

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas



**Volumen
16 (2016)**

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).

Aval Científico:

Universidad de Málaga (Área de Filología Griega).

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1.045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez

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

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, 35 €. **Extranjero:** Suscripción, 35 € / Número suelto, 40 €.

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, volúmenes en acceso libre, 1(2001)-14 (2014):
<http://www.uma.es/hermes/info/107214/mhnih/>

ÍNDICE *MHNH, 16 (2016)*

I.- STUDIA

- I. CAMPOS MÉNDEZ, “Devoción Individual en el Mitraísmo. El Caso del Amuleto de Verumalium en Britania”.....5-22
- P. MBIB HAMOUDI DIOUF, “Signification du Rêve Incubatoire chez les Anciens: Études Morphosémantique, Exégétique et Psychanalytique à travers Quelques Documents Épigrafiques et Littéraires en Grèce Ancienne”.....23-52
- E. NISSAN & J. MCLEISH, “Marine Equivalents of Land-Animals: Tracing the Idea from Antiquity to the Modern Period”.....53-136
- C. SÁNCHEZ NATALÍAS, “*Katadesmoi* en el Occidente del Imperio Romano?”.....137-152
- C. SFAMENI, “Statue e polemiche religiose in età tardoantica: la tradizione delle “statue animate” tra magia, teurgia e prassi oracolare”.....153-176
- R. J. GALLÉ CEJUDO, “La Adaptación del Motivo del *Stuprator Orion* en Parth. 20 («Sobre Haero»)”.....177-194
- A. PÉREZ-JIMÉNEZ, “Incesto y Astrología Antigua”.....195-234

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- A. C. DOMÍNGUEZ-ALONSO, “La Paráfrasis de Isaac Argiro al *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*: Algunas Aportaciones Originales al Libro I”.....237-254

III.- RECENSIONES

- CLAUDIO TOLEMOE, *Il secondo libro del Quadripartitum, con il commento di 'Alī ibn Riḍwān. Prefazione, traduzione e note di Giuseppe Bezza*, Lugano, Agorà & Co., 2014, X+221 pp. (Raúl Caballero-Sánchez).....257-259
- NICOLA SERAFINI, *La dea Ecate nell'Antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Roma, Aracne Editrice, 2015, 534 pp. (Nerea López-Carrasco).....260-263
- ALEXANDER JONES (Ed.), *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*, Princeton-Oxford, 2016, 206 pp. (Wolfgang Hübner).....263-270
- FABIO GUIDETTI (Cur.), *Poesia delle stelle trà antichità e medievo*, Pisa, 2016 (Seminari e convegni. 46), 402 pp. + 18 illustrations (Wolfgang Hübner).....271-277

STUDIA

Received: 25th November 2016

Accepted: 1nd April 2017

DEVOCIÓN INDIVIDUAL EN EL MITRAÍSMO. EL CASO DEL AMULETO DE VERULAMIUM EN BRITANIA

ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

israel.campos@ulpgc.es

RESUMEN

La presencia de elementos singulares en una moneda modificada hallada en la ciudad britana de Verulamium nos sitúa ante un caso particular. El análisis de su contenido nos ofrece una aproximación a una vertiente poco conocida del culto mitraico: la posibilidad de que un iniciado en el mitraísmo haya buscado la forma de hacer cercana su devoción hacia el dios, combinando elementos de un sincretismo desconocido hasta el momento para esta divinidad.

PALABRAS CLAVE: Mithraísmo, Magia, Verulamium, Ahura-Mazda.

INDIVIDUAL DEVOTION IN THE MITHRAISM. THE CASE OF THE AMULET FROM VERULAMIUM IN BRITANNIA

ABSTRACT

The presence of singular elements in a modified coin found in the British city of Verulamium confront us with a particular case. The analysis of its content offers an approximation to a little-known aspect of the Mithraic cult: the possibility that an initiate in Mithraism has sought the way to make his devotion to the God close, combining elements of a syncretism unknown up to now.

KEY WORDS: Mithraism, Magic, Verulamium, Ahura-Mazda.

Introducción

En el complicado rompecabezas que la historiografía mitraica lleva componiendo desde finales del siglo XIX, es frecuente que las piezas, a veces, no encajen a la primera y se tengan que dejar sobre el tablero, a la espera de que la construcción de la imagen general ayude a intuir en qué lugar deben ser colocadas. Más aún, es posible incluso que alguna de estas piezas que se han incluido en el conjunto sobre el que se trabaja, den la impresión de que ni siquiera forman parte de este puzzle que

fue el mitraísmo practicado dentro de las fronteras del Imperio Romano a partir del siglo II d.C. Bien en el espacio descontextualizado de un museo, o en un ambiente arqueológico sin una vinculación clara con el culto mitraico, aparecen testimonios materiales que obligan a los investigadores a rebuscar las mil formas de tratar de encajar su función y su significado en relación con lo que se hacía en el interior de los mitreos. A veces, el dilema planteado parece resolverse de forma burda y forzada; es decir, limando los bordes para que entre de cualquier manera en el conjunto. Sin embargo, cuando tomamos cierta distancia para mirar la imagen que se forma, no podemos dejar de sentirnos incómodos ante aquellas piezas que no parecen encajar y que, por esa circunstancia, desentonan.

Esa razón es la que nos ha llevado a detener nuestra atención sobre un objeto que parece responder claramente a la situación que acabamos de describir. Se trata de un disco circular de plata (1.8 cm de diámetro), inicialmente una moneda, encontrado en 1931 en el transcurso de una excavación efectuada bajo el suelo de una habitación de época romana en el yacimiento británico de *Verulamium* (St. Albans), al norte de Londres. El contexto arqueológico del hallazgo nos sitúa en una cronología en torno a la mitad del siglo II d.C.¹ Varios son los elementos que llamaron la atención sobre esta pieza, desde el momento mismo en que fue encontrada. De manera principal, porque se trata de una modificación realizada sobre un antiguo denario, al que se le han hecho dos importantes intervenciones. En el reverso, mantiene su imagen original que ha permitido identificar esta moneda con una serie emitida por *P. Petronius Turpilianus* en época de Octavio Augusto (entre 19 al 4 a.C.), con el motivo iconográfico de la ejecución de *Tarpeia*. Sin embargo, en el anverso, donde originariamente debía haber estado la efigie de Octavio con la leyenda *CAESAR AVGVSTVS*, se ha borrado por completo este texto para ser sustituido por uno mucho más relevante para nuestro ámbito de estudio. Escrito formando un círculo aparece el texto: *MIΘRAC QROMASDH*², y en el centro: *ΦPHN*² (fig. 1).

Un denario modificado

En torno a esta pieza se plantean muchas más preguntas que respuestas. No obstante, su relevancia, a pesar de la discreción y marginalidad con la que ha sido tratada por la historiografía mitraica desde su descubrimiento, reside en la rareza de la pieza en sí, y en la extraña y única combinación de elementos que soporta. A partir de la

¹ Zona sur de la ciudad, *Insula IV.8*, cfr. R.E. WHEELER, 1932, pp. 97-98; R.E. WHEELER, T. WHEELER, 1936, p. 211ss.

² *RIB* II 1.1 no. 2408.2; *CIMRM* I 854.



Fig. 1. Denario de plata con motivo mitraico, Verulamium (M. Henig, 1995, p. 63)

cronología que se atribuye a la casa romana donde fue encontrada, podría tratarse del testimonio más antiguo de presencia de culto mitraico en suelo británico. Aunque el hecho de que su aparición no esté vinculada con un entorno que tenga una relación directa con esta práctica cultural³ ha motivado que su consideración haya quedado aislada del conjunto de los testimonios mitraicos en Gran Bretaña. De ahí que la primera interpretación que se estableciera sobre su funcionalidad quedara vinculada a su identificación como una ficha de acceso o tésera. En la primera publicación que se hizo sobre la pieza, Mattingly⁴ no dudó en aplicar el término *tessera* o σύμβολον, “used to obtain admission to Mithraic worship or to show membership of one of the Mithraic degrees”⁵. Como punto de partida, no deja de ser una opción interesante, particularmente si ponemos la morfología de la pieza en relación con las enormes evidencias de uso de téseras en diferentes ambientes públicos y privados atestiguadas.

³ En el siglo XIX, se planteó que en *Verulamium* pudo existir un mitreo según interpretaba C.H. KING 1887, p. 423, de lo descrito en la crónica medieval del monasterio de St. Albans. En la *Gesta Abbatum Monasterii St. Albani* se menciona la existencia de una cueva que fue mandada cerrar por el obispo Ealdred a principios del s. IX d.C. porque moraba un dragón en ella. Este hecho fue tomado por King para asumir que debió corresponder a un lugar de culto mitraico. Arqueológicamente no se ha podido establecer ningún espacio específico vinculado a esta práctica religiosa en esta ciudad. Aunque E. HARRIS 1965, p.1, n.4, mencionó que, en el transcurso de las excavaciones del año 1958 en la ciudad, se había encontrado una cámara subterránea de la que insinuaba su posible identificación con un mitreo, nada ha sido publicado al respecto sobre este asunto.

⁴ H. MATTINGLY, 1932, pp. 54-57.

⁵ H. MATTINGLY, 1932, p. 57.

dos a lo largo de todo el Imperio. Además, lo críptico del mensaje tampoco hacía descabellado plantear la posibilidad de que se tratara de una pieza que encierra algún tipo de código oculto⁶. Sin embargo, consideramos que difícilmente se puede seguir asumiendo esta funcionalidad⁷ para esta pieza, a partir, principalmente, de un hecho evidente. Ante el considerable volumen de testimonios mitraicos encontrados dentro y fuera del marco espacial de los mitreos, resulta sumamente extraño que, si existía de manera generalizada el uso de téseras identificadoras para el acceso a los mismos, no hayan aparecido evidencias iguales o parecidas en este mismo contexto. Más aún, cuando el número de restos numismáticos⁸ encontrados en ámbitos mitraicos es relativamente considerable. Podemos comprobar que tan solo para un templo en Palmira⁹ se han hallado más de 1500 téseras. Si bien el contexto y la funcionalidad es diferente, podemos asumir que la proporción entre el número total de mitraistas que pudo haber en todo el Imperio a lo largo de los más de cuatro siglos de culto y tan solo una tésera hallada en Britania es claramente desorbitada.

Además de esta interpretación funcional, la pieza también ha sido analizada desde la perspectiva de la numerología, en el análisis en clave mitraica que W.O. Moeller¹⁰ hizo en 1973 del significado de la fórmula *Sator* o cuadrado latino, aparecido en diferentes rincones del Imperio Romano. En el apéndice específico que le dedica al “amuleto” de *Verulamium*, se centra en desentrañar el significado que está encerrado dentro de las letras que componen el texto del anverso. Además de ofrecer una variedad de explicaciones, ninguna concluyente, para la presencia del término *ΦHN*, afirma sin justificar su premisa de partida: “the strange combinations of words suggests

⁶ El secreto arcano es la fórmula a la que recurre Apuleyo (*Met. XI.23*) para no describir en su novela el conjunto de prácticas vinculadas a la iniciación del *mystes* isiacos. Petronio (XVII 8) también alude a esta práctica en relación con el culto a Príapo: *Temo que la indiscreción natural en vuestra edad os impulse a revelar lo que visteis en el santuario de Príapo, iniciando así al vulgo profano en los secretos de los dioses* (trad. L. Rubio). Dicha premisa la observamos en un texto de Ambrosio (*De myst.*, 9. 55) entre los cristianos: *Con lo que quiere dar a entender que este misterio debe permanecer en ti sellado* (trad. B. Agüero). También hace referencia a esta práctica Minucio Félix en el capítulo X de su *Octavius*, reconociendo la efectividad de este secretismo exterior.

⁷ La vigencia del término *tessera* o *token* ha sido mantenida por otros autores siguiendo esta línea: P. CORDER, 1938, p. 17; C. BONNER, 1950, pp. 165-168; E. HARRIS and J.R. HARRIS, 1965, p. 46; D.W. MAC DOWAL, 1979, p. 559. Así se sigue presentando en la cartela donde se exhibe la pieza en el Museo de Verulamium, St. Albans.

⁸ E. SAUER, 2004. p. 327-353; R. PANVINI, 1979, pp. 551-555.

⁹ R. RAJA, 2015, pp. 165-186.

¹⁰ W. O. MOELLER, 1973, pp. 39-43.

that number magic may be present”¹¹. El empeño de Moeller por hacer encajar las combinaciones numéricas que representa cada letra, le llevan a tratar de emplear dos modelos diferentes, el griego y el romano, a fin de poder explicar también por qué aparece una letra latina en una inscripción en griego. Debemos anotar que se identifica claramente una “D”, donde debería estar una “Δ” en la palabra ΩROMASDH. Su conclusión final es que existen paralelismos entre el valor mágico-simbólico de esta moneda, con la interpretación que hace del cuadrado latino y que entroncan con el calendario solar egipcio y el calendario luni-solar babilonio. Cinco años después¹² volvió sobre este tema, para introducir una variable nueva en la interpretación numérica de alguna de las letras, lo que le llevó a contemplar también en la inscripción alguna referencia al contexto iranio. Esta vía de interpretación ha quedado circunscrita a los planteamientos de este autor, y aunque ha permitido abrir la posibilidad de incluir esta pieza dentro de un contexto posiblemente relacionado con la magia en la Antigüedad, la explicación numerológica difícilmente ha podido satisfacer la comprensión sobre el significado de este testimonio. Más aún si comprobamos que Moeller desechó por completo el 50% de la información que está contenida en el viejo denario. Es decir, en su análisis no contempló viabilidad significativa alguna al relieve del reverso que posiblemente estuvo en el origen de la reutilización de esta moneda como soporte físico.

La tercera opción con la que parecen haberse conformado los investigadores es ubicar la pieza en el grupo de testimonios de carácter mágico-religioso que también han dejado un grupo considerable de evidencias en relación con el mitraísmo. Existe un conjunto de gemas y amuletos¹³ que por el contexto o por el contenido que soporan han permitido plantear hipótesis variadas en torno a la posible funcionalidad que desempeñaron en el ámbito de los misterios mitraicos. Mastrocinque¹⁴ ha tratado de establecer un marco teórico que sirva de interpretación de estas evidencias: a) los dueños de las gemas eran fieles de Mitra y recurrían a la magia; b) se trata de piedras elaboradas por magos que recurrían a la imaginería mitraica; c) piezas con imágenes mitraicas que posteriormente recibieron una modificación de carácter mágico. No

¹¹ W. O. MOELLER, 1973, p. 40.

¹² W. O. MOELLER, 1978, p. 802.

¹³ La presencia de lenguaje mágico vinculado con aspectos del culto mitraico ha llevado a reflexionar sobre los vínculos entre mitraísmo y la magia (cfr. J. ALVAR, 2010; E. SANZI, 2002; E. SANZI, 2009; M. MEYER, 2012), encontrando en los testimonios iconográficos de las gemas y amuletos un abundante campo de estudio: A. MASTROCINQUE, 1998; 2003; C. FARAOONE, 2013; GORDON, 2004)

¹⁴ A. MASTROCINQUE, 1998, pp. 38-39.

obstante, como señala J. Alvar¹⁵, no podemos asumir que todas aquellas expresiones religiosas que se salgan del marco oficial tengan que estar sesgadas por el matiz de prácticas mágicas; de igual manera, el que desconozcamos el significado último de los elementos presentes en la pieza que estamos analizando, no debe obligarnos a recurrir exclusivamente a esta vía de interpretación. No obstante, esta parece haber sido la matriz que se ha querido aplicar a la moneda de *Verulamium*¹⁶, especialmente a partir de la presencia del elemento más anómalo de todos: la palabra *ΦPHN*.

El texto inscrito

Llegados a este punto, se hace necesario que comencemos a profundizar en los elementos documentales que aporta la pieza que estamos analizando, porque solo en ellos, dado que el contexto no parece ofrecer nada concluyente, podremos atisbar algún aspecto que permita profundizar en su interpretación.

Llama la atención, en primer lugar, que el texto utilizado esté escrito en griego. Particularmente, en una escritura que, como indicamos, incluye una errata en el uso de la “D” latina en lugar de la “Δ” griega. Inicialmente, eso llevó a que se asumiera¹⁷ de entrada que por el tipo de grafía la pieza debía corresponder a principios del s. III d.C., lo que se contradiría con la cronología del contexto arqueológico; y que quien lo inscribió debía ser alguien que hablara griego, pero procedente de un ámbito provincial latino. No estaríamos, por tanto, ante una inscripción bilingüe, como sí suele ser frecuente en la epigrafía antigua¹⁸, sino ante un caso de mal uso de la lengua griega fruto del desconocimiento, la confusión o un simple error tipográfico. Lamentablemente, esta particularidad no nos permite profundizar en la identidad del poseedor de la pieza, y más bien nos llevaría a abrir suposiciones sobre dónde pudo ser modificada la moneda original. No obstante, la elección del griego para la inscripción sí que no parece un hecho casual. El volumen de testimonios mitraicos en esta lengua en el contexto occidental del Imperio es significativamente bajo, en proporción a los aparecidos en lengua latina. Dándose la circunstancia, además, de que salvo unos pocos aparecidos

¹⁵ J. ALVAR, 2010, p. 520.

¹⁶ En este sentido, aplican el carácter de amuleto mágico M. HENIG, 1995, p. 189; A. MASTROCINQUE, 1998, p. 38; J. ALVAR, 2010, p. 537.

¹⁷ M. MATTINGLY, 1932, p. 54.

¹⁸ M. LEIWO, 2002, pp. 168-194.

en Roma y el norte de Italia¹⁹, el resto de las inscripciones mitraicas en griego están concentradas en la zona del Danubio (Dacia, Panonia y Tracia)²⁰.

Mucho más anómala es la mención a *Ahura-Mazda* (*Oromasdes*) en un contexto occidental del Imperio, siendo su vinculación con Mitra algo de lo que no se tiene constancia en ningún otro testimonio mistérico mitraico²¹ aparecido hasta el momento. La vinculación Ahura Mazda-Mitra evoca directamente el ámbito iranio, donde sabemos que, a finales del siglo V a.C., estas dos divinidades²² desempeñaron un protagonismo político-propagandístico favorecido por algunos reyes de la dinastía persa aqueménida. Sin embargo, no es posible identificar ninguna nueva asociación cultural escrita²³, a pesar de que en sitios de Asia Menor²⁴ como Nemrud-Dagh (*CIMRM I 32*) y Samosata (*CIMRM I,33*) volveremos a encontrar referencias de ambas divinidades en un mismo contexto, pero en un proceso de sincretismo religioso que hace que cada una desarrolle su propio camino. La helenización de la palabra avéstica que refiere a la divinidad principal del panteón zoroastriano quedó normalizada en torno a la construcción Ὀρομάσδης, recogida por primera vez en el *Alcibiades* (1.122A) atribuido a Platón. A pesar de algunas variantes, así pasó también a ser utilizada por autores de época romana, donde destaca Plutarco en sus referencias a la religión zoroastriana (*De Iside*, 369e) y cuando describe las vidas de Alejandro (*Alex.* 30.2) y Artajerjes (*Art.* 29.7). Este conocimiento, no obstante, no ha aparecido nunca acompañado de muestras de expresión religiosa vinculada con esta divinidad desde una vertiente romana; de ahí lo anómalo de este testimonio. ¿Qué pudo llevar a un individuo a establecer esta asociación en un soporte tan particular como esta moneda modificada y en un territorio tan alejado del lugar de procedencia

¹⁹ *CIMRM I* 171; 178; 473-475; 578-

²⁰ *CIMRM II* 1984; 1999; 2002; 2265; 2296; 2307; 2335.

²¹ Aunque en algunos amuletos aparecen menciones a “Oromazes” (*OROMAZI*), en ningún caso hay testimonios de una relación directa con el dios Mitra. A. KIRCHER, 1984, pp. 176-178; A. DELATTE, 1914, pp. 17-18; A. MASTROCINQUE, 2003, p. 437, nº 419.

²² I. CAMPOS, 2006, pp. 103-110.

²³ La referencia que hace Plutarco (*Ad princ.*, 3.780c) a μεσορομάσδης ha recibido diversas interpretaciones. Desde la otra lectura en el sentido μέγας Ὀρομάσδης, hasta una evocación de la pareja divina avéstica Ahura-Mazda-Mitra, cfr. S. WIKANDER, 1952, pp. 66-68. En cualquier caso, el orden evoca a una forma arcaica de referirse a ambas divinidades (cfr. B.W. DOMBROWSKI, 1983, pp. 199-220), por lo que no resulta viable relacionarlo con nuestro caso, contrariamente a lo que ha planteado M. A. BOYCE, 1996, p. 49.

²⁴ E. SCHWERTHEIM, 1975, p. 63-68; F. DÖRNER, 1978, pp. 123-133; J. DUCHESNE, 1978, pp. 187-199.

de esta fórmula? La sola presencia de este binomio nos obligaría a pensar que nos encontramos con una pieza cuyo dueño debía poseer un conocimiento y algún tipo de vínculo con la manera en que ambas divinidades mencionadas solían ser consideradas en el marco religioso persa. Especialmente porque, en función de la cronología aceptada, sabemos que Ahura-Mazda y Mitra recibían un reconocimiento público relevante por parte de los gobernantes partos y posteriormente por los monarcas de la dinastía persa sasánida²⁵. Si nos atenemos exclusivamente a este dato, podríamos suponer que en realidad podríamos estar ante un testimonio de religiosidad iraní que por circunstancias desconocidas acabó quedando abandonado en el suelo de una habitación en una ciudad britana. El hecho de que la escritura esté en griego, explicaría que pudiera corresponder a alguien que, procedente bien de Persia o de los territorios más orientales del Imperio, hubiera pedido que quedara reflejada por escrito una particular referencia a este binomio divino. Sin embargo, el resto de los elementos presentes en esta pieza no nos permiten establecer esta afirmación de manera tan simplificada. La presencia del término *ΦPHN* y la imagen iconográfica del reverso aportan variables que es necesario tener en cuenta.

Si anómala es la referencia a Ahura-Mazda relacionada con Mitra, no menos particular es la presencia de *ΦPHN* que viene a completar el testimonio escrito de esta pieza. Desde un punto de vista formal, la disposición nos recuerda a una gema de jaspe recogida en la colección Capello (Venecia)²⁶, aunque en aquella este término aparece solo y en el reverso de la gema no hay nada que la pueda relacionar con la moneda que estamos estudiando. En un primer momento²⁷, se vinculó este término con una mención identificada en una inscripción aparecida en Córdoba, quedando establecido de manera generalizada²⁸ que se trataba de una expresión derivada de la transcripción al griego de la divinidad solar egipcia Re ($\Phi\pi\acute{\eta}$ - $\Phi\pi\acute{\eta}\nu$). En 1997, S. Perea²⁹ cuestionó esta identificación, a partir de una revisión de los datos aparecidos en esa inscripción. De tal modo que $\Phi\pi\acute{\eta}$ debía ser reconocido como una divinidad diferente del Re egipcio, evolucionado de éste, pero que, teniendo como referente

²⁵ J. WOLSKI, 1991, pp. 49-55; G. AZARPAY, 1982, p.18-189; P. CALLIERI, 1990, pp. 79-98; B. OVERLAET, 2011, pp. 133-151; J. RIES, 2013, pp. 219-222.

²⁶ A. MASTROCINQUE, 2003, p. 426, nº 398; E. SANZI, 2002, p. 222.

²⁷ M. MATTINGLY, 1932, p. 55.

²⁸ F. HILLER, 1923, pp. 117-32; C. BONNER, 1950, pp. 152; M. LE GLAY, 1981, nº27a; A. MASTROCINQUE, 2003, p. 106; C. FARAOONE, 2010, p. 96.

²⁹ S. PEREA, 1997, pp. 27-42.

un componente solar, también se presenta como un dios con un carácter de cercanía a los fieles, a través de la vinculación con el calificativo de θεὸς ἐπήκοος (dios que escucha). Como característica complementaria, señala Perea³⁰, Φρή suele aparecer en triadas masculinas con un claro referente solar, lo que encontramos claramente reflejado en el caso que estamos analizando en *Verulamium*. Queda descartada, pues, cualquier otra posible explicación del término desde una perspectiva griega en la que se introduzca una vinculación de Φρή con su significado “mente”, y de ahí con divinidades que puedan evocar dicho término: Minerva, el frigio Men o el egipcio Min³¹.

El relieve petrogénito

Muy posiblemente, en el origen de la elección de este soporte y en su posterior modificación hasta el resultado que estamos analizando, se debió encontrar el relieve que fue designado por *P. Petronius Turpilianus* para hacer una amplia emisión de denarios con la evocación a la muerte de *Tarpeia*³² por los sabinos. Se trata, como dijimos, de una serie que abarca desde el año 19 al 4 a.C. y que, aunque fue acuñada en Roma, se difundió por numerosas provincias del Imperio. Lo que no deja de ser sorprendente es que más de un siglo y medio después de su acuñación, fuera recuperada para su reutilización con unos fines tan particulares.

La adaptación que se tuvo que hacer para reconvertir el episodio de *Tarpeia* en una evocación del relato mitraico del nacimiento a partir de una piedra (*Petrogenitus*)³³ no resultó, a simple vista, particularmente complicada. Se eliminó la inscripción referente a *Turpilianus* y se limaron los escudos para darle una apariencia de rocas. Si bien no existe una imagen canónica para la representación de esta escena³⁴, vemos que la evocación del episodio queda claramente definida a través de la composición y con la presencia del nombre Mitra en el anverso. La mayoría de las representaciones que se han conservado de esta escena corresponde a esculturas o bajorrelieves

³⁰ S. PEREA, 1997, p. 31.

³¹ O. MOELLER, 1973, p. 40.

³² “Al frente de la ciudadela romana estaba Espurio Tarpeyo. A la hija de éste, vestal, la sobornó Tacio con oro para que dejara entrar hombres armados a la ciudadela (...) Una vez admitidos la mataron aplastada por el peso de las armas (...) le arrojaron encima los escudos en vez de los regalos de oro”, Liv., I,1 (trad. M. PÉREZ).

³³ Iust., *Dial.* 70; Commod., *Instr* 1,13; Lyd., *Mens.* IV, 30; Firm., *Err. prof. relig.* c. 20, 1; *CIMRM* II 1490; 1674; 1652; 1743; 1874.

³⁴ Sobre esta cuestión, nos remitimos a M.J. VERMASEREN, 1951, pp. 285-301; D.H. SICK, 1996, pp. 257-276; I. NERI, 2000, pp. 227– 245.

encontrados normalmente dentro de un contexto abiertamente mitraico: interior de mitreos (*CIMRM I* 344; 353; 1240; 1492) o en inscripciones con una clara referencia al dios³⁵. El reaprovechamiento del diseño previo y la limitación del espacio han llevado a que esta forma aparezca muy simplificada, estando ausentes ciertos elementos complementarios que sí suelen aparecer en las otras imágenes con esta temática³⁶: el gorro frigio en la cabeza, un puñal, un globo o una antorcha. Sin embargo, en la propia simpleza, podríamos encontrar también un aspecto relevante. El origen iconográfico de este tema parece entroncar con las representaciones del dios *Shamash*³⁷ emergiendo de la cima de una montaña. Y comprobamos que la imagen que aparece en esta moneda es la que más fielmente se asemeja a los ejemplos que conocemos de esta iconografía para el área de Próximo Oriente. A su vez, parece describir pictóricamente de manera aún más clara el pasaje avéstico en el que Mitra aparece en lo alto del monte *Hara Berezaiti* al inicio de la mañana (*Yt. X*, 12-13; 50; 88). Llama la atención que encontremos este motivo iconográfico con ligeras variaciones en un sello de época sasánida fechado en torno al siglo IV d.C.³⁸ y que se conserva en el *British Museum* (OA 1932.5-17.1). Como bien ha señalado Callieri³⁹, esta imagen supone un caso aislado en la representación del dios Mitra en contexto iraní en relación con su nacimiento de la roca o en una evocación a los pasajes del Avesta que hemos referido. Pero permite confirmar la hipótesis⁴⁰ de que el origen del canon iconográfico para la representación de esta escena se vincula con el lugar original de procedencia de esta divinidad. Que por medio no se hayan encontrado más representaciones de esta escena, es una cuestión que no puede separarse de la más amplia en torno a la escasez de iconografía mitraica en territorio iraní anterior al periodo helenístico⁴¹.

Conclusiones

Hemos tratado de demostrar que esta pieza se merece una atención mayor que la que hasta el momento ha recibido. Su singularidad y el hecho de no estar vinculada

³⁵ E. LISSI-CARONNA, 1986, pp. 29-31.

³⁶ I. NERI, 2000. p. 233; A. SCHOFIELD, 1995, pp. 51-66.

³⁷ I. NERI, 2000, p. 228. Sobre la identificación con *Shamash*, cfr. F. SAXL, 1931, pp. 73-74; R. BECK, 1984, p. 2071; G. GNOLI, 1979, pp. 725-740; J. RIES, 2013, p. 161.

³⁸ A.D.H. BIVAR, 1969, pp. 23-24; C.J. BRUNNER, 1978, pp. 25-33.

³⁹ P. CALLIERI, 1990, pp. 79-98.

⁴⁰ Más recientemente ha abordado esta cuestión J.A. ÁLVAREZ-PEDROSA, 2016, 317-331.

⁴¹ I. CAMPOS, 2006, pp. 215-240.

a ningún otro testimonio mitraico⁴² la han condenado a una cierta marginalidad, y ha sido resuelta su explicación a partir de simplificaciones como la de tésera, o generalizaciones como la de amuleto mágico. No obstante, al desarrollar, como hemos intentado hacer, cada uno de los componentes de este testimonio, consideramos que nos encontramos ante una muestra única de combinación de elementos religiosos que nos informan de una forma exclusiva de asimilación del culto mitraico.

La cronología de mitad del s. II d.C. atribuida a la pieza nos coloca en un momento en el que el mitraísmo romano está alcanzando su máxima difusión. De ahí que no suponga una anomalía encontrar este testimonio en suelo britano. Sin embargo, su desconexión de cualquier lugar de culto nos lleva a plantear que muy seguramente se tratase de un objeto de uso personal, lo que también podría justificar la curiosa presencia de los nombres de divinidades inscritos. Parece claro que el punto de partida debió ser la posibilidad de transformar el denario en una evocación a Mitra *petrogénito*, a partir de la reconversión del relieve de *Tarpeia*. Esto supondría que el poseedor de la pieza tendría algún tipo de interés en este episodio y, por tanto, buscaría realizar un homenaje o recordatorio del nacimiento de la divinidad en la que cree. No encontramos evocaciones apotropaicas claras en esta escena, como sí ha señalado Faraone⁴³ para los amuletos con representaciones de la tauroctonía. La vinculación de Mitra con Ahura-Mazda implicaría, a su vez, que su dueño poseyera algún tipo de conocimiento específico del papel ejercido por Mitra en el ámbito zoroástrico, puesto que, en los textos avésticos, el origen de esta divinidad es presentado como resultado de la voluntad creadora de Ahura-Mazda (*Yt. X, 1.1*). El uso del griego y la presencia de la divinidad de origen egipcio Φρήν reforzaría aún más la cuestión de una posible vinculación de nuestro personaje con la zona oriental del imperio. El hecho de que esta última deidad haya sido interpretada en la doble clave de dios solar y divinidad ἐπτήκοος⁴⁴ nos permite asumir que en el anverso de la moneda podríamos tener una manifestación de sincretismo religioso, donde Mitra recibiría atributos también de “dios que escucha”. En este sentido, el significado que podría haber tenido esta pieza

⁴² En las vitrinas del museo de Verulamium (H.0.21) se exhibe un vaso de cerámica cuyas figuras de relieve han sido identificadas en relación con el culto mitraico (*CIMRM*, I 828; VERMASEREN, 1963, p. 71-75; V. WALTERS, 1974, pp. 40-41). El contexto en el que se encontró la pieza no está vinculado con nuestra moneda (*insula XVII*, cf. K.M. RICHARDSON, 1944, p. 121) y este vaso ha quedado sin confirmar en los estudios que han abordado la cuestión del mitraísmo en la Britania Romana, cfr. E. HARRIS, 1965, p. 47, o abiertamente excluido, cfr. M. HENIG, 1995.

⁴³ C. FARAOONE, 2013, p. 14.

⁴⁴ E. STAVRIANOPOULOU, 2016, 79-97.

quedaría desprovisto de una funcionalidad práctica específica, para ejercer el rol de evocación devocional o de amuleto. Las vertientes mágicas que podrían atribuirse a esta pieza no parecen evidenciarse por sí solas, puesto que en comparación con otros amuletos mitraicos identificados bajo esta perspectiva (*CIMRM I* 2366; 2364), nada nos informa explícitamente de esa pretensión; por lo que siguiendo a J. Alvar⁴⁵, somos partidarios de limitar esta interpretación mágica y considerar el sentido de esta pieza como una expresión de “religión personal”⁴⁶ dentro de un contexto de pertenencia a la comunidad mitraica del dedicante. La constatación de variaciones personales dentro de la práctica del mitraísmo ha quedado revelada primeramente a través de la epigrafía⁴⁷, donde los fieles trataban de hacer partícipes a sus familiares de los beneficios propios de los iniciados en los misterios. En este proceso de manifestación de la religión del individuo, ha señalado acertadamente J. Rüpke⁴⁸ que la comunicación privada con la divinidad nunca estuvo circunscrita a los espacios físicos del templo o del ritual oficial. De ahí que no pueda resultarnos extraño encontrarnos ante un testimonio aislado de la manera particular en que un seguidor de Mitra pudo articular su devoción por este dios, reforzando de esta manera una relación más íntima aún⁴⁹. Cuál pudo ser el camino que le llevara a la unión de estos elementos sobre un mismo soporte físico, se nos hace imposible de conocer, dado que el contexto, como hemos indicado, no nos aporta más elementos de análisis. El hecho de que sea un caso único refuerza este carácter de expresión individual, para el que los cultos místicos ofrecían un espacio muy abundante, como ha sido reseñado⁵⁰. Nuestro protagonista habría buscado la forma de llevar consigo un recuerdo permanente de un aspecto del culto mitraico por el que sentía particular predilección (el nacimiento del dios desde una piedra), y haber querido vincularlo a otros elementos que para él tenían un significado especial: la referencia a que Mitra es una divinidad que escucha y que sus orígenes se vinculaban con la lejana Persia. El resultado sería una pieza que nos refleja que la vivencia religiosa encontraba diversos cauces de expresión: uno institucional y comunitario, junto con otro privado y abierto a los sentimientos íntimos del individuo.

⁴⁵ J. ALVAR, 2010, pp. 546-547.

⁴⁶ Tomamos esta expresión de F. GRAF, 2013, p. 115. El marco teórico de esta cuestión en G. WOOLF, 2013 pp. 136-160 y K. WALDNER, 2013, pp. 215-242.

⁴⁷ I. CAMPOS, 2015, pp. 671-686.

⁴⁸ J. RÜPKE, 2013, p. 19.

⁴⁹ Como apunta Mikalson, la posibilidad de hacer elecciones para escoger qué dios honrar, hace a las divinidades más personales para los adoradores. Cfr. J. MIKALSON, 2006, p. 211.

⁵⁰ R. GORDON, 2015, pp. 367-385; J. RÜPKE, 2016, pp. 1-11.

ABREVIATURAS

CIMRM = VERMASEREN, M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Hague, 1960.

RIB = FRERE, S.S., ROXAN, M. & TOMLIN, R.S., *The Roman Inscriptions of Britain*, II. Fasc.1, Stroud, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, J.,

- “Mithraism and Magic”, en R. L. GORDON & M. SIMON (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden, 2010, pp. 519-550.

Álvarez-Pedrosa, J. A.,

- “El dios que nace de la roca. Aspectos comparativos del mito del nacimiento de Mithra”, *Emerita*, 84 (2016) 317-331.

AMBROSIO,

- *Los sacramentos y los misterios = (De sacramentis et de mysteriis). Prólogo, traducción y notas de B. AGÜERO*, Sevilla, 1991.

AZARPAY, G.,

- “The role of Mithra in the investiture and triumph of Shapur II”, *IA*, 17 (1982) 181-191.

BECK, R.,

- “Mithraism since Franz Cumont”, *ANRW*, II, 17.4 (1984), pp. 2002-2115.

BIVAR, A.D.H.,

- *Catalogue of Western Asiatic Seals in the British Museum. Stamp Seals: II. The Sassanian Dynasty*, London, 1969.

BONNER, C.,

- “A Reminiscence of Paul on a Coin Amulet”, *HThR*, Vol. 43, No. 2 (Apr., 1950) 165-168
- *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950.

BOYCE, M. A.,

- *History of Zoroastrianism, The Early Period*, Leiden, 1996.

BRUNNER, C.J.,

- *Sasanian Stamp Seals in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1978.

CALLIERI, P.,

- “On the Diffusion of Mithra images in Sasanian Iran; New Evidence from a Seal in the British Museum”, *E&W*, 40 (1990) 79-98.

CAMPOS, I.,

- “Mithra y la monarquía persa: la rehabilitación del dios a través de las inscripciones reales aqueménidas”, en G. SUÁREZ (ed.), *Religión y poder: comunicaciones presentadas al VII Simposio de la SECR*, Toledo, 2006, pp. 103-110.
- *El dios Mithra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*, Las Palmas de G.C., 2006.
- “Vínculos familiares en el contexto mitraico: las inscripciones pro salute”, *Klio*, 97 (2015) 671-686.

