), *New Approaches to the Study of Religion I: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 2004, pp. 489-519.
 - “Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research”, en *Aries*, 5 (2005) 225-254.
 - “Introductory Remarks on the Study of Western Esotericism”, *Groniek* 167, (2005), pp. 217-235.
- LEE IRWIN, “Western Esotericism, Eastern Spirituality, and the Global Future”, *Esoterica* 3 (2001) 1-47. URL: <http://www.esoteric.msu.edu>.
- ARTHUR, VERSLUIS, “Mysticism, and the Study of Esotericism. Methods in the Study of Esotericism”, Part II, V (2003), pp. 27-40. URL: <http://www.esoteric.msu.edu>.
- “What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism”, *Esoterica*, 4 (2002) 1-15. URL: <http://www.esoteric.msu.edu>.

escepticismo. En efecto, y como ya afirmáramos⁴⁹, como definición es impecable, pero no aclara por qué debemos considerar como un campo de estudio homogéneo la filosofía hermética y el gnosticismo tardoantiguos y, por ejemplo, la Teosofía de M. Blavatsky o el *occultisme* de E. Lévi. En cualquier caso, el estudio del hermetismo es un suculento manjar para los amantes de la *vis imaginativa*⁵⁰ y de la revalorización espiritual de Occidente, que encuentran en estas “sombrías” cuestiones un campo abonado para sus tesis de orden religiosa o filosófica. No obstante, lo que nos interesa no es tanto conocer las intenciones y trasfondos de los investigadores integrados en esta perspectiva académica, como analizar sus planteamientos metodológicos, canalizados a través de lo que Antoine Faivre dio en llamar *Ésotérisme Occidentale*, es decir, en sus ya célebres seis elementos definidores de toda corriente “esotérica”⁵¹, y siguiéndole en esta labor deontológica, nos encontramos con nombres como Pierre Riffard⁵² o modernamente Kochu von Stuckrad⁵³. Hoy día existen muchos otros investigadores integrados en esta óptica historiográfica⁵⁴, y que podemos identificar más o menos fácilmente a causa de su filiación académica, ya sea por su vinculación a la citada ESSWE como a otras organizaciones menos conocidas, como la *Association for the Study of Esotericism* (ASE)⁵⁵, la *Societas Magica*⁵⁶, el CESNUR⁵⁷,

⁴⁹ Cuaderno de notas *De Umbris Idearum (Revista Azogue)*, entrada de 7 de diciembre de 2008 (URL: <http://www.revistaazogue.com/hermetica/diciembre08.html>).

⁵⁰ Nos referimos al elemento que ANTOINE FAIVRE llama “Imagination et médiations” (*Accès de l’ésotérisme occidental*, vol. 2, París, 1996, p. 28). En efecto, hay continuas referencias al “poder de la imaginación”; por ejemplo, el instituto *Phoenix Rising Academy* tiene como uno de sus lemas “unlock the imagination” (cfr. infra, nota 58).

⁵¹ A. FAIVRE, *op. cit.*, pp. 26-31. Estas características son: La idea de correspondencia, la naturaleza viviente, la imaginación y meditación, la experiencia de la transmutación, la práctica de la concordancia y la transmisión.

⁵² *L’Ésotérisme: Qu’est-ce que l’ésotérisme?*, París, 1990.

⁵³ Este investigador dirige actualmente los cursos de doctorado sobre la materia en la Universidad de Groningen. Podemos encontrar una lista completa de sus publicaciones en su propia página electrónica: <http://home.planet.nl/~stuck008/home.html>.

⁵⁴ Entre sus trabajos más destacables centrados en el hermetismo tardoantiguo, podemos citar:
D. MERKUR, “Stages of Ascension in Hermetic Rebirth”, *Esoterica*, 1 (1999) 79-96.
R. VAN DEN BROECK, “Hermes and Christ: ‘Pagan’ Witnesses to the Truth of Christianity”, en *From Poimandres to Jacob Böhme: gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Brill, 2000, pp. 115-144.
- “Religious practices in the Hermetic ‘Lodge’: New Light from Nag Hammadi”, *op. cit.*, pp. 77-96.
- “The Hermetic Apocalypse and other Greek Predictions of the end of religion”, *op. cit.*, pp. 97-114.

⁵⁵ URL: <http://www.aseweb.org/>.

⁵⁶ URL: <http://www.societasmagica.org/>.

⁵⁷ URL: <http://www.cesnur.org/>.

o más recientemente con el instituto independiente *Phoenix Rising Academy*⁵⁸. Su esfuerzo, por lo tanto, se encamina a delimitar qué debemos entender por “Esoterismo”, y se consideran a sí mismos especialistas en tal materia, dando por hecho que, efectivamente, puede existir un campo semejante dentro de la Historia del Pensamiento. En cualquier caso, esto no debe llevarnos a la falsa creencia de que los investigadores que integran dicha perspectiva siguen un criterio unitario en sus postulados. No obstante, resulta evidente que todos sin excepción emprenden un esquema de trabajo holístico que cree identificar en el hermetismo una amalgama de corrientes de pensamiento salpicadas por unas características comunes y por un grado elevado de heterodoxia dentro del panorama intelectual de Occidente. De este modo, sus referencias bibliográficas, inquietantemente abundantes para un campo de estudio cuyas fuentes aún están por descubrir y editar correctamente, se basan en criterios subjetivos y sospechosamente endogámicos, apartándose de la imprescindible labor de edición crítica de los textos. Por otra parte, y como ya hemos dicho anteriormente, las aproximaciones desde el criterio normativo resultan hasta cierto punto relevantes cuando se dirigen hacia el estudio de estas personalidades representativas del “hermetismo moderno”, y un vistazo a los trabajos que integran publicaciones actuales como *Aries* o *Esoterica*, así nos lo confirma. En cuanto al hermetismo tardoantiguo (e incluso árabe y medieval), sus aportaciones son comprensiblemente escasas y poco significativas.

Por otro lado, debemos citar como representantes de lo que hemos llamado “perspectiva interpretativa”, a René Guénon, Henry Corbin, Mircea Eliade, Gershom Scholem, Carl G. Jung, G. Quispel, J. Godwin, P. Kingsley, Klossowski de Rola o Gómez de Liaño. Estos investigadores parten desde disciplinas muy distintas, tales como la Psicología Analítica⁵⁹, el Tradicionalismo⁶⁰ o la Fenomenología, poco relacionadas con el trabajo histórico-crítico. Desde nuestro punto de vista, dichos estu-

⁵⁸ El *Phoenix Rising Academy* es un instituto de estudios esotéricos cuyo propósito es el de impartir cursos desde posiciones académicas: <http://www.phoenixrising.org.gr/>. Su visión académica se inscribe dentro de lo que hemos llamado estudio “normativo” del hermetismo, y concretamente dentro de la disciplina histórica del Esoterismo Occidental.

⁵⁹ Cfr. RODRÍGUEZ GUERRERO, “Examen de una Amalgama Problemática: Psicología Analítica y Alquimia”, *Azogue*, 4 (2001), URL: <http://www.revistaazogue.com>.

⁶⁰ Este tipo de discurso “tradicionalista” lo podemos encontrar, por ejemplo, en la obra *El encuentro con el ángel*, Madrid, 2002, p. 12: “Henry Corbin no se cansó de repetir esta idea a lo largo de su vida, insistiendo a la vez en la incapacidad de los métodos histórico-críticos para detectar tales líneas de fuerza”. Como se puede ver, este tipo de discursos se basan en conceptos subjetivos e interpretativos de los textos estudiados, precisamente por su desprecio a la labor histórico-crítica. Hacemos referencia a esta obra en particular para evidenciar que incluso una editorial de cierto prestigio como es Trotta se hace eco de semejantes discursos pseudo-historiográficos.

diosos basan sus postulados en metodologías a veces abstrusas, o bien poco eficaces a la hora de interpretar los textos, desligándose en ocasiones de la crítica textual⁶¹.

Apenas citaremos el criterio esotérico del hermetismo y sus campos afines, acaudillado por nombres tan reconocibles como H. P. Blavatsky, Gérard Encausse (Papus), Alphonse Louis Constant (Eliphas Lévi), Rudolf Steiner, Julius Evola, Aleister Crowley, o Arthur Edward Waite. Este conjunto de personalidades son fácilmente identificables debido a que interpretan los textos desde la subjetividad, la ligereza y a veces desde la bizarria y la frivolidad.

Finalmente y al margen de estas perspectivas estrictamente centradas en el hermetismo y sus corrientes relacionadas, nos encontramos con una serie de obras de gran valor para el historiador del hermetismo que proceden de investigadores o campos de investigación aledaños a la doctrina del Trimegisto. Hacemos referencia principalmente a los historiadores de las corrientes gnósticas, de la patrística y del platonismo a partir de la Antigua Academia⁶². Conociendo que el hermetismo es una filosofía integrada en un determinado trasfondo civilizatorio, y huyendo de esas otras perspectivas de carácter holístico o antropológico que hemos analizado, deberíamos tener en cuenta otras muchas fuentes, autores, investigadores, revistas especializadas, organizaciones académicas o monografías, no integradas estrictamente en nuestro campo de investigación. De hecho, creemos firmemente que el estudio del hermetismo en el siglo XXI debería encauzarse hacia un esfuerzo multidisciplinar, huyendo de la hiper-especialización, de hecho, uno de los peligros más evidentes en el estudio actual del hermetismo. Entre estas disciplinas, destacamos a la Historia de la Alquimia y el extraordinario nivel científico de muchos de sus actuales representantes⁶³; es más, el

⁶¹ RODRÍGUEZ GUERRERO expone en su cuaderno de notas algunas recomendaciones esenciales a la hora de emprender cualquier acercamiento a un texto, sobre todo en lo referente a estas delicadas materias que tratamos, y en particular se centra en la contraposición entre el análisis científico de un texto (la denominada “crítica textual”), y las interpretaciones ahistóricas procedentes del “tradicionalismo”. Sobre esto, véanse las entradas “Contextualización” (martes, 1 de abril de 2008), “Los Tradicionalistas, la Crítica Histórica y el Rebis Alquímico (1^a parte)” (martes, 3 de junio de 2008), y “Los Tradicionalistas, la Crítica Histórica y el Rebis Alquímico (2^a parte)” (jueves, 19 de junio de 2008) URL: <http://www.revistaazogue.com>.

⁶² Sobre la relación entre el hermetismo tardoantiguo y las corrientes gnósticas y el platonismo teúrgico, cfr. nuestro artículo “Hermetismo, neoplatonismo y teúrgia”, *MHNH*, 9 (2009) 33-58. En dicho artículo tratamos de proponer una visión del hermetismo gnóstico tomando como trasfondo el neoplatonismo teúrgico de Jámblico, y los modernos especialistas sobre la materia.

⁶³ Algunos de estos especialistas ya han sido citados aquí: Didier Kahn, Sylvain Matton, Robert Halleux, Joachim Telle, Hiro Hirai, Barbara Obrist, o Cristina Viano. En cuanto a las publicaciones especializadas, destacamos *Chrysopoeia* y *Ambix*.

propio Festugière, en el año 1968 así lo contempló, cuando propuso la edición crítica de los manuscritos alquímicos provenientes de la Antigüedad⁶⁴.

Conclusiones

Resulta evidente que el hermetismo aún hoy fascina y atrae⁶⁵, y que en el ámbito académico asistimos a una proliferación de estudios muy importante, quizás excesiva para el grado de dificultad de la materia. Y por esa misma razón, sus estudiosos están obligados a estar continuamente atentos a las nuevas publicaciones y aportaciones de los especialistas, y además a identificar correctamente sus perspectivas metodológicas. En este sentido, podemos afirmar que el auge de Internet durante los diez primeros años del siglo XXI y la cantidad de recursos *online* al alcance de los estudiosos, han revolucionado la forma de investigar⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. la edición crítica de las obra de Zósimo de Panópolis, publicada por la prestigiosa Les Belles Lettres: *Les alchimistes grecs, parte IV, Zosime de Panopolis. Mémoires Authentiques*, ed. de M. MERTENS, Paris, 2002, p. VI: “En 1968, A. J. Festugière presenta à l’Union Académique Internationale un rapport décisif où était vivement recommandée la publication des textes alchimiques grecs”.

⁶⁵ Quizás sea una personalidad como la de JOOST R. RITMAN quien mejor resuma el sentimiento del hombre moderno ante la filosofía hermética transmitida desde la Antigüedad. Por esa razón no nos resistimos a reflejar aquí algunas de sus aportaciones:

RITMAN, JOOST R.,

- “Bessarion and the influence of Hermes Trismegistus”, en *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’influsso di Ermite Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*, ed. de C. GILLY and C. VAN HEERTUM, Florence, 2005, pp. 17-23.
- “What is your favourite fragment from the history of thought and why?”, Trouw, 2003.
- “A source within Hermetic Christianity”. Preface to *Christ, Plato, Hermes Trismegistus, The dawn of printing. Catalogue of the incunabula on the Bibliotheca Philosophica Hermetica*, Amsterdam, 1990. Vol. 1, pt. 1.
- “Per Unum -Ad Unum”, en *From Poimandres to Jacob Böhme: gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Amsterdam, 2000.

⁶⁶ En efecto, existen muchas páginas especializadas en las que podemos encontrar, con un simple clic, las últimas publicaciones en nuestro campo de investigación. Encontramos buenos ejemplos en las siguientes: Página de noticias de Azogue: http://www.revistaazogue.com/noticias_fr.html.

Página de agenda de la ESSWE: <http://www.esswe.org/agenda.php>. Así como noticias: <http://www.esswe.org/news.php>.

Página de nuevas publicaciones integrada en la revista especializada *Esoterica* (Univ. Michigan): <http://www.esoteric.msu.edu/NewBooks2010.html>.

ASE (Coming events): http://www.aseweb.org/?page_id=47.

The Societas Magica Newsletter: <http://www.societasmagica.org/news.html>.

Asimismo, los blogs se han convertido en una fuente más que valiosa para conocer la andadura de investigadores e instituciones en nuestro campo:

Los Cuadernos de Notas de Azogue (Mar Rey Bueno, Miguel López Pérez, José Rodríguez Guerrero y José Iván Elvira Sánchez): <http://www.revistaazogue.com/weblogs.htm>.

Nuestra humilde propuesta ha sido la de revalorizar los estudios clásicos sobre los *Hermetica* a la luz de las nuevas propuestas académicas, siguiendo en esta labor una perspectiva histórico-crítica, en diálogo permanente con el resto de disciplinas históricas implicadas. Creemos que esta es la mejor manera de enfocar nuestros herméticos estudios en el próximo milenio, y deseamos que las filosofías del Trimegisto sean estimadas cada vez más en el ámbito académico, y que puedan sumar muchos más siglos a su ya de por sí dilatada y fascinante historia, tanto dentro como fuera de las universidades y de los gabinetes de investigación.

Adam's Alchemy Weblog (Adam McLean): <http://www.alchemywebsite.com/weblog.html>.

Heterodoxology (Egil Asprem): <http://heterodoxology.wordpress.com/>.

ESSWE Newsletter: <http://www.esswe.blogspot.com/>.

Del mismo modo, los foros de discusión, tanto antiguos como nuevos, se han convertido en una fuente muy estimulante a la hora de intercambiar información e impresiones:

Neoplatonism Email Group: <http://groups.yahoo.com/group/neoplatonism/>.

Studia Hermetica Forum: <http://studiahiermetica.foroactivo.net/>.

The Alchemy Discussion Forum: <http://www.alchemydiscussion.com/>.

Grupos estudiantiles en Facebook (vinculados a la ESSWE): Western Esotericism MA y The Grand Lodge (noticia en: <http://esswe.blogspot.com/2007/10/student-networks.html>).

Received: 18th March 2010

Accepted: 10th April 2010

DAS STERNBILD LIBRA IM PROÖMIUM DER *ARATEA AVIENS*

WOLFGANG HÜBNER

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

ZUSAMMENFASSUNG

Das Proömium der *Aratea Aviens* entfernt sich weit von seinem Original Arat. Der Autor folgt darin und in machen Einzelheiten seinem Vorgänger Germanicus, teilweise auch dem vergilischen *Georgica*-Proömium. Das gilt besonders für die Hervorhebung des Sternbildes des Waage, die das Gleichgewicht der kosmischen Ordnung repräsentiert.

SCHLÜSSELWÖRTER: ABSTIEG (*DESCENSUS*), ARAT, AVIEN, AUFGANGSGESCHWINDIGKEIT, EU-DOXOS VON KNIDOS, GERMANICUS, GLEICHGEWICHT, HIMMELSRICHTUNGEN, INDIREKTE FRAGESÄTZE, JAHRESZEITEN, JAHPUNKTE, KOSMOLOGIE, KREBS (STERNBILD), LEHRDICHTUNG, PLEONEXIE, *PRI-VATIO* (ΣΤΕΥΡΗΣΙΣ), STEINBOCK (STERNBILD), TROPISCHE TIERKREISZEICHEN, WAAGE (*LIBRA*, ΖΥΓΟΣ, *IUGUM*: STERNBILD), WIDDER (STERNBILD).

THE CONSTELLATION OF LIBRA IN THE PROEMIUM OF AVIENS' *ARATEA*

ABSTRACT

The preface of Avienus' *Aratea* is rather different from the original text. Doing so, and in many details, the author follows his predecessor Germanicus, in soime wy also Vergil's preface on the the *Georgics*. In particular this is true for the emphasizing of the constellation of the Balance that represents the equilibrium of the cosmolical order.

KEY WORDS: ARATOS, AVIENUS, BALANCE (LIBRA, ΖΥΓΟΣ, *IUGUM*: CONSTELLATION), CARDINAL POINTS OF DIRECTION, CARDINAL POINTS OF THE YEAR, COSMOLOGY, CRAB (CONSTELLATION), DESCENT (*DESCENSUS*), DIDACTIC POETRY, *EQUILIBRIUM*, EUDOXUS CNIDIUS, GERMANICUS, GOAT-FISH (CAPRICORN: CONSTELLATION), INDIRECT QUESTIONS, PLEONEXIA, *PRIVATIO* (ΣΤΕΥΡΗΣΙΣ), RAM (CONSTELLATION), RISING VELOCITY, SEASONS, TROPICAL SIGNS OF THE ZODIAC.

Als der Dichter Avienus im vierten Jahrhundert n.Chr. die *Phainomena* Arats übersetzte, hat er seine Vorlage um mehr als die Hälfte erweitert¹. Das Proömi-

¹ Avien. *Arat.*: 1878 anstelle von 1154 Versen im Original. Vgl. G. SIEG, *De Cicerone Germanico Avieno Arati interpretibus*, Diss. Halle, 1886; J. MAYBAUM, *De Cicerone et Germanico Arati interpretibus*, Diss. Rostock, 1887, Rostock, 1889. Über die Arat-Rezeption in der lateinischen Literatur W. HÜBNER, Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der lateinischen Literatur, in: *Wissens-*

um hat er ganz frei gestaltet mit einigen Anleihen an die Arat-Übersetzung seines Vorgängers Germanicus (Anfang erstes Jahrhundert n.Chr.), der den ersten Teil der *Phainomena* sogar etwas gegenüber dem Original gekürzt hat². Eine wichtige Übereinstimmung zwischen Germanicus und Avien besteht darin, daß sich beide in ihrem Proömium weit von dem Original entfernen und beide das Sternbild der Waage mit dem Namen *Libra* bezeichnen, dessen griechisches Pendant (*Zvγός*) Arat noch nicht kennt³. Während Germanicus den Namen *Libra* auch in den nicht mehr von Arat abhängigen prognostischen Fragmenten durchaus benutzt⁴, handelt es sich bei Avien um die einzige Stelle im gesamten Œuvre. Sonst bezeichnet dieser das Sternbild nach dem griechischen Original stets mit dem alten Plural *Chelae*⁵, d.h. er folgt der Vorstellung, daß die Waage ursprünglich den vorderen Teil des zwei Dodekatemoria umfassenden Riesenskorpions gebildet hat⁶. Die griechische Entsprechung zu dem symbolträchtigen Namen *Libra / Zvγός*⁷, ist nicht vor der Mitte des ersten Jahrhunderts v.Chr. bei Geminus, Varro und Nigidius Figulus belegt; zu Aviens Zeiten hatte

vermittlung in dichterischer Gestalt, hrsg. MARIETTA HORSTER und CHRISTIANE REITZ, Stuttgart, 2005 (Palingenesia. 85), 133-154.

- ² Germ. *Arat.*: 725 Verse anstelle von 732 Versen im Original. Vgl. W. LEUTHOLD, *Die Übersetzung der Phaenomena durch Cicero und Germanicus*, Diss. Zürich, 1942; P. STEINMETZ, „Germanicus, der römische Arat“, *Hermes*, 94 (1966) 450-482.
- ³ Germ. *Arat.* 8 und Avien. *Arat.* 59, s.u. Vgl. D. WEBER, *Aviens Phaenomena, eine Arat-Bearbeitung aus der lateinischen Spätantike. Untersuchung zu ausgewählten Partien*, Diss. Wien, 1986, 47.
- ⁴ Germ. frg. 3,11; 4,17; 59; 126. Vgl. A. LE BŒUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977, 170-173.
- ⁵ Siebenmal nach dem Index der Ausgabe Aviénum, *Les phénomènes*, ed. J. SOUBIRAN, Paris, 1981 (Collection des Universités de France). Einmal benutzt der Dichter eine Umschreibung, Avien *Arat.* 884 *venenati ... bracchia signi*.
- ⁶ Das zeigt auch eine Formulierung wie Avien. *Arat.* 1146 *Chelae ... Scorpius ipse*: „die Scheren ... und der Skorpion selbst“. Eine Waage am Himmel kannten zwar schon die Babylonier, vgl. H. HUNGER und D. PINGREE, *Mul.apin. An astronomical Compendium in Cuneiform*, Horn, 1989 (Archiv für Orientforschung, Beiheft 24), 138 und 146, doch in den Tierkreis wurde das Bild erst spät eingefügt, hierzu genauer A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963 und Aalen, 1979), 141f.; W. GUNDEL, *RE* XIII 1 (1926), 116-137 s.v. „Libra“, hier: 116,56-118,4; W. HÜBNER, „Das Sternbild der Waage bei den römischen Dichtern“, *Antike und Abendland*, 23 (1977) 50-63, hier: 50; A. LE BŒUFFLE (wie Anm. 4), 167-170. Ein babylonisches Sternbild vermutet F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903 (Ndr. Hildesheim, 1967), 265f. hinter dem von Valens 1,2,47 erwähnten Sternbild τὸ Ζεῦγμα, doch wird man eher innerhalb der griechischen Nomenklatur bleiben. Nicht nur die Waage, sondern auch die (nach Manil. 5,324-338 mit ihr zusammen aufgehende) Leier hat ein Joch, vgl. Ptol. *synt.* 7,5 p. 56,18 und 58,1 ἐν τῷ ζυγώματι.

⁷ Vgl. Varro *ling.* 7,14 *Libra aequinoctium* (sc. significat).

er sich jedoch bei den Römern längst durchgesetzt.

Es lohnt sich, diese Singularität etwas genauer zu betrachten. Der stoische Weltgott habe, so sagt Avien, zuerst den Astronomen Eudoxos von Knidos dazu gebracht, die Menschheit über die Sterne zu belehren (*Avien. Arat. 53-63*)⁸:

*hic primum Cnidii radium senis intulit astris
mortalemque loqui docuit convexa deorum:
55 cur Hyperionios Nepa circumfleteret ignes
autumni reditu, cur sub gelido Capricorno
bruma pruinosi iuga tristia solveret anni,
cur spatum lucis, madidae cur tempora noctis
Libra celerque Aries dimenso pondere Olympi
60 aequalent, qua parte polus sublimior alto
cardine caeruleas Thetidis non tangeret undas,
quis polus umbrifero lateat declivis in axe
et vaga palanti cur signa errore ferantur.*

Dieser (Weltgott) hat zuerst den Meßstab des alten Knidiers auf die Sterne
gelenkt

und den Sterblichen gelehrt, über das Gewölbe der Götter zu sprechen:

55 Warum Nepa (der Krebs) die Feuer Hyperions umwendet
in Richtung auf die Rückkehr des Herbstes, warum unter dem kalten Steinbock
der kürzeste Tag die fruchtlosen Jochbalken des reifbeschwarteten Jahres löst,
warum die Waage und der schnelle Widder die Dauer des Tageslichts,
warum sie die Stunden der feuchten Nacht ausgleichen, wenn das Gewicht des
Himmels

60 gut abgemessen ist; auf welcher Seite der Himmelsspöl, mit seinem hohen Dreh-
punkt
weiter emporragend, die blauschwarzen Wellen der Thetis nicht berührt,
welcher Pol, nach unten geneigt, auf der schattenbringenden Achse verborgen ist,
und warum sich die wandelnden Zeichen auf schweifendem Irrweg bewegen.

Das erste Wort *hic*, bezogen auf den universalen Weltgott, steht am Ende einer langen Reihe von ähnlichen Pronomina der Gottesprädikation, die wahrscheinlich schon in

⁸ Abgedruckt ist dieser Text auch als Testimonium F 145 bei F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966 (Texte und Kommentare. 4), 79. Avien. *Arat.* 102 erwähnt den *Cnidius* noch einmal am Anfang des Passus über die beiden Bärinnen in einem Zusatz gegenüber Arat.

Vers 5 mit anaphorischem *hic*, beginnt⁹ und dann mit *hic* oder anderen Pronomina fortgesetzt wird¹⁰. Der Name des Astronomen wird mit der Angabe seiner Heimat (*Cnidii ... senis*)¹¹ ebenso umschrieben wie gleich darauf der Name von Aviens Hauptquelle Arat¹². Der zweite Vers lebt von dem rahmenden Gegensatz *mortalem ... deorum*. Der Plural *deorum* steht hier im Gegensatz zu dem anfänglichen Singular *hic* für den allgemeinen Weltgott des stoischen Monotheismus und bezeichnet im engeren Sinne die göttlichen Sterne bzw. Sternbilder¹³. Die Bewegung nach oben (*intulit astris*) steht mit seinem Dativ der Richtung dem schlaffen Daliegen der urzeitlichen Menschen gegenüber (46): *ne longum marcentia corda iacerent*¹⁴ und bezieht sich später auf den Dichter selbst (73): *visus sustollere*¹⁵. Weil der Sternhimmel Teil des Weltgottes ist, ist dieser zugleich Agens und Objekt der Sternerkundung. Dies deckt sich mit dem Weltbild des Manilius (einem Zeitgenossen des Germanicus), bei dem es heißt, daß der Weltgott die Priester „zu sich selbst hinzieht“, mit demselben Verbum *inferre*¹⁶: *inque deum deus ipse tulit*. Avien bezeichnet mit diesem Verbum konkret die Aufwärtsbewegung des astronomischen Meßstabes (*radius*) in der Hand des Eudoxos¹⁷. Das Wort *convexa* bezeichnet die scheinbare Wölbung des Him-

⁹ Avien. *Arat.* 5 *hic statio, hic sedes*, kaum im lokalen Sinn zu deuten, vgl. SOUBIRAN *ad l.*

¹⁰ *Hic*: Avien. *Arat.* 9; 21f.; 24f.; 29 (vgl. 17 *hunc*; 41 *hoc duce*); *iste*: 5f.; 15; 25; 43 (vgl. 37 *istius*; 41 *isto*); *qui*: 12 (vgl. 32 *cuius*).

¹¹ Vgl. Petron. 88,4 (=T 22 LASSERRE) *Eudoxos in cacumine excelsissimi montis consenuit, ut astrorum caerulei motus reprehenderet.*

¹² Avien. *Arat.* 64 *Solensibus* und 65f. *incola Tauri / Musa*. Der letzte in der Reihe wird Avien selbst sein, dann aber mit den Inspirationsorten Delphi und Helikon: Avien. *Arat.* 67-76: *Cirrha ... et ... Helicon*.

¹³ Belegt seit Plat. *Tim.* 40^A2-B6.

¹⁴ Dieser Gedanke erinnert an die Theodizee des *labor* bei Verg. *georg.* 1,121-124.

¹⁵ Nach Germ. *Arat.* 11 *in caelum tollere vultus* (Zusatz).

¹⁶ Manil. 1,50. Die Ubiquität des Gottes zeigt sich sprachlich in dem Polyptoton *deum deus*. I.B. HOFMANN, *ThLL* VII 1 c. 1373,52 s.v. *infero* erwägt eine Tmesis, vgl. F. MALCHIN, *De auctoribus quibusdam, qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt*, Diss. Rostock, 1893, 44 „caelum mentem sacerdotum in se ipsum trahit et eis patet“; HOUSMAN *ad l.*: „deus, hoc est mundus, ipse eos in deum, hoc est in sese, in caeli notitiam, tulit“. - Zur Implikation des Dichters in das Weltganze vgl. W. HÜBNER, „Manilius: le poète impliqué“, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ - R. CABALLERO (Hrsgg.), *Homo Mathematicus*. Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos, Benalmádena, 8-10 octubre 2001, Málaga, 2002, 53-71.

¹⁷ Dies ist die wahrscheinlichste Deutung, vgl. *ThLL* VII 1 c. 1381,29 s.v. *infero* (mit Hinweis auf eine abweichende Bedeutung im Sinne der Beförderung an den Himmel beim Katasterismos seit Ov. *met.* 9,272 und so auch bei Avien belegt: Avien. *Arat.* 105-107 (Bärinnen); 447-443 (Vers-

mels¹⁸, von der die Menschen allerdings nur die konkave Innenseite sehen, während die Sterngloben das Innere konvex nach außen kehren¹⁹.

Es folgt eine Reihe indirekter Fragesätze, die für Lehrgedichte seit Hesiod typisch sind: als Beschreibung kosmologischer Lehren oder als Inhaltsangabe ganzer Lehrgedichte, auch von solchen, die in einem Epos nur angedeutet werden²⁰. Avien verwendet viermal ein anaphorisches *cur* - zweimal am Versanfang (55 und 58), einmal nach der Penthemimeres (56) und einmal nach der Hepthemimeres (58) -, ferner *qua parte* (60) und *quis polus* (62)²¹. Abhängig von dem Praeteritum *docuit loqui* gleitet die *consecutio temporum* vom regelgerechten Konjunktiv Imperfekt (55 *circumflecteret*, 57 *solveret*, 60 *aequarent*, 61 *tangeret*) zum Konjunktiv Praesens (62 *lateat*, 63 *ferantur*), bei dem nicht mehr die historische Situation der Entdeckung, sondern das Überzeitliche, Ewige der kosmischen Ordnung in den Blick tritt. Kurz darauf wird Avien noch einmal eine ähnliche Reihe indirekter Fragesätze bilden²².

umstellung; Cepheus); 629f. (Lyra): *ibid.* c. 1377,61-64. Andere denken bei dem *radius* wenig plausibel an den „Sehstrahl“ des Auges: D. WEBER (wie Anm. 3), 43 *ad l.*, vgl. Verg. *ecl.* 3,41 über Arat: *descripsit radio totum qui gentibus orbem*, dazu H. HOFMANN, „Ein Aratpapyrus bei Vergil“, *Hermes*, 113 (1985) 468-480. Ein Doppelsinn, den D. WEBER annimmt, scheint ausgeschlossen.

¹⁸ Vgl. *ThLL* IV c. 871,53-872,2 s.v. *convexus*.

¹⁹ Daher die vielen Verwechslungen von links und rechts, vgl. F. BOLL (wie Anm. 6), 178; 383 mit Anm.1; *Addenda* 563f.; A. SCHLACHTER, *Der Globus. Seine Entstehung und Verwendung in der Antike*, hrsg. Friedrich Gisinger, Leipzig - Berlin, 1927 (*Stoicheia*. 8). Über den Gegensatz von σφαιρογραφία und οὐρανοθεσία *Schol. Arat.* 248 p. 198,9-11 und F. BOLL - W. GUNDEL, „Sternbilder, Sternglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern“, in: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* von Wilhelm Heinrich Roscher, Bd. 6, Leipzig - Berlin, 1924-1937 (Ndr. Hildesheim - New York, 1965, 2. Ndr. Hildesheim, 1977), 867-1071, hier: 1048,38-53 mit Bibliographie.

²⁰ Bei Hes. *Th.* 108-110 und Empedokles frg. B 39 D.-K. noch mit einem ὡς-Satz, indirekter Fragesatz bei Parmenides B 11 D.-K.; Apoll. Rh. 1,486-511, dazu Ch. PIETSCH, „Weltdeutung im Orpheusgesang: Zur Bedeutung von Apollonius Rhodius, Arg. I, 496-511“, *Gymnasium*, 106 (1999) 521-539. Im Lateinischen seit Lucr. 1,56-61; 5,56-77; Catull. 66,3-6 (bei Kallimachos nicht erhalten; in Vers 1 liegt ein Relativsatz vor); Verg. *georg.* 1,1-5; 2,479-486. Reiches Material bei R. D. BROWN, „The structural function of the song of Iopas [Verg. Aen. 1,742-749]“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 93 (1990) 315-334, hier: 316-322, vgl. 322 „a pattern that is especially associated with didactic poetry“.

²¹ Das Pronomen *quis* in adjektivischer Funktion statt *qui* gehört in die höhere Sprache: J.B. HOFMANN - A. SZANTYR, *lateinische Syntax und Stilistik mit dem allgemeinen Teil der lateinischen Grammatik*, München, 1965 (Handbuch der Altertumswissenschaft, II 2.2), 540f. § 295.1.

²² Avien. *Arat.* 67-70 nach Germ. *Arat.* 13f. mit dreimaligem *cum* (zum iterativem *cum* mit Konjunktiv HOFMANN - A. SZANTYR, wie Anm. 21, 624 § 334). Dabei geht 69 *conveniat* am Versanfang auf Verg. *georg.* 1,3 zurück.

Inhaltlich folgen die einzelnen Lehrstoffe dem traditionellen Schema des Abstiegs,²³ und zwar in mehrfacher Weise. Zunächst geht der Dichter vom äußersten Rand der Welt, dem Fixsternhimmel, aus (vier tropische Tierkreiszeichen, nördliche und südliche Polkalotte), um dann zu den Planeten²⁴ hinabzusteigen,²⁵ die nur in einem einzigen Vers berührt werden. Auch auf stilistischer Ebene entsteht eine Antiklimax: sechs Verse (dazu ein Wort im Rejet) über die Jahrpunkte, drei Verse (mit Abzug dieses einen Wortes) über die Zirkumpolarsterne, aber nur ein einziger Vers über die Planeten.

Hinzu kommt ein zweifacher Abstieg innerhalb der ersten beiden Abschnitte selbst: Die beiden diametralen Wendezichen, Zeichen, *Nepa* (= Cancer²⁶) und *Capricornus*, werden ebenso von Norden nach Süden aufgezählt (55-57) wie die beiden ebenfalls

²³ Hierzu W. HÜBNER, „Manilius als Astrologe und Dichter“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 32.1 (1984), 126-320, hier: 242-245; DERS., „Der descensus als ordnendes Prinzip in der *Naturalis historia* des Plinius“, in: *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, hrsg. CHRISTEL MEIER, Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231, 29.11.-1.12. 1996, München, 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften. 78), 25-41.

²⁴ Das Wort *signum* steht hier singulär für die Planeten, denn nach den drei Hervorhebungen der Unstetigkeit (*vaga*, *palanti* und *errore*) kann hier nichts anderes gemeint sein (vgl. SOUBIRAN ad I.). Soubiran erwägt die Konjektur *astra* (auch *sidera* wäre möglich), suo loco bezeichnen Germ. *Arat.* 437 und Avien. *Arat.* 908 die Planeten nach *Arat.* 454 ἀστέρες terminologisch richtig als *stellae*. Die Sonderbedeutung von *signa* erwähnt LE BŒUFFLE (wie Anm. 4), 27, sie fehlt allerdings bei der Behandlung der Planeten, 49-53, dagegen 50f. etliche Beispiele für *errantes / errores* und *vagus*. In dem Buch von DEMS., *Astronomie Astrologie, Lexique latin*, Paris, 1987, fehlt ein Lemma *signum*. - Ein Einfluß von Germ. *Arat.* 5 *signa* (für die Tierkreiszeichen) ist hier auszuschließen. - Zur Endstellung von *feruntur* vgl. *Arat.* 29 φορέονται; Callim. frg. 110,1 φέρονται u.ä.

²⁵ Einen solchen Abstieg scheint Manilius zunächst geplant zu haben: W. HÜBNER (wie Anm. 23), 245-247.

²⁶ Cic. *Arat.* 33,216 (aber achtmal vom Skorpion, s. die Ausgabe von BUESCU, appendix critica, 306), vgl. Paul. Fest. p. 163,12 *nepa Afrorum lingua sidus quod Cancer appellatur; vel ut quidam volunt, Scorpions*; A. LE BŒUFFLE (wie Anm. 4), 161 (Cancer) und 168f. (Scorpius). Zoologisch gehören beide Wesen zu den Gliederfüßlern (Arthropoden), die Astrologen lassen beide Partner des vierten Dreiecks (das zum Wasser gehört) achtfüßig, stimmlos, aber äußerst fruchtbar sein: W. HÜBNER, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (Sudhoffs Archiv. Beiheft. 22), 144-147 unter Nr. 3.133; 165-169 unter Nr. 3.33; 157-164 unter Nr. 3.321; Id. (wie Anm. 23), 172 Anm. 162. - Alle Angaben beziehen sich auf die antiken Jahrpunkte. Inzwischen haben sich die Verhältnisse infolge der Präzession (ein 30°-Abschnitt in ca. 2.160 Jahren) um mehr als eine Einheit verschoben, vgl. O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin - Heidelberg - New York, 1975, I 292-298; W. HÜBNER, „The Tropical Points of the Zodiacal Year and the *Paranatellonta* in Manilius' *Astronomica*“, in: *The Winding Courses of the Stars: Essays in Ancient Astrology*, ed. CHARLES BURNETT and DORIAN GIESELER GREENBAUM (= Culture and Cosmos 11, 2007), 87-110, hier: 107-109.

diametralen, durch den Gegensatz *sublimior* und *declivis* kontrastierten Pole: der in den Breiten des Mittelmeerraumes immer sichtbare Nordpol²⁷ und der für die Alten stets unsichtbare Südpol (60-62). Der erste Abschnitt über die Jahrpunkte und ihre Tierkreiszeichen folgt im übrigen der Doxographie der entsprechenden Himmelskreise: Zunächst werden der nördliche und der südliche Wendekreis, danach der dazwischenliegende Äquator durchgenommen²⁸. So verfährt auch Arat, der dann aus diesen drei Parallelkreisen den „schießen“ Tierkreis entwickelt, und diesem folgen suo loco Cicero, Germanicus und Avien²⁹.

Dieselbe Reihenfolge (Krebs - Steinbock - äquatoriale Zeichen) hatte nun auch schon Germanicus in seinem Proömium übernommen³⁰, von dem Avien abhängt (Germ. *Arat.* 5-10):

*quantum etenim possent anni certissima signa,
qua sol ardente Canrum rapidissimus ambit
diversasque secat metas gelidi Capricorni
quave Aries et Libra aequant divortia lucis,
si non tanta quies te praeside pupibus aequor
culturique daret terras, procul arma silerent?*

Wieviel vermöchten nämlich die hochverläßlichen Zeichen des Jahres,
wo die Sonne reißend den brennenden Krebs umfährt
und die gegenüberliegende Wendemarke des kalten Steinbocks schneidet,
oder wo Widder und Waage die Diskrepanzen des Tageslichts ausgleichen,
wenn nicht unter deiner Schirmherrschaft solch eine Beständigkeit den Schiffen
ein glattes Meer und dem Landmann Landschollen gäbe, nicht die Waffen in der
Ferne schwiegen?

²⁷ Vgl. Avien. *Arat.* 977f. *axem / semper inocciduum* (nicht bei Arat). Hier umschrieben mit der seit Homer beliebten Wendung, daß die Bärinnen niemals in das Meer eintauchen: Hom. *Il.* 18,489 οἵη δ' ἄμμορός ἔστι λοετρὸν Ὁκεανοῖο. Vgl. Arat. 48 κυανέου πεφύλαγμέναι ὥκεανοῖο, was suo loco weder von Germanicus noch von Avien übersetzt wird, aber hier in der Junktur *caeruleas ... undas* wiederkehrt. Zum blau-schwarzen Farbwert von *caeruleus* vgl. J. RÜPKE, „*Vexillum caeruleum*“, *Rheinisches Museum*, 136 (1993) 374-376. - Zu dem Komparativ *sublimior* vgl. (ebenfalls vom nördlichen Wendekreis) Germ. *Arat.* 459 *celsior* (so nicht bei Arat).

²⁸ Gem. c. 5 (innerhalb von elf Himmelskreisen wie Manil. 1,565B-591), u.ö.

²⁹ Arat. 480-558, danach Cic. *Arat.* 253-319, Germ. *Arat.* 459-572 und Avien. *Arat.* 950-1059. Anders dagegen im strengen *descensus* Manil. 1,568-588 nördlicher Wendekreis - Äquator - südlicher Wendekreis.

³⁰ Den Unterschied zu Arat betont R. MONTANARI CALDINI, „L'astrologia nei «Prognostica» di Germanico“, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 45 (1973) 137-204, hier: 148-154.

Die Anleihen Aviens sind deutlich. Das Verbum *ambit* ersetzt der Dichter durch *circumflecteret* und macht damit das Bild vom Planetenlauf als einem Wagenrennen um eine Zielsäule (*meta*)³¹ herum noch plastischer³². Auch das Wort *rapidissimus* dürfte sich auf das Wagenrennen beziehen, denn an der Kurve um die *meta* herum gab es waghalsige und gefährliche Überholmanöver³³. Pate gestanden hat hier offenbar Vergil, der bei der Beschreibung des Herbstes die Sonne als *rapidus* bezeichnet, und zwar eben mit dem Bild der Wagenfahrt³⁴: *cum rapidus Sol / nondum hiemem contigit equis, iam praeterit aestas*, „wenn die reißende Sonne / noch nicht den Winter berührt, doch schon ist der Sommer vergangen.“ Obwohl Germanicus den Arattext gewöhnlich nach Kritik bei Hipparch und in den Scholien berichtigt, kann das Wort *rapidus* an dieser Stelle gerade nicht auf einen besonders schnellen Lauf der Sonne bezogen werden, weil sich diese wegen der elliptischen Bahn der Erde in der Nähe ihres scheinbaren Apogäums in den Zwillingen gerade am langsamsten und dann im Krebs immer noch langsam zu bewegen scheint³⁵.

Vor allem aber wiederholt Avien das zentrale Verbum (*ex)aequare*, das in ähnlichem Kontext immer wieder auftaucht,³⁶ ferner die Sonderbedeutung von *lux* im Sinne von „Tageslicht“, wie folgende Stellen zeigen: *Lucr.* 5,687f. (sc. *sol*) *donec ad id signum caeli pervenit, ubi anni / nodus nocturnas exaequat lucibus umbras.*

³¹ Diese Metapher wiederholt Germanicus - zusätzlich zu Arat - zweimal für den Steinbock: bei den Paranalonten, Germ. *Arat.* 289 *cum sol ambierit metas gelidi Capricorni* (s.u.), und bei der Besprechung des südlichen Wendekreises, Germ. *Arat.* 484 *metas hiemis*, entsprechend auch Avien. *Arat.* 987f. *albenti cum canent tempora bruma, / sideris hic metae* (s.u.), vgl. im übrigen *ThLL VIII c.* 866,41-52 s.v. „meta“.

³² Hierzu grundlegend P. WUILLEUMIER, „Cirque et Astrologie“, *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire*, 44 (1927) 184-209. Eine weitere, hier nicht ausgesprochene Assoziation ist die Tatsache, daß Krebse rückwärts gehen: Macr. *Sat.* 1,17,63 und 1,21,23, vgl. W. HÜBNER (wie Anm. 23), 219 Anm. 261. Bisher unbemerkt blieb die Tatsache, daß die Wagenrennen gemäß der natürlichen Bewegung des Menschen linksherum ausgeführt werden, wie sich auch die Planeten, soweit sie nicht rückläufig werden, von Westen nach Osten, d.h. in der üblichen Südperspektive nach links zu bewegen scheinen, vgl. hierzu demnächst meinen Kommentar zu Manil. 5,82 *dextros ire per orbes*.

³³ Dagegen anders die Wendung Germ. *Arat.* 7 *secat metas* nach Arat. 501f. μέσον Αἰγοκερῆα / τέμνει, was Germ. *Arat.* 485 *medium sidus findit suo loco übersetzt*, vgl. Avien. *Arat.* 979 *dividit ... corpus medium Capricorni*: Dort geht es darum, daß ein Kreis die Sternfigur schneidet.

³⁴ Verg. *georg.* 2,321f. Das Epitheton ist aber schon traditionell, vgl. Catull. 66,3 *rapidi solis nitor*. Auf den Krebs bezogen Germ. frg. 4,146 *rapido ... sidere Cancer*.

³⁵ Manil. 2,197-202 und HÜBNER, (wie Anm. 26), 101f. unter Nr. 2.13 und S. 455-459.

³⁶ Vgl. die Stellensammlungen bei W. GUNDEL (wie Anm. 6), 124,20-22; S. ERIKSSON, *Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis, Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit*, Göteborg, 1956 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia. 3), 93f.; W. HÜBNER (wie Anm. 6), 51f.

Dasselbe Kompositum benutzt Cicero, um das arateische ἴσαιώ zu übersetzen,³⁷ Cic. *Arat.* 288 *exaequat spatiū lucis cum tempore noctis*. Das Simplex benutzt sein Bruder Quintus in einem Zodiologion sowohl an der gegenüberliegenden Frühlingsgleiche, Q. Cic. *carm.* frg. 2: *curriculum ... Aries aequat noctisque dieique*, als auch an der Herbstgleiche, wo die Waage als einziges Tierkreiszeichen statt nur eines Verses ganze zwei Verse erhält, Q. Cic. *carm.* fr. 8f.:

*Autumni reserat portas aequatque diurna
tempora nocturnis dispenso sidere Libra.*

Die Waage öffnet das Tor zum Herbst und gleicht
mit austariertem Gestirn die Tageszeiten den Nachtzeiten an.

Die Reihe setzt sich dann mit Manilius und Lucan u.a. weiter fort³⁸. Den Gedanken des Ausgleichs unterstützt Quintus Cicero durch die Metapher *dispenso sidere*. Von demselben Wortstamm ist auch das Substantiv *pondus* abgeleitet, das Manilius ebenfalls mit der Waage verbindet³⁹, Avien jedoch von dem Instrument der Waage auf das gesamte Himmelsgefüge überträgt: *dimenso pondere Olympi*⁴⁰.

Avien übernimmt von Germanicus fast genau auch die Reihenfolge der Jahrpunkte. Grundsätzlich bestehen zwei Möglichkeiten, Himmelsrichtungen⁴¹, Jahres-

³⁷ Arat. 513 ἥματα νυχίν ἴσαιεται, danach Germ. *Arat.* 498 (sc. *Phoebus*) *dividit aequali spatio noctemque diemque*; Avien. *Arat.* 995 *ima Noti discernit et alta Aquilonis*.

³⁸ Manil. 1,267f. *aequato ... Libra die cum tempore noctis / attrahit ... Scorpion*; 2,242 *aequantem tempora Libram*; 2,427 *aequatis nocte diebus*; 3,671f. (s.u.); 4,548 *aequato ... sub pondere Librae*; Lucan. 4,58f. *aequatis ad iustae pondera Librae / temporibus*.

³⁹ Manil. 4,458 und Lucan. 4,58 (siehe die vorige Anm.), vgl. in der zodiakalen Geographie Manil. 4,770 *quod rerum pondera novit*. Mit dem Fallen verbunden bei Sen. *Thy.* 858 *iustaeque cadent pondera Librae*.

⁴⁰ Auch wegen der Cicero-Parallele *dispenso sidere* folge ich mit SOUBIRAN der Konjektur von H. GROTIUS *dimenso* (*demonso* cod. E und WEBER), der *ThLL* faßt beide Formen unter einem Lemma *dimetior* zusammen und verweist nur generell V 1 c. 1194,33 auf die abweichende Schreibweise. Eine enge Parallelie bietet Lucan. 1,57 *librati pondera caeli* (s.u.). Dieselbe Unsicherheit besteht zwischen den Formen von *despicere* und *dispicere*, vgl. *ThLL* V 1 c. 743,26 s.v. *despicio* „in codicibus saepe confunditur cum *dispicio*“, ibid. c. 1415,15 s.v. *dispicio* „saeppe in libris confunditur cum *despicere*“. Catull. 66,1 lesen alle Editionen *dispexit*, so auch der *ThLL* V 1 c. 1415,36 sogar ohne Hinweis darauf, daß die einhellige Überlieferung *despexit* lautet, vgl. Arat. 11 ἄστρα διακρίνεται. - Das Wort Ὀλυμπος steht im römischen Hexameter fast regelmäßig am Versende, bei Homer seltener, vgl. etwa Hom. II. 5,868 Ὀλυμπον. Die Schlußstellung wird dann auch im Griechischen die Regel bei Nonnos.

⁴¹ Kreuzweise: Hom. *Od.* 5,331f. Süden - Norden und Osten - Westen; Cic. *nat. deor.* 2,49 (kombiniert mit den Jahreszeiten) Norden - Süden (~ Winter - Sommer) und Frühling - Herbst; Ov. *met.* 4,625f. Norden - Süden (nach Sternbildern) und Westen - Osten; Sen. *Phaedr.* 285-290 und Lucan. 1,15-18

zeiten⁴², Jahrpunkte (bzw. die tropischen Tierkreiszeichen)⁴³, die vier hellen *stellae regales*⁴⁴ oder die vier Kentra der täglichen Rotation aufzuzählen⁴⁵: entweder von irgendeinem Punkt angefangen zyklisch oder kreuzweise, also paarweise nach den

Osten - Westen und Norden - Süden, dazu P.-J. DEHON *Hiems Latina. Études sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, Bruxelles, 1993 (Collection Latomus. 219), 262 und 280f.; Sen. *Herc. O.* 1104-1115 *australis polus - arctous polus*, dann zusammengenommen (wie bei Avien) *ortus atque obitus*; 1521-1524 Osten - Westen und Süden - Norden. *Evangelium des Lucas* 13,29 ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου / *ab oriente, et occidente, ab aquilone et austro:* Osten - Westen - Norden Süden, dies ergibt das in den *Oracula Sibyllina* (3,26) überlieferte Akronym ΑΔΑΜ = ἀνατολή - δύσις - ἄρκτος - μεσημβρία, vgl. F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*,² Leipzig - Berlin 1925 (Stoicheia 7, Ndr. Leipzig 1975), 137f.; W. HÜBNER (wie Anm. 26), 242f. unter Nr. 7.112.2 und S. 268 unter Nr. 7.172.14.

⁴² Zyklisch etwa *Lucr. 5,737-745* vom Frühling bis zum Winter, vgl. P.-J. DEHON (wie Anm. 41), 23f., so auch *Ov. met. 2,27-30*, aufgenommen unter die Tetrasticha der Anthologie, wo unter Nr. 567-570 vier weitere Beispiele anfügt werden (Basilius, Asmenius, Vomanius, Euphorbius), ferner *Hyg. astr. 1,7,1* (in Verbindung mit den Zodiakalquadranten) und *Aug. doctr. christ. 2, 25*; etwas anders *Hor. carm. 4,7,9-12* vom Winter bis zum Winter. Sammlung bei A. MACGREGOR, „*Noctes Manilianae: The terminal ornament of book III*“, *Mouseion*, 49 (2005) 115-134, hier: 119 Anm. 15. Dagegen kreuzweise *Cic. nat. deor. 2,49* (s.o.); *Verg. georg. 4,134-138* *ver - autumnus - hiems - aestas*, in derselben Reihenfolge *Ov. Ib. 37*.

⁴³ Kreuzweise *Manil. 2,269 hiberna aestivis, autumni verna repugnant.*

⁴⁴ Kreuzweise *Firm. math. 6,2,2-7* Leo - Aquarius - Taurus - Scorpius, vgl. F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig - Berlin, 1914 (Stoicheia. 1; Ndr. Amsterdam, 1967), 33-35 zur Septuaginta-Version von Iob 9,9 ὁ ποιῶν Πλειάδα καὶ Ἐσπερόν καὶ Ἀρκτοῦρον καὶ ταμεῖα νότου, wo die Vulgata abweicht.

⁴⁵ Kreuzweise meistens so: Aufgang - Untergang und obere - untere Kulmination: *Manil. 2,788-807*; Dorotheos bei Heph. 3,16,1; 3,30,1 u.ö. *Maneth. 3[2],8-31*, vgl. W. HÜBNER, *Die Dodecatropos des Manilius (Manil. 2,856-970)*, Stuttgart, 1995 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Mainz, 1995/6), 28f.; DERS., *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie*, München, 2003 (Beiträge zur Altertumskunde. 194), *passim*. Oder: Obere - untere Kulmination und Aufgang - Untergang: *Manil. 2,810-840* und *2,918-967*. Oder: Aufgang - Untergang und untere - obere Kulmination: *Maneth. 3[2],49-71* und *3[2],120-130*. Zyklisch selten: Heph. 3,21,2f. Kreuzweise meistens so: Aufgang - Untergang und obere - untere Kulmination: *Manil. 2,788-807*; Dorotheos bei Heph. 3,16,1; 3,30,1 u.ö. *Maneth. 3[2],8-31*, vgl. W. HÜBNER, *Die Dodecatropos des Manilius (Manil. 2,856-970)*, Stuttgart 1995 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Mainz, 1995/6), 28f.; Ders., *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie*, München 2003 (Beiträge zur Altertumskunde. 194), *passim*. Oder: Obere - untere Kulmination und Aufgang - Untergang: *Manil. 2,810-840* und *2,918-967*. Oder: Aufgang - Untergang und untere - obere Kulmination: *Maneth. 3[2],49-71* und *3[2],120-130*. Zyklisch selten: Heph. 3,21,2f.: Aufgang - obere Kulmination - Untergang - untere Kulmination in der Paraphrase des Dorotheos (aber die arabische Version 5,13,6 im üblichen Kreuzschema); vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ (wie Anm. 6), 258f.

extremen und den gemäßigten Zeiten bzw. Zeichen o.ä. Im zweiten Fall kann die Reihenfolge ständig wechseln, weil man das entsprechende zweidimensionale Quadratschema in vier Richtungen, also von links nach rechts, von rechts nach links, von oben nach unten oder von unten nach oben lesen kann (s. Abb. 1)⁴⁶.

	gemäßigt	extrem
längere Tage kürzere Nächte	Frühling	Sommer
längere Nächte kürzere Tage	Herbst	Winter

Abb.1: Quadrat der Jahreszeiten

Zyklisch hat Avien kurz zuvor die Jahreszeiten vom Winter bis zum Herbst aufgezählt⁴⁷. Germanicus wählt jedoch für die Jahrpunkte die andere Variante und nennt zuerst die Extreme Sommer und Winter, vertreten durch die beiden im engeren Sinne tropischen Tierkreiszeichen (Krebs und Steinbock), und dann die gemäßigten und wohltemperierten Übergangszeiten Frühling und Herbst, vertreten durch die äquatorialen Zeichen (Widder und Waage)⁴⁸. Dabei erhalten Sommer- und Winterwende je einen ganzen Vers, während sich Frühlings- und Herbstgleiche einen Vers teilen müssen - nach dem allgemeinen Gesetz, daß die Extreme mehr zur Beschreibung reizen als der gemäßigte Idealzustand ($\muεσότης$), der sich eigentlich nur als Privation ($στέρησις$) der beiden Ausprägungen des Übermaßes ($\overset{\circ}{\nu}\pi\varepsilon\rho\betaολή$ und $\varepsilon\lambda\lambdaειψίς$) beschreiben läßt. Avien weitet den Text zwar auch hier aus: Sommer- und Winterwende erhalten je anderthalb Verse (55-56a und 56b-57), Herbst- und Frühlingsgleiche zusammen zwei Verse, dazu das charakteristische Rejet mit dem zentralen Verbum *aquarent* (58-60 Anfang), räumt aber dennoch insgesamt den Extremen wieder mehr Platz ein als den Zeichen des Ausgleichs.

Der einzige Unterschied zu Germanicus besteht nun in der Umkehrung der natürlichen Reihenfolge von Aries und Libra (Frühlings- und Herbstgleiche). Hierfür lassen sich mehrere Gründe nennen. Zunächst erhält auf diese Weise der Name *Libra*

⁴⁶ Vgl. W. HÜBNER, *Die Begriffe "Astrologie" und "Astronomie" in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus "Quadrivium"*, Stuttgart, 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1989/7), 51-62; A. MACGREGOR (wie Anm. 42), 120: Grundsätzlich sind 24 Folgen möglich.

⁴⁷ Avien. *Arat.* 37-40.

⁴⁸ Über die Differenzierung zwischen tropischen und äquatorialen Zeichen W. HÜBNER (wie Anm. 26), 74-82 unter Nr. 1.31.

die betonte Stelle am Vers- und Kolonanfang, so daß das Bild der Waage sogleich den Gedanken des kosmischen Gleichgewichtes evoziert. In einer Parallele am Ende des dritten Buches der *Astronomica* verwendet auch Manilius das Kreuzschema, stellt dort er aber die äquatorialen Zeichen den Wendezeichen voran (Manil. 3,671-674):

*una dies sub utroque aequat sibi tempore noctem,
dum Libra atque Aries autumnum verque figurant;
una dies toto Cancri longissima signo,
cui nox aequalis Capricorni sidere fertur.*

Nur ein einziger Tag gleicht sich unter beiden Zeitabschnitten die Nacht an, wenn Waage und Widder den Herbst und den Frühling bilden, nur ein einziger Tag ist innerhalb des ganzen Bildes des Krebses der längste, welchem entsprechend sich eine gleichlange Nacht beim Sternbild des Steinbocks ergibt.

Wenn Manilius auch - im Gegensatz zu Germanicus - den gemäßigten (ebenso wie den extremen) Zeichen zwei Verse widmet, hat er dennoch die beiden äquatorialen Zeichen in ein und demselben Vers dicht zusammengerückt: *Libra atque Aries*, und darin stimmt er mit Germanicus (*Aries et Libra*) und Avien (*Libra celerque Aries*) überein. Seine Reihenfolge *Libra - Aries* kehrt die natürliche Folge des Germanicus um und deckt sich somit mit derjenigen Aviens, ja mehr noch: Da bei ihm die gemäßigten Zeichen den extremen vorangehen, steht der Name *Libra* am Anfang der Aufzählung überhaupt⁴⁹.

Eine Vertauschung von Widder und Waage liegt aus folgendem Grunde näher als die von Krebs und Steinbock: Während der Nord-Süd-Gegensatz der extremen Wendezeichen für den Betrachter von der nördlichen Erdhalbkugel stets gleich bleibt⁵⁰, lassen sich die äquatorialen Zeichen nicht in derselben Weise auf den Osten oder Westen festlegen, weil dort ja alle Sterne (mit Ausnahme der Zirkumpolarsterne) ständig auf- und untergehen. Oder anders gesagt: Versetzt man einen Himmelsglobus in eine kreisende Bewegung, dann zieht der Krebs immer im Norden (oben) und der Steinbock immer im Süden (unten) seine Bahn, während auf dem Äquator für den Widder und die Waage keine eindeutige Ausrichtung nach Osten (in Südperspektive

⁴⁹ Allerdings nicht am Versanfang, doch auch hierfür bietet er ein Beispiel, Manil. 3,231 *Libra Ariesque parem reddunt noctemque diemque*.

⁵⁰ Die Himmelsrichtungen werden verschieden auf dem Tierkreis angesiedelt. Das am meisten verbreitete System verteilt die vier Himmelsrichtungen auf die vier Dreiecke, die in den Tierkreis eingeschrieben werden können, und unterstellen eben den Norden dem Dreieck des Krebses und den Süden dem Dreieck des Steinbocks: W. HÜBNER (wie Anm. 26), 261-274, besonders unter Nr. 7.171.13.

links) oder Westen (rechts) zu finden ist. Außerdem leistet die oben erwähnte Alternative, Himmelsgloben entweder in Innen- oder in Außensicht darzustellen, einer Seitenverkehrung der beiden äquatorialen Zeichen weiteren Vorschub.

Die Vorausnahme der Waage unterstützt Avien durch zwei weniger deutliche, aber dennoch markante sprachliche Signale. Schon bei dem ersten Jahrpunkt, der Sommerwende, überrascht die Wendung *autumni redditu*, denn der Krebs hat ja noch nichts mit dem Herbst zu tun. Die Wendung ist kaum anders denn als Dativ der Richtung⁵¹ aufzufassen: Bezeichnet wird der Sommerquadrant „in Richtung auf den Herbst“. Somit antizipiert der Dichter schon bei der extremen Sommerhitze den Herbst, der bei der zyklischen Aufzählung der Jahreszeiten den Zielpunkt bildete (40)⁵²: (sc. *ut*) *gravis autumni redeat futura parentis*. Auch an jener Stelle ist von der Rückkehr die Rede, die dort am Ende des Zyklus, hier jedoch am Anfang der Aufzählung steht. Die Beschreibung des Sommers zielt also auf den Herbst, dessen Zeichen *Libra* dann konsequenterweise gegen die natürliche Reihenfolge den Anfang der äquinoktialen Zeichen macht.

Dieser Antizipation des Herbstanfangs zuliebe hat Avien auch den strengen Gegensatz zwischen der Hitze des Krebses und der Kälte des Steinbocks geopfert, denn während Germanicus die Antithese *ardentem Cancrum - gelidi Capricorni* direkt auf die beiden Wendezichen bezieht, bleibt Avien zwar beim „kalten“ Steinbock⁵³, bezieht aber die konträre Sommerhitze nicht mehr auf den Krebs⁵⁴, sondern auf die Sonne: *Hyperionios ... ignes*. Diese Lockerung der strengen Antithese kommt der Realität insofern sachlich näher, als es ja nicht das Tierkreiszeichen ist, das die Hitze im Sommer bewirkt, sondern die Sonne in ihm. Für die beiden Sternbilder kann dieser Gegensatz also nur um übertragenen Sinne gelten.

Der Versschluß *gelido Capricorno*⁵⁵ erinnert am deutlichsten an das Proömium

⁵¹ Hierzu W. KROLL, *Die wissenschaftliche Syntax im lateinischen Unterricht*, Berlin, 1917 (41962), 54f.; M. LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre = Lateinische Grammatik* von M. LEUMANN - J. B. HOFMANN - A. SZANTYR I, München, 1977 (Handbuch der Altertumswissenschaft, II 2.1), 355 § 359; J.B. HOFMANN - A. SZANTYR (wie Anm. 12), 382f. § 205.

⁵² „Gewichtig“ im Hinblick auf die Früchte. Zur Reihenfolge, die mit der toten Winterzeit beginnt und zum Telos des Herbstanfangs führt, D. WEBER (wie Anm. 3), 36.

⁵³ Hierzu HÜBNER (wie Anm. 26), 93 unter Nr. 1.432.2; P.-J. DEHON (wie Anm. 41), 256 Anm. 71.

⁵⁴ Vgl. Germ. *Arat.* 524 *aestifero ... Cancro*; frg. 4,55f. *Cancri / ... ardentis*; Avien. *orb. terr.* 778 *aestiferi ... sidere Cancri* (Dionys. *perieg.* 597 Καρκίνος αἱθῶν), mehr bei W. HÜBNER (wie Anm. 26), 92 unter Nr. 1.432.1.

⁵⁵ So noch einmal Avien. *Arat.* 1252 *gelidi Capricorni*. Die obliquen Formen des Namens Αἰγόκερως (so meist gegen die Schulregel akzentuiert) erscheinen bei Arat fünfmal am Versende (*Arat.* 284; 292; 316; 501; 702), nur dreimal im Versinneren (386; 538; 689). Im Lateinischen kommt dazu noch der

des Germanicus. Dieser hatte die ‚Kälte‘ des Steinbocks zwar grundsätzlich aus einer anderen Stelle des Arattextes entlehnt, doch Arat bezieht dort die Kälte noch nicht direkt auf das Tierkreiszeichen, sondern auf den Sonnenlauf, Arat. 292f.⁵⁶ ὥπότ' Αἰγοκερῆ / συμφέρετ' ἡέλιος· τότε δὲ κρύος ἐκ Διός ἔστι. Auch suo loco hat Germanicus die Kälte direkt auf den Steinbock übertragen, Germ. Arat. 289: *cum sol ambierit metas gelidi Capricorni*, doch Avien bleibt an jener Stelle näher am Arattext, trennt die Kälte von dem Sternbild ab und fügt im übrigen auch dort den zyklischen Gedanken der Wiederkehr hinzu, Avien. Arat. 663: *tum dirum caelo frigus redit*. So kommt seine Abwandlung des Germanicus-Proömiums der genaueren Formulierung der arateischen Ausgangsstelle wieder näher⁵⁷. Im übrigen evoziert die dann folgende Junktur *pruinosi ... anni* noch einmal die Winterzeit, wobei die weiße Farbe des Rauhreifs an die Beschreibung des südlichen Wendekreises erinnert, Avien. Arat. 987f.⁵⁸ *albenti cum canent tempora bruma, / sideris hic metae.*

An jener Stelle kehrt für das arateische χειμέριος auch das lateinische Wort für die Winterwende, *bruma* (= *brevissima*, sc. *dies*) wieder⁵⁹. Neu ist hingegen im Proömium die Metapher vom Lösen des Jochs, die uns wieder zum Namen der Waage zurückführt: (sc. *cur*) *bruma ... iuga tristia solveret anni*⁶⁰. Die Tatsache, daß von der Herbstgleiche an die Dunkelheit überwiegt, wird mit einem lastenden Joch verglichen, das ein Pferd zu tragen hat⁶¹. Diese merkwürdige Metapher erinnert an eine ähnliche

Nominativ *Capricornus*, die Formen erscheinen bei Avien bis auf eine Ausnahme stets am Versende (Avien. Arat. 649; 652; 707; 823; 979; 1031; 1048; 1244; 1252; eine Ausnahme macht nur Avien. Arat. 1260). Ähnlich ist der Befund bei Germanicus: in der Aratübersetzung stets am Versende (Germ. Arat. 7; 289; 321; 523; 686, denn 567 ist zu tilgen), sonst frg. 4,20; 38, im Versinneren nur frg. 4,130; 133. Dagegen nie am Versende bei Manilius, der den Namen *Capricornus* immerhin 41mal gebraucht.