- CORDER, P.,
 - *Verulamium Museum Publications*, St. Albans, 1938.
- DELATTE, A.,
 - "Etudes sur la magie grecque, III-IV", *MusB*, 18 (1914) 5-96.
- DOMBROWSKI, B.W.,
 - "Mazda-Ahura – Ahura Mazda – Ahuramazda = 'Lord Wisdom'", *IA*, 18 (1983) 199-220.
- DÖRNER, F.,
 - "Mithras in Commagene", en J. DUCHESNE (ed.), *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 123-133.
- DUCHESNE, J.,
 - "Iran and Greece in Commagene", en J. DUCHESNE (ed.), *Études Mithriaques*, Leiden, 1978, pp. 187-199.
- FARAONE, C.,
 - "A Greek magical gemstone from the Blacksea", *Kernos*, 23 (2010) 91-114.
 - "The Amuletic Design of the Mithraic Bull-Wounding Scene", *JRS*, 103 (2013) 1-21.
- GNOLI, G.,
 - "Sol Persice Mitra", en U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mitrae*, Roma, 1979, pp. 725-740.
- GORDON, R.,
 - "Small and Miniature Reproductions of the Mithraic Icon: Reliefs, Pottery, Ornaments and Gems", en M. MARTEENS (ed.), *Roman Mithraism: the evidence of the Small Finds*, Brussels, 2004, pp. 259-283.
 - "Religious competence and individuality: three studies in the Roman Empire", *Religion*, 45 (2015) 367-385.
- GRAF, F.,
 - "Individual and Common cult: epigraphic reflections", en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 115-135.
- HARRIS, E & HARRIS, J.R.,
 - *The Oriental cults in Roman Britain*, Leiden, 1965.
- HENIG, M.,
 - *Religion in Roman Britain*, London, 1995.
- HILLER, F.,
 - "Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova", *ARW*, 22 (1923), pp. 117-132.
- KIRCHER, A.,
 - *Aritmología*, ed. J. Terán, Madrid, 1984.
- KING, C.H.,
 - *The Gnostics and their remains*, London, 1887.
- LE GLAY, M.,
 - "Abraxas", en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* I.1, Zürich – Münich, 1981, n°27^a.
- LEIWO, M.,
 - "From contact to mixture: bilingual inscriptions from Italy", en J.N. ADAMS et alii, *Bilingualism in Ancient Society*, Oxford, 2002, pp. 168-194

- LISSI-CARONNA, E.,
 - *Il Mitreo dei Castra Peregrinorum*, Leiden, 1986.
- LIVIO, TITO,
 - *Los orígenes de Roma* (edición M. PÉREZ GONZÁLEZ), Madrid, 1989.
- MAC DOWAL, D.W.,
 - “Sol Invictus and Mithra. Some evidence from the mint of Rome”, en U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 559-571.
- MASTROCINQUE, A.,
 - *Studi sul Mithraismo*, Roma, 1998.
 - *Sylloge gemmarum gnosticarum*, I, Roma, 2003.
- MATTINGLY, H.,
 - “A MITHRAIC TESSERA FROM VERULAM”, *NC*, VOL. XII (1932), 54-57
- MEYER, M.
 “‘The Mithras Liturgy’ as Mystery and Magic”, en C. BULL (ed.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, Leiden, 2012, pp. 447-464.
- MIKALSON, J.,
 - “Greek Religion. Continuity and Change in the Hellenistic Period”, en G. BOUGH (ed.), *The Cambridge companion to the Hellenistic world*, Cambridge, 2006, pp. 208-222.
- MOELLER, W. O.,
 - *The Mithraic origin and meanings of the Rotas-Sator Square*, Leiden, 1973.
 - “Marks, names and numbers. Further observations on Solar Symbolism and Ancient Numerology”, en M.B. DE BOER et T.A. EDRIDGE (eds.), *Hommages à Maaerten J. Vermaasen*, vol. 2, Leiden, 1978, pp. 801-820.
- NERI, I.,
 - “Mithra Petrogenito. Origine Iconografica e aspetti cultuali della nascita dalla pietra”, *Ostraka*, 9 (2000) 227– 245.
- OVERLAET, B.,
 - “Ahura Mazda and Shapur II? A note on Taq-I Bustan I, the investiture of Ardashir II (379-383)”, *IA*, 47 (2012) 133-151.
- PANVINI, R.,
 - “Il contributo della numismatica allo studio dei Misteri di Mithra”, in U. BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, Roma, 1979, pp. 551-555.
- PEREA, S.,
 - “Teónimo egipcio Φρήν en un altar en Córdoba”, *AAC*, 8(1997) 27-42.
- PETRONIO,
 - *El Satiricón. Introducción, traducción y notas* de L. Rubio Fernández, Madrid, 1988.
- RAJA, R.,
 - “Staging ‘private’ religion in Roman ‘public’ Palmyra. The role of the religious dining tickets (banqueting tesserae)”, en C. ANDO & J. RÜPKE (ed.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin, 2015, pp. 165-186.
- RICHARDSON, K.M.,
 - “Report on excavations at Verulamium: Insula XVII, 1938”, *Arch*, 90 (1944) 81-126.

- RIES, J.,
 - *Il culto di Mithra, dall'India Vedica ai confini dell'Impero Romano*. Milano, 2013.
- RÜPKE, J.,
 - "Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research", en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 3-38.
 - *Religious deviance in the Roman World. Superstition or Individuality*. Cambridge, 2016.
- SANZI, E.,
 - "Magia e culti orientali. Osservazioni storico-religiose intorno ad una gemma eliopolitana conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli", en A. MASTROCINQUE (ed.), *Atti dell'incontro di studio Gemme Gnostiche e Cultura Ellenistica*. Bologna, 2002, pp. 209-224.
- SANZI, E. & SFAMENI, C.,
 - *Magia e Culti Orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità*. Cosenza, 2009.
- SAUER E.,
 - "Not just small change: Coins in Mithraea", en M. MARTENS (ed.), *Roman Mithraism: The Evidence of the Small Finds*, Brussels, 2004, pp. 327-353.
- SAXL, F.,
 - *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1931.
- SCHOFIELD, A.,
 - "The search for Iconographic Variation in Roman Mithraism", *Religion*, 25 (1995) 51-66.
- SCHWERTHEIM, E.,
 - "Monumente des Mithraskultes in Kommagene", en F. DÖRNER (ed.), *Kommagene, Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft*, Küsnacht, 1975, pp. 63-68.
- SICK, D.H.,
 - "Cattle Theft and the Birth of Mithras: Another Look at Cumont Vedic Parallel", *JIES*, 24 (1996) 257-276.
- STAVRIANOPOULOU, E.,
 - "From the god who listened to the god who replied: transformations in the concept of *epekoos*", en C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, (eds.), *Dieux des Grecs - Dieux des Romains: Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Brussels-Rome, 2016, pp. 79-97.
- VERMASEREN, M.J.,
 - "The Miraculous birth of Mithras", *Mnemosyne*, 4 (1951) 285-301.
 - *Mithras, the Secret God*, Leiden, 1963.
- WALDNER, K.,
 - "Dimensions of Individuality in Ancient Mystery Cults: Religious Practice and Philosophical Discourse", en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, J. Rüpke, Oxford, 2013, pp. 215-242.
- WALTERS, V..
 - *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Leiden, 1974.
- WHEELER, R.E.,
 - *Summary of the Verulamium Excavations*, St. Albans, 1932.
- WHEELER, R.E. & WHEELER, T.,
 - *Verulamium, a Belgic and two Roman Cities*, London, 1936.

WIKANDER, S.,

- “Mithra en vieux perse,” *OrSuec*, 1 (1952) 66-68.

WOLSKI, J.,

- “L'époque parthe entre l'hellénisme et l'iranisme”, en P. BERNARD & F. GRENET (eds.), *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique*, Paris, 1991, pp. 49-55.

WOOLF, G.,

- “Ritual and the Individual in Roman Religion”, en J. RÜPKE (ed.), *The individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 136-160.

Received: 12th June 2016

Accepted: 30th November 2016

SIGNIFICATION DU RÊVE INCUBATOIRE CHEZ LES ANCIENS: ÉTUDES MORPHOSÉMATIQUE, EXÉGÉTIQUE ET PSYCHANALYTIQUE À TRAVERS QUELQUES DOCUMENTS ÉPIGRAFIQUES ET LITTÉRAIRES EN GRÈCE ANCIENNE

PIERRE MBID HAMOUDI DIOUF

UCAD / FLSH*

RÉSUMÉ

Dans toutes les civilisations antiques, l'incubation (in « dans », cumbo « coucher, dormir ») faisait partie des pratiques religieuses permettant à l'homme de communiquer avec le divin ou le surnaturel. Chez les Égyptiens, elle est souvent présentée comme un véritable cauchemar subi exclusivement par les femmes, cauchemar au cours duquel la femme, en rêve, est abusée sexuellement par un dieu démoniaque. En Grèce ancienne, en revanche, l'incubation est tout à fait différente, elle crée un autre type de rapport entre l'humain et le divin, elle constitue une opération active et volontaire permettant au rêveur de recevoir une réponse ou une solution à ses problèmes de la part des dieux. Ainsi dans cet article, l'intérêt est porté sur l'étude de ce type de rêve à travers des documents témoins : les conditions de naissance de ce rêve, son rapport avec la vie psychique à l'état de veille, les stimuli qui se pressent pour être perçus pendant le sommeil et le jeu de l'affect sur l'état de santé du rêveur, sont étudiés dans tous leurs aspects (à la fois morphosémantique [narration], religieux [croyance] et psychanalytique [psychisme]).

MOTS CLÉS : Rêve, Songe, Sommeil, Divination, Oniromancie, Hallucination, Psychisme, Psychanalyse, Refoulement, Incubation, Culte de guérison.

SIGNIFICATION OF THE INCUBATION DREAM IN ANCIENT AUTHORS: MORPHOSEMATICS, EXEGESIS AND PSYCHOANALYSIS THROUGH SOME EPIGRAPHIC AND LITTERARY DOCUMENTS IN ANCIENT GREECE

SUMMARY

In all antique civilizations, the incubation (in “in”, cumbo “sleep”) was one of religious practices allowing men to communicate with the divine or the supernatural. For the Egyptians, it's like a real nightmare, exclusively reserved to women, during which the woman, in dream, is sexually deceived by a demonic god. In ancient Greece, the incubation is completely different, it's another relationship between the human and the divine, it's an active and voluntary operation allowing the dreamer to receive an answer or a solution to his problems through divinities. So in this article, the study concerns this dream through epigraphical and literary documents: the birth conditions of this dream, its report with the psychic life, the stimuli which happen during the sleep, and the affect on the health of the dreamer, are studied in all their aspects.

KEY WORDS: Dream, Sleep, Divination, Oniromancy, Hallucination, Psychoanalysis, Incubation, Health cult.

* Enseignant-chercheur à l'UCAD / FLSH <http://ucadlang.blogspot.sn/2015/07/mr-pierre-mbid-diouf.html>. Chercheur associé à HiSoMA (Histoire et Sources des Mondes Anciens) UMR 5189.

Introduction

Le rêve n'a véritablement attiré l'attention des hommes que lorsque ces derniers ont pris la peine de le retrancrire à travers l'écriture, dans des stèles votives¹, ou à partir de la sculpture (par exemple le relief votif d'Archinos²). Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quels rêves mais plutôt de rêves jugés « extraordinaires » dont le contenu recèle un impact considérable sur le rêveur. Dans cet article, l'accent sera mis essentiellement sur cet aspect magique du rêve, à travers une étude de récits oniriques thaumaturgiques dans lesquels l'analogie ou la continuité du vécu onirique avec l'activité diurne est impressionnante. L'étude du contenu « dynamique » de ce type de rêve permettra de comprendre son influence positive ou négative sur l'état de santé ou l'humeur du dormeur.

Ce phénomène n'a nullement laissé indifférente la conscience grecque. Le rêve à usage thérapeutique ou oraculaire était bien connu des Anciens; pour certains, celui-ci était strictement réservé à des privilégiés³, et pour d'autres, cette manifestation onirique salutaire des dieux-médecins ne tient lieu à aucune circonscription élitaire, mais dépend tout simplement de la volonté divine: nous pensons ici à l'incubation⁴.

¹ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXIX, 2: « C'était l'usage que les personnes guéries écrivissent dans le temple de ce dieu [Asclépios] les remèdes qui leur avaient réussi, afin qu'on en pût profiter dans les cas semblables: Hippocrate, dit-on, copia ces inscriptions, et, après avoir (c'est du moins l'opinion de Varron chez nous) incendié le temple, il institua la médecine appelée clinique. »

² Voir *infra*.

³ Aristote, *Opuscules: Traité de la divination dans le sommeil*, I, 463a, 3: « [...] Supposons que ce soit le dieu qui les envoie, il s'agit là de la première absurdité, sans parler de bien d'autres encore: ces révélations sont accordées, non pas aux hommes les plus sages et les meilleurs, mais aux premiers venus. Une fois qu'on a écarté cette cause, toute divine, des songes, il n'en reste pas une seule, parmi toutes les autres, qui paraisse admissible; car, que l'on puisse croire qu'il y a des gens qui voient ce qui se passe aux Colonnes d'Héraclès ou sur les rives du Borysthène, c'est là ce qui dépasse notre intelligence, et nous renonçons à expliquer d'où viennent de telles croyances. »

⁴ PIERRE DIOUF, *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 2016, Note de bas de page n° 4: « Dans toutes les civilisations antiques, l'incubation faisait partie des pratiques religieuses permettant à l'homme de communiquer avec le divin ou le surnaturel. Chez les Égyptiens, en particulier, elle est souvent présentée comme un véritable cauchemar qui est subi exclusivement par les femmes, cauchemar au cours duquel la femme, en rêve, est violée ou abusée sexuellement par un dieu démoniaque. Cet aspect cauchemardesque de l'incubation a été souligné par PATRICE JOSSET qui affirme que « [chez les Égyptiens], souvent règne l'idée que des démons ou incubes peuvent s'approcher des dormeurs, qui sont par nature particulièrement sans protection, et peuvent se joindre à eux et les engrosser de leurs semences empoisonnées » (P. JOSSET,

(Cf. ci-dessous Relief votif d'Archinos)



- Sujet : Relief votif d'Archinos à Amphiaraos. - Bibliographie: IG II² 4394.
- Matériaux: Marbre. - Dimension: relief 51x 53cm.
- Taille des lettres: 1,5cm.
- Disposition des lettres: ni stoichédon, ni boustrophédon.
- Inscription: APXINOΣ ΑΜΦΙΑΡΑΩΙ ANEΘHKEN « Archinos a consacré [ce mnema] à Amphiaraos ».

2002, p. 59.). En Grèce ancienne, en revanche, l'incubation est tout à fait différente, elle crée un autre type de rapport entre l'humain et le divin. Subie chez les Égyptiens par le rêveur, en Grèce, au contraire, elle est recherchée par le dormeur: elle constitue une opération active et volontaire permettant au rêveur de recevoir une réponse ou une solution à ses problèmes de la part des dieux. Elle a lieu dans un portique appelé *abaton* où les consultants et les patients se couchent après une préparation rituelle, tant physique que psychique, qui les met en état de recevoir des messages par l'intermédiaire des rêves. Pour la société traditionnelle grecque, le rêve est étroitement lié aux croyances religieuses; en effet, les visions que l'homme reçoit dans le sommeil, et partant, à l'état de veille, n'arrivent pas d'elles-mêmes, ce sont les dieux qui sont responsables de leur genèse. Le rêve incubatoire est la manifestation de l'immanence de la divinité et de sa bienveillance, puisqu'il s'y révèle et réalise l'impensable, voire l'insaisissable. Ce genre de rêve plonge le rêveur dans sa singularité; il est seul devant l'inconnu au cours du rêve ».

- Provenance: Attique (Oropos).
- Lieu de conservation : Athènes, Musée National.
- Numéro de série: inv. 3369
- Etat de conservation: bon état. Petits éclats sur l'entablement.
- Datation: Seconde moitié du IV^e siècle avant Jésus Christ.
- Description: Le relief⁵ se distingue par son tableau unique et tripartite. Il présente, en deux temps, le traitement de l'épaule d'Archinos au cours du sommeil incubatoire, auquel suit la phase de remerciement: au centre, Archinos s'étend sur un lit tandis que le serpent sacré lui cisèle son épaule, et de manière concomitante, à gauche, Archinos reçoit un rêve au cours duquel Amphiaraos lui attache l'épaule avec un bandage ; et enfin à droite, comme à l'usage, Archinos consacre un relief votif en guise de remerciement, après sa guérison.

1. Définition terminologique du rêve incubatoire

Notre étude du rêve ne va pas simplement se réduire à une liste d'occurrences tirées des récits thaumaturgiques; elle exige que l'on cerne la nature du rêve dit incubatoire suivant quelques cas de témoignages. Ce qui laisse entendre que l'on sache définir ce qu'est « rêver et guérir » dans un espace qui privilégie la communication entre le sacré et le profane, entre le divin et l'humain.

Dans les stèles d'Épidaure⁶, l'incubation semble être une condition indispensable pour la réalisation des guérisons miraculeuses: elle est la clé de cette médecine des

⁵ CÉCILE NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate: études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, « Kernos » suppl. 22, 2009, p. 45: « Ce document est tout à fait exceptionnel, puisqu'il est divisé en quatre tableauins, illustrant autant d'étapes de la consultation divine. Si l'arrivée d'Archinos au sanctuaire, reproduite à l'extrême droite, et la consécration de la plaque votive rappelée en arrière-plan droit, en faible relief, sont assez anecdotiques, la double figuration de la guérison est beaucoup plus significative. Outre le traitement chirurgical du malade sur le mode humain, l'intervention divine est à nouveau illustrée, à droite, sur un plan intermédiaire, mais cette fois, sous la forme d'un serpent, qui mord l'épaule droite du malade endormi, lors de l'incubation ».

⁶ DIOUF PIERRE, *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 2016, p. 25: « Datant de la seconde moitié du IV^e siècle avant Jésus-Christ¹⁸, les stèles de l'Asklépieion d'Épidaure sont des inscriptions votives gravées en langue dorienne à l'initiative des prêtres et médecins du sanctuaire. Ces documents épigraphiques témoignent de guérisons miraculeuses réalisées par le dieu Asclépios à l'endroit de fidèles consultants dans le sanctuaire qui lui est dédié à Épidaure, lieu de naissance d'Asclépios, et lieu de culte très fréquenté: ils nous laissent imaginer la foule des malheureux affluent de tous les coins de la Grèce, aveugles, boiteux, blessés, femmes stériles, paralytiques portés en civière, malades accablés de disgrâces ».

Asklépieia (sanctuaires du dieu de la médecine Asclépios⁷). Désignée par les verbes ἐγκαθεύδειν⁸ « dormir dans [sous-entendu l'*abaton*] », ἐγκοιτάζεσθαι⁹ « être couché dans », καθυπνοῦν¹⁰ « dormir profondément sous [l'*abaton*] », ἐγκοιμᾶσθαι¹¹ « dormir dans », ἐγκατακοιμᾶσθαι¹² « se coucher ou dormir dans », ἐγκοιμίζεσθαι¹³ « s'endormir dans », elle constitue le dispositif permettant de recevoir un rêve, soit prémonitoire, soit prophétique, soit divinatoire, soit à des fins médico-oraculaires. Tous ces termes grecs revêtent un sens précis qui fait directement référence au rituel de l'incubation : parmi eux, le terme spécifique pour désigner cette pratique est ἐγκοιμᾶσθαι, il signifie précisément « coucher dans un temple pour y attendre l'oracle du dieu pendant le sommeil ».

⁷ Sur le mythe de la naissance d'Asclépios, voir PINDARE, *Pythiques* (III, IX, IV, V), édition, introduction et commentaire de J. DUCHEMIN, Paris, PUF, 1967, III, 8-62 (texte grec p 44 à 47); APOLLODORE, *III*, 10, 3-5; PAUSANIAS, *Périégèse*, II, 26; DIODORE, *Bibliothèque*, IV, 71; OVIDE, *Métamorphoses*, II, 535-632; DIOUF PIERRE, *Asclépios ou Esculape, le dieu par excellence de la médecine gréco-romaine: mythe, cultes et survivances*, Paris, Editions Connaissances et Savoirs, 2016, pp. 19-33.

⁸ *Iamata*, 1: Cléo fut enceinte pendant cinq ans. Cette femme, enceinte depuis cinq ans, vint en suppliante auprès du dieu et se coucha dans le portique d'incubation pour dormir. Et dès qu'elle en fut sortie et eut franchi les limites du lieu sacré, elle mit au monde un garçon qui, à peine né, alla se laver lui-même dans une fontaine puis s'en vint courir autour de sa mère. Contente des faits, elle fit graver une inscription sur une tablette: « Ce n'est pas la grandeur du tableau qui est digne de vénération mais la divinité, car pendant cinq ans, Cléo portait un lourd fardeau dans son sein, jusqu'à ce qu'elle dormît ici, et le dieu lui rendit alors la santé ».

⁹ *Iamata*, 12: Euhippes portait une lance dans la mâchoire depuis six ans. S'étant couché dans le portique d'incubation, à ce qu'il lui semblait, le dieu, lui ayant enlevé la lance, la posa dans ses mains. Le jour venu, il sortit guéri, en tenant la lance dans ses mains.

¹⁰ *Iamata*, 29: Hagestratos avait la céphalée. Cet homme, accablé par les insomnies dues à la douleur de tête, comme il était dans l'*abaton*, y dormit et eut un rêve: il lui semblait que le dieu, ayant soigné ses maux en le tenant debout nu, lui apprit la défense du pancrace. Quand vint le jour, il s'en alla bien-portant; et quelques temps après, il fut vainqueur du pancrace aux Jeux Néméens.

¹¹ *Iamata*, 49: Une femme d'Épidaure hydroïque. Celle-ci, s'étant couchée dans l'*abaton* et n'ayant pas compris la signification du rêve, fut dans l'incertitude: le dieu lui aurait dit qu'elle devait prendre des scarabées dans une potion; après avoir mélangé un remède [...] avec cette potion, le dieu lui ordonna de le boire. À son réveil, la jeune fille exécuta les ordres reçus du dieu et s'en alla guérie.

¹² *Iamata*, 2: Ithmonike de Pelléné, pour avoir une descendance, vint au temple. S'étant couchée dans le portique d'incubation, elle eut une vision. À ce qu'il semblait, elle a supplié le dieu d'avoir une fille, et Asclépios a exaucé son vœu.

¹³ *Iamata*, 65 : Un homme aveugle. Celui-ci avait perdu un petit vase dans une *balaneia* : s'étant couché, il lui semblait que le dieu lui dit de chercher le petit vase dans une grande cabane, en s'introduisant vers la gauche. Quand vint le jour, le médecin le guida dans sa recherche. S'étant introduit dans le lieu, il vit à l'instant même le petit vase. Et après cela, il fut guéri.

Cet emploi « technique » du verbe est bien attesté par Strabon, dans le livre XI de sa *Géographie*, à propos des sanctuaires oraculaires érigés dans le territoire des Vitiens:

Il y aurait aussi dans ce pays, dit-on, une ville d'Anariacé dans laquelle se voit l'un de ces sanctuaires oraculaires où l'on dormait pour connaître l'oracle (*ἐγκοιμωμένων*)¹⁴.

Ce terme provient du verbe *κεῖματι*, infinitif *κεῖσθαι*, qui a le sens de « être couché, être placé » et qui sert de parfait passif pour *τίθημι* « placer ». Ce verbe est souvent joint de préverbes qui permettent de renforcer le sens : avec *κατα-*, il porte le sens de « être couché » (*cf.* les *Iamata*), avec *δια-* « se trouver en telle ou telle disposition », avec *προσ-* « être couché contre, être attaché à »... Nombreux sont ses dérivés nominaux¹⁵, sans doute de forme ancienne, qui se rapportent au sens concret d'« être couché »: le mot masculin *κοῖτος*, donc de vocalisme *o*, qui signifie « couche, sommeil, lit », ou encore le féminin *κοίτη* « couche, lit conjugal, lit simple, nid ». Et à partir du thème nominal en *m*, s'est formée toute une série de termes: de **κοῖμα* et **κοῖμος* qui servent à désigner l'idée du sommeil, sont issus les verbes *κοιμάω* « faire dormir », *κοιμάομαι* « se mettre au lit, se coucher, s'endormir » et *κοίμησις* « le fait de se coucher pour dormir », qui, par extension et par euphémisme, durant l'ère chrétienne, a pris le sens de « sommeil de la mort ». De ce thème, est dérivé *κοιμητήριον* ou *ἐγκοιμητήριον*, terme très usité pour désigner un dortoir, un lieu communautaire où l'on dort, notamment dans *l'Amphiaraison* d'Oropos (*IG VII*, 235). D'ailleurs, le sens de « cimetière » est né de cette forme. Cependant, le terme *κοιμητήριον* ne peut définir ni préciser tout le sens profond du « lieu où l'on dort pour subir l'incubation ».

Sans prétendre être linguiste, nous sentons le besoin d'élucider les termes synonymes *ἄβατον* et *ἄδυτον* qui nous permettront de circonscrire ce « dortoir spécial ». *Ἄβατον* et *ἄδυτον* sont deux adjectifs substantivés qui signifient « l'inaccessible, l'infranchissable, l'impénétrable », bien entendu, aux profanes. Ces deux synonymes renvoient donc littéralement à un lieu saint, pur dont l'accès est interdit à l'*ἀπιστος* (l'incrédule) et à l'*ἀναγνος* (l'impur); mais cette définition va au-delà des entendements humains, car l'*ἄβατον* comme l'*ἄδυτον* constituent le lieu où l'inaccessible devient accessible, où l'infranchissable devient franchissable par le biais du rêve incubatoire; d'où l'appellation habituelle de « portique d'incubation » dans lequel l'on est censé communiquer avec le surnaturel, rencontrer la di-

¹⁴ STRABON, *Géographie*, XI, 508 : Ἐνταῦθα δὲ καὶ πόλιν Ἀναριάκην, φασίν, ἐν τῷ δείκνυται μαντεῖον ἐγκοιμωμένων.

¹⁵ Voir CHANTRAIN P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.

vinité. Toutefois, tout individu qui a franchi par effraction ou avec impiété cet endroit, a vu son destin tourné en cauchemar, du moins, le temps qu'il se convertisse¹⁶.

La nécessité de sommeil pour espérer la visite du dieu semble définir la notion d'incubation. Le mot ἐγκαθεύδειν renvoie d'ailleurs à cette notion d'inaction, d'inactivité de l'organisme humain durant le sommeil où le corps est exempt de tout travail et de tout bruit, et que l'âme du dormeur, jouissant d'une tranquille régénération, peut accéder même au monde surnaturel. La possibilité d'avoir une relation personnelle avec la divinité est d'ailleurs affirmée de manière succincte par Socrate pour qui c'est un devoir d'état de faire la « mission » que le dieu lui a confiée « par le biais des oracles, des songes, par tout autre moyen dont une puissance divine a jamais usé pour prescrire quelque chose à un homme¹⁷ ». Pierre Bonnechère a bien fait ce constat que nous-même partageons. Selon lui, « tout concourt à prouver que des expériences extatiques (qui révèlent l'extase mystique) ont eu lieu dans les oracles grecs, ceux en tout cas où l'atmosphère et la préparation requise du consultant étaient suffisantes au déclenchement d'émotions inhabituelles. De telles révélations ne pouvaient advenir que dans les oracles où le dieu, sans aucun intermédiaire, atteignait “l'inconscient” du consultant par une image et un commentaire intérieur direct. La détermination précise d'une telle activité extatique a deux conséquences importantes : l'apport d'éclairages neufs sur la mantique grecque par “incubation” et l'inclusion du phénomène divinatoire à Lébadée au sein d'un ensemble plus vaste de mise en contact avec le sacré, qui puise sans doute moins à une influence chamanique externe qu'à un “fond chamanique” commun à la pensée grecque en général¹⁸. »

¹⁶ *Iamata*, 3: « Un homme n'ayant pas le libre usage des doigts de sa main, excepté un doigt, arriva en suppliant auprès du dieu. Consultant les tablettes dans l'enceinte du temple, il niait ces guérisons et se moquait des inscriptions. S'étant couché dans le portique d'incubation, il eut une vision: il lui semblait qu'il jouait aux osselets au bas du sanctuaire et étant sur le point de jeter l'astragale, le dieu apparut, sauta sur sa main et tendit ses doigts. Ensuite, à ce qu'il lui semblait, ayant contracté sa main, il pouvait tendre les doigts un par un. Après qu'il les eut tendus tous, le dieu lui demanda s'il niait encore les inscriptions sur les tablettes dans le sanctuaire, il répondit que non. Le dieu lui dit: « Puisque tu niais ces faits qui ne sont pas incroyables, qu'*Apistos* soit ton nom à présent ». Et le jour venu, il s'en alla bien portant ».

¹⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, 33c: « Et je n'agis ainsi, je vous le répète, que pour accomplir l'ordre que le dieu m'a donné par la voix des oracles, par celle des songes et par tous les moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais employés pour communiquer sa volonté à un mortel » (Ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὃς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὥπερ τίς ποτε καὶ ἄλλῃ θείᾳ μοῖρᾳ ἀνθρώπῳ καὶ ὅτιοῦν προσέταξε πράττειν).

¹⁸ P. BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée: cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden; Boston, Brill, 2003, pp. 334-335.

D'après Pierre Sineux, ce « sommeil proprement dit s'inscrit dans un processus qui intègre une série d'actes et de rites accomplis avant et après la nuit oraculaire et dont la signification ne peut être établie sauf à les relier au système des croyances et de la pensée religieuse des Grecs¹⁹. » Par exemple, l'entrée dans ces sanctuaires était souvent conditionnée par des prescriptions relatives à la pureté rituelle. Cette pureté était d'ordre moral et spirituel et elle se lisait dans de nombreux épigrammes dans les *Asklépieia*²⁰, en particulier dans l'*Asklépieion* d'Épidaure où était mentionnée cette inscription bien connue: « Être pur, c'est avoir aussi des pensées pures » ὄγυεία δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια²¹.

La divinité est donc toujours à notre disposition dans le sommeil, si nous en sommes dignes.

Artémidore donne, d'ailleurs, des conseils à celui qui demande des songes aux dieux:

Souviens-toi pourtant, quand tu demandes des songes, de ne ni brûler de l'encens ni prononcer des noms ineffables. Pour tout dire en bref, ne fais aux dieux aucune demande impliquant une contrainte magique. Il serait ridicule en effet que les dieux obéissent à ceux qui leur demandent par contrainte, alors que les hommes de poids refusent tout à ceux qui font leurs demandes par contrainte et par violence, mais accordent leurs faveurs si l'on demande gentiment. En revanche, après le rêve, sacrifie et remercie²².

L'on comprend alors mieux l'essence du rêve incubatoire à des fins curatives ou oraculaires qui demande pleine gratitude: en effet, les consultants, atteints d'une affection, croyaient obtenir, dans leur sommeil, l'intervention des dieux grâce à leurs dispositions saines. « Il y a entre le monde des rêves et celui de la veille une étrange continuité [...] Il n'est donc pas étonnant qu'à la suite d'une apparition nocturne une maladie puisse être guérie, non seulement en rêve, mais en réalité. L'usage de l'incubation donna beaucoup d'efficacité aux visions du sommeil... c'était une

¹⁹ P. SINEUX, *Amphiaraos*: guerrier, devin et guérisseur, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 22.

²⁰ Par exemple la notion de propreté-pureté dans l'*Asklépieion* de Pergame est évoquée par Pausanias, dans sa *Périégèse* V, 13, 3: « Il en est de même à Pergame sur le Caïque pour ceux qui ont sacrifié à Télèphe; ils ne peuvent pas entrer dans le temple d'Asclépios avant de s'être purifiés » (Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καΐκου πεπόνθασιν οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες· ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν).

²¹ Porphyre, *De abstinentia*, II, 19.

²² Artémidore, *La clef des songes: onirocriticon*, IV, 2 (traduction A. J. FESTUGIÈRE).

très ancienne forme de la mantique; la plus ancienne, dit Plutarque²³. » Les verbes καθυπνοῦν et ἐγκοιτάζεσθαι ont un sens qui correspond à cette idée théologique du sommeil: ils évoquent tous les deux la profondeur du sommeil durant l'incubation; καθυπνοῦν peut se traduire par « être enfoncé dans un sommeil [profond] », et ἐγκοιτάζεσθαι par « être couché profondément dans ». Le témoignage d'Hagestratos, qui avait des insomnies à cause des maux de tête, en offre une belle illustration:

Hagestratos souffrait de céphalées. Cet homme, accablé par les insomnies dues à la douleur de tête, comme il était dans l'*abaton*, y dormit (καθύπνωσε) et eut un rêve: il lui semblait que le dieu, après l'avoir soigné, lui apprit la défense du pancrace. Quand vint le jour, il s'en alla bien-portant; et quelques temps après, il fut vainqueur du pancrace aux Jeux Néméens [*Iamata* récit XXIX].

On voit bien l'importance du verbe καθυπνῶ dans ce contexte précis; l'on présume que le patient était privé de sommeil depuis un ou plusieurs jours et que son accès dans l'*abaton* lui a été très bénéfique. Hagestratos a pu enfin jouir d'un sommeil profond et tranquille, avant de recevoir en rêve la divinité. Il faut dire que ces verbes semblent laisser au lecteur - et au traducteur - le soin d'imaginer ce à quoi pouvait ressembler le comportement du dormeur-rêveur durant son sommeil.

Sur ce, une question non moins importante nous vient à l'esprit :

- Le rêve qui survenait était-il donc, du point de vue sensoriel, juste visuel ou bien auditif ?

2. Rêve incubatoire: lieu d'épiphanie des dieux ?

Si, à Épidaure, vision et audition sont sollicitées lors de l'épiphanie du dieu Asclépios, les consultants prennent bien soin de raconter ce qu'ils ont vu et/ou entendu: un véritable exercice mnémonique. En effet la problématique sur les notions de vision et de langage est assez complexe, dans les récits thaumaturgiques: il n'est fait mention d'aucune description claire du visage du dieu que le rêveur dit avoir vu. Le rêveur entend distinctement quelqu'un lui parler, et le message reçu est compréhensible; mais le locuteur – le dieu – est impossible à identifier. En dépit du manque d'informations dans de tels documents témoins, nous sommes obligé de nous attarder sur l'usage itératif de l'expression ἐδόκει οἱ « à ce qu'il lui semblait », dans les récits des *Iamata*, qui donne l'impression d'une mise en valeur de l'aspect proprement rêvé des faits racontés et de l'apparition du dieu. Cette expression récurrente ἐδόκει οἱ était une formule conventionnelle permettant d'amener les récits oniriques à la

²³ P.-M. SCHUHL, *Essai*, p. 67.

manière d'un formulaire, étant donné le caractère peu clair des déclarations votives. En effet, aucune description du dieu apparu n'est livrée par les patients exaucés. Cet état de fait est attesté également par Euripide, par la bouche d'Hippolyte, un consultant d'Artémis:

Seul en effet parmi les mortels, je jouis de ce privilège: je suis admis dans ta familiarité, je converse avec toi, entendant ta voix, mais sans voir ton visage²⁴.

Cette difficulté de ne pouvoir voir la divinité réside, le plus souvent, dans le fait de vouloir traiter simultanément les informations visuelles et les mots descriptifs. Les témoins sont capables de faire en détail le récit de leur guérison, mais incapables de donner une description exacte et détaillée du dieu qui leur est apparu.

Et c'est là ce dont on peut se convaincre en essayant le matin de se rappeler les songes de la nuit. On découvre par là qu'il y a dans le rêve autre chose encore que le rêve lui-même, et que la pensée agit indépendamment et au delà de ce qui lui est alors présent. On voit, on entend quelque chose durant le songe; mais ce n'est pas tout à fait comme dans la veille. L'affection qu'on éprouve ne s'adresse ni tout à fait à l'intelligence, ni tout à fait à la simple opinion, ni tout à fait à la sensibilité. C'est cependant la sensibilité qui est le plus atteinte, puisque le sommeil lui-même est une certaine modification de la sensibilité. Le rêve n'appartient qu'à l'animal qui dort, et l'animal ne dort qu'autant qu'il est sensible; le rêve est une sorte d'image, et relève par conséquent aussi de l'imagination, faculté si voisine de la sensibilité²⁵.

A priori, le pèlerin qui se rend dans un sanctuaire médical dans l'espoir de voir le dieu le guérir à travers le rêve incubatoire, connaît un phénomène remarquable: le dieu apparaît rarement sous les traits des représentations sculptées ou figurées. Cette image non figée du dieu, voire approximative, que le dormeur dit avoir vue, est soulignée par Aélius Aristide qui raconte que le dieu Asclépios lui est apparu à peu près sous cette forme:

Il était à la fois Asclépios et Apollon, l'Apollon de Claros et celui qu'à Pergame on nomme Callitecnos²⁶.

Pour Aristote dans son *Traité des rêves*,

²⁴ Euripide, *Hippolyte*, v. 84-86 : Μόνῳ γάρ ἐστι τοῦτ' ἔμοὶ γέρας βροτῶν· σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι, κλύων μὲν αὐδῆς, ὅμμα δ' οὐχ ὄρθων τὸ σόν.

²⁵ Voir ARISTOTE, *Opuscules. Traité des rêves*, chap. I, § 4-8 (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/reves.htm>).

²⁶ Aelius Aristide, *Discours sacrés*, II, § 18.

il se peut que la vue et les autres sens éprouvent alors quelque affection; chacune des impressions agit à peu près comme si l'on était éveillé, et elles frappent la sensibilité d'une certaine manière; mais ce n'est pas tout à fait cependant comme durant la véritable veille. Ainsi, tantôt l'opinion nous dit que ce que nous voyons alors est faux, comme elle nous le dit dans la veille; et tantôt, elle est saisie par l'image et se laisse entraîner à sa suite²⁷.

En comparant d'autres inscriptions votives avec le poème homérique qui présente le rêve comme une réalité vécue et qui prend la peine de décrire la qualité du rêve, l'on retrouve dans la stèle de Sévère²⁸ une expression qui mérite une attention particulière, ἐπιστὰς ἐ[ν]αργῶς « s'étant approché de lui en chair et en os ». Cette expression laisse entendre que le miraculé prend la peine de préciser l'apparition claire du dieu. L'adjectif ἐναργῆς signifie de manière véritable ou allégorique la venue en « chair et en os » d'une divinité. Dans l'*Odyssée*, 3, 420, Nestor prend la parole et invoque Athéna afin qu'elle « vienne de sa personne » (ἐναργῆς ἥλθε) pour le festin qui se prépare. Également dans l'*Odyssée*, 7, 201, Alkinoos se demande si Ulysse n'est pas un dieu: en effet, il fait allusion à des épisodes du passé, quand les dieux sont « apparus en personne » (φαίνονται ἐναργεῖς) s'asseyant à côté des Phéaciens, fils de Poséidon, sans jamais se cacher. Ulysse est un être humain et si les Phéaciens peuvent confondre sa venue avec celle d'un dieu, c'est que ceux-ci, quand ils viennent rendre visite à certains hommes, peuvent prendre une apparence tellement réelle qu'on peut aisément les confondre avec les mortels. À la fin du chant IV de l'*Odyssée*, Pénélope vient de voir l'εἴδωλον (le fantôme) de sa sœur en rêve venir à son chevet pour l'encourager et lui donner de l'espoir. À son réveil, elle se rend compte que le songe qu'elle « a vu surgir de la nuit était très clair » (ῶς οἱ ἐναργὲς ὄνειρον ἐπέσσυτο νυκτὸς ἀμολγῷ). Il faut garder à l'esprit que dans le poème homérique, ὄνειρος « le songe » qualifie à la fois la vision en songe, mais aussi l'εἴδωλον « le fantôme » qui rend visite au rêveur. Il n'y a pas de distinction faite entre le phénomène onirique et le contenu de celui-ci: ils sont tous deux appréhendés comme le tout d'une réalité parallèle qui appartient au monde du sommeil. Nous retrouvons toujours ce même emploi de ἐναργῶς chez Hérodote et Eschyle: un personnage qualifie sa vision de « claire » (ἐναργῆς), après avoir vu en songe l'εἴδωλον d'un défunt ou d'un dieu.

²⁷ Aristote, *Opuscules. Traité des rêves*, chap. I, § 6: [...] ἐνδέχεται καὶ τὴν ὄψιν πάσχειν τι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις, ἔκαστον δὲ τούτων ὥσπερ ἐγρηγορότος προσβάλλει μέν πως τῇ αἰσθήσει, οὐχ οὔτοι δέ ὥσπερ ἐγρηγορότος· καὶ ὅτε μέν ἡ δόξα λέγει ὅτι ψεῦδος, ὥσπερ ἐγρηγορόσιν, ὅτε δὲ κατέχεται καὶ ὁκολουθεῖ τῷ φαντάσματι.

²⁸ Ed.: KAVVADIAS, Ἐφ 1883, p. 237, n° 61; BAUNACK 1890, p. 13, n° 61; BLINKENBERG 1892, p. 264-265, n° 61; KAVVADIAS 1893, F I 6; FRÄNKEL, *IG* IV, 956; HILLER *IG* IV2, 1 127; HERZOG 1931, p. 45 (W80); EDELSTEIN 1945, I, p. 238, n° 424; LONGO 1969, p. 98, n° 61; PEEK, *Asklepieion*, p. 57; GIRONE 1998, II.5, p. 71-73; PRÊTRE 2009, p. 228.

Revenant à nos textes épigraphiques, il convient de souligner que les expressions nous permettent de comprendre, au moins en partie, l'idée que les fidèles consultants se faisaient de l'incubation. Les expressions ὅψιν εἶδε « il eut une vision » et ἐνύπνιον εἶδε « il vit un songe » évoquent non l'idée de « faire un rêve », mais plutôt l'idée de « recevoir de la part des dieux un rêve ». Ainsi on peut imaginer tout un rituel essentiel, comme nous l'avons évoqué plus haut, à la bonne préparation physique et psychique du pèlerin qui devait se laisser submerger lui-même par le divin. Le mot ἐνύπνιον renvoie à des visions en songe, des visions nocturnes, celles qui ne surviennent que durant le sommeil: ἐν « dans » et ὑπνος « le sommeil ». Dans les *Asklépieia*, la nuit était réservée à l'incubation, et le jour permettait aux consultants de se préparer spirituellement ou de faire le récit des rêves; on peut considérer que le culte asclépien admettait que jour et nuit avaient des caractères quelque peu différents. Sont distingués deux mondes: le monde du jour qui commence par le lever du soleil apportant la vie, donc le début des activités humaines, et une fois le soleil couché, un nouveau monde s'ouvre. Pendant la nuit, durant le sommeil, le corps et l'esprit ne sont dérangés par aucune activité physique. Alors, la communication entre les hommes et les dieux semble tout à fait possible : ἐγκατακομαθεῖσα δὲ ὅψιν εἶδε· ἐδόκει νῦν τὸν θεόν « s'étant couché [dans l'*abaton*], il eut une vision : il lui semblait que le dieu [...]. Est-il nécessaire de rappeler que la Nuit est la mère des Songes, si l'on en croit le mythographe Hésiode²⁹? Le rêve incubatoire, dans certains cas de témoignages, est présenté comme une vision réelle et non comme une production fantasmatique issue de l'imagination. Hérodote propose une conception qui correspond bien à celle que les stèles prêtent au rêve incubatoire et à la nuit. Dans son livre VII des *Histoires*, voici ce qu'il rapporte:

Quand vint l'heure du repos, l'opinion d'Artabane commença à inquiéter Xerxès, et, la nuit portant conseil, il en vint à la conviction que ce n'était pas pour lui chose à faire que de marcher contre la Grèce. Ainsi revenu sur sa décision, il s'endormit. Et, à ce que disent les Perses, il aurait eu pendant la nuit cette vision: il lui sembla qu'un homme se tenait près de lui, [...]³⁰

L'importance de la nuit, porteuse de conseil et lieu de rencontre entre l'homme et son dieu par le truchement du rêve, est récurrente en Grèce ancienne. Aristote s'est beaucoup articulé sur la question. Il soutient que

pendant la nuit, l'inactivité de chacun des sens particuliers, et l'impuissance

²⁹ Hésiode, *Théogonie*, 212-213: « Nuit enfanta Sommeil, et avec lui, toute la race des Songes – et elle les enfanta seule, sans dormir avec personne, Nuit la ténébreuse » (Νὺξ τέκε δ' Ὑπνον, ἔτικε δὲ φῦλον Ὄνειρων · οὐ τυν κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή).

³⁰ Hérodote, *Histoires*: VII, 12.

d'agir où ils sont, parce qu'il y a reflux de la chaleur du dehors au dedans, ramènent toutes ces impressions qui étaient insensibles durant la veille, au centre même de la sensibilité; et elles deviennent parfaitement claires, quand le trouble est apaisé³¹.

Mais cela ne veut pas dire uniquement que les songes n'advenaient qu'au moment du sommeil ou pendant la nuit, car nous disposons, dans les récits XX³² et XLIII³³ des *Iamata*, de témoignages de visions qui se sont déroulées à l'état de veille ὅπα (vision à l'état de veille) – terme sur lequel nous reviendrons –. Si, dans les stèles, le terme ἐνύπνιον ne renvoie nullement à un dieu métamorphosé, c'est en revanche le cas du mot ὄνειρος attesté dans le poème homérique³⁴, qui a la même signification « songe ». Sophie Jama tente de démontrer l'éventuelle différence à faire entre les deux termes, en se basant sur l'*Onirocritique* d'Artémidore d'Éphèse:

La croyance en une possible divination par les songes n'est pas pour autant diminuée. Elle se précise même à travers une classification. Artémidore d'Éphèse, au II^e siècle, oppose les rêves ἐνύπνιον aux songes ὄνειρος. Si les premiers ne témoignent que de la réalité présente [...], les seconds ouvrent à une connaissance de l'avenir. Parmi eux, il convient de distinguer les songes théoromatiques, pour lesquels l'accomplissement est identique à ce qui a été vu, des allégoriques dont les images représentées demeurent obscures et nécessitent une interprétation³⁵.

Les récits épiques, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, sont scandés par toute une série de rêves envoyés à des mortels. En fait, le rêve homérique, qui présente le Songe « Ὅνειρος » sous une forme allégorique³⁶, nous laisse entrevoir une conception primitive selon laquelle l'homme ne peut qu'agir selon la volonté divine exprimée par ces rêves. Dans le récit homérique, il s'agit d'un dieu messager ou d'un héros qui se métamorphose pour transmet-

³¹ Aristote, *Opuscules. Traité des rêves*, chap. III, § 2: Νύκτωρ δὲ δι’ ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεον καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλιρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς. Voir également *Opuscules. Traité de la divination dans le sommeil*, chap. I, § 7 (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philothes/Aristote/divination.htm>).

³² « Lyson d'Hermione, un enfant qui ne voit pas. Dans une vision à l'état de veille, il fut soigné par un chien à l'entrée du sanctuaire. Et il s'en alla guéri quant aux yeux ».

³³ « Un homme de Kios, podagre. Dans une vision à l'état de veille, le dieu, s'étant approché, lui ayant mordu les pieds et ayant provoqué une saignée, le rendit sain ».

³⁴ Homère, *Odyssée*, XIX, 535-581.

³⁵ S. JAMA, 1997, pp. 19-21.

³⁶ HOMÈRE, *Iliade*, II, 6-71; voir également, *Iliade*, XIV, 231-291.

tre des messages précis aux dormeurs. Dans le chant II de l'*Iliade*, le messager de Zeus, *Oneiros*, sous les traits du sage Nestor, apparut en songe Agamemnon³⁷. Et plus loin, Agamemnon invita les gérontocrates afin de leur faire part du conseil reçu d’Ονειρος:

Amis, écoutez-moi. Le céleste Songe est venu à moi, dans mon somme, à travers la nuit sainte, tout à fait pareil au divin Nestor pour les traits, la taille, le port; et s’arrêtant au-dessus de mon front, il m’a parlé ainsi [...]³⁸.

Mais soulignons que le vers 35 du *chant II* évoque clairement la vanité du héros rêveur et le caractère trompeur de certains songes:

[*Oneiros*] dit, et s’en va, et laisse [*Agamemnon*] là songer en son cœur à un avenir qui jamais ne doit se réaliser. Il croit qu’il va, ce jour même, prendre la cité de Priam: le pauvre sot ! Il ne sait pas l’œuvre que médite Zeus³⁹.

Une autre révélation sur les songes trompeurs nous vient des propos de la très sage Pénélope dans l'*Odyssée*, - car c'est une erreur de penser que tous les Grecs croyaient au caractère divinatoire des rêves -. Voici ce qu'elle réplique à Ulysse qui lui a raconté son songe:

Ô mon hôte, je sais la vanité des songes et leur obscur langage! [...] Je sais, pour les humains, combien peu s’accomplissent⁴⁰.

Cette remarque nous amène à supposer que dans les *Asklépieia*, certains consultants repartaient bredouilles, insatisfaits de leurs rêves confus. Il en est bien d’autres qui s’en retournaient, sans aucune manifestation de quelque manière que ce soit de

³⁷ Homère, *Iliade*, II, 20: Στῆ δ' ἄρ' ύπερ κεφαλῆς Νηληῆφ υῦ ἐοικός, Νέστορι, τόν δα μάλιστα γερόντων τῇ Ἀγαμέμνων.

³⁸ Homère, *Iliade*, II, 53-60.

³⁹ Homère, *Iliade*, II, 53-60: “Ως ἄρα φωνήσας ἀπεβήσετο, τὸν δὲ λίπ’ αὐτοῦ τὰ φρονέοντ’ ἀνὰ θυμὸν ἄρ’ οὐ τελέεσθαι ἔμελλον· φῆ γάρ ὅ γ’ αἰρήσειν Πριάμου πόλιν ἥματι κείνῳ νήπιος, οὐδὲ τὰ ἥδη ἄρα Ζεὺς μῆδετο ἔργα. Eschine évoque également cette idée de la nuit, moment de manifestation des divinités par le biais des songes, dans son *Contre Ctesiphon*. Pour lui, la nuit serait le moment opportun pour la divination, mais il existe de faux songes, des pseudo-rêves, inventés de toutes pièces par les mortels ou plus précisément par des chefs de guerre pour faire demeurer l’ennemi dans la crainte: « Eh bien! Citoyens d’Athènes, ce flatteur éhonté, apprenant le premier par les espions de Charidème la nouvelle mort de Philippe, invente de toutes pièces un songe venu des dieux, et prétend que ce n’était pas de Charidème qu’il avait appris l’événement, mais de Zeus et d’Athéna. Ces divinités, au nom desquelles il se parjure durant le jour, viennent la nuit s’entretenir avec lui, prétend-il, et lui prédire l’avenir » (ESCHINE, *Discours: Contre Ctesiphon*, 77).

⁴⁰ Homère, *Odyssée*, XIX, 560-562 (VICTOR BÉRARD): « Ζεῖν’, ἡτοι μὲν ὄνειροι ἀμύχανοι ἀκριτόμυθοι γίγνοντ’, οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι ».

la divinité à leur égard, et qui étaient contraints de revenir au lieu sacré jusqu'à la réalisation de leurs vœux, ou encore d'autres qui, découragés par la vanité de leurs efforts pieux, décidaient d'attendre l'heure fatidique ou fortuite de la guérison. Dion Cassius, dans son *Histoire romaine*, atteste que, malgré les démarches spirituelles et rituelles des pèlerins auprès des dieux, il y en avait toujours qui n'étaient exaucés; il prit l'exemple de l'empereur romain Sévère:

En effet, ni Apollon Grannos, ni Asclépios, ni Sérapis, malgré toutes ses prières et toutes les nuits passées dans leurs temples, ne lui (Alexandre Sévère) furent d'aucune utilité. Il leur envoya de loin des vœux, des victimes et des offrandes; beaucoup de gens couraient tous les jours, pour leur porter quelque chose de ce genre; il y vint aussi en personne, dans la pensée que sa présence aurait une certaine force, et il y accompagna toutes les prescriptions imposées aux adorateurs mais sans rien obtenir pour sa santé⁴¹.

Si la vanité de certains songes ou rêves se voit exprimée dans quelques termes grecs, il le semble moins pour le terme ὕπαρ qui est utilisé dans les stèles (récit XVI, XX, XXIII, XLIII des *Iamata*). Pour rendre compte de la nature de l'interaction avec la divinité, ce terme signifie tantôt un « songe vérifique », tantôt « l'état de veille », tantôt « la réalité » et tantôt « le jour ». Dans toute la littérature grecque, ce terme est très souvent associé comme antonyme au mot ὄναρ « un songe »⁴², un rêve nocturne, mais également rêverie advenant de jour comme de nuit sans qu'il y ait sommeil. Dans le poème homérique⁴³, ὕπαρ peut non seulement signifier « le rêve vérifiable » opposé au rêve trompeur dont on ne doit pas tenir compte (ὄναρ), mais aussi « la ré-

⁴¹ Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVIII, 15, 6-7: « Οὕτε γάρ ὁ Ἀπόλλων ὁ Γράννος οὕθ' ὁ Ἀσκληπιὸς οὕθ' ὁ Σάραπις καίπερ πολλὰ ἵκετεύσαντι αὐτῷ πολλὰ δὲ καὶ προσκαρτερήσαντι ὠφέλησεν. Ἐπεμψε γάρ αὐτοῖς καὶ ἀποδημῶν καὶ εὐχάς καὶ θυσίας καὶ ἀναθήματα, καὶ πολλοὶ καθ' ἐκάστην οἱ τοιοῦτό τι φέροντες διέθεον· ἥλθε δὲ καὶ αὐτὸς ὡς καὶ τῇ παρουσίᾳ τι ισχύσων, καὶ ἔπραξεν πάνθ' ὅσα οἱ θρησκεύοντές τι ποιοῦσιν, ἔτυχε δ' οὐδενὸς τῶν ἐξ ὑγίειαν τεινόντων ».

⁴² L'opposition significative des deux termes ὕπαρ-ὄναρ est également notée dans l'*Odyssée XIX*: « Ceci n'est pas un songe; c'est bien, en vérité, ce qui va s'accomplir! » οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται (Homère, *Odyssée*, XIX, 547).

⁴³ Maxime de Tyr, *Dissertations*, 10, 1 e : « Λέγει γάρ που Ὄμηρος δύο εἶναι πύλας ἀμεινηῶν ὄνειρων, τὴν μὲν ἔξ εἰλέφαντος, τὴν δὲ ἐκ κεράτων · τοὺς μὲν οὖν διὰ κεράτων ιόντας ἀτρεκεῖς τε εἶναι καὶ πιθανοὺς πιστεύεσθαι · τοὺς δὲ ἐτέρους σφαλερούς, καὶ ἀπατεᾶνας, καὶ μηδὲν ὕπαρ ἐπι τὴν ψυχὴν φέτοντας » Homère dit en effet qu'il y a deux portes des songes, l'une d'ivoire, l'autre de corne. Donc, ceux qui passent à travers la porte de corne sont précis et vraisemblables, dit-on. Les autres sont vains et trompeurs, puisqu'ils n'apportent en réalité rien sur l'âme.

alité ». Dans les récits XX⁴⁴ et XLIII⁴⁵ des stèles, ὕπαρ renvoie à « l'état de veille » ou à « la réalité à l'état de veille », et probablement son association constante avec ὕψηρας permet d'illustrer le passage soudain ou progressif dans le temps de l'état du sommeil à celui de la veille. De fait, le contexte de ὕπαρ laisserait entendre que le rêve incubatoire est indissociable de la réalité. Sans vouloir insister sur ce lien fort, nous tenons, quand même, à rappeler que presque toutes les consultantes d'Asclépios, en désir d'enfant, ont eu directement des rêves érotiques; et en ce qui concerne les autres patients, ils ont chacun rêvé vraisemblablement de traitements médicaux ou médico-chirurgicaux, même si le langage des récits traduit une ambiguïté dans certaines cures reçues. Par exemple, dans les *Iamata*, le terme ὕπαρ exprimait donc vraisemblablement la dualité entre d'une part le monde de la nuit, obscur et animé par des visions de songes qui se produisent durant le sommeil, et d'autre part le monde du jour, lumineux et animé par la « vision de la réalité » durant la veille. De fait, l'on peut remarquer, à la fin chaque récit, l'usage de la proposition ἀμέρας δὲ γενομένως « quand vint le jour » qui marque la fin de l'incubation et le début des activités diurnes. On en déduit qu'au moment du sommeil, le rêve incubatoire permet le passage dans une autre dimension pour le suppliant, un pont entre l'humain et le divin, et, aux yeux du patient, la voie d'une guérison garantie.

Toutefois, du point de vue médical et rationnel, on remarquera que les rêves des patients ne laissaient pas indifférents les médecins hippocratiques et penseurs rationalistes.

3. Rêve incubatoire: hallucination ou désir psychique du consultant ?

Les savants de l'Antiquité avaient bien conscience de l'importance de certains rêves dans le processus de guérison du malade. L'auteur du traité *Du Régime* nous renseigne sur la conception hippocratique générale sur les rêves, notamment sur les songes, en distinguant deux catégories de songes.

La première catégorie nécessite des interprètes versés dans l'art divinatoire, aussi l'interprétation en est-elle plus ou moins satisfaisante. En effet « les songes où l'âme annonce les affections corporelles, soit excès de plénitude ou d'évacuation des choses congénitales soit changement vers des choses inhabituelles,

⁴⁴ « Lyson d'Hermione, un enfant qui ne voit pas. Dans une vision à l'état de veille, il fut soigné par un chien à l'entrée du sanctuaire. Et il s'en alla guéri quant aux yeux ».

⁴⁵ « Un homme de Kios, podagre. Dans une vision à l'état de veille, le dieu, s'étant approché, lui ayant mordu les pieds et ayant provoqué une saignée, le rendit sain ».

sont expliqués par les mêmes interprètes [...]⁴⁶ ». Le rêve aurait donc des vertus thérapeutiques; il n'est donc ni une simple coïncidence, ni le fruit du hasard, du moment que ces interprètes s'efforcent d'introduire dans leur art des applications médicales, et partant, des interprétations médicales. Le rêve est non seulement révélateur de symptômes, mais également moyen de médications⁴⁷.

Quant à la seconde catégorie, elle est de l'ordre du médecin, on pourrait qualifier ces rêves de corporels.

Les songes qui rapportent les actions ou les pensées de la veille dans la nuit suivante [...] indiquent la santé, parce que l'âme demeure dans la pensée du jour, n'étant surmontée ni par aucune plénitude ni par aucune déperdition ni par rien venant du dehors. Mais, quand les songes contrarient les actions de la veille, et qu'il y a là-dessus bataille ou victoire, cela signale un trouble dans le corps⁴⁸.

L'auteur révèle, plus loin, d'autres sortes de rêves; il parle de ceux dans lesquels on voit quelque phénomène céleste:

Voir le soleil, le ciel et les astres purs, agiles, dit-il, et chacun suivant son mode d'être, est favorable; cela promet au corps santé de la part de tout ce qui y est [...] Voir quelque chose de contraire, annonce quelque maladie, plus forte s'il s'agit d'influences plus fortes, plus légère s'il s'agit d'influences plus faibles.

L'on serait tenté de classer cette dernière interprétation dans le domaine astromantique. Toutefois, cette répartition des rêves corporels permet à l'auteur d'établir des cas relevant à la fois de la *physis* et de l'irrationnel. Et l'on peut observer que dans les stèles, le rêve incubatoire a pareille teneur. Il joue un rôle particulier, en permettant au dormeur de libérer son esprit des entraves sensorielles; ce qui, de manière expérimentale, pourrait favoriser des opérations hors du commun. Dans ce rêve, le dormeur est amené à côtoyer le paranormal, ou des phénomènes psychiques difficilement explicables par la raison et incompréhensibles:

- Rêve dit divinatoire: c'est le cas du père d'Aristocritos, disparu depuis plusieurs jours (récit XXIV).
- Rêve par procuration et par télépathie: c'est le cas du récit XXI⁴⁹ d'Arété

⁴⁶ HIPPOCRATE, *Oeuvres complètes: Du régime*, IV, 87.

⁴⁷ Cette utilisation du rêve est d'ailleurs l'affaire des chamans d'Amérique qui interrogent leurs patients sur leurs rêves pour établir leurs diagnostics et proposer une thérapie.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 645.

⁴⁹ ARÉTÉ DE LACONIE, *hydropique*. « Alors qu'elle était restée à Lacédémone, sa mère vint dormir

de Laconie, hydropique. Arété de Laconie et sa mère ont reçu le même rêve comme par télépathie « τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ὠρακυῖαν », alors que c'est la mère qui s'est rendue à l'*Asklépieion* à la place de sa fille: ce récit est la seule attestation des rêves partagés que nous avons rencontrés dans les documents épigraphiques.

Cette dernière remarque nous constraint à développer une autre type de rapport entre le rêve incubatoire et le rêveur.

Nous commencerons par rappeler l'importance des rêves qui n'ont rien à voir avec une conception divine de la chose. Dans son *Traité des rêves*, Aristote met en évidence le rôle de sensation. Pour lui, le songe n'est rien d'autre qu'une sorte d'image qui se produit dans le sommeil. C'est tout simplement le fonctionnement mécanique de l'organisme :

Ce n'est pas seulement pendant la veille que se produisent les mouvements causés par les sensations, ou bien que ces sensations viennent du dehors, ou qu'elles surgissent de l'intérieur du corps qui les éprouve; ces mouvements se produisent quand se déroule l'affection spéciale qu'on appelle sommeil [...] De même que l'on peut être très aisément trompé, comme nous l'avons dit, tantôt par une passion, tantôt par une autre; de même quand on dort, on est trompé par le sommeil, par l'ébranlement des organes et par toutes les autres circonstances qui accompagnent la sensation. Il suffit alors de la plus petite ressemblance pour que nous confondions les objets entre eux⁵⁰.

Les récits oniriques que nous ont légués la littérature médicale, comme dans la littérature poétique et les documents épigraphiques, se présentent habituellement de la sorte : les rêves sont souvent provoqués par le patient, et sont le fruit d'un mécanisme organique, suivant son état de santé, ou bien il s'agit du produit des activités de la veille (des songes qui représentent ou contrarient les actions ou les pensées à l'état de veille), soit enfin qu'ils seraient de l'ordre divin.

à sa place dans le portique d'incubation et eut un rêve. Il lui semblait que le dieu, après avoir détaché la tête de sa fille, a suspendu son corps avec le cou en bas ; et une fois que le liquide s'est abondamment écoulé, il a détaché son corps et replacé la tête sur le cou. Après ce rêve, elle retourna à Lacédémone où elle trouva sa fille qui était guérie et avait fait le même rêve ».

⁵⁰ Aristote, *Opuscules: Traité des Rêves*, 460-461: Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνυπάρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γένηται τὸ πάθος τοῦτο ὁ καλεῖται ὑπνος [...] Ὡσπερ δὲ εἴπομεν ὅτι ἄλλοι δι’ ἄλλο πάθος εὐαπάτητοι, οὕτως ὁ καθεύδων διὰ τὸν ὑπνον καὶ τὸ κινεῖσθαι τὰ αἰσθητήρια καὶ τᾶλλα τὰ συμβαίνοντα περὶ τὴν αἰσθησιν, ὥστε τὸ μικρὰν ἔχον ὄμιοιότητα φαίνεται ἐκεῖνο·

La confiance et l'espoir qui renaissent au réveil d'une séance de consultation, en agissant et sur le tonus mental et sur le tonus somatique, permettent à l'organisme de mieux se défendre [contre la maladie]⁵¹.

Les conditions de naissance du rêve, son rapport avec la vie psychique à l'état de veille (les préparations rituelles), les *stimuli* qui se pressent pour être perçus pendant le sommeil et le jeu de l'affect sur l'état de santé du rêveur ont tout leur intérêt pour le prêtre-médecin. À lire les récits de rêve incubatoire, l'impression semble presque évidente: le désir manifeste du patient cherche à s'exprimer sous une forme détournée. L'imaginaire permet à l'inconscient de se créer un scénario qui répondrait aux attentes du patient. Le rêve incubatoire correspond très souvent à la recherche du patient pour qui la visite et l'intervention du dieu importent plus. Le malade, comme face au désir, ne rêve que de guérir, peu importe la manière. Comme premier exemple, le récit VIII d'Euphanès, un enfant lithiasique, revêt cet aspect à la fois magique et révélateur du rêve incubatoire. Le traitement médical de l'enfant par le dieu qui lui est apparu n'est nullement évoqué, il s'agit plutôt d'une promesse de guérison qui lui est faite:

Le dieu [...] lui demanda: "Que m'offriras-tu, si seulement je te guéris?" Il répondit: "Dix astragales".

Τί μοι δωσεῖς, αἴ τύ ύγιη ποιήσω; αὐτὸς δὲ φάμεν Δέκ' ἀστραγάλους⁵².

Ce texte est très révélateur, il présente les deux aspects conceptuels du rêve incubatoire: le rêve en tant que moyen de communication entre le monde humain et celui des dieux, et le rêve, comme accomplissement du désir. La réponse de l'enfant révèle bel et bien son désir ardent de reprendre ses activités ludiques diurnes, car il est sans doute privé de jeu depuis un ou plusieurs jours à cause de son calcul rénal. À travers ce récit, l'on peut explorer l'univers onirique de l'enfant en général. On sait déjà que l'enfant n'a pas toujours la capacité mentale suffisante pour mettre en récit son vécu nocturne; et suivant le genre de rêve (par exemple les cauchemars), il n'est pas sûr qu'il ait envie de s'en souvenir. La production onirique s'inscrit dans le prolongement des préoccupations à l'état de veille (privation de jeu). Elle ne se réduit pas seulement à ce simple mécanisme, mais tente également de jouer sur l'état de santé du patient. Le rêve, dans ce témoignage, peut alors être conçu comme un simulateur d'évènements ou d'images destiné à aider l'enfant à affron-

⁵¹ N. BENSEDDIK, 2010, p. 347.

⁵² L'astragale ou l'osselet est le nom donné à une pièce de forme identique utilisée dans le jeu des osselets: jeu d'adresse à lancer des pièces et à les rattraper sur le dos de la main.

ter son mal ou à assouvir son désir. Une comparaison anachronique permet d'analyser la facture ou la nature du vécu onirique d'Euphanès qui, à juste titre, peut être vu sous le même angle que le rêve d'une des filles de Freud, Anna; rêve que Freud s'est permis d'observer pour en reconstituer le récit. En effet, cette petite fille a été mise à la diète pendant toute une journée. Et la nuit, on l'entendit crier au cours de son sommeil agité: « Anna, F.eud, f.aise, g.osse, flan, bouillie⁵³ ». Le rêve incubatoire ne s'inscrit pas en contradiction avec les préoccupations de la journée à l'état de veille, mais les prolonge dans le sommeil et autorise la réalisation des désirs refoulés ou de ceux dont le dormeur ressent la nécessité. L'idée qui ressort de ce rêve est que l'enfant a intériorisé le monde extérieur. De fait, le rêve vient à point nommé servir de moyen de revivre leurs contenus mentaux, mais aussi et surtout d'accomplir sans entrave leurs désirs refoulés à l'état de veille. L'auteur du traité hippocratique du *Régime* explique le caractère interactif entre le rêve et le rêveur et prend en compte les effets du rêve sur l'état de santé du dormeur :

Les songes qui rapportent les actions ou les pensées de la veille dans la nuit suivante et qui représentent d'une façon régulière ce qui a été fait ou délibéré pendant le jour dans une juste affaire, sont favorables; ils indiquent la santé, parce que l'âme demeure dans la pensée du jour, n'étant surmontée ni par aucune plénitude ni par aucune déperdition ni par rien venant du dehors. Mais, quand les songes contrarient les actions de la veille, et qu'il y a là-dessus bataille ou victoire, cela signale un trouble dans le corps⁵⁴.

⁵³ S. FREUD, 1973, p. 122.

⁵⁴ Hippocrate, *Œuvres complètes: Du régime*, IV, 87. Par ailleurs, Aristote admet qu'il est possible qu'en rêve, transparaisse l'état de santé de l'organisme et que nos activités diurnes ainsi que nos pensées se répètent; sur ce, il est fort probable qu'inversement, le contenu de nos rêves ait un impact considérable sur notre comportement à l'état de veille: « De même qu'en effet, sur le point d'accomplir un acte, et pendant que nous l'accomplissons et après l'avoir accompli, nous y pensons souvent et le faisons dans un songe véridique (la cause est que le mouvement se trouve préparé par les éléments recueillis durant le jour), inversement, il est nécessaire que les mouvements qui ont lieu dans le sommeil soient souvent les principes d'actions accomplies durant le jour: en effet, ces actions ont déjà été préparées dans les imaginations de la nuit » (Aristote, *Opuscules: Traité de la divination dans le sommeil*, chap. I, 463a, § 9). On retrouve encore chez Lucrèce qui prend l'exemple des spectacles de cirque, l'illustration de cette idée de corrélation continue entre préoccupations diurnes et sommeil. Il affirme que « ceux qui, pendant de longs jours, ont assisté assidûment aux jeux du cirque, lors même qu'ils ont cessé d'en jouir par les sens, conservent le plus souvent dans l'esprit des voies ouvertes par où peuvent encore s'introduire les simulacres de ce qu'ils ont vu; et que les mêmes images plusieurs jours durant hantent leurs yeux; également ils voient, même éveillés, les danseurs et leurs gracieux mouvements, ils entendent les purs accents de la cithare et le doux langage des instruments à corde, ils ont sous les yeux le même public et les diverses merveilles de la décoration scénique ». Ce récit est tout à fait étonnant par sa véracité.

Si nous admettons donc que, dans la majeure partie des cas oniriques, le dormeur obtient en rêve la satisfaction de ce dont il a été privé pendant la journée, il serait judicieux d'intégrer dans ce même registre le récit XIV d'un adulte, souffrant de la lithiasse, qui, à la suite du rêve incubatoire, eut la spermatorrhée:

Un homme avait une pierre dans la partie génitale. Il eut un rêve: il lui semblait qu'il avait des rapports avec un beau garçon, et ayant eu des pertes séminales dans le sommeil, il fit sortir la pierre; et l'ayant enlevée, il s'en alla, la tenant dans les mains.

Ἀνὴρ ἐν αἰδοίωι λίθον. Οὗτος ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει παιδὶ καλῷ συγγίνεσθαι, ἔξονειρώσσων δὲ τὸλ λίθον ἐγβάλλει καὶ ἀνελόμεος ἐξῆλθε ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων.

Dans ce récit érotique, il ne s'agit pas d'un rêve d'union avec un être ordinaire, mais plutôt de l'union avec un *παῖς καλός* « un beau garçon »; et la tendance est de dire qu'il s'agit d'un *νεανίσκος εὐπρεπής τὰμ μορφάν* traduit littéralement par « un beau jeune homme quant au physique » (récit XVII). Tout porterait à croire que ce patient avait une sensibilité et une attirance certaine pour la jeunesse et la beauté physique. Toutefois, le récit de l'homme lithiasique fait référence sans *a priori* au « *phantasma* ». Son rêve se présente comme une sorte de miroir reflétant un désir inhibé, à forte tonalité sexuelle; bref, un pur accomplissement de ses désirs. Il pourrait donc être classé dans cette rubrique où le rêve désigne le mouvement vers un être animé ou inanimé dont l'âme ou le corps subit l'attraction ou qu'il considère comme source de satisfaction, source d'amour ou de plaisir idéal très recherché. Cette appétence de l'acte sexuel jusque dans le rêve, connue sous le nom grec d'*ὸνειρωγμός*, a beaucoup intéressé des auteurs comme Caelius Aurélien qui y voit des troubles vénériens. J. M. André rappelle que

dans son essai de *Chroniques* V, 7, 80 *sq*, Caelius insiste sur le fait que la pathologie corporelle se conjugue avec le dérèglement de l'imaginaire, qui peuple le sommeil de fantasmes érotiques (des images vaines de coûts fictifs)⁵⁵.

Donc dans ce rêve érotique, force est de constater que l'imagination *phantasia* y a une forte influence, ce plaisir sans contact réel est vécu comme une réalité.

Cet état de fait nous amène à envisager sur un autre type de rêve érotique conciliant les notions de *phantasma* et sacré: il s'agit du rêve de Nikasiboulè (récit XLII) qui s'unit avec le dieu lui-même durant l'incubation, un rêve mêlangeant ses sollicitations personnelles avec les affects liés aux besoins sexuels:

⁵⁵ J. M. ANDRÉ, 2006, p. 257.

Nikasiboulè de Messène, en quête de progéniture, dormit dans l'abaton et eut un rêve: à ce qu'il lui semblait, le dieu, tenant un serpent, vint auprès d'elle, et elle eut des rapports avec lui. Et après cela, elle eut des enfants, en une année deux garçons.

Νικασιβούλα Μεσσανία περὶ παῖδω[ν ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἔδοκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθ[έρποντα ἵκειν] φέρων παρ’ αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου] παῖδές οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσενες δύ[ε].

À travers ce témoignage, l'on peut remarquer que la question de sexualité dans la sphère religieuse était chose courante et paraissait normale. Le récit de Nikasiboulé pourrait être mis en opposition avec le rêve d'Io, dans la pièce tragique *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, qui, elle aussi, éprouve ce désir ardent de contracter une union sexuelle avec Zeus:

Des songes venaient sans cesse, pendant la nuit, vers ma chambre virginale. Ils me disaient, dans un doux langage : « Ô jeune fille, pourquoi si longtemps garder ta virginité ? Ton bonheur est grand ! Tu peux aspirer au plus glorieux des mariages. Zeus éprouve un désir ardent pour toi; avec toi il veut partager les voluptés de Cypris. Oh, vierge, ne repousse pas la couche de Zeus! Descends plutôt vers les champs de Lerne, vers ces fécondes prairies où paissent les troupeaux de ton père, où s'élèvent les étables de ses bœufs. Hâte-toi; rassasie enfin le désir qui brûle dans les yeux de Zeus ». Tels étaient les songes dont chaque nuit, pour mon malheur, j'étais assaillie⁵⁶.

Si le rêve érotique de Nikasiboulé témoigne de l'accomplissement d'une situation désirée et recherchée par le dormeur, celui d'Io n'est pas volontaire, il est en revanche le fruit d'un mécanisme d'un corps féminin en pleine transformation; ce rêve est indépendant à la volonté du rêveur: il est endogène c'est-à-dire motivé par un désir produit par l'organisme. Ces deux rêves érotiques « théophiliques » semblent très fréquents chez les adolescentes en âge pubère; ce genre de rêve les hante parce qu'elles ne sont pas « mariées ». Par analogie, ce rêve endogène chez les garçons en âge pubertaire existe lui aussi. Il est tout aussi familier. Lucrèce lui-même n'hésite pas à l'évoquer de manière assez détaillée:

⁵⁶ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vv. 645-656 : Αἱεὶ γὰρ ὄψεις ἔννυχοι πωλεύμεναι ἐς παρθενῶνας τοὺς ἔμοὺς παρηγόρουν λείοισι μύθοις “Ω μέγ’ εἰδαμον κόρη, τί παρθενεύει δαρόν, ἔξον σοι γάμου τυχεῖν μεγίστου; Ζεὺς γὰρ ἴμέρου βέλει πρὸς σοῦ τέθαλπται καὶ συναίρεσθαι Κύπριν θέλει· σὺ δ’, ὦ παῖ, μὴ πολακτίσῃς λέχος τὸ Ζηνός, ἀλλ’ ἔξελθε πρὸς Λέρνης βαθὺν λειμῶνα, ποίμνας βουστάσεις τε πρὸς πατρός, ως ἂν τὸ Δῖον ὅμμα λωφήσῃ πόθου».