⁵⁶ Vgl. Cic. Arat. 68 *quatietur frigore corpus*. Zur Kälte des Steinbocks s.o. Anm. 53.

⁵⁷ Dasselbe ist bei dem Epitheton des Widders, *celer*, der Fall, s.u.

⁵⁸ So noch nicht bei Arat. 508 ἐς νότον ἡέλιος φέρεται, τρέπεται γε μὲν αὐτοῦ / χειμέριος. Anders auch Cic. Arat. 282f. *exinde in superas, brumali tempore, flexu / se recipit sedes*; Germ. Arat. 493 *gelidas hiemes hebetato lumine portat*.

⁵⁹ Vgl. Cic. Arat. 282 *brumali tempore*, s. die vorige Anm.

⁶⁰ Zu *tristia* vgl. Verg. georg. 4,135 *tristis hiems*, mehr bei J.-P. DEHON (wie Anm. 41), 68, ferner Hor. *carm. 4,7,12 bruma ... iners*. Zum auguralen Gegensatz *tristis - laetus* W. HÜBNER, *Dirae im römischen Epos. Über das Verhältnis von Vogeldämonen und Prodigien*, Hildesheim, 1970 (Spudasmata. 21), 50f. mit Anm. 192, wo noch Manil. 3,551 hinzuzufügen wäre, vgl. insbesondere den Anfang der vergilischen *Georgica*, Verg. georg. 1,1 *quid faciat laetas segetes* (wieder ein indirekter Fragesatz, s.o.).

⁶¹ Die Stelle wird nicht mehr berücksichtigt im *ThLL* c. 643,6-13 s.v. „iugum“. Anders am gegenüberliegenden Frühlingsanfang: Der Ackerstier eröffnet das Arbeitsjahr des Bauern, Verg. georg. 1,217f. *candidus auratis aperit cum cornibus annum / Taurus*.

des Manilius in seiner Lehre über die Aufteilung der 30° eines jeden Tierkreiszeichens in Zwölftel à $2,5^{\circ}$, die in einer Art ‚Mikrozodiakos‘ ihrerseits von den zwölf Tierkreiszeichen besetzt werden⁶². Dabei beansprucht die Waage - ebenso wie der gegenüberliegende Widder - den ersten $2,5^{\circ}$ -Abschnitt für sich selbst, Manil. 4,338-341:

*sed Libra exemplo gaudet, pariterque regentem
noctes atque dies diverso in tempore secum
Lanigerum sequitur: veris iuga temperat ille,
haec autumnalis componit lucibus umbras.*

Doch die Waage erfreut sich des Beispiels und folgt dem Wolleträger (Widder), der zu entgegengesetzter Zeit ebenso wie sie Nacht- und Tageszeiten gleichrichtet: Jener tariert die Jochbalken des Frühlings aus, diese gleicht die herbstlichen Zeiten der Dunkelheit den Tageslängen an.

Die Verwandtschaft der beiden äquatorialen Tierkreiszeichen wird dadurch bekräftigt, daß der Dichter das Bild der herbstlichen Waage auch bei dem gegenüberliegenden Frühlingszeichen des Widders verwendet: *veris iuga temperat*. Dabei dürfte der Plural *iuga* kein poetischer sein, sondern die beiden Seiten eines Jochs bezeichnen, das jeweils auf dem Nacken des Doppelgespanns von Tagen und Nächten lastet. Was hier nur zu vermuten ist, wird an einer Stelle aus dem dritten Buch deutlicher, Manil. 3,444-447:

*... (sc. menses) nivei dum vellera signi
contingant aequum luces cogentia et umbras
ferre iugum.*

... bis (die Monate) das Vlies des schneeweissen Zeichens (des Widders)⁶³ erreichen, das die Tage und schattigen Nächte zwingt, ein gleiches Joch zu tragen.

Wenn Tage und Nächte „ein gleiches Joch tragen“, liegt das Bild vom zweigeteilten Jochgespann vor. Eine andere Begründung nennt allerdings der Neuplatoniker Macrobius, ein Zeitgenosse Aviens, wenn er bei dem *iugum* (ζυγός) an die Hausherrin der Waage, Venus, denkt, die die Menschen in Ehen und Freundschaften miteinander

⁶² Hierzu genauer W. HÜBNER, „Δωδεκατημόριον“, in: *Corona Coronaria (Festschrift für Hans-Otto Kröner zum 75. Geburtstag)*, hrsg. SABINE HERWARDT und JOHANNES SCHWIND, Hildesheim, al., 2005, 189-217, hier: 194f.

⁶³ Vgl. Germ. frg. 4,50 *claro ... vellere*; Zeno 1,38,3 *niveo candore*, dagegen Manil. 1,263 *aurato ... in vellere fulgens*, mehr bei W. HÜBNER (wie Anm. 26), 150 unter Nr. 3.223.11.

‘verbindet’⁶⁴: *priorem vero partem [sc. Sorpionis], cui Ζυγὸς apud Graecos nomen est, nos Libram vocamus, Venus accepit quae velut iugo concordi iungit matrimonia amicitiasque componit.* Man beachte die auch von Manilius an der oben zitierten Stelle (4,341) im Sinne des Ausgleichs gebrauchte Verbform *componit*⁶⁵.

Dazu kommt nun aber noch eine andere Vorstellung. Das Wort *iugum* übersetzt ja den neuen griechischen Namen für das in Frage stehende Sternbild, Ζυγός, mit dem es auch etymologisch verwandt ist. Lucius Firmanus Tarutius hat in seinem Rom-Horoskop die Waage sogar synekdochisch als *Iugum* bezeichnet⁶⁶: *in Hugo cum esset Luna.* Manilius nennt im zweiten Zodiologion des vierten Buches den alten Namen (Χῆλαι) und den neuen (Ζυγός / *Libra*) kurz hintereinander, Manil. 4,547f.:

*sed cum autumnales coeperunt surgere Chelae,
felix aequato genitus sub pondere Librae.*

Aber wenn die herbstlichen Scheren begonnen haben aufzugehen,
wurde ein Glücklicher geboren unter der Gewichtung der Waage.

Das findet seine Parallelie in der zodiakalen Geographie des in neronischer Zeit dichtenden Dorotheos von Sidon, wenn dieser über die Waage sagt⁶⁷:

... κλίμα Κυρήνης ὑπὸ χηλαῖς,
Ίταλίη χώρῃ τε πέλει πλάστιγγας ὑπ' αὐτάς.

... die Breite Kyrenes liegt unter den Scheren,
und das italische Land bewegt sich unter den Waagschalen selbst.

Scheren (*χηλαῖ*) und Waagschalen (*πλάστιγγες*) bezeichnen dieselben Sterne, daher verwendet der Dichter beide Bilder synonym. Der etwas später dichtende Manetho (geboren 80 n.Chr.) wird in seinem Zodiakalkatalog deutlicher, wenn es heißt, Maneth. 2[1],136-138:

⁶⁴ Macr. *Sat.* 1,12,11. Zu den Hausherren der Planeten A. BOUCHÉ-LECLERCQ (wie Anm. 6), 182-192. Macrobius’ Begründung erinnert an die Beanspruchung des Monats Juni für die Göttin Concordia bei Ov. *fast.* 6,96 *his nomen iunctis Iunuis ... habet*, dazu W. HÜBNER, „Zur paarweisen Anordnung der Monate in Ovids Fasten“, in: *Ovid - Werk und Wirkung, Festschrift für Michael von Albrecht*, hrsg. W. SCHUBERT, Frankfurt, al., 1998, 539-557, hier: 551 und 555.

⁶⁵ Vgl. auch Manil. 1,577f. (Himmelsäquator) *qua lumine Phoebus / componit paribus numeris noctemque diemque.* Es ist unverständlich, warum J.B. HOFMANN diese beiden eng verwandten Stellen weit voneinander getrennt hat: *ThLL* III c. 2114,1 Manil. 1,577f. (mit der Sonderbedeutung „i.q. exaequare“) unter „conficere, constare“ und Manil. 4,341 c. 2118,39 unter „ordinare, disponere“.

⁶⁶ Bei Cic. *div.* 2,98 *Romam ... in Hugo cum esset Luna natam esse dicebat.* Vgl. Euphorbius *Anth.* 626,4 R. *aequale Iugum*, dazu LE BœUFFLE (wie Anm. 4), 171f.

⁶⁷ Dorotheos bei Heph. 1,1,121.

Χηλαί θ', ἀς καὶ δὴ μετεφήμισαν ἀνέρες ἵροι
καὶ Ζυγὸν ἐκλήισσαν, ἐπεὶ τετάννυθ' ἐκάτερθεν
οἴσι περ πλάστιγγες ἐπὶ ζυγοῦ ἐλκομένοι.

Und die Scheren, die die heiligen Männer umgetauft
und ‚Waage‘ genannt haben, da sie sich auf beiden Seiten erstrecken
gleichsam wie Schalen an einem wägenden Jochbalken.

Enger wird die Verbindung, wenn Manilius den Namen der Waage durch das Partizip des zugehörigen Verbums *librare* andeutet. Dieses Verbum besagt etwa das-selbe wie jenes oben reich belegte und auch von Avien benutzte Verbum *aequare*. Manilius spielt ebenso mit dem Namen *Libra*, wie oben die Metapher *iuga* mit dem griechischen Namen *Zuγός*, Manil. 4,203:

*librantes noctem Chelae cum tempore lucis ...*⁶⁸

Die Scheren, die die Nacht mit der Zeit des Tages auswiegen ...

In dieser kühnen Wendung erfüllen die Scheren des Skorpions die austarierende Funktion einer Waage. Im ersten Buch geht Manilius in dieser Richtung sogar noch weiter, wenn er formuliert, Manil. 1,611: *iuga Chelarum*, „die Jochbalken der Scheren“⁶⁹. Gera-dezu eine Katachrese bedeutet schließlich eine Formulierung des Germanicus, frg. 4,27 *aequatae librato pondere Chelae*, „die Scheren mit ihrem austarierten Gewicht“. Die Tätigkeit des Ausbalancierens lässt sich beim besten Willen nicht mehr auf die Skorpionscheren, sondern nur noch auf eine Waage allein beziehen.

Die angeführten Beispiele zeigen zu Genüge, daß der von Manilius und Avien benutzte Plural *iuga* kein poetischer ist, sondern daß er die Duplizität der Skorpionscheren mit dem zweigeteilten Waagebalken kombiniert⁷⁰. Wegen der beiden Waagschalen avan-

⁶⁸ In Lucans panegyrischem Proömium an Nero, das deutlich von dem Proömium der vergilischen *Georgica* (s.u.) beeinflußt ist (Lucan. 1,57f.) *librati pondera caeli / orbe tene medio* ist umstritten, ob der Dichter auf das Sternbild *Libra* anspielt, vgl. außer der bei HÜBNER (wie Anm. 2), 56 angegebenen Literatur auch W.-D. LEBEK, *Lucans Pharsalia. Dichtungsstruktur und Zeitbezug*, Göttingen, 1976 (Hypommata. 44), 91 Anm. 45, und G. PFLIGERSDORFFER, „Lucan als Dichter des geistigen Widerstandes“, *Hermes*, 87 (1959) 344-377, hier: 370f.

⁶⁹ Noch kühner die Junktur, mit der Arat die Vorstellung der polaren Bärin mit der eines Wagens verbindet, Arat. 93 ἀμαξαίης ... Ἀρκτου, dagegen 27 Ἀρκτοι ... Ἀμαξαι. Ähnlich kühn Sen. *Herc. O.* 1523 *sub plausto ... Ursae*.

⁷⁰ Eine nördliche und eine südliche Schere (χηλή) unterscheidet Ptol. *synt.* 8,1 p. 106,4-6 HEIBERG ἐπὶ ἄκρας τῆς νοτίου χηλῆς und ἐπὶ ἄκρας τῆς βορείου χηλῆς, aber 7,9 p. 267,14 (Beobachtung aus dem Jahr 237 v.Chr.) Merkur ἐπάνω ... τοῦ νοτίου ζυγοῦ. Ob dahinter allerdings eine alte Nomenklatur steht, ist ungewiß. Ein linkes und ein rechtes *iugum* siedelt Firm. *math.* 8,4,7 in dem Fünfgradabschnitt Libra 11°-15° an.

cierte die *Libra* gegen das System⁷¹ sogar zu einem „doppelten“ Zeichen (δίσωμον)⁷².

Schließlich noch eine letzte sprachliche Besonderheit. Im Gegensatz zu den drei anderen Tierkreiszeichen hat die Waage kein Epitheton bei sich. Selbst der in gleicher Weise äquatoriale Widder wird mit einem solchen bedacht: *celer*. Während die extremen Tages- oder Nachtlängen in den beiden Wendezeichen (Krebs und Steinbock) erreicht werden, fallen die extremen Aufgangsgeschwindigkeiten in die beiden äquatorialen Zeichen (Widder und Waage)⁷³. Als ein extrem schräg über den Horizont heraufkommendes Zeichen geht der Widder am schnellsten von allen auf, *Arat.* 225: θοώτατοι εἰσὶ κέλευθοι, danach übersetzt Avien. *Arat.* 508 auch suo loco *celer ille Aries*⁷⁴. Avien hätte nun umgekehrt auch die Waage als ein langsam aufgehendes (oder schnell untergehendes) Zeichen beschreiben können⁷⁵. Das tut er aber nicht. Nur der astronomisch gebildete Leser kann aus dem Epitheton des schnellen Widders die Langsamkeit der Waage extrapolieren. Hat er dies getan, dann mag er sich weiter an die oben zitierte Germanicus-Stelle erinnern, wo die „Ruhe“ der *Pax augusta* gepriesen wird (Germ. *Arat.* 9f.):

*si non tanta quies te praeside pupibus aequor
culturique daret terras, procul arma silerent.*

wenn nicht solch eine Ruhe unter deiner Schutzherrschaft den Schiffen eine glatte
Meeresfläche

und den Bauern die Lande gäben, (wenn nicht) die Waffen von fern schwiegen.

Stilistisch bildet die Reduktion des Sternbildes auf den bloßen Namen *Libra* eine weitere Konsequenz der oben angedeuteten Tatsache, daß der Idealzustand am besten als Privation der Extreme darzustellen ist und folglich die äquatorialen Zeichen

⁷¹ Hierzu genauer BOUCHÉ-LECLERCQ (wie Anm. 6), 170f.; HÜBNER (wie Anm. 26), 105-109 unter Nr. 2.212.1 und S. 464-472.

⁷² Rhetorios, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* VII (1908), p. 204,16 ἔχει δὲ καὶ δισώμου δύναμιν διὰ τὰς πλάστιγγας, danach Johannes Kamateros, Εἰσαγωγὴ ἀστρονομίας, ed. L. WEIGL, Progr. Frankenthal, 1907-1908, 985f. ὁ Ζυγός τὸ ζῷδιον δισώμου τάξιν ἔχων, / ἐκ γὰρ χηλῶν συνίσταται καὶ τῶν πλαστίγγων τούτου. Mehr bei HÜBNER (wie Anm. 26), 108 unter Nr. 2.213.231 (wo die Verszahl des Kamateros zu berichtigen ist).

⁷³ Hierzu BOUCHÉ-LECLERCQ (wie Anm. 6), 262-269; HÜBNER (wie Anm. 26), 52-59 unter Nr. 1.212.

⁷⁴ Etwas anders Germ. *Arat.* 224f. *longe maxima currens / ... spatia*, bei Cicero nicht erhalten. Der schnelle Aufgang des Widders kompensiert gewissermaßen seine Lichtschwäche: R. MONTANARI CALDINI, „L’oscurità dell’Ariete da Arato ad Avieno“, *Prometheus*, 11 (1985) 151-167.

⁷⁵ Vgl. Sen. *nat.* 7,27,3 *intra brevissimum tempus Aries extollitur, Libra tardissime <e>mergit.* Serv. auct. *georg.* 1,32 („tardis“) *quia Virgo et Libra δυσανάφορα, id est tarde orientia dicuntur.*

Aries und Libra bei Germanicus und Avien weniger Raum einnehmen als die extremen Wendzeichen Cancer und Capricornus - wenn es sich auch nicht um die äußerste Konsequenz handelt, denn diese besteht in der völligen Aussparung des Namens der Waage, wie sie Vergil in einer bereits früher behandelten⁷⁶, unnachahmlichen Periphrase vorgenommen hat: Augustus soll am Himmel, den Platz zwischen Jungfrau und Skorpion einnehmen, Verg. *georg.* 1,32-35:

*anne novum tardis sidus te mensibus addas,
qua locus Erigonē inter Chelasque sequentis
panditur (ipse tibi iam bracchia contrahit ardens
Scorpius et caeli iusta plus parte reliquit).*

Oder ob du dich als ein neues Sternbild den zögernden Monaten beigesellst,
wo zwischen der Jungfrau und den folgenden Scheren (des Skorpions)
ein Platz frei ist (er selbst zieht für dich trotz seiner Hitze schon seine Zangen ein,
der Skorpion, und hat dir den Überschüß über den gerechten Anteil überlassen).

Hier nutzt der Dichter die oben erwähnte Änderung der Sternnomenklatur panegyrisch aus: Wie die Waage an der Stelle der Skorpionscheren als letztes Bild in den Zwölferkreis eingefügt wurde, so soll Augustus als ein neues Sternbild der Gerechtigkeit am Himmel leuchten. Dabei hat der Dichter den symbolträchtigen Namen *Libra* aber gerade verschwiegen und durch die beiden Nachbarzeichen Jungfrau und Skorpion umschrieben. Durch die Reduktion der Pleonexie des überhandnehmenden Skorpions, der seine Scheren einzieht, um für die Waage Platz zu schaffen, wird die Idee der Gerechtigkeit zum einen verrätselt, zum anderen aber in einem dynamischen Prozeß konkret versinnbildlicht: *iusta plus parte reliquit*. Aviens Reduktion des Sternbilds der Waage auf den bloßen Namen *Libra* ist zwar längst nicht so raffiniert, steht aber in einer mit Vergil beginnenden literarischen Tradition.

Wenn also Avien den Namen *Libra* auch ohne Epitheton nennt, so kompensiert er diesen Mangel dennoch durch vier inhaltliche oder stilistische Maßnahmen: durch die Umstellung des Namens vor den Widder an den Vers- und Kolonanfang, durch die von dem Bild der Waage abgeleitete Metapher *dimenso pondere* sowie schon vorher vom sommerlichen Krebs aus mit dem finalen Dativ *autumnī reditu*, der auf den Herbst vorausweist, und auf der anderen Seite vom winterlichen Steinbock aus rückverweisend mit der hintergründigen Metapher *iuga tristia solveret*, die das Wort ζυγός übersetzt. Somit bekommt der Herbst mit seiner Waage zweimal eine kar-

⁷⁶ Hierzu genauer HÜBNER (wie Anm. 6), 52-55; G. KLAUSE, *Die Periphrase der Nomina propria bei Vergil*, Frankfurt, al. 1993 (Studien zur klassischen Philologie. 76), 133-138.

dinale Funktion: sowohl bei dem zyklischen Durchgang durch die vier Jahreszeiten als Ziel und Ende als auch unter den kreuzweise aufgezählten vier Jahrpunkten als zentraler Bezugspunkt zwischen Sommer und Winter im Hinblick auf das im gesamten Proömium besungene kosmische Gleichgewicht.

Received: 18th October 2010

Accepted: 3th November 2010

EL CALENDARIO ESTELAR DE PLINIO, II

CARMEN ORDÓÑEZ
Museo Arqueológico Nacional

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 presenta en dos partes, de las cuales mostramos aquí la que corresponde a los cielos de verano y otoño.

PALABRAS CLAVE: PLINIO, CALENDARIO, *PARAPEGMATA*.

PLINE'S STELLAR CALENDAR, II

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) with a view to identifying confusions and mistakes existing in the text. Due to the extension of the project, it is presented in two parts of which we show here the correspondent to summer and autumn skies

KEY WORDS: PLINE, CALENDAR, *PARAPEGMATA*.

7.- *El cielo de verano*

Ab solstitio ad Fidiculae occasum VI kal. Iul. Caesari Orion exoritur, zona autem eius IIII non. Assyria, Aegypto vero Procyon matutino aestuosus, quod sidus apud Romanos non habet nomen, nisi Caniculam hanc volumus intellegi, hoc est minorem Canem, ut in astris pingitur, ad aestum magno opere pertinens, sicut paulo mox docebimus. (268)

La lenta aparición de Orión, que abarca desde mediados de junio hasta un mes más tarde, constituye el nudo de enlace entre la primavera y el verano en el calendario de Plinio. La fase da pie todavía a otras cuatro citas, de las cuales únicamente es parcialmente incorrecta, como veremos, la que está localizada en el Ática.

- vero Procyon matutino. Hemos de entender que se refiere a la fase verdadera, aunque rara vez utiliza Plinio el vocablo para tal precisión técnica¹. Efectivamente, en esa fecha se verifica el orto verdadero, como indica Plinio: el Sol y Procyon se encuentran en el horizonte mismo de Alejandría, con una escasa distancia azimutal de unos 20°. Por ello la estrella no será visible hasta unos días más tarde, precisamente en la fecha en que queda indicado por nuestro autor unas líneas más abajo. Así que estas dos reseñas relativas a Procyon corresponden respectivamente al orto verdadero y al aparente.

Las referencias que atañen al orto de Sirio y Procyon protagonizan el comienzo del verano, puesto que lo anuncian, en cualquier calendario del género. Independientemente de las posibles confusiones terminológicas al denominar *Canicula* a una u otra, concretamente este fragmento no presenta errores. Antes de adentrarnos, y lo haremos en breve, en los orígenes de esta anfibología, quizá sea pertinente considerar, a efectos prácticos, a la pareja Procyon / Sirio como un único elemento referencial. De esta manera, tendría cierta justificación la denominación de *Canicula* para todo el conjunto y carecería de importancia en la práctica lo que se ha interpretado como una confusión. Llama la atención que en el parapegma de Gémino, donde se nos ofrecen una variedad de citas sobre el orto del Can², sólo se menciona como Κύων, sin más especificaciones, lo que da a entender que quizás el Can Menor no formaba parte del catálogo estelar o bien que se consideraban ambos Canes como un solo conjunto a tener en cuenta.

Veamos cuál es el comportamiento de la pareja Procyon / Sirio: Desde cualquier lugar de la franja mediterránea, Sirio amanecerá unos días después que Procyon, puesto que la latitud de éste es más boreal, y siempre se pondrá antes. La secuencia es como sigue: En el cielo de Alejandría Procyon se hace visible hacia el 17 de julio; un día después asoma Murzim, β *Canis Ma.*, y seguidamente, uno o dos días después, lo hace la estrella principal de la constelación, Sirio, que es la más brillante del cielo en el hemisferio norte. En Roma, la secuencia es más dilatada: el 19 de julio Procyon se hace visible, coincidiendo con el orto verdadero de Sirio, que no asoma hasta el 31.

Procyon, una estrella brillante, de magnitud 0,5, recibió el nombre de “Precursora del Can” (Προκύων) precisamente porque se levantaba antes que Sirio, la estrella del Can, y anunciaba así la próxima aparición de éste, que a su vez fue señal, en tiempos remotos, de la crecida del Nilo, un fenómeno que Plinio comentará en varias ocasiones.

¹ En este contexto, el término se encuentra en dos citas. *NH.* XVIII.271: *III id. fidicula occasu suo autumnum inchoat, ut is adnotavit, sed vera ratio id fieri invenit VI id. Easdem. NH.* XVIII.310: *Arcturus vero medius.* En ambos casos, la interpretación es ambigua.

² Cf. *Infra*, p. 212 *Canis ortum.*

Posteriormente, los observadores del cielo agruparon algunas estrellas en torno a la “Precursora del Can” para formar una constelación más extendida que pasó a llamarse el Can Menor. Así *Canis Minor* será la denominación moderna de la constelación, quedando el nombre de Procyon reservado para su estrella α. La denominación de *Canicula*, entendida como diminutivo de *Can* y, por ende, aplicable a *Canis Mi.*, tiene el inconveniente de provocar confusiones, puesto que Sirio también recibió este nombre entre los antiguos latinos³.

En el fragmento que nos ocupa, Plinio acepta llamar *Canicula* a Procyon con este sentido de diminutivo de *Can*, no sin cierta prevención: *nisi Caniculam hanc volumus intellegi*. De hecho, ha utilizado en II.123 el término *Canicula* para referirse a Sirio de forma inequívoca, pero en este libro XVIII las referencias a *Canicula*, al menos en 268 y 281, conciernen a Procyon, a quien también se menciona en 285, mientras que alguna de las reseñas de 288 son algo más ambiguas⁴.

III non. Chaldaeis Corona occidit matutino, Atticae Orion totus eo die exoritur. Prid. id. Iul. Aegyptiis Orion desinit exoriri, XVI kal. Aug. Assyriaee Procyon exoritur, dein post triduum fere ubique confessum inter omnes sidus ingens, quod Canis ortum vocamus, sole partem primam Leonis ingresso. Hoc fit post solstitium XXIII die. (269)

- ***Corona occidit matutino.*** Un poco tardía si nos situamos en el lugar que indica el texto, hemos de concluir que la observación se ajusta mejor desde el cielo de Roma; en Alejandría la constelación ya dejó de ser visible en el preludio del amanecer unos 20 días atrás. La Corona, que por algo llamamos Boreal, es vecina de las constelaciones circumpolares y, por lo tanto es visible todo el año, en algún momento de la noche, desde estas latitudes. También por ello cumple sus fases de aparición en las zonas más septentrionales siempre antes que en las meridionales y las de occultación, siempre antes en el norte que en el sur.

3 Sobre el término *Canicula*, A. LE BOEFFLE, 1977, pp. 134-138.

4 Examinando algunas de las recurrencias relativas a la *Canicula* en todo el conjunto de la obra pliniana, encontramos estos resultados: En II.107 sólo habla de los efectos de la *Canicula* como fenómeno meteorológico, sin dar fechas, pero ya anuncia -y lo reitera aquí, en 270- que es la constelación que hace sentir sus efectos sobre la tierra de manera más potente: *Nam Caniculae exortu accendi solis vapores quis ignorat? Cuius sideris effectus amplissimi in terra sentiuntur.* La mención en II.123, la más precisa, alude sin duda a Sirio: *ardentissimo autem aestatis tempore exoritur Caniculae sidus sole primam partem leonis ingrediente, qui dies XV ante Augustas kalendas est.* En II.130 sólo hay una referencia convencional calendárica: el lustro de Eudoxo comienza en un año *bisextil* al salir la *Canicula*. Por lo que concierne a este libro, en 272, alude a la influencia de “la constelación que llamamos *Canicula*” sobre las vides, sin dar fechas; y en 281 utiliza la constelación como punto de referencia celeste para ubicar la Vía Láctea, una excelente pista para dirimir la cuestión, puesto que en este caso sólo puede tratarse de *Canis Mi.*

Según las *Phaseis*, La Corona se pone por la mañana, en la franja mediterránea, entre el 21 de Junio y el 12 de Julio, siendo ésta la fecha más adecuada a las latitudes septentrionales.

Plinio sólo recoge esta fase de La Corona aquí y, más adelante (312 y 313), el orto matutino, que en algún caso habrá que aplicar a su estrella principal -conocida como Gemma, la Perla, o Alphecca, entre los árabes- y en otros a la constelación completa.

- ***Atticae Orion totus eo die exoritur.*** Sólo unos días más tarde, alrededor del día 10 u 11, podrá verse Orión -incluida Saiph, κ Orionis- al completo en Atenas por la mañana⁵. Sin embargo, sí concluyó su aparición en Egipto en la fecha indicada inmediatamente después

- ***Canis ortum.*** En el parapegma de Gémino esta fase aparece en versión de Dositeo, para Egipto, el 18 de julio (ἐκφανῆς); para Metón, el 20; el 22 para Eudoxo y Euctemón; y aún hay otras dos referencias más: el día 25 (φαερός) y el 27 (ἐκφανῆς)⁶, donde queda constancia de que se trata del momento en que la estrella se hace “visible”, es decir, la fase aparente⁷.

Esta abundancia de datos da una idea de la importancia de Sirio / Sothis, la estrella más brillante de todo el firmamento visible desde el hemisferio norte y cuya aparición daba lugar al comienzo del año en el calendario egipcio, ya que coincidía con la crecida del Nilo.

Plinio se aproxima en este fragmento a lo que dijo en II.123⁸, en el contexto del calendario de vientos, sobre el orto de Sirio al entrar el Sol en el signo de Leo, situando este momento el 18 de julio: *ardentissimo autem aestatis tempore exoritur Caniculae sidus sole primam partem leonis ingrediente, qui dies XV ante Augustas kalendas est.*

⁵ Recordemos que Orión está cumpliendo esta fase desde mediados de junio. Las de este párrafo serán las últimas menciones al orto de esta constelación. C. ORDÓÑEZ, 2009, pp. 227-229.

⁶ Para una correcta interpretación de estos términos, cf. R. T. MACFARLANE & P. S. MILLS, 2005, pp. 178-180.

⁷ La última de estas reseñas en el parapegma de Gémino, atribuida a Euctemón, señala que el fenómeno se produce al entrar el Sol en el primer grado de Leo.

⁸ En II.123-125 sitúa cronológicamente -con tan poca fortuna como es habitual cuando toma como referencia grados zodiacales o puntos equinocciales y solsticiales- los vientos, relacionándolos con los fenómenos celestes y las estaciones. Así encontramos en estos párrafos desfases tales como el Sol en 25° de Tauro para el 26 de abril; en el primer grado de Leo para el 18 de julio; o bien el ocaso de las Pléyades, a 44 días del equinoccio, ¡el 29 de octubre! El propio Plinio refiere en 213 las contradicciones que ha encontrado al respecto en sus fuentes. Sobre este asunto, cf. A. REHM, 1941, pp. 47 ss., especialmente *Das plinianische Idealschema*.

Otras dos citas de Plinio vinculan la crecida del Nilo con el novilunio posterior al solsticio. La primera de ellas remite a Heródoto⁹ y la segunda aparece en este mismo libro¹⁰.

La coincidencia entre el orto helíaco de Sirio y la entrada del Sol en el signo de Leo es seguramente una tradición importada de Egipto y de esa latitud proceden también los datos que Plinio aporta sobre esta fase, especialmente si elegimos, como consta en algunas ediciones¹¹, la lección *post triduum* en lugar de *postridie*: entonces el texto se ajusta perfectamente a la secuencia Procyon / Sirio, descrita más arriba¹². Sin embargo, con esta corrección no podemos ajustar la fecha a los 23 días después del solsticio estival, un dato en el que el autor insiste no sólo aquí, sino en 288. El desfase no es significativo, teniendo en cuenta la dificultad para situar correctamente el estacionamiento solar -que en época de Plinio se sitúa en torno al 24 de junio- pero viene a corroborar la idea de que pudiera considerarse el duplo Procyon / Sirio como una misma entidad referencial a efectos prácticos, que es de lo que aquí se trata¹³.

*Sentiunt id maria et terrae, multae vero et ferae, ut suis locis diximus.
neque est minor ei veneratio quam descriptis in deos stellis, accenditque solem
et magnam aestus obtinet causam. XIII kal. Aegypto Aquila occidit matutino
etesiarumque prodromi flatus incipiunt, quod Caesar X kal. sentire Italianam
existimavit.* (270)

- **Aegypto Aquila occidit matutino.** Generalmente, las menciones a la constelación del Águila se refieren a su estrella principal, Altair, ya que la denominación de ésta es posterior a los textos clásicos¹⁴. Este ocaso matutino para el 20 de julio aparece también en 288. La diferencia apenas es significativa con respecto a la inmediatamente posterior, que sitúa el acontecimiento en el Ática para el día 23. En Géminocontra-

⁹ NH. V.57: *Incipit crescere luna nova quaecumque post solstitium est, sensim modiceque Cancrum sole transeunte, abundantissime autem leonem, et residit in uirgine iisdem quibus adcreuit modis. In totum autem reuocatur intra ripas in libra, ut tradit Herodotus, centesimo die.*

¹⁰ NH XVIII.167: *Nilus ibi coloni uice fungens euagari incipit, ut diximus, a solsticio en noua luna, ac primo lente, dein uehementius, quandiu in Leone sol est.*

¹¹ Cf. A. LE BONNIEC, 1972, p. 147, n. 269.

¹² Cf. *supra* p. 210.

¹³ Para que concuerden estos datos, y también los de § 288, Le Boeuffle ofrece una explicación según la cual esta mención se remontaría a la época en que el mes de junio en Roma sólo tenía 29 días. Con esta apreciación la fecha propuesta se situaría efectivamente 23 días después del solsticio pero nos alejaríamos del fenómeno real: Sirio aún no sería visible en ese momento. A. LE BOEUFFLE (col.), *Histoire Naturelle Livre XVIII*, Paris, 1972, p. 287, n. 270.1.

¹⁴ A. LE BOEUFFLE, 1977, p. 111.

mos esta misma fecha del 23 de julio, atribuyendo la cita a Euctemón, y también Plinio sitúa el ocaso matutino del Águila en ese día dentro de un contexto muy diferente¹⁵.

Aquila Atticae matutino occidit, III kal. Regia in pectore Leonis stella matutino Caesari emergit. VIII id. Aug. Arcturus medius occidit, III id. Fidicula occasu suo autumnum inchoat, ut is adnotavit, sed vera ratio id fieri invenit VI id. easdem. (271)

- **Regia in pectore Leonis stella matutino Caesari emergit.** Se trata del orto verdadero: al ser Regulus una estrella de latitud 0°, el Sol se encuentra exactamente sobre ella. Columela (XI, 2.53) anota el 29 de julio.

- **Arcturus medius occidit.** El dato es incorrecto y la única explicación plausible es que se trata de un error por sustitución de *Acquarius*¹⁶. Así, podemos leer *Acquarius occidit medius* en la versión de Clodio Tusco y también en Columela (XI, 2.56), quien recoge el dato para un día después, el 7 de agosto. Efectivamente, la constelación zodiacal se está ocultando al amanecer en esas fechas.

- **Fidicula occasu.** A pesar de no corresponderse con la realidad astronómica, el 11 y 12 de agosto son las fechas más difundidas en la literatura del género para el ocaso matutino de Vega¹⁷; sin duda debido a su vínculo con el comienzo del otoño. Pero también son citados el 17 (Eudoxo), el 19, en versión de Varrón recogida por Plinio más abajo (289), así como el 20 y el 23, también en Columela (XI, 2.58).

Los primeros datos son algo tardíos para el acontecimiento en las latitudes meridionales, puesto que el 11 de agosto Vega ya ha desaparecido en Alejandría, y muy tempranos para las septentrionales; las otras versiones se ajustan mejor al cielo de Roma, donde la estrella desaparece al amanecer entre el 20 y el 25¹⁸.

Como todos los asterismos vecinos del cielo circumpolar, y éste es el más septentrional de todos los aquí estudiados, Vega se comporta como una estrella ἐνιαυτοφανῆς: es visible todo el año en algún momento de la noche -algunos días, incluso, lo es al anochecer y al alba-, sus fases se distancian considerablemente dependiendo del lugar de observación y también cumple sus ortos en las latitudes geo-

¹⁵ A propósito del periodo de celo de los corderos, en *NH* VIII.187: *coitus omnibus ab Arcturi occasu, id est a. d. III idus Maias, ad Aquilae occasum, id est X kal. Augustas.*

¹⁶ A. REHM, 1941, p. 64, n.3.

¹⁷ Col. XI, 2.57, Clodio Tusco y Gémino, remitendo a Euctemón. Cf. A. REHM, 1941, p. 64 y 75 ss.

¹⁸ Téngase en cuenta que al tratarse del fenómeno acrónico la visibilidad, por la lejanía de la estrella respecto al Sol, es mayor, de manera que puede ampliarse este margen.

gráficas más septentrionales antes que en las meridionales y, a la inversa, sus ocasos se producen siempre antes en el sur que en el norte.

La cronología del calendario pliniano ya nos ha mostrado tres de las cuatro fases de Vega. El orto matutino se situaría en ese periodo otoñal que Plinio ignora, de manera que no llegaremos a estudiarlo.

En cualquier caso, la fase más importante es ésta del ocaso matutino, ya que indica el comienzo del otoño en el calendario romano, es decir, el punto intermedio entre solsticio estival y equinoccio otoñal. Y es en este contexto, y no en relación a la fase estelar, donde debemos interpretar la segunda cita de este fragmento: *vera ratio* no deberá traducirse como una indicación respecto al fenómeno verdadero -que es previo al aparente y, por lo tanto, se aleja aún más de la realidad- sino como *cálculo exacto* o *preciso*, en relación con el punto medio entre solsticio y equinoccio¹⁹. En este punto, Plinio corrige aquí a César, como también lo hará más adelante con Varrón (289), quien consigna la fecha del 19 de agosto.

Modus in terris huius iniuria, quem fecit in quacumque convexitate comitatus utriusque causae, et ideo non pariter in toto orbe sentitur, ut nec dies. Aquilam diximus in Italia exoriri a. d. XIII kal. Ian., nec patitur ratio naturae quicquam in satis ante eum diem spei esse certae. Si vero interlunium incidat, omnes hibernos fructus et praecoces laedi necesse est. (283)

- ***Aquilam diximus in Italia exoriri.*** Un salto temporal nos sitúa a comienzos del invierno, una estación que el calendario pliniano cubre sólo parcialmente. *Diximus* puede dejarnos constancia de una laguna textual sobre esta época del año²⁰.

En esta ocasión, el dato se ajusta mejor a la aparición de la constelación entera y no a la de su estrella principal, como en las citas anteriores, en los párrafos 270 y 271.

Robigalia Numa constituit anno regni sui XI, quae nunc aguntur a. d. VII kal. Mai., quoniam tunc fere segetes robigo occupat. Hoc tempus Varro determinavit Sole Tauri partem X obtinente, sicut tunc ferebat ratio. Sed vera causa est, quod post dies undeviginti ab aequinoctio verno per id quadriduum varia gentium observatione in IIII kal. Mai. Canis occidit, sidus et per se vehemens et cui praeoccidere Caniculam necesse sit. (285)

¹⁹ Cf. *NH.* XVIII.222, donde las referencias estacionales sitúan el comienzo del otoño 46 días después del solsticio. C. ORDÓÑEZ, 2009, p. 218.

²⁰ El calendario de Plinio abarca desde el 30 de diciembre hasta el 11 de noviembre: en el texto no aparece referencia alguna para el periodo que se extiende entre el comienzo del invierno y el solsticio hiernal, siendo esta cita la única excepción.

- *Canis occidit, [...] cui praeoccidere Caniculam necesse sit.* Plinio da otra vez marcha atrás en el tiempo situándonos en la mitad de la primavera, cuando se produce el ocaso vespertino de Sirio. Efectivamente *Canis Ma.* se encuentra sobre el horizonte sur-suroeste en esos días a la puesta del sol²¹, pero los cuatro días siguientes al vigésimo primero después del equinoccio no nos llevan precisamente al 28 de abril, que es la fecha propuesta para la observación. Hay un par de detalles que podrían resolver esta cuestión: En primer lugar, la tradición manuscrita y algunos editores dudan sobre el término *undeviginta*, de manera que en algunos textos figura la lección *undetriginta*²².

Tendríamos que, en segundo lugar, tener en cuenta que Plinio tiene como fuente a Varrón, que fijó las fechas de las fiestas romanas según la posición zodiacal del Sol; que el propio Plinio habla del origen de estas festividades situándolas en el año 516 de Roma²³, que se corresponde con el 238 aC. En esta época, el equinoccio tenía lugar alrededor del 25 de marzo. Si contamos 31 días desde esta fecha, acogiéndonos a la versión que admite la lección *undetriginta*, nos hallamos dentro del margen de esos cuatro días (*quadriduum*) previos al 28 de abril.

Sin embargo, hay otra apreciación de Plinio que sí es un craso error: Si Procyon precede a Sirio en su orto, lo sigue en su ocaso, de manera que no es correcta la observación *cui praeoccidere Caniculam necesse sit*. Obviamente, nuestro autor ha extrapolado la condición precursora de Procyon en su aparición a esta fase de occultación²⁴.

III non. Iun. iterum Aquila exoritur vesperi, decretorio die florentibus oleis vitibusque, si plenilunium in eum incidat. Evidem et solstitium VIII kal. Iul. in simili causa duxerim et Canis ortum post dies a solsticio XXIII, sed interlunio accidente, quoniam vapore constat culpa acinique praecocuntur in callum. Rursus plenilunium nocet a. d. IIII non. Iul., cum Aegypto Canicula exoritur, vel certe XVI kal. Aug., cum Italiae, item XIII kal. Aug., cum Aquila occidit, usque in X kal. easdem. (288)

- *iterum Aquila exoritur vesperi.* Nada que objetar. No hay motivo para considerar equívoco el término *iterum* puesto que acaba de hacer mención, unas líneas atrás

²¹ Cf. C. ORDÓÑEZ, 2009, pp. 224-225.

²² Al tratarse de correcciones tardías, otros editores no las tienen en cuenta: Le Boeuffle, comenta al respecto que más vale conservar la lección mejor testimoniada y considerar ésta como una de las contradicciones de Plinio. Cf. *Histoire Naturelle Livre XVIII*, Paris, 1972, p. 295, § 285 n. 2. Es una opción válida, por supuesto, pero no está de más contemplar otras posibilidades.

²³ NH. XVIII.286: *Itaque idem Floralia IIII kal. easdem instituerunt urbis anno DXVI ex oraculis Sibyllae.*

²⁴ No es el único en caer en esta confusión. De hecho, Vitrubio (IX 5.2) cometió el mismo error escribiendo *Maior* (*Canis*) *sequitor minorem*.

(283) y algo fuera de contexto, a la otra aparición de la constelación del Águila, el orto matutino. Ahora se trata del vespertino.

- ***Canis ortum.*** Estos párrafos (288 y 289) están plagados de reiteraciones²⁵. Los 23 días después del solsticio nos sitúan entre el 16 y el 18 de julio. En esa fecha, efectivamente, se produce el orto verdadero de Sirio en la latitud de Roma. Más al sur, es Procyon la estrella que surge en esas fechas y Sirio aún no es visible²⁶. Es difícil pues determinar a cuál de los dos Canes se refiere, puesto que, aunque tradicionalmente es la aparición de Sirio la que suele vincularse con el solsticio, la realidad astronómica nos inclina a considerar que esta observación sólo es válida para el Can Menor.

- ***cum Aegypto Canicula exoritur.*** Este es el momento puntual donde se sitúa el orto verdadero de Procyon en esas latitudes, como el propio autor ha dicho unos párrafos atrás. Se trata pues de una repetición de lo expuesto en 268.

- ***cum Italiae.*** La misma fecha que en 269, pese a ceñirse a otro lugar de observación. Podemos deducir que está repitiendo los datos, porque desde luego en este paso se refiere a Procyon, que apenas asoma en la latitud de Roma, aunque en lugares más meridionales de la península Itálica ya es perfectamente visible. En ningún caso puede referirse a Sirio, a no ser que nos acojamos al orto verdadero²⁷.

Como de costumbre, Tolomeo anota correctamente los datos que se corresponden con la observación visual, situando el orto de Procyon, en las latitudes que maneja habitualmente, entre el 13 y el 22 de julio.

- ***Aquila occidit.*** Precisamos que se trata del ocaso matutino, como ya se dijo en 270, donde consta el lugar de observación: *Aegypto*. Es una de las varias repeticiones que surgen en los párrafos 288 y 289.

*Extra has causas sunt Vinalia altera, quae aguntur a. d. XIII kal. Sept.
Varro ea Fidicula incipiente occidere mane determinat, quod vult initium
autumni esse et hunc diem festum tempestatibus finiendis institutum. Nunc
Fidiculam occidere a. d. VI id. Aug. servatur. (289)*

- ***Fidiculam occidere.*** Efectivamente, el comienzo del otoño -el punto equidistante entre solsticio y equinoccio- en el calendario agrícola coincide con el ocaso matutino de Vega, hacia el 8 de agosto. Se reitera en lo dicho en 271, corrigiendo expresamente el dato que encuentra en Varrón, procedente sin duda de las *Antigüe-*

²⁵ Cf. *supra*, §§ 268 y 269.

²⁶ Sobre esta secuencia, cf. *supra*, p. 210 e *infra*: *cum Italiae*.

²⁷ Sorprende la anotación de Rehm con respecto a esta cita que, según él, hace mención a Sirio con lo que, deduce, en este fragmento *Canis* y *Canicula* serían equivalentes. A. REHM, 1941, p. 64, n. 1.

dades divinas o de las *Efemérides navales*, pero que no se halla en *De Re Rustica*.

Sequitur ex divisione temporum autumnus a Fidiculae occasu ad aequinoctium ac deinde Vergiliarum occasum initiumque hiemis. In his intervallis significant prid. id. Aug. Atticae Equus oriens vespera, Aegypto et Caesari Delphinus occidens. XI kal. Sept. Caesari et Assyriae stella, quae Vindemitor appellatur, exoriri mane incipit vindemiae maturitatem promittens. Eius argumentum erunt acini colore mutati. Assyriae V kal. et Sagitta occidit et etesiae desinunt. (309)

- ***Aegypto et Caesari Delphinus occidens.*** Se trata del ocaso matutino. Esta fecha es válida para Roma, no para Alejandría, donde la fase tiene lugar hacia el día 5. El 12 de agosto, el Delfín se encuentra ya bajo el horizonte por completo.

- ***Caesari et Assyriae stella, quae Vindemitor appellatur, exoriri mane.*** Una fecha muy temprana para el acontecimiento, de manera que hemos de considerarlo como un aviso anticipado. Téngase en cuenta que Vindemiator (o Vindematrix) es considerado como un promisor: *vindemiae maturitatem promittens*.

La utilización de *incipit* da a entender que el autor se está refiriendo aquí a toda la Copa de Virgo, una de las constelaciones más extensas del cielo²⁸. La fecha que aporta Gémino, remitiendo a Calipo, para la constelación entera es la del 24 de agosto, especificando, de mano del mismo autor, el 31 de agosto para el orto de “Los Hombros de la Virgen” (οἱ ὄμοι τῆς Παρθένου). También, según Calipo, la Virgen termina de salir el 30 de septiembre.

En cuanto al Heraldo de la Vendimia, el parapegma de Gémino sitúa su orto el 13 de agosto, según Dositeo, pero también coincide en la versión de Euctemón con el dato que da Plinio inmediatamente después (310). La fecha indicada en este caso, el 5 de septiembre, se corresponde con el orto verdadero para Alejandría.

- ***Assyriae V kal. et Sagitta occidit.*** El ocaso matutino de la Flecha tiene lugar un mes antes, alrededor del 30 de julio. Este dato del 28 de agosto coincide con el de Quintilio y Aecio²⁹. De igual modo es incorrecta la fecha, también sobre el ocaso matutino de *Sagitta*, que aparece en el siguiente fragmento y que, esta vez, coincide con el parapegma de Gémino, quien atribuye la cita a Euctemón.

²⁸ La extensión de Virgo y Escorpio en la geografía estelar es tan espectacular que prácticamente anula la presencia de la Balanza entre ambas. De las constelaciones zodiacales, Libra es posiblemente la última en ser tenida en cuenta como tal: aún Manilio la omite, o bien la identifica con las Pinzas del Escorpión. Man., *Astr.* II 524, 629; IV 205, donde de forma inequívoca se están definiendo las características del signo zodiacal de Libra bajo la denominación de las Pinzas.

²⁹ A. REHM, 1941, p. 90.

Apenas hay diferencia entre los lugares de observación y las épocas citadas en ambos casos: el resultado es que, ya sea en el Ática de Euctemón, o en la Asiria del tiempo de César, ninguna de las fases de la Flecha puede situarse en estos días. En la zona del Ática a mediados del siglo V el ocaso matutino de la Flecha se producía alrededor del 4 de Agosto, y no el 5 de septiembre.

De ningún modo es posible que se trate de una confusión con la constelación zodiacal de Sagitario, de manera que hemos de considerarlo como un error muy extendido entre los autores del género.

La clave para encontrar el origen de este error podría encontrarse precisamente en las ediciones de Gémino. Recordemos lo dicho en relación con la otra fase de la Flecha que aparece en Plinio: en ese caso, el dato aportado por nuestro autor era correcto, pero la versión más extendida -presente en el parapegma de Gémino, también en versión de Euctemón- era errónea. Sin embargo, la edición de Manitius presenta, tanto en aquel fragmento como en éste, la lectura *Ἴππος* en vez de *Ὀϊστός*³⁰. Y, efectivamente, Pegaso sí se está poniendo al amanecer en esos días, de igual modo que se oculta al anochecer a mediados de febrero.

Vindemitor Aegypto nonis exoritur, Atticae Arcturus matutino, et Sagitta occidit mane. Vid. Sept. Caesari Capella oritur vesperi, Arcturus vero medius prid. id. vehementissimo significatu terra marique per dies quinque. (310)

- *Atticae Arcturus matutino [...] Arcturus vero medius prid. id.* En este párrafo, Plinio repite literalmente la secuencia que aparece en el parapegma de Gémino: Vindemitor, Arturo y la Flecha³¹.

En cuanto a Arturo, hay que precisar que hasta el día 12 no se produce el orto verdadero en la latitud correspondiente a Atenas y, naturalmente, no es visible hasta días más tarde³², luego la primera referencia se anticipa al acontecimiento. En la segunda, hemos de entender que ha identificado al Boyero, la constelación entera, con Arturo, su estrella principal³³.

Aunque no parece correcto hablar de la precisión de un orto verdadero aplicándolo a una constelación entera, la especial configuración del Boyero hace que en esos días se vea recostada en el horizonte noreste, produciéndose simultáneamente el orto

³⁰ *Geminos. Introduction aux phénomènes*; texte établi et traduit par G. AUJAC, 1975, p. 100, n. lin. 9.

³¹ Sobre el vínculo que Euctemón establece entre Vindemitor y Arturo, cf. A. REHM, 1941, pp. 74-75.

³² Tolomeo sitúa esta fase del 20 de septiembre en adelante, según las diferentes latitudes.

³³ Al igual que Varrón, *RR.* III, 16.34: *totus exoriatur Arcturus*.

verdadero, no sólo de Arturo, sino de otras dos importantes estrellas del conjunto. Esto ocurre en la latitud de Roma y, con mayor precisión, en el Ática, el lugar de observación de la referencia primera; en Alejandría aún no se ha llegado a esta fase, si bien podría considerarse una prevención.

En II.124, Plinio sitúa el orto de Arturo 11 días antes del equinoccio de otoño, es decir, el 14 de septiembre. Este desajuste de dos días carece de importancia.

- ***Capella oritur vesperi.*** La fecha se ajusta mucho mejor a la latitud de Roma donde ese día, poco después de ponerse el Sol, ya asoma Capella por el horizonte norte-noreste y podría resultar visible.

8.- *El cielo de otoño*

Ratio eius haec traditur: si Delphino occidente imbres fuerint, non futuros per Arcturum. Signum orientis eius sideris servetur hirundinum abitus; namque deprehensa intereunt. XVI kal. Oct. Aegypto Spica, quam tenet Virgo, exoritur matutino etesiaeque desinunt. Hoc idem Caesari XIIIII kal., XIII Assyria significant, et XI kal. Caesari Commissura Piscium occidens ipsumque aequinocti sidus VIII kal. Oct. (311)

- ***Spica, quam tenet Virgo, exoritur matutino.*** El lugar de observación aquí no produce cambios significativos, puesto que Spica, como Regulus, se encuentra en la eclíptica misma. La referencia se ajustaría mejor para unos días después, hacia el 22 de septiembre, pero al anticiparse, es absolutamente válida; eso sí, la ambigüedad de la expresión *hoc idem* hace pensar que quizá, la segunda y tercera menciones podrían hacer referencia a los vientos etesios y no a la fase estelar. En cualquier caso se pone en evidencia la utilización de varias fuentes aunque, en rigor, los datos no deberían variar entre unas y otras.

Tolomeo anota las fechas del 4 al 6 de octubre para las dos latitudes extremas, de entre las cinco con que trabaja. No es su observación más acertada, puesto que en estas fechas no se produce ni el fenómeno verdadero ni el aparente.

Sí se aproximan a la realidad las citas de Calipo, en Gémino, quien da el 19 de septiembre y Columela (XI, 2.65), que anota el orto de La Espiga para el 18.

- ***Commissura Piscium occidens.*** Se refiere al ocaso matutino de Alrischa, α Piscis, que es la estrella que une a los dos peces que forman la constelación zodiacal. Columela (XI 2.65) es más explícito en la fase y anota *Pisces occidunt mane*.

Dein consentiunt, quod est rarum, Philippus, Callippus, Dositheus, Parmeniscus, Conon, Criton, Democritus, Eudoxus IV kal. Oct. Capellam matutino exoriri et III kal. Haedos. VI non. Oct. Atticae Corona exoritur mane, Asiae et

Caesari V Heniochus occidit matutino. IV Caesari Corona exoriri incipit, et postridie occidunt Haedi vespe. (312)

- **capellam matutino exoriri et [...] Haedos.** Apenas un par de días de prevención para esta fase. Nada que objetar, salvo que se trata del orto vespertino, y no del matutino. Puesto que cita a autores griegos, constatamos que en el parapegma de Gémino hay una entrada el día 15, otra el 29 de septiembre (Eudoxo) para Capella; y otra más, el 28 de septiembre (Euctemón) para las Cabrillas.

- **Corona exoritur mane [...] Corona exoriri incipit.** Para que la Corona pueda verse por entero al alba, en el Ática, aún han de transcurrir unos diez días. El mismo Plinio lo afirma más abajo: Sin embargo, en Roma sí llega a ser visible en las dos fechas propuestas en este párrafo y ya lo es completamente el día 8, como consta en el párrafo siguiente, en la tercera referencia, que apunta a su estrella principal, Gemma³⁴.

La Corona, que por algo llamamos Boreal, es vecina de las constelaciones circumpolares y, por lo tanto es visible todo el año, en algún momento de la noche, desde estas latitudes.

- **Heniochus occidit matutino.** Confusión en la fase: se trata del orto vespertino de Capella, un error que Plinio comparte con Columela (XI, 2.73) y Clodio Tusco. También aquí se produce la identificación de la constelación al completo con su estrella principal.

- **occidunt Haedi vespe.** Siguiendo inmediatamente a Capella, las Cabrillas realizan en estos días su orto vespertino. De nuevo está confundida la fase.

VIII id. Oct. Caesari fulgens in Corona stella exoritur, et VI id. Vergiliae vesperi, idibus Corona tota. XVII kal. Nov. Suculae vesperi exoriuntur. prid. kal. Caesari Arcturus occidit et Suculae exoriuntur cum sole. IIII non. Arcturus occidit vesperi. V id. Nov. Gladius Orionis occidere incipit. Dein III id. Vergiliae occidunt. (313)

- **Vergiliae vesperi.** Falta señalar con precisión la fase. Para este orto vespertino de las Pléyades, coinciden Plinio y Columela en el 10 de octubre; Euctemón da el 30 de septiembre -especificando que son “visibles por la tarde después de haberlo sido al alba”, lo que es cierto- y Eudoxo, el 3 de octubre.

- **Suculae vesperi exoriuntur [...] Suculae exoriuntur cum sole.** Para cualquiera de las latitudes del ámbito mediterráneo, puesto que se encuentran prácticamente en

³⁴ La denominación de *Gemma* o *Margarita* (La Perla) es posterior a los textos clásicos. A. LE BOEUFFLE, 1977, p. 100.

la eclíptica, la fecha del orto vespertino de las Híades es posterior y se aproxima más la que se consigna más adelante: 31 de octubre.

La segunda referencia plantea ciertas dudas de interpretación: Como las Pléyades, las Híades también son “visibles por la tarde después de haberlo sido al alba”, así que sería correcto considerar que vuelve a tratarse del orto vespertino y, sin embargo, la anotación *cum sole* sólo adquiere significado si aceptamos la cita como correspondiente con el ocaso matutino verdadero: Efectivamente, esa mañana -y no se da la misma circunstancia por la tarde-, mientras el Sol aparece por el horizonte oriental, la estrella que hace las veces de horquilla en la constelación de Tauro, *Hydum I (γTauri)*, se encuentra ocultándose exactamente por el horizonte oeste. Columela (XI, 2.84) indica *caput Tauri occidunt* para el 1 y 2 de noviembre.

- *Arcturus occidit [...] Arcturus occidit vesperi.* La mayoría de los autores sitúan el ocaso vespertino de Arturo entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre³⁵. y, efectivamente en este periodo se produce el acontecimiento en Roma. En Alejandría la estrella ha se ha ocultado días atrás y ya no es visible al atardecer.

- *Gladius Orionis occidere incipit.* Para ser exactos, se refiere al ocaso matutino de la constelación, que se va ocultando paulatinamente a lo largo de todo el mes de noviembre al amanecer. Esta fase precede inmediatamente al orto vespertino, de manera que en algunas zonas prácticamente se van solapando una y otra hasta bien entrado el mes de diciembre: a partir de ahí, Orión presidirá las noches de invierno.

- *Vergiliae occidunt.* Plinio coincide aquí con lo dicho en 225, al comenzar este calendario estacional que ahora va a dar por concluido. No obstante, considérese el primer día de Noviembre como la fecha más adecuada para situar el ocaso matutino de las Pléyades con una óptima visibilidad, aunque los autores del género extiendan el acontecimiento desde el 29 de octubre hasta el 13 de noviembre³⁶. Plinio se hace eco de estas divergencias y las utiliza como paradigma de las contradicciones que encuentra entre sus fuentes al comenzar su discurso sobre la materia³⁷. La concreción carece de importancia porque lo más relevante es que el ocaso matutino de las Pléyades señala el inicio del invierno en el calendario romano, ya que se encuentra en el punto medio entre el equinoccio otoñal y el solsticio hiemal, y que con ello se inaugura la temporada del *mare clausum*.

³⁵ Euctemón, 30 de octubre; Columela (XI, 2.78), 29 de octubre; Clodio Tusco, 29 de octubre y 1 de noviembre y Eudoxo, el 2 de noviembre. Tolomeo también se ajusta a estos márgenes.

³⁶ En Gémino: para Demócrito, el 29 de octubre; para Euctemón, el 9 de noviembre; para Calipo, el 10 y para Eudoxo, el 13 de noviembre.

³⁷ NH. XVIII.213.

9.- Conclusiones

Para evaluar los aciertos y errores del calendario de Plinio he ordenado el material en varios cuadros sinópticos donde se muestran, en la primera columna, las fechas indicadas en el texto para cada una de las fases, por orden cronológico; en la segunda, las citas correspondientes, con el parágrafo al que pertenecen entre paréntesis; y en la última, la identificación correcta de las fases, corroborando o corrigiendo el texto. Así se pueden detectar con mayor facilidad las numerosas repeticiones, confusiones y contradicciones del calendario agrícola de Plinio.

Considero como referencias válidas todas aquellas que aparecen en el texto relacionando los ortos y ocasos estelares con un registro cronológico, ya sea éste una fecha explícita o deducida con respecto a otra. He desechado algunas citas que Plinio asigna a otros autores para corregirlas él mismo, y otras que aparecen vinculadas a grados zodiacales o a los puntos equinocciales y solsticiales, que arrojan resultados disparatados en la mayor parte de los casos.

Cuando la datación no se corresponde con ninguna de las ocho fases estelares -incluyendo las que se refieren a ortos y ocasos verdaderos- porque el asterismo en cuestión, en ese momento, se encuentra en otras posiciones en el firmamento de cualquier lugar del ámbito mediterráneo, hemos de considerar que nos hallamos ante una fase imposible (*Unmögliche Phase*, en terminología de Rehm). Incluyo esta observación en la columna donde se reseña la identificación de las fases; también en este lugar señalo las referencias que han de considerarse erróneas por un retraso o una anticipación excesivos con respecto al hecho real, con lo que pierden su utilidad práctica y han de verse como una datación incorrecta, y aquéllas en las que se ha producido una confusión entre dos asterismos, producto seguramente de errores de transcripción.

FECHA	CITA	FASE / CORRECCIÓN
SIRIO		
26 - IV	VI Boeotiae et Atticae Canis vesperi occultatur (248)	Ocaso vespertino
28 - IV	III autem Canis (248)	Ocaso vespertino
28 - IV	III kal. Mai. Canis occidit (285)	Ocaso vespertino
8 - V	Aegypto autem eodem die Canis vesperi occultatur (248)	Ocaso vespertino
21 - V	in Attica Canis. (255)	Ocaso vespertino verdadero
18 - VII	post triduum Canis ortum (269)	Orto matutino
18 - VII	Canis ortum post dies a solstitio XXIII (288)	Orto matutino

30 - XII	III kal. Ian. matutino Canis occidens (234)	Orto vespertino
----------	---	-----------------

PROCYON		
4 - VII	Vero Procyon matutino (268)	Orto matutino verdadero
4 - VII	IIII non. Iul., cum Aegypto Canícula exoritur (288)	Orto matutino verdadero
17 - VII	XVI kal. Aug. Assyriae Procyon exoritur (269)	Orto matutino
17 - VII	vel certe XVI Kal. Aug., cum Italiae (288)	Orto matutino

ÁGUILA		
2 - VI	IIII non. Iun. Caesari et Assyriae Aquila vesperi oritur (255)	Orto vespertino
2 - VI	IIII non. Iun. Aquila exoritur vesperi (288)	Orto vespertino
20 - VII	XIII kal. Aegypto Aquila occidit matutino (270)	Ocaso matutino
20 - VII	XIII kal. Aug., Aquila occidit (288)	Ocaso matutino
23 - VII	Aquila Atticae matutino occidit, (271)	Ocaso matutino
20 - XII	Aquilam in Italia exoriri a. d. XIII kal. Ian. (283)	Orto matutino
30 - XII	Atticae Aquila vesperi occidere (234)	Ocaso vespertino

DELFIN		
4 - I	pridie nonas Ian. Caesari Delphinus matutino exoritur (234)	Orto matutino
8 - I	ad VI idus Ian. Delphini vespertino occaso (235)	Ocaso vespertino
10 - VI	IIII Delphinus vesperi exoritur (255)	Orto vespertino
12 - VIII	Aegypto et Caesari Delphinus occidens (309)	Ocaso matutino

VEGA		
5 - I	postero die Fidicula (234)	Ocaso vespertino
4 - II	pridie nonas II. Fidicula vespera (235)	Ocaso vespertino
26 - IV	Fidicula mane oritur (248)	Orto vespertino verdadero
13 - V	III id. Mai. Fidiculae exortus (255)	Orto vespertino
8 - VIII	Fidiculam occidere a. d. VI id. Aug. (289)	Ocaso matutino
11 - VIII	III id. Fidicula occasu suo autumnum inchoat (271)	Ocaso matutino

SAGITTA		
5 - I	Aegypto Sagitta vesperi occidit (234)	Ocaso vespertino
28 - VIII	Assyriae V kal. Sagitta occidit (309)	Confusión asterismo
5 - IX	Sagitta occidit mane (310)	Confusión asterismo

REGULUS		
25 - I	VIII kal. Stella Regia in pectore Leonis occidit matutina (235)	Ocaso matutino verdadero
30 - VII	III kal. Regia in pectore Leonis stella matutino Caesari emergit. (271)	Ocaso matutino verdadero

ARTURO		
23 - II	postero die Arcturi exortu vespertino (237)	Orto vespertino
11 - V	Caesari postridie Arcturi occasus matutinus (255)	Ocaso matutino
11 - V	Arcturi postridie occidens (287)	Ocaso matutino
7 - VI	VII id. Arcturus matutino occidit Italiae (255)	Ocaso matutino
6 - VIII	VIII id. Aug. Arcturus medius occidit (271)	Confusión asterismo
5 - IX	Atticae Arcturus matutino (310)	Orto matutino
12 - IX	Arcturus vero medius prid. id. (310)	Orto matutino verdadero
31 - X	prid. kal. Caesari Arcturus occidit (313)	Ocaso vespertino
2 - XI	III non. Arcturus occidit vesperi (313)	Ocaso vespertino

VINDIMIATOR		
5 - III	Vindemiatoris emersu (237)	Orto vespertino
22 - VIII	XI kal. Sept. Caesari et Assyriae Vindemitor exoriri mane (309)	Orto matutino
5 - IX	Vindemitor Aegypto nonis exoritur (310)	Orto matutino verdadero

PLÉYADES		
3 - IV	III non. April. in Attica Vergiliae vesperi occultantur (246)	Ocaso vespertino
4 - IV	postridie in Boeotia, (246)	Ocaso vespertino
5 - IV	Caesari autem et Chaldaeis nonis (246)	Ocaso vespertino
10 - V	VI id. Mai. Vergiliarum exortus (248)	Orto matutino

10 - V	exortu Vergiliarum incipit a. d. VI id. Mai. (287)	Orto matutino
10 - X	VI id. Vergiliae vesperi (313)	Orto vespertino
11 - XI	III id. Vergiliae occidunt. (313)	Ocaso matutino

HÍADES		
16 - IV	XVI Atticae, (247)	Ocaso vespertino
17 - IV	XV Caesari (247)	Ocaso vespertino
18 - IV	XIIII kal. Mai. Aegypto Suculae occidunt vesperi, (247)	Ocaso vespertino
20 - IV	Assyriae autem XII kal. (247)	Ocaso vespertino
2 - V	VI non. Mai. Caesari Suculae matutino exoriuntur (248)	Ocaso vespertino verdadero
16 - X	XVII kal. Nov. Suculae vesperi exoriuntur (313)	Orto vespertino
31 - X	Suculae exoriuntur cum sole. (313)	Ocaso matutino verdadero

LA CABRA / EL COCHERO		
8 - V	VIII id. Capella pluvialis (248)	Orto matutino
21 - V	XII kal. Iun. Capella vesperi occidens (255)	Ocaso vespertino
9 - IX	V id. Sept. Caesari Capella oritur vesperi (310)	Orto vespertino
28 - IX	IV kal. Oct. Capellam matutino exoriri (312)	Orto vespertino
3 - X	Asiae et Caesari V Heniochus occidit matutino. (312)	Orto vespertino

LAS CABRILLAS		
25 - IV	VII kal. Aegypto Haedi exoriuntur (248)	Orto matutino
29 - IX	III kal. Haedos (312)	Orto vespertino
5 - X	postridie occidunt Haedi vespe. (312)	Orto vespertino

PÉGASO		
21 - III	XII kal. Equum occidere matutino (237)	Orto matutino
12 - VIII	prid. id. Aug. Atticae Equus oriens vespera (309)	Orto vespertino

PEZ SEPTENTRIONAL		
8 III	Aquilonii Piscis exortu (237)	Orto matutino.