De même l'adolescent dont la semence commence à se répandre dans les vaisseaux de son corps, au jour même où elle s'est mûrie dans l'organisme, voit s'avancer en foule des simulacres de diverses personnes qui lui présentent un visage charmant, un teint sans défaut : vision qui émeut et sollicite en lui les parties gonflées d'une abondante semence, au point que, dans l'illusion d'avoir consommé l'acte, il répand à larges flots cette liqueur en souille son vêtement⁵⁷.

Toutefois, dans les deux récits, les femmes ont eu des rêves fondés sur des éléments individualisés dont elles ressentent intensément le besoin. À l'issue de son rêve érotique, *Nikasiboulè* semble satisfaite; quelques mois plus tard, elle a eu des jumeaux. Ce qui n'est pas le cas d'*Io*: bien que son rêve érotique entraîne, selon toute vraisemblance, un orgasme onirique, il la laisse cependant déçue au réveil. Ce genre de rêve érotique peut être décrit comme la prise de conscience de quiconque a fait un rêve agréable et qu'au réveil, il s'aperçoit que ce rêve ne correspond pas à la réalité. Dans les deux cas, on observe une vraisemblance du rêve en rapport avec le psychisme de ces femmes, même si l'une a été satisfaite et l'autre non.

Par ailleurs, outre les rêves incubatoires érotiques, on observe un autre type de rêve où sommeil et rêve sont plus ou moins tributaires de la sensation. Aristote affirme, à cet effet, que l'« on verra avec évidence que nous disons la vérité et qu'il y a dans les organes sensoriels des mouvements susceptibles de produire des images, si l'on s'efforce, avec attention, de se souvenir de ce que l'on ressent, et quand on est endormi et quand on se réveille » dans le traité *Des Rêves*⁵⁸. Le récit XVI, par exemple, répond parfaitement à ces observations :

Nikanor, un boiteux. Cet homme se reposait. Dans une vision, un enfant lui déroba son bâton et s'enfuit. Et d'un mouvement brusque, il se mit à sa poursuite. Et après cela, il fut guéri.

Νικάνωρ χωλός. Τούτου καθημένου παῖς τις ὑπάρ τὸν σκίπωνα ἀρπάξας ἔφευγε. Ο δὲ ἀστὰς ἐδίωκε καὶ ἐκ τούτου ὕγιῆς ἐγένετο.

Le rêve de Nikanor signale que le dormeur est l'objet d'un stimulus pouvant déclencher des sensations. Nul doute que les stimuli sensoriels mis en œuvre durant l'état de sommeil influencent le contenu du rêve. Nikanor, malgré sa claudication, s'est mis brusquement à la poursuite de l'enfant qui lui a dérobé ses béquilles.

⁵⁷ Lucrèce, *De la nature*, IV, 1030-1036 (trad. A. Ernout, CUF, 1985).

⁵⁸ Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, 462a : « Ότι δ' ἀληθῆ λέγομεν καὶ κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, δῆλον, ἐάν τις προσέχων πειρᾶται μνημονεύειν ἢ πάσχομεν καταφερόμενοι τε καὶ ἐγειρόμενοι ».

Le rêveur a dû réagir de deux manières possibles au cours de son sommeil: soit il s'est réveillé agité, sentant les nerfs moteurs de sa jambe en mouvement, et s'est mis soudainement à marcher; soit il a poursuivi son sommeil tout en produisant inconsciemment des mouvements des membres inférieurs. Le cerveau est loin d'être inactif durant le rêve – les mouvements des yeux, des membres inférieurs ou supérieurs du corps au cours du sommeil, les mouvements réflexes en cadence avec le contenu du rêve, les impressions sensorielles interviennent –. Et dans cette optique, l'on peut constater que ce rêve incubatoire semble relever de l'activité cérébrale lors de laquelle le cerveau, de manière expérimentale, peut concilier ou mêler les émotions, les pulsions, les complexes. Le processus onirique s'oriente vers la guérison du mal, comme un mécanisme du cerveau: on dirait que le rêve est contrôlé de manière à ne mettre en évidence que ce désir de guérir.

Conclusion

En définitive, suite à notre étude de ces quelques récits oniriques, nous sommes enclins à voir un important processus psychique dans le travail du rêve malgré toute l'acception morphosémantique et religieuse que lui donnent les témoignages. La condition essentielle qui détermine le rêve des consultants dans les sanctuaires guérisseurs est de l'ordre de la motivation. Le consultant est plus que jamais déterminé à recevoir en rêve le dieu ou un de ses auxiliaires. Quand on prend en considération cet aspect, on se rend compte que le rêve incubatoire n'est pas présenté comme un rêve qui va arriver mais celui que le consultant aimeraient voir arriver. Et que le processus de formation de ces genres oniriques dépend également en grande partie du besoin psychique du patient. Sur ce, nous pouvons aisément affirmer, comme l'a si bien remarqué Salomon Reinach, que

la crédulité des hommes n'a pas fait un pas en arrière depuis deux mille [cinq cents] ans.

Et donc,

faire appel à l'irrationnel pour soulager la douleur, c'est prouver qu'on est prêt à tout pour s'en débarrasser, c'est vouloir combler les blancs et les manques de la science, de la médecine rationnelle, surtout quand elle n'en est qu'à ces balbutiements, c'est aussi rendre compte du fait que l'esprit peut agir sur le corps, c'est enfin essayer de saisir une sensation (et un sentiment) floue, mouvante, infinie et indéfinie par un moyen qui l'est tout autant⁵⁹.

⁵⁹ VALÉRIE BONET, 2003, p. 148.

Dans la préface de *Maladies humaines, thérapies divines*, ANGELOS CHANIOTIS apporte une confirmation à ce constat. Lors d'une visite au monastère de l'Archange-Michel à Thasos, il a acheté le livre *L'adoration de l'Archange –Michel de Thasos* (Thasos, 2008), publié par le monastère, où sont recensés, exactement comme dans notre corpus, les *Miracles de l'Archange-Michel* dont nous allons reproduire un extrait:

J'avais le cœur très malade et mon médecin m'a dit que je devais décider à me faire opérer. L'été, je suis allée en vacances en Grèce voir mes enfants. C'est alors que ma sœur me parla des miracles de l'Archange Michel et m'apporta de l'huile de Sa Grâce. Elle me dit de me frictionner le cœur avec l'huile pour bien aller. Quand j'ai pris l'huile dans mes mains, j'ai prié très fort, les larmes aux yeux et la foi au cœur, et je me suis frictionnée. Que dire! J'ai été guérie complètement! Je suis allée chez mon médecin, j'ai fait un électrocardiogramme et des examens et il les a tous trouvés normaux.

En outre, de nos jours, le rêve incubatoire à fonction thérapeutique, où se mêlent symboles et signes mystiques, est également utilisé dans la société musulmane, notamment de l'Inde où l'on a connaissance de plusieurs cas de guérisons oniriques opérées dans des sanctuaires Soufis du Deccan et d'autres contrées - (les Soufis étant des musulmans sunnites, élitistes, connus d'antan pour leurs savoirs médicaux, et qui constituaient une organisation initiatique et ésotérique en quête spirituelle de la Sagesse divine) -. Ainsi le trépas de certains soufis a donné lieu, dans le monde musulman, à des cultes de guérison et de dévotion autour de leurs tombes, à l'instar des cultes chthoniens guérisseurs que nous avons étudiés. Dans ces lieux saints où se répètent assez souvent des prodiges par le biais du rêve guérisseur⁶⁰,

l'assistance aux malades est liée à de plus amples fonctions à caractère pieux et charitable. Dans ou près de certains sanctuaires, on trouve quelques médecins et des pharmacies *yunani*, un dernier héritage de l'influence exercée auparavant par les Soufis sur la transmission du savoir médical⁶¹.

⁶⁰ F. SPEZIALE, 2008, p. 164: « Les rêves de guérison se répètent régulièrement, mais ils sont en même temps des événements prodigieux qui n'atteignent qu'une élite parmi les patients du sanctuaire. Ils se caractérisent par des thèmes dominants, qui modèlent la plupart de ces épisodes, comme la rencontre onirique avec un saint qui récite des invocations et souffle sur le rêveur. L'univers onirique des fidèles se forge en imitant et en adaptant les symboles du culte des saints, du rapport spirituel entre le maître soufi et le disciple et des rituels de guérison opérés par les soufis. Le sanctuaire, son symbolisme et ses rites se retrouvent transfigués dans la sphère onirique. Les thèmes dominants de ces rêves montrent également des similitudes importantes avec les modèles qui sont décrits dans la littérature islamique sur les songes et dans les épisodes narrés dans d'autres genres d'écrits, y compris les sources médicales ».

⁶¹ *Ibidem*, p. 164.

Un autre exemple de survivance de cette pratique oniromancienne concerne le Maghreb et est connu sous le nom d'*Istikhara*:

[Au Maroc], au fond de cette grotte [nommée *Imi n'Taqandout*], une natte sert à la pratique de l'*Istikhara*. Les fous et les névrosés qu'on y amène y couchent trois nuits consécutives: durant leur sommeil, la puissance oraculaire leur apparaît et répond à leur requête par des indications claires le plus souvent, quelquefois par l'intermédiaire du *moqqadem* (le préposé au sanctuaire). Dans cette grotte, comme dans d'autres de même nature, les génies adressent souvent leurs clients à quelque saint guérisseur musulman, sous la pression des représentants de l'orthodoxie musulmane dont l'objectif constant est de parvenir à la disparition des vieux cultes; ils n'y réussissent pas toujours⁶².

BIBLIOGRAPHIE

1. ANCIENS

AELIUS ARISTIDE,

- *Discours Sacrés : rêve, religion, médecine au II^e siècle après Jésus Christ*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Macula, 1986.

AMMIEN MARCELLIN,

- *Res Gestae*, texte établi et traduit par Nisard M., Paris, Librairie Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}, 1869.
- *Anthologie grecque*. Première partie, Anthologie palatine. Tome III, Livre VI, texte établi et traduit par Pierre Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

APOLLODORE,

- *Bibliothèque*, livre I, traduit par Carrière J.-C. et Massonie B., Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443, 1991.

ARISTOPHANE,

- *Les Nuées*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- *Les Oiseaux*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- *Les Thesmophories*, v. 502-507, t. IV, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 38-39.
- *Ploutos*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

ARISTOTE,

- *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Matthieu et B. Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- *On sleep and dreams*, text and translation by D. Gallop, Warminster, Aris and Phillips Ltd, 1996 (première édition Broadview Press, Peterborough, 1991).
- *Petits traités d'histoire naturelle*, Texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

⁶² N. BENSEDDIK, 2010, p. 344.

- *Opuscules. Traité des rêves*, chap. I- III (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/reves.htm>).
 - *Opuscules. Traité de la divination dans le sommeil*, chap. I (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/divination.htm>)
 - *Psychologie d'Aristide. Opuscules*, traduit par Saint-Hilaire J. B., Paris, Dumont, 1847.
- ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE,**
- *La clef des songes*, traduction et notes par Festugièvre, Paris, Vrin, 1975.
- ATHÉNÉE DE NAUCRATIS,**
- *Les Deipnosophistes*, texte établi et traduit par Desrousseaux A. M. avec le concours de Charles Astruc, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- AULU-GELLE,**
- *Nuits attiques*, IV, texte établi et traduit par Marache R., Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- CELSE,**
- *De medicina*, traduit en français par M. Nisard, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et comp. Editeurs, 1846.
- CICÉRON,**
- Œuvres complètes : Académiques - De la divination, traduit en français sous la direction M. Nisard, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et comp. Éditeurs, 1848.
 - *De la Nature de dieux*, texte établi et traduit par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1936.
- DÉMOCRITE,**
- *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, texte établi et traduit par Solovine Maurice Paris, Alcan Felix librairie, 1928.
- DÉMOSTHÈNE,**
- *Harangues*, t. II, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- DIODORE DE SICILE,**
- *Bibliothèque*, livre XIV, texte établi et traduit par Bonnet M. et Bennett É., Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- DION CASSIUS,**
- *Histoire Romaine*, Tome IX, Livre 68, traduit par Gros E., Paris, Chez Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}, 1867.
- ESCHYLE,**
- *Agamemnon - Les choéphores - Les Euménides*, Tome II, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1983.
 - *Les Suppliantes - Prométhée enchaîné*, Tome I, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- EURIPIDE,**
- *Alceste - Médée - Les Héraclides*, Tome I, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
 - *Hippolyte*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
 - *Ion*, v. 472-491 et 511, traduit par Marie Delcourt, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
 - *Iphigénie à Tauride - Électre*, texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
 - *Les Bacchantes*, texte établi et traduit par Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

EUSÈBE DE CÉSARÉE,

- *Préparation Évangélique*, III, traduit par M. Séguier de Saint-Brisson, Paris, Librairie Gaume Frères, 1843.

GALIEN,

- Œuvres médicales choisies Tome I : *De l'utilité des parties du corps*, VIII, Traduction de Ch. Daremberg, choix, présentation et notes par A. Pichot, Paris, Gallimard, 1994.
- Œuvres médicales choisies Tome II : *des facultés naturelles, des lieux affectés, de la méthode thérapeutique, à Glaucon*, Traduction de Ch. Daremberg, choix, présentation et notes par A. Pichot, Paris, Gallimard, 1994.

HOMÈRE,

- *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Paris, Belles Lettres, 1938.
- *Iliade*, XXIII, t. IV, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles-Lettres, 1957.
- *Iliade IX - XI - XII*, t. II, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- *Iliade*, I - II, t. I, texte établi et traduit par Paul Mazon avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- *Odyssée*, X, t. II, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- *Odyssée*, XIX, t. III, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

HORACE,

- *Les Satires*, texte établi et traduit par François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

OVIDE,

- *Les Fastes*, VI, texte établi et traduit par R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- *Métamorphoses*, XV, établi et traduit par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

PLINE L'ANCIEN,

- *Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

PORPHYRE,

- *De abstinentia*, II, édité et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

STRABON,

- *Géographie*, t. VIII, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

SYNÉSIOS DE CYRÈNE,

- « Le traité sur les songes », *Opuscules I*, t. IV, texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

2. MODERNES

ALCOCK, S. and OSBORNE, R.,

- *Placing the gods: sanctuaries and sacred places in ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

ALESHIRE, S.,

- *Asklepios at Athens: epigraphic and prosopographic essays on the atnenian healing cults*, Gieben, Publisher Amsterdam, 1991.
- *Au temps d'Hippocrate : médecine et société en Grèce antique*, coordination et édition scientifique Annie Verbank-Piérard, Mariemont, Musée Royal de Mariemont, 1998.

BENSEDDIK, N.,

- « Esculape et Hygie en Afrique : classicisme et originalité », dans *Antiquités Africaines*, 33, Paris, CNRS Éditions, 1997, pp. 143-154.

- *Esculape et Hygie en Afrique : recherches sur les cultes guérisseurs*, « Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres », Paris, Les Belles-Lettres, 2010.
- BONET, V.,
- « Le traitement de la douleur : quand l'irrationnel vient au secours du rationnel », dans *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiéval : Aspects historiques, scientifiques et culturels*, textes réunis par Nicoletta Palmieri, Saint-Étienne, PUSE, 2003.
- BONNECHÈRE, P.,
- *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden; Boston : Brill, 2003.
- CHANTRAIN, P.,
- *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.
- CHARITONIDOU, A.,
- Épidaure: le sanctuaire d'Asclépios et le musée d'Épidaure, Athènes, Éditions Clio, 1978.
- DIERKENS, J. ET MICHENAUD, G.,
- *Les rêves dans les "discours sacrés" d'Aelius Aristide IIème siècle après J.C., essai d'analyse psychologique*, Mons, Université de Mons, 1972.
- ADIOUF, P.,
- *Asclépios ou Esculape, le dieu par excellence de la médecine gréco-romaine: mythe, cultes et survivances*, Paris, Editions Connaissances et Savoirs, 198 pages, 2016.
- *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 308 pages, 2016.
- DUMAS, G.,
- « Comment les prêtres païens dirigeaient-ils les rêves ? », dans *Journal de psychologie normale et pathologique* n° 5, Paris, Félix Alcan, 1908.
- EDELSTEIN, E. J. & EDELSTEIN, L.,
- *Asclepius*, I-II, Baltimore, John Hopkins University Press, 1945.
- FREUD, S.,
- *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973.
- *Sur le rêve*, traduit de l'allemand par C. Heim, Dossier et notes réalisés par F. Legrand, lecture d'image par Ch. Hubert-Rodier, Paris, Gallimard, 1988.
- FUCKS, P.,
- *Les rêves*, Toulouse, Milan, 1999.
- GAUTIER, É.,
- *Les messagers du rêve*, Paris, Jacques Grancher, 1993.
- JAMA, S.,
- *Anthropologie du rêve*, « Que sais-je ? » n° 3176, Paris, PUF, 1997.
- JOLY, R.,
- « Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences », dans *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- JONES, E.,
- Théorie et pratique de la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1948, rééd. 1997.

- JOSSET, P.,
 - *Le sommeil et le rêve en Égypte et Mésopotamie antiques*, Paris, Le Plessis Trévise, 2002.
- JOST, M.,
 - *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES, 1992.
- MAGNIN, P.,
 - *Le sommeil et le rêve*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1990, rééd. 1999.
- MARSON-ZYTO, P.,
 - *La psychanalyse*, Paris, Les Quatre chemins, Collection « Comprendre », 2005.
- NISSEN, C.,
 - *Entre Asclépios et Hippocrate: études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, « Kernos » suppl. 22, 2009.
- PIGEAUD, J.,
 - « Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine : *l'oneirogmos* », dans *Littérature, médecine, société*, n° 3, Nantes, Université de Nantes, pp. 10-23, 1981.
- PRÊTRE, C. ET CHARLIER, P.,
 - *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- SINEUX, P.,
 - *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
 - *Recherche sur les Sanctuaires et le culte d'Asclépios dans le Péloponnèse de la fin de l'époque archaïque à la fin de l'époque hellénistique*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris Sorbonne - Paris IV sous la direction d'A. Laronde, 1994.
- SPEZIALE, F.,
 - « Le médecin des rêves. Cultes des saints et guérison onirique chez les musulmans du Decan » dans *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Paris, EHESS, p. 163-190, 2008.
- STAPLETON, M. & SERVAN-SCHREIBER, É.,
 - *Le grand livre de la mythologie*, Paris, Deux coqs d'or, 1978.
- TAFFIN, A.,
 - « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^{ème} série, n°3, Paris, Les Belles Lettres, p. 325 - 366, 1960.

Received: 20th May 2013

Accepted: 10th October 2013

MARINE EQUIVALENTS OF LAND-ANIMALS: TRACING THE IDEA FROM ANTIQUITY TO THE MODERN PERIOD

EPHRAIM NISSAN

LONDON, ENGLAND

ephraim.nissan@hotmail.co.uk

JEB MCLEISH

EDINBURGH, SCOTLAND

jebmcleish@yahoo.com

ABSTRACT

The idea that the various species of land-animals have marine equivalents (with some exception: the marten, the fox) is found in the early rabbinic literature, and medieval Jewish texts that depend on it, but Greek, Latin, and Talmudic Aramaic names for fishes patterned after the name for some land-animal clearly show that such an idea was shared in the Graeco-Roman world. We are able to show that this idea was current among Scottish and Icelandic fishermen, as well as in early modern scholarly texts (thus representing elite belief), up to *Telliamed*, a book first published posthumously in 1748, authored by Benoît de Maillet (1656–1738); an American edition appeared in Baltimore in 1797, apparently upon the initiative of D. Porter, who was affiliated with an observatory. *Telliamed* proposed a theory, an *Origin of Species* of sorts that had land-animal develop from supposedly similar aquatic animals, and what is more, *Telliamed* also was an *Origin of Man* of sorts, claiming as it did that among humans, different peoples developed polygenetically, separately, from aquatic men, and that more primitive peoples were relatively closer to such origins. (As a precaution, the author had the fictitious Indian philosopher *Telliamed* expound the theory to a missionary. Being still unconverted, *Telliamed* could depart from human monogenesis as claimed by the Book of Genesis.) We also show how the idea of parallel land- and marine animals affected medieval art. Strikingly, an image shows Alexander the Great inside a glass barrel, watching underwater a fox and a ruminant, as well as humans, living on the seafloor among trees, while fish swim around. We show how prolific the idea was in Indian art depicting mythical composite animals. Composite animals have even appeared in TV commercials, and a current idea claims that *chimaerae* originated from finds of mixed fossil bones.

KEY WORDS: Marine animals, Aquatic equivalents of land animals..

ANIMALES MARINOS EQUIVALENTES A LOS DE TIERRA: SEGUIMIENTO DE LA IDEA DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA LOS TIEMPOS MODERNOS

RESUMEN

La idea de que las distintas especies de animales de tierra tienen equivalentes marinos (con alguna excepción: la marta, el zorro) se encuentra en la literatura rabínica antigua y en textos judíos medievales que dependen de ella; pero nombres de peces en griego, latín y arameo talmúdico que siguen la norma de los nombres de animales de tierra muestran claramente que tal idea existió también en el mundo grecorromano. Podemos mostrar que esta idea fue habitual entre los pescadores de Escocia e Islandia, así como en antiguos textos eruditos modernos (que representan así una creencia elitista), hasta el *Telliamed*, un libro publicado por primera vez con carácter póstumo en 1784, escrito por Benoît de Maillet (1656-1738); una edición americana apareció en Baltimore en 1797, aparentemente por iniciativa de D. Porter, que tuvo que estuvo vinculado a un observatorio. *Telliamed* propuso una teoría, un *Origen de las*

especies, de especies que tuvieron su desarrollo como animales de tierra a partir de animales de agua similares, y todavía más, *Telliamed* también fue un *Origen del hombre* de diferentes especies, afirmando, como hizo, que entre los humanos diferentes pueblos se desarrollaron multigenéticamente, de forma separada, a partir de hombres acuáticos, y que los pueblos más primitivos estaban relativamente más próximos a ese origen. (Por precaución, el autor hizo que el filósofo indio ficticio *Telliamed* expusiera la teoría a un misionero. Como todavía no se había convertido, *Telliamed* pudo partir de monogénesis humana, como afirmaba el Libro del Génesis). También mostramos de qué modo la idea de animales de tierra y mar paralelos afectaron al arte medieval. Sorprendentemente, una imagen muestra a Alejandro Magno dentro de un barril de cristal, observando bajo el agua un zorro y un rumiante, así como humanos, que viven en el fondo marino entre árboles, mientras los peces nadan alrededor. Mostramos la productividad que tuvo la idea en el arte indio que pinta animales compuestos. Animales mixtos han aparecido algunas veces en anuncios de televisión y una idea actual afirma que las *chimaerae* surgieron a partir de hallazgos de huesos fósiles mixtos.

PALABRAS CLAVE: Animales marinos, Equivalentes acuáticos de los animales de tierra.

1. *Marine Animals Equivalent to Land-Animals, According to Early Rabbinic Literature*

The Hebrew-language *Mishnah* is a Jewish authoritative legal code from around 200 or 210 C.E. There also exists a very similar legal code, the *Tosefta*, which never acquired the authority that the *Mishnah* achieved in Jewish law. The *Jerusalem Talmud* and the *Babylonian Talmud* elaborate (with digressions) on articles of law from the *Mishnah*, but on occasion the article of law is a *lectio extra vagans*, but if such is the case, it is typically found in the *Tosefta* instead.

In the *Tosefta*, tractate *Kil'ayim*, ed. Lieberman, 5:10, one finds this statement:

כל שיש ביבשה יש ביום הרבה ביום שאין ביבשה אין מין חולדה ביום

Any that exists on dry land, exists in the sea. Many are in the sea that do not exist on dry land. There is no kind of *hulda* [mustelid or viverrid] in the sea.

Liebermann identified parallels *ad loc.*¹ The parallels are as follows; the *Babylonian Talmud*, tractate *Hullin* 127a, states: “Our Sages taught: Everything that exists on dry land exists in the sea, except the *hulda*”, and this is quoted in a medieval gloss by Rashi to the *Babylonian Talmud*, tractate *Avodah Zarah* 39a.

Let us consider the rabbinic parallels one by one². The *Babylonian Talmud*, in tractate *Hullin* (which is about norms concerning meat for lay consumption), 127a, states:

¹ SAUL LIEBERMAN, *Tosefta Ki-Feshutah* (8 vols.), New York: Jewish Theological Seminary, 1955–1973.

² Thanks are due to Meir Bar-Ilan of Bar-Ilan University, for his kind help in identifying these occurrences.

תנו רבנן: כל שיש ביבשה יש בים, חוץ מן החולדה.

Our Sages have taught: “Any that exists on dry land, exists in the sea, except the *hulda* [mustelid or viverrid]”.

The Soncino English translation of the *Babylonian Talmud* was made in the 1930s.³ The translation of the fuller passage⁴ is as follows (their brackets): “Our Rabbis taught: Every creature that is on the dry land is also to be found in the sea, excepting the weasel. R. Zera said: Where is there proof for this from Scripture? Give ear, all ye inhabitants of the world. [(*Psalms* 49:2)] R. Huna the son of R. Joshua said. The beavers around Naresh are not land [creatures]”.

Naresh is a town on the canal of the same name, on the east bank of the river Euphrates. Concerning the Scriptural evidence alleged from *Psalms* 49:2 — evidence based on homographs: חָלֵד *héled*, with vowel diacritic marks חָלֵד (a Biblical Hebrew poetic word for ‘world’) as opposed to the zoonym חָלֵד *hóled* (with vowel diacritic marks חָלֵד (i.e., a mustelid or viverrid: say, the marten) — a note to the Soncino English translation states:

‘The world’ is expressed by the rare word חָלֵד (*heled*) which is similar to the word for the weasel (*holed*). The world (*heled*) is the specific habitation of the weasel (*holed*), for the latter is not to be found in the sea.

As for what the Soncino translation rendered as “The beavers around Naresh are not land [creatures]” (their brackets), a note of theirs remarks (again, their brackets; ‘Er. = tractate ‘Eruvin; Sot. = tractate *Sotah*; Tosaf. = the *Tosafot*, medieval glosses from Franco-Germany other than Rashi’s)⁵:

So according to Rashi. Tosaf., however, gives an entirely different render-

³ ISIDORE EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud*, translated into English with Notes, Glossary and Indices. London: The Soncino Press, 1935–1948. 35 volume edition: *Seder Nezikin* (8 vols., 1st edn, 1935, repr. 1952, 1956); *Seder Nashim* (8 vols., 1st edn. 1937, repr. 1956); *Seder Mo‘ed* (8 vols., 1st edn., 1938; repr. 1956); *Seder Tohoroth* (2 vols., 1st edn. 1948, repr. 1960); *Seder Zera‘im* (2 vols., 1st edn., 1948, repr. 1959); *Seder Kodashim* (6 vols., 1st edn. 1948, repr. 1960); *Index Volume* (1952). 18 volume edition: *Seder Nezikin* (4 vols., 1961); *Seder Nashim* (4 vols., 1961); *Seder Mo‘ed* (4 vols., 1961); *Seder Tohoroth* (1 vol., 1961); *Seder Zera‘im* (1 vol., 1961); *Seder Kodashim* (3 vols., 1961); *Index Volume* (1961). The Reformatted Soncino Talmud (RST) was made freely available online by Reuven Brauner at <http://halakhah.com/indexrst.html>

⁴ Available e.g. at <http://www.halakhah.com/pdf/kodoshim/Chullin.pdf>

⁵ The most popular Hebrew commentary to the Pentateuch, actually the *glossa ordinaria*, is the one by Rashi, i.e., Rabbi Solomon ben Isaac (Troyes, Champagne, 1040 – Worms, 1105); in non-Jewish Latin contexts, he was called *Rabi Salomon*. He is as well the main commentator of the Babylonian Talmud. *Rashi* is an acronym of *Rabbi Shlomo Yishaqi*.

ing: ‘The inhabitants of Bibri and of Naresh are not fit for human society’ (i.e., they are in every way wicked, see following statement of R. Papa). Accordingly Bibri (Be-Bari) is taken as the town close to Naresh; cf. ‘Er. 56a and Sot. 10a. V. Tosaf. a.l., and Lewysohn, op. cit. p. 98. [Obermeyer p. 308 renders: Be-Bari and Naresh are not accounted as (inhabited) settlements. They are, that is, sparsely inhabited and infested consequently with wild animals]⁶.

That interpretation is afforded by the fact that the text continues by casting aspersions on the behaviour of inhabitants of some towns such as Naresh. Such derogatory remarks have of course even present-day parallels in popular culture; for example, the inhabitants of Heeley in Sheffield, South Yorkshire, are apparently nicknamed “Duffans/Duffers (*duff*= ‘cheat’)”, according to an entry in a list of “Selected British Blazon Populaire Terms”⁷.

2. A Medieval Gloss to the Babylonian Talmud

One more occurrence of the notion that terrestrial animal kinds (with one exception) have marine equivalents, is found in the main medieval commentary to the *Babylonian Talmud*, the one by Rashi, to tractate *Avodah Zarah*, 39a (in a passage that discusses kosher fish species). The wider context, given here according to the Soncino English translation, is as follows (their brackets, our braces):

Our Rabbis taught: [Those species of fish] which have no [fins and scales] at the time but grow them later, as, e.g., the *sultanith* and ‘aphiz, are permitted; those which have them at the time but shed them when drawn out of the water, as, e.g., the *colias*, scomber, sword-fish, anthias and tunny are permitted. R. Abbahu announced in Caesarea that fish-entrails and fish-roe may be purchased from anybody since the presumption is that they only come from Pelusium and Aspamia. This is like what Abaye said: The *zahanta* {a footnote to the Soncino translation states: “A small fish preserved in brine”} from the riv-

⁶ The two modern books cited are: LUDWIG LEWYSOHN, *Die Zoologie des Talmuds: Eine umfassende Darstellung der rabbinischen Zoologie, unter steter Vergleichung der forschungen älterer und neuerer Schriftsteller*, Frankfurt am Main, 1858; and: JACOB OBERMEYER, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats: Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und andern Quellen* (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Frankfurt am Main: I. Kauffmann, 1929. Also see: ADOLPHE NEUBAUER, *La Géographie du Talmud; mémoire couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (Études Talmudiques, première partie), Paris: Michel Lévy frères, 1868; reprinted, *La Géographie du Talmud*, Amsterdam: Meridian Publishing Co., 1965; Hildesheim: G. Olms, 1967.

⁷ On p. 52 in: PHILIP SHAW, “Tone and Analogy in British Citizen Names”, *Orbis: Bulletin international de documentation linguistique* (Leuven/Louvain, Belgium), 35, 1988–1990 [1992], pp. 33–54.

er Bab-Nahara⁸ is permitted. On what ground? If I answer because of the rapid flow of the stream and an unclean species of fish cannot exist in fast-flowing water since the backbone is lacking in them, we do see them existing there! If it be suggested that the reason is because the water is salty and an unclean species of fish cannot exist in salty water since scales are lacking in them, we do see them existing there! — Rather must the explanation be that the river-bed is such that it does not permit the breeding of the unclean species of fish. Rabina said: Since nowadays the rivers Goza and Gamda flow into [Bab-Nahara, its *zahanta*] is prohibited⁹. Abbaye said: The sea-ass [i.e., hake] is permitted, the sea-ox prohibited; and an aid to the memory is the unclean [on land, viz., the ass] is clean [in the water] and vice versa.

Pelusium, the Egyptian city at the mouth of the easternmost, now dry branch of the delta of the Nile, used to export textiles as well as fish. Aspamia instead is Spain. In the Mediterranean trade in Roman times, both the coastal towns of Egypt and Spain used to export fish, and such imported fish was found in the Land of Israel. Because of the Sages' knowledge of that produce, they assumed that only kosher fish was traded, if fish-entrails or fish-roe came from Pelusium or Spain.

The *tora de-yamma* (literally, 'sea-ox') is the ray, a cartilaginous sea fish¹⁰. The *hamra de-yamma* (literally, 'sea-ass') is the cod (the genus *Gadus*): the same semantic motivation was also found among the Greeks and the Romans, in the Greek fish name *onos* 'donkey' and Latin fish name *asellus* 'little donkey'. The *soltanit* or *sultanit* (סולטנית *swltnyt*) is identified with the sardinelle (the genus *Sardinella*) by Dor¹¹. The fish named right after the *swltnyt* in the *Babylonian Talmud*, tractate *Avodah Zarah* 39a has its name spelled ‘*pys* (עַפְרָא), clearly a miscopying of ‘*py’n* (עַפְרָא), ‘*afyan* (cf. Greek *aphye*, Latin *apua*): in fact, the of ‘*py’n* ‘*afyan* fish is named right after the *soltanit* or *sultanit* (סולטנית *swltnyt*) fish in the *Babylonian Talmud*, tractate *Hullin* 66a. Dor¹² identified the ‘*afyan* fish with the sardine (the genus *Sardina*). The Greek name *aphye* was related to the belief that this fish kind does

⁸ Footnote to the Soncino translation: “A tributary of the Euphrates”.

⁹ Footnote to the Soncino translation: “Because these streams carry unclean fish into it. [These three tributaries of the Euphrates flowed above Pumbeditha, OBERMEYER, *op. cit.* p. 228]”.

¹⁰ As already proposed by LEWYSOHN, *Die Zoologie des Talmuds*, p. 270.

¹¹ MENACHEM DOR, *Ha-ḥay bi-ymei ha-Miqra ha-Mishnah ve-ha-Talmud* [Hebrew: *The Fauna at the Times of the Bible, the Mishnah and the Talmud*], Tel-Aviv: Grafor-Daftal Books, 1997, p. 174.

¹² DOR, *Ha-ḥay*, p. 174.

not reproduce sexually like other fishes, but is generated by the foam of seawater¹³

Rashi's relevant glosses are as follows:

דלא מרבה טינה דג טמא - קרקעית של אותו הנהר אין מגדל דגים טמאים.
חמרה דימה ותורה דימה - דקיל' במקצת חולין [דף קכז] כל שיש ביום
יש ביבשה חוץ מן החולדה.
טמא - ביבשה טהור ביום.

Of these glosses, the first one is to “that the river-bed is such that it does not permit the breeding of the unclean species of fish”, literally “as the mud of the river does not raise unclean fish”, with “unclean fish” being expressed as *dag tame*, a singular used collectively. Rashi states: “The floor of that river does not raise unclean fish/fishes (plural: *dagim tēme’im*)”.

The second gloss quoted is to *hamra de-yamma ve-tora de-yamma* (“the sea-ass and the sea-ox”). It cites tractate *Hullin* (folio 127 is intended), where it is stated: “Any that exists on dry land, exists in the sea, except the *hulda* [mustelid or viverrid]”.

The third gloss quoted is to “unclean”, which it completes with: “on dry land, is clean in the sea”. The sage Abbaye expressed the notion that given a pair of animal kinds, X being a terrestrial animal, and Y being a marine animal equivalent to X (i.e., the “sea-X”), then if X is kosher, one can infer that Y is not kosher.

3. More about Abbaye's Paradoxical Pattern

Abbaye's paradox of X being kosher and X-fish being non kosher, and vice versa¹⁴, also occurs in modern English fish-names, in relation to the kosher status of the signifieds. The pig is non kosher, and so is the hawk (a bird, a day raptor) and the parrot. In present-day American English terminology, *pigfish* denotes a kosher fish, *Orthopristis chrysoptera*, whereas *porkfish* denotes another kosher fish, *Anisotremus virginicus*. Both species belong to the grunts, i.e., family *Pomadasysidae*. The hogfish or capitaine (*Lachnolaimus maximus*, from the family *Labridae*) is a kosher fish. *Hawkfishes* denotes the family *Cirrhitidae*, including the hawkfish (*Cirrhitus* species). These are kosher, unlike the hawk (the bird). Parrotfishes are the fishes of the family *Scaridae*, and of the genus *Scarus* in particular. Unlike parrots, parrotfishes are kosher. From the family *Charangidae* (comprising jacks and pompanos), the horse mackerel (*Trachurus symmetricus*) is a kosher fish, whereas horse meat not

¹³ As pointed out by LEWYSOHN, *Die Zoologie des Talmuds*, p. 261.

¹⁴ “An aid to the memory is the unclean [on land, viz., the ass] is clean [in the water] and vice versa”.

kosher. (A non kosher fish belonging to *Charangidae* is the leatherjacket, i.e. the species *Oligoplites saurus*). Butterflies (the insects) are non kosher, but butterfly fishes (family *Chaetodontidae*) comprise kosher fishes¹⁵.

The dolphin (a mammal) is non kosher, but the dolphin fish (*Coryphaena*) is a kosher fish. Scorpions are non kosher, but scorpionfishes (family *Scorpaenidae*) comprise kosher fishes. Squirrels are non kosher, but squirrelfishes (the genus *Holocentrus*, and more in general family *Holocentridae*, which also comprises the menpachii, i.e., the genus *Myripristis*) are kosher fishes. Dogs are non kosher, but the dog salmon is kosher. The tilefish (*Logholatilus chamaeleonticeps*, from *Branchiostegidae*) is a kosher fish, even though its scientific name states that it has the head of a chameleon, which is a non kosher animal. The goose is kosher fowl, but the goosefishes (*Lophius* species) are non kosher. Cows are kosher; cowfishes (*Lactophrys*) are non kosher. Moreover, note that whereas lizards are non-kosher, lizardfishes (*Synodidae*) are sardine-like marine fish with large scales, and are therefore kosher. They are common in the Israeli market, and are found on both the Mediterranean and Red Sea coasts of Israel.

By contrast, consistence instead of the paradox can be detected in the following. Cats are non kosher; all catfishes (order *Siluriformes*) are non kosher. The spoonbill, being related to the stork, is a non kosher bird. The spoonbill cat (also known as paddlefish, *Polyodon spathula*) is non kosher, like all other sturgeons. Dogs are non kosher, and dogfishes (like all other sharks) are non kosher. The wolf is non-kosher; wolffishes (also known as ocean catfishes, of the genus *Anarhichas*) is a non kosher fish. Rats are non-kosher; ratfishes (also known as chimaeras: order *Chimaeriformes*) are non kosher cartilaginous fishes. Snakes are non-kosher; snake mackerels (*Gempylus* species) are non kosher fishes. Toads are non-kosher; toadfishes (*Opsanus* species, and all other *Batrachoididae*) are non kosher. Snails are non kosher, and so are snailfishes, i.e., *Liparis* species (like all the lomosuckers, i.e., family *Cyclopteridae*, to which *Liparis* belongs).

By “Goatfishes or surmullets”, Atz refers¹⁶ to the family *Mullidae* of kosher fishes, such as the red mullet (*Mullus surmuletus*). Both the goatfishes and goats are kosher. Mullets are the species of the genus *Mugil* (also kosher), or of the family *Mugilidae* in

¹⁵ See the list of kosher and unkosher fish by JAMES W. ATZ (2003). See: J.W. Atz, “Kosher and Non-Kosher Fish”, Adapted by ARLENE J. MATHE-SCHARF for *Kashrut.com: The Premier Kosher Information Source on the Internet* (Sharon, Massachusetts), <http://www.kashrut.com/articles/fish> List updated on March 11, 2003; accessed in July 2004. Previously published by the Orthodox Union in Kosher Guide (1991) and in the *Orthodox Union Kosher Consumer Directory* (1991–1993).

¹⁶ ATZ, *supra*.

general. The buffalo is considered to be kosher, and buffalo fishes (*Ictiobus* species, from the suckers, i.e., the family *Catostomidae*) are kosher fishes. The kosher status of the unicorn is problematic: considered to be related to the deer, it was considered kosher, but eventually some Jewish authority identified the rhino with the unicorn. Unicornfishes or kalas (*Naso* species), which belong to the surgeonfishes (family *Acanthuridae*) are kosher fishes. In Italian, *pesce porco* (literally, ‘pig fish’) is the name of *Oxynotus centrina*, which looks like a very fat shark¹⁷, and like all sharks, is non-kosher.

Sometimes the dubious kosher status of some fish (i.e., whether the scales are big and easily detached enough) was given dramatic expression, as in this recollection of the medieval German Rabbi Yehudah Ḥasid (the Pious) of having heard that once Rabbi Ephraim of Regensburg had permitted ‘blbwṭ’ fish to be eaten, but on that night he had a dream of being served a dish full of little unclean animals (*śrasim*) for him to eat; he was angry, but the one serving him told him: “Why are you angry? It is you who permit this”. He waked up, and remembered that on that day he had permitted the ‘blbwṭ’ fish. He immediately stood up, and broke all the pots and dishes that had contained that fish that they had eaten¹⁸.

4. A Different Exception to the Rule of There Being a Marine Equivalent for Every Terrestrial Animal Species, in The Life of Ben Sira

In Version A of the *Life of Ben Sira*, a medieval Hebrew humorous work, the twenty-first question King Nebuchadnezzar asks the child prodigy Ben Sira is precisely about the absence of a marine equivalent of the *ḥoled*, as opposed to there being marine equivalents of all other terrestrial animals. Actually Ben Sira’s reply consists of a tale whose protagonist is the fox and the vixen, whereas the *ḥoled* engages in copycat action. In Version B, Nebuchadnezzar’s question is: “Why in the sea there is [a marine equivalent] of any creatures of your Creator, even of humans [i.e., sirens and tritons], except the fox?” The *ḥoled* is absent from the answer as well.

Yassif’s critical edition of the medieval *Ben Sira* proposes¹⁹ that in the motif that the Sages had associated with the *ḥulda* was transferred there to the fox (*shu‘al*).

¹⁷ E. TORTONESE and B. LANZA, *Pesci, anfibi e rettili*, in the series Piccola Fauna Italiana, Milan: Aldo Martello Editore 1968, pp. 20 and 23, Fig. 8A.

¹⁸ This tale appears in *Or Zarua‘*, rules of *Avodah Zarah*, §200 (cf. *Tashbets*, §352), and was quoted in EPHRAIM ELIMELECH URBACH, *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods*, 1st edition [Hebrew]. Jerusalem: The Bialik Institute, 1955, pp. 174–175.

¹⁹ On p. 99 in ELI YASSIF (ed.), *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages: A Critical Text and Literary Studies* [in Hebrew], Jerusalem: The Magnes Press, 1984. Yassif provided a critical edition, on the same page, of Version A and Version B of the *Life of Ben Sira*.

Perhaps this is so, because in the Middle Ages the fox was culturally more prominent²⁰. Both animals are small-to-medium sized carnivores. Ben Sira's reply to the twenty-first question is as follows, in Version A:

Moreover, he [Nebuchadnezzar] asked him [Ben Sira]: "Why in the sea is there [a marine equivalent] of any creature that is in the world, but of the fox and of the *hóled* [i.e., mustelidae and viverridae] there are none?" He [Ben Sira] told him [Nebuchadnezzar]: "The fox, because he is astute. And there is in him [something] of any creature that there is in the world²¹. When the Angel of Death was created, he raised his eyes and saw that the world was full of all kinds of creatures. He told the Holy One, Blessed Be He: 'O Master of the universe! Let me kill all these!' He [the Holy One] told him [the Angel of Death]: 'I consigned to you everyone, except the kind [*doró*, literally: 'generation'] of the bird Melham [the Phoenix, but the name *Melham* is unique to *Pseudo-Sirach*] because all of My creatures tasted the taste of sin, but he [that bird] did not want to taste. Hence he was called *Melham*, as it took pity of himself and fled from sin. [Perhaps that name as being a co-derivative of *nilhám* 'fought' against sin is intended? Cf. *milhamá* 'war'.] He [the Angel of Death] said: 'O Master of the universe! If such is your wish, let me separate him [the bird Melham] from all sins'. He [the Holy One] told him [the Angel of Death]: 'Do so!'. Then he [the Angel of Death] built a great city, and introduced there Melham, and he inscribed on its gates: 'The Holy One, Blessed Be He, has already decreed that on you neither the sword of the Angel of Death, nor the power of any human being shall have dominion'. Again, he [the Angel of Death] said: 'O Master of the universe! What shall I do to the other creatures?' He [the Holy One] told him [the Angel of Death]: 'Take a couple of every kind of creature, and throw [them] into the sea. And let them be there as they were in the Ark, and the rest shall die by your means'. Immediately, he [the Angel of Death] took a couple of each and every kind and threw [them] into the sea, until he reached the fox and his female.

²⁰ In the words of HANS-JÖRG UTHER (*infra*, p.133), "the fox in international folktales, both written and oral [...] is taken to be the incarnation of cunning, slyness, perfidy, and even wickedness. However, more positive qualities and faculties, such as an ingenious mind, a readiness to care for and help others, quickness, and circumspection are also recognized. This is a sign of the ambivalence considered to be characteristic for all animals". Moreover, Uther states (*infra*, p.143, his brackets): "Although the fox induces various animals to self-deception when they look at their reflection in the water (ATU 34, 92, and others), the fox itself is said to have met with a similar fate (for example in Mongolia [LÓRINCZ 1979, nos. 34, 34A*]). HANS-JÖRG UTHER, "The Fox in World Literature: Reflections on a 'Fictional Animal'", *Asian Folklore Studies* (Nanzan University), 65(2), 2006, pp. 133–160 (<http://www.jstor.org/stable/30030396>); LÁSZLÓ LÓRINCZ, *Mongolische Märchentypen* (Asiatische Forschungen, 61), Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.

²¹ Version B instead states: "Because he [the fox] is more astute than any creature".

What did they do? Intelligently, they went and lied flat on the beach, and told the Angel of Death: ‘Your Majesty! Why are you looking for us?’ He [the Angel of Death] replied to them: ‘I have come in order to throw you into the sea’. They told him: ‘Will you take [and throw into the sea] two couples of us?’ He told them: ‘No’. They told him: ‘But a couple [of foxes] was submerged into the sea’. The Angel of Death raised his eyes and saw the image of a fox and of his female in the sea. He reckoned that a couple of their species was submerged in the sea. They told them [the fox and vixen on the beach]: ‘You can go’. They went away, and fled. The *hóled* [i.e., a mustelid or viverrid: say, the marten] and his female encountered him [the fox]. The *hóled* [marten] told them: ‘Why are you fleeing?’ He [the fox] told them: ‘Such and such things happened to us because of the Angel of Death’. Upon hearing what the fox had related, the marten told his female: ‘Just as the fox, who has many enemies²², has escaped by his cunningness, I, who am mentioned among neither the dead nor the quick [literally: the living ones and the dead ones]²³, all the more so: I shall go and do as the fox did’. He went and did likewise, and escaped from him [from the Angel of Death]. Therefore there are in the sea [marine equivalents] of every kind of creature, except those species [the fox and the marten]. Some time afterwards, the Leviathan carried out a census in the sea, and did not find there those two kinds²⁴. He told the fishes of the sea: ‘Why do you lack the fox and the marten?’ They told him [the Leviathan]: ‘The fox escaped by his cunningness’. Straightaway, he [the Leviathan] gave order to the fishes: ‘Go and bring to me the fox, the most astute of all creatures, so I shall eat the heart of stone that is inside him!’ Upon hearing that, the fishes gathered, all of them, near the beach and saw a fox standing there on the beach. They rejoiced very much, and danced in front of him. The fox told them: ‘Happy the one who will eat his fill of your flesh!’ They said: ‘If you want to eat your fill of our flesh, enter the sea and you shall eat your fill whenever you want!’ And they rejoiced and danced in front of him. The fox shook his head toward them and said: ‘Who could eat his fill of your flesh?!’ They said: ‘If you want to eat your fill of our flesh, enter the sea, and there is a royal

²² MS Vatican 271 of Version A of the *Life of Ben Sira* adds to “Just as the fox, who has many enemies” the words “who inform about him”.

²³ Apparently, being indifferent, such that neither the living, nor the dead would bother about him.

²⁴ According to Version B (which skips the episode of the copycat action of the marten), “one year afterwards [i.e., after the fox escaped], the Leviathan saw those who entered the sea, he made a calculation [or rather: reckoned], and found that the fox was missing. The Leviathan said: ‘Where is the fox?’ They told him: ‘She escaped by her cunningness’”. Use of the feminine, along with knowledge of the fact that dialectal Italian fruit names were incorporated in Version B in the list of the thirty fruit trees, strongly suggests that agreement with the feminine here is because in Italian, *volpe* (or dialectally: *golpe*) for ‘fox’ is feminine (unlike *goupil* in dialectal French). The unmarked gender for the lexical concept ‘fox’ is feminine, in Italian. Concerning the Italian dialectal names for fruit trees, see: EPHRAIM NISSAN and DARIO BURGARETTA, “On the Italian Botanical Glosses in Version B of the *Life of Ben Sira*”, in press in *Quaderni di Semantica*.

throne ready for you there. And you shall reign over us, as the Leviathan, our king, is already dead. This is why we came, all of us, in order to look for a king'. He [the fox] told them: 'I don't want to reign over you in the sea. But if it is true that you want to make me king, I shall reign over you here'. They told him: 'You, they say you are the most intelligent animal, but you are only an idiot! Don't you know that the humans make networks and webs in order to catch us inside the sea? Should we climb up to dry land, all the more so [i.e., we shall be all the more vulnerable]²⁵. Now, if you want to rule over us, come with us to that stone, sit on it, and you shall reign over us, who are children [i.e., creatures] of the seas'. There and then, he [the fox] wanted to jump into the sea, but he was afraid²⁶. The fishes told him: 'Don't you know that proverb which humans use? [Aramaic:] «He who wants to eat, he submerges his legs among the reeds/bulrush». If you want to reign over us, enter and you shall reign over the creatures of the seas'. Straightaway, the fox jumped into the sea. And he went with them. When they passed by the place where they had say they would make him king, he²⁷ told them: 'Where are you taking me to?' They told him: 'To the Leviathan, because he wants to eat your heart'. He told them: 'Why didn't you tell me that when I was on dry land? Then I would have entered [the sea] along with my heart. Because I don't have it with me now, as I forgot it on dry land!' They told him: 'Are you sure?' He told them: 'Indeed. Take me to dry land, I shall take it and will come with you'. They immediately returned him to dry land, and he began to dance and to deride them. They told him: 'Why are you deriding us?' He told them: 'You idiots! I escaped from the hand of the Angel of Death, and I outsmarted/derided him; shall I not outsmart/deride you?!' They told him: 'Did thou not tell us: «Take me out, [...] with you»?²⁸' He told them: 'You idiots! Had my heart²⁹ been with me [i.e., had I been in my right mind], would I

²⁵ Either a source, or a parallel for the motif of the fish providing the fox with that answer is in the talmudic anecdote about Rabbi Aqiba, who during the Hadrianic persecutions, when Jews in the Land of Israel were forbidden to engage in the study of the Law, was nevertheless teaching. Another sage remarked to him about the risk of being caught. Rabbi Aqiba reportedly retorted with a fable about the fox who wanted to catch fish: the fox invited them to come on dry land, so they could be friends. The fish replied that he, who is believed to be intelligent, is instead an idiot, as their lives are in danger even inside the water, all the more so on dry land. Rabbi Aqiba's point was that the Jews would cease to exist, if they were to abide by the evil decree and abstain from learning their Law.

²⁶ In Version B, the fox jumps without much ado.

²⁷ The fox became suspicious as they were going further than that place.

²⁸ That sentence is garbled in Version A. Its parallel in Version B is: "Why then did you say: 'Let me get out, because my heart is not with me'?"

²⁹ The fox at this point in the tale is playing with a double sense: the heart in the anatomical sense, and the heart in the metaphorical sense 'understanding' or 'intelligence' (cf. "And his heart understands (*ulēvavó yavín*)" in *Isaiah 6:10*). In the *Babylonian Talmud*, in the last line of tractate *Berakhot*, 61a, claims: "The Sages stated: 'The kidneys give counsel (*kēlayót yo'aṣót*), the heart understands

have entered the sea [to be] with you?!” When they heard that much, they returned to the Leviathan weeping. They related to him all that matter. He [the Leviathan] told them: ‘He behaved properly: he did not come to me, because he is wicked and cunning’³⁰. They told him [the Leviathan]: ‘This is why we were unsuccessful, and did not bring him’³¹. Therefore, those ones [the fox and the marten] are not in sea”. He [Nebuchadnezzar] told him [Ben Sira]: “Well done!”³²

(*lev mevín*)”. Rashi has two glosses for this: ““The kidneys give counsel (*kēlayót yo ‘asót*) to the heart: ‘Do so’”; and ““And the heart understands (*vehallév mevín*)’: what it has to do, whether to obey the advice of the kidneys or otherwise. And whence {do we learn, i.e., what is the evidence} that the kidneys give counsel? As it is said {(*Psalm 16:7*)}: ‘I shall bless the L-rd who advised me; also by night, my kidneys admonished me’. And whence {do we learn} that the heart understands (*šeħallév mevin*)? As it is said {(*Isaiah 6:10*)}: ‘And his heart understands (*ulěvavó yavin*)’”.

³⁰ In Version B, the Leviathan says instead: “You behaved properly, not bringing him here, because of his exceeding wickedness”. That apparently implies that had the fox been in the Leviathan’s presence, presumably the fox would have been a troublemaker, would have outsmarted everybody and would have wrecked havoc.

³¹ Interestingly, neither Version A nor Version B has the Leviathan punish the unsuccessful fish by devouring them. That is something that in tales (or then in *Star Wars* films), one would expect of a terrible master whose subordinates report having been unsuccessful, if they can be easily replaced (e.g., Darth Vader disintegrates them). In both Version A and Version B of the *Life of Ben Sira*, the Leviathan, once told about their failure by the fish, merely makes a verbal comment about the fox.

A huge monster fish is not invariably one that devours the other fish. According to Tibetan lore, in a previous life Buddha transformed himself into a huge fish, for the precise purpose of containing a huge quantity of flesh with which to feed his people. See: WILLIAM WOODVILLE ROCKHILL, “Tibetan Buddhist Birth-Stories: Extracts and Translations from the Kandjur”, *Journal of the American Oriental Society*, 18 (1897), pp. 1–14. In Rockwell’s Section 3, “Jātakas in the Djang lun”, one of the items listed is as follows (p. 5): “Ch. 35. Two birth stories: in the first, the Buddha was King “Eye-opener”; in the second, he was King Shuto-lag-gar-ni, who killed himself to become a monster fish on which his people fed in a time of famine”. Note that according to a rabbinic eschatological tradition, the flesh of the Leviathan is reserved for the righteous to eat at a banquet in the world to come. The other facet of the medal of Buddha the helper is than in some reincarnations, Buddha is not only helpful, but sacrifices himself for others’ good.

³² According to the early medieval Hebrew homiletic work *Pirqe de-Rabbi Eliezer*, the fish that swallows Jonah tells him that on that very day, he, the fish, is scheduled to be devoured by the Leviathan. Jonah is confident he can have them avoid that fate, and tells the fish to take him to the Leviathan. Jonah scares the Leviathan, by proving — by exhibiting the visible evidence of this — that he partakes of the Covenant of Abraham. Jonah does that much by uncovering himself indecently, which by itself, in context, “would suggest the bare possibility rather than the probability of a sense of humour”: we are recycling this wording from a different context, on p. 33 in LONSDALE RAGG, “Wit and Humour in Dante”, *The Modern Language Review*, 8(1), 1913, pp. 27–46).

The Leviathan, upon seeing that Jonah is circumcised, flees. Jonah points out to the fish that he, Jonah, saved the fish from being devoured by the Leviathan. As a reward, the fish takes him on a sightseeing tour (thus, Jonah sightseeing underwater is an occurrence of a motif also found in



Fig. 1. The *Steipereidur*, “the tamest of the whales”, according to the Latin text accompanying a map by the Flemish cartographer Abraham Ortelius, from his map of Iceland the way it appear in the 1603 edition of *Theatrum Orbis Terrarum*, first published in 1570. This kind of *cetus* supposedly fought other whales on behalf of fishermen³³.

Pseudo-Callisthenes, about Alexander the Great sightseeing underwater). The fish shows Jonah the foundations of the earth: the earth is on water. Therefore, the fish is able to take Jonah under Jerusalem. Jonah becomes aware that he is under the Temple of Jerusalem, because on top of Hell he sees the sons of Korah praying, and they warn him that he should seize his opportunity.

The Latin noun *fascinum* denotes ‘evil eye’, ‘bewitching, spell’ in Pliny the Elder, but ‘*membrum virile* as a protection against witchcraft or the evil eye’ as occurring in Horace and others. In contrast, Jonah exposing himself to the Leviathan is not exercising magic; rather, he informs the Leviathan that Jonah himself is a member of Abraham’s Covenant, and therefore the Leviathan can expect divine punishment in case it devours this man. The Leviathan and the underwater environment are wondrous. Arguably the point of the passage is that the wondrous realm is mindful of the Covenant (even though the Gentiles whom the text’s readers met with are often not). The Leviathan does understand that Jonah, because of his faith allegiance, is well-connected High Above, and this must matter very much in the wondrous realm.

³³ JOHN K. PAPADOPOULOS and DEBORAH RUSCILLO, “A Ketos in Early Athens: An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World”, *American Journal of Archaeology*, 106(2), 2002, pp. 187–227, at p. 222. A thematically related paper is: ARTHUR WAUGH, “The Folklore of the Whale”, *Folklore*, 72(2), 1961, pp. 361–371.



Fig. 2. Hero fighting a *ketos*: detail from a Caeretan hydria, ca. 520–510 B.C.E.³⁴



Fig. 3. Hero fighting a *ketos*: detail from an Etruscan red-figure crater, now in Perugia, Italy³⁵.

³⁴ The full image is Fig. 28 on p. 218 in Papadopoulos and Ruscillo, “A Ketos in Early Athens”.

³⁵ The full image is Fig. 27 on p. 218 in Papadopoulos and Ruscillo, “A Ketos in Early Athens”.

5. Considerations about the Tale of the Fox and the Fish

In his critical edition, Yassif³⁶ presents another association, from Version A of the *Life of Ben Sira*, of the *shu‘al* with the *hulda*, namely, in a passage in which the male fox and his vixen, having escaped from the Angel of Death, meet the male marten and his female:

Immediately, he [the Angel of Death] took a couple of each and every kind and threw [them] into the sea, until he reached the fox and his female. What did they do? Intelligently, they went and lied flat on the beach, and told the Angel of Death: “Your Majesty! Why are you looking for us?” He [the Angel of Death] replied to them: “I have come in order to throw you into the sea”. They told him: “Will you take [and throw into the sea] two couples of us?” He told them: “No”. They told him: “But a couple [of foxes] was submerged into the sea”. The Angel of Death raised his eyes and saw the image of a fox and of his female in the sea. He reckoned that a couple of their species was submerged in the sea. They told them [the fox and vixen on the beach]: “You can go”. They went away, and fled. The *hóled* [i.e., a mustelid or viverrid: say, the marten] and his female encountered him [the fox]. The *hóled* [marten] told them: “Why are you fleeing?” He [the fox] told them: “Such and such things happened to us because of the Angel of Death”. Upon hearing what the fox had related, the marten told his female: “Just as the fox, who has many enemies, has escaped by his cunningness, I, who am mentioned among neither the dead nor the quick [literally: the living ones and the dead ones], all the more so: I shall go and do as the fox did”. He went and did likewise, and escaped from him [from the Angel of Death].

Yassif reasons as follows³⁷: whereas the *Life of Ben Sira* apparently originated in Mesopotamia³⁸, Version A appears to have been shaped in Western Europe during the 11th century (its presence in Provence in the first half of the 11th century is proven)³⁹; in Western Christendom, the literary formation of the cycle of *Reynard the Fox* (*Roman de Renard*, *Fuchs Reinhart*) began in the tenth and 11th centuries, becoming widespread by the 13th and 14th. The cunning fox has many enemies, who are his victims who complain about the fox to the King of the Animals. According

³⁶ On p. 99, fn. 34, in ELI YASSIF (ed.), *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages: A Critical Text and Literary Studies* [in Hebrew], Jerusalem: The Magnes Press, 1984.

³⁷ YASSIF, p. 99, fn. 34.

³⁸ On p. 27, YASSIF dates this from the late ninth century or the early tenth century. He locates this in Iraq on p. 29.

³⁹ YASSIF, p. 21.

to Yassif⁴⁰, it is only by reference to this, that one can make proper sense of “Upon hearing what the fox had related, the marten told his female: ‘Just as the fox, who has many enemies, has escaped by his cunningness, [...]’”.

Importantly, Yassif⁴¹ suggests that the given episode — in the narrowest sense, this would be what the male marten tells his female concerning the fox — is an addition from Germany or France, by somebody who wanted to insert in the tale about the fox a reference to lore that was current concerning the fox at his time and place.

Yassif however ascribes to that addition also the aim to reconcile what the rabbinic sages of old had claimed about the *hóled*, with the same story being told in the *Life of Ben Sira* about the fox instead. This is why in Version A, it is not only the fox, but also (in agreement with rabbinic tradition) the marten that has no marine equivalents, whereas the earlier text of the *Life of Ben Sira* apparently ascribed that feature to the fox alone (thus transferring that feature from the marten to the fox, and implicitly excluding the marten).

In the *Life of Ben Sira*, the aetiological tale⁴² that relates how the Angel of Death was ordered to kill all animals except a couple of each kind to be thrown into the sea, and these survive there like the couples in the Ark⁴³. The fox and vixen tricked him into taking their reflection in the water for a couple already in the sea. Once saved, they were emulated by the *hóled* (mustelidae and viverridae). Therefore of all land animals, one finds their likes in the sea, except those two kinds⁴⁴.

The demon tricked by a mirror is Aarne and Thompson’s (1928) tale type 1168A⁴⁵; it apparently spread from India through the tales in the Arabic *Kalila wa-Dimna*.

⁴⁰ YASSIF, p. 99, fn. 34.

⁴¹ YASSIF, p. 100, fn. 34.

⁴² Its original text according to Versions A and B is given by ELI YASSIF in his critical edition, on pp. 250–251.

⁴³ The making in the present days of fables concerning particular animal species in Noah’s Ark was discussed by EPHRAIM NISSAN, “In the Garden and in the Ark: The *belles lettres*, Aetiological Tales, and Narrative Explanatory Trajectories. The Concept of an Architecture Combining Phono-Semantic Matching, and NLP Story-Generation”, *DSH: Digital Scholarship in the Humanities*, in press.

⁴⁴ See a discussion in YASSIF’s book on *Pseudo-Sirach*, pp. 97–104.

⁴⁵ ANTTI AARNE and STITH THOMPSON, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, by A. Aarne, translated and enlarged by S. Thompson (Folklore Fellows Communications, 74), Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica, 1928; 2nd revision: (Folklore Fellows Communications, vol. 75, no. 184), 1961; reprints: 1973, 1964, 1981. Another reprint: B. Franklin, New York, 1971. Aarne’s German original was *Verzeichnis der Märchentypen*.

Douglas Galbi has pointed out⁴⁶ a parallel with a tale from the Sanskrit *Panchatantra*, Ch. 4 (“Loss of Gains”)⁴⁷, and signalled that a variant of the tale exists in *Shuka Saptati*, tale 67⁴⁸. Galbi wrote:

Within its answer to one such question, the *Alphabet of Ben Sira* significantly revises a story from the Sanskrit work *Panchatantra*. In the *Panchatantra*, a monkey climbs on the back of a crocodile to be taken to the crocodile’s home. The crocodile plans to kill the monkey in order to get the monkey’s heart that his wife wants to eat. In the middle of the ocean, with the monkey riding on the crocodile’s back, the crocodile reveals his plans to the monkey. The monkey tricks the crocodile into returning him to his home on the shore by claiming that he would retrieve a second heart much sweeter to eat than the one he had with him. In a similar story in the *Alphabet of Ben Sira*, a fox rides into the middle of the ocean on the back of a fish. In this version of the story, the fox dupes the fish into returning him to shore with the claim that he does not have his heart with him: “For our custom is to leave our heart in our residence when we travel. If we need it, then we fetch it. If not, it remains at home.”

Already Israel Abrahams⁴⁹ mentioned the parallel from the *Panchatantra*. Abrahams cited Vol. 2 of Benfey’s translation of the *Panchatantra*. I would like to signal parallels from the Far East. The following is tale 323, “The Silly Jelly Fish”, from a collection of Far Eastern tales edited by Elswit⁵⁰:

The wife of the Sea Dragon king says only Monkey’s liver will cure her illness. The Dragon King asks his Jelly-Fish servant to bring Monkey into the sea. The Jelly-Fish coaxes Monkey onto his back, but when they are half-way across the water Monkey discovers why Jelly-Fish has come for him. He feigns dismay, saying that he left his liver in a tree back on the land. Jelly-Fish floats Monkey back to get his liver, but the minute Monkey touches land, he zips up high in the tree and says he cannot find it. Jelly-Fish reports to the

⁴⁶ DOUGLAS GALBI, “Alphabet of Ben Sira: Mocking Learning with Justice”, in his blog *Purple Motes*, 7 July 2013 (<http://purplemotes.net/2013/07/07/alphabet-of-ben-sira-mocking-learning-justice/>), which he has kindly brought to Nissan’s attention.

⁴⁷ Translated from Sanskrit by ARTHUR W. RYDER, *The Panchatantra*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1925, pp. 381–388.

⁴⁸ Translated from Sanskrit by A.N.D. HAKSAR, *Shuka Saptati: Seventy Tales of the Parrot*, New Delhi: Rupa Co., 2009, pp. 196–199.

⁴⁹ ISRAEL ABRAHAMS, “The Fox’s Heart”, *Jewish Quarterly Review*, 1 (1889), pp. 216–222.

⁵⁰ On p. 177 in SHARON BARCAN ELSWIT, *The East Asian Story Finder: A Guide to 468 Tales from China, Japan and Korea, Listing Subjects and Sources*, Jefferson, North Carolina: McFarland, 2014 (paperback; on a different page in the McFarland 2009 illustrated casebound edition).

Dragon King, who has his officers beat the Jelly-Fish until there are no bones in his body.

This is a version from Japan. It is a tale about clever escape, but when the tale features the jelly fish, it is also an aetiological tale about how it came upon to pass that the jelly fish has no bones or shell. In fact, among her sources, there are two Japanese versions published in different books under the title “Why the Jelly Fish Has No Bones” or “Why the Jelly Fish Has No Shell”. Elswit enumerates Japanese, Chinese, and Korean variants. In Korean variants, the cunning animal is a hare or rabbit, saving itself from the turtle that was sent to lure it for its liver or heart or eyes.

6. *Talmudic Aramaic Fish Names Based Upon the Name for Some Terrestrial Animal, and Greek or Latin Examples*

Paul Barbier, fils (Jr.) was a major authority on Romance fish names⁵¹. Barbier’s analysis of Latin *asinus* or *asellus* (a fish so called after the donkey)⁵² is a superb example of the extent to which language contact is only part of the story: cultural contact plays a huge part, and the idea of land animals having aquatic equivalent underwent remarkable Judaisation in more than one way once it found its way into Jewish sources; lexical reflexes by semantic calque are only part of a broader picture.

By semantic calque from the Greek equivalent (the fish name *onos*), one also finds the “sea donkey” (the genus *Gadus*?) in the Aramaic of the *Babylonian Talmud*: *hamra de-yamma* 〈ḥmr’ dym’〉 stated to be kosher (*Babylonian Talmud*, tractate *Avodah Zarah* 39a⁵³). As a mnemonic device, the talmudic text pointed out a

⁵¹ He is the author of the papers “Le mot *bar* comme nom de poisson en français et en anglais », *Revue des Langues Romanes*, 5th series, 48 (1905), pp. 193–199; “Étymologie et dérivés romans du lat. *acernia, acerna*”, *The Modern Language Review*, 8(2), 1913, pp. 185–188; “Deux noms de poissons”, *The Modern Language Review*, 9(2), 1914, pp. 190–196.

PAUL BARBIER, fils, also authored a series of papers published in 1908–1936, namely, “Noms de poissons. Notes étymologiques et lexicographiques”, *Revue des Langues Romanes*, 51, pp. 385–406 (1908); 52, pp. 97–129 (1909); 53, pp. 26–57 (1910); 54, pp. 149–190 (1911); 56, pp. 172–247 (1913); 57, pp. 295–342 (1914); 58, pp. 270–329 (1915); 63, pp. 1–68 (1925–1926); 65, pp. 1–52 (1927–1928); 67, pp. 275–372 (1933–1936).

⁵² In BARBIER (1910, *supra*), Sec. 89 is about Latin *asellus*, *asinus* (which are primarily names for ‘donkey’).

⁵³ Cf. MENACHEM DOR, *Ha-ḥay bi-ymei ha-Miqra ha-Mishnah ve-ha-Talmud* [Hebrew: *The Fauna at the Times of the Bible, the Mishnah and the Talmud*], Tel-Aviv: Grafor-Daftal Books, 1997, p. 174), whereas contiguously the *tora de-yamma* 〈twr’ dym’〉 (Aramaic for “sea bull”) is stated to be non kosher (*Babylonian Talmud*, tractate *Avodah Zarah* 39a; DOR, *supra*, p. 180).

paradox: “Abbaye said: the ‘sea donkey’ is kosher, the ‘sea bull’ is non kosher. The signs for you [to remember] are: the one unclean [i.e., the kind of beast living on earth] is clean [i.e., the fish so named in the sea], and the one clean [the kind of beast on earth] in unclean [i.e., the fish]”. See above on p. 58.

Chapter 4 in Michael Fontaine’s book *Funny Words in Plautine Comedy*⁵⁴ is concerned with “the role of the audience in a Plautine performance”⁵⁵. It is entitled “Innuendo and the Audience”⁵⁶. “A striking feature of Plautine drama is the extent to which the characters try to draw us into the play, competing with each other for our sympathies”. “Who was in Plautus’ audience, and how can we tell?” “I hope to break some fresh ground here by reorienting discussion around what Plautus does *not* say; that is, I propose to enlarge the data set by examining the style, the quality, and the content of his innuendo”.

For example, the greedy character of Lycus (Wolf) in the comedy *Poenulus (The Little Carthaginian)* is from a town in Acarnania, thus suggesting ἀκαρπάνη, one of the names of “the predacious *wolf*-fish (probably the bass)”⁵⁷, called *lupus* ‘wolf’ in Latin, and reputed in Rome to be a fish feeding on sewage — aptly for the given character, because of his dishonourable occupation⁵⁸. The plot is about his being entrapped by a bailiff and witnesses. Reference is made to the money involved in the entrapment: “aurum [...] comicum”, i.e., ‘stage-money’⁵⁹. Fontaine explains⁶⁰:

Since we are supposed to be able to see what they are holding, the witnesses do not bother to tell us what it is. Nevertheless, from other sources we are able to piece together the conclusion that their stage money consists of the golden yellow beans of the lupine, a plant that in Latin is called *lupinus* or *lupinum*. This is the missing connection that we need.

There is a pun, and it is conveyed visually, because the plant is not mentioned verbally, but can be assumed to have been shown by the witnesses to the audience of Plautus’ play. As an adjective, *lupinus* means ‘wolfish’. We can see then that a terrestrial

⁵⁴ M. FONTAINE, *Funny Words in Plautine Comedy*, New York & Oxford: Oxford University Press, 2010.

⁵⁵ FONTAINE, p. 147.

⁵⁶ FONTAINE, p. 149. The next three quotations are from that same page.

⁵⁷ FONTAINE, p. 151.

⁵⁸ FONTAINE, pp. 151–152.

⁵⁹ FONTAINE, pp. 152–153.

⁶⁰ FONTAINE, p. 153.

animal (the wolf)⁶¹ lent its name to a fish at the lexical level, that it is also a corradical of a plant name, and that all three were combined in wordplay in Plautus' comedy.

Ludwig Lewysohn⁶², followed by Dor⁶³, identifies the *tora de-yamma* with the ray, a cartilaginous fish. Dor also has an entry for the *hamra de-yamma*, which he identifies with the genus *Gadus*, i.e., the cod, a sea-fish called *šibbút* in Israeli Hebrew, in contradiction with the talmudic tradition and the Iraqi Jewish tradition up to the present, for which that name denotes a particular, much appreciated kind of rive-rine fish. Dor⁶⁴, s.v. «šybwt», proposed that perhaps the talmudic fish called «šybwt» was *Gadus*, referring to the statement (*Babylonian Talmud*, tractate *Hullin*, 109b) that “the pig [tastes like] the brain of *šibbūṭā*”.

Dor remarked that Lewysohn's identification of the rabbis' “sea donkey” «ḥmr' dym» with the cod was based on names in Aristotle and Pliny, and proposed that the analogy is correct: “One is right to assume that a fish called *Onos* in Greek and *aseillus* in Latin — the ass of the sea — was called likewise in Aramaic. In the *Talmud*, usually the Greek names for fish appear in loan-translation.” Such semantic calques are also found in Syriac: «rnb' dyma» (literally “sea hare”) is found in Syriac, with a cognate in Arabic, and is a calque after the Greek λαγώς θαλάσσιος⁶⁵.

⁶¹ Actually, the onomasiological motivator ‘fox’ occurs in various languages in names for fish (not the same that are motivated by ‘wolf’), e.g., the scientific name *Albula vulpes* (and Italian name for which is *volpe biancastra*); the scientific name for a shark species, *Alopias vulpinus*, called in Italian *pesce volpe*; or then *pesce volpe*, regionally in Italy *volpe di mare* or *volpe marina* for the fish *Onos mediterraneus* = *Motella fusca* (E. TORTONESE and B. LANZA, *Pesci, anfibi e rettili*, in the series *Piccola Fauna Italiana*, Milan: Aldo Martello Editore 1968, p. 57; G. DEVOTO and G.C. OLI, *Vocabolario illustrato della lingua italiana*, Milan: Selezione dal Reader's Digest, 1st edition, 1967, s.v. 2 *vólpe*, acception 4); and *volpina*, an Italian regional name for the grey mullet, i.e., the fish *Mugil cephalus*, in standard Italian *muggine comune* (DEVOTO and OLI, *supra*, s.vv. *volpina*, 2 *muggine*), known in French as *mulet* [lit. ‘mule’] or *muge*, and now called by Israeli zoologists *qifón*, but in the Israeli marketplace by the Arabic name *būrī* — an Arabic name in use in countries on the Mediterranean, but also in use in Iraqi Arabic and in Baghdadi Judaeo-Arabic for the same species. Nissan understands from his mother, a native of Baghdad, that also in Baghdad *būrī* is a fish name: the name for ‘grey mullet’, a marine fish.

⁶² LUDWIG LEWYSOHN, *Die Zoologie des Talmuds: Eine umfassende Darstellung der rabbinischen Zoologie, unter steter Vergleichung der forschungen älterer und neuerer Schriftsteller*, Frankfurt am Main: Selbstverlag des Verfassers, in Commission bei J. Baer, 1858.

⁶³ DOR, *supra*, p. 180.

⁶⁴ DOR, p. 174.

⁶⁵ On p. 21, §84, in IMMANUEL LÖW, “Aramäische Fischnamen”, in his *Fauna und Mineralien der Juden*, edited by ALEXANDER SCHEIBER, pp. 3–24, Hildesheim, Germany: Georg Olms. Originally, pp. 549–570 in *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, 1 (Giessen, 1906).