ORIÓN		
9 - III	postero die Orionis (237)	Fase imposible
5 - IV	Aegypto Orion et gladius eius incipiunt abscondi. (246)	Ocaso vespertino
27 - IV	V kal. Assyriae Orion totus absconditur (248)	Datación errónea
22 - V	XI kal. Caesari Orionis gladius occidere incipit (255)	Datación errónea
15 - VI	XVII kal. Iul. gladius Orionis exoritur (256)	Orto matutino
19 - VI	in Aegypto post quatriduum. XI kal. (256)	Orto matutino
21 - VI	Orionis gladius Caesari occidere incipit (256)	Orto matutino
26 - VI	VI kal. Iul. Caesari Orion exoritur (268)	Orto matutino
4 - VII	zona autem eius III non. Assyriae (268)	Orto matutino
4 - VII	Atticae Orion totius eo die exoritur (269)	Orto matutino
14 - VII	prid. id. Iul. Aegyptiis Orion desinit exoriri (269)	Orto matutino
9 - XI	V id. XI. gladius Orionis occidere incipit (313)	Ocaso matutino

CORONA		
4 - VII	III non. Chaldaeis Corona occidit matutino (269)	Ocaso matutino
2 - X	VI non. Oct. Atticae Corona exoritur mane (312)	Orto matutino
4 - X	IV Caesari Corona exoriri incipit (312)	Orto matutino
8 - X	VIII id. Oct. Caesari Corona stella exoritur (313)	Orto matutino
15 - X	idibus Corona tota (313)	Orto matutino

NUDO DE LOS PECES		
21 IX	Commissura Piscium occidens (311)	Ocaso matutino

SPICA		
16 - IX	XVI kal. Oct. Aegypto Spica exoritur matutino (311)	Orto matutino
18 - IX	Caesari XIIIII kal. (311)	Orto matutino
19 - IX	XIII Assyriae (311)	Orto matutino

CONSTELACIONES ZODIACALES		
5 III	Cancri exortu (237)	Fase imposible
15 III	idus Mart. Scorpionis occasu (237)	Ocaso matutino
8 IV	VI idus Librae occasu. (247)	Ocaso matutino

En esta sinopsis contabilizamos 95 menciones a los ortos y ocasos estelares, atribuidas a 22 asterismos. De ellas, solamente 44 pueden considerarse absolutamente correctas, pero esta cifra se amplía hasta 60 si añadimos los registros en que los datos se anticipan razonablemente al fenómeno, a modo de aviso, y que, según la convención establecida al comienzo de este estudio, hemos de considerar válidos³⁸.

Resulta complicado hacer un balance de aciertos y fallos, puesto que en algunas referencias, los errores se acumulan por diferentes motivos: localización geográfica, información incompleta o confusión entre unas y otras fases son los más frecuentes.

En 15 registros no puede deducirse del texto a qué fase se refiere el autor. En este aspecto he seguido los criterios expuestos en el apartado dedicado a la metodología³⁹. Sin embargo, estas observaciones sí podrían tener una utilidad práctica pese a la indefinición puesto que, mañana o tarde, este u oeste, el asterismo en cuestión destaca ese día concreto sobre el horizonte.

Podría aplicarse el mismo criterio con respecto a la confusión entre una y otra fase, que encontramos 14 veces a lo largo del texto; es decir, también en este caso la estrella en cuestión se muestra cercana al horizonte, ya sea al alba o al anochecer de ese día. Pero no dejan de ser errores de importancia, especialmente si la confusión se produce entre fase aparente y verdadera, lo que ocurre en 7 ocasiones. En estos casos, la información no puede ser útil al lector que pretendiera tomar este calendario como agenda agrícola: téngase en cuenta que la fase verdadera es invisible, aunque pudiera ser considerada como un aviso cuando se anticipa a la fase aparente.

También los errores en la localización geográfica desde donde el fenómeno puede ser visible, errores que son fruto de la diversidad de fuentes que utiliza Plinio, anulan la utilidad práctica del calendario en algunas circunstancias.

Sólo queda señalar que la información sobre algunos cuerpos celestes presenta errores significativos en casi todas sus fases -como es el caso de Vega, Arturo u Orión- mientras que otros -tales como Águila, Corona, Delfín o Spica- ofrecen la observación correcta en casi todas las citas que les corresponden.

³⁸ C. ORDÓÑEZ, 2009, p. 217: “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”.

³⁹ *Ibid.*: “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 [...] pero es imprescindible intervenir cuando en el texto leemos escuetamente, por ejemplo, *fidiculae occasus* si el ocaso es matutino”.

De ello podemos deducir que las estrellas más septentrionales, como Vega, son susceptibles de acumular mayor cantidad de errores si se recogen datos procedentes de diferentes autores y, por lo tanto, lugares de observación. Lo mismo ocurre con las constelaciones que abarcan un gran espacio estelar, como Boyero, Orión o Escorpión, que experimentan variaciones más notables según las diferentes localizaciones.

Definitivamente, la acumulación de datos y fuentes diversas es la causa principal de tal cúmulo de errores que, además, aparecen desordenados. Lo que en otro contexto de la magna obra de Plinio habría de ser considerado como un enriquecimiento innegable del aporte científico, al recoger múltiple y variada información, aquí acaba convirtiéndose en el origen de muchos de los fallos registrados.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAGOSTI, A. [ET AL.] (eds.),
- *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale. 3 (2), Botanica: Libri 12-19*, Torino, 1984-1985.
- AUJAC, G. (ed.),
- *Geminos. Introduction aux Phénomènes*, Paris, 1975.
- *Auctolycos de Pitane. La sphère en mouvement. Levers et couchers héliaques*, Paris, 1979.
- BEAUJEU, 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*, Islas Canarias, 2001.
- BICKERMAN, J.,
- *Chronology of the ancient World*, London, 1980.
- BOLL, F.,
- *Studien über Claudius Ptolemäiu*, Leipzig, 1894.
- “Fixterne”, *RE* 6.2, (1909) col. 2422-2430, (G. HOFMANN) col. 2427-2430.
- CALDERÓN DORDA, E. (ed.),
- *Arato. Fenómenos / Gémino. 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.
- “Solstices, equinoxes, and the Presocratics”, *JHS* 86 (1966) 26-40.
- EVANS, J.,
- *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford, 1998.

- FORSTER, E. S. & HEFFNER, E. H. (eds.),
 - *Lucius Junius Moderatus Columella. On agriculture and trees*, vol. 3. *Res rustica X-XII: 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, 1976.
- 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.
- HEIBERG, J. L. (ed.),
 - *Opera astronomica minora. Claudii Ptolemaei, opera quae exstant omnia*, vol. 2, Leipzig, 1907.
- HÜBNER, W.,
 - “L’astrométéorologie 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) col. 425 ss.
- LE BOEUFFLE, A.,
 - “Quelques erreurs ou difficultés astronomiques chez Columelle”, *REL*, 42 (1964) pp. 324-333.
 - *Les noms latins d’astres et de constellations*, Paris, 1977
 - *Le ciel des romains*, Paris, 1989.
- LE BONNIEC, H. (ed.) & LE BOEUFFLE, A. (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.
 - *Parapegmata, Astrology, Weather, and Calendars in the Ancient World*, Cambridge, 2007.
- MACFARLANE, R. T. & MILLS, P. S.,
 - “Bright and Conspicuous Stars in Ptolemy and Hipparchus: on the mistranslation of ἐκφανῆς”, *Centaurus*, 47 (2005), 178-180.
- 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.

ORDÓÑEZ, C.,

- "El calendario estelar de Plinio, I", *MHNH*, 9 (2009), pp. 205-232.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. & MARTÍNEZ DÍEZ, A. (eds.),

- *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, 2000.

PÉREZ SEDEÑO, E.,

- "Las observaciones calendáricas de Claudio Ptolomeo", *Arbor* 486, t. 124 (1986) 79-88;

REHM, A.

- *Parapegmastudien*, München, 1941.

- "Parapegma", *RE* 18.4 (1949), cols. 1295-1366.

REICHE, H. A. T.,

- "Fail-Safe Stellar Dating: Forgotten Phases", *TAPhA.*, 119 (1989) 37-53.

SCHAEFER, B. E.,

- "Heliacal Rise Phenomena", *JHA*, 18 (1987) 19-33.

SCHOCH, K.,

- *Planeten-Tafeln fuer Jedermann*, Berlin & Pankow, 1927.

SOUBIRAN, J.,

- "La météorologie à Rome", en *La météorologie dans L'Antiquité*, Saint-Étienne, 2003, pp. 49-64.

TAUB, L.,

- *Ancient Meteorology*, London & New York, 2003.

WEST, M. L.,

- *Hesiod Works and Days*, Oxford, 1978.

Received: 20th January 2010

Accepted: 15th February 2010

**DUE CAPITOLI SULLA FORTUNA DELLE *COMMENTATIONES IN PTOLEMAEUM*
DI G. PONTANO: LE *ERUDITIONES AD APOTELEMATA PTOLEMAEI* DI AGOSTINO NIFO
E IL *LIBELLUS DE DIFFINITIONIBUS ET TERMINIS ASTROLOGIAE* DI O. BRUNFELS**

MICHELE RINALDI

Università degli Studi di Napoli Federico II

SOMMARIO

L'articolo studia l'influsso delle *Commentationes super centum sententiis Ptolemaei* di Giovanni Pontano sulla lessicografia astrologica della prima metà del sec. XVI; l'autore prende in esame, in particolare, i casi delle *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* di Agostino Nifo e del *De diffinitionibus et terminis astrologiae libellus* di Otto Brunfels.

PAROLE CHIAVE: LESSICOGRAPHIA ASTROLOGICA, CENTILOQUIUM, PONTANUS, NIPHUS, BRUNFELS

**THE *COMMENTATIONES IN PTOLEMAEUM* BY PONTANUS AND THEIR INFLUENCE ON THE
ERUDITIONES AD APOTELEMATA PTOLEMAEI BY A. NIPHUS AND ON THE
LIBELLUS DE DIFFINITIONIBUS ET TERMINIS ASTROLOGIAE BY O. BRUNFELS**

ABSTRACT

This paper aims at studying Pontano's influence on astrological lexicography of the first half of XVIth century. The author focuses the cases of the *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* by A. Niphus and of *De diffinitionibus et terminis astrologiae libellus* by O. Brunfels.

KEY WORDS: ASTROLOGICAL LEXICOGRAPHY, CENTILOQUIUM, PONTANUS, NIPHUS, BRUNFELS.

Come è stato sottolineato di recente, il linguaggio tecnico degli astrologi, nella sua lunga e complessa elaborazione, in larga parte risulta ancora inesplorato¹. Ciò è tanto più vero nel caso del lessico astrologico elaborato dagli umanisti, le cui ricer-

¹ O. POMPEO FARACOVI, *Prefazione* a G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, a cura di G. BEZZA, La Spezia, 2003 [rist. anast. dell'ed. di Parigi 1668], pp. XV-XVII, e G. BEZZA, *Introduzione*, ibid., p. XXI.

che in questo campo restano sovente affidate a testi inediti o ad opere reperibili soltanto in rare edizioni cinquecentesche, per altro non sempre affidabili sotto il profilo filologico. Con il presente contributo mi ripropongo di segnalare alcuni aspetti prettamente linguistici delle opere astrologiche di G. Pontano – e in particolare delle sue *Commentationes in Ptolemaeum* – che hanno esercitato un non trascurabile influsso sulla lessicografia posteriore².

In base ai dati che possiamo ricavare dalla loro tradizione manoscritta, le *Commentationes super centum sententiis Ptolemaei* del Pontano furono composte fra il 1474/75 ed il 1477. Tuttavia, esse costituiscono il punto di arrivo di una complessa elaborazione intellettuale e soprattutto di un lungo apprendistato astrologico che accompagna il Pontano sin dalla prima metà degli anni Cinquanta del secolo XV³. In questo laborioso percorso di formazione l’umanista umbro ebbe modo di confrontarsi con i due principali canali di penetrazione delle opere di Tolomeo nell’Italia del Quattrocento: da una parte, la tradizione scolastica mediolatina (che egli assimilò

² Non affronterò, invece, in questa sede gli altri due fondamentali aspetti del *Fortleben* delle *Commentationes* pontaniane: cioè, in primo luogo, quello della ricezione ideologica dell’opera, nel più ampio quadro delle dispute tardo-quattrocentesche sull’astrologia; in secondo luogo, quello dell’influenza delle ricerche del Pontano sulla riflessione linguistica di quegli umanisti – come E. Barbaro, A. Galateo, l’ultimo Poliziano – che appaiono caratterizzati da uno spiccato interesse per il problema della ‘riforma’ del latino scientifico e filosofico. Sul primo aspetto esiste un’ampia ed oramai esaustiva bibliografia (cfr. ad es.: B. SOLDATI, *La Poesia astrologica nel 400*, Firenze, 1906, [rist. anast. Firenze, 1986] pp. 229-253; E. GARIN, *Introduzione a G. PICO DELLA MIRANDOLA, Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Firenze, vol. I (1946), pp. 16 s.; F. TATEO, *Astrologia e Moralità in Giovanni Pontano*, Bari, 1960, pp. 38-40; G. DESANTIS, “Pico, Pontano e la polemica astrologica. Appunti sul XII libro del *De rebus coelestibus*”, *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Bari*, 29 (1986) 155-191; P. ZAMBELLI, *L’ambigua natura della magia*, Venezia, 1996², pp. 16 s. e 111 s.); sul secondo si darà qualche rapido cenno nelle note che seguono.

³ Il Pontano, umbro, era giunto a Napoli nel settembre del 1448; la vita culturale della capitale aragonese era allora animata dalle figure di B. Facio ed A. Panormita, mentre non si era ancora spenta l’eco delle polemiche suscite dal lungo magistero di L. Valla, che era partito da appena un anno. La parte iniziale del soggiorno a Napoli del Pontano fu contrassegnata dall’*institutio* nelle lettere greche che egli ebbe da Gregorio Tifernate («quo preceptore Graecis in literis usus sum adolescens», come scrisse nel *De sermone*, ed. S. LUPI - A. RISICATO, LUCANI, 1954, p. 163, 14-15); il Tifernate dovette tenere privatamente tale insegnamento tra il 1447-50, cfr.: C. DE FREDE, *I lettori di umanità nello studio di Napoli*, Napoli, 1960, pp. 86-88; su di lui: G. MANCINI, “Gregorio Tifernate”, *Archivio Storico Italiano*, 81 (1923) e G.W. MOST, “Three latin Translation of Teophrastus’ *Methaphysics*”, *Revue d’Histoire des Textes*, 18 (1988) 169-200; il Tifernate fu anche autore di una elegante *Oratio de astrologia* contenuta, tra l’altro, nel codice Vindob. Lat. 3190, ff. 42r-50v (è edita da K. MÜLLNER, *Reden und Briefe italienischer Humanisten, ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik*, Wien, 1899, pp. 175-182).

anche grazie alla lunga consuetudine con Lorenzo Bonincontri⁴) dall'altra, la tradizione greca tardo-antica e bizantina, mediata dai vari esuli che, dopo la caduta di Costantinopoli, raggiunsero la capitale aragonese. Tra questi, sono documentati gli stretti rapporti che il Pontano intrattenne, in particolare, con Teodoro Gaza (che a Napoli rimase dal 1455 al 1462)⁵ con il Bessarione, il quale (già protettore dei monasteri basiliani dell'Italia meridionale dal 1446) soggiornò nella capitale aragonese per vari mesi nel corso del 1455⁶ e, soprattutto con Giorgio da Trebisonda che vi

⁴ In proposito: M. RINALDI, "Pontano e le tradizioni astrologiche latine medievali: le postille dell'umanista nel codice Clm 234 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco e nel Barberiniano Latino 172 della Biblioteca Apostolica Vaticana", *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*, 52 (2003) 295-324; sui rapporti con Lorenzo Bonincontri (anche lui, come Pontano, poeta astrologico e commentatore del *Centiloquium*): Id., "Un sodalizio poetico-astrologico nella Napoli del Quattrocento: Lorenzo Bonincontri e Giovanni Pontano", *MHNH*, 4 (2004) 131-153; i poemi astrologici del Bonincontri sono stati editi da St. HEILEN, cfr.: Laurentius Bonincontri, *De rebus naturalibus et divinis*, Stuttgart und Leipzig, 1999 (importante edizione, sulla quale: *MHNH* 4 (2004) 297-308).

⁵ Cfr.: P. L. M. LEONE, "Le lettere di Teodoro Gaza", in M. CORTESI-E. V. MALTESE edd., *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, Atti del Convegno internazionale, Trento 22-23 ottobre 1990, Napoli, 1992, p. 206. Il Pontano ci ha lasciato vari ricordi della sua affettuosa consuetudine giovanile con il Gaza, come, ad es., in I. I. Pontani *De prudentia*, Neapoli, MDIX, lib. III, c. D 8/v: «adolescentes ipsi Theodorum Gazam venerabamur, ob summam rerum naturae cognitionem»; a Teodoro Gaza «nobilissimo oratori ac philosopho», è dedicato il "Tumulo" I 19 (cfr. I. I. Pontani *De tumulis*, ed. L. MONTI SABIA, Napoli, 1974, I 19, pp. 89-91), così come il carme *Magica ad depellendum amorem* di *Parthenopeus* II 1 (I. I. Pontani *Carmina*, a cura di B. SOLDATI, Firenze, 1902, pp. 92-93); e vari sono i giudizi elogiativi espressi dal Pontano sul Tessalonicense, come ad es., in I. I. Pontani *De fortuna*, Neapoli, MDXII, lib. II, c. E 1/r: «Theodorus Gaza vir et vita et moribus non minus probatus quam eruditione rerum plurimarum clarus ac scientia», e nell'*Antonius*: «Theodorus graecus, qui diem nuper obiit, magnam ingenii sui famam posteris reliquit» (G. Pontano, *I Dialoghi*, a cura di C. PREVITERA, Firenze, 1943 [a.s.], p. 78, 9). Pare che il Gaza, a Napoli, abbia insegnato privatamente il greco: da lui lo avrebbe appreso Francesco Elio Marchese, il quale, in età matura, avrebbe rivisto la traduzione traversariana di Diogene Laerzio, v. DE FREDE, *I lettori*, p. 89. Sul Gaza: C. BIANCA, "Gaza Teodoro", in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, vol. LII 1999, pp. 737-46, e J. MONFASANI, "Theodore Gaza as a Philosopher: a Preliminary Survey", in R. MAISANO-A. ROLLO edd., *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Napoli, 26-29 giugno, 1997, Napoli, 2002, pp. 269-81.

⁶ In questa occasione il Bessarione giungeva a Napoli per cercare di ottenere da Alfonso d'Aragona aiuti per la crociata contro il Turco: cfr. in proposito le testimonianze raccolte da T. DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, I-IV, Milano, 1947-1952, vol. I, p. 7; ed anche M. ZORZI, *Cenni sulla vita e sulla figura di Bessarione*, in G. FIACCADORI ed., *Bessarione e l'Umanesimo*, Napoli, MCMCIV, p. 2. Al sovrano aragonese il cardinal Niceno aveva già dedicato la traduzione latina della *Metaphysica* di Aristotele, che è anteriore al 1455 (cfr. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, voll. I- III, Paderborn, 1923-1942, vol. I, pp. 343 s.; DE MARINIS, *La biblioteca*, cit., I, p. 33, n. 87). Sui rapporti dei codici della biblioteca bessarionea con i circoli dotti napoletani (anche in virtù della mediazione di L. Valla) si vedano le osservazioni di G.

si trattenne dal 1452 al 1455 e che, come è noto, proprio a Napoli elaborò la prima redazione della sua traduzione e dei suoi commentari sul *Karpóç*⁷. Non è dunque un caso che le ricerche astrologiche del Pontano – a cominciare dalla sua traduzione del *Centiloquium* – rivelino diversi punti di contatto con le letture, i libri e le biblioteche di questi dotti bizantini⁸.

Ma, per tornare alla versione trapezunziana del *Karpóç*, vari indizi sembrerebbero suggerire che essa non dovette incontrare un'accoglienza troppo favorevole presso i circoli dotti umanistici⁹; lo dimostra, ad esempio, il polemico scambio epistolare

GERMANO, *Il De aspiratione di G. Pontano e la cultura del suo tempo*, Napoli, 2005, pp. 169s. (e la mia recensione di quest'opera in «Studi Medievali e Umanistici», IV 2007, pp. 368-88). Sul Bessarione si veda anche: C. BIANCA, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma, 1999.

⁷ Sui codici e la cronologia di composizione di tutto il *corpus* napoletano delle opere astrologiche del Trapezunzio: J. MONFASANI, *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of Georg of Trebizond*, Binghamton (New Y.), 1984, pp. 689-697 e 751. Pare che il Trapezunzio a Napoli abbia svolto un'intensa opera di ‘propaganda’ dei suoi commentari astrologici, come attesta un testimone dell’epoca: «Tribisunda graecus summis divitiis commentarios suos praedicat atque omnibus legendos imparit» (F. DEL TUPO, *Praefatio* a G. DA IMOLA, *Repetitio de iure iurando* citato da M. SANTORO, *Tristano Caracciolo e la cultura napoletana della Rinascenza*, Napoli, 1957, p. 34). Nel *De magnificentia* il Pontano ricorda di aver assistito – ancora una volta “adolescens” – ad alcune lezioni del Trapezunzio: «Georgius Trapezuntius, rerum vetustarum vir abunde studiosus, audiens nobis, adolescentes cum essemus, non semel retulit legisse se apud bonum auctorem [...]» (G. Pontano, *I libri delle virtù sociali*, ed. F. Tateo, Roma, 1999², p. 204). Sull’importanza del ruolo del Trapezunzio quale mediatore per il Pontano della tradizione esegetica tado-antica e bizantina sulle opere di Tolomeo: M. RINALDI, “Pontano, Trapezunzio ed il *Graecus Interpres* del *Centiloquio pseudo-tolemaico*”, *Atti dell’Accademia Pontaniana*, 48 (1999) 125-171; Id., “Per gli studi astrologici del Pontano: un autografo inedito e quattro frammenti di traduzione dal greco nel codice ambrosiano G 109 inf., ff. 30r-32v”, *Atti dell’Accademia Pontaniana*, L 2001, pp. 335-378.

⁸ La traduzione del Pontano del *Karpóç* mi risulta essere stata eseguita su di un manoscritto appartenente alla famiglia siglata β da AE. BOER nella sua edizione dello *Pseudo-Ptolemaei Fructus sive Centiloquium*, Lipsiae, 1961²; in particolare, tra i manoscritti raccolti in tale raggruppamento, i più vicini alla versione pontaniana si sono rivelati essere M (Marciano Gr. 314, appartenuto al Bessarione) e D (Laurenziano Gr. 28.20). Si tratta per altro di codici i quali, oltre al *Karpóç*, ci tramandano testi come gli *Apotelesmatica* e il relativo *Commento anonimo*, l'*Isagoge* di Porfirio alla *Tetrabillos* e quella di Ahmad Ibn Yusuf al *Karpóç*: tutte opere che (come ho cercato di dimostrare nei miei studi citati nella nota precedente) il Pontano utilizza ampiamente nelle sue *Commentationes*. Sui manoscritti greci adoperati dal Pontano per la sua versione mi riservo di tornare più ampiamente in altra sede.

⁹ Varie furono le polemiche che il Trapezunzio fu costretto a sostenere per la sua attività di traduttore; tra le più importanti, in relazione al periodo di cui ci occupiamo, vanno ricordate quella con Teodoro Gaza intorno al testo di *Problemata pseudo-aristotelici* (culminata nel violento libello antiteodoriano: *In perversionem Problematum Aristotelis a quodam Theodoro Cage editam et problematice Aristotelis philosophie protectio*, dedicato ad Alfonso il Magnanimo) e quella relativa alla traduzione ed ai

che il Trapezunzio ebbe con un anonimo ‘recensore’ della sua opera (il quale ne aveva rilevato οὐχ ὅπως τὴν τόλμην ἀλλὰ καὶ τὴν ὀμοθίαν non solo la temerarietà, ma anche l’ignoranza”¹⁰); e lo conferma altresì la circostanza per cui anche Giovanni Regiomontano (un antico *familiaris* del Bessarione, oltre che il più autorevole studioso di astronomia del secondo Quattrocento) nel suo ‘Programma del 1474’ ebbe modo di sottolineare l’estrema urgenza di pubblicare: «*Ptolemaei Centum Fructus*, nova traductione»¹¹.

A questo punto, se torniamo a rileggere la lettera di dedica al Duca Federico di Urbino che il Pontano premise al primo libro delle sue *Commentationes*, non ci potrà certo stupire il fatto che, nell’illustrare le ragioni che lo avevano indotto ad occuparsi della celebre silloge di aforismi tolemaici, l’umanista indicasse anche la circostanza per cui l’operetta era stata tradotta in latino in modo poco corretto:

Claudii Ptolemaei libellum centum enuntiata, id est sententias, continentem, olim male in latinum conversum, denuo tibi transtuli; cuius sola translatione nequaquam contentus, singulis sententiis commentariolum, quo sententiae ipsae clariores essent, subieci, stellarum significationes decretaque, quantum res ipsa passa est, naturales ad causas rationesque accommodans. [Pontani *Comment. in Ptol.* c. A 2/r]¹².

commentari di Giorgio sull’*Almagesto*. Quest’ultima, in particolare, fu accompagnata da un lungo seguito di polemiche, che si intrecciarono con le successive dispute intorno all’opera di Platone, e che videro impegnati direttamente – oltre che il Bessarione stesso con l’*In calumniatorem Platonis* – vari *familiares* del Cardinal Niceno come il Regiomontano (con la *Theonis Defensio*) e N. Perotti. Su queste polemiche: J. MONFASANI, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976, pp. 73-109; Id., *Collectanea*, pp. 671-688 e 748-750.

¹⁰ I testi della polemica (tràditi da almeno 13 manoscritti) sono editi da MONFASANI, *Collectanea*, pp. 128 (da cui è tratta la citazione) - 130.

¹¹ Cito il *Programma* dalla ristampa viennese del 1514 edita assieme alle *Tabulae eclipsium magistri Georgii Peurbachii. Tabula primi mobilis Joannis de Monteregio*, Viennae 1514, cc. aa 4/r-v. Come è noto, il cosiddetto ‘Programma del 1474’ costituiva il *corpus* di testi di argomento astronomico-astrologico che il Regiomontano si proponeva di pubblicare nella sua tipografia di Norimberga. Sull’importanza di quest’opera cfr.: P. L. ROSE, *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève, 1975, pp. 104-106.

¹² Tale lettera di dedica ‘entra’ nella tradizione manoscritta delle *Commentationes* pontaniane a partire dai mss. Vat. Lat. 5984 (cc. 1r-2v) e Corsiniano 43 F2 (1287) cc. 2r-3r (codici che presentano entrambi correzioni e aggiunte di mano del Pontano), mentre è assente nei testimoni della redazione più antica del testo. Sull’opportunità di controllare la tradizione manoscritta quando si adoperano le prose astrologiche del Pontano (e, in particolare, le lettere di dedica che le accompagnano) per ricostruire le relazioni culturali dell’umanista, si vedano i due bei lavori di DESANTIS, *Pico, Pontano*, cit. e L. MONTI SABIA, “Un’amicizia fantomatica: Paolo Cortesi e Giovanni Pontano”, *Atti dell’Accademia Pontaniana*, 49 (2000) 57-66 che fa il punto sulle principali interpolazioni onomastiche operate da Pietro Summonte nell’edizione postuma del *De rebus coelestibus* del Pontano.

Ora, che con queste parole il Pontano intendesse riferirsi, per l'appunto, alla precedente versione trapezunziana è già stato acutamente suggerito in un notevole contributo critico di G. Ferraù¹³; l'esame sistematico dei *fondi* delle *Commentationes* del Pontano ha poi confermato lo stretto rapporto dialettico che queste ultime intrattengono sia con il precedente trapezunziano sia con le tradizioni astrologiche latine medievali¹⁴ – come si potrà rilevare dagli apparati dell'edizione critica delle *Commentationes* che mi auguro di poter pubblicare quanto prima. Quando, infatti, il Pontano criticava le traduzioni correnti di termini tecnici come: ἐνέργεια, κρᾶσις, στοιχειωματικοί, καλοποιός e κακοποιός ἀστήρ, κεκακωμένος, κάκωσις, περίπατος, ἀφέτης, ἀφετικός, καθυπερτερεῖν, αἴρεσις, συναφή, διάστασις, δύναμις, δεκανός – per citare solo alcuni fra i tanti esempi possibili¹⁵ – ad essere presa di mira non era soltanto la versione trapezunziana, bensì anche il lessico astrologico tradizionale veicolato dalle versioni mediolatine¹⁶. In questo modo – oltre che proporre una tra-

¹³ G. FERRAÙ, *Pontano critico*, Messina, 1983, pp. 83s.: «l'opera del Trapezunzio [...] se risponde ai parametri di una rilevante competenza culturale, risulta poi sul piano formale scarna e arida: Pontano va certamente oltre, sia con tutto il corredo di una dottrina più lievitata e varia, sia, e soprattutto, con una competenza ed un gusto di stile da cui il Trapezunzio era ben lontano [...] il Pontano tendeva a superarla cercando di approdare ad una versione insieme perspicua ed elegante [...] pertanto, più di una volta nelle annotazioni [scil. pontaniane] si discutono le ‘lezioni’ di un precedente versorio innominato [...] che poi, in tutti i casi, risulta essere proprio quello del Trapezunzio». Si aggiunga che, in molti casi, oltre che al Trapezunzio, i rilievi pontaniani si riferiscono alle versioni mediolatine del *Centiloquium* (delle quali era largamente tributario il commento del suo antico sodale, L. Bonincontri).

¹⁴ M. RINALDI, *Le Commentationes in Ptolemaeum di G. G. Pontano: fonti, tradizione e fortuna del Centiloquio pseudo-tolemaico dalla classicità all'umanesimo*, Tesi di Dottorato di Ricerca in ‘Forme, mutazioni e sopravvivenza della letteratura antica’, Università degli Studi di Napoli, Dipartimento di Filologia Classica, aa. 1999-2002.

¹⁵ Per le definizioni pontaniane di tali termini: I. I. Pontani *Commentationum in centum sententiis Ptolemaei libri duo*, Neapoli, MDXII, rispettivamente cc. A 7/v, B 2/r, B 4/r-5/v, B 7/r, C 5/v, D4/v, G 5/r, H 2/v-H 3/r-v, H 8/r, I/3v, K 1/v.

¹⁶ A riprova dell'atteggiamento critico del Pontano nei confronti delle traduzioni a lui anteriori si possono citare le sue trattazioni dei termini κρᾶσις, στοιχειωματικοί, καθυπερτερεῖν, che coprono bene i tre principali campi semantici del lessico astrologico del *Karpōs* vale a dire quello iatromatematico, quello magico-operativo, e quello più propriamente astronomico; i primi due sono stati ben esemplificati da FERRAÙ, *Pontano critico*, cit., p. 83, n. 1 (ma si integrino i rimandi alle corrispondenti traduzioni mediolatine); quanto a καθυπερτερεῖν, che figura in *Karp.* LXIII, si tratta di un termine che indica la superiorità, ‘la sovreminenza’ che un astro esercita rispetto ad un altro in virtù della sua posizione o della sua influenza (cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, pp. 250 s., G. BEZZA, *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Tolomeo*, Milano, 1990, p. 270), in proposito Pontano osserva: «si, inquit [scil. Ptolemaeus], Iupiter Saturnusque coniungantur, eius scias auctoritatem maiorem ac vires ad agendum pollentiores esse, qui superiore

duzione riveduta e corretta del *Centiloquium* – il Pontano persegua anche un altro, più ambizioso progetto, che era quello (tipicamente umanistico) di tentare di rinnovare il lessico astrologico attraverso il confronto diretto con i modelli greci, nonché attraverso il recupero dei classici dell'astrologia latina (specie Manilio e Firmico Materno): come ho già avuto modo di osservare, infatti, è proprio questo uno dei tratti salienti che caratterizza il magistero pontaniano nell'ambito degli studi scientifico-astrologici, e che lo collega alle analoghe ricerche di altri umanisti come E. Barbaro, Giorgio Valla, Poliziano, A. Galateo e Giovanni Pico della Mirandola¹⁷. Di qui le ragioni del ponderoso commento con il quale egli volle accompagnare la sua traduzione, commento che, alla metà degli anni Settanta del sec. XV, costituisce il primo, organico tentativo operato dalla cultura umanistica per cercare di recuperare nella sua integrità (cioè nelle sue implicazioni sia linguistiche che dottrinali) il patrimonio classico dell'astrologia greca e latina¹⁸.

atque eminentiore brevioris circuli sui parte feretur. Graeci dicunt “καθυπερτερήν” hoc est “superare”, seu malueris “superiorem esse” atque “extolli”; hodie dicunt, qui e nostris recentiores, id est linguae latinae imperitiores, sunt, “elevare”, quod verbum apud maiores nostros significabat “deprimere” atque “deiicere”, cuius contrarium est extollere; “elevare – enim – res adversarii” est eas verbis imminuendo deprimendoque contemptiores reddere» (*Comment. in Ptol.* LXIII, c. G 5/r). L'accenno polemico è, in primo luogo, alla versione mediolatina di Platone di Tivoli: «oportet aspicere in coniunctione Saturni et Iovis in eodem minuto ad *elevationem* unius eorum super alterum [...]» (*Liber centum verborum Ptholemei cum commento Haly*, Venetijs, MCCCCLXXXIII, c. 113/r); in secondo luogo, a quella del Trapezunzio: «adverte quando Saturnus et Iupiter coniunguntur quis horum in alterum *elevatur* [...]» (Cl. Ptolomei *Liber qui vocatur Fructus*, ms. Basel, Öffentliche Bibliothek der Universität O III 30, f. 11r, ll. 18-21). Pontano costruisce la sua argomentazione su di un noto passo di Cic. *De inv.* I, cap. 42, par. 78, ed. E. STROEBEL («reprehensio est, per quam argumentando adversariorum confirmatio [...] elevatur») e mostra, quindi, di non ritenere del tutto giustificata la diversa connotazione semantica che il verbo ‘elevare’ aveva già assunto nel lessico astrologico latino di età imperiale cfr.: Mart. Cap. VIII, 855: «sidus ... elevatur» e A. LE BOEFFLE, *Astronomie astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987, p. 260, n. 1225 (*sub v. ‘tollere’*).

¹⁷ M. RINALDI, *Sic itur ad astra*. Giovanni Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della *Mathesis* di Giulio Firmico Materno, Napoli, 2002, pp. 178-92; Id., “Il *De luna liber* di Giovanni Pontano, edito, con traduzione e commento, secondo il testo dell’editio princeps napoletana del 1512”, in *Atti della Giornata di Studi per il Cinquecentenario della morte di Giovanni Pontano, Napoli 7 maggio 2004*, a cura di A. GARZYA, Napoli, 2004, pp. 86-88.

¹⁸ Naturalmente, sono consapevole del fatto che le ricerche astrologiche del Pontano possiedono anche un ben preciso retroterra ideologico – il quale affonda le sue radici nella polemica contro la diffusione quattrocentesca delle effemeridi e dei repertori di oroscopi; nella difesa della natura congetturale della disciplina astrologica; nell’inserimento di quest’ultima all’interno di un orizzonte speculativo rigorosamente aristotelico (rinnovato dalle nuove traduzioni umanistiche); nel dibattito quattrocentesco sui temi della ‘fortuna’ e della ‘prudenza’, etc. – ma, come ho detto, su questi aspetti dell’opera pontaniana mi ripropongo di tornare più ampiamente in un altro lavoro.

Ma quanto di queste impegnative ricerche linguistiche pontaniane è effettivamente passato nella letteratura astrologica successiva? È questo il problema che vorrei qui affrontare. Senza dubbio è noto che, dopo l'*editio princeps* summontiana del 1512, la traduzione pontaniana del *Centiloquio* conobbe una notevole fortuna editoriale, fino a raggiungere almeno dodici ristampe entro il 1658¹⁹; inoltre, la sua inclusione nell'*editio princeps* del testo greco del *Karpós* stampata nel 1535 da Gioacchino Camerario (e riedita nel 1553 da Filippo Melantone), fece sì che, in breve tempo, quella dell'umanista napoletano divenisse la versione canonica del *Centiloquio*, soppiantando sia le traduzioni medievali che la contestata opera del Trapezunzio²⁰. Assieme alla traduzione, però, anche una parte considerevole della riflessione più propriamente linguistica del Pontano (affidata soprattutto alle ampie sezioni esegetiche del suo commento) conobbe una sicura diffusione, mantenendo un influsso attivo sul latino cinquecentesco per tutto il corso del secolo XVI, e probabilmente anche oltre. Tuttavia, giacché in molti casi si trattò di una forma di riuso non dichiarata, dissimulata, oppure veicolata da fonti intermedie (e quindi praticata in modo indiretto) allo stato attuale delle nostre conoscenze è difficile precisare l'entità effettiva dei debiti che la tradizione posteriore ha contratto con questa parte delle ricerche pontaniane; senza contare che l'*auctoritas* generalmente riconosciuta all'umanista (almeno per la prima metà del Cinquecento) dovette favorire delle forme di citazioni ‘allusive’ delle sue prose astrologiche, le quali, se dovevano risultare facilmente riconoscibili per un lettore esperto del tempo, oggi si rivelano senza dubbio molto più ardue da individuare. Quella che segue, dunque, non è altro che una rapida schedatura di testi che in questi anni mi è capitato di interrogare: un campione assai esiguo, prelevato, per giunta, su di un terreno in larga parte ancora inesplorato, che quindi altri saprà certo meglio dissodare.

Una delle prime, massicce riprese delle *Commentationes* del Pontano si incontra nelle *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* di Agostino Nifo, edite a Napoli nel

¹⁹ Sulla tradizione a stampa delle *Commentationes* pontaniane ho tuttora in corso una ricerca; per un primo orientamento si veda: M. TAFURI, *Catalogo delle edizioni e traduzioni delle opere di Gio. Gioviano Pontano*, Napoli, 1827, pp. 11-73 che censisce 10 ristampe della traduzione del Pontano; a questo elenco vanno aggiunte almeno altre due edizioni: la Norimbergese del 1535, stampata dal Camerario (*Claudii Ptolemaei libri quattuor compositi Syro fratri, eiusdem Fructus librorum suorum, sive Centum dicta, ... Conversio Centum dictorum Ptolemaei in Latinum Ioviani Pontani....*, Norimbergae, 1535); e la basilese stampata nel 1553: *Claudii Ptolemaei Pelusiensis libri quattuor compositi Syro fratri, eiusdem Fructus librorum suorum, sive Centum dicta ad eundem Syrum, innumeris quibus hucusque scatebat mendis purgati*, Basileae, 1553).

²⁰ Si ricordi, infatti, che a quest'ultima toccarono, in tutto, soltanto tre edizioni cinquecentesche: cfr. MONFASANI, *Collectanea*, cit., pp. 689 s.

1513²¹. Il Nifo era giunto nel napoletano nel 1499, e pare che proprio durante questo suo primo soggiorno partenopeo (che si protrasse almeno fino al giugno del 1505²²) egli sia venuto in contatto con il Pontano²³; a Napoli, per altro, Agostino avrebbe insegnato a più riprese: nel 1513²⁴, ed ancora nel 1531-32, come docente di medicina e di filosofia nello Studio cittadino²⁵. Nel corso del 1513, dunque, egli indirizzava ai suoi uditori “bonarum artium studiosis” queste sue *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* con le quali dichiarava di voler fornire un’utile esposizione introduttiva all’esercizio della professione medica²⁶. In realtà, anche ad una prima lettura, le *Eruditiones* si rivelano ben più che una semplice propedeutica destinata a dei futuri medici; l’opera, infatti, ha una rigorosa impostazione dialettica ed un solido im-

²¹ Eutichi Augustini Niphi philotei suessani *Ad apotelesmata Ptolemaei Eruditiones*, Neapoli, MDXIII; sul Nifo ancora utili: G. TIRABOSCHI, *Storia della Letteratura Italiana*, Modena, vol. VII/2, MDCCXCI, pp. 432-35, C. MINIERI RICCIO, *Biografie degli Accademici alfonsini*, Napoli, 1881 (rist. anast. Bologna, 1969) pp. 437-53; L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental Science*, New York, 1923-1958, vol. V, cap. V, pp. 69-93. Per un inquadramento di carattere speculativo importanti i contributi di P. ZAMBELLI, “I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo”, *Medioevo*, I 1975, pp. 129-71; E. P. MAHONEY, *Philosophy and Sciences in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in A. POPPI ed., *Scienza e filosofia all’università di Padova nel Quattrocento*, Trieste, 1983, pp. 135-202; Id., “Marsilio Ficino’s Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara”, in G. C. GARFAGNINI ed., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, 1986, pp. 509-531; E. DE BELLIS, “Cinquecent’anni dopo: Agostino Nifo e la *Fisica* di Aristotele”, *Bollettino di Storia della Filosofia dell’Università degli Studi di Lecce*, 11 (1993/95), pp. 95-98; Id., “Una pagina autobiografica di Agostino Nifo: la prefazione al *De nostrarum calamitatum causis*”, *ibid.*, pp. 261-276; A. GHISALBERTI, “Aspetti dell’aristotelismo nella seconda metà del sec. XV”, *Studi umanistici piceni*, 18 (1998) 73-82; D. N. HASSE, “Averroica secta: notes on the formation of Averroist movements in fourteenth-century Bologna and Renaissance Italy”, in J. B. BRENÉT ed., *Averroës et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, Turnhout, 2007, 307-331. Sul corpus delle opere del Nifo: E. DE BELLIS, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Firenze, 2005.

²² Da un documento pubblicato da E. CANNAVALE, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, Napoli, 1895, p. CCLXX, (doc. 2658) apprendiamo, infatti, che Agostino si trattenne a Napoli, in qualità di “fisico” del Gran Capitano Gonsalvo Hernandez de Cordova, per tutto il periodo compreso tra l’aprile del 1504 e il giugno del 1505.

²³ ZAMBELLI, *I problemi*, cit., p. 135; O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri. L’astrologia nella cultura dell’Occidente*, Venezia, 1996, p. 237 e n. 4.

²⁴ Ce lo attesta lui stesso nella *Praefatio* alle sue *Eruditiones*, c. A 1/v: «cum in hoc anno Metereologiam eis [scil: auditoribus meis] palam enucleaverim [...].».

²⁵ Cfr. CANNAVALE, *Lo Studio*, p. 63 e docc. 1751-56.

²⁶ Nipi *Eruditiones*, c. A 1/v: «iure itaque Physicis, medicis nostrisque auditoribus aliquam cupiens afferre utilitatem libellum hunc qui *Eruditionum ad Apotelesmata Ptolemai* inscribitur, edere statui».

pianto dottrinale²⁷, e mira, da una parte, a rintuzzare le critiche rivolte da Pico alla disciplina astrologica, dall'altra a fornire un'interpretazione di Tolomeo filtrata attraverso la tradizione esegetica greca tardo-antica: un tratto, questo, che in controluce rivela già un probabile ascendente pontaniano. Difatti, come era senza dubbio prevedibile, la versione latina del *Karpós* comunemente utilizzata dal filosofo suessano era proprio quella del Pontano²⁸; tuttavia, a ben guardare, è agevole rilevare che in realtà a quest'ultimo appartengono anche molte delle dotte osservazioni linguistiche che il Nifo dedicava all'illustrazione della terminologia astrologica tolemaica – osservazioni che infatti provengono dalle *Commentationes in Ptolemaeum*. Bisogna ammettere che la circostanza non è priva di qualche tratto paradossale, e ciò non tanto rispetto alle strategie di appropriazione culturale tipiche di un lettore vorace e spregiudicato quale era Agostino Nifo (non nuovo, per altro, a consimili operazioni di ‘riscrittura’)²⁹ quanto, piuttosto, per il fatto che l'autore sceglieva di divulgare le sue *Eruditiones* proprio a Napoli, dove era ancora vivissimo il ricordo della lezione pontaniana, e dove, appena l'anno prima, era uscita l'*editio princeps* delle *Commentationes* curata da Pietro Summonte e promossa da quei membri dell'Accademia pontaniana (come Girolamo Carbone, Jacopo Sannazaro, lo stesso Summonte) che del grande umanista erano stati tra i principali allievi.

²⁷ Tra le varie fonti utilizzate da Nifo ho notato, fra le greche, l'*Isagoge* di Porfirio agli *Apotelesmatica* ed il *Commento anonimo* sullo stesso testo; inoltre citazioni da Nechepso e Petosiride, Doroteo di Sidone, Paolo Alessandrino. Tra le fonti latine spiccano Firmico Materno e Igino, e, fra gli autori più tardi, Albumasar (aspramente criticato), *Picatrix*, Thebit Bencorat, il Regiomontano.

²⁸ Eccone alcuni rapidi esempi: Niphi *Eruditiones*, c. A 1/v: «[Scientia Apotelesmatica], ut inquit Ptolemaeus in libro centum enunciatorum, ita agendis confert sicut bonus agricola colendo expurgandoque terram» (cfr. Pont., *Comment. in Ptol.* VIII, c. B 2/v: «Sapiens anima confert coelesti operationi quemadmodum optimus agricola arando expurgandoque confert naturae»); Niphi *Eruditiones*, c. A 3/v: «Ptolemaeus in libro centum enunciatorum, enunciato LXXXVI, inquit: “Sol est fons vitalis potentiae, Luna naturalis”» (cfr. Pont., *Comment. in Ptol.* LXXXVI, c. I 3/v: «Sol est fons vitalis potentiae, Luna naturalis»); Niphi *Eruditiones*, c. A 4/r: «Ptolemaeus in libro centum enunciatorum, enunciato XXXIV, inquit: “Dominator sive hospitator interlunii si cardinalis fuerit quaecunque illo mense futura sunt significat”» (cfr. Pont., *Comment. in Ptol.* XXXIV, c. D 5/v: «Dominator sive hospitator interlunii si cardinalis fuerit quaecunque illo mense futura sint significat»).

²⁹ Sul celebre ‘plagio’ nifiano del *Principe* di Machiavelli: C. DIONISOTTI, *Dalla Repubblica al Principato*, in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, 1980, p. 131, il quale definisce Nifo un ‘abile e alacre mestierante senza scrupoli’; P. LARIVAILLE-S. PERNET-BEAU, *Une réécriture du “Prince” de Machiavel, le “De Regnandi peritia”*, Paris, 1987 (con riproduzione in fac-simile dell’ed. di Napoli, 1523); su di un’analoga operazione di riscrittura del *De infelicitate principum* di Poggio Bracciolini condotta dal Nifo nel suo *De Rege et tyranno*: D. CANFORA, “Il *De rege et tyranno* di Agostino Nifo e il *De infelicitate principum* di Poggio Bracciolini”, *Critica letteraria*, 27 (1999) 454-68.

Ma per venire all'esemplificazione, uno dei primi prelievi operati da Nifo dalle *Commentationes* del Pontano è costituito dalla sua trattazione del termine αἴρεσις, vocabolo che designa la “condizione” diurna o notturna che i pianeti assumono quando si schierano con i due Luminari (dando vita alle cosiddette “sette” o “fazioni”)³⁰; nell'illustrare il significato originario di questa parola, Agostino scriveva: «quantum vero ad verba graeca attinet, quam Graeci astrologi *haeresim* vocant, nos, Iulium Maternum seuti, “conditionem” dicimus³¹», un'osservazione che, in realtà, è presa alla lettera dal commento pontaniano all'aforisma LXXII di Tolomeo: «quam graeci astrologi αἴρεσις vocant nos, Iulium Maternum seuti, “conditionem” dicimus, atque uti illi αἱρετικόν planetam ab αἴρεσις sic nos a conditione “conditionarium” vocamus, quod sit eiusdem conditionis seu diurnae seu nocturnae»³². Un caso analogo è costituito dalla descrizione fornita da Nifo delle cosiddette *Stellae regiae* o *Augustae*, le quali vengono da lui presentate in questo modo:

Sed quamvis lucidae stellae permulta sint, et in variis signis diversisque coeli locis positae, quae tamen Regiae atque Augustae dicuntur, et per paucae sunt, et in quatuor tantum dodecatemoris collocatae, hoc est Tauro et Leone, et in his oppositis signis, Scropio et Aquario; hae in primis (ut dixi) quando in geniture cardinibus partiliter inventae sunt, maximas facultates decernunt, quando natum ita extollunt ut et legionibus praeficiant, et moderandis populis principem ac regem statuant, licet ipse sit obscuris parentibus atque humili loco natus (Niphi *Eruditiones*, c. C 2/v);

Ancora una volta la descrizione nifiana riprende alla lettera il commento del Pontano all'aforisma XXIX di Tolomeo:

Sed quamvis lucidae stellae permulta sint, et in variis signis diversisque coeli locis positae, quae tamen Regiae atque Augustae dicuntur, et per paucae sunt, et in quatuor tantum signis collocatae, hoc est Tauro, Leone, et in iis oppositis signis, Scropio et Aquario; quae in primis quos dixi geniture cardinibus partiliter inventae, maximas facultates decernunt, quando natum ita extollunt ut et legionibus praeficiant, et moderandis populis principem ac regem statuant, licet ipse sit obscuris parentibus atque humili loco natus (Pontani *Comment. in Ptol.* XXIX, c. C 8/v).

³⁰ Per questa dottrina cfr. Ptol. *Apoteles.* I 7; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astrologie Grecque*, cit., p. 103, n. 3; BEZZA, *Commento*, cit., pp. 95 - 104.

³¹ Niphi *Eruditiones*, c. B 3/v.

³² Cfr. Pontani *Comment. in Ptol.* LXXII, c. H 3r. Avverto una volta per tutte che, al fine di rispettare l'usus scribendi documentato dai manoscritti autografi del Pontano, nelle successive citazioni dalle *Commentationes* ho normalizzato le grafie dei grecismi, evitando le traslitterazioni con cui figurano nella stampa summontiana. Nel caso, invece, delle opere di Nifo e di Brunfels, citate qui di seguito, mi sono attenuto alle grafie delle stampe cinquecentesche.

D’altro canto, per restare nell’ambito della terminologia relativa alle costellazioni zodiacali ed extrazodiacali, è possibile dimostrare che gran parte delle osservazioni onomastiche fatte da Nifo a proposito del catalogo di asterismi che figura negli *Apotelesmatica* di Tolomeo (*Apotel.* I, 9) sono tratte direttamente dalla ventinovesima delle *Commentationes* pontaniane, come mostra il raffronto in parallelo dei seguenti brani relativi alla sola costellazione dell’Ariete – ma si noti che la precisa sovrappponibilità dei due testi prosegue, e si mantiene inalterata per tutto il lungo catalogo di astrosies successive all’Ariete:

PONTANUS	NIPHUS
Stellae quae in Arietis capite collocatae sunt Martis ac Saturni qualitatibus similes qualitates habent; quae in ore Mercurium imitantur, quadam etiam ex parte Saturnum; quae in posteriore Arietis pede collocantur, Martis, quae ad caudam Veneris qualitatem sequuntur [...] (PONTANI <i>Comment. in Ptol.</i> XXIX, c. D 1/v)	Stellae quae in Arietis capite constitutae sunt Martis ac Saturni qualitatibus similes qualitates habent; quae in ore Mercurium secantur, quadam quoque ex parte Saturnum; quae in pede posteriore collocantur, Martis, quae ad caudam Veneris qualitatem sequuntur [...] (NIPHI <i>Eruditiones</i> , cc. B 5/v)

Altri sicuri prelievi dalle *Commentationes* del Pontano sono costituiti dalle definizioni che il Nifo fornisce di termini come οἰκοδεσπότης³³, ἐπικρατήτωρ³⁴,

³³ Cfr. Niphi *Eruditiones*, c. D 7/r: «oeodespotes, latine hospitator aut dominus domus, aut Pater familias, malo tamen uno, quamquam novo verbo, Hospitatorem, quod domo sua suoque hospitio alium accipiat, appellare. [...] Dicitur enim planeta alterius planeate Hospitator et tanquam Pater familias cum in domo sua illum accipit, cuius etiam curam patrociniumque, hospitii iure, suscepit; nam si Venus in Virgine constituta sit, Mercurium Veneris hospitatem, quod Virgo Mercurii domus est, dicimus. Si Sol in Ariete inveniatur, quod Aries domicilium Martis est, Solis patrocinium iure hospitii Mars accipit, quippe qui perinde ut pater familias propria Solem domo accipiat», e a riscontro si veda Pontani *Comment. in Ptol.* XXXIV, c. D 6/v: «Hospitatem intelligi eum volumus qui graece vocatur οἰκοδεσπότης, ac tametsi expressius dicatur Pater familias, sive domus Dominus (hoc enim graece sonat) maluimus tamen uno, quamquam novo verbo, Hospitatem, quod domo sua suoque hospitio alium accipiat, appellare. [...] Dicitur autem planeta alterius planeate Hospitator et tanquam Pater familias cum in domo sua illum accipit, cuius etiam curam patrociniumque, hospitii iure, suscepit; nam si Venus in Virgine constituta sit, Mercurium Veneris hospitatem, quod Virgo Mercurii domus est, dicimus. Si Sol in Ariete inveniatur, quod Aries domicilium Martis est, Solis patrocinium iure hospitii Mars accipit, quippe qui perinde ut pater familias propria Solem domo accipiat».

³⁴ Cfr. Niphi *Eruditiones*, c. F 3/r: «praedominator vero [...] qui graece est epicratetor, est qui epicratesin, hoc est dominatum inter alios planetas obtinet, sitque in tota figura coeteris pollutior», e a riscontro cfr: Pontani *Comment. in Ptol.* XXXIV, c. D 6/v: «Dominatorem eum dicimus qui

τριγωνοκράτωρ³⁵, δύναμις³⁶, definizioni che dimostrano un tale grado di assimilazione della fonte pontaniana che forse si sarebbe tentati di giudicarle dei veri e propri ‘plagi’, se fosse possibile applicare tale categoria storiografica ad un genere dalla spiccata vocazione compilativa qual è la trattatistica astrologica in prosa del sec. XVI.

In ogni caso, non molto diversa da quella di Nifo si rivela anche l’utilizzazione delle *Commentationes* pontaniane che incontriamo nel *De diffinitionibus et terminis astrologiae libellus* di Otto Brunfels (Strasburgo, 1488-1534³⁷) *libellus* che – assieme al libro XIX del *De expetendis et fugiendis rebus* di Giorgio Valla – costituisce uno dei rarissimi lessici greco-latini di astrologia prodotti fra la fine del sec. XV e l’inizio del XVI. In effetti, in almeno un caso Brunfels trova il modo di citare esplicitamente l’opera del Pontano, da lui definito: ‘elegantissimus scriptor’³⁸, ma bisogna

graece est ἐπικρατήτωρ inde dictus quod ἐπικράτησιν, id est dominatum, inter alios planetas obtineat, sitque in tota figura coeteris pollentior».

³⁵ Cfr. Niphi *Eruditiones*, c. E 1/r: «graece est trigonocrator, latine trianguli Dominus, uno verbo a nonnullis Triangulator dicitur»; cfr: Pontani *Comment. in Ptol.* LXXII, c. H 3/r: «quem nos “dominum triangularitatis” Graeci uno verbo trigonicratorem dixere, nec nos fortasse inconcinne triangulatorem diceremus».

³⁶ Cfr. Niphi *Eruditiones*, c. F 2/v: «dynamis graece est latine tum potentia, tum vis potestasque»; cfr: Pontani *Comment. in Ptol.* LXXXVI, c. I 3/v: «Id nomen graece δύναμις est, quod nomen, tum potentiam tum vim potestatemque significat».

³⁷ Cfr. Othonis Brunfelsii *De diffinitionibus et terminis astrologiae libellus*, in *I. Firmici Materni Astronomicon libri VIII, his accesserunt C. Ptolemaei Apotelesmaton lib. IV, Hermetis Centum aphoris. Lib. I, Bethem Centiloquium, eiusdem de horis planetarum, Almansoris propositiones ad Saracenorum Regem, Zahelis de electionibus, Messahalah de ratione circuli, Omar de nativitatibus, Marci Manili Astronomicon libri V*, Basileae, MDXXXIII, cc. a2/v-a6/r (d’ora in poi citato come Brunfels, *Libellus*). Su questa poliedrica figura di medico, botanico, teologo e riformatore religioso: THORNDIKE, *History*, V, cit., pp. 316-18 e VI 273 s.; J. C. MARGOLIN, “Otto Brunfels dans le milieu évangélique rhénan, in Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle”, *Hommage à Lucien Febvre. Actes du colloque international de Strasbourg (25-29 mai 1975)*, réunis et présentés par GEORGES LIVET, Strasbourg, 1977, pp. 111-141; S. WEIGELT, “Otto Brunfels. Radikal-reformatorisches Wirken zwischen Luther und Müntzer”, in *Wiss. Zeitschr. Friedrich-Schiller-Univ. Jena, Gesellsch.-wiss. R.*, 32 (1983), 1/2, pp. 111-117; M. LIENHARD, “Prier au XVIe siècle. Regards sur le Biblisch Bettbüchlein du strasbourgeois Othon Brunfels”, in *Rev. d’Hist. et de Philos. relig.*, 66 (1986) 43-55.

³⁸ Cfr. Brunfels, *Libellus*, c. a 4/r: «Eminentia, superlatio vel sublimitas planetae vocatur in coniunctione, cum in summa circuli superioris, qui graeco nomine ἐπίκυκλος vocatur, planeta ipse fertur, altero planeta partes demissiores tenente. Eum locum Augem etiam vulgato nomine vocant; Pontanus, elegantissimus scriptor, apicem et culmen appellat», osservazione che rimanda a PONTANI *Comment. in Ptol.* LXIII, c. G 5/r: «Eminentia quidem ac superlatio sublimitasque planetae in coniunctione est cum in summo circuli brevioris, qui graeco nomine ἐπίκυκλος vocatur, planeta ipse fertur altero planeta partes demissiores tenente; eum locum, quamquam usitato peregrino tamen nomine “augem” nunc vocant, a nobis tum “apex” tum circuli culmen summumque commodissime dici potest».

ammettere che, in realtà, buona parte delle definizioni lessicali da lui fornite non sono altro che un florilegio di prelievi e di citazioni anonime delle *Commentationes* pontaniane. Ecco una piccola scelta dei *loci* paralleli che mi sono sembrati significativi:

Pontani <i>Comment. in Ptol.</i>	Brunfels, <i>Libellus</i>
Astrologi [...] dicunt Οὐράνια Στοιχεῖα, hoc est coelestes imagines sive coelestia signa (c. B 4/r); Iudicium ac sententiam indifferenter dicimus quod graece est ἀποτέλεσμα (c. B 5/v); Atque ut ad mathematicos veniamus, signa quae ipsi persequuntur sunt ea quae secundaria dicuntur, quae in elementis ipsis cernuntur, ut cometae, ut motus terrae, ut vehementiores tum pluviae, tum siccitates, [...] Quae ictus secundaria Ptolemaeus appellavit quod secundas vires habeant, quando prima vis in coelo stellisque celestibus inest, secunda in elementis quae ab illis centur (c. B 6/r-v); Stellae autem corruptivae, quaeque celestium stellarum decreta adiuvant, sunt ea quae in elementis cum exuperantia et vi quadam maiore fiunt, ut siccitates aut pluviae nimiae [...] vocavit et corruptiva, quod omnis elementorum exuperantia corruptionem adducat. (c. B 6/v.); Eorum [scil. Solis et Lunae] manifestissimae passiones sunt, quos nos defectus et item deliquia atque obscurations, Graeci eclipses vocitant (c. C 4/v); nec facies, id est signorum decani, quas decurias appellare latino verbo placet, negligendi sunt (c. C 7/r); [stellas] vero, quod earum motus post centum annos vix cerneretur (quod humanae vitae spatium longissimum vide-	<i>Oὐράνια Στοιχεῖα</i> : coelestes imagines, sive coelestia signa (c. a3/r); <i>ἀποτέλεσμα</i> : iudicium seu sententia astrologica, latine praedictio vel iudicium (<i>ibid.</i>); <i>Signa secundaria</i> quae in elementis ipsis cernuntur, ut Cometae, motus terrae, pluviae, immodicæ siccitates; ita dicta quia secundas vires habeant, quando prima vis in coelo stellisque celestibus inest, secundaria in elementis quae in ipsis centur (<i>ibid.</i>); <i>Stellae corruptivae</i> quaeque celestium stellarum decreta adiuvant sunt ea quae in elementis cum exuperantia et vi quadam maiore fiunt, ut siccitates, et pluviae nimiae, sic dictæ corruptivæ quia omnis elementorum exuperantia corruptionem inducit (<i>ibid.</i>); <i>Ἐκλίψεις</i> : luminarium deliquia atque obscurations (<i>ibid.</i>); <i>Decuriae</i> : signorum facies (c. a3/v); Stellæ fixæ vocantur quia earum motus post centum annos vix cernit, quod humanae vitae spaciū longissimi-

tur) "fixas" cognominarunt (cc. C 8/r-v); Stellae autem illae quae a Babylonii dicuntur Atorage, Graece Pliades, latine Vergiliae, quod extremo vere, cum aestas incipit, oriantur, Lunae ac Iovis naturas imitantur (c. D 1/v); Ex Hyadibus, quas Latini veteres Suculas dixerunt, ut alii volunt in ore, alii in fronte, alii in Tauri capite constitutis, una illa fulgens ac rutila, quae graece Lampadias, chaldaice Aldebaran dicitur [...] (<i>ibid.</i>); Interlunium autem ac Novilunium voco Lunae ac Solis copulationem, quam σύνοδος Graeci vocant. (c. D 6/r); Dominatorem eum dicimus qui graece est ἐπικρατήτωρ (c. D 6/v); Hospitatem intelligi eum volumus qui graece vocatur οἰκοδεσπότης, ac tametsi expressius dicatur Pater familias, sive domus Dominus (hoc enim graece sonat) maluimus tamen uno, quamquam novo verbo, Hospitatem, quod domo sua suoque hospitio alium accipiat, appellare. Graeci, hunc ipsum οἰκοδεσπότην aliquando κύριον γενέσεως dicunt (<i>ibid.</i>); Malum habitum atque afflictionem et infelicem statum undecimi loci, quae κάκοσις graece dicitur, intelligi volumus non uno modo (c. E 2/v); Eminentia quidem ac superlatio sublimitasque planetae in coniunctione est cum in summo circuli brevioris, qui graeco	mum videtur (<i>ibid.</i>); <i>Πλειάδες</i> : latine Vergiliae sic dictae quod extremo vere, cum aestas incipit, exoriuntur, Babylonii vocant Atorage (<i>ibid.</i>); <i>Hyades</i> a veteribus dictae Suculae, quidam in ore, alii in fronte Tauri constitutas volunt (<i>ibid.</i>) ³⁹ ;
	Interlunium, id est novilunium, graece σύνοδος (<i>ibid.</i>); Planeta ἐπικρατήτωρ, id est dominator, qui dominatum inter alios obtinet (<i>ibid.</i>); Planeta οἰκοδεσπότης, id est planeta paterfamilias, idem quod dominus genitraise vocatur et κύριον γενέσεως (<i>ibid.</i>); κάκοσις: malus habitus, undecimi loci afflictio (a 4/r); <i>Eminentia</i> : superlatio vel sublimitas planetae vocatur in coniunctione, cum in summa circuli superioris, qui graeco

³⁹ A questo punto Brunfels inserisce nel suo lessico una serie di nomi di asterismi tratti dal catalogo di Ptol., *Apoteles*. I 9. Anche in questo caso (come si è già visto a proposito di Nifo) le definizioni di tali asterismi derivano dalla ventinovesima delle *Commentationes* pontaniane.

nomine ἐπίκυκλος vocatur, planeta ipse fertur altero planeta partes demissiores tenente; eum locum, quamquam usitato peregrino tamen nomine “augem” nunc vocant, a nobis tum “apex” tum circuli culmen summumque commodissime dici potest (c. G 5/r);

ea profectio, ut alias dixi, graece περίπατος est, nunc, ut plurima in astrologia inepte imo barbare, “abscisio” dicitur et planeta ille abscisor (c. G 7/r);

Graece ὕπανγος dicitur planeta sub radiis Solis positus, id est subradiatus, quod verbum, quia videtur asperius, magis placuit recentioribus “combustum” vocare (c. I 7/r);

Sunt, autem, hoc in loco Στοιχειωματικοί qui sigilla atque imagines ex misturis ad stellarum cursus faciunt, tum ad sanandos morbos tum ad affectus alios, vel corporis vel animi, procurandos (c. B 4/r);

nomine ἐπίκυκλος vocatur, planeta ipse fertur, altero planeta partes demissiores tenente. Eum locum Augem etiam vulgato nomine vocant; Pontanus, elegantissimus scriptor, apicem et culmen appellat (c. a 4/r.);

περίπατος: planetae profectio ad locum letalem, quae hodie inepte vocatur abscisio et planeta ille, planeta abscisor (*ibid.*);

ὕπανγος: planeta sub radiis Solis positus, id est subradiatus, quod verbum, quia videbatur asperius, placuit neotrichis combustum vocare (*ibid.*);

Στοιχειωματικοί qui sigilla atque imagines ex misturis ad stellarum cursus faciunt, tam vel ad sanandos morbos tum ad effectus alios, vel corporis vel animi, procurandos (c. a 4/v);

come ho già avuto modo di osservare, questo tipo di riuso delle prose del Pontano deve aver esercitato un influsso non marginale sulla trattistica astrologica del primo Cinquecento, anche se, data la tipologia del reimpiego, al momento è difficile precisarne l'effettiva consistenza⁴⁰. Tuttavia, dalla seconda metà del secolo XVI, complici anche le critiche rivolte al Pontano ed alle sue fonti da G. Cardano⁴¹, tale influsso tende a farsi più sfocato e meno percepibile; non a caso, nel grande *Lexicon mathematicum astronomicum* del Vitali l'umanista napoletano è oramai ricordato come ‘poeta magis quam astrologus’⁴².