The ‘izza de-yamma (‘yz’ dym’), literally “sea-goat”, mentioned as a fish with horns in the *Babylonian Talmud*, tractate *Bava Batra*, 74a, was taken to be some fabulous animal by Jastrow,⁶⁶ and if so, this would correspond to the Graeco-Roman imaginary about a sea-creature half-fish, half-capricorn. Also consider a paper by Green, entitled “A note on the Assyrian ‘goat-fish’, ‘fish-man’ and ‘fish-woman’”⁶⁷. In that paper, Green provides a discussion of part fish, part human or part goat characters in Assyrian iconography. Dor however, a zoologist rather than a philologist or an archaeologist, tentatively identified⁶⁸ the ‘izza de-yamma with the fish *Naso brevirostris*, whose English name is *spotted unicorn*. It has a horn on its forefront. (Its Israeli Hebrew name is *qarnappón érekh-qéren*, literally “long-horned little rhinoceros [little horn-nosed]”).

The “sea-goat” (*aigkereus*, Αἴγοκερεύς), the Capricorn, already known from Mesopotamian texts by the Sumerian name MUL.SU.HUR.MÁŠ (or even MÁŠ for short), is the subject of an article by Albrile⁶⁹. A Capricorn appears in a stucco medallion preserved in one of the palaces adjacent to the palace of Khosrow I (itself from the middle decades of the sixth century C.E.). Sasanian textiles (imported to Byzantium) sometimes share visual motifs with stucco representations. Well into the Islamic period, Oriental silks used to arrive into southern Italy into the port cities of Amalfi, Salerno, and Naples. According to Albrile, this may be how the visual motif of the Capricorn (along with other motifs from Iranic art) reached Western Europe and the visual traditions of its own religions⁷⁰. Albrile’s article is summarised as follows in an English-language editorial⁷¹:

He inquires into the symbolism of the Capricorn — the “Goat-fish” (or: “Sea-Goat”) known already in Assyro-Babylonian antiquity — for the purpose of tracing the evolution that led this astral sign from its more ancient origins to its Christian “transcription” through the mosaics of Romanesque churches.

⁶⁶ MARCUS JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2 vols.), London: Luzac & Co.; New York: G.P. Putnam’s Sons; Leipzig: Trübner & Co., 1903 (often reprinted by various publishers). Downloadable:

Vol. 1: <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=38236>.

Vol. 2: <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=38237>.

⁶⁷ A. GREEN, “A note on the Assyrian ‘goat-fish’, ‘fish-man’ and ‘fish-woman’”, *Iraq*, 48 (1986), pp. 25–30, pl. V–X.

⁶⁸ DOR, *supra*, p. 177.

⁶⁹ EZIO ALBRILE, “Il mosaico fatale”, *Antonianum*, 89(2/3), 2014, pp. 301–318.

⁷⁰ ALBRILE, “Il mosaico fatale”, pp. 308–309.

⁷¹ On p. 242 in GIUSEPPE BUFFON OFM, “Ad lectores”, *Antonianum*, 89 (2/3), 2014, pp. 239–246.

The discipline of astrology, the Author observes, was seen as the science of becoming, and represented the imperceptible yet unstoppable changing of the cosmos. The Goat-fish, connected with the liquid god of the abyss, Ea-Enki, is a personage that appears often in the kudurru, an Akkadian term for boundary-stones. The delimitation of space, as in the marking of boundaries, is evidently the earthly reflection of astral reality. It is important to emphasise that the transferring of this symbol from the East to the Christian West happened thanks to the circulation of relics. These were wrapped up in precious cloths bearing motifs of Iranian art. The sign itself, Capricorn, stands for a constellation of the Zodiac between Aquarius and Sagittarius. When Eudoxos of Cnido [an Italianism; recte in an English-language context: Cnidos], using the signs of the Zodiac instead of months, fixed the equinoxes in the middle of Aries and of Libra, the summer solstice in the middle of Cancer, and the winter solstice in the middle of Capricorn, the Zodiac sign of Capricorn came to coincide with the Capricorn constellation; now, because of the phenomenon of the “precession” of the equinoxes, at the winter solstice the sun is actually found in the neighbouring constellation of Sagittarius. The importance of the Grazzano mosaic, analysed by Albrile, arises from the fact that it is actually a fragment of a larger work, within which there could be seen this oscillation between Capricorn and Sagittarius.

In fact, Albrile’s paper was concerned in particular with a mosaic from a place in northwestern Italy, Grazzano Badoglio, a hamlet from the Monferrato area of Piedmont, in its province of Asti⁷².

Language contact was proposed by Saul Levin, as the cause for Latin *asinos* ‘donkeys’ (the masculine plural in the accusative case) <*asonos*< Northwest Semitic *aθonoθ* ‘she-asses’ (so in Hebrew). According to Levin⁷³, the transition to *asonos* and then to *asinos* took place in Italy from a prehistoric but late loan, as had it been older, the first *s* would have become *r*:

⁷² Because of the context of the journal *Antonianum: Periodicum Trimestre Pontificiae Universitatis Antonianum de Urbe*, which is the journal of a Franciscan university, its editor remarked on p. 243: “Albrile’s reasoning on astral and topographic spaces is of the greatest interest for the Franciscan Order”.

⁷³ SAUL LEVIN, *Semitic and Indo-European: The Principal Etymologies* (Current Issues in Linguistic Theories, 129), Amsterdam: John Benjamins, 1995, pp. 119–124. For Levin’s sense of lexical “cognacy”, cf. SAUL LEVIN, “What Does ‘Cognate’ Mean? In reply to Alan Kaye and other reviewers of *Semitic and Indo-European: The principal etymologies*”, *General Linguistics*, 36 (1999 [1996]), pp. 257–269.

Concerning the semantic shift from mammal-name to fish-name, cf. MICHELE FRUYT, “Métaphore, métonymie et synecdoque dans le lexique latin”, *Glotta* [Vandenhoeck & Ruprecht GmbH], 67 (1/2), 1989, pp. 106–122 (<http://www.jstor.org/stable/40288076>). On p. 108, she states: “Ainsi, designer un poisson (lat. *apriculus*) par le nom du ‘sanglier’ (lat. *aper*), c’est pratiquer une métaphore d’après le trait ‘couleur sombre’”.

Just as Greek names for fish named after some terrestrial animals are found in Talmudic Aramaic, likewise it is quite possible that Jewish sources borrowed the notion of aquatic kinds equivalent to land beasts. The late antique *Tosefta Kil’ayim* (ed. Lieberman, 10, 10) claims: “Everything that is [found] on land is [found] in the sea, many in the sea that are not on land. There is no kind of *hulda* in the sea”, where by *hulda*, mustelidae and viverridae (not rats which is the sense in Israeli Hebrew) were meant⁷⁴.

7. “Fox of the Sea” in Text by the Medieval Hebrew Fabulist Berechiah haNakdan

The 13th-century Hebrew fabulist Rabbi Berechiah haNakdan (from England or from Rouen), who for example dealt with the elephant⁷⁵ for polemical purposes but adapting a Christian motif⁷⁶, treated the fox in relation to philological homiletics, ending up with an alliterative and ambiguous statement: «*hšw’lym hllw ‘lw lšw‘lw šl ym Haššu‘alim hallalu ‘alu lešu‘alo šel yam*», “Those ‘foxes’ [in the *scriptio defectiva* in the second word in «*šw’lym š‘lym*» from *Song of Songs* 2:15] rose to [i.e., were made up, compensated for, by] the *šu‘alo šel yam* ['fox of the sea', as though]”.

This was discussed by Zipor⁷⁷. Zipor was concerned with such homiletic *loci* that apply «*šw’lym*» ‘foxes’ to Pharaoh’s exhortation to the Egyptians against the Hebrews: “Let us act cunningly against him” (*Exodus* 1:10), which resulted in his decree of drowning. Supernal retribution for this came about as Pharaoh’s pursuing army was drowned at the crossing of the Red Sea. The hermeneutic point was that resorting to water in the decree of Ch. 1 of *Exodus* was intended to be cunning, as no retaliation in kind (by water) was expected, by virtue of the promise to Noah that

⁷⁴ cf. MENACHEM DOR and DAVID TALSHIR, “The *holed* and the *hulda*” [Hebrew], *Léšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects*, 57(1) (1992), pp. 39–49; as well as: ZOHAR AMAR, “The Weasel [Israeli Hebrew *hamos*] — the Identification of the Mishnaic *hulda* by Maimonides” [Hebrew], *Léšonénu*, 73 (2011), pp. 327–333; and G. BAR-OZ and T. DAYAN, “Weasels from the Hellenistic Period of Israel” [English], *Israel Journal of Zoology*, 47 (2001), pp. 271–273.

⁷⁵ In EPHRAIM NISSAN, “Imagined Elephants in the History of European Ideas: Varejka’s Pataphysical Way to the Subject”, *International Studies in Humour*, 2(1), 2013, pp. 100–177, much material is relevant for Jewish studies, for example.

⁷⁶ According to MARC MICHAEL EPSTEIN, “‘The Ways of Truth Are Curtailed and Hidden’: A Medieval Hebrew Fable as a Vehicle for Covert Polemic”, *Prooftexts*, 14(3), 1994, pp. 205–231, and Id., “The Elephant and the Law: The Medieval Jewish Minority Adapts a Christian Motif”, *The Art Bulletin*, 76(3), 1994, pp. 465–478.

⁷⁷ On p. 359 in: M.A. ZIPOR, (“*Al Tikre* — Exegesis or Text?” [Hebrew], in: M. BAR-ASHER, M. GARSIEL, D. DIMANT and Y. MAORI (eds.), *Studies in Bible and Exegesis, Vol. III. Moshe Goshen-Gottstein — In Memoriam*, Ramat-Gan, Israel: Bar-Ilan University Press, 1993, pp. 362–349).

there would never be another Deluge. In connection with this, the “foxes” drowning in the sea was the homiletic interpretation of “The fate of the foxes will be theirs” (*Psalms* 63:11), whose plain sense is “Their bodies will be food for scavenging animals” (cf. the Arabic cognate *θá’lab* ‘jackal’).

Zipor remarks that the medieval fabulist Berechiah haNakdan (who was active in either northern France, or England) is ascribed the statement that *šw’lym š’lym* (“foxes, foxes”) occurring in *Song of Songs* 2:15, the word being repeated without the mute *w* (i.e., with a *scriptio defectiva*), was “compensated” as though in another scriptural *locus*: *Isaiah* 40:12, where the Masoretic text has *my mdd bš’lw mym* *Mi madad beša’alo mayim* (“Who measured water in His footprint?”, as though), whereas a vulgate version of which the *Isaiah Scroll* is witness, instead of *bš’lw mym* has *bšw’lw mym*, i.e., “in His *šw’l* the water of the sea”, *šw’l* here presumably meaning ‘footstep’ or ‘step’ (like the usual noun *ša’al*), yet a homograph lending itself to be interpreted as *šu’ál* — thus being a homophone of the name for ‘fox’. Out of that intricate homiletic trajectory based on the *scriptio defectiva*, a “fox of the sea” emerged.

8. Terrestrial Animals and Humans on the Seafloor, in Visual Representations of Alexander the Great’s Immersion and Sightseeing Underwater

This section signals Western iconographical materials conveying visual proof of the belief that terrestrial animals and even humans live on the seafloor; namely, an image from the *Roman d’Alexandre en prose*, on hold in Berlin at the Kupferstichkabinett, manuscript 78.C.1, c.67 (figs. 5, 6 and 7)). In that image, a naked man and woman stand on the seafloor and eat raw fish, while observed by a dog, also standing on the seafloor and facing them. Another canine carnivore, as well as sheep and fruit trees, were also drawn, while a huge fish is swimming above them. The scene is observed by Alexander the Great, from his glass barrel, his submersible. A detail (bottom, right) of the same image. Alexander watches trees, a marine fox, and a marine ruminant on the seafloor, while fish swim around.

Concerning Alexander the Great exploring the sea in a glass submersible, it is claimed in a Jewish source⁷⁸ that his goal was to listen to the waters singing Divine glory. That claim was made in *Midrash Tehillim (Schocher Tob)*, as edited by Salomon Buber — the context being in relation to *Psalms* 93:4 (which in the *Vulgate* is 92:4)⁷⁹.

⁷⁸ There even exists a version of the Alexander Romance in Mongolian. See: F.W. CLEAVES, “An Early Mongolian Version of the Alexander Romance”, *Journal of Asiatic Studies* 22 (1959), pp. 1–99.

⁷⁹ *Midrash Tehillim (Schocher Tob)*, as edited by SALOMON BUBER, Vilna: Romm, 1891, third part, from



Fig. 4. Alexander the Great in a submersible. From one of the two Doria tapestries now in Genoa.



Fig. 5. An image of Alexander the Great in a glass barrel watching life underwater, from the *Roman d'Alexandre en prose*, from the Kupferstichkabinett in Berlin, manuscript 78.C.1, c.67.

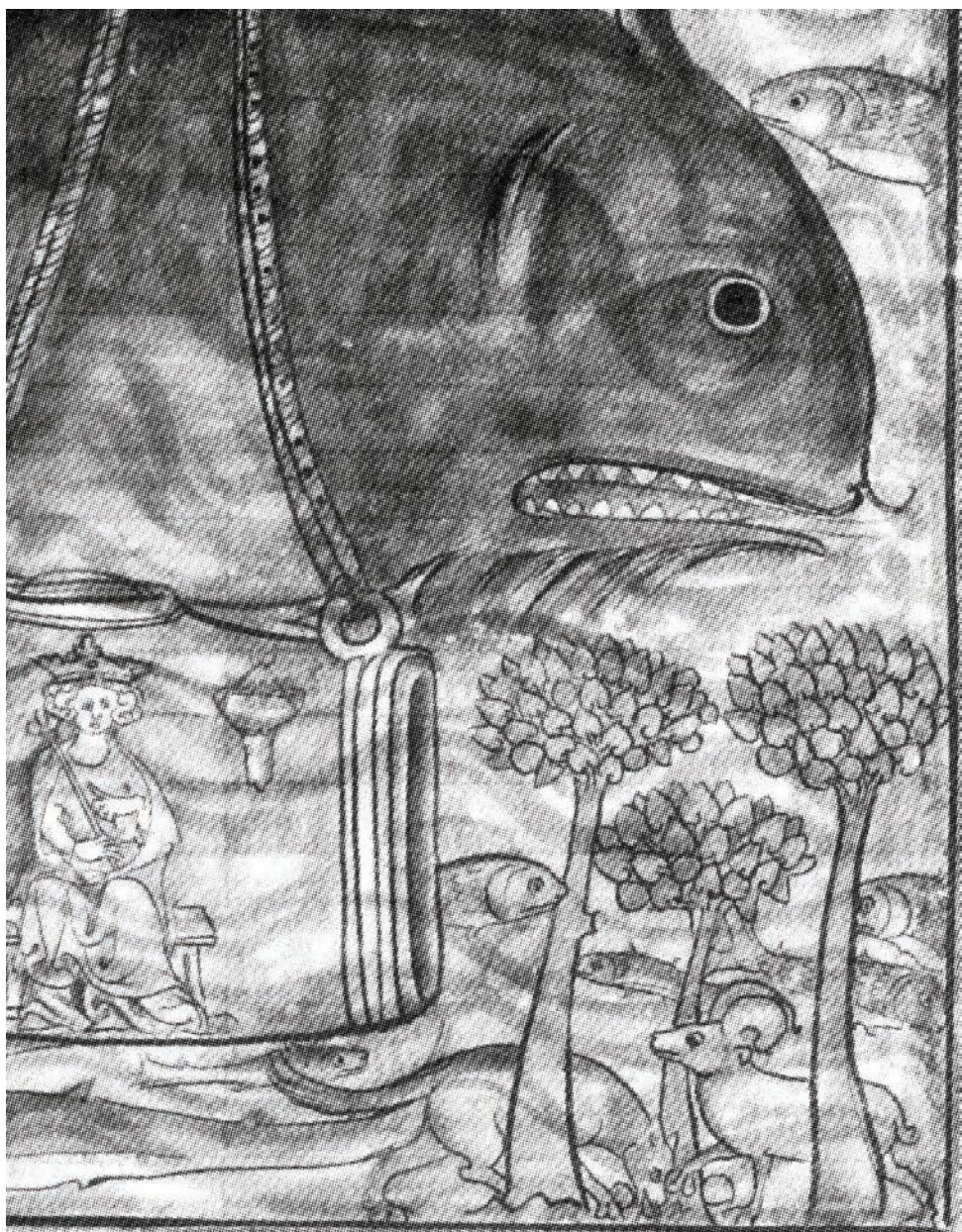


Fig. 6. A detail (bottom, right) of the same image. Alexander watches trees, a marine fox, and a marine ruminant on the seafloor, while fish swim around.

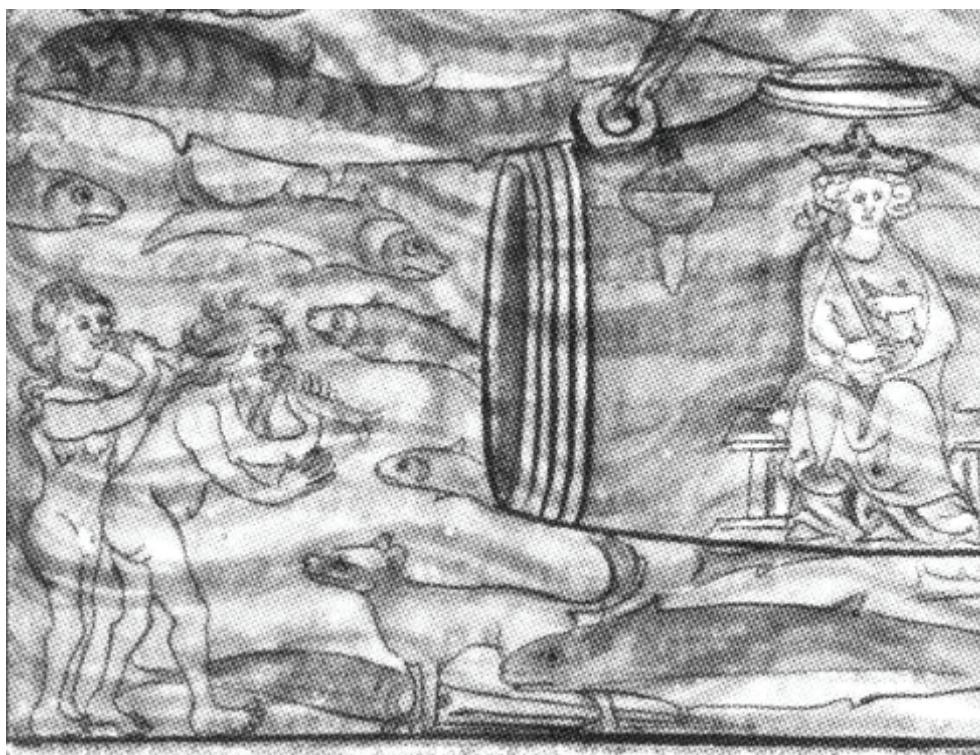


Fig. 7. Another detail (bottom, left) from the same image: a man and a woman eat raw fish; they are not a merman and a mermaid, though. They stands on their feet, on the sea floor, and they are each about to eat a fish. A dog stands on the seabed, facing them. In his glass barrel, Alexander's glance is directed elsewhere.

Besides, in Section 8 of his Introduction, entitled “Alexander’s Descent into the Sea”, of his book about a Medieval Hebrew version of the Alexander Romance, Israel Kazis wrote⁸⁰ concerning rabbinic parallels to the story the way it appears in

p. 415, line 23 to p. 416, line 3. See p. 98, fn. 19, in: JEAN-PIERRE ROTHSCHILD, “L’Iter ad Paradisum entre homélie rabbinique, traité d’apologétique et exemplum”. In : CATHERINE GAULLIER-BOUGASSAS and MARGARET BRIDGES (eds.), *Les Voyages d’Alexandre au paradis: Orient et Occident, regards croisés*. (Alexander Redivivus, 3.) Turnhout, Belgium: Brepols, 2013, pp. 93–125.

⁸⁰ ISRAEL J. KAZIS (ed., trans.), *The Book of the Gests of Alexander of Macedon, Sefer Toledot Alexandros ha-Makdoni: A Mediaeval Hebrew Version of the Alexander Romance by Immanuel ben Jacob Bonfils* (The Mediaeval Academy of America, Publication No. 75), Cambridge,

Pseudo-Callisthenes:

This legend is found in two sources in Talmudic literature: *Midrash Tehillim*, Ps. 93, 5, and *Yalquṭ Shim‘oni*, Ps. 93, sec. 848. Except for a minor difference in detail both sources contain the same account. We shall quote the account in *Midrash Tehillim* after which some comments will be made on a doubtful reading in the text.

“Out of the voices of many waters, the mighty breakers of the sea’ (Ps. 93:4). It happened that when Hadrian Caesar sought to fathom the depth of the Adriatic Sea,[74] he took ropes and kept lowering them for three and half years, until he heard a heavenly voice which said: ‘Hadrian will end (ere his rope does)! Again, Hadrian Caesar sought to know how the waters praise the Holy One, blessed be He, and so he made chests of glass into which he put men, and then lowered the chests into the Great Sea.[75] When the men came up, they said: ‘We have heard the waters of the Great Sea praise the Holy One, blessed be He, thuswise: The Lord on high is mighty.’”

Despite the fact that the name Hadrian Caesar occurs here as well as in *Yalquṭ Shim‘oni*, it is suggested that this represents a scribal error and that the emperor referred to in this episode is Alexander. This suggestion is supported by the following considerations: First, as indicated in our discussion of the preceding episode, Alexander’s desire to fathom the depth of the sea is mentioned along with his desire to ascend into the heavens in two other sources in Talmudic literature, namely *Pirke [recte: Pirke or Pirqe] Rabbi Eli‘ezer*, XI, and *Yalquṭ Shim‘oni*, 1 Kg. 18, sec. 211. Secondly, this legend is associated with Alexander in *Ps.-Call.*, Book II, ch. 38.

Kazis further remarked⁸¹:

The legend as related in Talmudic literature appears to be an abbreviated account of the story of this episode as found in *Ps.-Call.* and reveals the presence of a rabbinic motif. In the Greek account, Alexander descends into the sea in order to seek pearls. In the Jewish account, Alexander’s concern is not with pearls but rather with discovering how the waters praise God.

In two endnotes, Kazis claimed⁸²:

74 The text reads *Adrias*, the Adriatic. However, the text in *Yalquṭ Shim‘oni* reads *Okionos*, “Great Sea”, and according to [Salomon] Buber other manuscripts also read *Okionos*; see his edition of *Midrash Tehillim*, p. 415,

Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1962, pp. 19–20.

⁸¹ KAZIS, p. 20.

⁸² KAZIS, notes 74 and 75 on p. 185.

note 32. See also Braude, *op. cit.*, [i.e., W.G . Braude, *The Midrash on Psalms* (New Haven, 1959), II,] p. 499, note 9, who feels that the alternate reading, *Okionos*, is preferable.

75 *Okionos* here is further reason for preferring it to the Adriatic Sea in the beginning of this episode.

9. Marine Versions of Terrestrial Animals in Heraldry

This is a complex theme. Let us begin with something more familiar to modern Westerners. At a heraldry Web site, the following introductory text (Ch. 9 in a series) is signed by an Australian-based “Alarice, Baronial Herald” (credits for the iconography accompanying the original were given to contributors styled “Master Sven the Stormdriven”, “Mistress Rhianwen ni Dhiarmada”, “Count Sir John of Skye”, “Master Sir Richard de la Croix”, and “Viscountess Lucrezia Lorenz”):

In this continuing introductory heraldry series, today we look at mythical creatures, which are extremely popular in both medieval and modern heraldry. Virtually all mythical creatures may be traced back to some real animal, and reflect a combination of ignorance, legend and imagination. In some cases it was believed that these mythical creatures (often termed in heraldry under the blanket term *monsters*) were real. Most are hybrids of other creatures. [...] A *sea-horse* is a heraldic horse with the two forelegs changed to webbed feet, and the back forelegs changed into a single fin. This is a common treatment for animals – a sea-dog is the same but has the body and head of a dog (although the sea-dog often has a tail and the hind legs of a beaver), and a sea-wolf would have the body and head of a wolf, and so on. A *mermaid* has the head and body of a naked woman with a finned tail (often holding a mirror and comb); a *merman* is the same thing with a man’s body. Virtually any animal can be altered to a sea animal by the addition of fish tails and fins. Again, if sitting on the tail fin, the position is termed “erect”.

10. Relevant Lore of Scottish and Icelandic Fishermen

In his critical edition of the *Life of Ben Sira*, Yassif⁸³ cited *The Folklore of the Jews* by Angelo Solomon Rappoport⁸⁴, concerning a belief among Scottish fishermen, according to which of all dry land animals there exists an equivalent in the sea.

⁸³ On p. 99 in ELI YASSIF (ed.), *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages: A Critical Text and Literary Studies* [in Hebrew], Jerusalem: The Magnes Press, 1984.

⁸⁴ A[NGELO] S[OLONOM] Rappoport, *The Folklore of the Jews* (Soncino Jewish Publication Society, 3), London: The Soncino Press, 1937, p. 153. Rappoport’s book has been meanwhile published again: (Kegan Paul Library of Jewish Studies), London: Kegan Paul, 2007.

Our present treatment much expands upon the parallels from international folklore or the history of ideas, not only Scottish folklore.

Jeb McLeish, an anthropologist based in Scotland, is well positioned to clarify the matter, especially as far as Scottish lore is concerned. Our collaboration in the present study began with a query Nissan sent McLeish: “have you any information about a belief among Scottish fishermen, according to which of all dry land animals there exists an equivalent in the sea? (e.g., horse vs sea-horse).” McLeish replied on 13 March 2014 and signalled that “Walter Gregor noted the belief from an informant in Portessie in the 1880’s (North east Scotland). He is rather terse and reports no more than this.” Namely:

It is believed that there is a “beest i’ the sea for ilky beest o’ the laan (land)”, said a Portessie man to me⁸⁵.

The following was stated in a study about Icelandic folklore, by Gísli Pálsson⁸⁶:

Several species of whales, so-called ‘wicked whales’ (*illhveli*) are said to do damage to ships and men. [...] The ‘horse-whale’ (*hrosshveli*) was one of the wicked whales. It was said to resemble a horse, to neigh like a horse, and to have a horse’s tail that sent tremendous waves across the ocean and destroyed boats and men (Davidsson 1900, p. 320).

The folklore contains numerous accounts of strange water beings that attempt to drag humans into the ocean or destroy their boats: ‘sea-men’ (*hafmenn*), ‘water-horses’ (*vatnanykrar*), ‘sea-dogs’ (*sæhundar*), and ‘flying fish’ (*flugfiskar*), to name only a few [...]. All these stories establish series of pairs of oppositions that relate to the contrast between the land and the ocean. The strange beings mediate between the polar opposites; their peculiar properties draw the relevant contrasts.

11. *The Marine Monkey According to Vallisneri*

The natural scientist (especially entomologist) and physician Antonio Vallisneri or Vallisnieri (Trassilico, in Garfagnana, 1661 – Padua, 1730) was the main exponent

⁸⁵ This is quoted from p. 17 in: WALTER GREGOR, “Some Folk-Lore of the Sea”, *The Folk-Lore Journal*, 4(1), 1886, pp. 7–17.

⁸⁶ On pp. 125–126 in: GÍSLI PÁLSSON, “The Idea of Fish: Land and Sea in the Icelandic World-view”, Chapter 9 in: ROY WILLIS (ed.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World* (One World Archaeology, 16), London: Unwin Hyman, 1990, pp. 119–133. A paperback edition was published in London by Routledge in 1994. The 1990 edition was based on precirculated papers presented at the World Archaeological Congress in Southampton within the theme “Signifying animals”. Pálsson cites Ó. DAVIDSSON, “Folklore of Icelandic Fishes”, *Scottish Review*, 36(72), 1900, pp. 312–332.

of Galileo's tradition in his times. Vallisneri was born in northern Tuscany, now in the province of Lucca, but in Garfagnana, an area bordering on Emilia (he was the heir of a paternal uncle with lands in Scandiano in Emilia)⁸⁷.

Vallisneri's early studies were in Scandiano, Spilamberto, Modena, and Reggio Emilia (all four places in the Emilia region, which itself borders on Tuscany), under the rule of the House of Este. His medical studies were in Bologna as a pupil of Marcello Malpighi (1628–1694), but to comply with Este legislation, he graduated in Reggio (within the Este domains). Vallisneri later was in Venice, Padua, and Parma. As a scholar, Vallisneri was a follower of Francesco Redi (1626–1698). Vallisneri also sought to promote a technical lexicography in medicine and the natural sciences, and while open-minded (his linguistic views were an antecedent of views from the Enlightenment), he sought to promote the use of Tuscan as being the Italian language (see <http://www.vallisneri.it>).

We are going to concern ourselves with an entry in Vallisneri's *Saggio d'istoria medica, e naturale*⁸⁸. The headword “SIMIA marima” is a typo for “SIMIA marina”, i.e., “marine monkey”:

SIMIA marima. Ho detto, che in mare v'è la *Sirena*, emulatrice in qualche parte delle fattezze degli uomini, ma vi è ancora il Vitello, il Porco, il Cane, e cento altri animali consimili molto a' terrestri, [p. 456:] di maniera che viene ad essere il Mare, come un Mondo da se dentro quest'altro Mondo. Eliano vi descrisse infino la Simia, ch'è un pesce lungo, cartilaginoso, rassomigliante nel colore, e nella faccia alla Simia terrestre. E ricoperto di una scaglia dura, come quella delle Galane, e si trova nel Mar Rosso, in cui dicono, che nuota con tanta celerità, che par, che voli.

⁸⁷ DARIO GENERALI is a leading expert about Vallisneri. See his entry “Vallisneri, Antonio” in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Scienze*, Rome: Treccani, accessible online at [http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-vallisneri_\(Il_Contributo_italiano_alla_storia_del_Pensiero:_Scienze\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-vallisneri_(Il_Contributo_italiano_alla_storia_del_Pensiero:_Scienze)/)

⁸⁸ =n pp. 455–456 in Vallisneri's *Saggio d'istoria medica, e naturale*, within the 1733 *Opere fisico-mediche*; <https://goo.gl/OGR9Bk> opens p. 455. The edition is: ANTONIO VALLISNERI, *Opere fisico-mediche stampate e mansocritte del Kavalier [sic] Antonio Vallisneri raccolte da Antonio suo figliuolo, Corredate d'una Prefazione in genere sopra tutte, e d'una in particolare sopra il Vocabolario della Storia Naturale, Tomo terzo, ed ultimo*, Venice: Sebastiano Coletti, 1733. (Nissan thanks Dario Burgarella for bringing this work to his attention in the context of a different project). The conditions in the will of Giuseppe Vallisneri, Antonio Vallisneri Sr.'s uncle, required the nephew to have a son to succeed him in turn; the nephew's wife had eighteen pregnancies, resulting in several children, of which only three daughters and one son, Antonio Jr., survived. It was this son who edited the *Opere fisico-mediche* as published in 1733.

[SEA MONKEY. I have said, that in the sea there is the *Siren*, mimicking in some part the appearances of men, but there also exist the Calf, the Pig, the Dog, and a hundred other animals that much resemble those on land, [p. 456:] so that the Sea comes to be like a World on its own, inside this other World. Helian described there even the Monkey, which is a long fish, cartilaginous, resembling in colour, as well as in the face, the Monkey of land. It is covered by hard scales, like those of the Turtles, and it is found in the Red Sea, inside which, they say, it swims so quickly, that it appears as though it was flying.]

12. *The Sirens in Vallisneri's Book*

Further to the entry “SIMIA marima” (for “SIMIA marina”) we have considered, the next two entries in Vallisneri’s book are devoted to the mythical Sirens, and then to Sirens in entomology. The former is reproduced and translated hereby:

SIRENA; o *Serena*. *Siren*. E una sorta di pesce, o di mostro marino, che (come dicono alcuni) verso la parte superiore alla donna, o all'uomo si rassomiglia, e verso l'inferiore al pesce. I libri, e monumenti antichi, parlando della *Sirena*, sono mescolati di cose vere, e di false, se ci fidiamo particolarmente de' Greci, i quali hanno avuto per costume, o per natura del loro fervido ingegno, infrascae[?] sempre le loro Storie con le menzogne. E verissimo, che vi è il *Pesce Donna*, detto *Sirena*, siccome v'è il maschio, *uomo marino* chiamato, ma è poi falsissimo, che cantino, o che con voce umana parlino. Veggiamo in terra le Scimie, ed i *Macachi*, o *Gattimammoni*, che hanno non poca similitudine coll'uomo, e veggiamo pure in Mare i Vitelli, le Volpi, i Lupi, i Cani, le Galane, e tanti altri animali maggiori, minori, e minimi, a' que' della terra in molte parti simigliantissimi, onde non è tanto da maravigliarsi, come fanno alcuni, che ci sia nel mare anche una specie di pesce, in qualche parte all'umana simigliantissima, di cui, poco fa, m'è venuto una Relazione di Londra, fatta da un Capitano di Nave a quella Regia Società, che nel venire dalle Indie nuove, avea veduto (e ne mostrava il disegno) un uomo marino, che attorno la Nave si fece più volte vedere, il quale uccidere non vollero, sperando di pigliarlo vivo, ma accortosi della trama, si sommersse, nè più lo scoprirono. Conservo nel mio Museo due mani, e sei costole di *Sirena*, che mentire non lasciano, essendo già adesso cosa nota, e da molti viaggiatori alle Indie descritta. [...]

[SIREN. *Siren*. It is a kind of fish, or marine monster, which (as some say) in its upper part resembles a woman or a man, and in its lower part, a fish. Ancient books and monuments, treating of the *Siren*, are a mix of truths and untruths, if we are to believe in particular the Greeks, who used to have the habit, or then because of the nature of their fervid genius, of always stuffing their Stories with lies. It is quite true, that there is the *Woman Fish*, called a *Siren*, just as

there exists the male, called a *marine man*, but then it is quite false that they sing, or that they speak with a human voice. We see on land the Apes, and the *macaques*, also called *mammon cats*, which have considerable resemblance with man, and we also see in the Sea the Calves, the Foxes, the Wolves, the Dogs, the Turtles, and many other animals large, small, and minimal, quite similar to those on land, and therefore one must not overly wonder, as some do, that in the sea there also exists a species of fish, which in some parts is quite similar to the human species, and concerning which, I recently received a Report from London, made by a Ship Captain to that Royal Society. When coming from the new Indies, he saw (and was showing a drawing of this) a marine man, who around the ship made himself seen several times. They did not want to kill him, hoping to capture him alive, but once he took notice of their intentions, he submerged himself, and they did not uncover him again. I conserve in my Museum two hands and six ribs of a Siren, and these allow no lying, this already being a well known thing, and one described by many travellers from the Indies.]

Vallisneri concluded his entry for the Siren by warning that representations of sirens as found in books must be modified, because they draw sirens with a beautiful face of a woman, and body parts of a perfect woman.

13. *The Double Nature of the Otter, Church's Days of Abstinence from Meat, and the Broken Vow of a Domestic Cat in a Fable by Clasio*

The otter lives in water, yet resembles earthbound small carnivores. When it was hunted for meat, in some Christian lands the parts in front used to be eaten on days when eating meat is permitted, whereas the rear parts were eaten on the Church's days of abstinence, as though they were fish. This double nature, and the subterfuge involved in consuming this animal's meat, reminds of one of the fables in verse of the *Favole e sonetti pastorali* by Luigi Clasio (1754–1825). His fables (*Favole*) first appeared in 1795, and in their final version in 1807. His real name was Luigi Fiacchi. He was born in Scarperia, in the Mugello rural region near Florence, Tuscany.

In the 1886 edition, published by Casa Editrice Guigoni in Milan, of the *Favole e sonetti pastorali* by Luigi Clasio (fig. 8) which begins with his *Lezione sopra l'apologo* he gave to the Società Colombaria in 1803, Fable XLVI, *Il Gatto e il Pispistrello* (The Cat and the Bat), appears on pp. 87–88 (fig. 9 and 10).

A domestic cat devours his owner's nightingale. The owner is so furious, he would kill the culprit, if only he could find it. The cat feigns innocence, but in its



Fig. 8. Engraving facing the frontispiece of the 1886 edition, published by Casa Editrice Guigoni in Milan, of the *Favole e sonetti pastorali* by Luigi Clasio which begins with his *Lezione sopra l'apologo* he gave to the Società Colombaria in 1803. By his real name he was Luigi Fiacchi. He was born in Scarperia, in the Mugello rural region near Florence, Tuscany, in 1754; he died in 1825. His fables (*Favole*) first appeared in 1795, and in their final version in 1807. His *Sonetti pastorali* were published in 1789.

XLVI. — Il Gatto e il Pipistrello.

Un Gatto professore in ghiottornia,
 Che a rubar cominciò fin dalla cuna,
 E che a rapire un boccon buono avria
 Fatto un salto mortal fin sulla Luna,
 Saltò d'un usignol su la prigione,
 E del raro cantor fece un bocccone.

Al comune padron fu nota appena
 Del domestico musico la sorte,
 Che sdegnato giurò di dare in pena
 Del misfatto crudel terribil morte:
 Onde ciascun della famiglia intento
 Era in cercar l'autor del tradimento.

Frattanto il reo l'universal minaccia
 Da un canto udiva, e gli tremava il core.
 Pur disinvolto con sicura faccia
 Stava dissimulando il suo timore.
 Un reo talor dallo spavento è cölto,
 E se il labbro negò, confessa il volto.

Ei non così, ma con tranquilla cera
 La tempesta del cor si bene ascole
 Che pur un sol della sdegnata schiera
 In lui non mai tal reità suppose;
 E concorrer parea già con la calma,
 Che nel volto apparìa, quella dell'alma.

Ma nel colmo però del suo timore
 Dicon ch'ei fe' facitamente un voto;
 E fu, che se quel suo commesso errore
 Fosse restato al suo padrone ignoto,
 Non avrebbe mai più preso, o mangiato
 Uccelli o carne d'animale alato.

Vano il voto non fu; brev'ora estinse
 L'ire, e rimase il traditore intatto:
 Ond'ei sicuro ad osservar s'accinse
 L'astinenza penosa al cor d'un Gatto.
 Or mentre all'osservanza ei si dispone,
 Eccolo in una fiera tentazione.

Fig. 9. Clasio's poem "The Cat and the Bat"

88

Venne sotto l'artiglio un Pipistrello
 De' più bei che la notte unqua vedesse:
 Ma perchè ha l'ali e passa per uccello,
 Ei rammenta al pensier le sue promesse.
 Mosso dall'appetito al cibo aspira,
 Lo scrupolo l'avverte e lo ritira.

Pur l'animal passò, passò con lui
 L'occasōn precipitosa e lieve;
 Ed il Gatto mantenne i voti suoi,
 Forse perchè la tentazion fu breve:
 Ma il folle Pipistrel, dando di volta,
 Tornò sotto l'artiglio un'altra volta.

Messer lo Gatto allor gli salta addosso,
 E gli scrupoli serba a miglior uopo.
 — Io, decide fra sè, mangiar lo posso
 Come uccello non già, ma come topo. —
 Così con dottoral temperamento
 Soddisfè l'appetito e il giuramento.

Nel mondo, oh come spesso e facilmente
 Si delude il dover! chè in più d'un caso
 L'utile parla, e l'utile sovente
 « I più schivi allettando ha persuaso: »
 E v'è più d'un che in suo vantaggio ha fatto
 Abili decisioni al par del Gatio.

XLVII. — *Le due Zucche ed il Ranocchio.*

Ricco di pioggia un orgoglioso fiume
 Ruppe le anguste sponde,
 E secondo il suo barbaro costume
 Sommerso il campo, ed il depredò con l'onde;
 Tra le prede ch'ei fece eran due belle
 Zucche tra lor sorelle,
 Che, non potendo far forse altramente,
 Docili secondavan la corrente.
 Una di lor su l'acque
 Galleggiava assai più; l'altra, più grave,
 Or si perdea tra i flutti
 Della torbida piena,
 Ora a fior d'acqua si mostrava appena,

Fig. 10. End of Clasio's poem "The Cat and the Bat".

heart it vows that if he is saved from punishment, he would abstain forever from eating any bird or winged animal (“Non avrebbe mai più preso, o mangiato / Uccelli o carne d’animale alato”). The cat keeps his vow — for a while.

Eventually, a bat, one the yummiest the cat had ever seen, comes within the cat’s range, but the cat remembers his vow, and abstains from devouring that bat (“Venne sotto l’artiglio un Pipistrello / De’ più bei che la notte unqua vedesse: / Ma perchè ha Tali e passa per uccello, / Ei rammenta al pensier le sue promesse. / Mosso dall’appetito al cibo aspira, / Lo scrupolo l’avverte e lo ritira.” Note the erroneous spelling “perchè” instead of “perché”, an error a Tuscan like Clasio would not have made. But the publisher was in Milan. It is a typical Lombard or otherwise northerner error, as in the North, any *e* is a long *e*.). The cat kept his vow, perhaps because temptation was brief (“Ed il Gatto mantenne i voti suoi, / Forse perchè la tentazion fu breve”).

Foolishly, the bat makes a U-turn and comes back within the range of the cat (“Ma il folle Pipistrel, dando di volta, / Tornò sotto l’artiglio un’altra volta.”). Mr. Cat jumps upon it, banishing his scruples (“Messer lo Gatto allor gli salta addosso, / E gli scrupoli serba a miglior uopo.”). The cat tells himself: “I can eat it not as a bird, but as a mouse” (“Io, decide fra sé, mangiar lo posso / Come uccello non già, ma come topo”). “That way, with doctoral temperament, it satisfied both his appetite and his vow” (“Così con dottoral temperamento / Soddisfè l’appetito e il giuramento.”). The last stanza remarks about how easily, in the world, duty is circumvented because of the lure of perceived interest.

14. Elite Belief from Early Modern Scholarly Texts

In an email of 10 March 2014, McLeish informed Nissan: “[...] The belief certainly existed. I looked at this subject many years ago in a wider context than Scotland but concentrated on late 19th century: these types of story became popular again in response (at least partly) to developments in science I suspect. City or village beneath the sea is a popular one. One other subject I looked at that yielded a few European variants was the sea bean or drift nut. Forests beneath the sea. Although in the tradition of the Western Islands, sea beans usually represent the vital organs of a saint etc.” He continued by pointing out: “I am also aware of a nice example of related discussion on this from late 17th century natural science. Wider interest in supernatural forms of reproduction. So the subject is related to a number of others. Kidney stones is one. Examples cited of kidney stones shaped like a pistol or a horse, fish shaped like monks etc. Written by a good friend of John Ray. Reproduction was a significant topic right at the start of modern biology here and biological reproduc-

tion is significant in regard to how the subject first defined itself. Scandinavia is also worth a look in terms of fishing traditions in regard to this subject.”

Jeb McLeish identified various relevant data. In an email of 21 March 2014, under the header “18th century Elite Belief”, he quoted this passage:

In a word, nothing can be seen in the true Marine Bodies at Sea, but may be paired and sampled in the like on Land, except a living Inhabitant⁸⁹.

The sentence quoted from the anonymously published essay of 1705 was its author’s comment after a quotation from Woodward (the rest of this section is a quotation which in turn contains quotations)⁹⁰:

Fossils, such appearing Symptoms and Indications of their having once been the Parts and Appurtenances of Ani|mal Marine-bodies, that without mani|fest violence to their Faculties, they could not choose, on such appear|ing Probabilities, but assert them such: There frequently appearing, immured in the densest Concretions of Marble, Lime-stone and Chalk, vast numbers of Cockles, Oyster-shells, Escallops, Periwinkles and other variety of Shells, belonging to Seas and Rivers, some of them broken, some entire, being (as Dr. Woodward affirms)

precisely of the same Size and Figure, with those now found on the Sea-shores, of the same Substance and Texture, consisting of the same peculiar Mat|ter; and this constituted and dispo|sed in the same manner as is that of their respective Fellow-kinds at Sea. Nay more▪ the tendency of the Fi|bres and Striae the same and alike in both; the Composition of the *Lamellae* constituted by these Fibres the same in both: the same *Vestigia* of Tendons▪ by means whereof the Animal is fastened and joy ned to the Shell, in each of them.

[p. 9:] Besides (saith he) these Fossil Shells, are attended with the ordinary Acci|dents of the Marine ones: They some|times grow to one another, the lesser Shells on the larger; they have *Bala|ni*, *Tubuli ver miculares*, Pearls, Co|ral and the like, still actually grow|ing on them; and, which is very con|siderable, they are most exactly of the same spe-

⁸⁹ From p. 9 in an early 18th century text, *An account of the origin and formation of fossil-shells, &c: Wherein is proposed a way to reconcile the two different opinions, of those who affirm them to be the exuviae of real animals, and those who fancy them to be lusus naturæ*, which is now accessible online at <http://quod.lib.umich.edu/e/eccodemo/K056026.0001.001/1:3?rgn=div1;view=fulltext>

That essay originally appeared in “LONDON, Printed by W. Botham, for James Knapton, at the Crown in St. Pauls Church-Yard. MDCCV.” It is now posted at Eighteenth Century Collections Online: Text Creation Partnership (ECCO TCP) hosted at the University of Michigan.

⁹⁰ We quote from pp. 8–11.

cifick Gravity. Nay farther, they answer all Chymical Tryals in the same manner as the Sea-shells do; their parts, when dissolved, have the same appearance to view, the same smell and taste, they have the same *Vires* and Effects in Medicine, when inwardly administred to animal Bodies: *Aqua fortis*, Oyl of Vitriol and other like *Menstrua*, have the very same effects upon both.

In a word, nothing can be seen in the true Marine Bodies at Sea, but may be paired and sampled in the like on Land, except a living Inha|bitant.

He farther adds

[p. 10:] That so exactly conformable to the Marine ones, are those Shells, Teeth, Bones, which are digg'd out of the Earth, that tho' several hundreds of them (which I now (says he) keep by me) have been nicely and critically examin'd by very many learned Men, who are skill'd in all parts of History, and who have been particularly curious in, and conversant with Shells, and other Ma|rine Productions; yet never any Man of them went away dissatisfied or doubting, whether these are really the very *Exuviae* of Sea-Fishes or not. Nay, which is more to my purpose, (adds he) some of the most eminent of those very Gentlemen who were formerly very doubtful in this mat|ter, and rather inclined to believe that these were natural Minerals, and who had wrote in defence of that Opinion; do notwithstanding upon strict and repeated inspection of these Bodies in my Collection, and upon farther inquiry and procurati|on of plain and unalter'd Shells from several parts of this Island, fully as|sent to me herein, and are now con|vinc'd that these are the Spoils and Remains of Sea Animals.

These great and pregnant Testimo|nies of Similitude between these Ma|rine and Terrestrial Products, have induced several Persons of this and other Nati|ons, as well as Dr. Woodward, to believe [p. 11:] them all to have one and the same Original: and that those Shells, Teeth, Bones, that are thus found in Stones and Earth, the pieces also and fragments of them, have been the *Exu|viae* or spoils of Marine Animals: But to demonstrate how and by what means they came to be so dispersed and lod|ged in Earth, Rocks and Stones, so far from their natural Element, *Hoc opus hic labor est*, this has extreamly [sic] per|plexed their thoughts and has set some of them on strange attempts to endea|vour to loose and solve the Difficulty.

It was plain that nothing but the universal bulk of Water in which these Shells (they say) were generated, could perform this Work; but to convey these Shells into great depths in the firm and compacted Body of the Earth, and there too into the most dense and so|lid *Strata* of Rocks and Stones, by the only means of this Fluid, into which it naturally has no access, is a dif|culty they could not surmount.

15. *An Early Modern European Sailor Contrasting Native Americans in a Canoe at Sea, with Marine Life Beneath It*

In a second email of 21 March 2014 to Nissan, McLeish remarked: “I also came across an interesting source from Richard Hakluyt years ago. 16th century example of sailors applying this belief of the relationship of species on land to those of the sea to Native American Indians. It reminded me strongly of fairy beliefs of the period (although that statement requires further research).” In an email of 24 March 2014, McLeish explained: “See if I can find the source. It’s the statement of one sailor who contrasts Native Americans spotted in a canoe at sea, with marine life beneath it⁹¹. If memory serves me correct he makes a statement not dissimilar to that of the Scottish fisherman I cited (need to find the source and confirm that). But it reminded me most strongly of the type of statements made by Robert Kirk in his secret commonwealth of elves fauns and faeries.”

In a book review⁹², Julian Goodare of the University of Edinburgh began as follows:

In 1691, the Scottish minister Robert Kirk completed his manuscript treatise *The Secret Common-Wealth*. He was a Gaelic scholar who had helped the scientist Robert Boyle investigate the Highland phenomenon of second sight. *The Secret Common-Wealth* attempted with remarkable erudition to place Scottish fairies on a scientific basis, arguing that they were a genuine part of God’s creation whose lifestyle brought them only rarely into contact with human beings. Kirk’s attempt was perhaps doomed, but has provided much of the material for this new, historical account of Scottish fairy belief. Henderson and Cowan seek to show that early modern Scots believed in fairies, and to explain why this mattered. Fairies mattered to Kirk as part of a spirit world that could be invoked against ‘Sadduceeism’ (denial of spirits), which churchmen saw as a step towards atheism. Fairies mattered to the common folk for different reasons. Through ballads and folk-tales they structured world-views, enforced taboos, and provided escapist fantasy from lives of drudgery; hence ballads and folk-tales provide the book’s second form of evidence. Stories about other worlds or states tell us about ourselves and our own world by telling us about what we are not. Fairy stories can also serve as warnings — the hills, the water,

⁹¹ Native American dress was supposedly reflected in mermen and mermaids.

⁹² Reviewing LIZANNE HENDERSON and EDWARD J. COWAN, *Scottish Fairy Belief: A History*, East Linton, East Lothian, Scotland [east of Edinburgh]: Tuckwell Press, 2001. Julian Goodare’s review appeared in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 35(1), 2003, pp. 180–182, <http://www.jstor.org/stable/4054576> That journal is published by The North American Conference on British Studies.

the forest, all potential fairy haunts, all contain practical dangers. But danger is power. The most striking way in which Scottish fairies' power was recognized was when the elite after the Reformation began to treat them as demonic.

Like Isaac Newton and John Locke, the experimental scientist Robert Boyle (1627–1791) invested time and energy also in alchemy⁹³ (but until about the end of the 17th century, the terms chemistry and alchemy were used interchangeably). Boyle however also sought to research "second sight" as reported in Scotland⁹⁴.

⁹³ See LAWRENCE M. PRINCIPE, *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998. "Boyle is a preeminent figure of the 17th century. He is best known as a natural philosopher, particularly in the fields of chemistry and physics, but his scientific work covers many areas including hydrostatics, medicine, earth sciences, natural history, and traditional alchemy. His avid service to the Christian faith produced devotional and ethical essays, and theological tracts on the limits of reason and the role of the natural philosopher as a Christian"; "Boyle also showed a keen interest in occult phenomena" (pp. 199 and 200 in L.M. PRINCIPE, "Boyle, Robert", in: WOUTER J. HANEGRAAFF with ANTOINE FAIVRE, ROELOF VAN DEN BROEK, and JEAN PIERRE BRACH (eds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden: Brill, 2006, pp. 199–200).

⁹⁴ It should not come as a surprise that scientists in the 17th century were also interested in the occult. After all, what is beyond the pale for present-day science need not have been so in earlier historical periods. Even in the 20th century, "[d]uring the Weimar years, Germany's police experimented with a wide range of new technologies and forensic techniques. Among the more unusual of these was so-called criminal telepathy (Kriminaltelepathie): the practice of using a telepath or clairvoyant to shed light on unsolved crimes. Placing the emergence of the criminal telepath in the context of interwar crime and occultism, and the police interest in these occult practitioners in the context of professionalization, [Heather Wolfram's] article maintains that the Weimar police's brief flirtation with the occult was consistent with, rather than antagonistic to, their efforts to professionalize through science". Of course, such practice was criticised: "the bitter polemics against criminal telepathy by men such as Albert Hellwig and Albert Moll resulted from their belief that the activities of clairvoyants endangered the claims of criminalists, jurists and psychiatrists to expertise in the nascent fields of criminology and criminalistics". The two quotations are from p. 581 in HEATHER WOLFFRAM, "Crime, Clairvoyance and the Weimar Police", *Journal of Contemporary History*, 44(4), 2009, pp. 581–601. "Criminal telepathy appears to have been a largely German phenomenon. In England, for example, as the Society for Psychical Research told the German jurist Albert Hellwig, there were no well-attested cases of criminal telepathy. [...] In England, the problem appears to have been the retention of old witchcraft laws, which prevented occultists from setting up in business in the manner they did in Germany. Alexandra Lembert's work, however, has demonstrated that clairvoyant detectives did feature quite prominently in English detective fiction". WOLFFRAM, *ibid.*, p. 582, fn. 4, citing ALEXANDRA LEMBERT, "'Thoughts are Things': Magical Objects, Objective Magic and Sax Rohmer's *The Dream Detective* (1920)", in ELMAR SCHENKEL and STEFAN WELZ (eds.), *Magical Objects: Things and Beyond* (Leipzig Explorations in Literature and Culture, Berlin: Galda & Wilch Verlag 2007), pp. 127–144. The legal situation was not the same all over Germany: "In some German states, most notably Bavaria, Baden and Hesse, occultists faced prosecution under so-called *Gaukelei* (charlatany) laws, which stated that anyone who accepted money or gifts for occult services could be fined or imprisoned. In other states, including Prussia, occultists tended to be charged with fraud, a conviction for which depended on

But often, Boyle seems specifically to have sought out a particular informant because he wanted to learn more about a topic on which he understood the man in question to be an expert. The way in which such contacts occurred is perhaps illustrated by a slightly later episode that has been investigated in detail, Boyle's interview with Lord Tarbat about 'second sight' in Scotland on 3 October 1678, which led to an explosion of interest in the topic over the next two decades, for which Boyle is largely responsible. For it appears that Tarbat had divulged similar information to the Earl of Lauderdale, Secretary of State for Scotland, and his entourage earlier that year, and it must have been through his contact with the royal court that Boyle learned of this and summoned Lord Tarbat to visit him when he was in London some months later⁹⁵.

Cf. Michael Hunter (ed.), *The Occult Laboratory: Magic, Science, and Second Sight in Late Seventeenth-Century Scotland*⁹⁶. George Molland, reviewing⁹⁷ the latter book, states (our added brackets):

The centerpiece is a work entitled *The Secret Comonwealth*, by Robert Kirk, minister of Aberfoyle (in the Highlands) and renowned as a Gaelic scholar, who produced a version of the psalms in that language. By contrast, *The Secret Commonwealth* treats, in quasi-Tolkien-esque fashion, of the subterranean inhabitants of the Earth — elves, fauns, fairies — who “are said to be of a midle [sic] nature betwixt man and Angell” [sic] (p. 79) and who dwell in underground cavities. They interact with humankind but are only properly perceived by those endowed with second sight, and it is second sight that runs

proving the defendant’s bad faith” (WOLFFRAM, *ibid.*, p. 583, fn. 7).

⁹⁵ Quoted from p. 379 in MICHAEL HUNTER and CHARLES LITTLETON, “The Work-Diaries of Robert Boyle: A Newly Discovered Source and Its Internet Publication”, *Notes and Records of the Royal Society of London*, 55(3), 2001, pp. 373–390, <http://www.jstor.org/stable/531947>

⁹⁶ Woodbridge, Suffolk, England: Boydell Press, 2001. The publisher’s blurb states: “The uncanny ability of certain individuals to foresee future events had long been regarded as a characteristic of the Scottish Highlands, but in the late seventeenth century interest in the phenomenon came to a head, stimulated by English scientific and philosophical curiosity about magic, particularly second sight. The natural philosopher Robert Boyle and other English savants investigated these Highland beliefs; they found the region a kind of laboratory, strange yet accessible, where data about unusual beliefs could be collected and theories tested. Scottish authors were also stimulated to write accounts of second sight, notably John Fraser, Dean of the Isles, and the Highland minister, Robert Kirk (1644–92), in his famous work, *The Secret Commonwealth*. These and other texts are included in this book, making available crucial information about belief systems which might otherwise never have been recorded, and illuminating changing contemporary attitudes towards the relationship between the natural and the supernatural”.

⁹⁷ In *Isis*, 94(1), 2003, pp. 150–151, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/376139>

as a leitmotif throughout the whole volume.

As for second sight, “After Boyle, other writers from the South⁹⁸ took an interest in the question, notably John Aubrey, Samuel Pepys, and Edward Lhuyd” (Molland, *ibid.*). In another review of Hunter’s *The Occult Laboratory*, Mark Goldie wrote⁹⁹:

Within a world-view which took for granted that the preternatural existed alongside the natural — in which the divine economy included a spirit world of angels and devils as well as a material world of humans and animals — there was ample reason to accept that some people were endowed with mystic insight. A compelling motive for giving credence to such phenomena was the need to shore up this world-view in the face of the onslaught of philosophical materialism, freethinking, and disbelief. The coffee houses were rife with

⁹⁸ I.e., in England, as opposed to Scotland. PETER ELMER’s own review of Hunter’s *The Occult Laboratory* appeared in *The British Journal for the History of Science*, 35(2), 2002, pp. 225–226, <http://www.jstor.org/stable/4028190> Elmer stated: “Most significantly, perhaps, he [Hunter] has shown how an understanding of early modern science in England should be more fully grounded within a British context — a historiographical development in line with the work of mainstream religious and political historians of the period, who have increasingly called for an end to Anglocentricity in their discipline. Boyle’s foray into Scotland and second sight has numerous interesting parallels (Molyneux on the preternatural in Ireland, Richard Baxter on the phenomenon of corpse candles in Wales), all of which suggest that the emergence of a British consciousness in the late seventeenth and early eighteenth centuries was not confined to events in the religious and political spheres. The notion of Britain — especially its Celtic fringes — as a laboratory for exploring problematic scientific phenomena is profoundly insightful”.

Cf. on p. 21 in MICHAEL HUNTER, “Robert Boyle and the Early Royal Society: A Reciprocal Exchange in the Making of Baconian Science”, *The British Journal for the History of Science*, 40(1), 2007, pp. 1–23 (<http://www.jstor.org/stable/4500680>): “Once launched, the genre of ‘inquiries’ popularized as a result of these activities by Boyle and the Royal Society in the 1660s became more widespread. From the 1670s onwards we encounter a whole series of specially printed ‘inquiries’ issued as separate broadsheets which, as various scholars have noted, played a significant role in the natural philosophical (and antiquarian) enterprise of the period. Thus the publisher JOHN OGILBY issued *Queries in Order to the Description of Britannia* in 1673, and ROBERT PLOT, first curator of the Ashmolean and author of *The Natural History of Oxfordshire and of Staffordshire*, brought out two such sets of printed inquiries in 1674 and 1679. Plot was followed by his successor at the Ashmolean, EDWARD LHUYD, whose *Parochial Queries for Wales* appeared in 1696, by which time the practice had spread to Ireland in the hands of William Molyneux and to Scotland in the hands first of Sir Robert Sibbald and then of Robert Wodrow. Meanwhile, in England, we find such publications of a similar type as JOHN WOODWARD’s *Brief Instructions for Making Observations in All Parts of the World*, issued under the imprimatur of the Royal Society in 1696. In some cases, we have sets of the responses which such queries elicited, and as a whole the genre cries out for a full study in its own right”.

⁹⁹ *The English Historical Review*, 117(472), 2002, pp. 647–649, <http://www.jstor.org/stable/3490484>

‘atheists’ and ‘Hobbists’¹⁰⁰, and the ‘earnest virtuosi’ took up the existence of Second Sight as a weapon against the ‘scoffing wits’.

In Kirk’s *The Second Common-Wealth* (which is included in Hunter’s *The Occult Laboratory*)¹⁰¹, Kirk suggested that the people of the air or dwelling below ground reflect the habit and customs of those in the middle: “Their apparell and speech is like that of the people and countrey under which they live”¹⁰². The wider historical note is that in the late 17th century the belief was in Scotland that the fairy realm reflected local customs and habits, if a seer moved for example to America he lost his ability with second sight as he had no local understanding and access to the fairy realm. It contrasts with later beliefs in spiritualism (where everyone has an Indian spirit guide).

16. *Telliamed about Marine Equivalents of Land-Animals*

In an email of 29 May 2014, McLeish was able to signal the (American, Early Republic edition of the) book *Telliamed*, to whose theory about the derivation of terrestrial creatures from marine ones, sections 16 to 17 are devoted. *Telliamed, or, The World Explain’d* (this is the English title according to an early American edition), or as per the original French title, *Telliamed, ou, Entretiens d’un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer*¹⁰³, is a book in the natural sciences, first published in French in 1748, having been authored by Benoît de Maillet.

¹⁰⁰ After the philosopher Thomas Hobbes. MARK A. WADDELL, in his review of Hunter’s *The Occult Laboratory* (in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 34(3), 2002, pp. 551–552, <http://www.jstor.org/stable/4054805>), put it this way: “In order to explain the interest of these English virtuosi in the Scottish phenomenon of second sight, Hunter sets up a dichotomy between the committed theism promulgated by Boyle and his coterie, and the denial of the supernatural that Hunter claims was a fashionable counterpart to the atheism that was flourishing in the coffeehouses of the time”.

¹⁰¹ SAMANTHA A. MEIGS, reviewing HUNTER’s *The Occult Laboratory* in *The Journal of American Folklore*, 118(470), 2005, pp. 496–497 (<http://www.jstor.org/stable/4137675>), declared: “Hunter also errs badly when he comments that the ‘fairy theory of second sight’ is ‘unique to Kirk’ (p. 20). It is not; the idea figures prominently in more than one witch trial dating to as early as 1597. More specific instances could be quoted, but the point has been made”.

¹⁰² HUNTER, *The Occult Laboratory*, p. 82.

¹⁰³ The book in French appeared in Amsterdam in 1748, then at Basel, Switzerland, in 1749, and next at The Hague, Netherlands, in 1755: *Telliamed, ou, Entretiens d’un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l’origine de l’homme, &c. mis en ordre sur les mémoires de feu M. de Maillet, par J. A. G**** [Jean Antoine Guer or Guers]. Amsterdam: L’Honoré & fils, 1748 (2 vols.). Basle: Chez les libraires associés, 1749. Nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée sur les originaux de l’auteur [by J.B. Le Mascrier], À la Haye: Chez Pierre Gosse, Junior, 1755; also, À la Haye: Chez Duchesne, 1755. Mascrier, mindful of religious orthodoxy, in a sense “bowdlerised” de Maillet’s text while preparing it for publication.

let (1656–1738), a diplomat as well as an amateur natural scientist. In 1920, Fritz Neubert published a study about *Telliamed*¹⁰⁴. Claudine Cohen has reconstructed the context in which the book came into being¹⁰⁵.

An English translation of *Telliamed* already appeared in London in 1750¹⁰⁶. An English edition newly made by Albert Carozzi was published in Urbana in 1968¹⁰⁷.

¹⁰⁴ FRITZ NEUBERT, *Einleitung in eine kritische Ausgabe von B. de Maillets Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire françois: ein Beitrag zur Geschichte der französischen Aufklärungsliteratur* [i.e., *Introduction to a critical edition of B. de Maillet's Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire françois: A contribution to the history of French literary literature*], Berlin: E. Ebering, 1920 (reprint Nendeln, Lichtenstein: Kraus Reprint, 1967). The context of publication was that Fritz Karl Hermann Neubert (Bautzen, 2 July 1886 – Berlin, 2 July 1970) had become an assistant at the University of Leipzig in 1918, and that book was his Habilitation dissertation under the supervision of Philipp August Becker. In 1923, Neubert became full professor of Romance philology at the University of Breslau. He moved to a chair in Berlin in 1943. When Berlin and its university were divided, he joined the Freie Universität Berlin, from which he retired in 1958. Viktor Klemperer (*Diaries 1942–45*), in an entry of 27 January had this to say: “Neubert, this most perfect mediocrity among the Romanists of my generation, a schoolmaster without his own thought, has been called to the Berlin Ordinariat for Romance literature”, and proceeded to claim that Neubert’s having been deemed worthy of the chair in Berlin depended upon the strength of Nazi sentiment [“Wie gut muß seine nazistische Gesinnung sein wieviel besser und wieviel öfter erwiesen als seine literarhistorische Leistung”]. (https://de.wikipedia.org/wiki/Fritz_Neubert).

¹⁰⁵ Claudine Cohen, *Science, libertinage et clandestinité à l'aube des Lumières: le transformisme de Telliamed*. Paris: Presses universitaires de France, 2011. Claudine Cohen is a historian of geology and palaeontology. The book *Telliamed* itself was published on that same year in Paris; *Telliamed, mis en œuvre par Francine Markovits* (Corpus: Review de Philosophie, 59, 2010), Paris: Université de Paris Ouest – Nanterre – La Défense, on behalf of the Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 2011. An edition by Markovits previously appeared. Benoît de Maillet, *Telliamed: ou, entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer*, texte revu par Francine Markovits. Paris: Fayard, 1984.

¹⁰⁶ *Telliamed, or discourses between an Indian Philosopher and a French Missionary, on the diminution of the sea, the formation of the earth, the origin of men and animals, and other curious subjects, relating to natural history and philosophy. Being a translation from the French original of Mr. Maillet*. London: printed for T. Osborne, in Gray's-Inn, MDCCL (1750). Also, *Telliamed: or, discourses Between an Indian philosopher, and a French missionary, on the Diminution of the sea, the Formation of the Earth, the Origin of Men and Animals, And other Curious Subjects relating to Natural History and Philosophy. Being a Translation from the French Original of Mr. Maillet, Author of the Description of Egypt*, London: printed for Jacob Loysneau, at the Bible, in St. Clement's, Churchyard, 1750.

¹⁰⁷ Benoît de Maillet, *Telliamed: or, Conversations between an Indian Philosopher and a French Missionary on the Diminution of the Sea*. Translated and edited by ALBERT V. CAROZZI. Urbana: University of Illinois Press, 1968. Cf. A.V. CAROZZI, “Robert Hooke, Rudolf Erich Raspe, and the Concept of ‘Earthquakes’”, *Isis*, 61(1), 1970, pp. 85–91, <http://www.jstor.org/stable/229150>

An American edition was published in Baltimore in 1797 book in the natural sciences, published anonymously but probably upon the initiative of D. Porter (who was affiliated with the Observatory in Federal-Hill), and adopting the posture of supposedly containing “discourses between an Indian philosopher and a missionary”¹⁰⁸. *Telliamed* is a fictitious Indian philosopher who is quite well acquainted with Western sources, both ancient and modern. Note that *Telliamed* is the name “de Maillet” in reverse¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Telliamed, or, The World Explain'd: containing discourses between an Indian philosopher and a missionary, on the diminution of the sea, the formation of the earth — the origin of men & animals: and other singular subjects, relating to natural history & philosophy; a very curious work*, printed in Baltimore by W. Pechin, no. 15, Market-Street, for D. Porter from the Observatory in Federal-Hill, 1797.

¹⁰⁹ STÉPHANE SCHMITT began as follows a review of the books of Claudine Cohen and Francine Markovits, *Isis*, 103(1), 2012, pp. 174–175 (<http://www.jstor.org/stable/10.1086/666414>): “The French diplomat and amateur natural historian Benoît de Maillet (1656–1738) occupies a paradoxical position in the history of the sciences in the eighteenth century. His main contribution in this field is a book entitled *Telliamed* [i.e., the author’s name in reverse]; *ou, Entretiens d’un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer*, published anonymously ten years after his death, in 1748, but based on manuscripts written many decades before. In this work, Maillet proposed a Neptunian theory of the Earth and formulated ideas on the transformation of species and the marine origin of life. On the one hand, the different versions of this text — manuscript and printed — seem to have been widespread throughout the century; they were well known to famous scientists and writers like Buffon, Voltaire, and Diderot and seem to have had a significant influence on the development of the earth and life sciences. But, on the other hand, Maillet’s unconventional hypotheses were generally objects of ridicule during the eighteenth century and the first part of the nineteenth century. His views were considered seriously only after 1860, when the rise of evolutionary theories made him a ‘forerunner’ of Darwin in the eyes of many scientists and historians of science” (Schmitt’s brackets). Cohen’s book is a departure from the latter myth, Schmitt remarked: “Cohen’s serious and well-documented volume is notable for at least two strong points, as compared with the existing literature on Maillet. First, it contributes to breaking with the old historiographical tradition that anachronistically considered Maillet a ‘forgotten hero’ of evolutionary theory: here he appears as a man closely connected to his own social, literary, and scientific context, not as a visionary genius foreshadowing Lamarck and Darwin. Second, the notion that the study of writing practices and of the circulation of manuscripts and books is an important part of the history of science is particularly interesting when applied to a text with such a complex history as the *Telliamed*”. Cf. Claudine Cohen, “La communication manuscrite et la genèse du *Telliamed*”, in François Moureau (ed.), *De Bonne Main: La communication manuscrite au XVIII^e siècle* (Bibliographica, 1; Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 1993), pp. 9–69. Schmitt concluded his review by pointing out that a critical edition that would examine the textual variants systematically is a *desideratum*.

The social context of clandestine circulation of manuscripts was discussed by ADAM SUTCLIFFE, “Judaism in the Anti-Religious Thought of the Clandestine French Early Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, 64(1), 2003, pp. 97–117 (<http://www.jstor.org/stable/3654298>): “Many writers of radical texts lived tranquil lives remote from the metropolis. Jean Meslier (1664–1729) spent his entire adult life working as a curate in remote rural Champagne, where he wrote perhaps the most trenchantly anti-Christian text of the entire Early Enlightenment, which circulated only after his death

In the 1797 American edition, the long preface is unsigned. The scanned version available online of the Baltimore 1797 edition¹¹⁰ is from the copy on hold at the Armed Forces Medical Library in Washington, D.C. (In Britain, according to the COPAC database¹¹¹ there is a printed copy of that edition at Oxford University and Manchester University.)

Telliamed is a tantalising book, concerning the belief that terrestrial animals have marine equivalents, and it actually claims that the terrestrial species derive from their equivalent marine species, even humans. One comes across a scholarly article by Edward Wright, “An Account of the Orthoceratites: In a Letter from Edward Wright, M.D. to Mr. Peter Collinson, F.R.S.”,¹¹² which was published in London in the 1755–1756 volume of the Royal Society’s journal *Philosophical Transactions*,¹¹³ and in which on p. 673, Wright set to refute Buffon and *Telliamed*,¹¹⁴ yet the latter

as *Le Testament de Jean Meslier*. [Cf. e.g. MIRIAM YARDENI, “L’antisémitisme du curé Meslier”, *Revue des études juives*, 137 (1978), 47–60.] Benoit de Maillet (1656–1738), for a long period French consul in Egypt, devised the proto-evolutionist theory of the ancient retreat of the sea and the derivation of all life from sea-forms, put forward in his *Telliamed*. The ways in which these writers understood the relationship between open and clandestine texts and between their public lives and their clandestine philosophizing is clearly a subject of extreme complexity, and it suggests a striking fluidity in intellectual identities” (*ibid.*, pp. 103–104, our brackets). “Clandestine texts were regarded as ownerless and were freely embellished and modified. Of the various extant copies of *Telliamed*, each one is slightly different, having been freely adapted by each copier” (*ibid.*, p. 105).

¹¹⁰ It can be accessed online at <https://archive.org/details/2562019R.nlm.nih.gov>

¹¹¹ <http://www.copac.ac.uk>

¹¹² Edward Wright signed his letter in Brussels on 11 June 1756.

¹¹³ *Philosophical Transactions*, Vol. 49 (1755–1756), pp. 672–682. <http://www.jstor.org/stable/104998>

¹¹⁴ RHODA RAPPAPORT, “Lavoisier’s Theory of the Earth”, *The British Journal of the History of Science*, 6(3), 1973, pp. 247–260 (<http://www.jstor.org/stable/4025444>), wrote on pp. 249–250: “Lavoisier’s teachers all discussed the dynamics of sedimentation and distinguished between what their pupil later called pelagic and littoral beds. But they did not explain clearly the relationship of this subject to their general theory of the earth, and so they left wholly or partially unanswered the question: if the *terre nouvelle* was laid down on the ocean floor, why then do some of its strata appear to be *littoral* in origin? The question did not arise in connexion with present shorelines, and Buffon was able to describe at length their gradual elevation or [p. 250:] degradation as the sea engages in a perpetual shift from East to West around the globe. But littoral deposits far from modern seas posed a problem of interpretation that even the ingenious Buffon found difficult of solution. In fact, he offered two mutually exclusive explanations. On one occasion Buffon suggested that alternating littoral and pelagic formations could be attributed to the fact that the seas ‘ont ... couvert et peuvent encore couvrir successivement toutes les parties des continents terrestres’. More often, however, his analysis resembles the theory put forward earlier by Benoit de Maillet in *Telliamed* (1748). Believing that the ocean floor can be agitated by strong currents, Buffon concluded that most of the earth’s mountains

is mentioned once, then Wright's text (pp. 673–674) continues by taking issue with "Mons. De Buffon" alone:

Pelagian or ocean shells are frequently found fossil very near the surface, as every naturalist knows, which proves, that such places have formerly been the sea-shore. Hence it is clear, that the cause, which transported them thither, acted suddenly; which agrees perfectly with the account of the deluge given by Moses in the holy scripture; and, at the same time, overturns the system of Mons. De Buffon, and the author of *Telliamed*, who pretend, that the earth was for many ages covered with water, and that in that long course of time it was, that the shells, which we now find fossil, were gradually produced; hence that they are to be considered as the remains of innumerable successive generations of marine bodies, formerly the only inhabitants of the globe. The greatest depth of the sea, as yet founded [sic], have been found to be about 3000 fathoms, and the ordinary depths are about 150; which makes it evident, that were the theories of these gentlemen true, such fossil [p. 674:] shells ought never to be found at less depths in the earth than from 150 to 3000 fathoms.

— until on p. 678 we come across a second mention of *Telliamed*:

I believe Mons. De Buffon must admit a universal deluge, such as is related in the Holy Scripture: and if a deluge of this kind is once admitted, why should we assign other causes for the transportation of marine and terrestrial bodies into climates foreign to those, where they were produced? Why, say Mons. De Buffon and the author of *Telliamed*, because many thousands of years seem to have been requisite for the production of so immense a quantity of sea-shells as those we [p. 679:] find every-where fossil; and besides, says the author of *Telliamed*, their disposition is so regular, that it is plain the confusion of a deluge could never have placed them in such a manner. But as to the immense quantity of fossil shells, upon which these gentlemen insist so much, they have been misled by imagining, that many parts of the surface of the earth contain marine bodies, which evidently do not; and these parts are, as I observed above, the mountains properly so called, in the constituent strata of which no sea-shells nor marine bodies of any kind, no bones of land animals nor impressions of plants, are to be found. [...]

Charles Edwards, in a 1900 article in folklore studies about myths concerning

had been built up by the combined action of sedimentation and erosion taking place on the ocean floor; hence, the present land masses consist of sedimentary formations which are all deep-water in origin".

Cf. RHODA RAPPAPORT, "Geology and Orthodoxy: The Case of Noah's Flood in Eighteenth-Century Thought", *The British Journal of the History of Science*, 11(1) ["French Science" thematic issue], 1978, pp. 1–18, <http://www.jstor.org/stable/4025604>

animals¹¹⁵, included the following paragraph on pp. 36–37:

In 1678 Father Kircher [in *Mundus Subterraneus*, Amsterdam] demonstrated the transformation of orchids into birds, apes, and men, and in 1749 De Maillet published his belief that all the animals on land and the birds of the air are born of creatures who live in the sea. In the mind of this philosopher there must be a likeness between parent and offspring, so the birds arise from flying-fishes, lions from sea-lions, and man himself from the husband of the mermaid. There is a myth in Japan, founded upon history, that a princess went into the mountains to care for the silk-worms, and finally her body itself became metamorphosed into such larvae. In Japan it is supposed that the snake and the tortoise are converted into one another¹¹⁶.