⁴⁰ Ciò vale non soltanto per le *Commentationes in Ptolemaeum*, ma anche per le altre opere astrologiche del Pontano, come il *De rebus coelestibus*, l'*Urania*, il *Meteororum liber* e il *De luna liber* – di quest'ultimo, ad es., ho segnalato un caso di dissimulata citazione da parte di L. Gaurico in RINALDI, *Il De Luna...*, cit., p. 117.

⁴¹ Hieronymi Cardani in Cl. Ptolemaei Pelusiensis IIII de Astrorum iudiciis ... Commentaria, Basileae, MDLIII, p. 348: «Dixit Pontanus Firmicum sequutus – Grammaticus Grammaticum, et imperitus artis imperitiorem – “Dominus geniture est dominus signi succendentis loco Lunae seu signo in quo Luna est dum homo nascitur”», mi è capitato di segnalare queste ed altre consimili riserve di Cardano in: *Sic itur ad astra*, cit., pp. 87n., 188n.

⁴² Vitali, *Lexicon.*, cit., p. 153.

**DOCUMENTA
ET
NOTABILIA**

Received: 19th May 2010

Accepted: 15th Juny 2010

HIMNO SINCRÉTICO A MENE-HÉCATE (*PGM IV 2522-2567*)

JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ

Universidad de Granada

RESUMEN

Presentamos una nueva edición con aparato crítico, comentario y traducción de un himno sincrético a la Luna con los nombres de Mene, Selene, Ártemis, Hécate y Afrodita que se encuentra en el P IV de la Colección *PGM*. Lleva una Introducción y va seguida de un comentario filológico.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, HIMNO, EDICIÓN, COMENTARIO, MENE, HÉCATE.

TWO HYMNES TO SET-TYPHON ON THE PGM COLLECTION

ABSTRACT

The aim of this paper is to present a new edition with critical apparatus and translation into Spanish of a syncretic hymn to the Moon as Mene, Selene, Artemis, Hecate and Aphrodite in the PIV. This edition is preceded by a short introduction on the context and character of the hymn, and it is followed by a commentary.

KEY WORDS: MAGIC, HYMN, EDITION, COMMENTARY, MENE, HECATE, .

El Papiro Griego Mágico IV o “Gran Papiro Parisino”

El himno objeto de esta edición se encuentra en el Papiro IV de colección *PGM*, el “Gran Papiro Parisino”. Se trata de uno de los papiros mágicos más citados sobre todo porque contiene la célebre y muy comentada “Liturgia de Mitra”. Pero no sólo por ésta. El papiro en su conjunto constituye en realidad una especie de “grimorio” porque acumula de manera más o menos lógica, más o menos desordenada, diversas prácticas mágicas de los dos tipos más habituales en los papiros de la citada colección: los de sometimiento (*ύποτακτικά*), especialmente los de carácter erótico, y los de adivinación (*μαντικά*). En la mayoría de los casos se trata de prácticas compuestas específicamente con ese objeto; en otros, como en la liturgia de Mitra, son rituales

originariamente pertenecientes a otros ámbitos, en este caso el de una iniciación mística -concretamente teúrgica- pero han sido “pervertidos” y encaminados a fines que en principio les eran ajenos. En el caso de la Liturgia la consagración de un mista se utiliza arteramente como una consagración del escarabajo solar con fines mánticos. La manipulación que hace el redactor (o de aquel a quien este copia) es fácilmente detectable porque elimina la parte introductoria -comienza in *medias res* con una invocación a Providencia y Psique. Pero además también está claro cuál era el final: es una advertencia del iniciador al iniciado ordenándole seguir fielmente todas las instrucciones para conseguir la inmortalidad (lin. 749-50). Originariamente es obvio que no había nada detrás de esto. Era el final. Sin embargo el redactor o compilador continúa: «Instrucciones sobre la realización del rito mágico. Toma un escarabajo solar... » Y al final contradice al texto inicial original concluyendo: «el Dios me dijo: “tienes que pedir oráculo una vez al mes, en luna llena, en lugar de tres veces al año” ».

Esta manipulación del material se puede descubrir también incluso en las prácticas propia y estrictamente mágicas: algunos himnos en hexámetro son independientes en origen y se insertan de una manera más o menos orgánica en un ritual más breve: es el caso de numerosos himnos y concretamente del que estamos editando (ver *infra*).

Sobre la naturaleza y origen de la estructura del papiro IV Morton Smith¹ afirma que se trata de «la obra de un escritor que ha reunido una gran cantidad de textos mágicos cortos – la mayoría de ellos conjuros aislados– los ha organizado pero sólo someramente, por temas, y luego ha realizado una copia única del conjunto trabajando a través de esta pila y tomando una tras otra tal como venían». Según Morton Smith ello explicaría, de un lado, los diferentes grados de corrupción textual, y de otro, tal como acabo de señalar, la independencia originaria de no pocos textos.

No se puede descartar, sin embargo, que este papiro sea una copia de este mismo grimorio bastante alejada en el tiempo – podría ser anterior en más de dos siglos – o quizás de otro más pequeño incrementado por este redactor. Hoy, por los estudios sobre la Antología Palatina entre otros, sabemos que el uso de antologías, florilegios y manuales era muy común y bastante anterior al siglo IV. Si ello es así en el caso de antologías poéticas, más habría de serlo en el caso de manuales de este género con una vertiente práctica muy fuerte. En fin, uno de los hechos más notables de este papiro IV es que contiene todos los himnos a la diosa sincrética Selene–Mene–Hécate–Ártemis–Perséfone–Afrodita de la colección *PGM*. No hay ninguno en los demás papiros.

¹ Cf. (1981) 644.

2. El HIMNO sincrético a Ártemis- Selene-Mene- Hécate-Enodia- Perséfone-Afrodita.

Pues bien, el himno que estudiamos se encuentra en una sección del Papiro IV que contiene una secuencia de prácticas de carácter amoroso (líneas 2441–1890) en las que se hace intervenir a Selene a la que se invoca indistintamente con los nombres de las diferentes diosas con las que en este momento se hallaba sincretizada, y unidas por un redactor de forma a veces brusca como demuestra el asindeton.

La aludida secuencia comienza con la preparación de un “Sahumerio de Pancrates” que contiene las partes habituales de una práctica: encarecimiento de la misma; preparación del sahumerio; logos a Selene; otras expresiones verbales y gestuales (gritos, andar hacia atrás) y finalmente la habitual orden de precaución. Todo ello en prosa incluido el logos a la luna. Asimétricamente se añaden otras breves expresiones de deseo, según la finalidad de la práctica, a las que sigue la fabricación de un amuleto y finalmente la orden final de ocultación de todo el rito (lín. 2514 κρύβε, vié).

Sin embargo a continuación, y asindéticamente, se añade: «Una segunda fórmula después de realizar el primer sahumerio. Es una fórmula que se une a la primera». Y comienza el himno.

Desde el punto de vista de la composición, el presente himno lo constituyen en realidad un grupo de versos que pertenecen a otro, sin duda más largo, del cual también se han tomado, y situado en un orden diferente, al menos 11 versos en otro Himno a Hécate que se encuentra unas trescientas líneas más adelante en este mismo papiro (lín. 2786-2870). Las equivalencias exactas, aunque insisto en que los versos de nuestro himno se encuentran en peor estado, son las siguientes: v.1 = 10.45He; v.2 = 10.23He; v.3 = 10.24He; v.4 = 10.25He; v.5 = 10.26He; v.6 = 10.27He; v.33 = 10.22He; v.34 = 10.44He; v.35 = 10.46He; v.36 = 10.47; v.37 = 10.55He. Pero hay otros que presentan un texto ligeramente diferente: así vv.13-17 de nuestro himno están representados por una sola línea, la 10.30He; y 25-26 “equivalentes” a 10.32-33He. [v. 1, etc. corresponden a la presente edición; 10.45, etc. a la del Himno 10 de Heitsch].

Con todo, no me parece conveniente en este caso tomarlas por “dos versiones diferentes”, como hace Preisendanz en el parato crítico. Tal como nos ha enseñado la manipulación del material hímnico en los papiros mágicos, se trata de grupos de versos, sin duda de un mismo origen, pero insertos en orden y número diferente en dos prácticas mágicas también diferentes.

Por otra parte, no es nada seguro que se trate de un himno órfico como ya aseguraba Miller (1868, 437) y seguieron manteniendo sin vacilación alguna A. Dieterich

y R. Wünsch (1911). Los himnos órficos suelen consistir en largas listas de epítetos sin apenas interpretaciones o expansiones de carácter teológico.

Por la verbalización del comienzo parece un himno adecuado para toda práctica relacionada con la luna, con Selene: en principio no se habla de coacción; sin embargo, quien lo introdujo en esta secuencia lo liga al final a una verdadera práctica coactiva similar a la que aparece anteriormente en las líneas 2241–2355, cuyo centro lo constituye una *diabolé* (logos calumnioso) a la diosa trimorfa –aunque aquí aparece sólo el nombre de Actiofi, el más extraño y misterioso de los suyos. Y es una *diabolé*, aquí sí, en dos versiones ligeramente diferentes. En la línea 2708 comienza bruscamente: ἄλλῃ ἀγωγή. La divinidad central es Hécate a la que se dirige un largo himno. En fin, la secuencia erótica se cierra, también de forma asindética, con una εὐχὴ πρὸς Σελήνην ἐπὶ πάστις πράξεως («súplica a Selene para toda práctica»), lo que indica que en origen no pertenece al terreno erótico ya que Mene es una divinidad cuya influencia sobrepasa el ámbito de lo amoroso: de hecho, cuando al final el mago ofrece la receta para el sahumerio distingue simplemente dos grandes grupos de carácter genérico: los ritos benéficos ($\tauῶν \alpha\gammaαθοποιῶν$) y los maléficos ($\tauῶν κακοποιῶν$).

El himno que nos ocupa es importante porque pone de manifiesto el monoteísmo femenino, el ginecomonoteísmo, al que se llega al final de la Antigüedad con el sincrétismo de las diosas mas importantes del panteón clásico. Mas importantes porque tienen una influencia directa en la naturaleza y, sobre todo, en las vicisitudes del ser humano (la vida, el nacimiento, la muerte, el sexo...): por ello quedan fuera del sincrétismo diosas como Hera o Atenea –diosas puramente mitológicas o locales. Aquí tenemos en primer lugar a Selene, también llamada Mene, sincretizada principalmente con Hécate Enodia, diosa de la magia y de la Teúrgia, y después con Perséfone o Kore, con Ártemis Iilitia y finalmente con Afrodita a las que se unen diosas similares bárbaras como, sobre todo, Eresquigal. Esta amalgama de funciones “divinas” hace que esta diosa única sea no solo lo que dicen sus mitos o sus representaciones plásticas, sino sobre todo una diosa pantocrátor con dynamis creadora. Una diosa universal².

Pese a que obviamente hay una fusión de versos de diferente origen, el himno está dotado de una estructura bien organizada en la que van alternando o entrelazándose las características plásticas de esta diosa trimórfica. En primer lugar, como es de rigor, el orante se dirige a la diosa objeto de la ofrenda: Ártemis Selene–Mene y Hécate, a la que no nombra (sí lo hace en lín. 2850); e invoca a esta divinidad sincré-

² Sobre la figura de Hécate y su sincrétismo, aparte de los estudios ya clásicos, como TH. KRAUS 1960, TH. HOPFNER, 1939, 125-45, J. HECKENBACH, 1912, 2769-82, etc, cf. W.H., ROSCHER 1890, 113-126 (“Kapitel XI. Mit Selene vermischte oder identifizirte Göttingen”) y JOSÉ L. CALVO MARTÍNEZ, (1992) 71-82.

tica exponiendo sus características tanto funcionales como estético–figurativas. En efecto, gran parte de lo que se dice de esta(s) diosa(s) es un reflejo de sus representaciones plásticas -estatuas y relieves, amuletos y monedas- o sus descripciones mítico literarias que a veces se mezclan de forma inseparable (*cf.* Vs. 3 «de triple golpe, de triple grito, de triple cabeza, de triple nombre»). Conviene señalar, con todo, que este comienzo contiene una invocación insólita para un himno: no hay ningún himno que contenga este inicio, ni siquiera entre los órficos, que a menudo señalan los ἀρώματα a realizar. Será un comienzo único para un himno lleno de *hápix legómena*.

Los primeros siete versos, pues, describen el carácter trino que, como se ha señalado, se refleja en las estatuas de las diosas -aunque en estos primeros se alude a características que comparten solamente Hécate y Selene. Ártemis, que curiosamente encabeza la tríada, está representada solamente por el epíteto *ἰοχέαιρα*. Los demás, que contienen el numeral “tres” (*τρι-*) como preverbio o como adjetivo (*τρισσός*), pertenecen a Mene-Selene y Hécate, sobre todo a esta ultima: «de tres cabezas, nombres, rostros, esquinas, cuellos, caminos».

A continuación describe sus prerrogativas: dominio de las bifurcaciones de los caminos (*τριοδῖτις*)³ y de las tres décadas del mes; y vuelve a su figuración plástico-literaria: «de tres formas, que porta antorchas, que conduce cachorros, que lanza un agudo y terrible alarido de seis tonos con sus tres bocas».

Esta última característica permite proyectar a esta divinidad hacia la categoría del dios supremo: en efecto, es una divinidad poseedora de una voz cargada de poder (*ἰωή, κλωγγή*) aterradora, ante la que se estremece la naturaleza toda la cual es descrita mediante una creciente acumulación: todo el submundo (puertas del Hades, Lete, Caos, Tártaro); dioses y hombres; montes y valles; ríos y mar; demonios subterráneos. Esto es una característica tópica que suele referirse al dios supremo o a otro que se asimile a él, especialmente Helios. Probablemente el contexto original se refiera a la voz del propio Dios o al nombre de este cuando es pronunciado. Por extensión aquí produce el mismo efecto el grito de la divinidad en la noche. No es claro, sin embargo, el origen y la función del mismo como no sea precisamente la de producir terror y amedrentamiento.

En todo caso, todo ello se introduce para preparar la invocación en el verso 18 con una petición (*δεῦρ' ἥθι μοι* «ven a mí» ... *ἐπ'* ἀγωγῆς «para esta práctica de atracción»)

³ Sobre las concepciones numéricas (diada, tríada, tétrada) en los planos cósmico, geográfico, social, etc. y su relación con la divinidad, consultese el imponente trabajo de H. USENER, “Dreiheit”, *Rheinisches Museum* 58 (1903) 161-208 (Himno en 166, vv.3-9) y 321-362. En cuanto al papel de Hécate en relación con las bifurcaciones de los caminos, *cf.* SARAH I. JOHNSTON (1991) 217-224.

que demuestra el propósito para el que se utiliza este *logos* y, en definitiva, la práctica: atraer a alguien a la fuerza. Por ello los epítetos y las funciones que aquí se aducen siguen haciendo alusión al carácter oscuro, nocturno y terrorífico de la diosa, que va subiendo de tono y culmina con la inserción de un nombre bárbaro: Μαρζουνή.

Pero tratándose de una atracción erótica, también se introducen ahora notas que caracterizan a la diosa del amor: diosa “que no tiene precaución o previsión” ($\alpha\pi\rho\nu\omega\eta$) y que es la “Persuasión” ($\Pi\epsilon\theta\omega$) misma. Sólo que el carácter de Afrodita no se limita a la persuasión amorosa de los no precavidos, sino que se liga con el de Selene-Hécate en su función de creadora de vida universal y creadora o fundadora ($\tau\epsilon\theta\epsilon\iota\kappa\alpha\zeta$) de los elementos cósmicos y de todo lo que tiene vida.

Poco antes de concluir, y sin explicación alguna, se incluye una alusión al carácter tetramórfico de la diosa en un verso que bien podría ser eliminado. Los últimos cinco versos contienen una invocación en la que se repite el dominio de la diosa en todas las esferas del universo ($\omega\nu\rho\alpha\omega\alpha$, $\lambda\mu\nu\epsilon\nu\tau\iota$, $\delta\rho\pi\lambda\alpha\nu$, $\nu\epsilon\tau\epsilon\pi\alpha$ – cielo, mar, tierra, inframundo); y finalmente se reclama su presencia en el sacrificio-sahumerio que se está realizando en su honor ($\ddot{\epsilon}\lambda\theta'$ $\dot{\epsilon}\pi'$ $\dot{\epsilon}\mu\alpha\tau\delta$ $\theta\nu\sigma\iota\alpha\zeta$) y se le pide que cumpla «esta obra» ($\tau\delta\delta\epsilon$ $\pi\rho\gamma\mu\alpha$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\sigma\omega\omega$) -una petición un tanto blanda para un himno que pretende ser coactivo.

El himno fue transscrito en edición diplomática, junto con todo el PIV, por C. Wessely en “Griechische Zauberpapyrus von Paris und London”, *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse* 36 (1888) 27-208. El segundo en editar este himno con mejoras importantes fue E. Miller (*Mélanges de Litterature grecque*, Paris, 1868, 437-58) quien lo toma por órfico; sin embargo, tanto su punto de vista como sus lecturas las admiten por lo general, y transmiten en sus ediciones parciales, A. Meineke, “Drei von E. Miller editirte orphische Hymnen”, *Hermes* 4 (1870) 56 ss., y H. Van Herwerden, “De Carminibus e papyris Aegyptiacis erutis et eruendis”, *Mnemosyne* 16 (1888) 329-32.

A comienzos del s. XX realizó una excelente edición R. Wünsch (*Aus einen griechischen Zauberpapyrus*, Bonn, 1911) quien ese mismo año edita y prologa A. Dieterich, *Kleine Schriften*, Leipzig und Berlin, 1911 que incluye los versos 10-17 del Himno con las enmiendas del propio Wünsch al texto (*cf.* “Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi”, (p.29-30). Como ya se ha indicado, tanto A. Dieterich como R. Wünsch consideran sin lugar a dudas que se trata de un himno órfico.

Posteriormente fue publicado por K. Preisendanz en la 1^a edición de *Papyri Graecae Magicae*, [PGM], Leipzig und Berlin, 1928 y en una 2^a edición mejorada (“verbesserte”), Stuttgart, 1974², Vol II, pp.150-52. Finalmente, en una edición con-

junta con casi todos los himnos de los *PGM* lo editó E. Heitsch, *Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*, Göttingen, 1963, “*Hymni e Papyris Magicis Collecti*”, 12. *In Dianam*, pp. 195-196.

II TEXTO Y TRADUCCIÓN.

Textus: Bib.Nat.suppl.gr.574, s. IV

Conspectus siglorum:

Π = Papirō

Cal = Calvo Martínez

Diet = Dieterich

He = Heitsch

Herw = van Herwerden

Kro = Kroll

Pr = Preisendanz

Us = Usener

We = Wessely

Wü = Wünsch

Θύω σοι τόδ' ἄρωμα, Διὸς τέκος, ιοχέαιρα,
 Ἀρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια,
 τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε <τριώνυμε> Μήνη,
 τριναχία, τριπρόσωπε, τριαύχενε καὶ τριοδῖτι,
 5 ἡ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ
 καὶ τριόδων μεδέεις τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις
 καὶ τρισὶ μορφαῖσιν καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι.
 δεινὴν ἐξάτονον πέμπεις ὁξεῖαν ιώήν,
 φρικτὸν ἀναυδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι.
 10 κλαγγῆς σῆς ἀκούοντα τὰ κοσμικὰ πάντα δονεῖται,
 νερτέριαί τε πύλαι καὶ Λήθης ἱερὸν ὕδωρ
 καὶ Χάος ἀρχέγονον καὶ Ταρτάρα, χάσμα φαεινόν·
 ἦν πάντες <θεοὶ> ἀθάνατοι, ἦν τε θνητοὶ τε,
 οὔρεά τε σκιόεντα, νάπαι καὶ δένδρεα πάντα
 15 καὶ ποταμοὶ κελάδοντες ίδ' ἀτρύγετός τε θάλασσα,

ήχῳ ἐρημαίῃ καὶ δάιμονες οἱ κατὰ κόσμον
φρίσσουσίν σε, μάκαιρα, ἀκούοντες ὅπα δεινήν.
δεῦρ' ἵθι μοι, νυχία, θηροκτόνε, δεῦρ' ἐπ' ἀγωγῆς,
20 ησυχε καὶ δασπλῆτι, τάφοις ἔνι δαῖταν ἔχουσα,
εὐχαῖσιν <τ> ἐπάκουουσον ἐμαῖς, πολυώδυνε Μήνη,
ἡ νυκταιροδύτειρα, τριώνυμε καὶ τρικάρανε
Μαρζουνη, φοβερὰ <τε> καὶ ἀβρονόη καὶ Πειθώ,
δεῦρ' ἵθι μοι, κερατῶπι, φαεσφόρε, ταυρεόμορφε,
ἴπποπρόσωπε θεά, κυνολίγματε, δεῦρο, λύκαινα,
25 καὶ μόλε μ' ἀέρια, ἄλια, χθονία, μελανείμων,
ἥν ἀνακυκλεῖται κόσμου φύσις ἀστερόφοιτος,
ἥνικα γάρ αὖξεις σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας·
γεννᾶς γάρ σὺ ἀπαντα τάπι χθονὸς ἡδ' ἀπὸ πόντου
καὶ πτηνῶν δ' ἔξῆς παντοῖα γένη παλίνεδρα,
30 παγγεννέτειρα <θεά> καὶ ἐρωτοτόκει Ἀφροδίτη,
λαμπαδία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα Σελήνη·
ἀστρώια καὶ οὐρανία, δαδοῦχε, πυρίπνου,
τετραπροσωπεινή, τετραώνυμε, τετραοδίτι·
χαῖρε, θεά, καὶ σαισιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουουσον,
35 οὐρανία, λιμενῖτι, δρίπλανε εἰνοδία τε,
νερτερία, βυθία, αἰδωναία σκοτία τε·
ἔλθ' ἐπ' ἐμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσσον
εὐχομένῳ τε ἐπάκουουσον ἐμοί, λίτομαί σε, ἄνασσα.

1 (=lin. 2849-50) θύω σοι We (ex lin. 2849), edd. · αδωναι τοδ Π **2-6** (=lin. 2815-23) νυκτοφάνεια Π, edd. · νυκτιφάνεια We **3** τρίφθογγε (cf. lin. 2817) · τριφοντε Π · τρικάρανε τριώνυμε Μήνη Wü, He · τρικάρανε Σελήνη Π, Pr **4** τριναχία Cal · Τριναχία Π, He · θρινακία Pr · Θρινακία Wü, lin. 2822 **5** φλογός edd. (lin. 2821) · φλόγας Π **6** δεκάδων τε Wü, Pr · δεκάδων δὲ He · Ἐκατων τε We · δ' ἑκατων τε lin. 2823 · δεκατων Π **7** τρισὶ Us · τρισσαῖς We · τρεῖς Π · φλέγμασι Π · φάσμασι vHerw **8** δεινὴν ἔξατονον Cal · δεινὴν ἔξ ἀτόνων Wü, Pr · corrupta censem He · δεινην εξ ατονων πετεηνων οσσαν ιεισα We · λαγόνων πέμπεις εξ ωκεανίων Us · διονυν εξατονων πεμπεις οξεανιων Π **9** φρικτὸν We, edd. · φρυκτὸν Π **10** ἀκούοντα Π · συνιέντα Herw **11** νερτέριαι Herw, He · νυκτέριαι coni. Wü · νεκταριαι Π **12** ἀρχέγονον We, edd. (cf. lin. 1459) · ἀρχέτατον Π · Τάρταρα We · ταρταρου Π · φρεινόν Π · τ' ἀείνων vel τ' ἀένων coni. Herw **13** ἦν πάντες <θεοὶ> ἀθάνατοι, ἦν τε θνητοὶ τε Wü, He, edd. (Pr. sine <θεοὶ>) · παντες αθανατοι ηντεθνητοιτε Π **14** οὔρεα τε σκιόεντα Cal · οὔρεά τ' ἀστερόεντα Π, edd. **15** κελάδοντες Cal · κελαδοῦντες Π **17** φρίσσουσιν We, edd. · φρισσουσι Π · ἀκούοντες Π · μάκαιρ' ἐπακούοντες We **18** ἐπ' ἀγωγῆς Π, edd. · ἐπ' ἀγωγῇ vel ἐπαγωγῇ Herw · ἀρωγῆς He **19** δασπλῆτι,

τάφοις ἔνι δαῖταν ἔχουσα We, lin. 2853-54 · δεσποιτισαρωσισ επι δετον εχουσα Π · δαῖταν We, Pr. · δαῖτας He · δαιτὸν Wü **20** <τ> We, edd. • Μήνη We, edd. metri causa · Σελήνη Π **21** τριώνυμε καὶ τρικάρανε We · τρικάρανε, τριώνυμε Μήνη Π, Pr (contra metrum) **22** Μαρζουνη Π, edd. · Μαρζουν, ἡ He · <τε> add. We · ἀπρονόη Π · ἀβρονόη Pr (dubitatum) **23** δεῦρ' ιθι We · δευροθι Π **24** κυνολόγματε Π, edd. · κυνολόγματε Herw **25** μ' ἄερια, ἄλια, χθονία Cal · νῦν νυχία, χθονία, ἀγία Π **26** ἦν Π, edd. · ἡ γ' Wü **27** αὐξεῖς Π, edd. · αὐξῆς Pr · ἡνίκ' ἂν αὐξηθῆς We **28** σὺ <ἄ>παντα Wü · σύμπαντα We, Herw · συ παντα Π · τὰπι We · τ' ἐπὶ Herw · επι Π · χθονὸς ἥδ' ἀπὸ Wü, Pr · χθονὸς ἥδ' ὑπὸ He · χθονας ἥδ απο Π **29** δ' ἔξῆς Pr · τέξεις vel τίκτεις We · δ' ἔξεις Herw · δ' ἐκ σοῦ Wü monente W. Laudien · δεξιε Π · παλίνεδρα Π, edd. · πολύεδρα vHerw **30** παγγεννέτειρα <θεά> We · παγγεννήτειρα καὶ Π, Wü, Pr **32** ἀστρωϊα Cal · ἀστροχίτων τε We · αστροχια Π **33** τετραπροσωπεινή Pr, He · τετραπρόσωπε γυνή Wü · γνη vel γλη Π **34** σαῖσιν We, edd. · σαισεν Π **35** ὄριπλανε Wü, Pr · ὄρε<ε>ίπλανε He · οραιλανα Π **36** νερτερία lin. 2851, edd. · πορτερία Π · οἰδωναία σκοτία τε Wü, He · αἰωνία σκοτία τε Pr · αιωνια ασκοτια τε Π

TRADUCCIÓN

- Te ofrezco esta hierba aromática, hija de Zeus, lanzadora de flechas,
Ártemis, Perséfone, cazadora de ciervos, que en la noche te muestras,
de triple resonancia, de tres voces, de tres cabezas, de tres nombres, Mene,
de tres extremos, de tres rostros, de tres cuellos y de tres caminos;*
- 5 *tú que en tres recipientes encierras el ardor inextinguible del fuego
y dominas las bifurcaciones de caminos y riges las tres décadas
con tres formas y con llamas ardientes y con perros cachorros.
Tú lanzas un terrible grito de seis tonos agudo,
diosa que gritas de modo espantoso con triple boca.*
- 10 *Al oír tu grito, todos los elementos del cosmos se perturban:
las puertas infernales y la sagrada agua del Leteo
y el Caos de antiguo nacimiento y el Tártaro, esplendente sima.
Tú, ante quien se estremecen los inmortales todos y los hombres mortales,
los montes coronados de estrellas, valles y árboles todos,*
- 15 *los resonantes ríos y el mar infatigable,
el murmullo de las soledades y los démones del cosmos,
oh bienaventurada, se estremecen al escuchar tu terrible voz.
Ven aquí, junto a mi, noctámbula, matadora de fieras, aquí, para atracción,
pacífica y combativa, tu, que tienes tu festín en los sepulcros;*
- 20 *escucha mis plegarias, atormentada Mene,
tu que naces y te ocultas en la noche, de tres cabezas, Mene de tres nombres,
Marzoune, aterrorizadora, no previsora y Peithó;
ven junto a mí, la dotada de cuernos, portadora de luz, tauriforme,*

diosa de rostro de caballo, que aúllas como un perro, aquí, loba;
 25 *ven ahora mismo, noctámbula, infernal, sagrada, que vistes ropas negras,*
tú a quien rodea la Naturaleza del cosmos que camina entre estrellas.
Cuando creces, procreas todos los elementos cósmicos;
pues tú creas en la tierra todo y todo lo que del mar procede
y, de seguido, todas las clases de pájaros que vuelven a sus nidos,
 30 *generadora de todo y creadora del amor; Afrodita,*
portadora de antorchas, radiante y resplandeciente Selene;
caminante entre estrellas y celestial, portadora de antorchas, tu que respiras fuego,
de cuatro rostros, de cuatro nombres, de cuatro caminos;
te saludo, diosa, presta oídos a tus sobrenombres,
 35 *celestial, de los puertos, que vagas por montes y caminos,*
infernal, abismal, sempiterna y sombría.
Ven a mis sacrificios y címpleme esta práctica,
y escucha mi plegaria, te lo pido, señora.

III. COMENTARIO

Vs. 1. θύω σοι es una corrección de Wessely, acertada en mi opinión, del absurdo αδῶναι τοῦ que encabeza el himno. Paleográficamente es defendible ya que tienen un mismo número de letras y dos de ellas son iguales (ω, ο). Por otra parte este mismo verso reaparece en la línea 2849 seguida de los versos 35-36 y 19 del presente himno. Sólo que en 2849-53 están mejor conservados y han servido de ayuda para reconstruir las faltas de éste. Por consiguiente, no se entiende por qué razón tanto Preisendanz como Heitsch han situado entre corchetes θύω σοι. Se trata de una corrección, no de una inserción.

Por otra parte es muy probable, como señala Wünsch, que este primer verso se añadiera cuando el himno fue utilizado como un ἐπίθυμα ('plegaria sobre un sacrificio') expulsando a otro que contenía una invocación del tipo ἐλθέ μοι (por ejemplo, en lin. 2786 (= a Himno 10. 1He) ο κλῦθι μοι ω̄ βασίλεια, como en el Orph. H. 36. 1 ο κλῦθι θεά en Orph. H. 9.1.

Vss. 2-6. Tanto ἐλαφήβολε como en v.1 ιοχέαιρα son epítetos de Ártemis tan antiguos como Homero (*cf. Il.* 5.447, etc). Ya en Hes. *Fr.* 23a21 están ambos juntos como aquí (ἐλαφηβό]λος ιοχέαιρα), y en *H.Hom.* 17.2 (*in Dianam*), pero se adjudica a Hécate en la línea 2713 ('δεῦρ', Ἐκάτη...ιοχέαιρα) debido a su sincretismo con Ártemis, que es muy antiguo (*cf. José Luis Calvo, 31 (992) 71-82*). A partir del verso 3 hay una serie de epítetos que comienzan con el morfema τρι- insistiendo mach-

aconamente en la naturaleza triple de Selene-Hécate. Es una aliteración y anáfora muy adecuada para un himno de este género. En cuanto a los epítetos, se conservan mejor en el otro himno (*cf.* 2817-23): así τριφοντε aquí, pero τρίφθογγε en la línea 2817. Éste es el único epíteto *hapax legómenon* aplicado a Mene Hécate con el sentido de ‘de tres sonidos’. Por lo demás suele aparecer en los Gramáticos con el esperado sentido de ‘triptongo’ (*cf.* Theognostus, *Can.* 92.3). Con todo, ambos registran Σελήνη que no encaja en el hexámetro. Por tanto se impone la corrección de Wünsch en Μήνη que aparece también en final del verso con un epíteto similar en la línea 2815 (πολυώνυμε Μήνη); y, como señala Wünsch, en Homero aparece a final de verso en *Il.* 23. 455.

Vs.4. τρινακία (‘de tres extremos’, lit. ‘puntas’) es preferible, aunque sea *hapax*, a τριναχία de 2522 (que no significa nada); o bien a θρινακία de 2822 (entendido como ‘dreispitzig’ por Wünsch, pero ¿por qué θρι-?) o a Θρινακία, ‘siciliana’ (¿por qué ‘siciliana’?), en mayúsculas, sugerido por Preisendanz, aunque también lo entiende alternativamente como *triplici cuspede (άκις) armata*”.

- τριπρόσωπε, ‘de tres rostros’ es la característica más notable de Hécate. En Grecia, sin embargo, su representación icónica no es triprosópica hasta la época tardía. Una fase intermedia, que denota su unidad al tiempo que su multiplicidad, la representa un triple cuerpo (‘trisomática’) alrededor de una columna (*cf.* Roscher, *Lex.* II.1, cols. 1900-1910).

- τριοδῖτι, que designa su presencia y actuación en las bifurcaciones de los caminos en tanto que en Ἔβοδία, una advocación tan antigua como Sófocles (*cf.* *Antig.* 1199 αἰτήσαντες ἐνοδίαν θεὸν, y Eurípides (*cf.* *Hel.* 570 οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐβοδίας μ' ὄραις), se extiende a divinidades sincretizadas con ella como Kore (*cf.* ἔξορκίζω σὲ κατὰ τῆς Κόρης Τριοδίτιδος γενομένης, *PIV* 2958); y que no necesita mayor comentario. Es un dato que se encuentra consagrado en la literatura, *cf.* Teócrito (2.36) ἀ θεὸς ἐν τριόδοισι, e incluso antes, *cf.* Char. *Fr.* I (=IV 556 M) δέσποιν' Ἐκάτη τριοδῖτι, / τρίμορφε, τριπρόσωπε.

Sobre la interpretación astronómica de τριοδῖτις, *Cf.* Plut. 937 E 10 y Lyd. *Mens.* 3.10.

Vs. 5. ἡ τρισσοῖς ταλάροισιν...άκαμπατον πῦρ. Hécate lleva a veces una cesta que contiene fruta, rasgo quizá tomado de Perséfone. Aquí, sin embargo, debe referirse a los portabanderas que se pueden ver, por ejemplo, en la representación de Hécate trimorfa del relieve de Egina (*cf.* Roscher -“Hekate in der Kunst”, en Roscher, *Lex.* II, cols. 1900-1910).

ταλαρός es palabra homérica (*cf.* *Od.* 4. 125) y sin duda contiene la raíz *τλā-, *ταλā-, ‘sostener’; de ahí que se explique a continuación su función como portadora

del material para el fuego de sus antorchas. No es necesario aludir a que éstas, una o varias, aparecen en sus manos como símbolo de la luz. Lo mismo que en el caso del Sol a quien se atribuye en *P IV 438* la misma fórmula que aquí se aplica a Selene Hécate: φλογὸς ἀκάματον πῦρ. Ésta es final de verso nueve veces en Homero (*Il.* 5. 4 15. 731; 16 122; 18 225; 21. 13, 341; 23. 52; *Od.* 20 123; 21. 181).

Vs. 6. Este verso vuelve a recordarnos el dominio de la diosa sobre las bifurcaciones de los caminos. Los editores cambian aquí, con Usener, μεθέπεις por el μεδέεις que aparece en lín. 2822 que tiene la ventaja de la sintaxis: μεθέπεις nunca lleva genitivo, mientras que este es el caso habitual de μεδέω. En todo caso, ambos verbos son homéricos y poéticos.

Pero a continuación se añade el dominio de las tres décadas del mes por más que las lecturas para esta palabra sean erróneas en ambas versiones: δεκάτων en lín. 2527 y ἑκάτων en lín. 2823. La corrección de Miller en δεκάδων es aceptada inevitablemente por todos los editores y comentaristas.

Vs. 7. Insiste en el carácter trimórfico de la diosa y en el fuego que porta (φλέγμασι, término un tanto forzado y único para designarlo), sin duda en las antorchas – siempre metáfora de la luz lunar, aunque este verso añade un elemento hasta ahora no nombrado: la presencia de perros que son, una vez más, propios de tanto de Ártemis cazadora como de Hécate nocturna y caminera. Los perros son compañía y víctima del sacrificio en el culto a Hécate, pero también son, tanto en Hécate como en Ártemis, un elemento de terror por sus aullidos (*cf.* Luciano, *Philops.* 22⁴). Y también uno de los tres rostros de Hécate (*cf.* ισοπάρθενος κύων en *P IV 2246*, νύμφη καὶ ιπποκύων 2610, y παρθένε, κύων, δράκαινα en *P LXX 10*). Es quizás esta nota de ruido insoportable y aterrorizador la que sugieren los 10 versos siguientes.

Vs. 8–17. En este importante pasaje del himno se hace referencia a dos aspectos de la diosa que están profundamente imbricados: su voz potente y el efecto de terror que produce en todo el universo. Con ello la diosa transciende el dominio limitado de la noche, y se transforma en una diosa de poder y dominio universal. Diosa dominadora a través de su voz, como es habitual. Y ello llevará al poeta a relacionarla en seguida con Afrodita como energía creadora universal (vv. 17–30).

⁴ ... τὸ μὲν πρῶτον ὑλαγμὸς ἐγένετο κυνῶν...μετ' ὀλίγον σεισμοῦ τινος ἥμα γενομένου καὶ βοῆς οἴον ἐκ βροντῆς γυναῖκα ὁρῶ προσιοῦσαν φοβεράν, ἡμισταδιαίαν σχεδὸν τὸ ὄψος. εἰχεν δὲ καὶ δᾶδα ἐν τῇ ἀριστερῷ καὶ ξίφος ἐν τῇ δεξιᾷ ὅσον εἰκοσάπτηχν, καὶ τὰ μὲν ἔνερθεν ὄφιόπους ἵν, τὰ δὲ ἄνω Γοργόνι ἐμφερής, τὸ βλέψμα φημί καὶ τὸ φρικῶδες τῆς προσόντεως, καὶ ἀντὶ τῆς κόμης τοὺς δράκοντας βοστρυχηδὸν καθείτο εἰλουμένους περὶ τὸν αὐχένα καὶ ἐπὶ τῶν ὄμων ἐνίοις ἐσπειραμένους.

Vs. 8. La lectura del papiro διονυν εξατονων πεμπεις οξεανιων es confusa y errónea probablemente debido a la presencia de la palabra ἔξατονος que ya posiblemente desconcertó al propio copista de nuestro papiro –y ha seguido confundiendo a los filólogos modernos. Los diferentes intentos de mejorarla son o bien ininteligibles (δεινην εξ ατονων πετεηνων οσσαν ιεισα, Wessely) o muy forzados (λαγόνων πέμπεις ἔξ ωκεανίων, Usener). Como en otras ocasiones la lectura de Wünsch ἔξ ἀτόνων es más comedida y lógica, aunque no acierto a adivinar por qué razón se ignora en general la lectura del papiro, εξατονων -con la perdonable confusión ω por ο en la sílaba final. Ignoro cómo ἔξ ἀτόνων puede significar “aus der Stille entweder des Hades oder der Nacht” (Wünsch). La lectura que propongo, ἔξατονος “de seis tonos”, concertando con ιωήν, quiere aludir a la plenitud musical de su voz si atendemos a lo que dice Plutarco: “el plenilunio... produce como una armonía en los seis tonos de la octava” (τὴν πανσελήνου...συμφωνίᾳ ἐν ἔξατόνῳ διὰ πασῶν ἀποδίδωσι, 2.1028 D 1 ss.). Cf. también Aristides Quintiliano 1. 9. y Theo Sm. 141.2.

Pero su voz no sólo tiene la plenitud de los seis tonos de la escala. La voz ο, mejor, el grito de Hécate (ιωή) es agudo y terrorífico (φρικτόν). Este adjetivo pertenece a la misma raíz de φρίσσω, verbo que se utiliza sistemáticamente para esta clase de situaciones en que un Dios, el creador supremo o Helios (cf. P XII 244-52) –o bien su nombre incluso escrito en un amuleto (cf. P I 273 ss.), o el sello de Adonais (cf. P III 214), hacen que toda la naturaleza se someta (ύποτάσσουσι), se asuste y sienta temor y/o altere su curso o se quiebre⁵.

La conversión de Hécate–Selene en una divinidad ύψιστῃ, en una diosa Pantocrátor y creadora se ve claramente si ponemos en paralelo los efectos de la voz de Hécate–Mene aquí y los del creador en P XII 247–52. Tanto aquí como allí primero se alude al terror que produce la divinidad y luego a su carácter de creador y fundador de los cuatro elementos⁶. En P XII 248 se afirma que tiemblan (τρέμουσιν) los montes con los valles; las corrientes de fuentes y ríos; bosques y vientos; todo lo nacido; el alto cielo y el mar. Por otra parte con su poder se originan los elementos y se genera todo (στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα) [cf. José L Calvo, -“El tratamiento del material hímnico en los papiros mágicos. El himno δεῦρο μοι”, *MHNH*, 2 (2002) 71-96]. Se trata de un himno transmitido en tres versiones. Una de las acciones en

⁵ Sobre este motivo, ver el material que reúne A. DIETERICH 1911 (p.29-30).

⁶ Esta metamorfosis de Hécate tiene, claro está, su base en la figura de la diosa tal como la presenta el mal llamado ‘Himno a Hécate’ de Hesíodo (*Th.* 411.ss.) Pero es difícil asegurar a qué época pertenece esta interpolación y, por tanto, los inicios de la consideración de Hécate como diosa suprema. Cf. J. S. CLAY (1984) 27-38, J. L. CALVO 31 (1992) 71-82. También tiene la diosa un papel preponderante en los círculos teúrgicos, no lejanos de los de la Magia (cf. SARAH I. JOHNSTON 1990).

precisamente describe el terror que él produce. Pero unas líneas antes (240 ss.) viene a referir en prosa, y de una forma lógicamente más precisa porque no tienen la presión del metro, lo mismo que luego dirá el himno atribuyéndolo al dios (no a su nombre), por más que la identidad de ambos haga irrelevante cualquier distinción. En la parte de prosa dice: cuyo «nombre oculto es inefable; cuando lo oyen los demones se estremecen; e incluso el sol (*palabras mágicas*); cuando lo oye la tierra se enrosca; cuando lo oye el Hades se commueve; cuando ríos, mar, lagos y fuentes lo oyen se congelan; cuando lo oyen las piedras se rompen» (οὐ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δάιμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὐ καὶ ὁ ἥλιος..., οὐ ἡ γῆ ἀκούσασα ἔλισσεται, ὁ Ἀιδης ἀκούων ταράσσεται, ποταμοί, θάλασσα, λίμναι, πηγαὶ ἀκούουσαι πήγυνται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ρήγυνται).

En cuanto a nuestro himno a Selene-Hécate, es su κλαγγή, voz y estruendo de su compañía, lo que hace que se agite todo el cosmos (los elementos, τὰ κοσμικά). Luego se especifican primero sus lugares propios – las puertas de abajo [νερτέριαι con la corrección de van Herwerden, pero no el ininteligible νεκτάρια del papiro que conserva Wünsch, quien, por otra parte, sugiere νυκτέριαι]; el caos primigenio y el Tártaro; luego, dioses y hombres y, para terminar, todos los inanimados: montes, valles, árboles, ríos, mar.

Vs. 11. Λήθης...ündowr. El agua de Lete no tiene que hacer alusión necesariamente al Orfismo, *pace* Wünsch, porque Pausanias se refiere a la existencia una fuente con ese nombre en el antro de Trofonio *cf.* ἐνταῦθα δὴ χρὴ πιεῖν αὐτὸν Λήθης τε ὕδωρ καλούμενον, ἵνα λήθη γένηται οἱ πάντων ἀ τέως ἐφρόντιζε, καὶ ἐπὶ τῷδε ἄλλο αὗθις ὕδωρ πίνειν Μνημοσύνης (*cf.* 9.30).

Vss. 12–14. Tanto el epíteto φαεινόν como ἀστερόεντα son por completo inadecuados, incluso incompatibles con el sustantivo al que van unidos, χάος y οὐρεά respectivamente. Sin embargo no soy capaz de ver qué otro epíteto puede haber sido expulsado por φαεινόν. Y cuesta trabajo admitir la explicación de A. Dieterich (*Nekuia*, p. 35 y 201) quien lo atribuye a “las llamas que hay en la hendidura”. ¿Qué llamas?

En cuanto a ἀστερόεντα, no me parece suficiente apoyatura el pasaje de Estacio sobre el Ténaro (*Theb.* 2.36: *tantum fessis insiditur astros*) para justificar un epíteto que pertenece desde Homero al cielo (*Il.* 15. 371; 19. 128; *Od.* 9. 527; 11. 17; 12. 38). Es fácil, y quizás paleográficamente lícito, cambiarlo por σκιόεντα *cf.* *Il.* 1. 157 οὐρεά τε σκιόεντα θάλασσά τε ἡχήσσα; *Od.* 5. 279 ὀκτωκαιδεκάτῃ δ' ἐφάνη ὄρεα σκιόεντα. O incluso por ἡερόεντα debido a la contaminación con ‘Tártaro’, *cf.* *Il.* 8.13 Τάρταρον ἡερόεντα.

Vs. 15. Es un verso compuesto por dos fórmulas homéricas en su totalidad: πὰρ ποταμὸν κελάδοντα (*Il.* 18. 576) y γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοι θαλάσσης *id.* 14. 204), aunque es más corriente πόντον ἐπ’ ἀτρυγέτον al inicio, o θῖν’ ἄλος ἀτρυγέτοι a final de verso. Y las pequeñas variantes, sobre todo la segunda, demuestran que el autor de este himno poseía una cierta habilidad para transformar fórmulas homéricas. A menos que ἀτρύγετός τε θάλασσα fuera una variante ya homérica y la encontrara en algún manuscrito desconocido para nosotros. Cosa poco probable.

Vs. 16. Debe de ser una curiosa casualidad que un poema de Arquias, poeta de la Antología Palatina (*cf. AP XVI.* 94) contenga un verso que dice Ἡχώ, ἐρημαίης ἐνναέτειρα νάπης. Aunque no se puede excluir del todo, parece improbable que el poeta del himno tomara de aquí las dos palabras iniciales –o a la inversa. Es una expresión bella en sí, tardía y muy “helenística” (*cf. A.R.* 2.674), pero por completo inadecuada al lugar que ocupa. Por otra parte hay también una incongruencia sintáctica que nos hace pensar que o bien la oración relativa iniciada por ἦν...πάντες (vv. 13...16) es anacolútica –y por lo tanto σε (detrás de φρίσσουσι) es redundante; o bien que hay una laguna tras el verso 15, como piensa Wessely quien en su edición cambia consecuentemente ἦν por καὶ. Si la alusión es correcta y no hay laguna, la única solución sería pensar que se trata de una personificación como en Arquias –Eco, la Voz de las soledades–que siente temor ante la voz terrible de Hécate.

Vs. 17. μάκαιρα como exclamación en medio del verso, aparece también en Safo, *Fr.* 1.13 (“Himno a Afrodita”) αἴψα δ’ ἔξικο[ντο· σὺ δ’, ω μάκαιρα; y en los Himnos órficos es muy corriente (*cf. 2.13; 3.12; etc.*)

- La expresión ὅπα δεινήν tiene todo el aspecto de ser una fórmula homérica referida a la voz de un dios. Ciertamente no se halla en Homero, pero sí aparece la palabra ὅπα en ese contexto referido al grito que lanza Poseidón (*cf. Il.* 14.150); sólo que está cualificada por su intensidad (τόσσην), más que por su carácter ‘terrible’.

Vs.18. δεῦρ’ ἥθι como fórmula inicial de himno reclamando la presencia del dios aparece en los papiros mágicos 40 veces junto a ἐλθέ μοι (15 veces). Aunque el imperativo parece indicar una fórmula de constricción hacia la divinidad, en realidad no deja de ser una fórmula casi similar a la del saludo, del tipo χαῖρε ο χαίρετε, que aparece en 32 ocasiones.

- Sobre el epíteto νυχία para Hécate, *cf. Wünsch 1905.*
- Con el epíteto θηροκτόνε se hace referencia más bien a Ártemis (*cf. E. IA.* 1570: ΖΩ παῖ Ζηνός, ω̄ θηροκτόνε, τὸ λαμπρὸν εἰλίσσουσ’ ἐν εὐφρόνῃ φάος).

- La fórmula ἐπ' ἀγωγῆς revela, aunque no siempre es así, la finalidad concreta de la venida del dios o de la diosa y por tanto del ritual. Según Wünsch quizás la frase δευρ' ἐπ' ἀγωγῆς ha expulsado otro apelativo, como *ex. grat.*, ὀλβιόμοιρε que está en el Orph. H 36. Ello porque originariamente este himno, como señalábamos arriba, no pertenece realmente a un ritual de ἀγωγή.

Vs.19. Este verso aparece en el papiro como un galimatías ininteligible; en cambio, en la línea 2853-4 se presenta de forma nítida y completa. δασπλήτι aparece en Teócrito (*cf.* 2.14, Έκάτα δασπλήτι, καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὑπάδει, φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα) en un contexto muy similar – también ἄσυχε δαῖμον en v. 11. El primero es un epíteto exclusivo de Hécate y la mayoría de los comentaristas consideran que tiene una etimología desconocida y difícil de descubrir. Personalmente sugeriría que podría proceder de dos raíces: por un lado *δεσ- con el significado de ‘sombrío’ (*cf.* δάσκιος y lat. *densus*) y por otro *πλη- a la que sin duda pertenece el adj. πελάτης, el adv. πέλας y el verbo πελάζομαι. El significado, pues sería algo así como «que se acerca sombría» o «en la sombra».

- La frase τάφοις ἔνι δαῖταν ἔχοντα está correctamente reconstruida en base a la lín. 2854, antes citada, pero se sigue dudando sobre la palabra δαῖταν que, en realidad, podría igualmente ser δαιτύν, como en Homero *Il.* 22. 496.

- El epíteto πολυώδυνε que también ha producido cierta perplejidad: *cf.* πολυώνυμε que esperaba van Herwerden, *ob.cit.* 331, y que proponen W. Kroll y Miller. El primero cree que se debe a <*Lunae frequentes formae mutationes*>, pero es más probable que se refiera a los dolores de parto: no hay que olvidar que Selene es, junto con Ártemis e Iilitia la diosa del parto.

Vs. 21. νυκταιροδύτειρα es un *hapax legómenon* poético y muy expresivo, pero nada cierto. La luna no siempre sale o se pone de noche.

- τριώνυμε y τρικάρανε son repetición del verso 3 aunque en diferente posición dentro del mismo.

Vs. 22. Μαρζουνη es un nombre probablemente, como cree Chr. Bartholomae (*apud* Wünsch, p. 13) de origen iranio y significado por el momento desconocido. (Yerra van Herwerden cuando dice «Μαρζουνη...Aegyptologis explicandum relinquo.») Sin embargo, dado que en lín. 2919 aparece Βαρζαν como nombre, sin duda iranio, del sol, Bartholomae sugiere que podría ser aquí Βαρζουν ‘luna’. No sería imposible la lectura Μαρζουν, ή Πειθώ, pero más bien podría ser un “femenino” creado sobre Βαρζαν.

- ἀπρονόν se refiere ya a Afrodita designando su “imprevisión”. Así Wünsch: «nicht vorausbedenkende». Y Preisendanz, aunque éste presenta en la 2^a edic. la lectura ἀβρονόν ‘de tiernos pensamientos’. No es una propuesta descabellada, pero no ha tenido éxito.

Vs. 23. Aquí se apilan indiscriminadamente epítetos propios de Selene, Ártemis o Hécate: κερατῶπι es Selene en Manetho IV 91; Ártemis es también la luna y, por tanto, lleva en sus estatuas a veces la media luna (*cf.* S. Reinach 1897, p.63 “Diana Lucifera”); para φαεσφόρε, *cf.* Orph. *H.* 9.1 ref. a Ártemis, así como *IG* 14. 2524 y Call. *HDian.* 204. φαεσφορέω se dice de la luna en Nechepso *ap.* Vett. Val. 154. 31. Es otra forma de φωσφόρος, *Stella matutina*, de Venus (*cf.* Ti. Locr. 96e, Ar. *De Mundo.* 392 a 27, Cic. *ND.* 2. 20. 53, etc). En cuanto a ταυρέδμορφε, es otro *hapax legómenon*.

Vs.24. ἵπποπρόσωπε aparece también –y solamente- en *Peripl. Mar. Erythr.* 62 donde se refiere a una tribu de antropófagos también llamados Μακροπροσώπων ἔθνος, pero *cf.* lín. 2298 donde se llama a Hécate ἵππος, κόρη, δράκαινα.

- κυνολύγματε es una haplografía de *κυνολολύγματε.

- λύκαινα se llama a Afrodita en el *Orph. H.* 55. 11.

Vs. 25. ἄλια. El papiro y los editores mantienen ἄγια, pero aquí es una repetición innecesaria y banal; en cambio ἄλια aludiría a su relación con el mar (*cf.* λιμενῖτι en v. 35, *infra*). Y es posible que νυχία, que ya parece más arriba, haya expulsado a un adjetivo que aludiera a su carácter “áereo” (ἀερία, o quizás αἰθηρία) completando así su naturaleza trina también en el ámbito cósmico. Véase el citado verso 35 y también el *Orph. H.* 10.14 (a *Physis*): αἰθηρία, χθονία καὶ εἰναλία. Ello me ha llevado, adicionalmente, a cambiar νῦ por μ' (οι).

- μελανείμων es un adjetivo relacionado con las Erinias ya en Esquilo (*cf.* *Eum.* 375).

Vs. 26. ἦ γ' ἀνακυκλεῖται...φύσις «la cual gira... como naturaleza» es la lectura de Wünsch, pero no me parece probable. Considero mejor mantener la lectura del papiro, que siguen la mayoría de los editores: ἦν ἀνακυκλεῖται ...φύσις «a la cual rodea...la Naturaleza».

Vs. 26. ἀστερόφοιτος aparece en Nonn. *D.* 23. 298 referido a la constelación Erídano.

Vss.27–29. Sobre la luna, especialmente en cuarto creciente, como causante de vida, *cf.* Roscher, *Selene*, pp. 61–67.

- τέθεικας es una lectura aceptable sin duda por más que sea una forma tardía del Pf. de τίθημι. Sin embargo preferiríamos, por ej., τέτοκας que, lamentablemente atenta contra el último metro del hexámetro, cosa inaceptable. Pero se espera un verbo que exprese el concepto de ‘creación’ y que aparece en el contexto cercano (*cf.* γεννᾶς v. 28, παγγενέτειρα, v.30).

- παλίνεδρα es otro *hapax* que no parece, pese a Wünsch, que tenga un «bedeutung unklar». Significa que “vuelven al nido”, “que se posan de nuevo”; y está formado, según él mismo apunta, tomando como modelo tanto παλίνοστος como ἔφεδρος. Quizá es una haplografía de *παλινέφεδρα.

- Es significativa, y ritualmente eficaz, la aliteración de la oclusiva labial (π) en los versos 28 y 29: ἄπαντα, ἀπὸ πόντου, πτηνῶν, παντοῖα, παλίνεδρα.

Vs. 30 παγγενέτειρα suele referirse de una u otra forma a la tierra. Así *Orac. Sib.* 3.675 (γαῖα); en Antipatro se aplica a Φυσις (*cf.* *AP XII* 97); igualmente, el simple γενέτειρα se refiere a γῆ en E. *Fr.* 1023, pero a Iilitia en Pi. *N.7.2*.

- ἐρωτοτόκεια se encuentra en Procl. *Himn.* 2.13 (Κυθερείη) y en Nonno, *passim*, se refiere a varias cosas: σαρκός, ὄνειροις, Κύπριδος...

- Sobre la relación entre Selene y Afrodita, ver Usener, *Rhein.Mus.* 23, p. 342.

Vs. 31. λαμπαδία, “que porta una antorcha”, es de nuevo un *hapax legómenon*. Otras formaciones son λαμπαδηφόρος (*P XII.18*), λαμπαδοῦχος (*PIV 1776*), y sobre todo sintagmas con el verbo ‘llevar’, ‘sostener’ (ἔχειν, κατέχειν, κρατεῖν) y el sust. λαμπάδα(ς), *cf.* IV 1731, 2113, XXII 7, XXXVI 180. Y también δαδοῦχος, como abajo, v. 32.

- φαέθουσα (*cf.* Φαέθον) es una Hélida en *Od. XII* 132, A. R. 4. 971, pero califica a ἡῶ en *P IV1690*. También en Max. *Astrol.* 5. 75 hay φαέθουσα Σεληναίη. Aquí es prácticamente sinónimo de αὐγάζουσα.

Vs. 32. ἀστρώια. La lectura del papiro es αστροχια. Los editores por lo general prefieren la corrección en ἀστροχίτων basándose en Orph. *Argon.514* (Μήνη δ' ἀστροχίτων), así como en Nonn. *D.40.408*. Pero también podría ser ἀστρώια; *cf.* σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστρώους θεούς Procl. in *Crat.99.23P*, etc.

- δαδοῦχε ref. a Kore aparece en *IG 3.172*, pero Cleantes (*cf.* Cleanth. *Stoic.* 1.123) del sol. De Hécate se dice en *HCer.52.*, y de Selene, en *H. Orph.* 9.3.

- πυρίπνου referido a Physis, también a final de verso, aparece en Orph. *H* 10.26 (ἄτρομε, πανδαμάτειρα, πεπρωμένη, αῖσα, πυρίπνους); del Éter en el 5.3 . Es probable que el epíteto aquí sitúe a Mene-Hécate, como diosa cósmica, en la zona del Αἰθήρ, no en la del Ἄήρ.

Vs. 33–36. El v. 33 es inesperado y discutible textualmente. No parece lógico el tránsito, sin explicación alguna, a la forma y la naturaleza tetrádica de Hécate. Es prácticamente el mismo verso que aparece en la línea 2858 donde también se introduce inesperadamente. Sin duda se debe a su relación con los cruces de caminos, con las cuatro fases de la luna y con las cuatro semanas del mes, cf. Usener, “Dreiheit”, *Rhein. Mus.* 58 (1903) 161-208. Y está en este sentido en estrecha relación con el dios Hermes, característicamente tetrádico (cf. V 401 Ἐρμῆς κοσμοκράτωρ, ἐνκάρδιε, κύκλε σελήνης, στρογύλε καὶ τετράγωνα). Ambos dioses son viales y terminales, y están tan estrechamente relacionados que aparecen con un solo nombre, Ἐ[ρ]μῆς, Ἔκάτη[η], Ἐρμῆς, Ἐρμε]κάτη, en *P III* 48. Sobre Hermes cuadrangular, cf. José L. Calvo (2009) 235-250.

Desde el punto de vista del texto, la primera palabra se discute: la mayoría de los editores mantienen la corrección del τετραπτοσωπε τνη ο τλη del papiro en τετραπτοσωπεινή. Las excepciones son: la muy improbable de van Herwerden τετραπτόσωπη δίη, y la ingeniosa de Wünsch τετραπτόσωπε γυνή. Pero no parece lógico introducir la palabra γυνή ('mujer casada') para referirse a una(s) diosa(s) esencialmente vírgenes(s) y doncella(s).

BIBLIOGRAFÍA

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,

- “El tratamiento del material hímnico en los papiros mágicos. El himno δεῦρο μοι”, *MHNH*, 2 (2002) 71-96.
- “Un himno hermético en tres versiones”, *MHNH*, 9 (2009) 235-250.
- “La diosa Hecate: un paradigma de sincrétismo religioso del helenismo tardío”, *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, 31 (1992) 71-82.

CLAY, J. S.,

- “The Hecate of the Theogony”, *GRBS*, 1984, 27-38.

DIETERICH, A.,

- *Kleine Schriften*, Leipzig und Berlin, 1911.

HECKENBACH, J.,

- “Hekate”, *RE* VII.II, 2769-82.

HEITSCH, E.,

- *Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*, Göttingen, 1963, “Hymni e Papyris Magicis Collecti”, 12 In Dianam, pp. 195-196.

HOPFNER, TH.,

- “Hekate-Selene-Artemis und verwandte in der griech. Zauberpapyri”, en T. KLAUSER-A. RUECHER, *Pisciculi. Festschrift F.J.Dölger*, Münster, 1939, 125-45.
- “Τρίοδος”, *RE* VII.1, 161-66.

JOHNSTON, SARAH I.,

- *Hekate Soteira*, Atlanta, 1990.
- “Crossroads”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 88 (1991) 217-224

KRAUS, TH.,

- *Hekate*, Heidelberg, 1960.

MILLER, E.,

- *Mélanges de Littérature grecque*, Paris, 1868, 437-58.

PREISENDANZ, K.,

- *Papyri Graecae Magicae [PGM]*, Stuttgart, 1974², Vol II, pp.150-52.

REINACH, S.,

- *Répertoire de la Statuaire grecque et romaine*, Paris, 1897.

ROSCHER, W. H.,

- *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, 1890.
- “Hekate in der Kunst”, en Roscher, *Lex*, II, cols. 1900-1910
- Ed., *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I Leipzig, 1884-90.

USENER, H.,

- “Dreiheit”, *Rhein. Mus.* 58 (1903) 161-208 (Himno en 166, vv.3-9) y 321-362.
- “Kallone”, *Rhein.Mus.* 23 (1868) 316-77 342.

SMITH, M.,

- “The Hymn to the Moon, PGM IV 2242-2355”, *Proceedings of the XVI Int. Congr. of Papyrology*, Chico, 1981, 643-654.

STEUDING, H.,

- “Hekate”, en W. H. ROSCHER, *Lex*.II.1, cols. 1885-1900 .

WESSELY, C.,

- “Griechische Zauberpapyrus von Paris und London”, *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 36 (1888) 27-208.

WÜNSCH, R.,

- “Antikes Zaurbergerät aus Pergamon”, *Jahrb. Arch. Inst.Erg.*, VI 19, Berlin, 1905.
- *Aus einen griechischen Zauberpapyrus*, Bonn, 1911.

Received: 30th Juny 2010

Accepted: 7th August 2010

ERESCHIGAL – EREŠKIGAL. MIGRATIONS OF A GODDESS
GYÖRGY NÉMETH
University ELTE, Budapest

ABSTRACT

This study examines how the Sumerian underworld goddess Ereškigal could have made its way into magical texts of Greek and Hebrew language with the name Ereschigal. The direct way from Mesopotamian cuneiform texts cannot be excluded, but there are no traces of this theory. It is more probable that the figure of the goddess got to Egypt at the time of the 18th dynasty and a magician (maybe the sorcerer of the Anastasi-collection) who wrote both in Egyptian and Greek introduced her to the Greek practise in the 2nd century AD.

KEY WORDS: ERESCHIGAL, ANASTASI, MAGIC IN GREEK LANGUAGE.

ERESCHIGAL – EREŠKIGAL. MIGRACIONES DE UNA DIOSA

RESUMEN

Este estudio analiza la vía por la que pudo entrar la diosa sumeria del mundo subterráneo Ereškigal en textos mágicos de lengua griega y hebrea con el nombre Ereschigal. El camino directo desde textos cuneiformes mesopotámicos no puede excluirse, pero no hay rastros de esta teoría. Es más probable que la figura de la diosa llegara a Egipto durante la dinastía XVIII y un mago (tal vez el hechicero de la colección Anastasi) que escribía en egipcio y griego la introdujera en la práctica griega en el siglo II d.C.

PALABRAS CLAVE: ERESCHIGAL, ANASTASI, MAGIA EN LENGUA GRIEGA.

Several magical papyri, lead tablets and gems in Greek language preserved the name of the underworld goddess, Ereschigal who is associated with Hekate¹. However if we look at the commentaries of the editions and scientific books about the names of demons, we see that not much attention is payed to the goddess. Daniel and Maltomini give only a short explanation to her name: „the Babylonian underworld goddess, very common in magical texts and generally associated with Hekate²”. Preisendanz says that Ereschigal is a Sumerian (and not Babilonia) goddess

¹ I would like to express my gratitude to David Jordan, Roy Kotansky, Simone Michel, Zsolt Simon and Judit Végh who helped me during the writing of this article. I am entirely responsible for all possible errors. The study was made with the support of OTKA [Hungarian Scientific Research Fund] programme no. K 81332 (Ancient magic, parallel researches: Curse tablets and magic gems).

² W. DANIEL & F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum*, I, Opladen, 1990, 148. Ereschigal occurs in six texts of the *Suppl. Mag.* (42; 46; 47; 48; 49; 54), as well as in the *PGM* six times (4; 7; 11; 14;

of the underworld („queen of the big Earth”)³. Most of the researchers content themselves with giving a reference to the monumental work of Theodor Hopfner⁴. Since this book is difficult to access, let us see what the excellent author says: „All das bisherige ist noch rein griechischer Synkretismus; nun lesen wir aber unter den ὄνόματα auch die Zaubernamen Ερεσχιγάλ und Υεσσεμιγάδων; damit eröffnet sich die Welt des orientalischen Synkretismus. Die Verbindung Ερμῆς–Ερεσχιγάλ–Υεσσεμιγάδων steht keineswegs allein; denn auch im Papyrus Paris 1. 328 ss. 335 ss. heisst es: θεοῖς χθονίοις Υεσσεμιγάδων καὶ Κούρῃ Περσεφόνῃ Ερεσχιγάλ καὶ Αδώνιδι τῷ βαρβαρεθα Έρμῇ καταχθονίῳ. Das passt vortrefflich zu einer alexandrinischen Inschrift: Έρμῇ χθονίε Πλούτων Υεσσεμιγάδων μαρχαμα καὶ Κόρῃ Ερεσχιγάλ Ζαβαρβαθουχ καὶ Φερσεφόνη⁵. Der Υεσσεμιγάδων ist also genauso ein Totenseelenbeherrischer wie Pluto, Hermes χθονίος, Persephone-Kore und Hekate (Lenormant, Rheinisches Museum IX p. 370; Wachsmuth, I. c. xviii p. 563 E. Dietrich, Pap. mag. Abraxas p. 203, Anm. zu Z. 185.) Genau das gleiche gilt auch von der Ερεσχιγάλ, denn diese ist altbabylonische Unterwelt- und Totengöttin Eri-isch-ki-gal (so phonetisch geschrieben Jastrow, Rel. II. 2 p. 712, 3), auch Allatu genannt, die Gattin des Krankheiten, Pest und Tod herbeiführenden Unterweltsgottes Nergal, mit dem sie aber erst in der Spätezeit verbunden wurde, nachdem sie schon seit jeher die Herrscherin in Avalû, dem Totengefilde war (Jastrow I. p. 471. 356). Sie wird auch die Mutter der Daemonen genannt (Jastrow, Rel. I. p. 360s. 301) und als Helferin gegen sie und die νεκυδαιμονες angerufen (Jastrow I. p. 301).” As seen, the Mesopotamian origin of Ereschigal is mentioned by every author, but – as far as I know – no one has ever tried to detect when, how and from which direction it was borrowed.

The Akkadian epic with the title Nergal and Ereškigal, which was preserved in a Neo-Assyrian library of the 8th century BC, is also available in English⁶. Thus there

19; 70), once in the form Ereschigalch, *PGM* 5, 340. The form Phereschigal, which appears once in a papyrus of London, is explained by THEODOR HOPFNER as an influence of the name Persephone. See also: “Orientalisch-religionsgeschichtliches aus den Griechischen Zauberpapyri Aegyptens”, *Archiv Orientální*, 3 (1931), 334, note 10. Interestingly, nor did W. BRASHEAR consider it worth of talking. Cf. “The Greek Magical Papyri”, *ANRW*, II.18.5, 3425.

³ *PGM* III. Leipzig, 1941, 219: “sumerische Unterweltsgöttin”.

⁴ TH. HOPFNER, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, II, Leipzig, 1921, 86–87. § 177.

⁵ *DT*, 38 = *Suppl. Mag.*, 54.

⁶ In the entry of the *Reallexikon der Assyriologie* “Ereškigal” only a reference can be read to the underworld deities (Unterweltgottheiten), but the ‘u’ volume of the lexicon has not been published yet. However, DIETZ OTTO EDZARD’s “Nergal und Ereškigal” entry lists the modern translations of the epic (vol. IX, 2001, 226–227).

was no obstacle due to a temporal gap for the Greeks to become acquainted with the figure of Ereškigal as early as in the Archaic period⁷. Walter Burkert supposes the effect of the small epic Nergal and Ereškigal to Homer⁸. Actually, the Greek poet did not preserve the name of the underworld goddess. It is however surprising that no traces of her figure can be found in Greek literature until the very time when magical papyri became wide-spread, but then she was a permanent character of these texts until the 5th century AD (cf. PGM XIXa). There are 17 occurrences of it on 8 magical papyri⁹ and it also occurs on at least 7 lead tablets¹⁰. Identified with Hekate it also appears on 3 uterus gems as a part of the so called “AKTIOPHI” logos¹¹. It seems that magicians gave the names of Ereschigal, Aktiophis and Nebutosualeth to the three bodies/heads of the three-bodied and three-headed Hekate¹².

Ereschigal’s figure could have been borrowed to Greek culture in the Seleucid Empire, where Greek and Mesopotamian culture have lived next to each other for centuries¹³. There was enough time for the borrowing since the last cuneiform tables were written in 75 AD in Babilon¹⁴. This direction seems supported by the fact that Ereschigal appears together with the Mandaean creator deity, Phthael on a Parisian

⁷ F. GRAF, *Gottesnahe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München, 1996, 155: “Noch Aufschlußreicher ist, daß der Name der Ereškigal, der sumerischen Unterweltkönigin, für etwa zwei Jahrtausende verschwindet, um dann mehrfach etwa als Beiname der Persephone in den ägyptischen Zauberbüchern wieder aufzutauchen.” As we can see, the temporal gap that had to be bridged was much smaller or it did not exist at all. The emergence of Ereškigal on Greek papyri was a huge surprise. Eg. W. DREXLER stated that: “Die Namensähnlichkeit zwischen Ereškigal und Ereschigal könnte allenfalls auf einem Zufall beruhen. Da aber auch das Wesen beider Göttingen gleich ist, dürfte die Vermutung, dass sie identisch sind, wohl einen ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit haben.” W. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. Kure, Persephone, Ereschigal, 1587.

⁸ W. BURKERT, *Die Griechen und der Orient*, München, 2003, 31; 140.

⁹ PGM II, 33; IV, 337; 1417; 2480; 2747; 2909; V, 339; 425; VII, 317; 897; 984; XIII, 927; XIV, 23; XIXa, 7; LXX, 5; 7; 10.

¹⁰ *Suppl. Mag.*, 42; 46; 47; 48; 49; 54 (=DT, 38). This however does not contain a tablet of Minor-Asia, cf. F. BECKER-BERTAU, *Die Inschriften von Klaudiopolis*, IK 31, Bonn, 1986, Nr. 9.

¹¹ S. MICHEL, *Die magischen Gemmen*, Berlin, 2004, 192; 218.

¹² Cf. eg. DT, 242, 42.

¹³ We also know bilingual Graeco-Babylonian tablets, that were used for the study of the pronunciation of the Akkadian and the Sumerian language in Babilon between 50 BC and 50 AD, cf. A. WESTENHOLZ, “The Graeco-Babylonica Once Again” *Zeitschrift für Assyriologie*, 97 (2007), 262–313, esp. 274–280. I would like to thank Zsolt Simon for drawing my attention to this particularly interesting and substantial study.

¹⁴ A. WESTENHOLZ, 2007, 294.

magical papyrus. The Mandaeans conserved surprisingly much from the Mesopotamian pantheon¹⁵, since the posteriors to the earlier Babylonian population continued to live and practise a part of the ancestral cultures up to the 2nd century AD in Babilon, in Borsippa and Kutha¹⁶. It is striking however that the Greeks of Mesopotamia showed themselves uninterested towards local culture and languages¹⁷.

The figure of Ereschigal appears not only with Hekate and Persephone, but often together with Jewish magical elements (eg. Iao Sabaoth, Adonai, etc., cf. PGM XIII, 927). Considered that the cult of Nergal was known in Samaria (2 Kings 30) due to the fact that the people of Kutha brought it along with themselves, we could also assume that the figure of the goddess made its way on papyri and lead tablets as a part of Jewish influence heavily affected by Greek magic. Nevertheless in Kutha (or Cuthah/Cutha) the wife of Nergal was not Ereškigal but Las¹⁸. The direction of the borrowing and lending of motifs in Aramaic-Egyptian-Greek-Jewish magical *koine* is almost untraceable¹⁹. Eg. Gideon Bohak analyzed a Jewish metal amulet of the 6th c. AD that was found in the synagogue of Nirim in the Negev desert²⁰. He discovered a group of letters, ‘RSKY’L on this, which he identifies as a Hebrewized form of the angel name Ereschiel of the original Ereškigal version. This occurs together with the formula HYESIMMIGADON, which appears close to the name Ereschigal also in Greek magic. Bohak however stated clearly that it was the Egyptian-Greek practise from which the name of the goddess was borrowed and Hebrewized by Jewish magic²¹. He does not look for an answer to the question of when and from where the figure of Ereschigal was borrowed by the Egyptians²². Still, they borrowed it, for it

¹⁵ TH. HOPFNER, 1931, 358. Cf. to this W. FAUTH, “Dardeniel”, *ZPE*, 98 (1993), 73.

¹⁶ A. WESTENHOLZ, 2007, 306–307.

¹⁷ A. WESTENHOLZ, 2007, 275. The author’s dismal notice is informative: “The Hellenistic Greeks have been noted for their consistent lack of real interest in native languages and cultures.” This means that local students of scribing used the Greek letters only to read out the vowels of the cuneiform texts more easily and precisely.

¹⁸ *Lexikon der Assyriologie*, s. v. Kutha.

¹⁹ Certain Akkadian/Babylonian deities, like e.g. Nergal of Kutha got even into Mandaean magical texts of the 3rd c. AD. Cf. A. WESTENHOLZ,, 2007, 306.

²⁰ G. BOHAK, *Ancient Jewish magic*, Cambridge, 2008. 260–261.

²¹ G. BOHAK, 2008, 318.

²² It is certain that BETZ is wrong when stating that her name occurred as early as the 4th c. BC on lead curse tablets, cf. H. D. BETZ, *The Greek magical papyri in translation*, Chicago, 1996, 334. In fact the earliest appearance of the name is from the 2nd/3rd c. AD. (*Suppl. Mag.* 46; 47; 48; 49; 54, and *PGM XIV*). I would like to thank David Jordan who affirmed that the figure of Ereschigal does not occur on lead tablets from the 4th c. BC.

occurs on a Demotic magical text of the 2nd-3rd c. AD that is held both in London and Leiden and the aim of which was to preserve youth²³. The figure of Ereschigal could have got to Egypt even during the Assyrian conquest and later it could have been taken over from Egyptian Demotic texts by Greek speaking Egyptian magicians. However a Demotic text, which is of an earlier date than the appearance of Ereschigal in the Greek culture, would be needed to prove this. Nevertheless, there is another possible way. During the excavation of Tell el-Amarna the fragments of the story of Nergal and Ereškigal of Akkadian origin (14th c. BC) were discovered. These were obviously aimed for Egyptian scribes to practise the reading of cuneiforms²⁴. Egyptologists usually presume that whatever of Mesopotamian tradition got covered in with sand in Tell el-Amarna became lost for ever for the Egyptian culture. However, the Egyptians were sensitive towards the belief of afterlife to a greater extent, and even if only a few scribes or priests became acquainted with an underworld goddess, it would have been enough for her name and function to be preserved in the tradition of magic²⁵. According to Ritner, the magic of the New Kingdom was full of names of gods and elements of Eastern provenance, too²⁶. In spite of this, the number of Demotic magical texts that survived is surprisingly low, thus we can be sure that the number of lost and to us unfamiliar documents was a multiple of that²⁷. The experts of Egyptian magic in Greek language were mainly Egyptians who also spoke Greek²⁸. The first appearance of Ereschigal in Greek culture that is

²³ F. L. GRIFFITH & THOMPSON, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, I–III, London, 1904–1921, 14, 7. col. 26. For the English translation see: H. D. BETZ, 1996, 207. *PGM* 14 contains the Greek parts of the same papyrus. In line 24 of this the trinity of Aktiophi, Ereschigal and Nebutousualeth appears.

²⁴ Because of this, the name of the goddess was not transcribed in the traditional way, instead signs were inserted which aimed the facilitation of the reading, cf. W. H. ROSCHER (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. Nergal, 263.

²⁵ The occurrence of Demotic magical texts from the Pharaohnic is proven in: R. K. RITNER, “Egyptian magical practice under the Roman empire”, in *ANRW*, II.18.5, Berlin – New York, 1995, 3334–3335, 3354, 3371.

²⁶ R. K. RITNER, 1995, 3362.

²⁷ R. K. RITNER lists only eight of these, but he refers to a find of the Ptolemaic age, which contains 20 Demotic papyri (1995, 3336–3345).

²⁸ The surviving pieces of an Egyptian magical library, the so-called Anastasi papyri indicate, that the native language of the magician was probably Egyptian, but he also spoke Greek well, indeed, he must have been a very learned person. cf. R. K. RITNER, 1995, 3362. *PGM* I, II, IV, V, Va, XII–XIV, LXI, P. Louvre E 3229, and two alchemist’s papyri (P. Leid. X. and P. Holm) could have been part of the library. The magical papyri contained Demotic and Hieratic texts, the understanding of which would mean great difficulty to a Greek person. Cf. the lecture of Emilio Suárez de la Torre with the

known to us can be found on a bilingual papyrus, the Demotic part of which contains also the name of the goddess (PGM XIV, PDM XIV). Thus it is much more plausible to suppose that Ereschigal’s figure made its way from Egyptian (and not directly from Mesopotamian) tradition into the magical practise, which was intended for the buyer who (also) spoke Greek, and not the other way around. This means that we may hope that the name of Ereschigal will turn up in the future on a Demotic papyrus composed much earlier than the 2nd c. AD.

BIBLIOGRAPHY

AUDOLLENT, A.,

- *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus propter Atticas, in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Fontemoing, 1904.

BECKER-BERTAU, F.,

- *Die Inschriften von Klaudiu Polis*, IK 31, Bonn, 1986.

BETZ, H. D.,

- *The Greek magical papyri in translation*, Chicago, 1996.

BOHAK, G.,

- *Ancient Jewish magic*, Cambridge, 2008.

BRASHEAR, W.,

- “The Greek Magical Papyri: an introduction and survey”, *ANRW*, II. 18.5., Berlin – New York, 1995, 3380–3684.

BURKERT, W.,

- *Die Griechen und der Orient*, München, 2003.

DANIEL, W. & MALTOMINI, F.,

- *Supplementum Magicum*, I, Opladen, 1990.

FAUTH, W.,

- “Dardeniel”, *ZPE*, 98 (1993), 57–75.

GRAF, F.,

- *Gottesnahe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München, 1996.

GRIFFITH, F. L. & THOMPSON, H.,

- *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden I–III*, London, 1904–1921.

HOPFNER, TH.,

- *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, II., Leipzig, 1921.

- “Orientalisch-religionsgeschichtliches aus den Griechischen Zauberpapyri Aegyptens”, *Archiv Orientální*, 3 (1931), 327–358.

MICHEL, S.,

- *Die magischen Gemmen*, Berlin, 2004.

title “The Library of the Magician” (Roma, 2009. 11. 05), which will be published in 2010 in the volume *Contesti magici*.

PREISENDANZ, K.,

- *Papyri Graecae Magicae*, III, Leipzig, 1941.

RITNER, R. K.,

- “Egyptian magical practice under the Roman empire”, *ANRW*, II.18.5., Berlin – New York, 1995, 3333–3379.

WESTENHOLZ, A.,

- “The Graeco-Babylonica Once Again”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 97 (2007), 262–313.

Received: 30th July 2010

Accepted: 5th September 2010

**TERREMOTOS Y ASTROLOGÍA EN EL MUNDO ANTIGUO:
EL PAPEL DE LOS ETRUSCOS**
CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS
Universidad de Málaga

RESUMEN

Los astrólogos antiguos, que consideraban los terremotos un fenómeno meteorológico producido por los astros, extrajeron de éstos un buen número de pronósticos, casi siempre calamitosos, que afectaban al ámbito de la astrología universal y que fueron recogidos, sobre todo, por Juan Lido en su *De ostentis*. En todos los casos se trata de contenidos relacionados con la *Etrusca disciplina*, lo cual supone reivindicar para el pueblo etrusco un papel en la práctica astrológica antigua hasta ahora prácticamente ignorado.

PALABRAS CLAVE: TERREMOTOS, JUAN LIDO, *ETRUSCA DISCIPLINA*, ASTROLOGÍA UNIVERSAL.

**EARTHQUAKES AND ASTROLOGY IN THE ANCIENT WORLD:
THE ROL OF THE ETRURIANS**

ABSTRACT

Ancient astrologers saw earthquakes as a meteorological phenomenon produced by the stars, but they drew from them many predictions, almost always calamitous, affecting the field of universal astrology. These predictions were collected by Ioannes Lydus in his *De ostentis*. In all cases their contents are related to the *Etrusca Disciplina*, a fact that claims for the Etruscan people a role in ancient astrological practice so far largely ignored.

KEY WORDS: EARTHQUAKES, IOANNES LYDUS, *ETRUSCA DISCIPLINA*, UNIVERSAL ASTROLOGY.

El hombre antiguo se acercó a los terremotos desde dos puntos de vista, el mágico-religioso y el científico. Aunque la diferencia entre ambos radica en que en el primero los seísmos son considerados prodigios que, por lo general, revelan la ira divina contra los hombres, mientras que en el segundo se buscan causas naturales que expliquen las sacudidas telúricas, en el fondo, ambas perspectivas comparten un mismo interés por comprender un fenómeno raro, imprevisible y que, por sus efectos catastróficos, despierta toda clase de terrores en el hombre¹. De hecho, acercamien-

¹ B. HELLY, “La Grecia antica e i terremoti”, en E. GUIDOBONI (ed.), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell’area mediterranea*, SGA, Bolonia, 1989, pp. 75-91: “Così i terremoti non alimentano soltanto i miti del passato, essi occupano gli spiriti nel quotidiano. Per gli uni e gli altri queste manifestazioni molto spesso catastrofiche e distruttive sono al tempo stesso oggetto di paure e di curiosità. Si temono e si osservano, o se ne ricercano le cause nella collera divina o nei movimenti degli elementi naturali, si cerca di catalogarle e descriverle”.

tos “científicos” a los terremotos, como los de Lucrecio (*De rerum natura* VI, 535-607) y Séneca (*Naturales Quaestiones* VI), se justifican en el afán de sus autores, ambos filósofos, por desentrañar sus causas y naturaleza para así combatir el miedo y el desasosiego que los seísmos provocan².

Esta actitud es muy similar a la que se mantenía con los cometas, considerados, como los seísmos, fenómenos meteorológicos, de los cuales hay una abundante literatura en la Antigüedad por tratarse de un tipo de luminaria imprevisible, no sometida a la regularidad de las otras, cuya aparición se tenía por presagio de catástrofes o grandes cambios de todo tipo³.

Paradójicamente, si el acercamiento al tema lo hacemos desde la astrología, a pesar de la parquedad de referencias, comprobaremos que ambas ópticas, la mágico-religiosa y la científica, se conjugan en el tratamiento del fenómeno sísmico.

En efecto, desde la óptica mágico-religiosa, los terremotos son contemplados como fenómenos prodigiosos relacionados con la apoteosmática universal, de los cuales se pueden extraer predicciones, casi siempre negativas, que afectan a países enteros, a sus reyes y a sus nobles, así como a las bases económicas de la comunidad, normalmente, la agricultura, la ganadería y el tiempo que hará. Es lo que sucede en el tratado sismológico de Vicielio que Juan Lido incluyó, se supone que resumidamente, en su *Ost.* 55-58, donde las predicciones se extraen al verificarce un seísmo en relación con el tránsito del Sol por los distintos signos zodiacales, o, en *Ost.* 17-20, donde se obtienen pronósticos tras producirse un terremoto al paso de la Luna por esos mismos signos.

² En el caso de Lucrecio son reveladoras estas palabras del comienzo del libro VI de su *De rerum natura*, vv. 39-41: *Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest / non radii solis nec lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*. Es decir, los terrores que provocan en el espíritu del hombre fenómenos como los que se tratarán en el libro VI, atribuidos tradicionalmente a los dioses, sólo pueden dilucidarse con la “contemplación de la naturaleza y la razón”. Séneca, por su parte, declara en *Nat. Quaest.* VI, 1, 3-4: *Quorum ut causas excutiamus, et propositi operis contextus exigit et ipse in hoc tempus congruens casus. Quaerenda sunt trepidis solacia et demendus ingens timor*. Es decir, hay que investigar las causas de los terremotos para encontrar solaz para los pusilánimes y liberarlos de sus grandes temores. Más adelante, en *Nat. Quaest.* VI, 3, 1 expone su argumento principal para alejar el miedo de los hombres: *nihil horum deos facere nec ira numinum aut caelum converti aut terram; suas ista causas habent nec ex imperio saeviunt sed quibusdam vitiis, ut corpora nostra turbantur*. A saber, que los seísmos no se producen por causa de los dioses ni la ira de éstos está detrás del movimiento del cielo o la tierra, sino que este tipo de perturbaciones son debidas a ciertos defectos, como sucede en nuestros cuerpos.

³ Sobre los cometas, v. C. MACÍAS VILLALOBOS, “Los cometas en el mundo antiguo: entre la ciencia y la superstición”, *Veleia*, 23 (2006) 41-71 y “Los cometas y su papel en la astrología antigua”, *MHNH*, 6 (2006) 127-154.

Desde la perspectiva científica, se afirmaba que los terremotos podían ser producidos por determinados astros, según informa Plinio el Viejo (*N. H.* II, 191, 79), quien además adelanta que ésa era la opinión de los antiguos babilonios, los cuales los atribuían a los mismos planetas que producían los rayos, a saber, Saturno, Júpiter y Marte⁴.

Por su parte, el gran maestro de la astrología antigua, Tolomeo, habla de los terremotos en varias ocasiones en el libro II de su *Tetrabiblos* y relaciona su aparición, simultánea casi siempre a la de ciertos fenómenos meteorológicos como vientos y nieblas, sobre todo, con algunas constelaciones zodiacales. Es decir, Tolomeo sigue al pie de la letra el canon aristotélico que asociaba los seísmos con los fenómenos meteorológicos⁵ —según Aristóteles, en *Meteorológicos*, II, 7 y 8 (365a 14-369a 9), estos fenómenos están producidos por el viento, en particular, por la que él llama exhalación seca⁶, tanto la que en abundancia contiene la tierra en su interior como la

⁴ G. SERBAT, A. FONTÁN, A. M^a MOURE CASAS *et al.*, *Cayo Plinio Segundo, Historia natural*, tomo I, libros I-II, Madrid, Gredos, 1995, p. 440, n. 307. Esto no coincide con lo que sabemos de la astrología babilónica. De hecho, según ésta, sólo Mercurio tiene una relación indudable con la meteorología (y los terremotos eran ya considerados fenómenos meteorológicos) en cualquier mes en que apareciera (sobre esto, cf. U. KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology. An introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination*, Museum Tusculanum Press, Copenhague, 1995, p. 128). De otro lado, no es un tema que haya atraído especialmente la atención de los especialistas en la astrología babilónica. Así en G. PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Mondadori, Milán, 1998 ni siquiera se alude; en U. KOCH-WESTENHOLZ, *op. cit.*, p. 115 se hace una pequeña referencia a los *omina* meteorológicos recogidos en el *Enuma Anu Enlil* (*EAE*) —la obra que recoge la mayor serie de *omina* o portentos de la literatura astrológica antigua—, en las tablillas 40-49/50, que tienen que ver con los truenos en relación con los eclipses, tormentas, rayos, formaciones nubosas, lluvia, el arco iris, el viento y los terremotos; en fin, en E. REINER, “Babylonian celestial divination”, en N. M. Swerdlow (ed.), *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1999, pp. 21-37, en p. 22 sólo se dice que el tema de los terremotos, junto con ciertos fenómenos meteorológicos, se trata en los libros 37-49 del *EAE* (una pequeña discrepancia respecto a la ubicación del tema en las tablillas de esta obra). De la lectura de este capítulo de la obra de SWERDLOW lo que sí se concluye es que los seísmos eran considerados entre los peores presagios posibles.

⁵ Sin embargo, como Tolomeo lo que hace es relacionar con los astros la aparición de determinados fenómenos meteorológicos, su “maestro” no sería exactamente Aristóteles, sino el discípulo principal de éste, Teofrasto, que fue el primero en hablar de la influencia de los astros en el tiempo que hace. Sobre esto, cf. W. HÜBNER, “L’astrométéorologie dans l’Antiquité Classique”, en Ch. Cusset (ed.), *La météorologie dans l’Antiquité entre science et croyance. Actes du Colloque International Interdisciplinaire de Toulouse 2-3-4 mai 2002*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2003, pp. 75-94, en p. 76.

⁶ B. HELLY, “Observations et théorie sur les séismes dans les sources historiques grecques”, en B. Helly & A. Pollino (eds.), *Tremblements de terre. Histoire et archéologie. IVèmes rencontres internationales d’archéologie et d’histoire d’Antibes* (2, 3, 4 Novembre 1983), APDCA, Valbonne, 1984, pp. 63-71,

que penetra desde el exterior—. Desde este punto de vista, entramos en ese ámbito en que se aprovechan los astros para obtener predicciones útiles para la vida agrícola y que constituyen el material del que se nutre la astrometeorología⁷.

Esta doble perspectiva hace que para el astrólogo antiguo los seísmos sean al mismo tiempo un fenómeno absolutamente natural, vinculado con la meteorología, aunque su causa desencadenante se ponga en los astros⁸, y una fuente de pronósticos, dado su carácter de prodigo.

Esta doble naturaleza también es compartida por los cometas, con los que, como estamos viendo, los seísmos tenían tantos paralelismos para el hombre antiguo. En efecto, éste, desde una perspectiva científica, consideró a los cometas unas veces como fenómenos astronómicos (unos astros semejantes a los planetas) y otras como fenómenos meteorológicos o del mundo sublunar, producidos por la inflamación del aire seco que emana de la tierra al contacto con el fuego de las capas más altas de la atmósfera. Desde una perspectiva mágico-religiosa, por usar la clasificación aquí adoptada para los terremotos, eran prodigios divinos tanto en sentido positivo como negativo o emanaciones de los distintos planetas, lo cual servía de base para extraer las predicciones⁹.

Centrémonos ahora en la primera perspectiva, la mágico-religiosa, cuyos mejores representantes son el tratado sismológico de Vicielio y las predicciones obtenidas al producirse un terremoto al paso de la Luna por los signos del zodíaco, integrados ambos en el *De ostentis* de Lido.

en p. 64: “C'est cette dernière [la exhalación seca y cálida] qui, selon Aristote, constitue l'élément essentiel et le principe de tous les vents. C'est elle aussi qui est à l'origine des tremblements de terre”.

⁷ Según W. HÜBNER, *loc. cit.*, p. 77, hay cuatro razones para explicar la vinculación entre astrología y meteorología en la Antigüedad: a) los antiguos no suponían que las distancias entre la tierra y las estrellas fueran tan inmensas como son realmente; b) ello dio lugar a la teoría de la ἀναθυμίασις o ‘exhalación’, a saber, la idea de que las estrellas se alimentaban de la evaporación húmeda que desprendía la tierra, como si se tratara de una especie de humo o vapor; c) la mayoría de los filósofos creían que el universo era finito espacialmente, cuyo límite estaba constituido por las estrellas fijas, que estaban clavadas a la octava esfera por encima de la cual sólo estaban los dioses; d) prescindiendo del éter, se establecía una jerarquía de los cuatro elementos, según la cual el elemento supremo era el fuego, que constituía los astros; entre el cielo y la tierra se encontraba el aire, mientras que el agua y la tierra quedaban vinculados con la Tierra.

⁸ Aunque sin descartar otras causas, pues, sin ir más lejos, Juan Lido, antes de incluir el tratado de Vicielio en su obra, señala en *Ost.* 53 como causa de los terremotos el fuego interior que posee la tierra. Para Lido, evidentemente, no hay contradicción entre el hecho de que los seísmos tengan una causa natural, el fuego en su caso, y el que de ellos se puedan extraer predicciones, cuando una sacudida sísmica coincide con el tránsito del Sol o la Luna por los signos del zodíaco.

⁹ Cf. C. MACÍAS VILLALOBOS, “Los cometas en el mundo antiguo...”, p. 44.

En primer lugar, el breve tratado de Vicelio, como el dedicado a los cometas de Campestrio (caps. 11 a 15b), el calendario brontoscópico de Nigidio Fígulo, con predicciones extraídas de los truenos (caps. 27-38), las predicciones astrológicas extraídas también a partir de los truenos del romano Fonteyo (caps. 39-41), las observaciones sobre la Luna a partir del solsticio de verano de Labeón (cap. 42), las predicciones astrológicas obtenidas de los rayos, también de Labeón (caps. 47-52), y el calendario anual de Claudio Tusco (caps. 59-70) son la traducción, supuestamente literal y resumida, de tratados de autores romanos, alguno completamente desconocido para nosotros¹⁰, los cuales, a su vez, las tradujeron de textos etruscos procedentes de la *Etrusca disciplina*, expresión referida a la antigua religión de los etruscos y que engloba el conjunto de las artes adivinatorias que le servían de fundamento¹¹.

La práctica de Lido de insertar en su obra este tipo de tratados revela, de un lado, el papel tan relevante que la religión etrusca tuvo en el paganismo romano y, de otro, la particular relación que mantuvieron la *haruspicina* y la astrología.

Como ha demostrado Briquel, el dominio de Etruria por Roma no significó la desaparición completa de la cultura y de la religión etruscas. En los últimos siglos de la

¹⁰ El único autor completamente desconocido para nosotros es Vicelio, del cual sólo sabemos lo que Lido dice de él en su obra; Campestrio fue un astrólogo romano de los siglos III o IV d. C., autor de un tratado sobre los cometas; Nigidio Fígulo es el erudito y filósofo neopitagórico de época tardorepublicana, contemporáneo de Varrón, que recibió el apelativo de *magus* por su interés por las ciencias adivinatorias y ocultas; para Lido, Fonteyo y Capitón son dos autores diferentes, cuando en realidad se trata de uno solo, C. Fonteyo Capitón, pontífice máximo y cónsul *suffectus* del 33 a. C.; Cornelio Labeón es un filósofo neoplatónico que vivió en la segunda mitad del s. III d. C. ; en fin, de Claudio Tusco se han propuesto varias identificaciones, desde el Cludio Tusco, autor de la época de Augusto, mencionado por Gelio 5, 20, 2 como destinatario de la carta de Sinnio Capitón, o el personaje conocido por Servio como autor de comentarios (cf. Servio, *Ad Aen.* 1, 52; 2, 229; 12, 657) hasta incluso un personaje inventado por Lido. Sobre todo esto, cf. I. DOMENICI & E. MADERNA, *Giovanni Lido, Sui segni celesti, cura e introduzione* I. Domenici, traduzione E. Maderna, Medusa, Milán, 2007, pp. 140, n. 30, 32, 33, 34; p. 146, n. 73 y p. 151, n. 120.

¹¹ I. DOMENICI & E. MADERNA, *op. cit.*, pp. 13-14. Como se añade en este trabajo en p. 15 respecto a la expresión *Etrusca disciplina*: “questa era l’espressione con la quale i romani designavano la religione degli etruschi, cogliendone il carattere più tecnico e scientifico, di disciplina appunto, legato essencialmente agli aspetti concreti della pratica rituale”. Ese carácter más técnico se debía en gran parte a que las técnicas adivinatorias a que recurrián los etruscos estaban codificadas en tres tipos de libros, según Cicerón, *div.* 1, 72: los *libri haruspicini*, los *libri fulgurales* y los *libri rituales*. Asimismo, como ha señalado D. BRIQUEL, “De l’Occident à l’Orient: l’évolution de la religion étrusque dans l’Antiquité tardive”, en *Les syncretismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Roma, 1999, p. 341, la religión etrusca era, frente al paganismo griego y romano, una “religión de libro”, como el judaísmo o el cristianismo; era también una religión revelada, pues los primeros principios de la *Etrusca disciplina* habían sido enseñados por seres proféticos y divinos, como la ninfa Vegoya o el niño Tages.

República, el senado había creado el *ordo LX haruspicum* para aclarar los prodigios que pudieran ocurrir y afectar al Estado. Posteriormente los emperadores siguieron contando con el auxilio de los harúspices en materia religiosa. De este modo, la herencia etrusca en materia religiosa y adivinatoria se romanizó hasta el punto de considerarla parte integrante del *mos maiorum*. Por eso los harúspices no sufrieron la persecución a la que fueron sometidos los astrólogos, casi todos de origen oriental, y sus prácticas fueron consideradas una alternativa nacional a las religiones nuevas, también de sesgo oriental¹².

Menos conocida es la relación entre la *haruspicina* y la astrología. Como ha demostrado Santiago Montero, es muy posible que durante los dos últimos siglos de la República se hayan producido contactos entre estas dos prácticas adivinatorias, gracias a lo cual la *Etrusca disciplina* recibió algunas influencias de la astrología que, sin cambiarla en lo esencial, alteraron algunos principios de la misma¹³.

Buena muestra de estas influencias son cualquiera de los textos insertos en la obra de Lido, donde, junto a truenos, rayos o terremotos, prodigios habituales con los que trabajaba el harúspice, se hace intervenir a las luminarias mayores y a los signos zodiacales y se obtienen pronósticos que, por lo general, afectan a la agricultura y a la vida pública¹⁴.

Sobre el momento concreto en que se produjeron esas influencias, Montero se hace eco de las palabras de uno de los principales especialistas en el tema, Mastandrea, a propósito del *Fulgurale* de Labeón, es decir, las predicciones astrológicas sacadas de los rayos, ya mencionado. Según este autor, el *Fulgurale* es, obviamente, de origen etrusco, de los siglos IV o III a. C.; habría sido traducido y actualizado a finales de la época republicana por elementos del círculo senatorial oligárquico de Nigidio Fígulo y Cicerón; luego sufrió alguna clase de modificación a manos de Cornelio Labeón antes de acabar en la obra de Lido¹⁵.

A continuación, Montero hace suya esta tesis y la extiende a toda esa literatura etrusca conservada en la obra de Lido. En efecto, en los últimos decenios de la República, gracias al trabajo de eruditos interesados tanto por la haruspicina como por la astrología, como Nigidio Fígulo o Lucio Tarucio, “cristalizó” el acercamiento

¹² Cf. D. BRIQUEL, *loc. cit.*, p. 340.

¹³ Cf. S. MONTERO, “Astrología y *Etrusca disciplina*: contactos y rivalidad”, *MHNH*, 1 (2001) 239-260, en pp. 241-242.

¹⁴ Cf. S. MONTERO, *loc. cit.*, p. 244.

¹⁵ Cf. S. MONTERO, *ibid.*

entre ambas artes adivinatorias. En este esfuerzo de acercamiento no es descartable la influencia del círculo de Varrón¹⁶. En contraste con esta situación, a lo largo del periodo imperial se registra un distanciamiento entre ambas mánticas, que se acabaron enfrentando y compitiendo por los clientes¹⁷.

En fin, como señala Montero, fue la *Etrusca disciplina* la que recibió los influjos de la astrología, y no al contrario: “no podemos decir que haya existido injerencia alguna de los harúspices en la astrología”¹⁸. El intérprete etrusco se interesa por los *ostenta ex caelo*, en particular, cometas, meteoritos, eclipses y, sobre todo, rayos y truenos, cuyos significados encontraba en los *libri fulgurales*; a diferencia del astrólogo, el harúspice nunca interpretó el destino individual a partir de los astros.

Respecto al tratado sismológico de Vicielio, en él las predicciones se obtienen al producirse un terremoto cuando el Sol transita por cada uno de los signos zodiacales (por tanto, en meses de tipo solar). En todos los casos, los fenómenos anunciados, casi siempre calamitosos¹⁹, se reparten geográficamente del modo siguiente, tal como se ve en la tabla adjunta:

SIGNS ZODIACALES	PAÍSES Y PUEBLOS
Aries	En Asia, Celesiria, Palestina y Judea. En Europa, Britania, Galia, Germania y Bastarnia.
Tauro	En Asia, Persia, los etíopes que viven cerca del río Indo, costa de Asia Menor, islas Cícladas y Chipre.

¹⁶ Cf. S. MONTERO, *loc. cit.*, p. 248.

¹⁷ Cf. S. MONTERO, *loc. cit.*, p. 251, si bien, como añade este autor en p. 252, la mayoría de la población no sentía escrúpulos en recurrir a ambos sistemas adivinatorios, sobre todo, la de las clases más bajas.

¹⁸ Cf. S. MONTERO, *loc. cit.*, p. 246.

¹⁹ Y no debe extrañarnos, pues, como confirman Servio (*Ad Aen.* VI, 166) y Cicerón (*In Cat.* III, 9), para los etruscos los terremotos se contaban entre los prodigios más funestos posibles. En el texto aludido de Cicerón, éste nos informa de que, con ocasión de un seísmo que devastó el Capitolio y destruyó las estatuas de los dioses, los harúspices traídos de Etruria predijeron la muerte violenta de la población, guerras civiles e incluso la destrucción de Roma, si no se aplacaba la ira divina. Sobre esto, cf. E. ARDÉVOL PIERA & G. MUNILLA CABRILLANA (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Editorial UOC, Barcelona, 2003, p. 233.

Géminis	En Asia Mayor, Hircania, las dos Armenias, Matiana. En Libia (África) o Europa (pues se entiende que Libia forma parte de ésta), Marmárica, Nasamonítide y las Grandes Sirtes.
Cáncer	En Asia, las zonas limítrofes con Persia, Bitinia, Frigia. En Europa, la Cólquide (Lazica); en Libia, el África hasta Numidia.
Leo	En Asia, Fenicia y Orquenia. En Europa, Italia, Sicilia y la Galia. La totalidad de Libia.
Virgo	La Hélade, Acaya, Creta, Babilonia, Mesopotamia, Asiria y las islas Cícladas.
Libra	En Asia, Bactriana, Casperia y Sérica. En Libia, Troglodítica, la Tebas de Egipto y la ciudad de Oasis.
Escorpio	En Asia, la Siria central o Commagene y la Casperia. En Europa, Italia y Etruria, y hacia occidente (ya en Libia) Mauritania y Getulia.
Sagitario	En Asia, la Arabia Feliz. En Europa, Etruria, Céltica y España.
Capricornio	En Asia, la India, Ariana y Gedrosia, Frigia y el Helesponto. En Europa, Macedonia, Tracia e Iliria hasta el río Istro.
Acuario	En Asia, Oxiana, Sogdiana, Arabia Menor y Azanía. En Libia, la Etiopía Menor. En Europa, la Tracia hasta el Ilírico.

Piscis	En Asia, Lidia, Cilicia y Panfilia. En Libia, la Nasamonitide y la Garamántica. El Ponto.
--------	---

Si comparamos esta distribución con la que ofrece Tolomeo al final de *Tetrab.* II, 3, observaremos una correspondencia casi exacta²⁰. He aquí el cuadro que ofrece el gran astrólogo griego (subrayamos los términos no coincidentes):

SIGNOS ZODIACALES	PAÍSES Y PUEBLOS
Aries	Britania, Galia, Germania, Bastarnia; Celesia, Palestina, <u>Idumea</u> y Judea.
Tauro	Partia, Media, Persia (Lido habla de los persas en general, es decir, los que habitaban estas tres regiones que constituían el núcleo del imperio persa); las Cícladas, Chipre y la región costera de Asia Menor.
Géminis	Hircania, Armenia, Matiana, Cirenaica (en Lido, las dos Sirtes), Marmárica y el <u>Bajo Egipto</u> (Lido habla de Nasamonítide).
Cáncer	Numidia, Cartago, África (Lido habla del África hasta Numidia, por lo que bien podría incluirse también Cartago), Bitinia, Frigia y Cólquide.
Leo	Italia, Galia Cisalpina (Lido habla sólo de la Galia), Sicilia, <u>Apulia</u> (seguramente Lido la entiende integrada dentro de Italia), Fenicia, <u>Caldea</u> y Orquenia.
Virgo	Mesopotamia, Babilonia, Asiria; la Hélade, Acaya y Creta (Lido añade las Cícladas, que él, como Tolomeo, hace depender también de Tauro).

²⁰ G. TRAINA, “Tracce di un’immagine: il terremoto fra prodigo e fenomeno”, en E. GUIDOBONI (ed.), *op. cit.*, pp. 104-113, en p. 111, después de decir que la sismología de Vicelio presenta una lista de países, orientados según el zodiacal, afirma: “A seconda dei luoghi, lo scatenarsi di un sisma viene interpretato in diverso modo: questo sistema si ispira certamente alla revisione geografico-razionalistica data da Claudio Tolomeo”.

Libra	Bactriana, Casperia, Sérica; Tebaída, Oasis y Troglodítica.
Escorpio	<u>Metagonitis</u> , Mauritania, Getulia, <u>Siria</u> , Comagene (Lido en realidad identifica la Siria central y Comagene), <u>Capadocia</u> (Lido menciona en su lugar la Casperia, hecha depender ya de Libra).
Sagitario	Tirrenia (Lido la llama Etruria), Céltica, España, Arabia Feliz.
Capricornio	India, Ariana, Gedrosia (en Asia Lido añade Frigia y el Helesponto), Tracia, Macedonia, Iliria.
Acuario	<u>Sauromática</u> , Oxiana, Sogdiana, Arabia (Menor, según Lido), Azania, la Etiopía Media (Menor la llama Lido). Lido añade la Tracia, regida también por Capricornio.
Piscis	<u>Fazania</u> , Nasamonítide (que Lido pone también bajo la influencia de Géminis), Garamántica, Lidia, Cilicia y Panfilia. Lido habla también del Ponto.

Fuera de algunos errores de Lido debidos al hecho de atribuir el mismo país o región a dos signos diferentes, la correspondencia es casi absoluta²¹.

Pero, ¿qué calamidades anuncian los movimientos sísmicos? Resumiremos en otra tabla los distintos tipos de fenómenos que anuncian tales prodigios, para que se vean las posibles coincidencias y discrepancias²²:

²¹ Estas discrepancias son más sorprendentes si cabe, porque Lido reproduce (también con ciertas variantes, aunque menos que en el caso que nos ocupa) el esquema de corografía astral de Tolomeo en el cap. 71 del *De ostentis*.

²² Como literatura de *omina* o presagios que son, tanto el tratado sismológico de Vicielio como las predicciones obtenidas de los terremotos que se verifican al paso de la Luna por el zodíaco, adoptan la típica forma de prótasis (*Si...*), que expresa la condición necesaria para que se verifique el pronóstico, seguida de apódosis, que corresponde al pronóstico. Es esta secuencia de prótasis + apódosis lo que técnicamente constituye el *omen* (Sobre esto, cf. E. REINER, *loc. cit.*, p. 21). Así, por ejemplo, en *Ost.* 55 se dice: “[Estando el Sol en Aries] Si se verifica un terremoto en Asia, es de mal auspicio para la Celesiria, Palestina y Judea, [...].” Este tipo de estilo era ya el habitual en los textos proféticos mesopotámicos por excelencia, los del *Enuma Anu Enlil*, del siglo VII a. C.

SIGNOS ZODIACALES	CALAMIDADES
Aries	<ul style="list-style-type: none"> - Combates de los reyes contra los enemigos, pero con resultado desfavorable: los generales se retirarán con sus tropas diezmadas, sin haber alcanzado sus objetivos. - En las regiones orientales, el daño será mayor para los hombres que para las mujeres, por ser Aries un signo masculino.
Tauro	<ul style="list-style-type: none"> - Una pestilencia letal se abatirá sobre las regiones sometidas al influjo de Tauro, que afectará tanto a los hombres como a las bestias de carga. - Se menciona una explosión de calor sofocante y pestilencial (se podría pensar que la pestilencia anunciada en el primer punto fuera esta misma). - Se habla también de desbordamientos incontrolables de los ríos y en verano de falta de agua fluvial. - Entre los seres vivos, los más afectados serán los de sexo femenino, por el carácter femenino de Tauro.
Géminis	<ul style="list-style-type: none"> - Hambrunas en las regiones influídas por Géminis, hasta el punto de que las poblaciones se sublevarán contra los nobles, que serán expulsados. - Por estas calamidades nadie confiará en su prójimo, ni siquiera las madres en sus hijos. - Se producirán destrucciones de edificios y graves incendios. - Un tirano muy cruel trastocará el orden establecido, y ya no se respetarán ni siquiera las cosas sagradas. - Los seres más afectados por las calamidades serán los de sexo masculino y dotados de racionalidad, dado que Géminis es un signo masculino y con aspecto humano.
Cáncer	<ul style="list-style-type: none"> - Los hombres nobles serán víctimas de enfermedades pestilenciales y las ciudades se verán privadas de sus líderes. - Los sucesores, por decisión del pueblo y de los mismos <i>optimates</i>, arrancarán y alejarán a los hijos de sus progenitores. - Se producirán también eclipses de Luna, porque Cáncer es domicilio de la Luna. - Las más perjudicadas serán las mujeres, en particular, las prostitutas, por ser Cáncer un signo femenino y propio de Afrodita.

Leo	<ul style="list-style-type: none"> - El ganado morirá de hambre. - Las lluvias serán abundantes. - Se producirán plagas de langosta, que dañarán los frutos y morirán tantos hombres que en casi todos los matrimonios habrá viudas. - En las regiones con leones, éstos asaltarán mortalmente a los hombres; en las que no viven estos animales, se producirán fiebres agudas. - Los más afectados serán los seres de sexo masculino, sobre todo los que viven en oriente, pues Leo es un signo masculino y solar.
Virgo	<ul style="list-style-type: none"> - Se abrirán simas y los padres llorarán a sus hijos. - Los inviernos serán secos y las niñas se verán reducidas a la esclavitud. - El olivo dará frutos a la vez que los demás frutos otoñales. - Las desgracias afectarán sobre todo a las mujeres, porque la Virgen es un signo femenino.
Libra	<ul style="list-style-type: none"> - La iniquidad de los gobernantes llevará a las poblaciones a rebelarse por la desesperación. - Las cosas sagradas se verán tan impíamente profanadas que nadie podrá llegar a ver atendidas sus plegarias. - Los autóctonos serán expulsados lejos de sus tierras y esas regiones se verán atormentadas por los ejércitos bárbaros. - Se producirá una hambruna y por todas partes se verá afectado el sexo masculino, por ser Libra un signo masculino.
Escorpio	<ul style="list-style-type: none"> - Se desencadenarán incendios incontrolables, que afectarán incluso a los lugares consagrados. - Se entablarán guerras desdichadas para los jóvenes, pero lucrativas para los generales; los bárbaros ocuparán también territorios romanos. - Las más afectadas serán las mujeres, pues Escorpio es un signo femenino.
Sagitario	<ul style="list-style-type: none"> - El ganado morirá de hambre. - El océano se desbordará de una manera anómala, hasta el punto de que la propia Calpe será sumergida y las ciudades correrán peligro por las lluvias. - Las consecuentes carestías de todo tipo de artículos matarán por todas partes a los hombres, pues Sagitario es un signo masculino.

Capricornio	<ul style="list-style-type: none"> - Las regiones influidas por Capricornio se verán perturbadas por los pueblos limítrofes. - Los torrentes inundarán los campos cultivados y las cabezas de ganado se verán afectadas por pestilencias. - Se producirán guerras intestinas. - Se dará gran número de sueños y vaticinios falsos. - Las aguas del mar sumergirán a veces a ciudades enteras.
Acuario	<ul style="list-style-type: none"> - Graves guerras se desencadenarán en los territorios influídos por Acuario, en particular, en el territorio macedonio, que podrá ser casi totalmente destruido.
Piscis	<ul style="list-style-type: none"> - Los territorios influidos por este signo se verán devastados por enemigos extranjeros y de la propia nación. Los puertos y ciudades del Ponto serán devastados por incursiones de piratas, y las poblaciones de estas regiones se lanzarán unos contra otros sin ningún motivo. - Se producirán lluvias que acabarán en inundaciones, plegarias no escuchadas y falta de frutas nutritivas. - Las cosechas se verán malogradas por la humedad de la tierra, y el mar estará tan agitado que será casi imposible la navegación. - Contra toda esperanza, la situación mejorará en poco tiempo y la felicidad será proporcional a los males precedentes.

Si nos fijamos ahora en la tipología de las calamidades y en su reparto por signos, el resultado es el que se ve en la relación adjunta:

TIPOS DE CALAMIDADES	SIGNOS
Conflictos bélicos, enfrentamientos armados y rebeliones populares.	Aries, Libra, Escorpio, Capricornio, Acuario y Piscis.
Cambios en el orden político establecido (rebeliones populares que expulsan a los optimates, ascenso de un tirano).	Géminis, Cáncer y Libra (podemos suponer que las rebeliones motivadas por la iniquidad de los gobernantes traigan cambios políticos).
Daños para los lugares consagrados y los cultos religiosos.	Géminis, Libra y Escorpio.

Hambrunas, carestías y las muertes ocasionadas por las mismas tanto en los hombres como en los animales.	Géminis, Leo, Libra, Sagitario y Piscis.
Pestilencias, plagas y malas cosechas.	Tauro, Cáncer, Leo, Capricornio y Piscis.
Inundaciones del mar o de los ríos y torrentes, lluvias abundantes.	Tauro, Leo, Sagitario, Capricornio, Piscis.
Incendios, destrucción de edificios.	Géminis, Escorpio.

A estos tipos generales de calamidades se pueden añadir otros que sólo afectan a un signo, entre ellas: ataques de animales (Leo), eclipses de Luna (Cáncer), sequías (Virgo), sueños y vaticinios falsos (Capricornio).

De todo ello se concluye que los terremotos eran concebidos como fenómenos absolutamente calamitosos, con alguna que otra excepción, como Piscis, donde, tras el anuncio de toda clase de desgracias, se afirma que en poco tiempo y contra lo esperado la situación mejorará, hasta el punto de que la felicidad será proporcional a las desgracias²³.

El hecho de que los pronósticos que afectan a personas se concreten a menudo en los reyes, los generales y los optimates o nobles son acordes con la apotelesmática universal o general.

En fin, otro hecho curioso es que, en al menos nueve signos, según se trate de signos masculinos o femeninos, los más afectados por las calamidades y desgracias serán respectivamente seres del sexo masculino o del femenino, con el siguiente reparto:

Signos masculinos: Aries, Géminis, Leo, Libra y Sagitario.

Signos femeninos: Tauro, Cáncer, Virgo y Escorpio.

En algunos casos, las especificaciones son mucho más concretas, como en Géminis, donde los más afectados serán los seres humanos por tener Géminis aspecto humano; o en Cáncer, donde no sólo se verán afectadas mujeres, sino en particular prostitutas, por ser éste un signo de Afrodita; o en el caso de Leo, donde los afectados serán orientales, por ser Leo un signo solar.

²³ Se podría considerar también positivo el hecho de que en Virgo, tras producirse un terremoto, el olivo dé frutos a la vez que los demás frutos otoñales, habida cuenta de que las aceitunas suelen recogerse más bien en invierno.

En fin, no se determina el sexo de los seres afectados en Capricornio, Acuario y Piscis, aun cuando Capricornio y Piscis eran signos femeninos y Acuario masculino.

En cuanto a las predicciones obtenidas al coincidir un terremoto con el tránsito de la Luna por los signos del zodíaco (por tanto, en meses de tipo lunar), que encontramos en *Ost. 17-20*, de modo general podemos decir que:

En primer lugar, no se trata propiamente de una “sismología” lunar, pues los pronósticos que se reúnen en esos capítulos provienen de fuentes muy diversas aparte de los terremotos.

Se trata de nuevo de predicciones de carácter universal, si bien en este caso se omite cualquier alusión a países o pueblos concretos, entendiéndose que una guerra o carestía anunciadas afectan al territorio donde se produce el terremoto²⁴.

Tampoco se concreta si los más afectados por los pronósticos son los seres de sexo masculino o femenino.

Los tipos de pronósticos son muy similares a los vistos en el tratado de Vicielio (guerras, muerte de líderes, cambios políticos, hambrunas y carestías, muerte de ganado), si bien aquí se encuentran más pronósticos de carácter positivo.

En fin, un rasgo que es exclusivo de los pronósticos extraídos a partir del tránsito lunar es que, en algunos casos, éstos dependen del momento del mes en que se produzcan (sin que parezcan depender exactamente de las fases lunares), e incluso del momento de la noche (expresado en ‘vigilias’) e incluso del día.

Como hemos hecho en el caso del tratado de Vicielio, resumiremos en una tabla los pronósticos signo por signo:

SIGNOS ZODIACALES	CALAMIDADES
Aries	- Falta de alimentos.
Tauro	<ul style="list-style-type: none"> - Posible pérdida del poder por el gobernante del territorio afectado (seísmo entre los días primero y duodécimo del mes). - Ruina del gobernante (seísmo después del día duodécimo). - Desórdenes y guerras (seísmo entre los días décimo y trigésimo). - Guerra civil, aunque el responsable será eliminado (seísmo entre la primera y la sexta vigilia).

²⁴ Sólo en el signo de Virgo se especifica que la amenaza de guerra que se anuncia afecta a los habitantes de la costa (del territorio donde se verifica el suceso sísmico).

Géminis	<ul style="list-style-type: none"> - Se abrirán simas. - Exterminio de hombres (seísmo entre los días primero y noveno del mes). - Graves dificultades para los gobernantes por el hambre que afectará al ganado y la escasez de agua (seísmo entre los días noveno y décimo noveno del mes). - Pérdida de estatus social de los aristócratas y un cambio de gobierno (seísmo a partir del vigésimo día). - Grandes tempestades, una guerra y la caída de un príncipe ilustre (seísmo entre los días vigésimo quinto y trigésimo). - Grandes tempestades (seísmo en el trigésimo día).
Cáncer	<ul style="list-style-type: none"> - Eliminación de un usurpador (con un simple fragor de la tierra). - Amenaza de la ira divina (seísmo entre las primeras horas de la mañana y el mediodía). - Los prohombres sufrirán cambios en su estatus social y desórdenes para los demás habitantes del país (seísmo entre los días sexto y trigésimo). - Pérdidas de honores para los hombres más prominentes, destrucciones de libros y guerras en las zonas orientales (seísmo entre la primera vigilia y el comienzo de la tercera).
Leo	<ul style="list-style-type: none"> - Desórdenes y asesinato de un hombre poderoso. - Asesinatos, escasez, mortandad de ganado o carestía y cambio de gobernantes (seísmo entre los días primero y décimo). - Desórdenes y exilios, aunque también esperanza de acontecimientos positivos (seísmo entre los días décimo y trigésimo). - La buena suerte durará poco y vendrán acontecimientos dolorosos (seísmo al amanecer).
Virgo	<ul style="list-style-type: none"> - Amenaza de guerra para los habitantes de la costa (con un simple fragor de la tierra). - Muerte de hombres. - Abundancia de cosechas, pero también muertes violentas y ataque de los persas (seísmo entre los días primero y séptimo). - Escasez de grano (seísmo entre los días octavo y décimo). - Muerte de los personajes más prominentes y cambio político (seísmo por la noche). - Trastornos generales y cambio de los hombres en el poder.

Libra	<ul style="list-style-type: none"> - Asesinatos (con un simple fragor de la tierra). - Mortandad del ganado y caída del gobernante de la región (seísmo entre los días primero y décimo). - Saqueo de la región (seísmo entre los días undécimo y trigésimo).
Escorpio	<ul style="list-style-type: none"> - Exilios (con un simple fragor de la tierra). - Muerte de un hombre poderoso.
Sagitario	<ul style="list-style-type: none"> - Migraciones forzadas (con un simple fragor de la tierra).
Acuario	<ul style="list-style-type: none"> - Enfermedades.
Piscis	<ul style="list-style-type: none"> - Dificultades en las relaciones comerciales.

Además de lo ya dicho, en la caracterización general de estos prodigios, hay que añadir que hay cinco signos en los que apenas hay un pronóstico: Aries, Escorpio (dos), Sagitario, Acuario y Piscis, registrándose en los demás entre tres y seis pronósticos. En el caso de Capricornio no hay pronósticos²⁵.

Asimismo, respecto a la tipología de las calamidades anunciadas, abundan especialmente las que tienen que ver con la muerte del gobernante o la pérdida del estatus de los nobles y, consecuentemente, con el cambio político.

Asimismo, hay más pronósticos positivos que en el tratado de Vicielio: desaparición del responsable de una guerra civil (en Tauro, aunque dicha guerra sí se producirá), eliminación del usurpador (en Cáncer), acontecimientos positivos (en Leo), abundancia de cosechas (en Virgo, si bien acompañada de pronósticos negativos como muertes violentas o ataque de los persas).

Respecto a la alusión a los persas, aquí como en el tratado de Vicielio, se ha sospechado que podría deberse a una manipulación directa de Lido —no olvidemos que éstos se contaban entre los peores enemigos del Imperio Bizantino—, para adecuar los pronósticos a las circunstancias de su época y darles así “actualidad”²⁶.

²⁵ Si bien esto es debido, casi con toda seguridad, a las lagunas que presenta el texto que nos ha llegado.

²⁶ I. DOMENICI & E. MADERNA, *op. cit.*, p. 30: “Inoltre, il continuo e quasi esclusivo riferimento ai persiani, ogni qual volta si parli di attachi nemici o di pericolo di invasione, unitamente alla caratterizzazione negativa di questo popolo [...] lasciano àdito al sospetto di una manipolazione delle fonti da parte del nostro autore; [...].”

También encontramos pronósticos curiosos, no vistos en el tratado de Vicelio, como las destrucciones de libros (en Cáncer) o las dificultades para las relaciones comerciales (en Piscis).

Pero quizás lo más notable de esta tabla de pronósticos es que muchos de ellos se hacen depender de los días del mes (lunar) en que se produzcan. Así, observamos que se repiten determinados intervalos. En efecto, en los signos de Leo y Libra se registran pronósticos cuando el seísmo se produce entre los días primero y décimo del mes, de un lado, y décimo (undécimo, en el caso de Libra) y trigésimo, del otro. En Tauro los intervalos son muy similares: el primero, entre los días primero y duodécimo y décimo y trigésimo; en Géminis, entre los días primero y noveno del mes, con otros intervalos no coincidentes; en Virgo, entre los días primero y séptimo. Aquí, aunque está clara la importancia de los primeros siete a diez días del mes, por tanto, el periodo en que la Luna se encuentra en su fase de cuarto creciente, y el día trigésimo, último del mes, por tanto, día de luna nueva, el resto de intervalos no parece que tenga una relación directa con las fases lunares.

En los casos de los signos de Tauro y Cáncer se especifican las horas de la noche, expresadas en “vigilias”, en que debería producirse un seísmo para obtener un pronóstico. En otros casos las especificaciones son más genéricas: en Cáncer hay un pronóstico que se obtiene si el terremoto se verifica entre las primeras horas de la mañana y el mediodía; en Leo, otro si se produce al amanecer; en Virgo, otro si se registra por la noche.

En varias ocasiones se registran pronósticos no con un terremoto propiamente dicho, sino con un simple rugido o estrépito de la tierra (lo que podríamos identificar con un seísmo de baja intensidad), en concreto, en Cáncer, en Virgo, en Libra, en Escorpio y en Sagitario.

Por último, a la vista de esta relación de pronósticos obtenidos del tránsito de la Luna por el zodíaco, podría pensarse que estamos ante un resto de lo que podría haber sido un zodíaco lunar, mucho más lógico que el zodíaco solar, que fue el que finalmente se impuso, puesto que cuando el Sol está en el cielo las estrellas son invisibles. De hecho, un zodíaco lunar es el que aparece en uno de los textos fundamentales de la astronomía mesopotámica, el *Mul Apin*, del periodo asirio (c. s. VII a. C.), donde se establecen las 36 estrellas y 18 constelaciones lunares con las cuales se podía proceder a la adivinación²⁷.

²⁷ Sobre este importante texto de la astronomía mesopotámica, cf. N. CAMPION, *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology: The Ancient and Classical World*, Continuum, Londres, 2008, pp. 69 ss.

Volviendo al paralelismo que anotamos que se producía entre terremotos y cometas en la astrología antigua, aunque las predicciones extraídas de estos últimos, tal como se lee en el tratado de Campestrio (*Ost.* 11-15b), afectan también a la apotelesmática universal y son también mayoritariamente calamitosas, no son parangónables con las de los terremotos, pues las de los cometas dependen de la forma de la luminaria, cada una de las cuales, a su vez, depende de un planeta (es decir, se podría considerar una emanación del planeta en cuestión).

Dentro de la óptica “científica”, se asocia la producción de los terremotos a los astros, aunque, como ya se ha dicho, éstos suelen venir acompañados de otros fenómenos meteorológicos, casi siempre con vientos —dado que los propios seísmos serían otra manifestación del viento, según la ciencia antigua—. En este caso, los ejemplos provienen tanto de Tolomeo²⁸ como de Lido.

En el caso de Tolomeo, en *Tetrab.* II, 9, 18, hablando del planeta Mercurio dice que, en relación al aire, dado que el astro es muy seco y rápido por causa de su cercanía al Sol y por la velocidad de su revolución, favorece la aparición de vientos irregulares, intensos y cambiantes, así como huracanes y terremotos, entre otros fenómenos.

Es el único caso en que los seísmos se asocian con un planeta, pues lo habitual es que lo hagan con las constelaciones²⁹. En particular, en *Tetrab.* II, 12, 3, hablando de la constelación de Tauro, Tolomeo afirma que, aunque en su conjunto es algo cálida, considerada en sus partes, su parte primera, especialmente la cercana a las Pléyades, favorece los terremotos, los vientos y las nieblas; en *Tetrab.* II, 12, 4, del signo de Géminis se dice que su parte norte es ventosa y produce terremotos; también en *Tetrab.* II, 12, 4, hablando del signo de Cáncer, su parte principal y la región del Pesebre se dice que son sofocantes, productoras de terremotos y brumosas; en fin, en *Tetrab.* II, 12, 6, del signo de Escorpio se afirma que su parte central es templada y la parte siguiente produce terremotos.

²⁸ Sobre Tolomeo y la vinculación de los terremotos con los astros, cf. W. HÜBNER, *loc. cit.*, pp. 78 ss.

²⁹ Nos ha llegado un curioso texto que relaciona meteorología (también seísmos) con las constelaciones, transmitido bajo el nombre de Eudoxios, que F. BOLL editó en el CCAG VII (1908), 183-187, y que ha sido editado y comentado por W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen*, 2 vols., Teubner, Stuttgart & Leipzig, 1995, la edición en vol. I, pp. 172-177 y el comentario en vol. II, pp. 151-159. Sus fuentes, al parecer, podrían ser Tolomeo y Veto Valente (cf. W. HÜBNER, *op. cit.*, vol. I, p. 174). Los terremotos se producen, según este texto, entre los grados 1° y 8° de Tauro y 26° - 28° y 28° - 30° de Géminis, es decir, en dos de las constelaciones que el texto de Tolomeo da como productoras de terremotos. La coincidencia con Tolomeo no es total por las notables lagunas que el texto atribuido a Eudoxios presenta. En Veto Valente (*Anth.* 1, 2), por su lado, se mencionan como productoras de terremotos Tauro, en la parte cercana a las Pléyades, y Cáncer.

En el caso de Lido, la previsión de que puedan producirse terremotos a partir de la aparición de los astros se reparte un poco por todo su *De ostentis*.

Así, en *Ost.* 10b, se está hablando de diferentes tipos de cometas visibles en el cielo. Después de mencionar los cometas llamados ‘vigas’, dice Lido que también se puede formar una apertura en el cielo, y cuando esto se produce se desencadenan terremotos, erupciones volcánicas y grietas en el suelo.

En *Ost.* 31, en el calendario brontoscópico de Nigidio Fígulo, donde se extraen predicciones a partir de los truenos en relación a la Luna, la correspondiente al día 8 de octubre refiere que, si ese día truena, hay que esperarse un terremoto acompañado de un gran estrépito.

En *Ost.* 39, en el tratado de Fonteyo, con pronósticos extraídos de los truenos coincidiendo con el tránsito de la Luna por los signos del zodíaco, si truena de noche cuando la Luna se encuentra en Capricornio, uno de los pronósticos afirma que la mayor parte de los hombres será víctima de la desgracia, se producirán inviernos duros, naufragios y terremotos destructivos.

En *Ost.* 41, si el trueno se produce también de noche, cuando la Luna se encuentra en Sagitario, se anuncia, entre otras cosas, que se producirán terremotos y vientos violentos (de nuevo la asociación de estos dos fenómenos, que para los antiguos tenían la misma causa) y será aniquilado un hombre poderoso y de gran peso en la política.

En fin, de todo lo dicho podemos concluir que para la astrología antigua, los terremotos son ante todo un fenómeno físico que, como tal, debe tener una causa también física, bien sea la exhalación seca de la que habla el canon aristotélico o los astros, tal como creían ya los antiguos caldeos. Pero, como afirma Juan Lido en *Ost.* 54, ningún fenómeno del mundo físico sucede por casualidad, puesto que, aunque el mundo esté regido por leyes físicas, por encima de ellas se encuentra la Providencia divina. Por esta razón, aunque un terremoto produzca daños en una región concreta, lo más importante son los pronósticos o presagios calamitosos, casi siempre, que tienen un ámbito mucho más amplio, pues han de entenderse como avisos de la divinidad. Esto responde a la cosmovisión de los antiguos etruscos, para los cuales nada de lo que sucedía en el mundo físico se producía por casualidad, sino por la expresa voluntad de los dioses³⁰.

³⁰ En relación con esto, es bien conocida la opinión de Séneca (*Nat. Quaest.* II.32.2), quien, a propósito de la capacidad de los etruscos para interpretar los rayos, decía que, como estos vinculaban todo a la divinidad, eran de la opinión de que los fenómenos no tenían un significado cuando se producían, sino que se producían porque debían transmitir un significado.

Received: 20th October 2010

Accepted: 2nd November 2010

LA DISCESA DELL'ANIMA IN MACROBIO

ALDO SETAIOLI

Università di Perugia

SOMMARIO

Risposta a W. Hübner in rapporto alla discesa delle anime descritta in Macr. *in Somn.* 1.12. Il movimento lungo la fascia zodiacale, che in Macrobio precede la discesa attraverso le sfere planetarie, è attestato da vari altri testi, che vengono illustrati e discussi. I due movimenti dell'anima apparivano insieme già in Numenio d'Apamea. La proposta di vedere in Macrobio la descrizione di una discesa che fa passare le anime non attraverso e all'interno dei segni zodiacali, ma al di sotto di essi, è scarsamente plausibile..

PAROLE CHIAVE: INCARNAZIONE, ZODIACO, SFERE PLANETARIE.

THE DESCENT OF THE SOUL IN MACROBIUS

ABSTRACT

Reply to W. Hübner in relation to the descent of the souls described at Macr. *in Somn.* 1.12. The movement along the zodiac, which in Macrobius precedes the descent through the planetary spheres, is attested in several texts, which are thoroughly analyzed. The two movements of the souls already appeared together in Numenius of Apamea. The proposal to recognize in Macrobius the description of a descent not through and inside, but rather below, the signs of the zodiac fails to carry conviction.

KEY WORDS: INCARNATION, ZODIAC, PLANETARY SPHERES.

Nel nono volume di *MHNH* Wolfgang Hübner¹ risponde con un dottissimo articolo alla mia recensione di un suo bel volumetto² pubblicata nel numero precedente della rivista³, nella quale suggerivo che nella descrizione della discesa delle anime che compare in un capitolo del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*⁴ confluiscono due diverse concezioni: lo spostamento dell'anima lungo l'eclittica e i segni zodiacali, cui fa seguito la discesa verticale delle anime attraverso le sfere planetarie, fino a giungere alla terra. Affermavo⁵ che questo suggerimento era “vòlto a sanare, in parte, le incongruenze e le difficoltà” riscontrabili nella descrizione del

¹ W. HÜBNER, *Wie kommen die Seelen vom Tierkreis auf die Erde?*, *MHNH* 9 (2009) 175-190.

² W. HÜBNER, Crater Liberi. *Himmelsporten und Tierkreis*, München, 2006.

³ A. SETAIOLI, recens. a HÜBNER (cf. n. 2), *MHNH* 8 (2008) 288-292.

⁴ Macr., *in Somn.* 1.12.

⁵ SETAIOLI, (cf. n. 3), 291.

moto dell'anima verso l'incarnazione, ma a questo proposito è necessaria una precisazione, adombrata allora solo in maniera implicita nell'inciso "in parte". A mio parere il compito dello studioso non è quello di sovrapporsi agli autori antichi ponendo il loro testo sul letto di Procuste di quadri ideologici perfettamente coerenti, elaborati in astratto e con scarso rapporto con quanto può essere effettivamente riscontrato nei testi stessi. La massima prudenza al riguardo è necessaria sempre, ma lo è in modo particolare quando si tratta di autori come Macrobio, o anche Numenio, nei quali sono confluiti apporti di varia provenienza, non sempre fusi in un insieme organico. E' evidente, mi sembra, che in casi del genere lo studioso debba innanzi tutto cercare di individuare le stratificazioni riscontrabili nei testi, tentare di ricostruire la maniera in cui i diversi apporti entrano a far parte del quadro presentato dall'autore antico e, nei limiti del possibile, stabilire fino a che punto si accordano fra loro.

Se, ad esempio, Macrobio parla dello spostamento dell'anima dal Cancro al Leone e poi di discesa attraverso le sfere planetarie, il primo moto, che si svolge lungo la fascia zodiacale, e quindi nel cielo delle Stelle Fisse, dovrà per forza di cose essere concepito come precedente al secondo, che attraversa le sottostanti sfere planetarie. Solo così il testo macrobiano diviene intelligibile. Non è detto però che i due movimenti, entrambi presenti in Macrobio, siano stati concepiti in origine come due momenti distinti ma complementari di un processo unitario. E' possibile, anzi probabile, che siamo di fronte alla giustapposizione di concezioni in origine separate e indipendenti⁶.

Non c'è il minimo dubbio che Macrobio, dopo aver detto che le anime scendono a incarnarsi attraverso la costellazione del Cancro e risalgono al cielo attraverso quella del Capricorno⁷, descrive, prima della discesa attraverso le sfere planetarie, un movimento delle anime dal Cancro al Leone⁸ e probabilmente anche alla costellazione

⁶ M. ARMISEN-MARCHETTI, *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*. Livre I. Texte ét., trad. et comm., Paris, 2001, 168 n. 264, annota giustamente a Macr., in *Somn. 1.12.4 cum vero ad Leonem labendo pervenerint*: "Cette affirmation est étrange. Elle semble incompatible avec la descente décrite aux § 12-14, où l'on voit les âmes traverser successivement les diverses sphères planétaires... Macrobe juxtapose-t-il, comme cela lui arrive parfois, deux représentations empruntées à des sources différentes?". E' però anche possibile che le due rappresentazioni fossero già state giustapposte in precedenza. Vd. oltre.

⁷ Macr., in *Somn. 1.12.1-3*. E' una concezione ben attestata. Cf. p. es. Numen., fr. 35 DES PLACES; e tutto il *De antro Nymphaeum* di Porfirio.

⁸ Macr., in *Somn. 1.12.4 ergo descensurae cum adhuc in Cancro sunt, quoniam illuc positae necdum lacteum reliquerunt, adhuc in numero sunt deorum. Cum vero ad Leonem labendo pervenerint, illuc condicione futurae auspicantur exordium*. Le anime non si limitano ad avvicinarsi al Leone, come potrebbe far supporre la preposizione *ad*. Come ho osservato in SETAIOLI (cf. n. 3), 289-290, in quella costellazione fanno la prima prova della loro futura condizione umana; e i rudimenta nascendi e gli humanae naturae tirocinia si trovano all'interno di essa (in *Leone*).

extrazodiacale del Cratere, ancora nel cielo delle Stelle Fisse, che Macrobio colloca tra Cancro e Leone⁹, anziché tra Leone e Vergine. Hübner argomenta dottamente¹⁰ che il Cratere è troppo lontano dallo Zodiaco perché l'anima possa toccarlo nel suo movimento lungo l'eclittica, come suggerivo nella mia recensione¹¹. Va tuttavia notato che lo considerano contiguo al segno zodiacale del Leone tanto Manilio¹² quanto Firmico Materno¹³.

Macrobio non va oltre nel descrivere il moto delle anime lungo lo Zodiaco¹⁴. Nella mia recensione suggerivo che quanto troviamo in Macrobio potesse essere integrato con ciò che ci dice Porfirio in un estratto dal suo *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* conservato dallo Stobeo¹⁵. In questo testo Porfirio, trattando della seconda incarnazione, ci dice che, prima della discesa, ogni anima raggiunge la costellazione (ascendente) che meglio le si confà¹⁶; e aggiunge che, secondo le dottrine degli Egizi, la via percorsa dalle anime attraversa i dodici segni dello Zodiaco¹⁷. In questo testo di

⁹ Macr., *in Somn.* 1.12.8 *Crater Liberi Patris ille sidereus, in regione quae inter Cancrum est et Leonem locatus.*

¹⁰ HÜBNER (cf. n. 1), 185-186.

¹¹ SETAIOLI (cf. n. 3), 291.

¹² Manil., 5.234-235 *ultima pars magni cum tollitur orta Leonis / Crater auratis surgit caelatus ab astris* (anche se HÜBNER [cf. n. 1], 187 n. 46, osserva che Manilio attribuisce al Cratere influssi astrologici in accordo piuttosto col Cancro). Manilio pone il Cratere tra Leone e Vergine (cf. 5.251 *iam subit Erigone*). Se questa collocazione è esatta, l'anima sarebbe giunta al di là del Leone nel suo moto lungo la fascia zodiacale.

¹³ Firm., *Mat. math.* 8.10.6 *in parte XXX. Leonis oritur Cratera.*

¹⁴ L'idea del movimento lungo lo Zodiaco rimane forse presente anche in seguito nel testo: Macr., *in Somn.* 1.12.13 *de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa*. E' vero, peraltro, che egli pone erroneamente il Cancro all'intersezione con la Galassia (*in Somn.* 1.12.1; cf. 1.12.4, citato sopra, nota 8. Cf. inoltre Porph., *antr. Nymph.* 28 = Numen., *fr.* 32 DES PLACES), il che parrebbe accordarsi con l'idea di una discesa attraverso le sfere a partire dal Cancro stesso, dove lo Zodiaco e la Galassia s'incontrano.

¹⁵ Porph., *ap. Stob.* II 168, 10-173, 2 WACHSMUTH (= 270-271F SMITH), specialm. 171, 1-172, 8 (= 271F, 68-104 SMITH). Naturalmente per questo suggerimento interpretativo valgono le riserve sopra accennate. I dati porfiriani possono ampliare il quadro offerto da Macrobio, ma non si intende proporre come sicura la ricostruzione di una dottrina organicamente presupposta dal neoplatonico latino.

¹⁶ Si tratta di una precisa affermazione di Porfirio, non di una mia estrapolazione, come sembra farmi dire HÜBNER (cf. n. 1), 181-182 e n. 17. Cf. Porph., *ap. Stob.* II 171, 5-10 WACHSMUTH (= 271F, 72-76 SMITH) "Ηδη οὖν ή μὲν ἔλομένη κυνὸς βίον ἔρχεται ἐπὶ τόνδε τὸν ὠροσκόπον ή δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν παράκλισιν τῆς στιγμῆς ἐπὶ τόνδε· φέρει δ' αὐτὴν ή Δίκη κατὰ τῆς ήθοποιίας ιδιότητα ἐπὶ τινα μοῖραν τῆς περιφορᾶς, ή βίον ἔχει γεγραμμένον πρόσφορον ταῖς αὐτῆς προθυμίαις. Cf. anche 171, 22-27 WACHSMUTH (= 271F, 90-95 SMITH).

¹⁷ Porph., *ap. Stob.* 171, 11-13 WACHSMUTH (= 271F, 79-81 SMITH) Ζῳδίων δὲ ὄντων δώδεκα, δι' ὧν ή ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς πεπίστενται τοῖς Αἰγυπτίοις κτλ. HÜBNER (cf. n. 1), 189 e n. 19, mi attribuisce

Porfirio, quindi, l'anima, nella via verso l'incarnazione, si sposta senza alcun dubbio lungo la fascia zodiacale.

Hübner muove due obiezioni al mio richiamo a questo testo porfiriano¹⁸: Porfirio fa riferimento a una dottrina egizia, non platonica; in più, si tratta specificamente della seconda incarnazione, non della prima¹⁹. Alla prima obiezione è facile rispondere che lo stesso Porfirio sostiene che, sebbene la dottrina avesse origine egizia, Platone l'aveva adottata, possibilmente con adattamenti e rielaborazioni proprie²⁰. Quanto alla seconda, si può osservare che lo stesso movimento lungo lo Zodiaco veniva attribuito all'anima ben prima di Porfirio, senza distinzione tra la prima e le ulteriori incarnazioni, come vedremo fra poco analizzando un testo di Clemente Alessandrino. Ben più importante mi sembra che anche in questo testo di Porfirio, un neoplatonico di stretta osservanza, il movimento lungo la fascia zodiacale viene associato alle anime che vanno verso l'incarnazione (e non al moto celeste delle anime allo stato divino), allo stesso modo che in altri testi in cui l'applicazione alle prime è resa certa dal riferimento all'Er platonico, come vedremo fra poco. Fin da ora, quindi, si rivela inconsistente l'obiezione più grave mossami da Hübner: l'impossibilità di spiegare il passaggio dal moto circolare nel cielo delle Stelle Fisse dell'anima ancora assimilata agli dèi alla discesa verso l'incarnazione²¹. Come abbiamo visto, e come vedremo ancora tra poco, gl'interpreti stessi di Platone non avevano alcuna difficoltà ad associare il moto lungo lo Zodiaco all'incarnazione dell'anima²².

inesattamente un riferimento alle dodici giornate trascorse tra la morte e la resurrezione di Er in Plat., *resp.* 614b (in SETAIOLI [cf. n. 3], 292 n. 14). Il riferimento è invece in SETAIOLI (cf. n. 3), 292 n. 15, e riguarda non Porfirio, ma Clemente Alessandrino e Proclo.

¹⁸ HÜBNER (cf. n. 1), 183.

¹⁹ In effetti nella prima incarnazione l'anima discende attraverso le sfere planetarie: Porph., *ap.* Stob. II 171, 1-2 WACHSMUTH (= 271F, 68-70 SMITH) τοῦ <δὲ> πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἐπτὰ σφαιρῶν γιγνομένη κτλ.

²⁰ Porph. *ap.* Stob. II 169, 21-170, 4 WACHSMUTH (= 271F, 38-45 SMITH) Εἰ μέντοι ἔνδεχεται καταμαντευσάμενον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἐπιτυχῶς στοχάσασθαι, πόθεν ταῦτα λαβὼν Πλάτων περὶ αὐτῶν διελέχθη ὡς τοῖς γιγνομένοις ὄντων συμφώνων, φάγην ἄν, οἷμα, ὅτι <παρὰ> τῶν παρ' Αἰγυπτίοις σοφῶν τοὺς βίους ἐκ τῶν ὠροσκόπων σημειούμενων καὶ τῆς ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν ἀστέρων πρὸς τὰ ἐν τῷ ζῳδιακῷ ἀστρα διαθέσεως, <ώς> ἀκολούθους τῇ τοῦ ὠροσκόπου ἀνατολῇ; II 172, 4-8 WACHSMUTH (= 271F, 100-104 SMITH) ἀλλ' ὅτι μὲν ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις παραδεδομένων ἡ τοῦ μύθου πλάσις ἐσκευάρηται, συγχωρήσειν ἀν τις εἰ δὲ κατ' αὐτὰ τὰ νοήματα κατὰ μέρος τῷ Πλάτωνι διεσκευάσθαι, χαλεπὸν τὸ ἀποφήνασθαι.

²¹ HÜBNER (cf. n. 1), 177; 185; 189.

²² Macrobio non sembra porsi alcun problema nel far iniziare alle anime ancora divine il percorso che le porterà all'incarnazione: *in Somn.* 1.12.4, citato sopra, nota 8.

Certo, il quadro che si ricava da questo testo di Porfirio sembra difficilmente accordabile con quello che lui stesso ci presenta altrove, che prevede la discesa di tutte le anime dal Cancro. Si potrebbe pensare che da quella costellazione inizi per tutte il moto lungo la fascia zodiacale che precede la discesa vera e propria, e che questa cominci dalla costellazione confacente a ciascuna anima. Il quadro presentato da Macrobio sembrerebbe in effetti incoraggiare una conclusione del genere; ma che nei due autori i due movimenti formino un insieme pensato fin dall'inizio come organico e unitario deve inevitabilmente restare una semplice ipotesi. Si può solo osservare che i dati offerti da Porfirio non solo non sono incompatibili con la rappresentazione macrobiana, ma integrerebbero la descrizione incompleta del moto delle anime lungo lo Zodiaco che troviamo in Macrobio.

Un testo più antico di Porfirio ci permette di procedere oltre. Mi riferisco ad un passo di Clemente Alessandrino citato nella mia recensione²³, che a mio parere è stato sottovalutato da Hübner²⁴. Innanzi tutto la parte che ci interessa non è un testo attribuito da Clemente a "Zoroastro", come afferma Hübner²⁵. Questi è in effetti citato e gli viene ascritta un'opera sulle cose da lui viste nell'aldilà; ma Clemente si limita ad accogliere la più antica identificazione di "Zoroastro" con l'Er del celebre mito platonico, ed è del testo di Platone, col suo riferimento ai dodici giorni intercorsi tra la morte e la resurrezione di Er, che ci viene offerta un'interpretazione, la quale non fa riferimento solo alla risalita delle anime al cielo, come sembra ritenere Hübner²⁶, ma anche alla loro discesa – due movimenti che l'anima compie lungo lo stesso percorso: il cerchio zodiacale²⁷. Come accennato, il riferimento al mito di Er assicura che

²³ SETAIOLI (cf. n. 3), 292 n. 15. Si tratta di Clem. Alex., *strom.* 5.14.103.4, pp. 395, 21-396, 2 STÄHLIN. L'intero brano è ripreso da Euseb., *praep. ev.* 13.13.30 (purtuttavia con una non insignificante differenza: *tάχα μὲν οὐ τὴν ἀνάστασιν, ἀλλ’ ἐκεῖνα αἰνίσσεται κτλ.*, mentre in Clem. Alex., p. 395, 23 si legge *τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται κτλ.*).

²⁴ HÜBNER (cf. n. 1), 183-184.

²⁵ HÜBNER (cf. n. 1), 184 n. 32, cita il testo da me riportato qui sotto (nota 27) con l'indicazione "Zoroaster" bei Clem. Alex. 5.14, p. 395, 22-24 STÄHLIN". Cf. anche qui sotto, nota 26. Del resto l'identificazione di Er con Zoroastro era molto più antica e risaliva almeno all'epicureo Colote (IV-III sec. a. C.): Procl., *in remp.* II 109, 11-12 KROLL. Un reale frammento di "Zoroastro" è citato invece poco prima: 5.14.103.3, p. 395, 19-21 STÄHLIN. Dallo stesso testo di Proclo, *in remp.* II 109, 12-16 KROLL, che lo cita in forma leggermente diversa, sappiamo che si trovava all'inizio di un'opera in quattro libri intitolata Περὶ φύσεως.

²⁶ HÜBNER (cf. n. 1), 183-184: "bei 'Zoroaster' um den Wiederaufstieg der Seelen durch den Tierkreis".

²⁷ Clem. Alex., *strom.* 5.4.103.4, p. 395, 21-396, 2 τὸν δὴ Ζωροάστρην τοῦτον ὁ Πλάτων δωδεκατοῦν ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενον ἀναβιῶναι λέγει· τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται, ὡς

il movimento lungo lo Zodiaco è riferito all'anima che scende a incarnarsi e risale al cielo una volta liberatasi del corpo, non al moto celeste dell'anima non incarnata che conserva il suo stato divino. E' possibile che, come osservano Bidez e Cumont²⁸, questa concezione sia influenzata da idee conservatesi poi nel manicheismo²⁹. La rivoluzione dello Zodiaco agirebbe come una gigantesca noria dalla quale le anime vengono trasportate³⁰.

L'esistenza, con altre, dell'interpretazione che collegava i dodici giorni intercorsi tra la morte e la resurrezione dell'Er platonico (in riferimento, quindi, all'anima incarnata o sulla via dell'incarnazione, non a quella divina, lontana dal corpo) con i dodici segni zodiacali è testimoniata, ancora vari secoli più tardi, da Proclo³¹, in un testo nel quale Hübner³² vede solo la polemica del commentatore contro gl'interpreti precedenti; ma non si fa polemica contro dottrine inesistenti.

Un testo ulteriore che sembra presupporre la discesa e la risalita delle anime attraverso il circolo zodiacale si trova nel XIII trattato del *Corpus Hermeticum*³³. Hübner

διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσιν φησι τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον.

²⁸ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II, Paris, 1938, rist. 1973, 158-159 n. 2.

²⁹ Cf. Hegemonius, *Acta Archelai* 8, p. 12, 13-13, 8 BEESON; Epiphanius, *Panarion haer.* 66.9.7-9, p. 30, 12-26 HOLL. Su questi testi vd. F. CUMONT, "La rue à puiser les âmes du Manichéisme", *Revue de l'hist. des Relig.*, 72 (1915) 384-388. Questi testi, d'altra parte, mostrano di non distinguere chiaramente tra Stelle Fisse e sfere planetarie, in quanto fanno riversare le anime dallo Zodiaco nel sole e nella luna.

³⁰ HÜBNER (cf. n. 2), 34 n. 131, osserva che questa dottrina si riferisce solo alla risalita delle anime. In effetti anche Clemente parla prima di questa, ma aggiunge subito dopo che l'anima percorre la stessa strada nella sua discesa. Una difficoltà può essere piuttosto il fatto che, se l'anima è solo trasportata dal cerchio dello Zodiaco, non si comprende come possa passare da un segno all'altro. CUMONT (cf. n. 29), 388, osserva solo : "cette idée naïve fut modifiée plus tard, et l'on enseigna que les âmes passaient de signe en signe le long de la sphère mouvante".

³¹ Procl., *in remp.* II 120, 18-20 KROLL τῶν μὲν εἰς τὸν ζῳδιακόν, τῶν δὲ εἰς τοὺς μῆνας, τῶν δὲ εἰς τοὺς δώδεκα θεοὺς ἀναφερόντων τὸν ἄριθμόν. Cf. SETAIOLI (cf. n. 3), 292 n. 15.

³² HÜBNER (cf. n. 1), 183.

³³ CH 13.7; 10-12. Cf. SETAIOLI (cf. n. 3), 292 n. 15. A.-J. FESTUGIÈRE (in: *Corpus Hermeticum*. Tome II. Texte ét. par A. D. NOCK et trad. par A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, 1945, 212 n. 37, a CH 13.7) osserva giustamente: "la liste du C. H. XIII doit avoir été constituée par ceux qui pensaient que l'âme descendait ici-bas et remontait au ciel à travers les douze signes du zodiaque, dont chacun à sa descente lui donnait une passion". Cf. anche J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band XII. Heft 2-4, Münster i. W., 1914, 297; W. SCOTT, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or*

vi vede soltanto l'affermazione del primato della decade sul numero dodici, esemplificato dai segni zodiacali³⁴, in rapporto ai "castighi" cui vanno soggette le anime. Ma questo testo va considerato in relazione al primo trattato del *Corpus Hermeticum*, il Ποιμάνδρης, che in effetti viene poco dopo esplicitamente citato³⁵. Nel Ποιμάνδρης viene descritta la liberazione dell'anima che, nella sua risalita verso il cielo³⁶, riconsegna a ciascuna delle sette sfere planetarie una delle qualità negative che da esse aveva raccolto nella sua discesa³⁷. Nel tredicesimo trattato queste qualità (dette "castighi della materia", in quanto si tratta di affezioni irrazionali che tormentano l'anima incarnata) sono dodici³⁸ e vengono associate ai segni zodiacali³⁹. Tra queste, alcune trovano corrispondenza nel gruppo delle sette elencate nel Ποιμάνδρης⁴⁰. Mi sembra indubbio che alla discesa e risalita dell'anima attraverso le sette sfere planetarie, presupposta nel Ποιμάνδρης, sia stata sostituita nel trattato XIII del *Corpus Hermeticum* l'idea del moto verso l'incarnazione attraverso i dodici segni dello Zodiaco⁴¹.

Nei testi che abbiamo finora discusso il cammino delle anime verso l'incarnazione e la loro risalita al cielo seguono la fascia dello Zodiaco, senza che questa idea si combini con concezioni di carattere diverso. Ma una contaminazione con l'idea di

Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistos. II. Notes on the Corpus Hermeticum, Oxford, 1925, 385; 392-393.

³⁴ HÜBNER (cf. n. 1), 183.

³⁵ CH 13.15.

³⁶ CH 1.25-26.

³⁷ καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνενέργητους, καὶ τῇ ἐβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.

³⁸ CH 13.7 τῶν ἀλόγων τῆς ὅλης τιμωριῶν. Si tratta nell'ordine di ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὁργή, προπέτεια, κακία.

³⁹ CH 13.12.

⁴⁰ L'ἐπιθυμία corrisponde alla ἐπιθυμητικὴ ἀπάθη (una ἀπόθη è anche tra le dodici di CH 13.7); il δόλος alla μηχάνη τῶν κακῶν, detta anche δόλος nel Ποιμάνδρης; la προπέτεια al θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης ἡ προπέτεια; cf. SCOTT (cf. n. 33), 385. Va aggiunta anche la πλεονεξία, come corrispondente alla ἀρχοντικὴ προφανία di CH 1.25, che, quando ormai priva di effetto viene restituita alle sfere, è detta ἀπλεονέκτητος.

⁴¹ Cf. A. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt, 1995, 81-82 (e 89-121, sulle qualità e gli apporti materiali raccolti dall'anima nella sua discesa attraverso le sfere, che formano il corpo astrale, al quale fa pensare la lista del Ποιμάνδρης, che oltre a qualità negative include la αὐξητικὴ ἐνέργεια καὶ μειωτική).

una discesa (e risalita) verticale attraverso le sfere planetarie era con ogni probabilità già avvenuta nell'opera di un contemporaneo più giovane di Clemente Alessandrino: Numenio di Apamea⁴². In un frammento nel quale le dottrine di Numenio devono essere ricostruite attraverso la polemica di Proclo⁴³ la seconda concezione tende a prevalere, ma notevoli residui dell'idea del movimento delle anime lungo lo Zodiaco sono tuttavia riconoscibili. Per quanto riguarda la discesa, il percorso lungo lo Zodiaco è adombbrato, anche se in maniera diversa da Macrobio, dai "balzi" ($\pi\eta\delta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$) che secondo Numenio le anime compiono dal tropico all'equatore e di qui al tropico opposto⁴⁴ prima d'iniziare la discesa attraverso le sfere planetarie. Nella descrizione della risalita delle anime un forte residuo della stessa concezione è ravvisabile da un lato nel forte rilievo dato ai dodici giorni intercorsi tra la morte e la resurrezione di Er (sebbene questi non sia menzionato per nome), dall'altro nel modo in cui Numenio ottiene il numero dodici: facendo risalire le anime dal luogo sotterraneo del giudizio, alla terra, all'acqua, all'aria, quindi attraverso le sette sfere planetarie, fino a giungere al cielo delle Stelle Fisse. Questo però, come non manca di rilevare Proclo⁴⁵, al prezzo di far passare le anime destinate al cielo attraverso le regioni sotterranee, contrariamente a quanto si legge in Platone. Mi sembra evidente che Numenio ha adattato ad una risalita verticale, attraverso le sfere planetarie, il numero dodici del mito platonico, che altri, come sappiamo da Clemente Alessandrino e dallo stesso Proclo, riferivano con maggiore naturalezza al passaggio delle anime attraverso i dodici segni dello Zodiaco. Si può quindi ritenere che Numenio sia all'origine della contaminazione delle due concezioni⁴⁶, che in seguito tornerà con qualche mutamento anche in Macrobio.

⁴² H. DE LEY, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, In *Somm. I, c. 12*, Bruxelles, 1972, 24-25, osserva giustamente che l'accostamento dei due diversi moti di discesa dell'anima che si riscontra in Macrobio si trovava già in Numenio.

⁴³ *Numen. fr. 35 DES PLACES* (= Procl., *in remp. II* 128, 26-130,14 KROLL).

⁴⁴ A mio parere in Macr., *in Somn. 1.12.4* l'Aquario, segno diametralmente opposto al Leone, è nominato per associazione d'idee, in quanto portatore d'influssi contrari alla vita, all'opposto di quanto Macrobio ha appena detto per il Leone. Non mi sembra possibile, senza forzare il testo, vedere alcun riferimento ad un "balzo" dell'anima dall'una all'altra costellazione paragonabile alle $\pi\eta\delta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ di cui è parola in Numenio, ammesso invece da HÜBNER (cf. n. 1), 179-180. I "balzi" di Numenio non sono in Macrobio, come il riferimento di Macrobio alla costellazione del Cratere non è in Numenio. Se è così, non ha ragion d'essere l'obiezione di HÜBNER (cf. n. 1), 185; 189, sulla difficoltà di conciliare i "balzi" delle anime con il loro movimento da una costellazione all'altra lungo la fascia zodiacale, che a mio parere è sicuramente descritto in Macr., *in Somn. 1.12.4*. I "balzi" delle anime si adattano alla concezione di Numenio, non a quella di Macrobio, che infatti, a mio parere, non ne fa menzione.

⁴⁵ Procl., *in remp. II* 131, 8-14 KROLL.

⁴⁶ In *Numen., fr. 31 DES PLACES* (= Porph., *antr. Nymph. 21 ss.*), trattando della discesa e risalita delle

Che in Macrobio il movimento delle anime, che inizia dalla costellazione del Cancro, procede in un primo tempo lungo la fascia zodiacale verso il segno del Leone è quanto, a mio parere, è ricavabile senza alcuna ambiguità dal testo⁴⁷. La spiegazione alternativa proposta da Hübner deve prestare alla parola di Macrobio, per "salvare i fenomeni", come si esprime il dotto amico, troppi contenuti di pensiero non espressi nel testo. Se intendo correttamente, Hübner⁴⁸ ritiene che la discesa delle anime avvenga lungo una curva che, a partire dal Cancro, le fa passare non "nelle", ma "sotto" le costellazioni del Leone e del Cratere⁴⁹. Si tratta, mi sembra, di un'interpretazione molto vicina ad un'ipotesi avanzata da Mireille Armisen-Marchetti⁵⁰, che peraltro la propone solo in via subordinata, dopo averne prospettata in prima istanza un'altra: la contaminazione di due concezioni diverse⁵¹.

Hübner deve ammettere che si tratta di un'ipotesi priva di riscontro nel testo macrobiano⁵². Nonostante un articolo pieno di ammirabile dottrina e ricchissimo

anime, i segni zodiacali vengono accostati ai pianeti in quanto loro "case". Con ogni probabilità si tratta di un altro indizio della medesima contaminazione.

⁴⁷ Macr., *in Somn.* 1.12.4. Cf. sopra, nota 8.

⁴⁸ Che peraltro aveva in precedenza ammesso (HÜBNER [cf. n. 1], 180) che Macrobio e Numenio "die beiden Formen des Abstiegs (durch den Tierkreis oder durch die Sphären) in unzulässiger, aber eben typisch astrologischen Denkweise miteinander verquickt haben".

⁴⁹ HÜBNER (cf. n. 1), 189: "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 über ihr findet) 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'''".

⁵⁰ ARMISEN-MARCHETTI (cf. n. 6), 168 n. 264: "À moins que les âmes, descendant à travers les sphères planétaires, comme cela sera décrit aux § 12-14, adoptent une trajectoire non pas linéaire mais courbe, et qui les fasse passer, non pas « dans » les divers signes du zodiaque, mais sous eux, de façon à ce que leur déplacement considéré de la terre semble se faire, par illusion d'optique, à travers ces signes".

⁵¹ Cf. sopra, nota 6.

⁵² HÜBNER (cf. n. 1), 189: "Da dieser letzte Gedanke nirgends wörtlich ausgesprochen wird, kann er nur eine hypothetische Extrapolation der von Macrobius überlieferten Lehre bleiben". Altro elemento che indebolisce questa interpretazione è la necessità di dare al gerundio *labendo* (Macr. *in Somn.* 1.12.4) un senso ambivalente, che salvi sia il significato di "scivolare" lungo l'eclittica (moto apparente per gli osservatori terrestri), sia quello di "scendere" (attraverso le sfere planetarie): HÜBNER (cf. n. 1) 188; cf. HÜBNER (cf. n. 2), 33. E' vero che in Macrobio il verbo può avere il significato di "descendere" (cf. 1.12.13 *labitur*), anche se in questo senso si trova più spesso *delabor* (1.11.11 *delabitur*; 1.12.13 *delapsa*), e che il significato di "scivolare" è comune. Non altrettanto comuni, tuttavia, sembrano casi in cui entrambi i significati siano contemporaneamente presenti.

di spunti fecondi che vanno ben al di là della discussione contingente, resto dunque del parere che una lettura non prevenuta del testo di Macrobio non possa non riconoscere che in esso si parla di un movimento dal Cancro al Leone, e dunque lungo la fascia dello Zodiaco.

RECENSIONES

ARTÍCULO-RESEÑA/ REVIEW ARTICLE

E. NISSAN: "Going West vs. Going East: Ancient Greek, Roman, Carthaginian, Mauretanian, and Celtic Conceptions About or Involvement with the Ocean, What Early Rabbinic Texts Say About the Ocean and the Formation of the Mediterranean, and Beliefs About Reaching the Antipodes". A Review Article about the book

Through the Pillars of Herakles: Greco-Roman Exploration of the Atlantic, by DUANE W. ROLLER, London and New York: Routledge (Taylor & Francis Group), 2006. xxi+163 pages. GB£ 60. ISBN-10: 0-415-37287-9; ISBN-13: 9-78-0-415-37287-9 (hbk).

0. Attitudes towards maritime exploration in the classical antiquity changed, not always for the better. It was not only carried out by the Greeks, the Romans, and the Carthaginians. Roller has put on the table Mauretanian explorations and geography. In this article, we integrate this picture with lore from early rabbinic literature about the Ocean's role in the formation of the Mediterranean. We show that this conception of physical geography is enmeshed in a concept of retribution for human action (something that is emerging again in global warming discourse). Another way in which geographical lore mingles with historical legend and indeed with fable, is in what folklore made of the Antipodes, first introduced by classical geographers. We show this in a Jewish tale about the Antipodes, and show its relation to parallel-world imaginary from international folklore. The springboard for this essay is Duane Roller's slim, yet dense volume on the exploration of the Atlantic by Greeks and Massalians, Carthaginians and Mauretanians, Romans and fleetingly (as instigators) Achaemenid Persians. Sections 18 to 24 in this paper discuss ancient and medieval pagan, Christian, and Jewish views about the shape of the earth and about the Antipodes, their monstrosity, and either their unreachability, or their only being reached with the help of an archdemon, Asmodaeus, in a tale about King Solomon.

I. Conceptions About Earth Shape and Oceanic Routes from Antiquity and the Middle Ages

1. The development of Greek exploration was preceded by, co-existed with, and was survived by much fantastic lore. And yet, the contribution of Greek culture to the development of both exploration and geography¹ was of fundamental importance. While reviewing James Romm's *The Edges of the Earth in Ancient Thought*², Corey Brennan remarked³: "To put it briefly, ancient Greek (and, consequently, Roman) notions about the boundaries of the earth came from all sorts of sources: geometry, natural philosophy, traveler's tales, and — most important of all — epic poetry. There were few opportunities for serious scientific observation and reporting, and even first-hand accounts could be contaminated by excessive emphasis on the paradoxical and marvellous."⁴ Nannó Marinatos has shown the extent to which Homeric ge-

¹ See, e.g., *Eratosthenes' Geography*. Fragments collected and translated, with commentary and additional material, by DUANE W. ROLLER, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010. My own review of that book is in press in *Imago Mundi*.

² JAMES S. ROMM, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

³ T. COREY BRENNAN, review of ROMM (fn. 2 above), *Bryn Mawr Classical Review*, vol. 3, 1992, item 3.5.16 (at the time, circulated to an e-list but afterwards posted on the Web, at <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/> and in 2009 at <http://serials.infomotions.com/bmcr/-v3n05-brennan-edges.txt>).

⁴ E.g., cf. WILLIAM HANSEN (trans., ed.), *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, Exeter, England: Exeter University Press, 1996. This is a compendium of bizarre natural wonders from the second century

ography was shaped by cosmological religious conceptions which had a precedent in and drew inspiration from the Canaanite/Phoenician imaginary about the cosmos and mythical voyages⁵.

It is our purpose, in the present review article, to discuss a volume by Duane W. Roller about Greek, Carthaginian, Roman, and Mauretanian exploration of the Atlantic. It is our aim to enunciate clarifying topics for the present readership, and to provide a guide to that book, but also to supplement it with further information, mainly from late antique or early medieval Jewish sources. Roller is specifically concerned with the exploration of the Atlantic, rather than with sailing into the Indian Ocean, but Roller is *also* concerned with the Indian Ocean, because the idea of reaching India by sailing beyond the Pillars of Hercules arose in antiquity.

It is a commonplace that the discovery of America by Europeans resulted from a quest for a shorter route to India. It is not as well known that even as America was discovered, cartographer Oronce Finé could mistake Mexico for China because he also mistook Florida for Korea, apparently because of the latter two's rather similar contour⁶. The belief in a flat earth

CE. Hansen compared the genre of “paradoxography” to today’s tabloid press. These marvels were not necessarily in relation to exotic lands. One of Phlegon’s tales is a precursor of vampire legends.

⁵ NANNÓ MARINATOS, ‘The Cosmic Journey of Odysseus’, *Numen*, 48 (2001) 381–416. It is an excellent article. The relation between the Odyssey and the Phoenicians was already the subject of a book by Victor Berard (1864–1931), *Les Phéniciens et l’Odyssée*, Paris: Armand Colin, 1902–1903, published again in 1927. The Levantine roots of part of Greek culture are unsurprising, and this point was driven in by Martin Bernal, in his famous *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987; London: Free Association Press, 1987. But sometimes filiopietism appears to have a role in advancing claims about Phoenician antecedents. Cf. LABIB BOUTROS, *Phoenician Sport, Its Influence on the Origin of the Olympic Games*, Amsterdam: Gieben, 1981, and arguably more so, ÉMILE EDDÉ, *Al-Finiqiyun wa-iktishaf Amirika* [Arabic: *The Phoenicians and the Discovery of America*], Beirut: Dar al-Nahar, 1969. It hasn’t only been a few Lebanese authors making excessive claims for the Phoenicians. Some elsewhere would claim the Phoenicians for themselves, which is the case of RAJESWAR GUPTA, *The Rig Veda, a History Showing How the Phoenicians Had Their Earliest Home in India*, translated into English from a Bengali essay on the subject, Chittagong: J. M. Gupta, 1904. Such fantasies had their place in the history of modern ideas. For Britain, consider the imaginative Laurence Austine Waddell (1854–1938), and in particular his *The Phoenician Origin of Britons, Scots & Anglo-Saxons Discovered by Phoenician & Sumerian Inscriptions in Britain, by Pre-Roman Briton Coins & a Mass of New History*, London, Luzac & company, 1931. Also bear in mind fantasies about the Phoenicians in America (cf. fn. 76 below), as being part of the European imaginary about the early peopling of that continent: GEORGE JONES (1810–1879) authored *The History of Ancient America, Anterior to the Time of Columbus; proving the identity of the aborigines with the Tyrians and Israelites; and the introduction of Christianity into the western hemisphere by [etc.]*, London: Longman, Brown, Green, and Longmans; New York: Harper and brothers; [etc., etc.] 1843 (in the series Selected Americana from Sabin’s Dictionary). Cf. THOMAS CRAWFORD JOHNSTON, “Did the Phoenicians Discover America? Embracing the origin of the Aztecs, with some further light on Phoenician civilization and colonization. The origin of the marine’s compass”, San Francisco: Geographical Society of California special bulletin, 1892; as well as: LUDWIG SCHWENNHAGEN, *Fenicios no Brasil. Antiga historia do Brasil, de 1100 A.C. a 1500 D.C.: tratado histórico*, ed. MOACIR C. LOPES, 3rd edn. (Coleção Catedra histórica, 1) Rio de Janeiro: Livraria Editora Catedra, 1976.

⁶ ARTHUR ROBINSON — in Fig. 8 on p. 35 in his article ‘It Was the Mapmakers Who Really Discovered America’, in *Cartographica*, 29.2 (1992), pp. 31–36 — redraws Oronce Fine’s map of 1531. It

wasn't universal in earlier periods, and some of the ancients, as well as some medieval encyclopaedists, were willing to believe that the Earth is a sphere, rather than a disc.

Until comparatively recently it was widely held that people in the Middle Ages believed the earth to be flat. A passage from Gervase of Tilbury gave rise to further confusion, so that it was possible for P.C.F. Daunou, writing in 1824, to declare roundly that up to the death of Philippe-Auguste most people in France believed in a square world. It does indeed seem that among the early Church Fathers the beliefs of the Ancients in a spherical world — and their proof of the fact — had been widely ignored, although the question has been ‘acrimoniously discussed’. Moreover, the sixth-century Byzantine Cosmas Indicopleustes had taken a literal interpretation of the Scriptures to extremes in asserting that the earth was flat⁷, and formed part of a universe shaped something like a domes travelling-trunk. [fn. 4: Cosmas's *Christian Topography*⁸ apparently became an important source of geographical beliefs among early medieval Slavs. It was not, however, known in the West] However, the Venerable Bede was, by the eighth century, categorical in stating his view that the earth was a sphere. It is now generally accepted that this was the opinion of the majority of writers and thinkers during the Crusade period⁹.

“showed Asia and North America as one enormous continent”. What is particularly striking about it, is that for the east coast and much of the west coast of the Americas, a correct coastline is given. South America is called ‘America’, Florida is ‘Florida’, and the islands of the Caribbean are in a more or less correct relation to the mainland. However, Mexico is misidentified as ‘Cathay’ (China), and North America is labelled ‘Asia’. From where California should be, northwards, there is no coastline, but an uninterrupted landmass continuing westwards. South of it there are islands that presumably are those of South East Asia. With present-day standard perceptions of the terrestrial globe, one is tempted to integrate the (mis)identification: Finé's Florida resembles our present-day cartographic idea of Florida, but it could be Korea, once you assume the continent is Asia. The Caribbean happens to be where you would expect to find, in Asia, the Yellow Sea. In relation to this, what would be the East China Sea, in turn, is off the shores of what appears to be Venezuela, when seen in the context of the landmass shaped like South America and labelled ‘America’. The rest of South America takes the place of Indo-China and the Peninsula of Malacca.

⁷ This is not exact. Cosmas' flat Earth is not quite flat and horizontal. The Nile flowing slowly northwards, and the Tigris and Euphrates flowing quickly southwards, suggested to him that the Earth was rather more like a ramp. “Mais l'œcumène de Cosmas ne se présente pas comme un plan horizontal. Elle est comparable à une piste de ski. Comme l'indiquent le légendes qui accompagnent le dessin de la terre, les régions nordique et occidentale sont élevées, abruptes comme un mur; à contraire les régions méridionales et orientales sont basses, situées au même niveau de l'Océan.” — p. 84 in KUNIO KITAMURA, “Cosmas Indicopleustès et la figure de la terre”, in *Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, edited by ALAIN DESREUMAUX and FRANCIS SCHMIDT, Paris: Vrin, 1988, pp. 79–98.

⁸ Apparently written in Alexandria in the mid sixth century. We are going to go back to Cosmas in Section 18 below.

⁹ Quoted from JILL TATTERSALL, ‘Sphere of Disc? Allusions to the Shape of the Earth in Some Twelfth-Century and Thirteenth-Century Vernacular French Works’, *The Modern Language Review*, 76.1 (1981) 32–46.

2. The very idea of that India could be reached through the Atlantic was much older than either 1492, or even the Crusade period, or then the Venerable Bede. Moreover, holding that India could be reached by sailing into the Ocean from the Pillars of Hercules didn't necessarily require sailing west until touching land in Asia. An important idea was that in principle, Africa could be circumnavigated, so that one could then continue and reach India¹⁰. “[I]n the times of Ptolemaios III, Eratosthenes raised the possibility of sailing west from Iberia to India, noting that the only restraint was the distance” (Roller, 106, based on Strabo 1.4.6). The explorer Eudoxus (who was eventually lost in the Atlantic) “firmly planted in the mainstream the idea that a continuous journey from the Pillars to India was possible” (Roller, 111).

There is also the peculiar incident of the ‘Indians’ found on the coast of Gaul in the 60sBC [sic as typeset] who had gone rather far off course while on a trading voyage (Pomponius Mela 2.45; Pliny, *Natural History* 2.170). There are obvious difficulties with this tale, and the ‘Indians’ may have been natives of a remote part of Scandinavia, but at least it shows a sense of the Ocean as connecting the extremities of the earth (Roller, 116, fn. 10)¹¹.

When ancient Mediterranean peoples started to sail into the Atlantic, those sailing south, if brave enough to envisage a circumnavigation of Africa, may have done so in the hope of their continuing to India, rather than simply establishing a route connecting the Pillars of Hercules and the Red Sea coast of Egypt. By Roman times, we know, India was if not close to Roman hearts, then certainly significant for the Romans’ bellies, if they were to receive spiced foods. It is not by chance that it is in southern India, a region that exported pepper, that most finds of ancient Roman coins have been made.

3. Even without access to the southern reaches of Africa, some mappaemundi, as argued by Philip Stooke, drew the contours of Africa in their entirety (with two southern paeninsulae), apparently based on the belief that the spots on the Moon are mirror reflections of the lands and seas on Earth: an idea that “can be traced from classical Greece¹² via medieval

¹⁰ For sure, there was much confusion, too; e.g., from antiquity well into the Middle Ages, some would confuse Ethiopia (a region in Africa) and India. See: PIERRE SCHNEIDER, *L’Éthiopie et l’Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII^e siècle avant J.-C. – VI^e siècle de notre ère)* (Collection de l’École française de Rome, 335), Rome: École française de Rome, 2004. It was reviewed by HENRI DE CONTENSON on p. 309 in *Syria* (Paris), 83 (2006) = *Hommage à Henri de Contenson*.

¹¹ “See further KLAUS TAUSEND, “Inder in Germanien”, *Orbis terrarum*, 5 (1999) 115–25” (Roller, 116, fn. 10). Roller, in his volume we are discussing here, also mentions that alleged episode on p. 52. At a much later period, we do find, e.g., that people from the Indian Ocean ended up on the Atlantic coasts of Africa: that people did historically turn up in places remote from their homeland cannot be excluded *a priori*. Sometimes we know that they did. Yemen and the Canary Islands are far apart. Yet, people from both places ended up in the western Sahara — as shown by Harry Norris for the Yemenis, and by Jean Robin for the Canarians — and historical conditions are known to have made this possible. See H. T. NORRIS, “Yemenis in the Western Sahara”, *Journal of African History*, 3.2 (1962) 317–322; J. ROBIN, “Maures et Canariens sur la côtes du Sahara Occidental”, *Notes Africaines* (Dakar), 68 (1955) 101–105.

¹² Clearchus of Soli, one of the early Aristotelians, maintained that the Moon consisted of air, and that the Moon’s shining circle was a reflection of the Earth in the lunar air. This apparently inspired the character of Clearchus, who maintains that the Ocean is mirrored in the Moon, in the dialogue *De Facie in Orbis Lunae* in Plutarch’s *Moralia*.

Europe and the Middle East to 19th-century Persia and perhaps to the early years of this century in European folklore”¹³. Stooke finds that even though one cannot be sure cartographers reasoned that way, nevertheless “several examples of lunar influence may be noted. The most promising is a depiction of southern Africa by Ibn Said (c. 1250) which closely resembles the lunar eastern maria reversed by reflection. The imagined reflection of the Earth in the lunar mirror may also account for the reversed T-O maps in several manuscripts of Isidore’s *De Natura Rerum* and two reversed Macrobian mappaemundi”¹⁴.

In Roller’s book under review here there is no mention of this (arguably because it is speculative, and because the manuscripts originated later than the temporal scope of Roller’s volume). We rather read about “the traditional view of the lozenge shape of the [African] continent” (113). Roller deals with this while explaining how Mauretania’s King Juba II’s treatises *Libyca* and *On Arabia* were “[t]he culmination of Juba’s scholarship and indeed ancient understanding of the southern half of the world, from the Pillars around Africa to India” (113). Juba’s *Lybica* “was a wide-ranging study of mythology, natural history, and exploration of the northern half of Africa” (113), bringing “together all the knowledge about the Atlantic south of the Pillars, from [the Carthaginian explorer] Hanno to the indigenous Mauretanian monarchs, although there is no evidence that he added to the existing data beyond his reconnaissance of the Canary islands” (113).

As to eastern Africa, “information was collated from Ptolemaic and contemporary mercantile sources to provide a summation of the eastern coast as far south as Zanzibar” (113). As to the southern part of Africa, Juba misconceived it: “The gap of several thousand miles between east and west — between Cameroon and Zanzibar — was to Juba far shorter than its reality: Juba was still beholden to the traditional view of the lozenge shape of the continent” (Roller, 113, on the evidence of Pliny’s *Natural History* 6.175).

II. Roller on Ancient Exploration

4. Duane W. Roller is Professor (now emeritus) of Greek and Latin at the Ohio State University. It may be that to some readers he is more familiar because of his book on Herod the Great¹⁵. He has also published¹⁶ about Juba II of Mauretania, who made an important, alas mostly lost, contribution to geography¹⁷. Roller briefly discusses him (pp. 25, 112–114) in

¹³ On p. 20 in P. J. STOOKE, ‘Mappaemundi and the Mirror in the Moon’, *Cartographica*, 29.2 (1992) 20–30.

¹⁴ STOOKE, *ibid.* ‘Maria’ are the lunar ‘seas’.

¹⁵ D. W. ROLLER, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley: University of California Press, 1998.

¹⁶ Id., *The World of Juba II and Kleopatra Selene*, London: Routledge, 2003; Id., *Scholarly Kings: The Fragments of Juba II of Mauretania, Archelaos of Kappadokia, Herod the Great and the Emperor Claudius*, Chicago: Ares Publishers, 2004.

¹⁷ Both as an author, and by exploring. Juba II explored but did not settle the Canary Islands. ROLLER, 48–49. “Pliny, *Natural History* 6.201–5 = Juba, fr. 43, 44. The account mixes information from Juba and Statius Sebsos, whose exact role in the transmission is not clear.” (ROLLER, *ibid.*, fn. 29). Before Juba II, Bogudes II made an expedition to the tropics, and sent back unusual flora to his wife. ROLLER, 112; Strabo 17.3.5. On strange vegetables, see: SUZANNE AMIGUES, ‘Végétaux étranges ou remarquables du Maroc antique d’après Strabon et Pline l’Ancien’, *Antiquités Africaines: L’Afrique du Nord de la Protohistoire à la Conquête Arabe* (Paris), 38/39 (2002–2003) 39–54.

his slim, yet dense book under review here. He avers: “This book evolved from the author’s previous examination of Juba II and Kleopatra Selene of Mauretania and their interest in the extremities of the world” (xiii).

Autoscopy was central to the making of this book by Roller, “impossible without that field research” (xiii). The book is illustrated with black and white photographs mostly shot by himself. This volume is well done. It is important because in over fifty years¹⁸, no other book had treated comprehensively the exploration of the Atlantic by classical civilisations. The book is readable and rewarding. Roller is refreshingly open-minded.

5. Let us consider the structure of the volume. After the list of bibliographical acronyms (viii–x), Roller’s ‘Preface’ (xi–xiii) states the theme of the book concisely. He is more sweeping here, when he is less cautious about Pytheas than in the rest of the book: “The idea that a Greek scientist stood on the shores of Iceland and [p. xiii:] created some of the first coherent tidal theories seems as central to the classics as the sublime beauty of Vergil.” The critique of a curriculum overly partial to the *belles lettres* makes sense. Roller deplores it that “[t]he classics are still driven by the vestiges of the medieval and early modern reading list” (xii): “one finds endless courses on Homer or Horace but rarely one on Strabo or Pliny the Elder”, and “curricula still tend to be structured by authors” (xii).

Actually, I suggest, Roller’s volume could be a textbook, fitting a semester’s syllabus, possibly integrated with material (and texts) about Strabo and Ptolemy. With Eratosthenes, or then perhaps the fantasy voyage genre, e.g., Iambulus, you can make it into a one-year syllabus. Roller’s preface dwells on the evils of “excessive compartmentalization” making “study of the diversity of the ancient world difficult”: “the entirety of polymaths such as Eratosthenes of Kyrene remains unexplored because they cannot be fitted into the compartments” (xii) owing to “emphasis on specialization”.

6. The ‘Introduction’ (xv–xxi) is internally subdivided, and has useful maps. Seven numbered sections follow. These have 20 photographs of landscapes. Section 1, ‘Greek Exploration Before 500BC’ (1–21), discusses Homer’s geographical notions of the far West; Herodotus’ Kolaios (Colaeus) of Samos and Tartessus; the travels of the Phocaeans, and especially their colony of Massalia (Marseille); then Scylax (Skylax) sailing in the Indian Ocean; and “[e]vidence for Phokaian *periplooi* of the Atlantic [as] appears in the *Ora maritima*” (9) by Avienus (4th c. AC); Midacritus’ voyage to the Cassiterides¹⁹; voyages south of the Pillars (in the Pseudo-Skylax [Pseudo-Skylax] *periplus*, Euthymenes of Massalia; the Persian Sataspes).

Roller’s Section 2, ‘The Carthaginians North and South of the Pillars’ (22–43), has much about attempted circumnavigations, and Himilco’s and especially Hanno’s voyages. The latter’s *Periplus* is reproduced in the book’s appendix. Roller has no doubt that Hanno saw Mt. Cameroon — an important addition to the controversy about how to interpret Hanno’s

¹⁸ Roller’s bibliography does not include CARL KAEPPEL, *Off the Beaten Track in the Classics*, Melbourne: Melbourne University Press, 1936. Included in its contents are: ‘Gaius Iulius Solinus, a teller of wonder-tales’, ‘The Periplus of Hanno’, ‘Aristarchus of Samos, the Copernicus of antiquity’, ‘Periplus of the Red, or Erythraean, sea’, ‘Some early Greeks on India’, ‘Pytheas and Massilia’, ‘Poison-damsels and the pseudo-Aristotle’, and ‘The Periplus of Scylax’.

¹⁹ Roller spells ‘Kassiterides’, as for Greek names he avoids the traditional forms traded down through Latin spelling.

toponyms. Hanno's voyage is an example of how the effects of exploration only influenced Graeco-Roman knowledge of the Atlantic centuries later (42–43)²⁰.

Section 3, 'The Atlantic Islands and Beyond' (44–56), starts with the reflections of myths in Homer and Hesiod. The Carthaginians' wooded island beyond the Pillars may be Madeira (46). The Romans learned about it through Sertorius. Horace may have referred to Madeira (46). "The Canaries by contrast became well known" (47), and Roller dwells on the expedition of Juba II. Whether there was Graeco-Roman contact with the Cape Verdes and Azores is problematic (49). Roller discusses the controversial 18th-century finding of Carthaginian coins on Corvo²¹, and the inconclusive 1983 archaeological survey there (49–50). Then, Roller turns to whether the Atlantic was crossed in its entirety, even though if such was the case, nobody returned (50–56). Roller discusses ideas about the antipodes²² (51–52): e.g., Pliny (*Natural History* 2.161–162) is somewhat disbelieving, and asks why they don't fall off. This is followed by a brief treatment of the genre of fantasy voyages. Also briefly considered are Plato's Atlantis, and Hellenistic controversies that "allowed the tale to be used as proof of a western continent" (50)²³.

²⁰ I found Roller's discussion of Hanno's *Periplus* to be sensible. My previous encounter with such a thorough discussion, was with J. RAMIN, *Le Péripole d'Hannon / The Periplus of Hanno* (BAR Supplementary Series, 3), Oxford: British Archaeological Reports, 1976. Roller admittedly avoids repeating all arguments from the debate about Hanno, especially concerning the toponyms in the first (and to him less interesting) part of his voyage, even though he has interesting things to say about the entire voyage. "The foremost proponent of the falsity of Hanno's account is Raymond Mauny, put forth in [...] 1955, [...] and repeated [...] over the following 25 years", in the words of Roller (32, fn. 74), who strongly disagrees. The Greek text of Hanno's *Periplus* as per its extant version is possibly of epigraphic derivation, and Roller argues that one or two other versions had been used by classical authors. The commentary by Juba II to Hanno's actual report was "used by (at least) Pomponius Mela, Pliny, and Arrian, all of whom supplied information about Hanno not in the extant text" (33). On Hanno, cf. JERKER BLOMQVIST, *The Date and origins of the Greek version of Hanno's Periplus, with an Edition of the Text and a Translation* (Scripta minoria Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, 1979–1980, 3), Lund, Sweden: Gleerup, 1979; J.-G. DEMERLIAC and J. MEIRAT, *Hanno et l'empire punique* (Confluents, 11), Paris: Les Belles Lettres, 1983. Roller refers to both.

²¹ See Section 17 below in the present article.

²² See Section 18 below in the present article.

²³ "But Atlantis is a distraction" (50). Cf. e.g. on p. 44, fn. 7. See PIERRE VIDAL-NAQUET, "Atlantis and the Nations" (trans. Janet Lloyd), *Critical Inquiry*, 18.2 (1992) 300–326. Originally, "L'Atlantide et les nations", in his *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne* (Paris: Flammarion, 1990), pp. 139–159 (posted at <http://www.jstor.org/stable/1343786>). Cf. his "Hérodote et l'Atlantide: Entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières", *Quaderni di storia*, 16 (1982) 3–76. Vidal-Naquet (1930–2006) is concerned with Atlantis in the history of European ideas. For example, Olof Rudbeck identified Atlantis as being his own Sweden. See E. NISSAN, "Revisiting Olender's *The Languages of Paradise*, Placed in a Broader Context", *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 3 (Alessandria, Piedmont, Italy: Edizioni dell'Orso, 2010) 330–360. Francisco Lopez de Gomara's *Historia general de las Indias* associated the newly discovered Indies with the mythical Atlantis. See HAROLD J. COOK, "Ancient Wisdom, the Golden Age, and Atlantis: The New World in Sixteenth-Century Cosmography", *Terra Incognitae*, 10 (1978) 25–43.

7. I would like to remark about a claim made by historical linguist Theo Venneman, from the University of Munich. In an interesting and important article, he signalled several Germanic lexical entries that according to him, are of Semitic origin, but he then avoided venturing into conjectures about which contacts could have brought those loanwords about²⁴:

Only a minimum of information can be repeated here for reasons of space limitations, just enough, so I hope, to make each etymology understandable. Nor is the goal to discuss the general possibility of Semitic loanwords reaching the shores of the western Mediterranean and the Atlantic Ocean including the Mare Germanicum; those shores are known to have been within the scope of Phoenician, later especially Carthaginian and Gaditan, trade and colonization for several centuries; the final, Punic era began with the exploratory colonial voyage of a fleet under the Carthaginian admiral Himilco ca. 525 BC to the Tin Islands (Hennig 1944: 96–107)²⁵ and ended with the Second Punic War, 218–201 BC, in which Carthage lost her European colonies to Rome, including in particular the centre of her Atlantic trade, Cádiz.

In my own opinion, if Vennemann was thinking of Phoenician or Carthaginian contacts as being the conduit for the loanwords he identified, he was looking in the wrong place. Vennemann's data, I think, appear to confirm Mario Alinei's hypothesis about the spread of agriculture in Europe from the Near East²⁶. I found most of Vennemann's etymologies cogent²⁷. But for sure the semantic categories involved suggest that the contact with Semitic was earlier than, and different from, trade with the Phoenicians or the Carthaginians. I think Vennemann's etymologies both provide further evidence for, and in turn find support, in Alinei's theory about the diffusion of agriculture by Neolithic emigrants from the Near East who mostly spoke Semitic vernaculars²⁸. This is because of the semantic categories in which

²⁴ On p. 136 in THEO VENNEMANN, “Grimm’s Law and Loanwords”, *Transactions of the Philological Society*, 104(2) (2006) 129–166. In the remaining of this section, when citing Vennemann I am going to always refer to the latter article of his. Note however that Vennemann made considerably stronger claims (in my opinion, untenably strong) about Phoenician or Punic presence in Germany, in his paper “Phol, Balder, and the birth of Germanic”, in IRMA HYVÄRINEN, PETRI KALLIO, and JARMO KORHONEN (eds.), *Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen: Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag*, Helsinki: Société Néophilologique, 2004, pp. 439–457. This requires that Punic culture was as strong in Germany as it was in the Carthaginian empire in North Africa and southern Spain. There is no material evidence for that (indeed unlikely) claim. Also see the essays in the book by THEO VENNEMANN, *Europa Vasconica — Europa Semitica*, ed. PATRIZIA NOEL AZIZ HANNA (Trends in Linguistics: Studies and Monographs, 138) Berlin: Mouton de Gruyter, 2003.

²⁵ RICHARD HENNIG, *Terrae incognitae: Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Enrdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte*, 4 vols., vol. 1: *Altägypten bis Ptolemäus*, 2nd, improved edn., Leiden: E.J. Brill, 1944.

²⁶ On 8 November 2010, I emailed both Vennemann and Alinei concerning my own interpretation of Vennemann's data. I hope to present it in detail in a paper in linguistics.

²⁷ Concerning Vennemann's etymology of the Germanic terms of the lexical type *crab* from Semitic names for ‘scorpion’, of the lexical type *'aqrab*, it is cogent, but I reckon that there used to exist an older Germanic name. Perhaps it was replaced because the old name had become tabooised?

²⁸ ALINEI, who does not believe in an Indo-European invasion by warriors in the age of metals (and to

the Germanic terms etymologised by Vennemann fit. They do not befit trade contact. They rather befit the cultural sphere of agriculturalists²⁹.

that modern myth, prefers an arrival into Europe of speakers of what were to become Indo-European linguesmes, as early as the Palaeolithic), presented his theory in *Origini delle lingue d'Europa*, Bologna: Il Mulino, vol. 1 (1996) and vol. 2 (2000). Alinei's hypothesis involves a lengthening of the timespans involved in Romance etymology. It also involves the detection, in a multitude of Romance dialectal terms, of an internal dating in ancient stages of material or ideological and religious culture. Also see some papers posted at www.continuitas.org/texts/

²⁹ Terms that belong in semantic categories that have to do with agriculture include the ones discussed by Vennemann on pp. 139, 152-153, 157. On pp. 149 and 155, he discusses terminology for a fenced garden or enclosed cultivated ground. This has nothing to do with Phoenician or Carthaginian trade. On the evidence of p. 136, Vennemann did not realise this.

Vennemann's etymologies also include names from the Germanic and Canaanite pantheon. He identifies in the name of one of the deities of the Germanic pantheon, the name of a prominent Canaanite deity (p. 136). His etymological discussion also touches upon terminology for gangs of persons (pp. 143, 151, 152), for measurement (p. 142), and a numeral (pp. 145-146). It also includes a verb for hitting (pp. 140, 147) and a verb for hitting by throwing (p. 141). In terms of cultural development, these lexical concepts (hitting, throwing) are associated with hunting, and the concepts themselves are at least as early as the Mesolithic, whereas the terms concerning agriculture cannot be earlier than the Neolithic.

Let us consider Vennemann's conjecture that is relevant for the history of religion. On p. 136, Vennemann claims: "The Phoenician theonym Ba'al has two reflexes in Germanic: ⁺Pōl (viz. OHG *Phol*) and *Bal-* (in OHG *Balder*, ON *Baldr*). What happened was that the theonym was borrowed twice, once as ⁺Bāl before the operation of Grimm's Law, part ⁺b > ⁺p (and before the change of ⁺ā into ⁺ō), and again as *Bal-* in the late Punic form of the name, *Baldīr*; after the operation of Grimm's Law. Note that this explanation is only available in a reconstruction of Germanic which offers a pre-Germanic ⁺b, a change of ⁺b into ⁺p, and a Proto-Germanic ⁺p not liable to further shifting (except in the High Germanic shift of voiceless plosives into affricates, including ⁺p > pf, regularly spelled *ph* in Old High German)." Next, Vennemann remarks: "The change of pre-Germanic ⁺b into Germanic ⁺p is one of the crucial parts of the [p. 137:] traditional reconstructions of the pre-Germanic plosive inventory and of the traditional formulation of Grimm's Law."

My own response to this is that the loss of the voiced pharyngeal (which is the middle consonant in *Ba'al*) took place not only in late Punic in the Maghreb, but also among some other Semitic speech-communities removed from the Levant. That consonant was lost in the liturgical use of Hebrew among European Jews. Even among Jews in the Land of Israel in the Hellenistic and especially Roman and Byzantine period, both the voiced and unvoiced pharyngeals became unsettled (and replaced with the glottal stop and the [h] respectively) in their Hebrew and Aramaic, especially in the cities, because of the impact of Greek, but were reinstated after the Arab conquest, because of the prestige and dominant status acquired by Arabic. Likewise, because of language contact, if Neolithic agriculturalists who came to Europe spoke Northwest Semitic vernaculars, they are likely to have lost the voiced pharyngeal within few generations, before losing their original vernacular altogether through intermarriage with local people.

In fn. 9 on p. 126 in MARIO ALINEI and EPHRAIM NISSAN, "L'etimologia semitica dell'it. *pizza* e dei suoi corradicali est-europei, turchi, e semitici levantini", in *Quaderni di Semantica*, 28(1) (2007) 117-135 (also posted at www.continuitas.org/texts/alinei_pizza.pdf), Alinei suggested that

Alinei's theory traces back identities such as Celtic, Germanic, and Italid (the latter, from Italy, as well as the southern coasts of France and Spain, part of the Atlantic coast of Spain, and perhaps also Dacia) to prehistory, even before the Neolithic. *Pace* "the traditional theory, especially in its most canonical versions, the IE never knew the Palaeolithic or the Mesolithic. The IE the way we know them never were barbarians, let alone savages. They were born civilised, with vehicles with wheels, kings, horse-mounted warriors, priests and tripartite religions, buying, ransom, credit, rent, prices, and salaries!"³⁰ For no other phylum, except the IE, is there any taboo on proposing that they are as ancient as the earliest peopling of their respective territories³¹. "Here, too, the suspicion is unconquerable: the IE languages *must* be recent, simply because only they are civilised, and therefore they must have been born as perfect as Athena out of Zeus' head".³²

Alinei deals with early navigation in the Atlantic, between the Iberian peninsula and the British Isles, as known to have existed between the Neolithic and the Bronze Age. Traditionally, however, such contacts are not ascribed to the Celts, because it is traditionally assumed that they invaded later, as late as the Iron Age. According to Alinei instead, those overseas contacts involved Celts and Italids, and possibly other, peri-Indo-European ethnic groups who may have been present in the area interested. Alinei points out³³ that during the 1930s, it used to be thought that the dominant role in such overseas contacts between the Iberian peninsula and the British Isles was Iberian, whereas by the early 1970s, that view was reversed, as according to Powell: "It seems that Neolithic peoples around the coastlands of north-western Europe had more probably need to develop ocean-going craft than those attached to the greater land-mass of the Peninsula".³⁴

8. Roller's Section 4, 'Pytheas of Massalia' (57–91), not only rehabilitates that voyager besmirched by the ancients, but extols Pytheas. "The tradition about Pytheas, as collected mostly by Strabo, is almost universally hostile" (66). And yet (91), Marianus Capella (6.609) believed

the suffixal determinative article being an areal feature in the Balkans (though in languages from different families: Bulgarian, Macedonian, Albanian, and Rumanian) may have been acquired in the Neolithic, because of the prestige of incoming agriculturalists speaking an Aramaic-like lingueme, as indeed in Aramaic the determinative article is suffixed (and apparently originating from a demonstrative). This developed an idea first introduced in ALINEI, *Origini*, vol. 2, 215–216, by adding (in the 2007 paper) the data from Aramaic.

³⁰ My translation from ALINEI, *Origini*, vol. 1, 357–358 (see fn. 28 above).

³¹ ALINEI, *Origini*, vol. 1, 359.

³² *Ibid.* (my translation).

³³ ALINEI, *Origini*, vol. 2, 534.

³⁴ Quoted by ALINEI, *ibid.*, from p. 95 in T. G. E. POWELL, "The Problem of Iberian Affinities in Prehistoric Archaeology around the Irish Sea", in F. LYNCH and C. BURGESS (eds.), *Prehistoric Man in Wales and the West*, Bath, England: Adams & Dart, 1972, pp. 93–106. ALINEI, *ibid.*, 534–535, lists further evidence from material remains, points out the great advantage of Mesolithic leather boats, typical of northwestern Europe, over southern, wooden boats, and once again quotes from Powell: "All the evidence would seem to favour a reversal of direction for the first opening up of the Atlantic Seaways from that which has so long postulated north-ward venturing oarsmen" (Powell, 100, in ALINEI, 535). According to Alinei, *ibid.*, this dovetails with the great expansion of the Celts.

Pytheas. Also “[m]odern opinion, more knowledgeable about the Arctic, is more charitable. Pytheas’ journey remains one of the most significant of ancient exploration” (67). Roller discusses the Thule Pytheas reached, and tends to agree that it was Iceland, dwelling on that country’s features (81–87). “[B]ut by Agricola’s day Thoule had already begun to wander” (123): “his Thoule must be Mainland in the Shetlands” (123). “Pytheas may have visited the Cornish tin mines” (72). Roller also raises various hypotheses to explain out Pytheas’ allegedly reaching Tanais (*Polybius* 34.5.6 = *Strabo* 2.4.1). This is not necessarily the Don³⁵ or the city on its mouth, on the Black Sea: it may even be “that one of the rivers emptying into the Baltic was in fact the Tanais, much as Euthymenes had found the ‘Nile’ in West Africa” (67).

Section 5, ‘Hellenistic Exploration of the Coasts of Africa’ (92–104), is about the nearly two centuries following Pytheas, when “there seems to have been little Greek exploration of the Atlantic” (92). One reason was “interest in the East generated by the activities of Alexander” (92), when there was “some preliminary exploration of the coasts of the Indian Ocean” (92). “Rumors that one could go from the Pillars of Heracles to India³⁶ were rampant but untested” (93). Roller does not share the scepticism of *Strabo* 17.3.3., concerning Ophelas’ claim about Carthaginian settlements, attacked by natives and destroyed, on Africa’s Atlantic coast. Roller (99) addresses the issue of Roman access to Carthaginian libraries upon Carthage destruction in 146 BCE. The focus is on *Polybius* (99–104), who was present, and had the task of perusing such material.

9. Section 6, ‘Late Hellenistic Exploration’ (105–114), deals with a time when “[e]xploration came to be driven by the unified policies of the centralized Roman state [like what had been Carthage’s voyages] rather than the individual needs of a Greek city” (105). That the Romans apparently did not explore beyond the Pillars for a century after *Polybius*, Roller proposes, may be because both Carthaginian and Massalian propaganda³⁷ made them believe that there was nothing of interest. This also “became tangled with the rejection of Pytheas that pervaded the era” (105). Rome turned east.

³⁵ Consider however that the ancient Slavonic name for the Danube is *Dunay*.

³⁶ Aristotle (*On the Heavens* 2.14) argued “that the presence of elephants in both northwest Africa and India was evidence of a physical connection” (Roller, 51). For that matter, consider that, of course unbeknown to coeval Old World civilisations, South America had her own peculiar elephant species until the early centuries of the Common Era. As to the rapprochement of Ethiopia and India, consider that this resulted in conflation, too. See the already mentioned (fn. 10 above) P. SCHNEIDER, *L’Éthiopie et l’Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII^e siècle avant J.-C. – VI^e siècle de notre ère)* (Collection de l’École française de Rome, 335), Rome: École française de Rome, 2004. Whereas conflation didn’t elude on occasion Jewish medieval conceptions, the biblical Ahasuerus reigning (*Esther* 1:1) from Hoddu (India) to Cush (Nubia) at any rate determined a distinction in midrashic texts on *Esther*: Midrash Abba Gurion (ed. Buber), pericope 1, ascribes Ahasuerus’ ministers to various countries, Carshena being from Afriqi, Shethar from Indiqi'a, Admata from Edom, Tarshish from Qršwn (# Cherson?), Meres, Marsena and Memukhan from Jerusalem. Quite unlike Achaemenid realities.

³⁷ The Greeks of Massalia (Marseille) had been no less secretive than the Carthaginians were. And yet, there had also been some possibly externally commissioned voyages. “Mago and Hanno may be the same — Hanno was of the Magonid family — and either could be the explorer of *Pseudo-Strylax*” (24). “The Persian commissioning of the voyage is generally considered an error on the part of *Strabo* or *Poseidonios*, but may hide a more plausible Persian role in circumnavigation, especially if it were a Magus and not Mago who claimed to have made a journey” (24, fn. 17).

It is in Sec. 6, that Roller discusses Eudoxus of Cyzicus. On his disappearance in the Atlantic, Roller had already mused (55–56) whether he may have been blown off course, perhaps to Brazil³⁸, like Cabral in the year 1500. In a way, Eudoxus “was a failure”, yet “he remains one of the greatest navigators of all time” (111). “A by-product of Eudoxos’ wandering was the brief involvement of the indigenous Mauritanian monarchy in the exploration of the Atlantic” (111), with the expeditions (also by land) by Bogudes II and Juba II (112–114).

10. Roller’s Section 7, ‘Roman Exploration’ (115–124), explains how the Roman ships travelled along Europe’s Atlantic coasts. There was Publius Crassus’ expedition³⁹, but it only was half a century later (116), with the campaigns of Julius Caesar in Gaul, that the Romans became acquainted with the northern Atlantic coast (116). The wording of a statement by Velleius (“ab inaudito atque incognito ante mari”) about a Roman fleet at the mouth of the Albis (modern Elbe) is quoted to show “that even by the time of Tiberius’ principate there was still a sense of uncertainty regarding the Roman ventures into the North Sea” (119). “Strabo (1.4.3) placed the mouth of the Rhine opposite Kent. The error may be intentional, as it allowed him to link Caesar’s explorations with those of the Augustan period” (117, fn. 17).

Germanicus’ navy’s disaster “was the third maritime incident to strike Roman forces in the region in 30 years” (120). This discouraged further Atlantic exploration (Tacitus, *Germany* 34). Later on, C. Julius Agricola had a fleet establish that Britain was an island, and reach the Orkneys. In the ‘Epilogue’ (125–127), Roller shows how pessimism grew, and by the second half of the first century CE, with the Elder Seneca and L. Cestius Pius, a let’s-not attitude had replaced the earlier can-do interest in the Ocean.

When disaster at sea struck Roman expeditions in the Atlantic (120), this eventually resulted in an attitude discouraging venturing into the Ocean, as being illicit (120, 125–127), ending “a brief period of Roman optimism” (125). “The first *Suasoria* of the Elder Seneca is the best surviving example of attitudes towards the Ocean in the middle of the first century AC” (126); it “takes a moral tone” (126): “even if the Ocean could be sailed, it should not be” (127).

11. An ‘Appendix’ (129–132) containing Hanno’s *Periplus* in Greek and then English, is followed by the bibliography (133–147), then a ‘List of Passages Cited’ from Greek and Latin sources (149–153) and very few biblical, Indian, Irish, and Nordic sources (153). The index is fine (155–162).

³⁸ Let us consider how bold Roller can be. Eudoxus was disaffected with Ptolemaic patronage of his East African voyages, and undertook a new voyage from Gades, as his own boss, to West Africa. But then, instead of proceeding, as hoped, to India, having discovered an island he landed in Mauretania. He failed to convince Bocchus I, escaped to Spain, then again “set forth for the island that he had discovered. At this point Strabo’s account breaks off” (109). Roller suggests (fn. 28): “If he were attempting to find again an island that was out of sight of the mainland, he probably became hopelessly lost, perhaps even ending up in South America” (cf. on p. 55), by analogy with Cabral’s route. This shows that Roller is far from timid. Still, when Roller cannot definitely commit to an option, he lists several — such as which island it was, that Eudoxos discovered (109): “Precision is unwise” (fn. 23), which is a wise thing to say. On America, Roller remains within the pale of unobjectionability. He is untempted by such fake or illusory evidence as the Montevideo lost Ptolemaios inscription discovered in the 1830s (54), or Roman coins from the New World: “no likelihood that they were brought to their ultimate findspot in antiquity” (55). See Section 17 below, about coins.

³⁹ Roller identifies Publius Crassus with either P. Licinius Crassus, proconsul in Hispania Ulterior, or (less likely) the latter’s grandson who served under Caesar in Gaul (116).

Roller's footnotes abound, unobtrusively, and are invaluable. He usefully marshals information other than on the Atlantic, when it can clarify his discussion; e.g., metal resources as a possible motive for Carthaginian exploration ushers into footnotes on p. 42 on how ancient the exploitation of West African metal resources is, and on the controversy about whether the trans-Saharan gold trade was in place before the late third century CE.

Typos or misspellings are almost but not entirely absent: “*Studi Fenice*” should be “*Studi Fenici*” (38, fn. 117). One comes across another disagreement of noun and adjective in Italian in the bibliography, s.v. Gianfrotta: in “Le àncore votivi” (138), replace “votive”. Also, read “fishermen” in “pirates, fisherman, and other independent seamen” (112). On p. 142, the bibliographic entry for Mauny (1954) has twice *Conferencia*. As far as I understand, the accent is spurious, and to be ascribed to hypercorrection.

III. Ancient Jewish Ideas About the Ocean and About How the Mediterranean Sea Originated

12. Let us supplement Roller's book with some information from ancient Jewish culture⁴⁰. Talmudic geography⁴¹ tends to focus on the Near East. “We possess hundreds of geographic statements in rabbinic literature, but most appear embedded in traditions devoted to various realms of law or legend. An exception may be the rabbinic interest in ‘cosmography’ – a discipline located somewhere between the fields of geography and natural sciences”⁴².

It was though classical civilisations⁴³, that coeval Jewish culture⁴⁴ gained some notion

⁴⁰ For a later period, see, e.g., NORMAN GOLB, “Aspects of Geographical Knowledge Among the Jews of the Earlier Middle Ages”, in *Popoli e Paesi nella cultura altomedievale: Atti delle settimane di studio, XXIX* (23–29 aprile 1981), 2 vols., Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1983.

⁴¹ Its general lines are discussed in ZEEV SAFRAI, “Geography and Cosmography in Talmudic Literature”, ch. 15 in *The Literature of the Sages, Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, edited by SHMUEL SAFRAI, ZEEV SAFRAI, JOSHUA SCHWARTZ, and PETER J. TOMSON (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, 3a), Assen, The Netherlands: Royal Van Gorcum, and Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 2006, pp. 497–508.

⁴² Z. SAFRAI, “Geography and Cosmography in Talmudic Literature”, p. 498. Safrai's chapter on rabbinic geography focuses on general aspects, and does not delve in specific toponyms, other than a few examples. Neubauer appears in the cumulative bibliography, yet it is awkward not to find there A. NEUBAUER'S *Géographie du Talmud* (Paris, 1868). Moreover, for some reason, BEN ZION ESHEL's gazetteer (*Jewish Settlements in Babylonia during Talmudic Times*, in Hebrew, Jerusalem: Magnes Press, 1979) was not cited, and is missing from the consolidated bibliography of Safrai et al. That is to say, just because a place-name appears in the text, this does qualify for inclusion in Neubauer or in Eshel, but does not necessarily qualify for inclusion within the scope of Safrai's chapter, and this because what is of interest to Safrai in that essay, is geographic thinking on the part of the Sages. Also see GOTTFRIED REEG, *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*, Wiesbaden, 1989.

⁴³ Of course, there also were other cultures relevant to the Eastern Mediterranean. See, e.g., ARNAUD SÉRANDOUR (ed.), *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde. Espaces et territoires au Proche-Orient ancien. Actes de la table ronde du 16 novembre 1996 organisée par l'URA 1062 «Études sémitiques»* (Antiquités sémitiques, 2), Paris: Maisonneuve, 1997.

⁴⁴ Roller sometimes cites extra-classical ancient sources, e.g., Ashoka for India. The only reference

of the Atlantic, vague yet tantalising. In *b. Gittin* 8a we find: “A line is drawn from Kaphluria (?the Ladder of Tyre) to Ocean (=the Atlantic), and another line from the Brook of Egypt (Wadi el-Arish) to Ocean. All within these lines belongs to the Land of Israel and all outside to foreign parts”⁴⁵. This was the opinion of R. Judah, *contra* his colleagues. To Philip Alexander, “This discussion is so obviously clarified by a diagram that it is hard to imagine it took place without one” (*ibid.*, p. 34), and Alexander provides one in Fig. 4 on p. 315. “It is natural to suppose that they [the lines] were envisaged as converging at the Straits of Gibraltar” (*ibid.*, p. 48).

In Fig. 15 on p. 327, Alexander reconstructed the map of chs. 8–9 in *Jubilees*, whose text “presupposes a very definite map of the world” (*ibid.*, p. 34): the European coasts of the Atlantic are on the Sea of Mâ’ûk, the African coasts being on the Sea of ’Atêl. “The name Ma’uk may be a corruption of the Rabbinic *Me ‘Okyanos*” (*ibid.*, p. 41), where *me-* ‘waters of’, whereas “’Atel is put in the west, or more precisely the south-west” (*ibid.*)⁴⁶ — it, too, may be an abbreviation, this time of the Greek for ‘Atlantic’ — so the former, also in the west, is located “perhaps more precisely, in the north-west. Again compare the use of ‘Ocean’ in both Greek and Rabbinic texts for Ocean in its western stretch” (*ibid.*)⁴⁷. Schmidt⁴⁸, who cites an article by Alexander⁴⁹ about

within the Jewish sphere is biblical, and scanty at that. Roller seems keen to believe that the “biblical Tarshish, one of the sources of the riches of Solomon”, is the Iberian Tartessos indeed (5): “for the complexities of the evidence” (fn. 27) he cites two articles whose main trust concerns the search of metallic ores in antiquity.

⁴⁵ As translated on p. 33 in: PHILIP S. ALEXANDER, *The Toponymy of the Targum with Special Reference to the Table of Nations and the Boundaries of the Land of Israel*. D.Phil. Thesis, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1974. BLDSC reference no. D11587/75; re-film 2000.

⁴⁶ *Jubilees* 8:29 assigns five great islands to the children of Japheth, and of these, Tiras is assigned “four great islands in the midst of the sea which reach the portion of Ham” (9:3), in the Mediterranean. To Alexander (p. 43), these are “[p]robably Crete, Sardinia, Corsica and Sicily”; he proposed that the fifth is Britain (*ibid.*). BENJAMIN BRAUDE, “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods”, *The William and Mary Quarterly*, 3rd series, 54.1 (1997) 103–142, at p. 111, claims: “The rabbinic tradition ignored, and probably was unaware of, Josephus. One study claims that ‘Europe’, ‘Asia’, and ‘Africa’ were not linked to the Sons of Noah in Jewish Bible commentary until the early sixteenth century.” He cites for this JONATHAN SCHORSCH, “The Black Mirror: Tracing Blackness and Otherness in Pre-Modern Jewish Thought” (Master of Jewish Studies thesis, Graduate Theological Union, Berkeley, 1995), p. 55.

⁴⁷ “Ocean was best known to the Greeks in its western stretch, and so Ps-Aristotle uses Atlantic and Ocean interchangeably. In Rabbinic texts likewise Ocean, when used without qualification, normally means the Atlantic; see *b. Gitt.* 8a; Ps-J Num. 34:6; Midrash Konen ([Beth HaMidrash] II 30,4), ‘In the west of the world ... the waters of Ocean’” (Alexander, p. 49).

⁴⁸ FRANCIS SCHMIDT, “Naissance d’une géographie juive”, in *Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, edited by ALAIN DESREUMAUX and FRANCIS SCHMIDT, Paris: Vrin, 1988, pp. 13–30.

⁴⁹ P. S. ALEXANDER, “Notes on the *Imago Mundi* of the Book of Jubilees”, *Journal of Jewish Studies*, 33 (1982). On p. 203, n. 11 announced a monograph titled *Early Jewish Geographical Lore*. SCHMIDT, p. 28, n. 20, mentions this. The monograph never appeared, and one has per force to access Alexander’s dissertation. I understand from him (pers. comm., July 2008) that at the time

the geography of *Jubilees*⁵⁰, has these identifications: “La mer Ma’uk: l’Océan circulaire”⁵¹, and “La mer d’Atel: *atlantikē thalassa* ou Atlantique”⁵².

13. It is poetically powerful that the Rabbis problematised and aetiologised the intrusion of the Mediterranean between the lands, this being a departure from the *imago mundi* of the Ocean girdling the Earth⁵³. Alexander explains (*ibid.*, p. 114):

Another clear case of Barbarya meaning north Africa⁵⁴ in y.Shek⁵⁵. 50a.27 (// Gen.R. XXIII 7). On the ground that the phrase “God calleth for the waters of the sea and poureth them upon the face of earth” is repeated twice in Scripture (Amos 5:8 and 9:6), midrash posited two major inundations of the world, one at the time of Enoch, the other during the Generation of the Division. R. Hanina stated that on the first occasion the Great Sea overflowed its limits and the waters reached Barbarya; on the second they reached Acco and Jaffa. The sense is that the encircling Ocean (here called “etymologically” “the Great Sea”) poured into the earth-disc twice, on the first occasion coming as far as Tunis⁵⁶, and on the second right up to the Land of Israel and thus forming the present-day Mediterranean⁵⁷.

Such Earth-changing events are claimed to have been in retribution for human misbehaviour. Whereas it is a far cry from modern conceptions, it resonates with current alarms about the effect of global warming, itself ascribed to the behaviour of humankind. Moreover, there is a parallel with

he discontinued the preparation of a book based on the dissertation; various scholars who may have been interested received at a time copy of the thesis. All my own citations in this paper are to Alexander’s thesis, rather than to his article.

⁵⁰ Apart from *Jubilees*, the geography in *Enoch* also deserves mention. See P. GRELOT, “La géographie mythique d’Hénoch et ses sources orientales”, *Revue Biblique*, 65 (1958) 33–69.

⁵¹ SCHMIDT, “Naissance d’une géographie juive”, p. 29, n. 40.

⁵² SCHMIDT, “Naissance d’une géographie juive”, p. 29, n. 39.

⁵³ “Ocean embraces the whole world”, b. *Erubin* 22b; “the waters of ocean encircle the world like a signet ring”, *Targum to Ecclesiastes* 1:7; ALEXANDER, 48.

⁵⁴ Rather than northern Europe. The name *Afriqi* “in Rabbinic texts normally means north Africa” (ALEXANDER, p. 106), but the Targumic *Afriqi* refers to Phrygia instead (*ibid.*, pp. 31, 107–108). Alexander proposed, “in view of the late arrival and rarity of *Aphrikē* in Greek, that *'Aphriki* in Hebrew and Aramaic originally meant Phrygia; the same word was later used perforce for the Greek *Aphrikē*. The Rabbinic *'Aphriki* = Latin *Africa* is probably still later” (*ibid.*, p. 108).

⁵⁵ I.e., Yerushalmi [= Palestinian Talmud], tractate *Shekalim*.

⁵⁶ In this case, Tunis is not mentioned explicitly in the sources. Noah Aminoah has shown that several historians mistook the toponym *tns* (typically, as occurring in rabbinic responsa from Algiers) for Tunis, whereas the town of Tenes, situated to the west of Algiers, was intended. See N. AMINOAH, “The Community of Tenes and Its Rabbis”, *Sefunot*, New Series, Vol. 7 (= no. 22) (1999) 49–82 (in Hebrew. English summary: pp. IX–X).

⁵⁷ “There is considerable confusion in the sources about what R. Hanina actually said. I have accepted the report of R. Aha since this alone makes geographical sense. As we saw above the Greek geographers regarded the Mediterranean as formed by the Ocean bursting into the earth’s land-mass” (ALEXANDER, 1974:355, n. 13).

the Jewish myth about the antecedents of the foundation of Rome, i.e., of the power that was to destroy the Sanctuary in Jerusalem. The very appearance of a land mass where Rome stands is made by legend to have depended upon King Solomon, the founder of the Sanctuary, having been led astray into pagan practices by Pharaoh's daughter: "When Solomon married Pharaoh's daughter, [the angel] Gabriel went down and stuck a reed into the sea, and it gathered a bank [*sirtón*], around it, on which the great city of Rome was built".⁵⁸ This tale appears in more than one source⁵⁹, and one of them is remarkable both because of terminology⁶⁰, and because of the follow-up to the story⁶¹.

The Flood (Noah's Flood), or any occasion when land was flooded (provisionally or permanently), is divinely decreed, thus superseding the ordinary rule expressed in the words of God to Job (*Job 38:11*), referring to the sea: "And I said, thus far thou may come and no further, here is where thy proud waves halt". This idea, of the borders of the sea being stable, would also be found (*praescriptos ... fines ... meatus*) in Book 1 in Claudian's *In Rufinum*, according to an interpretation of vv. 4–6 proposed by Prenner (but rejected by Salemme), for the variant *amnisque* instead of *annique* or *annisque* in relation to *mari* and *meatus* (which to Salemme, stands for the flow of the seasons). To Prenner, if one is to adopt the reading *amnisque*, then the theme is water, and in the verse, "alla staticità e immutabilità del mare, chiuso entro i suoi precisi confini, verrebbe contrapposta la dinamicità dell'acqua che scorre" ("to the statics and immutability of the sea, enclosed within its exact borders, the text opposes the dynamics of flowing water").⁶²

14. The classic study of Jewish navigation in antiquity used to be Raphael Patai's⁶³. Talmudic literature abounds with technical terminology of various kinds, and there is also

⁵⁸ Babylonian Talmud, tractate *Sanhedrin* 21b. The translation is from p. 1629, s.v. *sirton*, in MARCUS JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2 vols., New York & London, printed Leipzig: Trübner & Co., and London: Luzac, 1886–1903); curr. repr. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publ., 2005 (in 1 vol. of 1736 pp.).

⁵⁹ It also appears in the homiletical miscellanea *Yalqut Shim'oni*, at *Kings*, §172. Its compilation is ascribed (in the printed edition from Venice, 1566) to Shim'on Rosh ha-Darshanim (i.e., chief-homilete) of Frankfurt, but his time is unclear (the 11th century? the 13th century?).

⁶⁰ This is the parallel version in the Palestinian Talmud, tractate *Avodah Zarah*, I, 39c, where the noun *shla 'tit* (a hapax) appears instead of *sirton*, for the reef (but to Jastrow, a bank) that was gathered on the angel's reed.

⁶¹ The same passage relates how on the same day when Elijah (an agent of rebuke and thus of repentance) disappeared, the first king was crowned in Rome. The tale has it that when Jeroboam set up an alternative to Solomon's Sanctuary, Rome was founded.

⁶² See p. 92 in CARMELO SALEMME, review (in Italian) of Claudiano, *In Rufinum*, libro I, testo, traduzione e commento a cura di ANTONELLA PRENNER (Studi latini, 64), Napoli: Loffredo, 2007, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 136(1) (2008) 91–96. Cf. the discussion on p. 276 in CLAUDIAN'S *In Rufinum: An Exegetical Commentary* by HARRY LOUIS LEVY (Philological monographs of the American Philological Association, 30), Cleveland, Ohio: Published for the American Philological Association by the Press of Case Western Reserve University, 1971.

⁶³ R. PATAI, *Ha-sappanút ha-'Ivrít* (in Hebrew, Jerusalem, 1938). It was reworked by him in English and appeared quite shortly after his death as RAPHAEL PATAI, *The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times*, with contributions by JAMES HORNELL and JOHN M. LUNDQUIST (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

much that pertains to ships. Daniel Sperber's *Nautica Talmudica*⁶⁴ is a study of maritime technology as reflected in the terminology of the talmudic literature. Herod the Great had a rather sophisticated port-city and navy. Current scholarly understanding⁶⁵ acknowledges that whereas references to travel by ship, and to maritime technology, are found in the talmudic literature, this is affected adversely (insofar as it is taken to be evidence about Jewish society) by the fact that the sages who produced it were from circles that did not possess the technical knowledge that Jews engaged in maritime travel possessed.

A tool for evaluating distances both on land and by sea was discussed by Sperber⁶⁶ as well as by myself⁶⁷. Involvement in navigation does not mean that there were not just travels, but *explorations* that could be termed Jewish. The involvement of Jews in sea trade was part and parcel of a broader context that varied by time and place. For example, what we know about Aden's place in the medieval Indian Ocean trade comes from documen-

⁶⁴ D. SPERBER, *Nautica Talmudica* (in English). Ramat-Gan, Israel: Bar-Ilan University, and Leiden, The Netherlands: Brill, 1986.

⁶⁵ The literature comprises: N. KASHTAN (ed.), *Seafaring and the Jews*. London and Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 2000 (comprising the chapters: "Hebrew Seafaring in the Biblical Period", by ROBERT R. STIEGLITZ; "Seafaring and Jews in Graeco-Roman Palestine: Realistic and Symbolic Dimensions", by NADAV KASHTAN; "'Nautica' in Talmudic Palestine?", by DANIEL SPERBER; "Medieval Jewish Seafaring between East and West", by SARAH ARENSTON; "Salvage in the 11th- and 12th-Century Mediterranean: Geniza Evidence and Its Legal Implications", by HASSAN S. KHALILIEH; "Shipping and Toleration: The Emergence of Jewish Shipowners in the Early Modern Period", by BENJAMIN ARBEL; "Boatmen's and Fishermen's Guilds in 19th-Century Istanbul", by MINNA ROZEN; "The Contribution of Jewish-German Immigrants to Maritime Development in Israel", by DANIELA RAN); SHELLEY WACHSMANN, *The Sea of Galilee Boat: A 2000 Year Old Discovery from the Sea of Legends*, Cambridge, Mass.: Perseus, 2000; ELISHA LINDER and YAACOV KAHANOV, *The Ma'agan Mikhael Ship: The Recovery of a 2400-Year-Old Merchantman: Final Report*, edited by EVE BLACK, Jerusalem: Israel Exploration Society and Haifa: University of Haifa, 2003–2004 (2 vols.; vol. 2 edited by JOHN TRESMAN); Also see: "Modeling the fishing boat from the Sea of Galilee, Israel" by WILLIAM H. CHARLTON, JR., and "The graveyard of ships: Tantura Lagoon, Israel", by SHELLEY WACHSMANN, in *Beneath the Seven Seas: Adventures with the Institute of Nautical Archaeology*, edited by GEORGE F. BASS, London: Thames & Hudson, 2005. Some Inuit (Eskimo) people in Alaska claim to be descended from Russian Jewish fishermen who intermarried locally (earliest arrivals: 1830s. *Encyclopaedia Hebraica* 3, col. 717, s.v. "Alaska", 714–717 [Hebrew]). An assessment of the contribution, in the form of new instruments, on the part of Jewish scientists in the Iberian peninsula on the eve of the age of exploration of the Atlantic, is provided in an important article by PATRICIA SEED, "Jewish Scientists and the Origin of Modern Navigation", Chapter 3 in *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800*, ed. P. BERNARDI and N. FIERING (European Expansion and Global Interaction, 2), New York: Berghahn, 2001, pp. 73–85.

⁶⁶ SPERBER, "Mezupit — Navigational Instrument?", Section 8.1, *ibid.*, pp. 107–109.

⁶⁷ E. NISSAN, "Optical Technology: The Viewing Tube", Section 7 in: E. NISSAN, "A Gleaning of Concepts from the Natural Sciences held by the Jewish Sages of Late Antiquity: From Zoology, to Optical Instrumentation (Viewing Tubes)", in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.): XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Rome, 4–6 May 2006 (*Studia Ephemeridis 'Augustinianum'*, 101), Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007, pp. 49–81.

tary evidence mainly being the surviving correspondence of Jewish merchants writing in Judeo-Arabic in Hebrew script⁶⁸.

14. It is rather surprising that at the end of *Children of Noah*, Patai, albeit in his declining few years, included an exposition of Mormonic doctrine about Jewish voyages to America, by another author, who believes in it. Patai was admittedly prevailed upon to do so. This should not impinge on the value of the part of the book that is by Patai himself. It is important to understand the background: that Mormonic doctrine did not come out of the blue. In the early modern period, scholars indulged in conjectures about the origin of the Native Americans, motivated by the spirit of enquiry, or by political or religious interest, or by all those things together. Francis Schmidt published an enlightening study of the matter⁶⁹. Huddleston⁷⁰ and Gliozzi⁷¹ are other authorities about that episode in the history of ideas, and Braude⁷² has pointed out Gliozzi's merits and limits⁷³.

⁶⁸ See my long review of ROXANI ELENI MARGARITI, *Aden and the Indian Ocean Trade: 150 Years in the Life of a Medieval Arabian Port* (Islamic Civilization and Muslim Networks, 6) Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007. The review is in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 2 (Alessandria, Piedmont, Italy: Edizioni dell'Orso, 2009), pp. 376–384.

⁶⁹ FRANCIS SCHMIDT, “Arzareth en Amérique: l'autorité du *Quatrième Livre d'Esdras* dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique (1530–1729)”, in *Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, edited by ALAIN DESREUMAUX and FRANCIS SCHMIDT, Paris: Vrin, 1988, pp. 155–201.

⁷⁰ LEE ELDRIDGE HUDDLESTON, *Origins of the American Indians: European Concepts, 1492–1727*. ([University of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies], Latin American Monographs, 11) Austin, TX: Published for the Institute of Latin American Studies by the University of Texas Press, 1967.

⁷¹ GIULIANO GLOZZI, *Adam e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500–1700)*, Florence: La Nuova Italia Editrice, 1977. French edition: *Adam et le Nouveau Monde: La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale; des généalogies bibliques aux théories raciales (1500–1700)*, pref. FRANK LESTRINGANT; trans. ARLETTE ESTÈVE and PASCAL GABELLONE. Lecques: Théâtre, 2000.

⁷² BENJAMIN BRAUDE, “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods”, *The William and Mary Quarterly*, 3rd Series, 54(1) (1997) 103–142. Braude mentions neither Huddleston, nor Schmidt.

⁷³ BRAUDE, “The Sons of Noah”, p. 106, fn. 5: “Gliozzi was a student of modern intellectual history whose research focused on the origins of racism. The strength of his work is its thorough survey of the polemics that arose in early modern Europe over the origins of the New World Indians. It gives little attention to the medieval context out of which this debate grew and thus is unable to define what is truly new. Gliozzi also ignores the parallel discussion that arose over the origin and identity of the peoples of Africa. [...] Gliozzi covers a topic similar to ANTHONY PAGDEN, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, 1982; 2d ed., 1986), which, though better known in the English-speaking world, is much narrower. The principal difference between the two is bizarre. Despite a failure to examine the medieval understanding of the Sons of Noah, Gliozzi at least acknowledges that it was the dominant genealogical framework through which early modern Europeans attempted to view the Indians. Pagden ignores this key issue, treating his Spaniards (mostly Catholic priests) as if they were pagan disciples of Aristotle who had never heard of the Bible.”

Popkin⁷⁴ and Schmidt have discussed early modern theories about kinship to Jews.

Columbus identified the island of Hispaniola with Ophir⁷⁵, where King Solomon had sent an expedition. Columbus however believed that Hispaniola was in Asia. Therefore, he wasn't surprised at finding the place inhabited. There were various theories of origins of America's inhabitants, including, i.e., a theory of Carthaginian origin⁷⁶. Robert Estienne's Bible, published in 1545 with a commentary by the Hebraist François Vatable, recognised that America was a new continent, so its claim that Ophir, Sem's great-great-grandson, had settled the place first, and that the land of Ophir was in the West Indies⁷⁷, was unlike Columbus' belief. Quite remarkably, in 1572 Arias Montanus, in the *Biblia Polyglotta* of Antwerp, claimed that the biblical "gold of Parwaim" (2 *Chronicles* 3:6) was the gold of Peru (*prw*). He understood *Parwaim*, a Hebrew dual form, as though it stood for the Perus: Peru proper, and New Spain, also in America⁷⁸. Thus, King Solomon had obtained Peru gold like the Kings of Spain were doing in that scholar's own generation.

IV. Miscellaneous Considerations on Progress, the *Tabula Peutingeriana*, and Coin Finds

16. One of the lessons learnt from Roller's book is that as history unfolded, geographical knowledge did not necessarily progress. Julius Caesar's "inevitable diffidence about Pytheas, the result of over 200 years of hostility from Hellenistic geographers, meant that he was poorly informed by published information about the region" (117). Eventually some authors would claim that some land reached by a Roman expedition was as Pytheas would have it. "The very nature of Iceland is the strongest proof that Thoule can be nowhere else" (87), and yet: "When C. Julius Agricola was governor of Britain (AD77–84), he commissioned a coastal exploration. [...] Agricola's presumption that he had discovered Thoule is also a reflection of Pytheas, but by Agricola's time Thoule had already begun to wander. [...] His Thoule must be Mainland in the Shetlands" (123).

⁷⁴ RICHARD H. POPKIN, "The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory", in *Menasseh Ben Israel and His World*, edited by Y. KAPLAN, H. MCHOUAN, and R. H. POPKIN. Leiden: Brill, 1989, pp. 63–82.

⁷⁵ SCHMIDT, "Arzareth en Amérique", p. 156: "Pour Colomb, l'île Hispaniola n'était autre qu'Ophir [...] traditionnalement identifié à l'Inde orientale: dans ces conditions pourquoi l'Amiral se serait-il étonné que cette terre ait été habitée?". Concerning this, Schmidt (p. 192, n. 11) cites Pedro Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo*. Alcala, 1516, I, III, French trans. by PAUL LOUIS JACQUES GAFFAREL (1843–1920), as *De Orbe Novo: Les huit décades*, in the series Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie, vol. 21, Paris, 1907, p. 37.

⁷⁶ SCHMIDT, "Arzareth en Amérique", p. 158. It was put forth by Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478–1557), in his *La Historia general y natural de las indias Islas y Tierra-Firme del Mar Oceano*, Sevilla, 1535–1537, vol. 1, part 1, book 1, ch. 3 (on p. 17 in ed. J. Perez de Tudela, Madrid, 1959, 5 vols. Part One was published, as 193 leaves, in Seville by I. Cromberger in 1535). The Carthaginian theory was refuted by Montaigne in his *Essais*, book 1, ch. 31 'Des Cannibales'. But Oviedo preferred to believe that the West Indies were the Hesperides, colonised by Spaniards as early as Hespero, the twelfth King of Spain. The Emperor Charles V was highly appreciative of Oviedo's putting forth this antecedent, enabling an early claim on those lands.

⁷⁷ SCHMIDT, "Arzareth en Amérique", p. 160.

⁷⁸ SCHMIDT, *ibid.*

When Carthage fell, Scipio Aemilianus and his cultural advisor, Polybios, were astonished to learn of the extent of Carthaginian exploration, and Polybios himself was sent down the West African coast to investigate⁷⁹. Yet the data obtained at Carthage, Massalia, and the African coast, was itself contradictory and obscure, and thus did not enter mainstream Hellenistic geographical scholarship. In fact, it was easily dismissed, starting with Strabo, if not earlier, [...] (43).

And then again: “Despite these reports [about Africa having been circumnavigated], by late Hellenistic times opinion turned against any circumnavigation” having taken place (24). Some “even came to feel that the Indian Ocean was an enclosed sea” (24), and this was accepted by Ptolemy. Yet, “[c]ircumnavigation became an important political issue in the late Hellenistic and Roman period”, mainly thanks to Juba II of Mauretania (25). As mentioned at the beginning of this essay, already “in the times of Ptolemaios III, Eratosthenes raised the possibility of sailing west from Iberia to India, noting that the only restraint was the distance” (106, on the evidence of Strabo 1.4.6). It eventually was Eudoxus, “the southern counterpart to the Massalian” Pytheas (111), who “firmly planted in the mainstream the idea that a continuous journey from the Pillars to India was possible” (111)⁸⁰.

17. The *Tabula Peutingeriana*⁸¹ (not mentioned by Roller) is rather unhelpful concerning

⁷⁹ Still, the African coasts remained relatively unexplored by the Romans (115). “North of the Pillars it was another matter” (115). “Roman exploration of Africa was in the interior” (115), details of which are sketched in a footnote. Now add to these, an interesting appendix, on the expedition under Nero to the sources of the Nile, in KATHLEEN M. COLEMAN’s edition of, and commentary to, Martial’s *Liber Spectaculorum*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁸⁰ See in our Section 2 above.

⁸¹ The *Tabula Peutingeriana* is a unique Roman road atlas from the fourth century CE. It was uncovered by chance in Worms by the humanist Konrad Celtes. It was offered in 1507 to Konrad Peutinger, chancellor of Augsburg. Peutinger decided to publish it. A copy is conserved at the National Library in Vienna. It was made after a Roman map from the fourth century CE, ascribed to Castorius. What this map represents is the routes, with distances indicated. All in all, the routes cover ca. 70,000 Roman miles (over 105,500 km). Orientation and proportions are not respected. The seas as shown are very narrow. This, of course, reflects the fact the cartographer was focused on land routes, and was not concerned with maritime routes.

A facsimile of the *Tabula Peutingeriana* (also known in English as the *Peutinger Table*) is: *Tabula Peutingeriana: Codex Vindobonensis 324: vollständige Faks-Ausgabe im Originalformat (Vollständige Faksimile-Ausg. im Originalformat)*, with a commentary by EKKEHARD WEBER (Graz, Austria: Akademischer Druck- u. Verlagsanstalt, 1976). It consists of 12 leaves in facsimile (some in colour), 2 maps in a pocket, and 67 pages of commentary, including an extensive bibliography and indexes. KONRAD MILLER (1844–1933) published *Itineraria romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula peutingeriana* (Stuttgart: Strecker und Schröder, 1916), a book of almost 500 pages (the text is in double columns), including over 300 figures, usually maps.

Alternatively to Weber’s facsimile, refer to *Tabula Peutingeriana: le antiche vie del mondo*, edited in Italian by FRANCESCO PRONTERA (Biblioteca di Geographia antiqua, 3; Florence: Olschki, 2003). It is a booklet of 66 pages, with two leaves of plates, one of which folded, and a bibliography, and includes an enlarged reproduction of the 1916 facsimile reprint of the *Tabula Peutingeriana*.

the Atlantic, other than for the north⁸². It shows that imperial Rome knew about routes as far as Burma⁸³. Roller, stating in his preface that “the world of classical antiquity reached from Iceland to Viet Nam” (xii), cites Malleret’s 1951 report⁸⁴ on the excavations at Oc-èo in 1944. One thing is direct contact, another is indirect trade contact, and yet another is a correlation of events in regions far apart, such as a domino effect throughout Asia⁸⁵. Coinage is evidence of trade: coins themselves sometimes are trade items, when not currency⁸⁶. “Roman Imperial coins have been found as far north as southern Sweden, the Baltic islands of Gotland, Gotska Sandön, and Saaremas, and in mainland Estonia” (123, fn. 53), which as Roller avers, weren’t necessarily visited by Romans. “Three coins of the late third century AC were discovered [...] separately

Another facsimile of the road map of the Western Roman Empire is ANNALINA and MARIO LEVI’s (i.e., Annalina Calò Levi and Mario Attilio Levi’s) *La “Tabula Peutingeriana”* (Bologna: Edizioni Edison, 1978); the map itself, in colour, is 35×640 cm on 2 rollers, which comes with a book (164p) in a leather bound box. ANNALINA and MARIO LEVI had previously published *Itineraria picta: Contributo allo studio della Tabula peutingeriana* (Studi e materiali del Museo dell’Impero Romano, 7; Rome: L’Erma di Bretschneider, 1967), a book of 253 pages, with 53 plates. Also see: LUCIANO BOSIO’s *La Tabula Peutingeriana: una descrizione pittorica del mondo antico* (Monumenti dell’arte classica, 2; Rimini: Maggioli, 1983, 234 pages); and H. GROSS, *Zur Entstehungs-Geschichte der Tabula Peutingeriana* (Amsterdam: Meridian, 1980; 110 pages; facsimile of the Bonn 1913 edition). ANTOINE ÉMILE ERNEST DESJARDINS authored *Géographie de la Gaule, d’après la Table de Peutinger: Comprenant, I^e la reproduction des deux premiers segments de la carte originale, II^e une introduction critique sur l’époque et l’importance de ce manuscrit...* (Paris, 1869).

A concise discussion of the *Tabula Peutingeriana* may be found, e.g., in Section 1, “La Tabula Peutingeriana (IV^e siècle après J.-C.)” (pp. 39–42) in: LAURA and GIORGIO ALIPRANDI, “Les Alpes et les premières cartes-itinéraires au XVI^e siècle”, *Revue de géographie alpine*, 2002, no. 3, pp. 37–54.

⁸² The *Tabula Peutingeriana* is divided in twelve segments, but the first one (comprising Britain and Spain) was missing when the map was discovered, which is why it is less valuable for the Atlantic than for other regions. Moreover, as already mentioned, seas are much shrunk, in the way they are represented in that map.

⁸³ In the twelfth segment of the *Tabula Peutingeriana*, China and Burma are shown.

⁸⁴ LOUIS MALLERET, Les fouilles d’Oc-èo (1944): rapport préliminaire. *BÉFEO*, 45 (1951), pp. 75–88.

⁸⁵ Still useful in the latter respect is F. J. TEGGART’s *Rome and China: A Study in Correlations in Historical Events*, Berkeley: The University of California Press, 1939.

⁸⁶ Roman coinage in China is referred to by TIMON SCREECH (*infra*, p. 123), when discussing attitudes in Tokugawa Japan to European displays of royal icons: “It was not that putting the king’s head on coins had never been contemplated in the long history of north-east Asia. Rather, the idea had been explicitly rejected. As early as the Han period, expansionists had come across late Roman money that bore the monarch’s head and had scoffed at this as inappropriate to their more advanced regime. Confucian classics dismissed displaying the portrait on money and those ancient injunctions were not forgotten for, as the Edo [i.e., Tokyo] scholar Hattori Nankaku offered in 1720, ‘minting coins with the king’s head on’ betokens ‘primitiveness’ (*ban*)”. The present reader may be reminded that the relatively low quality of Hasmonean coinage has been ascribed to the dynasty’s lack of motivation, as Jewish norms prevented the monarch’s head being displayed. T. Screech, *The Shogun’s Painted Culture*, London: Reaktion Books, 2000.

over a period of 30 years" in Iceland (83, fn. 194)⁸⁷, where "[n]o other Roman antiquities have been discovered" (*ibid.*). Incidentally, note that how far the reach of trade can get is also shown by a report about a Roman phalera from the Urals region of Russia, near Perm⁸⁸.

Roller further writes (*ibid.*):

Although it is possible, as is the nature of casual and remote coin finds, that they were carried to the island in much later times, it seems more likely that at the end of the third century AC a single ship landed in the southeast, perhaps at the time of the adventurer Carausius, and the coins were deposited as a votive offering. Another possibility is that Scandinavians or Saxons originally in Roman service brought the coins. This find seems much more realistic than the convenient discoveries from the New World [...].

"Hellenistic and Roman coins have been found throughout southern Africa, but, as is the nature of sporadic coin finds, these are probably casual removals"⁸⁹, Roller remarks on p. 115, fn. 3⁹⁰. We mentioned⁹¹ the Carthaginian coins (but a few allegedly were from Cyrenaica) that were reported in 1778 as having been found in 1749 on the island of Corvo, off the Azores to the west. Concerning this, too, Roller points out: "The existence of nine coins in almost a complete vacuum is not encouraging. Coins travel easily, even long after they

⁸⁷ Concerning Roman coins in Iceland, cf. fn. 81 on p. 55 in ROLLER's book.

⁸⁸ A.V. KOLOV, A.F. MELNICHUK, N.V. KULYABINA, "A Roman Phalera From the Urals Region Near Perm", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia: An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology* (Leiden), 6.1/2 (2000) 255–266.

⁸⁹ Finding just one coin "must be regarded as random loss", this being, e.g., the case of a coin from Khurasan found in Amantea in Calabria, Italy, at a time when it was an emirate (Heidermann, *infra*, p. 219). Concerning Roman coins, Ramin states (p. 74 in his 1976 book: see fn. 20 above): "The discovery in the Congo of a coin of the time of Trajan [p. 106, note 90: 'Rivista Italiana di Numismatica, VI, 1893, p. 505'] doesn't prove that the Romans went to tropical Africa. Such a find merely indicates that there were trade links with the region [...]'". It doesn't mean the Atlantic was the route: it may have been from North Africa through the Nile basin, if not Kanem [i.e., the region east of Lake Chad]. It doesn't even mean that the Roman coin arrived in Roman times into the place where it was found. By contrast, quantity tells a different story: "From the beginning of the tenth century a large number of Arabic coins (the latest estimate for Sweden is 80,000) appeared in Scandinavia; at an earlier period Arabic coins had appeared in the Baltic lands, but rarely in Sweden", on p. 172 in the pbk edn. of D. M. WILSON, "The Viking Adventure", ch. 6 in: D. M. WILSON (ed.), *The Northern World*, London: Thames & Hudson, 1980, pbk edn. 2003, 159–182. As to Amantea (*supra*), see: S. HEIDERMANN, "A Coin from Khurasan", Appendix E, p. 226 and Fig. 3 on p. 219, in: C. TONGHINI, "Gli Arabi ad Amantea: elementi di documentazione materiale" (with contributions by A. ARIOLI, M. BAYANI, E. DONATO, S. HEIDERMANN and G. VANNINI), *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 57.1–2 (1997) 203–230.

⁹⁰ Citing RAYMOND MAUNY, "Monnaies anciennes trouvées en Afrique au Sud du limes de l'empire romain", in *Conferencia internacional de Africanistas Occidentales: 4ª Conferencia, Santa Isabel de Fernando Poo 1951*, Madrid, 1954, vol. 2, pp. 53–70. Cf. Id., "Monnaies anciennes trouvées en Afrique au Sud du limes romain", *Libyca Archéologie-Épigraphie*, 4 (1956) 249–260.

⁹¹ See in the text citing fn. 21 above

ceased to be valid currency, and it is more probable that they arrived on Corvo throughout a shipwreck, even in medieval or modern times, or that they were in the possession of a modern settler and were washed on the beach as a result of the storm” (50). This gives the measure of Roller’s good and cautious judgement on details. This enhances his authoritativeness when he is bolder⁹². Roller’s book is excellent, and hopefully the detailed analysis in this review will enhance the usefulness of that volume of his.

V. The Antipodes: A Midrashic tale, and Medieval and Modern Folkloric Parallels

18. Let us say something about the Antipodes or Antipodeans. We have mentioned that in his Chapter 3, Roller discusses ideas about the antipodes (51–52). Pliny, who dealt with this in *Natural History* (2.161–162), was somewhat disbelieving, asking why the Antipodes don’t fall off. Bear in mind that among the early Christian geographers, Cosmas Indicopleustes rejected the notion of the Antipodes both because of physical reasons (*Christian Topography*, I.20), and because (II.107) it cannot be that beyond the uncrossable zone, there would be humans who do not descend from Adam. And yet, Cosmas placed the Paradise in an eastern region in the far east, beyond the Ocean⁹³. According to Cosmas, the progeny of both Cain and Seth lived in that region beyond the Ocean, outside the Paradise: Seth’s lived closer to the Paradise (III.72) than Adam had done after his expulsion, but Cain’s far away. To Cosmas, it was the Deluge that caused the survivors to cross, in the Ark, the Ocean (III.79), that itself can no longer be crossed, just as mortals cannot reach the sky while alive (II.43).

Roller is right to distinguish (p. 51, fn. 47) between Greek ideas about mathematical symmetry applying to the world, and the antipodes as such in geography. Moreover, symmetry could be other than Antipodean: Roller points out that Cicero (*Republic* 6.20–22) referred to people directly opposite to Rome with respect to the Equator. And even though the idea of the Earth being shaped as a globe is found in Greek antiquity, note that medieval folklore could accept the existence of Antipodeans, yet apparently assume that Earth was flat, and that they lived, as though, on the reverse of a coin. Let us consider such an example from Jewish medieval folklore. Medieval Jewish myth identifies people from a parallel world as either being demonic, or, in a tale published by Jellinek, the Antipodes. In this folkloric tale, we can see that ancient notions about the Antipodes were trivialised. The tale itself is medieval, and belongs to the genre of the *Aggadic Midrash*, itself already established in late antiquity, and expanding biblical narratives, typically with reference to some biblical textual *loci*. In the tale considered instead, what is of biblical derivation is merely the characters of King Solomon and Benaiah the son of Jehoiada⁹⁴, a prominent soldier in his service.

The tale appears in Jellinek’s *Bet ha-Midrasch*⁹⁴. It is the last one (Vol. 4, pp. 533–534) among the ‘Tales about King Solomon’. In this tale, the Antipodeans are not called by that name, but they are from the other side of the (flat?) earth. On their side of the earth they carry out agricultural work like people in our own world, and they see both the sun and the moon,

⁹² See fn. 38 above, concerning Roller’s boldness.

⁹³ See p. 89 in KITAMURA, “Cosmas Indicopleustès et la figure de la terre” (fn. 7 above).

⁹⁴ A. JELLINEK (ed.), *Bet ha-Midrasch: Sammlung kleiner midraschim*, Vols. 1–6. Leipzig, 1853–1878, repr. Jerusalem, 1938, 1967.

but they see the sun rise in the west and set down in the east. They pray the Creator. They claim to be descended from Cain. What is more, they have two heads⁹⁵. They can mate with one-headed humans, and produce offspring that resemble either parent.

King Solomon has to adjudicate a controversy that opposes several one-headed sons to their brother, the only two-headed son born from a normal woman and a two-headed Antipodean who had been brought to King Solomon by the king of the demons, Asmodaeus (that several tales portray as being in Solomon's service, until he eventually rebels). Being unable to return to his own world, the two-headed Antipodean had married on this side of the earth. The two-headed son wants to inherit the double, by claiming that having two heads, he should count as two sons. Eventually, King Solomon tests the two-headed son by scalding one of the two faces with hot water. Both heads complain, and this proves that they are just one person⁹⁶.

The beginning of that tale relates that Asmodaeus had brought out of the Earth the two-headed, four-eyed man, after promising Solomon he would show him something he had never seen. At the sight, Solomon is troubled, and asks the heroic Benaiah the son of Jehoiada: "What do you say? Are there under us human beings?". Benaiah replies that he doesn't know, but he heard from Achithophel (David's adviser) that they do exist indeed. Solomon offers to show him such a person, and Benaiah wonders: "How can you show it, from the depth of Earth, that is 500 years of travel?". This shows how classical geographical conceptions had become depleted in folklore.

⁹⁵ Two-headed human beings who happen to be male and Jewish occur in a hypothetical talmudic discussion concerning ritual duties. "The *Gemara* [discussion] in [the *Babylonian Talmud*, tractate *Menahot* 37a [...] asks whether a two-headed individual must wear one or two pairs of *tefillin* [phylacteries] (see [the medieval commentary] *Tosafot* there). While *Menahot* 37a does not resolve the issue of whether conjoined twins are considered as one or two individuals, R. HAYYIM ELEAZAR SHAPIRO, applying the principle of *safek de-Oraita l-humra* [i.e., stringency when in doubt, if an injunction is biblical], writes that each of the conjoined twins must put on *tefillin*. The *Shita Mekubetset* to *Menahot* 37a quotes a ruling by King Solomon that dicephalous conjoined twins (i.e., having two heads) who respond to pain independently are considered two separate persons with respect to inheritance and the laws of *tefillin*. [p. 17, n. 35: *Hiddushei Aggadot Maharsha* by Hayyim Lifshitz on *Psalms* 139:16, and *Maharsha* on *Sanhedrin* (38a).] R. MOSHE FEINSTEIN also ruled that Siamese twin girls that had separate brains and nervous systems were separate human beings." — p. 6 in: JOHN L. LOIKE and MOSHE D. TENDLER, "Ma Adam Va-teda-ehu: Halakhic Criteria for Defining Human Beings", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 37(2), New York: The Rabbinical Council of America, 2003, pp. 1–19.

⁹⁶ That test is still crucial, in our real world in our own times, for conjoined twins. Prof. RABBI J. DAVID BLEICH, from the Cardozo Law School in New York, discussed the status of conjoined twins in Jewish law as well as in U.S. law and in the law of England of Wales, on pp. 283–328 in *Jewish Bioethics* (edited by FRED ROSNER and J. DAVID BLEICH, Hoboken, NJ: KTAV Publishing House Inc., augmented edition 1998, 1999, 2000; previous editions: New York: Hebrew Publishing Co., 1979, 1983), and in BLEICH's article "Survey of Recent Halakhic Periodical Literature: The Case of the British Conjoined Twins", *Tradition*, 34.4 (2000) 61–78. On p. 63 in the latter paper, Bleich remarked concerning a given pair: "the twins have separate nervous systems as evidenced by the fact that they apparently react independently to pain stimuli. As indicated in our earlier treatment of the topic, that phenomenon is the crucial indicator of whether the twins constitute a single organism or two separate persons."

19. Let us consider a modern example of an Antipodean being held to be true to type, if he looks strange. David Low (1891–1963) was a famous cartoonist, most of whose career was in England, but who started publishing cartoons already in his native New Zealand. “Alternately praised and attacked by Churchill, who called him ‘a green-eyed young Antipodean radical’ and tried to ban a film based on the character Colonel Blimp, Low always regarded himself as ‘a nuisance dedicated to sanity’”⁹⁷. Being green-eyed is unusual among Europeans, and was even considered a demonic feature in China, where a tale had a hapless man transformed by demons that stretch him into lanky creature to whom they go on to apply a beak and green stones where his original eyes had been, so his family no longer recognises him. For Churchill to refer to that particular cartoonist as an Antipodean was motivated by his being a new Zealander, but for Churchill to also describe him as green-eyed, was certainly to underscore his even physical awkwardness, on the evidence of his green eyes.

International folklore does not necessarily require the Antipodes, for it to relate about people from a parallel world. English myth has it that human-like beings emerging from another world through a cavern are green skinned: William of Newburgh (who was born in the reign of King Stephen and wrote his *Chronicle* down to 1198) and Raduif of Coggeshall (who wrote his *English History* in 1223) report about a boy and his sister being found near the mouth of a pit in Suffolk, at Woolpit ('wolf-pits' originally). Their skin was green. The boy eventually died, but the girl grew up, her colour faded, and she married. She reported that she and her brother came from an underground land where there was no sun, but enjoyed a degree of light like twilight in summer. And yet, people lived there like people do in our own world.

20. Concerning the identification of the Antipodes with the progeny of Cain, in the Jewish tale about King Solomon, they have two heads, but this may be one of the kinds of deformity that hit postlapsarian humankind before Noah. The downgrading of Adam's face is an interpretation offered (*Tanhuma*, pericope *Bereshit*, 6) for “Thou changed his face and sent him away” (*Job*, 14:20). As the origination of idolatry was ascribed to the generation of Enosh, it was maintained that in the days of Enosh, “men's faces were made to be ape-like” (*Genesis Rabbah*, 23:9, where it is also related that in the days of Enosh, the centaurs appeared in the world: this also being a degradation, these being an animal–human mixed kind). Another problem is how the Cainites became the Antipodes, as travel by natural means was impossible, and it was only the supernatural intervention of an arch-demon that brought one of them into Solomon's presence. The worldview need not have been the same as that of Cosmas Indicopleustes, and yet, we can get some ideas from a comparison.

21. As seen, the tale about King Solomon and the demon Asmodaeus bringing to him an Antipodean, claimed that the Antipodes are the two-headed, four-eyed Cainites. The Western tradition ascribed a different monstrosity to the Antipodes: their feet face backwards. “By a masterstroke of mediaeval logic the Greek word ἀνίτοδες, i.e. with the feet opposite, was applied to the people with feet turned backward whom the Greek authors had described in

⁹⁷ British Cartoon Archive, University of Kent, biography of ‘Low, Sir David Alexander Cecil’ (posted on the Web at <http://opal.kent.ac.uk/cartoonx-cgi/artist.py?id=106>). David Low himself, in his early cartoons published back in New Zealand (a time when he gained some notoriety), published not only political cartoons, but also some comic cartoons, in which he would, e.g., poke fun at some big-nosed man carrying a suitcase (this being intended to portray Jews in general), whereas a little, barefoot child mocks him (the child stands for the cartoonist, and his own gentle Anglo-Saxon ethnicity).

India”⁹⁸. It was Megasthenes who had reported about “the people whose heels are in front while the instep and toes are turned backwards”⁹⁹. One finds in Isidore, *Etymologies*, XI, 3,

⁹⁸ Quoted from p. 182 in RUDOLF WITTKOWER, “Marvels of the East: A Study in the History of Monsters”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5 (London, 1942) 159–197.

⁹⁹ WITTKOWER, “Marvels of the East”, 162. The motif of a man with backwards feet still occurs in present-day one-panel gag cartoons, when a man awakes in hospital after surgery, and discovers that his bandaged foot points backwards. Having part of one’s body point backwards also occurs in a Milanese folktale, about a fearless man who passes the night at a house haunted by ghosts. He is eventually scared literally to death, when he can see his back and bottom (instead of his chest), because the spirits turned his head backwards. Seeing one’s private parts that one cannot usually see without using a mirror (or by watching a photograph) is something that is apparently of interest not just to little children, but even to chimpanzees. Chimpanzees have been known as early as the 1970s to be able to recognise their reflection in the mirror. This ability — also possessed by dolphins (Reiss and Marino, *infra*) and elephants (Plotnik et al., *infra*) — is known as *mirror self-recognition* (MSR). Also orangutans are now known to be able to do so, whereas gorillas apparently cannot. “Two dolphins were exposed to reflective surfaces, and both demonstrated responses consistent with the use of the mirror to investigate marked parts of the body” (from the abstract of Reiss and Marino). See DIANA REISS and LORI MARINO, “Mirror Self-Recognition in the Bottlenose Dolphin: A Case of Cognitive Convergence”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 98.10 (2001) 5937–5942; J. M. PLOTNIK, F. B. M. DE WAAL and D. REISS, “Self-Recognition in an Asian Elephant”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*, 103(45) (2006) 17053–17057 [sic] (posted on the Web at: http://www.emory.edu/LIVING_LINKS/pdf_attachments/PlotniketalPNAS.pdf).

Biever (*infra*) states: “Animals that pass the mirror test tend to exhibit other behaviours in front of a mirror, says Povinelli. For example, chimps will examine their eyes, open and peer into their mouths, and try to view their anus and genitals, indicators of recognition the robot does not display.” That is to say, such chimpanzees do realize that the image in the mirror is a representation of their body, and that it also represents such body parts of theirs that they have been thus far unable to observe. Prompted by curiosity, they seize upon the opportunity to use the mirror as a tool for also seeing details of themselves that their eyesight cannot reach directly. See CELESTE BIEVER, “Not That Impressed by Nico’s Mirror Test”, *New Scientist*, 194, no. 2604, 19 May 2007, pp. 30–31 (Nico is a robot trained to recognise itself in a mirror image). Cf. D. J. POVINELLI and T. J. EDDY, *What Young Chimpanzees Know About Seeing*, with commentary by R. PETER HOBSON and by MICHAEL TOMASELLO, and a reply by the authors (Monographs of the Society for Research in Child Development, serial no. 247, vol. 61, no. 3), Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1996. And cf. D. POVINELLI, *Folk Physics for Apes: The Chimpanzee’s Theory of How the World Works* (title of 2003); *Folk Physics for Apes: Chimpanzees, Tool-Use, and Causal Understanding* (title of 2000), in collaboration with J. E. REAUX, L.A. THEALL and S. GIAMBRONE, Oxford: Oxford University Press, 2000; reprinted with corrections, 2003; also, electronic reproduction, Boulder, Colorado: NetLibrary, 2005.

We have seen that the protagonist of a Milanese folktale has his face turned backwards by the spirits, who thus punishes him for his defiance. Another kind of monstrosity of a human individual who defied the spirits occurs in one of the short stories in the Chinese collection *Jiandeng yuhua* (*Putting off the Candle*) by Qu You (1341–1427). The protagonist, Dayi, is eventually captured by demons inside a gorge. They torture him, and change his body features, making him into a monster. He goes home, but his family fails to recognise him. He dies of anger, but sues the demons

24: “Antipodes in Libya plantas versas habent post crura, et octenos digitos in plantis”, as opposed to *Etym.*, IX, 2: “Jam vero hi qui Antipodes dicuntur, eo quod contrarii esse vestigis nostris putantur, ut quasi sub terris positi adversa pedibus nostris calcent vestigia, nulla ratione credendum est [...]”¹⁰⁰.

in heaven, and wins the case, and his spirit informs his family that he got a promotion to judge in heaven. The demons, instead, are slain, and the gorge is turned into a red lake (red, because of their blood). A French translation is found in “Le juge de la cour du Vide-Suprême”, in *En mouchant la chandelle: Nouvelles chinoises des Mong*, tradotto da JACQUES DARS con TCHANG FOJOUÉI, Paris: Gallimard, 1986, pp. 134–142. TAMAR ALEXANDER-FRIZER, *The Heart Is a Mirror: The Sephardic Folktale*, Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2008, p. 329, discusses a Jewish folktale from Tiberiad in the Galilee, about the tallest young man in town who, defying the demons, dared to bathe at a given public bath by night. He even pounds a stake into the bath, but his robe is caught on the spike, “and he remained there, riveted to the spot, where he died of fright” (*ibid.*). According to the medieval rabbi Moses Taku, the Hebrew poet, biblical exegete, and philosopher Abraham Ibn Ezra (who was born in Tudela, in Spain, in 1093 or 1090, and whose *floruit* was in 1140s) fell ill and died in England, after being attacked on the road by demonic dogs, in retribution for his disbelief in demons. Taku, whose *floruit* was in the mid thirteenth century, and who lived in German-speaking lands, was opposed to philosophical and theological theorising, but for that purpose, he engaged in theology himself: see pp. 122 ff. in EPHRAIM KANARFOGEL, “Varieties of Belief in Medieval Ashkenaz: The Case of Anthropomorphism”, Ch. 3 in *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, ed. DANIEL FRANK and MATT GOLDISH, Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2008, pp. 117–159. On demonic dogs, see ETHEL H. RUDKIN, “The Black Dog”, *Folk-Lore*, 49 (1938), pp. 111–131, and BARBARA ALLEN WOODS, “The Devil in Dog Form”, *Western Folklore*, 13.4, Western States Folklore Society, 1954, pp. 229–235.

¹⁰⁰ Quoted in WITTKOWER, “Marvels of the East”, 182, fn. 3 and 4. The text of Etymologies IX.ii.133, as translated in BARNEY et al. (2008, *infra*), p. 199, is as follows: “Now indeed the people called Antipodes (i.e. ‘opposite-footed’) — because they are thought to be contrary to our footprints, as if from under the earth they make footprints upside-down from ours — are on no account to be believed in, because neither the solidity nor the central space of the earth allows this. Indeed this is not confirmed by any knowledge of history, but poets conjecture it as it were by sheer inference.” Isidore then goes on to relate about the fabled Titans, as also being unreal. The context is the peoples of the earth. By contrast, Isidore is concerned with the monstrous races in Etymologies, XI.iii.1–39. In particular, in XI.iii.24 he claims: “The Antipodes in Libya have the soles of their feet twisted behind their legs, and eight toes on each foot” (Barney et al., *ibid.*, p. 245). This is preceded by an account of the Sciopodes of Ethiopia, who are shaded by the great shade of their feet, and is followed by an account of the Hippopodes of Scythia, who have a human form and horses’ hooves. It must have been the Sciopodes who were intended (I am not the first one to say so), when the Jewish sage Hillel was asked by a man (according to the *Babylonian Talmud*, tractate *Shabbat*, 31a) why Africans have large feet (the question was made by a prankster who had bet he would go on asking Hillel questions until he would make him angry: he lost his bet. He also asked Hillel, among the other things, why are the eyes of Palmyreans (= Tharmudaeans = Thadmoraean) bleared, and why do Babylonians have misshapen heads, and Hillel calmly replied to the latter that this was because their midwives aren’t so clever. Hillel was himself born in Babylonia, and he apparently feigned he didn’t notice he was being insulted. In the end, the questioner exclaimed that because of Hillel, he had lost 400 *zuz*, and Hillel retorted that it was worth it.

These people having eight toes on each foot was reported in Pliny, VII, ii, 23. Wittkower remarked¹⁰¹ that Ktesias did have people with eight fingers per hand and eight toes per foot, but he ascribed to the same huge ears, first reported by Skylax (cf. Strabo XV, i, 57), and distinguished by Megasthenes from the eight-toed people. Of Ulisse Aldrovandi's *Monstrorum Historia*¹⁰² of 1642, Wittkower wrote¹⁰³: "His 'Homo pedibus adversis' is nothing but the Antipode of the marvel treatises and the woodcut is an almost exact copy of the Schedel Lycosthenes figure (Pl. 47a-c)"¹⁰⁴. One example of man with his feet turned backwards was depicted in an Oxford manuscript (Bodl. 614, f. 50r).

"One of the most heated discussions of the Middle Ages was that about the existence of the Antipodes. St. Augustine [*De civitate Dei* XVI, ch. 9] had rejected the idea and almost ridiculed the notion that there are men who walk with



An Antipode from Schedel,
Liber C[h]ronicarum, 1493.

There also is a third place in Isidore's *Etymologies* where he mentions the Antipodes. This is at XIV.v.17, the context being a description of Libya: "Apart from these three parts of the world there exists a fourth part, beyond the Ocean, further inland toward the south, which is unknown to us because of the burning heat of the sun; within its borders are said to live the legendary Antipodes. Mauretania, however, lies next to Spain; then comes Numidia, then the territory of Carthage, after which we gather that there is Gaetulia, and after than Ethiopia; beyond that are places scorched by the heat of the sun" (BARNEY et al., *ibid.*, p. 293). See *The Etymologies of Isidore of Seville*, translated, with introduction and notes, by STEPHEN A. BARNEY, W. J. LEWIS, J.A. BEACH, and OLIVER BERGHOF, with the collaboration of Muriel Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; fourth printing with corrections, 2008.

¹⁰¹ WITTKOWER, "Marvels of the East", 160.

¹⁰² ULISSE ALDROVANDI's *Monstrorum Historia* has recently been reprinted. See: U. ALDROVANDI: *Monstrorum Historia. Cum Paralipomenis historiae omnium animalium*. [In Latin.] Bartholomaeus Ambrosinus labore et studio volumen composuit. Marcus Antonius Bernia in lucem edidit. [Two parts in one volume.] Typis Nicolai Tebaldini, Bononiae [=Bologna], 1642. Reprinted, with a French preface by JEAN CÉARD: (*Theatrum sapientiae, Textes*, 4), Paris: Les Belles Lettres, & Torino: Nino Aragno, 2002. Moreover, Erminio Caprotti has edited an album of woodcuts of monsters and other fabulous beasts from the works of Aldrovandi and his contemporaries. See: E. CAPROTTI (ed.): *Mostri, draghi e serpenti nelle silografie dell'opera di Ulisse Aldrovandi e dei suoi contemporanei* (Album, 52), Milan: G. Mazzotta, Milan, 1980.

¹⁰³ WITTKOWER, "Marvels of the East", 189.

¹⁰⁴ The reference to Schedel is to HARTMANN SCHEDEL (1440–1514), *Lib[er] C[h]ronicarum: cu[m] figures et ymag[i]bus ab inicio mu[n]di*, Nuremberg: Anton Koberger (for Sebald Schreyer and Sebastian Kamermaister), printed on 12 July 1493. The image in Aldrovandi only resembles Schedel's from the waist down. Lycosthenes' learned work appeared in 1557, and was influenced by Schedel. It, too, had woodcuts. This was Lycosthenes' *Encyclopedia of Miracles* = Conrad Lycosthenes, *Wunderwerk oder Gottes unergründliches Vorbilden*, Basle, 1557.

their feet opposite ours, i.e. on the other side of the globe, and from the 8th century onwards the belief in them was banned as heretical”¹⁰⁵, as their being cut off from the rest made both propagation from Noah’s sons, and Christian salvation impossible for such unreachable people. Thus, it was not the monstrosity of such humanoids that had caused the very idea of their existence to be banned¹⁰⁶. Nor was it the idea of the earth being a globe, but rather the idea that there was no way of reaching them.

VI. The Earth Being a Globe

22. That Eratosthenes had conceived of the Earth as a globe is reflected in a painting by Bernardo Strozzi¹⁰⁷, in which the white-bearded Eratosthenes teaches from a book a young pupil who holds a globe. The idea that the Earth is shaped like a globe, of obvious Greek derivation, is mentioned (*she-ha-’olám ‘asúy ke-khaddúr*, “that the world is made like a ball”), in the *Talmud Yerushalmi*, tractate *‘Avodah Zarah*, 42, 2. Ibn Gabirol, a major medieval Hebrew poet from Málaga, stated the belief that the Earth is a globe in a cosmological hymn, *Keter Malkhút (The Crown of Kingship)*, traditionally read during the night of the Day of Atonement: *Mí yemallél gevurotéikha ba-’asotekhá kaddúr ha-áres neheláq li-shnáyim, hešyó yabbashá ve-hešyó máyim?* “Who shall tell Thy feats, as Thou didst the globe of the Earth divided in two, half of it dry land, and half of it water?”. The compound *kaddúr ha-áres* is standard in Modern Hebrew for ‘Earth’, and literally means ‘the globe of the Earth’.

Medieval Jewish biblical exegetes who believed the Earth to be round (a *kaddur*; i.e., a sphere) include Bachye (at *Genesis* 1 and *Numbers* 7), Abraham Ibn Ezra (at *Genesis* 2), David Qimchi (at *Genesis* 1), Nachmanides (at *Genesis* 1 and *Numbers* 7), Gershonides (at *Proverbs* 8), and Sforno (at *Genesis* 35). Actually, Obadiah Sforno lived in Italy during the Renaissance (c. 1470 – c. 1550). Sforno explains that the biblical promise of *ha’aretz* (which in Italian would be *la terra*: either the land, or the Earth) means not the entire *kaddur-ha’aretz* (the entire globe), but *Eretz-Yisra’el* (the Land of Israel) alone.

The *Zohar*, a Jewish, Aramaic-language mystical work traditionally ascribed to Rabbi Simeon bar Yochai (of the times of the emperor Hadrian), but attributed by scholarship to Moses de León (1250–1305), states that the earth revolves like a ball; that when it is day on one half, it is night on the other half; and that people live on the other half (under the Equator?). Isaac ben Solomon Abi Sahula or Ibn Sahula (b. Guadalajara, 1244), writing in 1281, referred to the Antipodes when he stated that the part of the globe “beneath us” is inhabited by people; he also claimed that when it is day on this side of the globe, it is night on the other side.

Dante Alighieri, too, held the belief that Jerusalem is on top of the Earth (the globe!). To Dante, Hell is entered from a valley near Jerusalem; the bottom of Hell is at the centre of the globe, and from there a tunnel leads to the antipodes of Jerusalem, namely, to the mountain

¹⁰⁵ WITTKOWER, “Marvels of the East”, 182.

¹⁰⁶ On fabled monsters, see, e.g., ANN E. FARKAS, PRUDENCE O. HARPER and EVELYN B. HARRISON (eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds: Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Mainz on Rhine, Germany: Verlag Philipp von Zabern, 1987. Also see: JOHN BLOCK FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Medieval Studies series), Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000; originally, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

¹⁰⁷ The painting is *Eratosthenes Teaching in Alexandria*, c. 1635, now at the Montreal Museum of Fine Arts. It appears as the jacket illustration of Roller’s edition of Eratosthenes’ *Geography*.

of Purgatory. Dante Alighieri was medieval, he was no Galileo. He cannot be suspected of having brought about modernity. Readers of Dante from all periods can be assumed to have understood his conception of Hell reaching down to the centre of the Earth, this being a globe, and then a tunnel joining the centre of the earth to the beach on an island in the Ocean, beneath the mountain of Purgatory. Bear in mind that Boccaccio for a while was made to comment on Dante's *Comedy* in church in Florence, and that reportedly members of the popular classes in the Middle Ages could be heard declaiming from Dante's *Comedy* by heart. Holding that the Earth is a globe was not against Catholic dogma.

23. That The Earth being a globe entered the idiomatics of some ultra-Orthodox Jews in their discourse, by referring to prevailing spiritual conditions in America, being quite at a remove from the ideals of Jewish life according to ultra-Orthodoxy. The headquarters of Lubavitcher Hasidim is in Brooklyn, since the early 1940s. That denomination was previously based in Russia. The glossary of Lubavitch Hasidism's terminology, at the end of Heilman and Friedman¹⁰⁸, includes the following entries: "chatzi kadur tachton: Lubavitcher hasidic conception of the other side of the globe, the spiritually lowest hemisphere, the exile of America"¹⁰⁹ (literally: "lower hemisphere"); "khutse she'eyn khutse mimenu: spiritually the lowest point on earth"¹¹⁰ (literally: "such outside that nothing is more outside than it"); "takhtn she'eyn takhtn mimenu: lowest spiritual realm"¹¹¹ (literally: "such 'lower', than nothing is lower than it"). Cf. "galut be'tokh galut: living in the lowest level of exile, said of those who are nearly completely assimilated and secularized; living among the barely observant"¹¹² (literally: "exile inside exile").

This geographical conception makes sense if one considers that both to Jewish tradition, and to Dante himself, Jerusalem is the highest point on earth, i.e., the top of the sphere. Just as to Dante, the island of Purgatory in the Ocean is at the antipodes of Jerusalem, so that the mountain top is the point on Earth being the most distant place from Jerusalem, so are the Americas, in the Lubavitch metaphorical idiomatics.

24. The western hemisphere is conceived of as being "the lower hemisphere", apparently because of the Rabbinic traditional dictum *Eretz Yisra'el gvoha mikol ha'aratzot*, "The Land of Israel is the highest of all countries", taken to be the explanation for why going there is "to go up" ('alah), whereas leaving the country is "to go down" (yarad). Arguably most people who are aware of it, are so because it occurs in a pentateuchal gloss by Rashi (at *Exodus* 33:1), thus, in a highly accessed traditional Jewish source, read also by those with little schooling in rabbinic sources. Rashi's gloss reads as follows:

"Lekh, 'aleh mizzeh" [Go, go up from here]: The Land of Israel is higher than all countries; therefore it was said "Go up!". Another interpretation: as He told him [Moses] when in anger, "Go, go down!" [*Exodus*, 32:7], when of a good disposition He told him, "Go, go up!".

¹⁰⁸ SAMUEL HEILMAN and MENACHEM FRIEDMAN, MENACHEM, *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 279.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 280.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 281.

¹¹² *Ibid.*, p. 279.

But its earliest source¹¹³ is in *Sifrei Devarim* 37, s.v. *Harei hu*, and states:

And so it says (*Jeremiah* 5:1): “My Friend had a vineyard in Qeren Ben Shemen [i.e., Horn Son of Oil]”. Just as this [i.e., a] bull, nothing in him is higher than his horns, likewise the Land of Israel is higher than all countries. Or [should we rather say]: just as this bull, there is nothing more a refuse than his horns, likewise the Land of Israel is the refuse of the other countries? We learn to say: “in Qeren ben Shemen”, the Land of Israel is fat (*shmenah*), which teaches thee that whoever is higher than his fellow, is more excellent than his fellow. The Land of Israel, as it is higher than all, is more excellent than all, as it says: “We shall definitely go up and inherit it” (*Numbers*, 13:30), “They went up and explored the land” (*Numbers*, 13:21), “They went up in the Negev [i.e., the dry southern region]” (*Numbers*, 13:22), “They went up from Egypt” (*Genesis*, 45:25). The Temple, which is higher than all, is more excellent than all, as it says (*Deuteronomy*, 17:8): “And thou shalt rise and go up to the place”, and it says (*Isaiah*, 2:3): “And many peoples will go and say: ‘Let us go, and go up to the mountain of the House of the Lord’”, and it says (*Isaiah*, 31:5): “As there is a day, when the watches shall call” and so forth.

After the four scriptural quotations (*Numbers* 13:30, 13:21, 13:21, and *Genesis* 45:21) in which going to the Land of Israel is expressed by means of the verb for ‘to go up’, the homiletical text continues with a discussion of the Temple being even higher.

VI. Concluding Remarks

25. The springboard for this essay is Duane Roller’s slim, yet dense volume on the exploration of the Atlantic by Greeks and Massalians, Carthaginians and Mauretanians, Romans and fleetingly (as instigators) Achaemenid Persians. In the three sections of the introductory Part I of the present essay, we introduced a few themes, some surprising (such as a Roman identification of a landing in northern Europe as having been “Indian”), and some — more importantly — providing context.

Part II of this essay comprises Sections 4 to 11, and discusses Roller’s book. Part III, ‘Ancient Jewish Ideas About the Ocean and About How the Mediterranean Sea Originated’, comprises three sections, of which the first two discuss tantalising *loci* from the talmudic literature as well as *Jubilees*, drawing upon Philip Alexander’s Oxford dissertation of 1974, almost unaccessed yet fundamental. Section 14 provides a very concise discussion of Jewish navigation. Section 7 offers a corrective to linguist Theo Vennemann concerning possible Phoenician or Carthaginian contacts with the Germanic world, and arguably this response of mine is important, in that it finds support for Mario Alinei’s theory concerning the arrival of agriculture into Europe.

Part IV is miscellaneous. It comprises Section 16, which reflects about how geographical thought sometimes regressed instead of progressing (in a Whiggish sense)¹¹⁴; and Section 17, which starts by discussing why the *Tabula Peutingeriana* has relatively little to say about Roller’s subject: this is not just because it is a road atlas that represents seas as narrow lines,

¹¹³ I am grateful to Dr. Avi (Abraham Ofir) Shemesh for locating the earliest source for me.

¹¹⁴ Chiding scholars of old for not getting it right is reprehended as ‘Whiggish’ and ‘Whiggery’, in the parlance of the historians of science. At present, social-constructionist historians of science berate “a tendency to judge all past scientific activities by standards set by currently prevailing theories” (Stachel, *infra*, p. 60) as being ‘Whiggish’, ‘Whiggery’. See J. STACHEL, “‘A Man of my Type’: Editing the Einstein Papers”, *The British Journal for the History of Science*, 20.1 = no. 64 (1987) 57–66.

but also because the westernmost segment of the map is missing. More importantly, Section 17 reflects on coin finds, these not being evidence of direct contact, and not even that the coins were transferred close to the time when they were struck.

In Part V, we have considered how ancient notions about the Antipodes became trivialised in a medieval folktale known from a midrashic collection. We have drawn a comparison to international folklore, in which a parallel world is not necessarily that of the Antipodes. We have also noted how Winston Churchill could juxtapose ‘green-eyed’ and ‘Antipodean’ as part of a jibe, and this was precisely because the Antipodes were expected to be at a remove from humankind the way we know it. We contrasted Jewish and Christian views concerning the Antipodes. And finally, in Part VI, we have mentioned ancient Greek, medieval Christian, and medieval Jewish views about the earth being a globe. We have considered how some ancient and medieval views about the earth and the position of Jerusalem in it, shape references to America in the present-day discourse of a particular denomination.

Table of contents

I. Conceptions About Earth Shape and Oceanic Routes from Antiquity and the Middle Ages.....	[§§ 1–3]
II. Roller on Ancient Exploration	[§§ 4–11]
III. Ancient Jewish Ideas About the Ocean and About How the Mediterranean Sea Originated.....	[§§ 12–15]
IV. Miscellaneous Considerations on Progress, the <i>Tabula Peutingeriana</i> , and Coin Finds.....	[§§ 16–17]
V. The Antipodes: A Midrashic tale, and Medieval and Modern Folkloric Parallels.....	[§§ 18–21]
VI. The Earth Being a Globe	[§§ 22–24]
VII. Concluding Remarks.....	[§ 25]

RESEÑAS

MARTIAL, *Liber Spectaculorum [on the jacket, vs. frontispiece: M. Valerii Martialis Liber spectaculorum]*, edited with introduction, translation & commentary by Kathleen M. Coleman, Oxford, Oxford University Press, 2006, lxxxvii+322 pp. [ISBN-10: 0-19-814481-4; ISBN-13: 978-0-19-814481-6].

A relatively small number of Martial's epigrams, namely, 36 of them, constitute the *Liber spectaculorum*, which is attributed to him. The Caesar it celebrates is unnamed, and the occasions it describes are shows in the arena, but at unspecified times. Coleman is the Zimbabwean-born Professor of Latin at Harvard. The subject is one in which she is a recognised specialist. For example, she contributed relevant entries to *The Oxford Encyclopedia of Theatre and Performance*, edited by Dennis Kennedy (2 vols., Oxford: Oxford University Press, 2003). Those entries include "animal fights (*venationes*)" "gladiatorial contests", and "naumachia". Epigrams 27–30 and 34 in the *Liber spectaculorum* describe aquatic displays indeed. Coleman's book under review is a long, detailed, painstakingly commented edition of the *Liber spectaculorum*. It is commendable on philological grounds, and attentive to material culture. The book is liberally illustrated, when this is pertinent. Liberally, for a book of this kind: don't expect a coffee-table book. Moreover, her edition is made more accessible because she often glosses the comparanda from classical literature.

Preparing this edition was made complex by the variations in manuscript florilegia, the earliest being *Hauptii florilegium Vindobonense* (eighth or ninth century). Coleman tends to believe that the Caesar being celebrated is neither Titus alone, nor Domitian alone, but that epigrams were written at different times, for a Caesar being the current ruler. Coleman admits that on some matters, she changed her mind, with respect to her previous publications.

The preface is followed by the usual tabulations as can be expected in a critical edition, and this in turn is followed by a general introduction (xix–lxxxvi). This introduction has 12 sections, and of these, Sections 1 to 5 are concerned with the transmission of the text. In Sec. 6, Coleman tries to identify the emperor eulogised, but never identified in the epigrams. Titus? or Domitian? or both in turn? To Coleman, it "seems highly unlikely" that "a single emperor" was being honoured (lxxxiii). This "must remain a tantalizing puzzle" (lxiv). Sec. 7 of the general introduction, 'The Flavian Amphitheatre', is followed by three sections on spectacles, as well as on monuments and occasion.

In Sec. 11, Coleman considers two features that set the *Liber spectaculorum* apart from the rest of Martial's oeuvre. Firstly, the 'I' composing the book is absent: his *persona* is en-

tirely effaced (lxxxii). Secondly, these epigrams were not received by a readership through the medium of a book (lxxxi). Coleman tentatively suggests that there was an early *libellus* celebrating Titus' shows, that similar *libelli* celebrated shows under Domitian, and that all those epigrams together formed a *liber* of which excerpts survived, that we know as the *Liber spectaculorum* (lxxxiv).

Section 12, the last of the general introduction, is devoted to Niccolò Perotti's *Cornu copiae* (extant at least in already in 1479), what used to be a hugely popular commentary to 147 of Martial's epigrams, comprising 28 from what we know as the *Liber spectaculorum*. Next, Coleman's critical edition takes pp. 1–265. She provides an interdisciplinary discussion of each epigram, in that respect quite unlike Perotti, whose focus was on the lexicon, even though encyclopedic in its comparanda.

Let us consider how did Coleman go about treating each epigram in turn. For sure, she does list manuscript variants beneath the text. And yet, she not only departs from a diplomatic approach to editing, but in the text she regularises the spelling to conform with classical orthography (lxxxvi). The section devoted to a single epigram consists of the Latin text, variants, a translation, a long discussion, then a list of citations to the scholarly literature for further discussion of the epigram. This is followed by a commentary line by line, often itself subdivided. I found this arrangement most commendable and rewarding.

The rhinoceros is especially relevant for Coleman's discussion of the hypothesis identifying Domitian as being the eulogised emperor. The jacket illustrations of the book are a thirteenth-century manuscript, and a "bronze quadrans issued by the senatorial mint under Domitian (AD 83–5), featuring a rhinoceros". The latter is justified by this beast's appearance in Epigram 11 (pp. 101–111): "*Praestit exhibitus tota tibi, Caesar, harena / quae non promisit proelia rhinoceros. / o quam terribiles exarsit pronus in iras! quantus erat taurus, cui pila taurus erat!*". "Four epigrams by Martial deal directly or indirectly with a rhinoceros: *Spect.* 11, 26, *Epigr.* 14. 52, 53" (103). Coleman remarks that the rhino on the coin has wrong hindlegs: "the die-master made a mistake with the hindlegs, which have a pronounced 'elbow', like those of a bear, instead of being graviportal (pillar-like, [...] as in an elephant). The tail, however, is acutely observed" (102). In an Orpheus mosaic from a Roman bath in Perugia (Plate 19, p. 105) the silhouette of a rhinoceros shows the same error with hindlegs as in the coin. Domitian's coins were widely disseminated; I suggest that the mosaic maker copied the rhino from the coin.

Moreover, apparently getting wrong the legs in particular also affected Roman visual representations of another animal: W. Geoffrey Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*. London: Routledge, 2007, s.v. Psittakos (pp. 201–203), points out that more than once, the legs of parakeets were given the wrong colour in Roman visual representations, only three species being relevant. On occasion, hypothesising about Roman-age, even Sasanian, rabbinic zoology has assumed getting something wrong about the legs, but I criticised excess in that direction in "Dor's hypothesis about getting the feet wrong", Section 3 in "On a Mystery of Talmudic Zoonymy: The Parrot, and the Myna? A Reassessment of the Identity of the Two *andrafta* Bird Species" (to appear). And yet: Rhinos have three toes in each leg, the middle

toe being larger. And yet, in India's *dharma* texts stating dietary rules, one finds the rhinoceros listed among five-toed animals. How this could come to pass is the subject of Stephanie W. Jamison, "Rhinoceros Toes, Manu V.17-18 and the Development of the Dharma System", *The Journal of the American Oriental Society*, 118.2 (1998), pp. 249–256.

Coleman's book has a brief Appendix: 'The Source of the Nile'. In the map on p. 268, a final *l* is missing from *Bahr el Ghaza* (i.e., *Bahr al-Ghazāl*), an affluent of the White Nile — the swamps area where the expedition of two centurions under Nero had to stop and go back. The abbreviation given there for Seneca's work does not appear among the abbreviations or list of works on pp. xiii–xviii. The appendix is followed by Concordances, almost 30 pages of bibliography, then an *Index Verborum*, and an *Index Nominum and Rerum*. The indexing is fine. The book is very well done.

Coleman concedes (vii) that her commentary is unusually long, especially so where difficulties are involved, or a broader context sheds light. I found this rewarding. Moreover, she often glosses the comparanda from classical literature. This is useful. She acknowledges that readers could be expected not to know classical authors by heart. And yet, whereas Coleman translates Martial's epigrams from the *Liber spectaculorum* one by one, and also glosses comparanda, she doesn't translate a multitude of other quoted Latin texts (yet sometimes she does: see pp. xlvi–xlvii), and even some long Greek text in verse (3) or prose (51) is left untranslated. (Yet readers could look up the text on p. 51, which is from *Acts*, in the Gospels.) A long passage in Greek on p. xlvii is followed by a translation.

Coleman is liberal with the iconography, and material culture plays an important part. She eliminated acronyms from the bibliography, and also admittedly strove to reduce the occurrences of abbreviations. Still, there are three pages of them listed on pp. xiii–xv. Coleman avers (viii) that in this book, she has sometimes changed her mind on issues she addressed in print previously, so beware of misconstruing from her earlier publications such positions she adopted in the book.

In an article now in press in *Ludica: annali di storia e civiltà del gioco*, 13/14 (2007–2008 [Jan. 2011]), pp. 224–240, I draw comparisons between the kind of shows described in the *Liber spectaculorum* as performed not only in early imperial Rome, but of course also under the middle and late empire, and in the provinces as well. For example, Herod built a circus in Caesarea. Coleman discusses, of course, the Flavian games in Rome, and the related construction work in Rome, some time after Judaea's Great Revolt, so let us devote two paragraphs to considerations of how imperial Roman games came to be perceived across the cultural divide.

Jens Holzhausen remarks that "some Valentinians may have demonstrated their superiority to the world through activities that seemed offensive to their Christian environment (e.g. eating sacrificial meat, taking part in gladiatorial combats)" (p. 1151 in his "Valentinus and Valentinians", in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff with Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach, Leiden: Brill, 2006, pp. 1144–1157).

Both the Jewish sages and the Fathers of the Church abhorred the violent games of the arena. And yet, early rabbinic homiletics could evoke the *realia* of athletics in the arena, other than in order to state revulsion. See, e.g., Tziona Grossmark, "This May be Compared to

an Athlete Who Was Wrestling with a Royal Prince': God and the Arena in Jewish Rabbinic Literature", in the Hebrew Section of *Moed*, 17 (2007). Even sublime problems of theodicy could find their way into a gladiatorial allegory: in a parable problematising Cain killing Abel, and ascribed to Rabbi Shim'on bar Jochai, the perhaps fifth-century *Genesis Rabbah*, 22:22 has two "athletes" fight in front of the "King", who could separate them, yet does not. The one who succumbs and is killed shouts: "Who will argue my case with the King?!" This is related to God's rebuke of Cain: "The voice of the blood of thy brother shouts to Me". This is a gladiators' Jewish parable that, amazingly, casts God in the role of the Roman emperor at the arena, in order to problematise theodicy. Why did God let Cain kill Abel, as He could have prevented it? Abel's blood calling for justice is like an unspared gladiator's.

Moreover, gory fights among animals in the arena found their way into Jewish eschatology and even hymnography. This is surprising, but in a sense indemnified the public that heeded the rabbis' warning not to watch such shows in the arena. See Sec. 7.3., pp. 245–258, in J. Yahalom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity* (in Hebrew: *Piyut u-metzi'ut be-shalhei ha-zman ha-'attiq*), Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999. What is more, Drewer argued that Christian exegetes also developed the theme. See: Lois Drewer, "Leviathan, Behemoth and Ziz: A Christian adaptation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (London), 44 (1981), 148–156. Having said that much, one can see that the trove of information in Coleman's book, apart from the contribution of her critical edition in terms of classical philology, can potentially contribute to other disciplines as well.

Involving Martial's epigrams in discussions of esoterism is not unheard of. "The name Trismegistus [...] is first attested in the late 2nd century A.D., in Athenagoras, *Legatio*, 28, 6, who says that Hermes, 'who is called Trismegistus', just like Alexander the Great linked his family with the gods [...]. The closing line of the Roman satirist Martial's epigram on the gladiator Hermes (*Epigrammata*, V, 24, 15), 'Hermes, the only one who is all things, the thrice one' (*Hermes omnia solus ter unus*), cannot be taken as proof of the existence of the term Trismegistus in the last decades of the 1st century A.D. (Versnel)" (p. 476 in Roelof van den Broek, "Hermes Trismegistus I: Antiquity", in Dictionary..., pp. 474–478).

When does Coleman's book become relevant for research into ancient magic, the concern of this journal? There is no obvious answer: scholars' ingenuity may bring about a variety of such contexts that information and insights found in Coleman's book would prove helpful. Consider the flight of Simon Magus. "As could be expected, all kinds of magical tricks were ascribed to him, especially in the legends which deal with his confrontations with the apostle Peter. It is extremely difficult to determine which elements belong to the earliest layers of the Simonian tradition and which are later developments" (p. 1069 in Roelof van den Broek, "Simon Magus", ibid., pp. 1069–1073).

Legend has it that Simon Magus levitated in the air by magic and then fell down because his saintly opponent was more powerful than him is a folkloric motif that is not unique in late antiquity, and was arguably inspired, at least in part, by a cultural expectation, or even longing. Seeing somebody fly was an expected part of some shows in the Roman arena.

Even nineteenth-century lore about spiritualism in England features the wondrous man who can fly: "In 1855, the Scotch-born but American-raised Daniel Dunglas Home (1833–

1886) appeared in London and created a furor among the upper classes for whom he presented his phenomenal powers. According to the awed accounts of his visitors, with his helping spirits he was able to levitate himself at will, fly in and out of open windows, rock massive tables and play instruments — all more or less in the light. Home made no contribution to the philosophy of Spiritualism, but was the most successful of the phenomenal mediums and enjoys the reputation (not totally accurate) of never having been exposed or caught in trickery” (p. 1079 in John Patrick Deveney, “Spiritualism”, *ibid.*, pp. 1074–1082).

Persons or animals could be seen “flying” in the air in the arena, according to sources that include Martial’s *Liber spectaculorum*. In the latter, Epigram 10 is a couplet apostrophising an executed man referred to as ‘Daedalus’: a mythological scenario was used as a vehicle for capital punishment, and the hapless man was torn apart by a Lucanian bear. Coleman suggests: “The performance must have been enacted in such a way as to render the protagonist immediately recognizable as Daedalus. Maybe he was first equipped with wings and elevated above the arena on a stage mechanism so as to simulate flight, like ‘Icarus’ in Nero’s amphitheatre (*Suet. Nero* 12. 2).

Once ‘Daedalus’ had landed and been divested of his wings, a bear could have been let into the arena” (97). As an alternative, Coleman proposes, the condemned man could have been released into a roofless maze (standing to the Labyrinth in Crete), “and a bear sent in after him. The spectators’ elevated position in the tiered cauea would have enabled them to plot the progress of man and beast inside the maze” (98). “We may even envisage a performance combining both [...] scenarios [...], if ‘Daedalus’ was made to ‘fly’ into the arena before being trapped in the maze” (98).

Coleman is again concerned with mechanisms for simulating flight, when she discusses Epigram 18, which she translates: “The fact that a bull, snatched out of the middle of the arena, departed up to heaven was a work not of artifice but of devotion” (148). Coleman then proceeds to discuss elephants made to kneel in front of the Roman emperor — as though out of pietas — as well as the amenability of bulls to be trained. “How could a bull be elevated? One possibility, difficult to explain technologically, but mentioned sufficiently often to be taken seriously, is the tightrope on which elephants and other animals are said to have performed. *Elephanti funambuli* were a novelty introduced by Galba during his praetorship under Tiberius (*Suet. Galb.* 6. 1)” (150). “We should therefore consider stage-devices that could elevate persons into the air” (151). “Pegmata on the stage included structures that rose into the air and could be let down again by removing the counterweights” (151). “They could be used for raising people towards the awning” (151); “although details of the installations in Roman theatrical buildings remain vague, it was clearly possible to suspend actors from a moving mechanism that made them appear to be flying” (152). The details of Coleman’s commentary, in the book under review, are a delight.

Ephraim Nissan
Goldsmiths’ College, University of London
ephraimnissan@hotmail.com

W. GEOFFREY ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London and New York, Routledge (Taylor & Francis Group), 2007, xiii+288 pp., hbk [ISBN-10: 0-415-23851-X; ISBN-13: 978-0-415-23851-9]

Arnott's volume is most welcome, for ancient Greek studies. It fills a vacuum, the only comparable book having been first published over a century earlier (D'Arcy Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford: Oxford University Press, 1895, 1 19362). The bird entries in this lexicon of ancient Greek bird names (and occasionally Byzantine) are listed according to the alphabetic order of the romanisation, even though one or more forms of the name in the Greek alphabet are given in parenthesis, right after the headword. The entries alone take 256 pages. The first entry is as follows: “**Abēdōn** (ἀβηδόν G) According to Hesychius (α 110 Latte), an alternative (?) but only in the Laconian dialect spelling of Aēdōn (q.v.: Nightingale).” This given an idea of the philological approach. The same can be said of the penultimate entry in the lexicon: “**Zōron** (ζῷρόν G) According to Du Cange, a name given (along with Dōron, q.v.) to the Domestic Chicken in Byzantine medical glosses. Its normal name in ancient Greece was Alektorideus (see ALEKTÖR).”

The very last entry in the lexicon is “Unnamed Birds”, with four numbered subentries, two for birds from Aelian, and two for birds from Pliny (albeit Pliny's are unrelated to Greek). For example, the first subentry comes handy for showing the ornithological approach that Arnott adopts: “Aelian (NA 17.23) mentions birds in India that are entirely scarlet, the colour of the purest flame, flying in such multitudes that one would take them for clouds. The only bird that matches such a description is the male Scarlet Finch (*Haematospiza sipahi*), a resident of the eastern Himalayas which can be seen during the winter in single-sex flocks of up to 30 birds.” This is followed by two sets of citations: (a) works of modern classical scholarship, and (b) ornithological works.

When Arnott tries to rationalise a myth, in a sense the spirit of Aristotle's contemporary, Palaephatus, is evoked, with his knack for rationalisation, yet Arnott is being cogent, and marshals the sources nicely. An example that reminded me of Palaephatus is the following: “It needed only one sighting of one pygmy hunting one Crane, which reacted in typical fashion with ferocious stabs of its bill, kicks and wing-beats, to sew the seeds for a myth which also excited Greek artists” (53, col. 2).

Almost thirty pages of bibliography come in two kinds: entries in the classics, and entries in zoology. Unfortunately, the names of publishers are omitted. Surprisingly, there only is an index of English bird-names, and no index of scientific names. Especially for non-Anglo-Saxon readers, the absence of an index of the scientific names from Linnaean classification makes looking up birds unduly cumbersome. I would have also liked to see a general index: after all, the subjects one would like to look up aren't only bird-names.

A booklet of just over 80 pages that Arnott didn't mention, may have been useful for treating a category in folklore: D. Krekoukias, *Gli animali nella meteorologia popolare degli antichi Greci, Romani e Bizantini* (Biblioteca di *Lares*, 30, Florence: Olschki, 1970).

Moreover, in the front material, sandwiched between the Preface page (ix) and the Acknowledgements (xi), there is a mostly blank p. x, with only 28 words. It cites where to

look up the abbreviations to classical references. It is a pity these haven't been repeated here. Another thing is that medieval and modern demotic Greek names that are mentioned sometimes, have no entries in their own right. Therefore, indexing late Greek names would have been interesting, and for one thing would have made it clear how especially kathareusa modern names (such as the ones listed for Greek by Jørgensen) have departed from ancient semantics. See: Harriet I. Jørgensen, *Nomina Avium Europæarum: Latin, Česki, Dansk, Deutsch, Ἑλληνικά, English, N. American, Español, Français, Hrvatsko-srpski, Ѝслензка, Italiano, Magyar, Nederlands, Norsk, Polski, Português, Русский, Suomenkieli, Svenska, Türkçе* (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1958, 2nd edn.).

Modern Greek in Jørgensen (whose book is not cited in Arnott) is old-fashioned, whereas here and there, Arnott is alert to current demotic forms. For the lapwing, Jørgensen gives Σχοίνικλος ὁ λοφιοφόρος, clearly a learned name. Interestingly, *pace* the Modern Greek name in Jørgensen, in Arnott (211) *Schoinklos* — based on Aristotle's description as a tail-wagging bird, seeking the proximity of freshwater (lakes or rivers), and smaller than the stork and gulls — prompts this consideration: "The former description fits Wagtails better than Red Bunting (*Emberiza schoeniclus!*) or any of the Warblers associated with sedge and reeds: particularly the tail-wagging Grey Wagtail, *Motacilla cinerea* [...] but White [...] and Yellow [...] also favour the same habitat". It is Aristotle who is being awkward in referring size to storks (100–115 cm), as he also refers to the much smnaller gulls (25+ cm). Arnott gives those measurements, along with those for the Wagtail species.

Titles in the series in which the book under review appeared, almost all share the same pattern "[Anything] in the Ancient World A to Z": food, sex, sport, birds, animals. This makes such titles insufficiently informative concerning what the particular book is about. There is a welcome departure in the more descriptive title *Greek and Roman Dress from A to Z*. Having said that, Arnott's book is magisterial, and a delight to either browse, or delve into. And in one respect it is undemanding, too, being "the first complete discussion of classical [Greek] bird names that will be accessible to readers without ancient Greek" (i). Arnott's is a rigorous treatment, and has the most welcome feature of drawing upon the scholarly literature in the classics in about the some measure it does for ornithologists' publications in biology.

Arnott acknowledges (ix) that there exists a more discursive study of ancient Greek birds. This was John Pollard's *Birds in Greek Life and Myth* (London: Thames and Hudson, 1977). Thus far, and since its first edition in 1895 (it had a second edition in 1936), the authority on ancient Greek bird-names used to be D'Arcy Thompson's *A Glossary of Greek Birds* (Oxford University Press). From now on, it will be this outstanding work by the University of Leeds Professor of Greek, and former president of the Leeds Birdwatchers' Club. Admittedly, Thompson is Arnott's main source. Because of Arnott's access to information about geographically localised biological realities, Arnott is more reliable than Thompson, for all of Thompson historically being the giant in scholarship about ancient Greek bird-names.

It is outside Arnott's scope to discuss Latin names, other than if relevant to Greek terminology. "Books on Latin bird names have been compiled by Jacques André (*Les noms d'oiseaux en latin*, 1967) and more exhaustively by Filippo Capponi (*Ornithologia Latina*,

1979)" (ix, from the short Preface). Latin equivalents are often mentioned. For Latin, Arnott has an entry, *Noua auis*, for Pliny's "new birds" (149–150). Whereas the discussion of Latin names is incidental, thanks to Hesychius Arnott has an entry for *Ginis*, "the Etruscan word for Geranos" (55), i.e., the Common Crane (*Grus grus*).

I only noticed these typos: in the bibliography on p. 266, s.v. Gossen (1937), *Naturwissenschaften* should be *Naturwissenschaften*. On p. 219, s.v. *Smērinthos*, in "Terpsiphone viridis" the adjective, too, should have been italicised. On p. 153, a citation "Andrē-Filliozat" should have not a macron, but an acute accent. Besides, note on p. 142, col. 2, "Eumelus" but then "Eumelos" two lines further. Also take note of the following. The biosketch on dust cover, having stated the author "is former Professor" and so forth, then states: "He was also a former president of the Leeds Birdwatchers' Club". Either make that 'was' into 'is' (as Arnott is alive), or then delete 'former' following 'was'. "Cabalistic beliefs" (151) are none of the sort. Arnott refers (207) to both the Alpine (or Yellow-billed) Chough and the Red-billed Chough as *Pyrrhocorax pyrrhocorax*, but the second one should be *P. graculus*.

Arnott refers (207) to both the Alpine (or Yellow-billed) Chough and the Red-billed Chough as *Pyrrhocorax pyrrhocorax*, but the second one should be *P. graculus*. One more correction: Italian *Paoncello* (given by Arnott on p. 238) should be *pavoncella*. I must rectify Arnott concerning the Italian, that at best is old-fashioned. The standard name is *pavoncella*, and by all means, this is the form most Italians are more likely to come across, if they ever do. Italian non-standard names include: *bigioncèlla*, *cagiana*, *ciniga*, *gavi-gaví*, *nivalòra*, *nivalòro*, *nivaròla*, *nùgola*, *sguaina*, *vanéttta*, *vanéttto*, and (mark this) *paonassa*.

Let us consider the context, in Arnott's lexicon, and integrate this with relevant information. The peacock, i.e., "the Common (= Indian or Blue) Peafowl, *Pavo cristatus*" is allocated pp. 235–238, s.v. *Tahōs*, *Taōs*, *Taōn*. Cf. Hebrew *tawwāš* (תָּוְשׁ) Arabic *tāwīs*. The etymon appears to be Iranic (to Arnott, "Asian", tentatively Pashto). Also see s.v. *Paōn* (pp. 166–167), "An alternative spelling [...] on some transcriptions from the Edict of Diocletian".

The next entry (p. 238) is for *Ta(h?)ōs agrios*, which was mentioned by Belon in 1555 as given in his time to the "Lapwing (now *Vanellus vanellus*). In French the bird is still popularly called *Paon sauvage* and in Italian *Paoncello*." The standard (ornithological) French name is *vanneau huppé*. The 11th-century Rashi, from Troyes in Champagne, is the best-known Jewish biblical commentator, as well as the main commentator of the Babylonian Talmud. In the latter, at *Hullin*, 63a, calls the same bird species, in Old French (in Hebrew script) *po'on* [for *paon*] *selvier*, and identifies it with the biblical *dukhifat* because of a talmudic homily about the shape of its crest.

There is a feature of Greek zoonyms that deserves comment. Sometimes, a name denotes both a bird species, and a mammalian. Typically, this is a name for a kind, but in the case of *Pēgasos* (168), this is the name for an individual. Let us consider such ambiguous names. *Lalax* (130) denotes both 'frog' and a bird; *Hyllos* is both 'mongoose' and 'crocodile bird' (cf. s.v. *Ichneumon*). Also see s.v. *Hippos* and *Hipparion* (69), *Lykos* and *Loupos* (134), and *Marassa* (136). There even are birds called *Panthēr* (166) and *Pardalos* or *Pardalis* (167). Such is also the case of *Rhinokerōs*. A rhinoceros? Hesychius has it denote also (Arnott,

s.v., p. 208) “a kind of bird in Ethiopia”, presumably the Hornbill. Aelian calls it *Monokerōs* (Arnott, s.v., p. 143).

In conclusion, Arnott is to be congratulated for having provided scholars with a useful tool. It is going to benefit not only classicists, as well as, e.g., one could expect, Greek ornithologists. It is also of potential benefit for research into early rabbinic bird terminology, and this is something into which I intend to delve elsewhere. Knowing Greek is not a requisite, for perusing this book usefully.

Ephraim Nissan
Goldsmiths' College, University of London
ephraimnissan@hotmail.com

Giovanni Lido, *Sui segni celesti*, Cura e Introduzione Ilaria Domenici, Traduzione Erika Maderna, Edizioni Medusa, Milano, 2007, 159 pp. [ISBN: 978-88-7698-115-9]

Juan Lorenzo Lido, o de Lidia, fue un autor bizantino del siglo VI que trabajó en la corte de Constantinopla bajo los emperadores Anastasio y Justiniano. Se le atribuyen tres obras de temática anticuaria conocidas por sus títulos en latín: el *De ostentis*, una recopilación de pronósticos extraídos en su mayoría de fenómenos meteorológicos que se interpretaban como señales divinas; el *De magistratibus Reipublicae Romanae*, tratado sobre las magistraturas romanas, muy útil para conocer la organización administrativa de Justiniano; y el *De mensibus*, un catálogo de las fiestas del año distribuidas por meses.

De éstas sólo muy recientemente han empezado a hacerse traducciones a lenguas modernas, por lo que hasta hace poco sólo eran accesibles por su original griego o sus traducciones al latín¹. Además de la traducción italiana del *De ostentis* que ahora presentamos, sólo de su tratado sobre las magistraturas conocemos traducciones completas al inglés y al francés, dado el mayor interés que éste ha despertado entre los estudiosos².

Todo esto viene a confirmar el menosprecio de los filólogos y especialistas en estudios bizantinos no sólo hacia el tratado del que aquí nos ocuparemos, sino en general hacia la persona y obra de Lido, de quien se estimaba sobre todo el que hubiera utilizado e incluido en su obra fragmentos amplios de obras de autores latinos desaparecidas para nosotros. Por eso resulta curioso que haya sido la etruscología la que advirtiera el interés y posibilidades del *De ostentis*.

En efecto, el Περὶ διοσημειῶν ('las señales provenientes de Zeus'), según su título griego original, o, por su título latino, *De ostentis* ('Sobre los prodigios') y que los autores de la

¹ Así está disponible en Internet la edición de B. G. NIEBUHR de 1837 de toda la obra de Lido con traducción latina, en <<http://books.google.com/books?id=CCobAAAAIAAJ>> [consulta: 04-09-2010].

² John the Lydian, *De magistratibus. On the magistracies of the Roman Constitution*, translated by T. F. CARNEY, Coronado Press, 1971; Ioannes Lydus, *On Powers or The magistracies of the Roman state*, introduction, critical text, translation, commentary and indices by ANASTASIUS C. BANDY, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1983; Jean Le Lydien, *Des magistratures de l'état Romane*, texte établi, traduit et commenté par MICHEL DUBUSSON & JACQUES SCHAMP, Les Belles Lettres, París, 2006.

traducción italiana, acertadamente, han preferido traducir como “Sobre los signos celestes”, es una recopilación de pronósticos y predicciones extraídos a partir de señales o indicios producidos en el cielo y que los antiguos, con un criterio mucho más amplio que el actual, calificaron de meteorológicos. En muchos casos, en esas señales participan también las lumenarias mayores y los signos zodiacales, por lo que los pronósticos tienen que ver con el ámbito de la astrología.

Asimismo, una parte muy importante de esta obra se compone de traducciones literales al griego de breves tratados latinos de autores anteriores —algo ya de por sí poco habitual—, que eran, a su vez, traducciones de textos etruscos originales relacionados con la *Etrusca disciplina*, el conjunto de las artes adivinatorias que sirvieron de soporte a la religión etrusca antigua. Esto explica el inusitado interés que el tratado de Lido despertó entre los etruscólogos.

En cuanto a su estructura, tras un primer proemio donde se establece la diferencia entre signos celestes y prodigios (con ejemplos sacados de la Biblia) y, en un texto con una importante laguna inicial (cap. 1), se adelantan algunos de los objetivos que el autor persigue con esta obra, los capítulos 2 y 3 están dedicados al mito de Tages, ese niño con rasgos de persona ya madura que surgió directamente de un surco de la tierra cuando un campesino, en este caso el arúspice Tarçón, la araba, y que le reveló todos los secretos de la religión etrusca. El propio Tarçón recogió por escrito en forma de diálogo dicha revelación—con las preguntas que le formuló el arúspice y las respuestas que el niño-anciano profeta le dio³. Tras ello, Lido afirma que su intención es tratar de reconstruir lo esencial de esas doctrinas siguiendo el testimonio de los autores, etruscos o no, que las interpretaron.

Los capítulos 4 a 8 constituyen una especie de introducción programática, en la que se intenta demostrar, con algunos ejemplos de prodigios, cómo ciertos fenómenos del mundo natural, relacionados muchos de ellos con la meteorología, tienen el papel de señales divinas, por lo que de ellas se pueden extraer predicciones y pronósticos. Entre los fenómenos naturales de los que se propone hablar se encuentran, entre otros, los eclipses, los truenos, los rayos y los terremotos. Su idea no es explicar sus causas físicas, asunto éste que deja para los filósofos, sino tratar de averiguar si de ellos se pueden extraer predicciones sobre lo que va a suceder. Esto es posible porque, según él, la naturaleza misma muestra anticipadamente lo que ocurrirá, y porque los prodigios del cielo mantienen una relación muy estrecha con las cosas de la tierra. Estamos, por tanto, ante un autor que reconoce abiertamente su creencia en las supersticiones.

Entrando en materia, se empieza hablando de los eclipses de Sol y de Luna en los capítulos 9 a 9d, donde conviene destacar su idea de que sólo el Sol posee energía universal, mientras que los demás fenómenos celestes sólo la poseen local. Los capítulos 10 a 10b exponen los vaticinios procedentes de los cometas, y se completan con la traducción del tratado de Campestrio⁴ sobre los pronósticos extraíbles a partir de los distintos tipos de cometas, que abarca los capítulos 11 a 15b.

³ Eso implica reconocer que la de los etruscos fue una religión revelada, caso único entre los pueblos antiguos, excepción hecha de los judíos.

⁴ Campestrio o Campester fue un astrólogo romano de los siglos III o IV d. C. que escribió un tratado sobre los cometas.

Los capítulos 16 y 16a se dedican a hacer consideraciones generales sobre la influencia de la Luna, tras lo cual se incluye una serie de predicciones a partir del tránsito de la Luna por los distintos signos zodiacales (caps. 17-20).

Viene a continuación el tratamiento de los truenos⁵ (caps. 21-22), cuyos pronósticos los antiguos los fijaban a partir de la Luna y sus fases; en cambio, los egipcios se basaban en el Sol y sus domicilios de los signos zodiacales. Por eso los capítulos 23 a 26 reúnen las predicciones extraíbles de los truenos según la posición del Sol en tal o cual signo zodiacal. La parte dedicada a los truenos se cierra con un calendario brontoscópico, con predicciones hechas, a partir de la Luna, día a día y mes a mes, desde junio hasta mayo, que Nigidio Fígulo⁶ habría traducido a partir de los libros “tagéticos”⁷ (caps. 27-38), además de otra recopilación de predicciones tonitruales de acuerdo con la Luna a su paso por los diferentes signos zodiacales, traducción literal de la que hizo el romano Fonteyo⁸ (caps. 39-41).

Expuesto todo lo relativo a los truenos, el capítulo 42, que parece de mera transición, incluye predicciones hechas a partir de la Luna en el solsticio de verano, obra del latino Labeón⁹, la mayoría de las cuales son de carácter astrometeorológico. Los capítulos 43 a 46 están dedicados a la interpretación de los rayos según la hacían los antiguos etruscos, parte esta que se completa con la traducción del *liber fulguralis* de Labeón, es decir, las predicciones que se obtenían de los rayos a partir de la posición del Sol en los distintos signos zodiacales (caps. 47-52).

Por su parte, los capítulos 53 y 54 hacen algunas consideraciones generales sobre las causas y tipologías de los terremotos, lo cual se completa con la traducción del tratado sisimológico de Vicelio¹⁰, donde se extraen pronósticos a partir de los terremotos en relación al Sol en sus diversos domicilios zodiacales (caps. 55-58).

El libro concluye con un calendario anual astrometeorológico, con referencias concretas, día por día, a los astros que son visibles y a los fenómenos meteorológicos principales, obra de Claudio Tusco¹¹ (caps. 59-70) y un capítulo, el 71, sobre etnografía astral.

⁵ Las prácticas adivinatorias a partir de los truenos eran denominadas *brontoscopia*, aunque en este arte se tenían en cuenta también los rayos.

⁶ De los distintos autores referidos por Lido en su tratado éste es uno de los más conocidos. Se trata de un erudito romano, de la escuela pitagórica, de finales del periodo republicano, que escribió numerosos tratados sobre astronomía. Por su interés por las prácticas adivinatorias y ocultas fue conocido con el sobrenombre de *magus*.

⁷ Es decir, derivados de las doctrinas reveladas por Tages, el mítico *heuretés* de la *Etrusca disciplina*.

⁸ Se trata probablemente de C. Fonteyo Capitón, aunque Lido lo nombra como si fueran dos autores diferentes (cf. cap. 3), pontífice máximo y cónsul *suffectus* en el 33 a. C.

⁹ Cornelio Labeón fue un filósofo neoplatónico de mediados del siglo III d. C., autor de obras de interés anticuario.

¹⁰ Carecemos de cualquier otra noticia sobre este autor, por lo que resulta muy complejo incluso saber en qué época vivió.

¹¹ No hay acuerdo sobre la identidad de este personaje. Se ha pensado que podría ser Clodio Tusco, el

Como se puede comprobar, la obra de Lido se centra sólo en aquellos ámbitos de la ciencia adivinatoria etrusca que tienen relación con fenómenos considerados meteorológicos por los antiguos, cometas, truenos, rayos y terremotos sobre todo, analizados desde la posición del Sol o de la Luna en relación a los signos zodiacales, por tanto con un importante componente astrológico. No se tratan otros ámbitos de las artes adivinatorias etruscas de la importancia de la hepatoscopia o el arte augural.

Asimismo, aunque dada su naturaleza el texto de Lido no destaca por sus valores literarios, es un buen ejemplo de eso que los latinos llamaban el *sermo prodigialis*, es decir, un texto plagado de términos técnicos, muy sonoro, “che serba ancora l’incantesimo del lessico primitivo tipico dei testi magici” (p. 8).

De otro lado, cuesta entender cómo Juan Lido pudo escribir y editar esta obra con el permiso de las autoridades —aunque nos falta el *incipit*, por el lema a él dedicado en la Suda sabemos que *Sobre los signos celestes* comenzaba con una dedicatoria al *praefectus urbi* Gabriel—, en un momento como el siglo VI de promoción del cristianismo como religión oficial. Es sabido que Justiniano, un emperador poco favorable a la difusión de las doctrinas astrológicas, supuso además un auténtico azote contra los paganos, como demuestran las distintas “purgas” que llevó a cabo en su reinado contra cortesanos, hombres de letras y aristócratas que conservaban sus creencias en los dioses tradicionales. De hecho Lido no sólo pudo publicarla, sino que incluso fue reconocido por el emperador, que le encargó un panegírico y le otorgó la cátedra de filología latina de la escuela del palacio.

Aunque tres siglos después Focio llegara a dudar de que la fe en Dios de Lido fuera sincera —su creencia ciega en los astros era vista por aquél como indicio claro de paganismo—, es muy posible que Juan Lido perteneciera a ese grupo numeroso de cristianos que no veían incompatible su fe cristiana y la idea de que es posible extraer vaticinios o predicciones de los fenómenos naturales: por eso, en el proemio, no dudará en recurrir a las Sagradas Escrituras para citar ejemplos de prodigios y signos celestes presentes también en el texto sagrado; por eso también son frecuentes sus referencias a la Providencia, que guía al hombre a través de esas mismas señales.

Es más, Lido no entra a discutir las causas naturales o no de los fenómenos, ni se embarca en complejas interpretaciones teológicas. Para él la adivinación no tiene nada de mística, sino que es un *ars* que se basa en un hecho para él demostrado: la relación causa-efecto que existe entre determinados fenómenos naturales y ciertas predicciones, que es lo que convierte a aquellos en signos celestes. Además, a estas predicciones prestaba fiabilidad el que esos mismos prodigios ya se habían producido en el pasado. En fin, como sabe que fueron los etruscos los maestros del arte adivinatorio, no dudó en incluir en su obra fragmentos amplios de obras de autores latinos que habían traducido algunos de los textos más representativos de la *Etrusca disciplina*, perdidos en el marasmo general de la cultura etrusca, que llevó incluso a la desaparición de su lengua.

autor de época augústea, destinatario de las cartas de Sinnio Capitón, que menciona Gelio; o el autor de comentarios que refiere Servio; o incluso un personaje ficticio inventado por el propio Lido.

No obstante esto, su interés por la religión y las prácticas adivinatorias etruscas, que en su época debían verse como algo lejano y misterioso, se justifican también porque éstas pasaron a formar parte del paganismo oficial romano a través de los arúspices etruscos que estaban al servicio del Senado y el poder romano hasta finales de la Antigüedad, sin olvidar que, siguiendo la idea ya expresada por Heródoto de que los *Tusci* eran de origen lido, él, como nativo de esa región, debía sentir el lógico interés y curiosidad por aquellos antiguos ancestros.

Otra característica de este autor es su preocupación por citar las fuentes de las que saca su información. Entre éstas se encuentran autores tan conocidos como Apuleyo y Plinio el Viejo y otros de los que nuestro conocimiento es más limitado o casi inexistente, como Tarquicio Prisco, Fonteyo Capitón (que él cita como dos autores distintos), Nigidio Fígulo, el filósofo neoplatónico Cornelio Labeón o el Vicielio del tratado sismológico.

Aunque Lido pretende rescatar del olvido los viejos textos de la religión y la adivinación etruscas, esto no nos debe hacer olvidar que la *Etrusca disciplina*, fuera de su contexto original, fue creciendo con nuevas aportaciones ya propiamente romanas, en este caso, de los autores de las traducciones latinas que Lido inserta sin remilgos, que reelaboraron los textos originales para hacerlos coincidir con hechos y personajes de sus respectivas épocas. Esta misma reelaboración debió acometerla el propio Lido, pues no es casualidad que cuando habla de enemigos que atacan se refiera casi obsesivamente a los persas, un problema muy “actual” en el siglo VI.

Sin embargo, no todo es reelaboración y manipulación más o menos descarada. El valor primordial que tienen que tener los textos proféticos o de vaticinios es la ambigüedad, de forma que sus predicciones puedan ser válidas en casi cualquier época o circunstancia, pues de lo contrario quedarían pronto desautorizados.

En fin, no debemos olvidar la conexión con la astrología de una parte importante de sus predicciones, al hacer intervenir en ellas a las grandes luminarias y a los signos zodiacales. En este punto, el texto de Lido se decanta exclusivamente por la astrología universal, dejando de lado la individual o genetliaca. De este modo la mayoría de los pronósticos afectan a regiones y países, a pueblos enteros y, por supuesto, a reyes y hombres principales, justamente como había sido la astrología en sus orígenes en tierras caldeas.

En materia astrológica, la máxima autoridad para Lido fue Tolomeo, de quien toma el reparto del mundo habitado en zonas regidas por los diversos signos zodiacales y los cuerpos celestes, en base a una corografía astrológica. En efecto, cuando da sus predicciones éstas suelen concretar las regiones del mundo afectadas por los distintos fenómenos anunciados.

Por último, no debemos olvidar que una parte importante de sus predicciones tienen que ver con la agricultura y las previsiones meteorológicas tan necesarias para el normal desarrollo de las labores del campo.

Por todo lo dicho, queda claro que *Sui segni celesti* de Domenici y Maderna es una obra de indudable interés, al revelar la importancia del *De ostentis* de Lido para conocer el papel de los etruscos en el desarrollo de las artes adivinatorias en la Antigüedad, en particular, en la astrología, algo que a menudo suele pasarse por alto.

Deteniéndonos en aspectos concretos, de ella queremos destacar en primer lugar su magnífica introducción (pp. 7-38), acompañada de otras cinco páginas de notas, obra de Ilaria Domenici, muy extensa habida cuenta de las dimensiones en sí del libro, pero que es fundamental para enmarcar y aclarar las cuestiones esenciales que suscita una obra tan poco conocida como el *De ostentis*. Digna de elogio es también la traducción de Erika Maderna (pp. 45-135), basada en la edición de Curtius Wachsmuth de 1897, versión actualizada de la de 1863, muy respetuosa con el original y clara, que consigue que la lectura sea fluida a pesar del tema. Imprescindible para comprender un texto de la dificultad del aquí analizado son las numerosas notas al pie que acompañan a la traducción (pp. 137-155). En apéndice se ofrece el texto griego de los capítulos 2 y 3 sobre el mito de Tages, algo que vemos innecesario, ya que se ha optado por no hacer una edición bilingüe del tratado, seguramente porque se está pensando en un público no especialista.

Otro de los elementos que más se echa en falta en este trabajo es una bibliografía aunque sea breve (las referencias bibliográficas quedan contenidas en las notas); por su parte, los habituales y necesarios índices quedan reducidos aquí a un simple índice de lugares geográficos en la p. 36 —quizás un índice, por ejemplo, de términos técnicos hubiera sido más lógico en el caso de haber ofrecido también el texto griego.

Como observación final, digamos que la aportación principal del libro de Domenici y Maderna es el haber hecho accesible a un público no especialista un tratado que había sufrido el menosprecio tradicional de los estudiosos en bizantinística, así como el haber puesto en valor una obra fundamental para reivindicar el papel de la cultura etrusca en el desarrollo de las prácticas adivinatorias y de la astrología antiguas.

Cristóbal Macías Villalobos
Universidad de Málaga

G. SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2009, 484 pp. [ISBN: 88-86919-30-1]

La *Collana di studi storico-religiosi* publicada por el Departamento de Estudios Tarantinos, Medievales y Humanísticos de la Universidad de Mesina, ofrece en su volumen número 12 una serie de ensayos de la profesora Giulia Sfameni Gasparro sobre diversos fenómenos religiosos que afectan a las culturas del Mediterráneo entre el Helenismo y la Antigüedad tardía.

Se trata de trabajos ya publicados con anterioridad en revistas especializadas y coloquios internacionales, en su mayoría en fechas muy recientes. Sólo los dos primeros capítulos se remontan a los años 80: cap. 1, *Critica del sacrificio cruento e antropología in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle e l'Orfismo* (págs. 21-70) y cap. 2, *Critica del sacrificio cruento e antropología in Grecia: da Pitagora a Porfirio. II. Il De abstinentia porfiriano* (págs. 71-118). En estos dos estudios se analiza en detalle el tema de la prohibición de comer carne, un asunto que tiene mucho que ver con el sacrificio, fundamental

en la religión de la *polis* y que articula la relación entre dioses y hombres. Ese precepto de la abstinencia, la ἀποχὴ τῶν ἐμψύχων, reclamado por los órficos, Empédocles o los pitagóricos, se basa en la idea de la naturaleza divina del alma, incompatible con el politeísmo olímpico que tan claramente distingue a los dioses de los hombres, a los inmortales de los mortales. Los argumentos de Sfameni Gasparro siguen siempre una línea antropológica y un buen ejemplo puede ser su propuesta de explicación de las diferencias, dentro de los pitagóricos, entre quienes seguían de manera absoluta la prohibición de comer carne y los que mostraban una actitud más flexible: frente a Detienne que, desde una perspectiva política, explicaba esas diferencias atribuyéndolas a dos grupos claramente definidos (el ala extrema del movimiento, una secta religiosa que vivía en los márgenes de la sociedad, frente a los “pitagóricos políticos”, que aceptaban parcialmente la praxis sacrificial de la *polis* en un intento de modificarla desde dentro), Sfameni propone que “la admisión parcial del sacrificio cruento y de alimentarse de carne, con exclusión de algunos órganos específicamente conectados con la facultad generativa, junto a una abstinencia radical, revela la presencia en un mismo ambiente ideológico y religioso de niveles diversos de adhesión, según una fenomenología bien documentada en los movimientos religiosos que implican una praxis ética particularmente rigurosa además de la aceptación de los correspondientes presupuestos doctrinales”, pág. 48.

El cap. 3, *Tra δεισιδαιμονία e ἀθεότης: i percorsi della «religione filosofica» di Plutarco*, (págs. 119-140), analiza la evolución histórica de ambos términos y los matices que pueden adquirir en un autor concreto – Plutarco— según cuál sea el objeto de la obra en la que el de Queronea los emplea. Así, la δεισιδαιμονία, que en origen significa “reverencia hacia los dioses”, se carga de contenido negativo hasta el punto de ser considerada un mal mayor que la ἀθεότης en el tratado plutarqueo *De superstitione*, mientras que, por el contrario, en sus diatribas contra los epicúreos teme que la abolición de la *deisidaimonia* se lleve por delante también la fe común en los dioses, y prefiere tolerarla si así se combate el ateísmo. Ambas posturas no son, en realidad, contradictorias en el proyecto teológico de Plutarco que ofrece las pautas de un comportamiento ὄσιως y φιλοσόφως con el que evitar los peligros tanto de la δεισιδαιμονία como de la ἀθεότης.

A lo largo del cap. 4, *Globalizzazione e localizzazione della religione dall'Ellenismo al Tardo-Antico. Per la definizione di una categoria storico-religiosa*, (págs. 141-163) se plantean cuestiones teóricas y terminológicas fundamentales para entender la perspectiva desde la que Sfameni aborda el estudio de las religiones. Así, los conceptos de “politeísmo” y “monoteísmo” son aceptados siempre y cuando no se les atribuyan connotaciones de valor, es decir, matices peyorativos al primero o de superioridad al segundo. Por otra parte, el término “politeísmo” tiene una larga legitimidad histórica, dentro de la propia tradición griega, y será preferible a “paganismo”, originado en ámbito cristiano y sólo a partir del s. IV d.C. La autora también aclara cómo entiende que se sustancian los procesos de identificaciones o correspondencias (evita el término “sincretismo”) entre las divinidades de diversas comunidades politeístas. Las múltiples potencias de un panteón politeísta permiten establecer correspondencias con otro panteón sin que llegue a perderse del todo el sentido de la pertenencia específica de cada figura a un contexto cultural determinado. Este proceso, que conocemos bien desde Heródoto, se acelera en los siglos que siguen al helenismo, en un tiempo de inten-

sos contactos entre diferentes pueblos y culturas y para cuyo estudio las categorías de “globalización” y “localización”, debidamente contextualizadas, pueden resultar de gran utilidad.

El cap. 5, *Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa*, (págs. 165-202), es un estudio de las estrategias que los diferentes ámbitos religiosos coexistentes en el helenismo desplegaron para atraerse a individuos y comunidades. Se plantea también un intento de superación o, al menos, un esfuerzo por afinar la clásica definición de “religiones de salvación”. Para ello resulta muy útil la distinción (que Sfameni asume tomándola de J. Z. Smith) entre dos diversas visiones del mundo, la “locativa” y la “utópica”. La concepción locativa es la que encamina sus esfuerzos al mantenimiento del orden, de los papeles de los diversos componentes del cosmos o de la sociedad, de los límites establecidos; cualquier desorden debe recomponerse mediante rectificaciones o purificaciones. La visión utópica, en cambio, tiende a la ruptura de los límites y a una proyección escatológica y soteriológica. La idea de “salvación” no quedaría restringida a su acepción “utópica”, en referencia implícita a la concepción cristiana, sino que sería aplicable a todo el espectro de las tradiciones religiosas del mediterráneo antiguo. Así, en el escenario griego, conviven la estructura “locativa” propia de un panteón politeísta (el funcionamiento del cosmos está garantizado por las diversas y especializadas presencias divinas) y los misterios eleusinos que unen aspectos “locativos” y “utópicos”.

A la figura de Serapis está dedicado el cap. 6, *Nuovi dèi per uomini nuovi: Serapide e il sogno di Tolomeo*, (págs. 203-236). Asumida la *communis opinio* según la cual la divinidad de Serapis nació de la necesidad de contar con una figura protectora de la ciudad de Alejandría que resultara además aceptable para un público helenizado, Sfameni reflexiona sobre el éxito de una creación, tan situada en el tiempo y en el espacio, que muy pronto reunió competencias de diversos dioses y, muy especialmente, la facultad taumatúrgica y la posibilidad de comunicarse con sus fieles mediante el sueño oracular. La autora repasa la imagen de esta divinidad, pronta a escuchar y satisfacer a sus fieles, a través de los textos de Tácito, Plutarco y Elio Aristides.

Otra divinidad, Isis, es el objeto de estudio en el cap. 7, *Il volto ellenistico di Iside: dea cosmica e salutare*, (págs. 237-270). Dentro del fenómeno tradicionalmente conocido como difusión de los cultos orientales en occidente (especialmente la identificación entre divinidades griegas y orientales), el caso de Isis es fundamental. Sfameni analiza los documentos más significativos para entender la identidad de esta diosa que en época helenística es objeto de una elaborada aretología y se va constituyendo como divinidad benéfica con componentes tanto egipcios como griegos. Así, el “rostro helenístico” de Isis es, de hecho, una realidad nueva, de base egipcia pero fuertemente impregnada de tradición griega.

⁹ P. MAGDALINO, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993.

¹⁰ Por cierto, Glicas escribió esta réplica tras 1158, después de ser cegado por conspirar contra el emperador. La ceguera de Glicas siempre ha sido un poco enigmática, ya que al parecer no le impidió escribir obras de gran nivel y erudición. Cabe preguntarse si la solución a este enigma pasa por la suposición de un “aveuglement partiel ou temporaire” como sugiere Magdalino.

El cap. 8, *Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso*, (págs. 271-313), vuelve de nuevo sobre cuestiones de método y terminológicas en relación con los cultos orientales. Tomando como base el testimonio de Heródoto, la autora estudia los misterios de Eleusis y los de Samotracia, aplicando en su análisis la distinción ya vista entre perspectiva locativa y perspectiva utópica. Demostrada la cualidad griega originaria de esos complejos iniciáticos y esotéricos, se analiza la forma dinámica y creativa en que el helenismo adaptó otros misterios como los de Isis, Cíbele y Atis.

Finalmente, el extenso cap. 9, *Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche*, (pág. 315-389), se abre con una cita del hipocrático *De morbo sacro* para establecer a partir de ahí las analogías y diferencias entre la religión ($\thetaεοσέβεια$) y la magia ($\muαγεία$). Como se ha visto en el resto de capítulos que conforman el libro, aquí de nuevo la perspectiva es antropológica e histórica y no se establecen definiciones de tipo generalista sino que se atiende a lo que, en el seno de una cultura determinada, es percibido, en este caso, como religión o como magia. Para tratar de los difíciles límites entre una y otra se ofrece como objeto de estudio un *corpus* muy particular, el de las gemas gnósticas, o mágicas.

En definitiva, los ensayos que componen el volumen arrojan luz sobre el complejo de los fenómenos religiosos del Mediterráneo antiguo y ofrecen útiles herramientas metodológicas para practicar un comparatismo cada vez más refinado.

Marta González González

Universidad de Málaga