In an article about the English architect and perspectivist Joseph Gandy (1771–1843), Brian Lukacher¹¹⁷ stated in its abstract:

Bringing architectural theory into conjunction with the mythographic study of ancient art and religion in French and English scholarship of the late eighteenth and early nineteenth centuries, Gandy's writings and pictures postulated that all architectural forms originally possessed "emblematical" significance relating to the formation of language and mythology. His treatise and architectural imagery delved not only into the origins and recovery of architecture as a religious semiotic system, but also into the status of architecture as a subject of natural history.

"Gandy's method of collecting, and decontextualizing, the geologic wonders of the world for *Architecture; its natural model* has its most immediate source in popularizing science books" (Lukacher, p. 294). "Gandy's postdiluvian landscape illustrated what natural historians had for centuries referred to as 'the plastick virtue of the earth'. In his treatise, Gandy entertained intriguing, though scientifically retrograde, no-

¹¹⁵ CHARLES L. EDWARDS, "Animal Myths and Their Origin", *Journal of American Folk-Lore*, 13(48), 1900, pp. 33–43, <http://www.jstor.org/stable/533731>

¹¹⁶ On p. 35, EDWARDS stated: "At the present time as reflected in Mrs. Bergen's very complete collections of animal and plant lore [*Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 7, 1899], there are eleven items concerning the transformation of hairs into either worms or snakes. So this fancy, which has come to us from ancient days, is still held in all parts of the United States as well as in other countries. Even within the last two or three years, people have asked the editor of the 'Scientific American' if the horsehair makes an eel, and the editor has solemnly assured them that it does not. It is an easy step from the conception of the origin of organisms by abiogenesis to their origin from one another by heterogenesis"

¹¹⁷ BRIAN LUKACHER, "Joseph Gandy and the Mythography of Architecture", *Journal of the Society of Architectural Historians*, 53(3), 1994, pp. 280–199 (<http://www.jstor.org/stable/990938>).

tions about the creativity of nature: figured stones and *lusus naturae* seemed to be evidence of the earth's mimetic tendencies" (Lukacher, p. 295). The earth itself was but an eclectic assemblage of historic traces and geologic styles. Fascinated by the legend of Atlantis and influenced by such fanciful cosmological theories as those proposed in Benoit de Maillet's *Telliamed* [...] Gandy could even spin his own cosmic fables that would further dissolve the boundaries between nature and architecture" (*ibid.*).

Humphry Davy, writing as a geologist, passed harsh judgement on *Telliamed*, which he considered to have been written in "the form of a romance, for the fables are more numerous than the facts and it affords much entertainment, but little or no instruction",¹¹⁸.

The preface of *Telliamed* is followed by a *Plan of Telliamed's System*, which is a substitute for a table of contents.

In his review of Carozzi's translation of *Telliamed*¹¹⁹, Alexander Ospovat remarked¹²⁰:

¹¹⁸ Statement quoted on p. 221 by ROBERT SIEGFRIED and R.H. DOTT, JR. "Humphry Davy as Geologist, 1805–29", *The British Journal for the History of Science*, 9(2), 1975, pp. 219–227 (<http://www.jstor.org/stable/4025808>), citing Lecture 4, of Davy's ten unpublished lectures he gave in 1805. "These lectures have never been published and exist in manuscript in the archives of the Royal Institution in London, each in an unpaginated, bound notebook. Lectures 1 to 5 are in the Davy MSS., box 16, and lectures 6 to 10 are in box 17" (Siegfried and Dott, p. 227, note 7). "In spite of the fact that Davy today is almost solely known for his chemical discoveries and his invention of the miner's safety lamp, he was in his own time also well known as an active participant in geological circles. As early as 1805 he gave a series of ten lectures on geology at the Royal Institution; in 1807 he was instrumental, with George Greenough, in the founding of the Geological Society of London; and in 1813 he was given special permission by the French Emperor, Napoleon I, to visit the extinct and active volcanoes in France and Italy with a view to testing his own hypothesis concerning the source of volcanic heat" (*ibid.*, p. 219).

¹¹⁹ Another review claimed: "Never ignored but never given the attention it deserves, *Telliamed* remains an enigma which would repay study; and Carozzi's edition adds to the subject dimensions which no future historian will be able to neglect". R. [i.e., Rhoda] RAPPAPORT, review of Benoît de Maillet, *Telliamed*, translated and edited by ALBERT V. CAROZZI (Urbana: University of Illinois Press, 1968), in *The British Journal for the History of Science*, 5(3), 1971, pp. 312–313 (<http://www.jstor.org/stable/4025342>). Rappaport also remarked about too modern terminology in Carozzi's translation: "Sometimes the chosen English word has too modern or too precise a connotation or involves a question of interpretation (thus, *dispositions* becomes 'structure' and *congélation* 'indurated deposits'); in such cases, Carozzi provides the French in a footnote".

¹²⁰ On pp. 139–140 in ALEXANDER M. OSPOVAT, review of Benoît de Maillet, *Telliamed*, translated and edited by ALBERT V. CAROZZI (Urbana: University of Illinois Press, 1968), in *Isis*, 61(1), 1970, pp. 139–141, <http://www.jstor.org/stable/229178>

SIXTH DAY.

OF the origin of men and animals, and of the propagation of the various species by means of their respective seeds.

[34]

- Terrestrial plants that grow in the sea.*
- The origin of animals.*
- Their resemblance to certain fishes.*
- Easiness of the passage from water to the air.*
- Birds.*
- Terrestrial animals.*
- Phocases, or sea-calves.*
- Sea-dogs, or wolves.*
- The origin of man.*
- Sea-man.*
- Savage, or wild men.*
- Men with tails.*
- Men without beards.*
- Men with one leg, and one hand.*
- Blacks.*
- Giants.*
- Dwarfs.*
- The passage of men from the water into the air.*
- Answer to some objections on this subject.*
- Tradition of the Chilinese.*
- An animal may pass from the respiration of the water to that of the air, and from the latter to the former.*
- Answer to some difficulties.*
- The propagation of the various species by their respective seeds.*
- How these seeds become fruitful.*
- Conformity of this system with the book of Genesis.*

Fig. 11. From the last two pages of the *Plan of Telliamed's System* from Telliamed (Baltimore, 1797).

In the *Telliamed* de Maillet presented a cosmogony in which he focused his attention on the history of the earth and the origin of plants, animals, and man, using the sea and its activities as the principal agent in bringing about the physiographic, lithological, and structural changes in the earth's crust. His geological proofs of the diminution of the sea were to a large degree a search for an answer to the problem of the nature and origin of fossils, and his work not only helped to solve that problem but also provided future theorists of organic evolution with one of the essential ingredients for their theories — sufficient time. While Buffon spoke in terms of over a hundred thousand years, de Maillet spoke in terms of billions. The present edition is much more than a translation of *Telliamed*. It presents the original manuscript plus the additions and modifications that de Maillet made during his lifetime. And the result is quite different from any of the printed versions. The editions of 1748 and 1749 were, in Albert V. Carozzi's words, replete with mistakes; and unfortunately Abbé J.B. le Mascrier, to whom de Maillet had entrusted the original manuscript along with his additions and corrections, tried to make the 1755 edition "safe", that is, in keeping with the teachings of the Church. Of the seven known manuscript copies of *Telliamed*, two are considered to be more reliable than the others. Professor Carozzi has translated one of the two, a copy made in 1728 and now in the Library of the University of Illinois. He also includes de Maillet's additions and modifications, thus providing a new, more complete, and more authentic version of de Maillet's system than has ever been available before. [...] Professor Carozzi, who has already distinguished himself for several edited translations in the history of geology, has surpassed his previous efforts. [...]¹²¹

¹²¹ Already in "American Doctoral Degrees Granted in the Field of Modern Languages in 1958–59", compiled by Wm. MARION MILLER, *The Modern Language Journal*, 44(3), 1960, pp. 130–135 (<http://www.jstor.org/stable/319795>), one comes across a dissertation from Columbia University (New York) by HARRIET D. ROTHSCHILD, *Benoît de Maillet: Eighteenth Century Naturalist (A Study of Telliamed)*. This was listed under the rubric "Romance Languages and Literatures / French".

It must be said that the border between scientific literature and the *belles lettres* was crossed by the prolific, notoriously licentious French author Nicolas-Edme Rétif de la Bretonne (Sacy, 1734 – Paris, 1806), in a rather curious work among whose sources he listed *Telliamed*. MARK R. RUBIN, "Aurora Australis, or Some Further Light on the Sources of *La Découverte australe* of Rétif de la Bretonne", *The French Review*, 51(5), 1978, pp. 692–696 (<http://www.jstor.org/stable/389101>), began that article by remarking: "Among Rétif's more curious productions is a four-volume work published in 1781, *La Découverte australe*. That opus, subtitled *Le Dédale français*, is a curious mixture of science fiction, metaphysical speculation, and social satire, which has been the subject of relatively little critical consideration and has never been re-edited in its entirety in French. Even more curious is Rétif's uncharacteristic silence about the circumstances of its composition: there is something anomalous about such reticence on the part of a man who felt compelled, after having filled sixteen volumes with his autobiography [*Monsieur Nicolas* (16 vols., 1794–1797)], to publish essentially identical material again, this time in dramatic, rather than narrative, form". The book (that has been considered a work of proto-science-fiction) was *La Découverte australe, Par un Homme-*

Apart from its theory of the earth and of living beings, *Telliamed* was also concerned with stellar astronomy: William “Herschel drew important lessons from Buffon’s identification of temporal epochs as taxonomic categories, and from the claims of writers like De Maillet for the uniformity of the agency of natural law acting through time. The cyclical cosmology of *Telliamed* in which suns became planets which then caught fire to resume their place as suns was divided into such epochal and natural types”¹²².

volant, ou le Dédale français; Nouvelle très-philosophique: Suivie de la lettre d'un Singe, &c. 4 vols. (Leipsick [?] and Paris: n.p., 1781). Leipsick is Leipzig. (In the early years of the 20th century, one would still come across the spelling “Leipsic” in English texts.) In fn. 1 in his paper, Rubin explained: “The work, which was composed for the most part in 1779, may be divided into two sections: novelistic and expository. The first, the story of the ‘French Daedalus’, Victorin, and of his discoveries in the southern (austral) hemisphere, is, of course, the ‘nouvelle très-philosophique’ announced by the title. The second section is subdivided into four parts: a systematic review of theories on the creation of the universe, entitled ‘Cosmogénies, ou Systèmes de la Formation de l’Univers, suivant les Anciens et les Modernes’; a curiously contradictory tract rather in the general spirit of Rousseau’s *Discours sur les sciences et les arts*, entitled ‘Lettre d’un Singe aux Etres de son espèce’, complete with abundant explanatory notes; a long documentation of the book’s general theories of evolution, entitled ‘Dissertation sur les Hommes-brutes’; and a series of satirical ‘diatribes’ about aspects of contemporary French society, collectively entitled ‘La Séance chés [sic] une Amatrice’” (our added brackets).

HAROLD BROOKS, “A Song from Mr Cypress”, *The Review of English Studies*, New Series, 38(151), 1987, pp. 368–374 (<http://www.jstor.org/stable/515570>), was concerned with sources of the minor poet Thomas Love Peacock. Those sources include, e.g., Byron — the paper begins by stating: “Mr Cypress’s song in *Nightmare Abbey* is spirits of early Byron thrice distilled” — but also *Telliamed*. Referring to Mr. Asterias the ichthyologist in Ch. 7 of Peacock’s *Nightmare Abbey*, Brooks on p. 372 quotes a passage stating that Asterias “had been becalmed in tropical seas, and had [vainly] watched to see the colossal polypus rise from the water, and entwine its enormous arms round the masts and the rigging. He maintained the origin of all things from water, and insisted that the polypodes were the first of animated things, and that from their round bodies and many-shooting arms, the Hindoos had taken their gods, the most ancient of deities. But ... the end and aim of his researches, was to discover a triton and a mermaid, the existence of which he ... was prepared to demonstrate a priori, a posteriori, ... syllogistically ... by arguments deduced both from acknowledged facts and plausible hypotheses”. Then Brooks proceeds to remark: “By these shafts natural historians, natural philosophers, ichthyologists, credulous travellers, and Lake poets are all transfixed. Allusion is made to eighteenth-century controversies: one of ‘Neptunists’ against ‘Plutonists’ or ‘Vulcanists’, familiar to Peacock in Benoit de Maillet, *Telliamed: Or, Discourses between an Indian Philosopher and a French Missionary, On ... the Origin of Men and Animals*; a second one, claims for the priority of Hindu over Christian theological tradition, endorsed by Voltaire and others, confuted by Joseph Priestley, Thomas Maurice, and Sir William Jones”. At the very end of his paper, Brooks explained in fn. 27 on p. 374 that his own research from the 1940s was used in the London doctoral thesis of a supervisee of his, A. Nikitas, “Peacock’s *Nightmare Abbey* ed. with a critical introduction and commentary”, 1967. “Particularly on Peacock’s chapters VII and XI, of course with due acknowledgement, he drew freely upon it. In turn it was he who introduced me to Salgues and to *Telliamed*”.

¹²² Quoted from p. 231 in: SIMON SCHAFER, “Herschel in Bedlam: Natural History and Stellar Astronomy”, *The British Journal for the History of Science*, 13(3), 1980, pp. 211–239, <http://www.jstor.org/stable/4026197>

In *Telliamed*, any fish animals are referred to as *fish*. This is in line with what a New York jury would have eventually decided (against the testimony of a naturalist), in *Maurice v. Judd* in 1818¹²³. In *Telliamed*, terrestrial animals are claimed to have equivalents in the sea; this is put in the mouth of the Indian philosopher, through which the author conveys his own opinions¹²⁴:

The transformation of a silk-worm or a caterpillar into a butterfly, would be a thousand times more hard to be believed than that of fish into birds, if this metamorphosis was not daily made before our eyes. Are there not ants which become winged at a certain time? What would be more incredible to us than these natural prodigies, if experience did not render them familiar to us? How easy is it to conceive the change of a winged fish flying in the water, sometimes even in the air, into a bird living always in the air, in the manner I have explained? [...]

As for quadrupeds, we not only find in the sea, species of the same figure and inclinations, and in the waves living on the same aliments by which they are nourished on land, but we have also examples of these species living equally in the air and in the water. Have not the sea-apes precisely the same figure with those of the land? There are also several species of them. — Those of the southern are different from those of northern seas; and among these last our authors distinguish the *Danish* ape from the other species. Do we not find in the sea a fish with two teeth like those of the elephant, [p. 237:] and on its head a trunk with which it draws in the water, and with it the prey necessary for its subsistence? One of these was shewn [sic] at *London* very lately. Would it be absurd to believe that this sea-elephant has laid a foundation for the species of land-elephants?

The lion, the horse, the ox, the hog, the wolf, the camel, the cat, the goat, the sheep, have also fish in the sea similar to them. In the preceding age, there were some sea-bears shewn at *Copenhagen*, which had been sent to the king of *Denmark*. After having chained them they were permitted to go into the sea, where they were seen to sport together for several hours. Examine the figures of the fish which are known to us, and you will find in them nearly the form of most of our land-animals.

There are twenty kinds of phocas's, or sea-calves, large and small. Your histories, and the journals of your literati, speak enough of the occasions, on which they have been taken, and even tamed. The city of *Phoecea*, as is said, drew its name from the great number of these animals always seen in the sea contiguous [sic, for contiguous] to it. [...]

¹²³ D. GRAHAM BURNETT, *Trying Leviathan: The Nineteenth-Century New York Court Case That Put the Whale on Trial and Challenged the Order of Nature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2007; E. NISSAN, “Ontologies on Trial: The Lesson of *Maurice v. Judd* (New York, 1818)”, *International Journal of Law and Information Technology*, 22(2), pp. 191–211 (2013).

¹²⁴ *Telliamed*, Baltimore edition, pp. 236–237.

17. Telliamed and Other on Sea-Bears or Sea-Dogs and on Tritons or Seamen

The Indian philosopher Telliamed supposedly tells his interlocutors about such animals as sea-bears or sea-dogs, and the author corroborates this with first-person reports as well as upon the authority of documentary sources, before turning to sea-men¹²⁵:

Do they not in the lower *Germany*, feed in ponds of freshwater, sea-bears, which may be also called sea-dogs, and which are very common in the seas of cold countries? Have not these the colour and the hair of *Danish* dogs? When I went to *Dantzick*, I saw one of them in a pond. At the smallest noise he heard on the brink of the pond, he lifted up his head, to see what was the occasion of it. Is it to be doubted that our dogs have come from these sea-dogs, since they resemble them so perfectly in figure, colour, and other circumstances?

As for man, who ought to be the principal object of our attention, you have, no doubt, read, continued our philosopher, what your ancient histories relate concerning the tritons or seamen; but I shall not mention what (the ancients have wrote on this subject, I shall pass over in silence, what *Pliny*, who is perhaps unjustly branded as a lyar, [sic] has said concerning a tritons [sic] who was seen in the sea playing on the flute. [...] In a word, I shall reject every thing which may be supposed to be the effect of fancy and imagination, in the works of the ancient poets, and only adhere to well-attested facts, which have happened in or near our own time, and which every one has an opportunity of enquiring into.

Sometimes, European and Native American lore about tritons coalesced. An important account of the fauna of Dutch Brazil was Gulielmus (Willem) Piso's¹²⁶ *Historia Naturalis Brasiliae*¹²⁷. Another early modern account of fauna in Dutch Brazil is embedded in a historiographical account by Caspar van Baerle (Barlaeus), in whose natural history descriptions there is constant contrast between land and sea¹²⁸. The

¹²⁵ *Telliamed*, Baltimore edition, p. 239.

¹²⁶ Gulielmus Piso (Willem Pies) was born in 1611, and died in 1678. He was a physician in Amsterdam.

¹²⁷ It was a voluminous book, and whereas it included contributions by Willem Pies, it was based on notes taken by the scientist Georg Marcgraf or Marcgrave (1610–1643). Both men belonged to the retinue of Johan Maurits of Nassau Siegen at the time he was Dutch governor of Brazil (1637–1644). Gulielmi Pisonis, *Historia naturalis Brasiliae, auspicio et beneficio illustriss. I. Mauriti* [...]: *In qua non tantum plantæ et animalia, sed et indigenarum morbi, ingenia et mores describuntur et iconibus supra quingentas illustrantur*. Lvgdñ. Batavorum: apud Franciscum Hackium; et Amstelodami: apud Ludovicum Elzevirium 1648. Reprinted, St. Louis: Missouri Botanical Garden Library, 2004. Cf. Heinrich Lichtenstein [1780–1857], *Estudo crítico dos trabalhos de Marcgrave e Piso sobre a história natural do Brasil à luz dos desenhos originais*, São Paulo, 1961.

¹²⁸ For example, one fish has “oxen eyes” and was accordingly called *olho de boy* in Portuguese indeed (but “Boope, marinus piscis” in the original Latin text); the oil of tunnies resembles butter; there is mention of the water bat and the sea spider (“Guacucua is a water-bat. *Nhanduguacu* a

following description of tritons is taken from Barlaeus' account:

Most surprising are the Tritons, by the Natives called Ypupiapra, since they show an almost human face and the female creatures show long hanging hair with a more attractive appearance. They are also observed at 7 or 8 miles from Baia de Todos los Santos and also near the province of Porto Seguro. One believes that they kill people in a slow embrace, not by malignancy but by extreme love. Because corpses washing ashore are damaged at the eyes, nostrils and fingertips, it is most probable that this is caused by sucking or biting by such marvels of the sea.

Concerning the “love” of marine humanoids for humans, consider lore from Scotland about a male marine monster cohabiting in women in their houses:

Stronsay or Sdronsay, so called as if ‘Streams Isle.’ This island is six miles in length and four in breadth: peats are abundant here, and half part is uncultivated. Some here worship God, others not. They also greatly believe in fairies, and say men dying suddenly afterwards live with them, although I do not believe it. Troici, under the name of a marine monster, very often cohabit with women living here, which, when I lived there, a beautiful woman was there married to a sturdy farmer; she was tormented with a great spirit, and was seen against the husband’s will lying in one bed, and he cohabiting naturally with the women. The woman at length became emaciated from sorrow: I advised that she might get free by prayer, alms-giving, and fasting, and which she did; she was thus troubled during a year. The description of this monster is this. He was covered with marine plants over the whole body, he was similar to a young horse covered with hair, he had a member similar to a horse and large testicles.

large sea-spider”); another fish is likened to a pig in its Portuguese name, *peixe porco* (with the indigenous vernacular name *guaperua*); turtles lay eggs as big as a chicken. See especially p. 116 in MARINUS BOESEMAN, “A Hidden Early Source of Information on North-Eastern Brazilian Zoology”, *Zoologische mededelingen*, Leiden, 68 (1994), pp. 113–125. That article is concerned with early modern accounts of Brazilian fauna, but especially with the one by Barlaeus, published in 1647. Boeseman suggested in note 21 that “The Portuguese name *Olho de Boy* (‘Boope, marinus piscis’ in original Latin text) was not found in the available literature, but most likely stands for *peixe-boi*, the manatee (*Trichechus manatus* (Linnaeus)), with the indigenous vernacular name of (*i*)*guardaguá*”. (The manatee is a mammalian). As for the *peixe porco*, Boeseman in note 29 proposes: “Considering also the prominent spines to which Barlaeus draws attention, it should be interpreted as a trigger-fish, probably *Balistes vetula* (Linnaeus)”. Boeseman’s note 30 explains: “The *Guacucua* or waterbat is described and figured” in the *Historia Naturalis Brasiliæ*, “and may be identified as *Ogocephalus vespertilio* (Linnaeus) (or *O. longirostris* (Valenciennes)”. Boeseman’s note 31 explains: “The *Nhanduguacu*, called sea-spider by Naber, but only spider in the Latin text, is misplaced among the fishes. It has been described, with the same indigenous vernacular name and figured” in the *Historia Naturalis Brasiliæ*, “and belongs to the terrestrial bird spiders (*Avicularia* species), but a further identification of Marcgrave’s species remains uncertain”.

This appears in *A Description of the Orkney Islands* by Jo. Ben, 1529. In that account of the “Stream Isle”, the writer was probably trying to slot the local description into wider elite cultural concepts he had familiarity with and was influenced by. As for the private parts of the humanoid monster being likened to those of a horse, consider for comparison that the prophet Ezekiel, in his anger at Pharaonic Egypt for failing to support the Kingdom of Judah after pushing that buffer state to rebel against Babylon, referred to Egyptian sexual mores perceived as being loose by likening the flesh to that of the donkey, but the ejaculation to that of a horse (*Ezekiel 23:20*).

The following passage is of 17th-century ethnology from the north of Scotland. It is from a book by John Brand (1668?–1738, he was minister of Borrowstounness)¹²⁹, *A Brief Description of Orkney, Zetland, Pightland-Firth & Caithness*, 1701:

That there are sea creatures having the likeness of men and women seems to be generally acknowledged by all who have inquired thereunto, they having found it confirmed by the testimony of many in several countries as their histories do bear. Hence are accounts given of these sea-monsters, the mermen and mermaids, which have not only been seen but apprehended and kept for some time. And hence probably the fiction of the syrens hath had its rise; these enchanting songsters, translated by mermaids by our lexicographers, whose snare Ulysses so happily escaped.

They tell us that several such creatures do appear to fishers at sea, particularly such as they call sea-trowes, great rolling creatures tumbling in the waters [...] the fishers in Orkney and Zetland are afraid when they see them, which panic fear of theirs makes them think, and sometimes say, that it is the devil in the shape of such creatures; whether it be so or not as they apprehend, I cannot determine. However, it seems to be more probable that evil spirits frequent both sea and land.

Creatures locally called a *Trow* were often classed as a fairy. *Zetland* is an old name for Shetland.

¹²⁹ *A New Description of Orkney, Zetland, Pightland-Firth and Caithness: wherein, after a short journal of the author's voyage thither, these northern places are first more generally described; then a particular view is given of the several isles thereto belonging; together with an account of what is most rare and remarkable therein: as also the author's observations thereupon. Dedicated to his Grace the Duke of Hamilton*, by John Brand. Edinburgh: Printed by G.M. and sold in London by J. Taylor at the Ship in St. Paul's Church-Yard, 1703. An earlier edition was Edinburgh: Printed by George Mosman, 1701. The edition Edinburgh: W. Brown, 1883, was reprinted verbatim from the original edition of 1701.

18. Reports in *Telliamed* about Monstrous Marine Humans

In the final part of his book, the author of *Telliamed* indulges in reports about monstrous humans; some of these were about supposed humans living in the sea¹³⁰:

Father Henriquez, a *Jesuit*, relates, in one of his letters printed at Venice in 1548, and 1552, that being in the *East-Indies*, near the *Indian* point, he was one day invited to see sixteen tritons, seven male and nine female, which they had taken at one haul of the net. I was assured, that in the Texel, about thirty years ago, there was a sea-man taken, who lived three days, and was seen by all the people of Amsterdam. — They who sail in the Greenland seas affirm, that on the coast of that country they often meet with those figures male and female, but of a larger size than those in the other seas. A thousand similar examples found in your books, especially in your voyages, evince that these monsters, are frequently seen by ship's crews, during the course of their navigation, even so near, that it is often easy to view them and their shapes perfectly.

The following is a proof of what I have advanced, so recent, so circumstantiate, and so authentic, that we must renounce our reason, and bid adieu to all evidence, if we do not yield to it. In 1720, on Thursday the 8th of August, the wind variable, being east south-east, in twenty-eight or thirty fathoms of water, seven ships in view on the banks of Newfoundland, about ten o'clock in the morning, there appeared near a French vessel called the *Mary de Grace*, commanded by Oliver Morin, a sea-man, who first shewed [sic] himself under the roundlet of the owner, whose name was William L'Aumone. The owner forthwith took a gaff in order to draw him on board. But the captain hindered him, for fear the monster should drag him along. For this reason he only gave him a blow on the back with it, without piercing him.

When the monster felt the blow he turned his face to the owner like a man in wrath, who wanted to make reprisals. He swam round the ship, and when he was behind her laid hold of the rudder with both hands, which obliged the crew to fix its handle to both sides of the ship, lest he should endanger her. — Then he repassed by the starboard, swimming always as if he had been an ordinary man, and when he was before the vessel, he stopped to look at the figure on the bow, which was that of a beautiful woman. After having long considered it he laid hold of the lowest rope of the bowsprit, and raised himself out of the water with a seeming intention to seize the figure. They tied a cask to a rope, and allowing it to hang at the side of the ship, he took it and handled it without breaking it.

He afterwards swam to the windward of the ship, about a cable's length, and passing behind her, again laid hold of the rudder. The captain having or-

¹³⁰ *Telliamed*, Baltimore edition, pp. 245–246.

dered a harpoon to be prepared, tried to harpoon him, but mist [i.e., missed] his blow. The handle only struck [p. 246:] his back, upon which he for a long time turned his face to the captain, as he had to the owner, and with the same gestures.

— After this he passed before the ship, and again stopped to consider the figure, upon which the owner ordered the harpoon to be brought to him: But being afraid lest this sea-man had been the ghost of a sailor called Commune, who the year before had made away with himself on board the ship, the 8th of the same month, which was August, his trembling hand ill directed the blow, so that for a third time the monster was only struck with the baton, to which the harpoon was fixed. Then he presented his countenance with a menacing air, as he had done the two former times. This, however, did not hinder him to come nearer, and to lay hold of a line with which one John Marie was fishing. After this he again swam to the windward of the ship, to the distance of a gun shot.

He afterwards returned, came very near, and raised himself out of the water as far as his navel, so that all the company distinctly observed, that he had a breast as full as that of a woman. Then he turned himself on his back, and with his hands laid hold of his private parts, which were as large as those of a horse. After this he swam round the ship, and again laid hold of the rudder. Swimming from thence slowly, he raised himself out of the water, and turning his back towards the ship, he voided his excrements against her side. After this he moved off till we could see him no longer.

This entertainment lasted from ten o'clock in the morning till noon, the monster having all that time been near the vessel, and often not above two or three feet distant, so that the crew, composed of thirty-two men, had both the pleasure and convenience of remarking the following particulars; that his skin was brown and tanned, but without scales; that all the motions of his body, from head to foot, were like those of a real man; that his eyes were well proportioned; that his mouth was of a moderate size, considering the length of his body, which by the crew was computed to be about eight feet; that his nose was large and very flat, his tongue thick, his teeth large and white, his hair black and straight, his chin furnished with a downy beard, and moustaches of the same kind under his nose, his ears like those of an ordinary man, his feet and hands the same, except that his fingers were joined with a pellicule, such as that found in the feet of geese and ducks. In a word, his body was as well shaped as that of an ordinary man.

19. Telliamed *about the Origin of Land-Animals and Humans from the Sea*

The author of *Telliamed* puts in the mouth of the Indian philosopher Telliamed talking to the first-person narrator, a missionary, the claim that just as terrestrial animals departed from the sea, so humans did, and that the “barbary [which] still reigns among the human races” of the Arctic is related to their having been sea-men

(i.e., aquatic humans living in water instead of breathing air) until relatively recently, as opposed to advanced peoples¹³¹:

[p. 256: ...] As all the species of sea-men are not known, it is impossible to determine those from which the various human races particularised by figure, dispositions and qualities proper to each, may have descended. It is at least certain, that some of them who have been taken, respired in the common air, as well as in the sea. However, though the respiration in the air is as natural to them as that in the sea, we ought not to doubt, but the former being sudden and forced, especially when such a transition happens in warm climates, the diversity of the air and water which they quit, is very prejudicial to the species. It is not therefore surprising, that sea-men taken in temperate or warm climates, have either lived so short a time, or by their melancholy air testified the change of their health. [...]

[p. 257:] Besides, it is not to be doubted, but nature chuses [*sic*, for chooses] proper times and places for the transmigration of the sea-races to the respiration of the air. Now, it is certainly towards the poles, and in cold countries, that the dispositions to these passages are most favorable, because in these climates the air being always moist, and full of thick fogs the greatest part of the year, is not very different [*sic*] in cold and moisture from the water of the sea — Thus, it is probably in these countries that the sea-race have passed and still passes most frequently from one element to another. These sea-races may however become terrestrial in all parts of the globe, by the advantage of certain dispositions, as in deep vallies, [*sic*, for “valleys”] where the elevation and proximity of the mountains maintain a perpetual coldness and moisture, and where thick and gloomy forests, or large caverns, sheltered these races at their departure from the water from the warm air, which might at that time have been incommodious to their breast and lungs.

But it is more probable, that the transmigrations of the sea-species, always have, and always will be more frequent towards the poles, and in cold climates. It is for this reason that the immense multitudes of men with which the southern parts of Asia and Europe are peopled, have come from these northern countries. It is also for this reason, that waters in these cold regions, are more fertile in monstrous fish, and sea-calves, than those of warm climates; and that these lands are better flocked with birds and animals of unknown species, than temperate countries. The moist and cold air, as I have said, of these northern places, is more favourable for the passage of sea-animals from that element to another.

[.... p. 260: ...] There is in all men an indelible mark, that they draw their origin from the sea. In a word, consider their skin with one of our lately inven-

¹³¹ *Tellamed*, Baltimore edition, pp. 256–264.

ted microscopes, which magnify a grain of sand to the bulk of an ostrich's egg, and you will find it all covered with small scales like those of a carp. Besides, we have several men covered with scales visible to the naked eye, which still confirms this origin. If therefore the men who now inhabit the earth, are descended from other men, who live originally in the sea, is it not probable, as the former observations attest, that some of them, especially in their youth, might recover the habit of living in the sea, as their forefathers did?

Is it, after this, surprising, that many of the Greek philosophers should assert, that water was the first principle of all things? Thales, Anaxagoras, and many others, have been of this opinion. Anaximenes gave this prerogative to the air, which amounts to the same doctrine; since, according to Sorel, water is only a condensed air, and air a rarified water, since there is air in water, and water in air, and in both a terrestrial matter, which becomes visible in the sediment. All those who have said, that the earth and the air were the principles of all things, have looked upon water as the cause of the generation of every thing which has either a sensitive or a vegetative life. Has not Homer advanced, that the Ocean was the father of the Gods, and Thetis their mother? Truth has its distinguishing marks even in fable. These factions at least indicate to us, that the memorable men of antiquity, who were by the barbarity of the ages made Gods, owed their origin to the sea, which includes air and earth, and even fire, when her waters are warmed by the rays of the sun. Thus she re-unites in herself every thing that [p. 261:] can concur to the generation of all species capable of life, animals, trees, and plants. [...]

But, Sir, said I, if the races of terrestrial animals proceeded from those of the sea, should we not still observe this passage, and see animals coming from the sea, very different from those [p. 262:] which came from it long ago? Yes, replied TELLAMED, you would no doubt observe this difference, if you lived in the countries where this transmigration happens; that is, in the coldest countries, and those nearest the poles, where I have told you that this passage from one element to another must occur more frequently. The primitive races of men, after their first appearance on dry land, must have lived much in the sea, because you know that animals which come from the sea, are at first so savage, that every thing extraordinary which they either see or hear, frightens them, and makes them fly to the sea again.

But granting that this doctrine should not on the first view appear probable, yet the fierce and savage humour of so many of the inhabitants of the cold nations, and of the animals found in them, is a just image of the recent transmigration of these races from the water to the air. This alone is a proof of their late change of state and condition. You may observe recent traces of this both with respect to men and animals, in almost all the parts of the habitable world. These creatures taken by

the Dutch on the coast of Terra del Feugo [*sic; recte*: Fuego] in 1708, who only differed from ordinary men by the want of speech; these of a human form met with in Madagascar, who walk as we do, and who are deprived of the use of voice, though both species comprehend what we say; these very men, who hardly appear to be men, are perhaps people who have lately come out of the sea, and who have no voice, just as some dogs of Canada are deprived of it. But both will certainly acquire the use of it in some generations to come. [...p. 263: ...]

It is not therefore surprising, that on account of the situation of our countries, we should not observe this first departure of aquatic [*sic*: a spelling Italianism] animals from the sea. Let us be content to be witnesses of the rusticity and stupidity of those who are perhaps lately come from it, and whom we have an opportunity of seeing. — What barbarity still reigns among the human races found in Greenland, Spitzberg¹³², the country adjacent, to the straits [sic, for “straits”] of St. David, and Hudson’s bay? I shall not spend time in pointing out to you the extreme difference between these barbarians, probably lately come from the sea, and certain races of men, who have come from it long ago. You well enough know the extent of this difference; perhaps a good many generations were necessary, and even a change of climate, to bring them to the point of perfection at which ours has already arrived. I am persuaded that certain races, such as the blacks of some of the cantons of Africa, will not arrive at such perfection in fifty ages, except by their mixture with other people of more favourable dispositions. [...] p. 264: ...] There is reason to believe, that there was a time after the deluge, in which all nations of the earth have been a new race.

I conceive, Sir, said I to Tellamed, that every thing living on the earth may draw its origin from the sea; but in order to establish this opinion, you have a great difficulty to resolve, for when in this globe there were no species perhaps, because they had been totally destroyed by fire, as you suppose that may have happened, how was it peopled without the assistance of a new creation, or at least without a transportation of animals to it, from a new globe where they subsisted before? How could this transmigration have been made? What to you seems so difficult, replied the Indian, is by no means so. I am now to convince you, that without the help of this new creation, all the species which now live in the globe might have been there naturally produced, though they had been extinguished.

20. *A Sea-Monster with a Horned Muzzle on a Byzantine Silver Ewer*

We reproduce (fig. 12) the image of a Byzantine silver ewer with a rectangular foot, now at the State Hermitage in St Petersburg. It shows in relief a woman sitting on the back of a sea-monster. The latter has a scaly body and the tail of a fish, as well as a

¹³² Spitsbergen, i.e., the Svalbard archipelago.

horned muzzle. Was it inspired by a narval? The horn of a narval is straight and twisted (somewhat like a Baroque column), whereas neither feature matches the horn of the sea-monster on the Byzantine ewer. Moreover (though not necessarily in the same period as the early medieval date at which the Byzantine ewer considered was manufactured), narval horns used to be marketed as, and mistaken by buyers for, unicorn horns, thus, horns coming from a particular kind of quadruped, rather than from a fish.

The piece now in the State Hermitage was found in 1924 in some unidentified region alongside the river Kamá in Siberia. It is made of silver and stands 25.2 cm. high (Fig. 5). Its body is formed of two convex sides attached to a ring-like central section. It has a rectangular foot and profiled flaring neck with double mouth. A single handle, now missing, was fastened to fixtures, still preserved, attached to the upper part of the neck and to the middle of the body. The ewer has been assigned to the early seventh century by L. Matzulewitsch¹³³, who already likened its shape to that of the “pilgrim’s flasks”. [...] The enameled disks and plaques were executed separately and then applied to the body of the ewer. This technical method was universally employed in the Byzantine art of enamelling¹³⁴.

Generally speaking, “The body of the ‘pilgrim’s flask’ was utilized to produce bottles with a long neck and with or without a foot”¹³⁵. Concerning so-called pilgrim’s flasks, Aga-Oglu stated¹³⁶:

The history of the type reaches back into great antiquity, and the questions of its origin and diffusion are beyond the immediate interest of this paper, but a brief observation is necessary for our thesis. Widely known all over the old continents, they fall into three principal groups: (1) flasks formed of two convex sides joining each other directly and surmounted by a short neck flanked by two loop-like handles; (2) flasks formed of two flat sides attached to a ring-like central section with the same neck and handles; and (3) flasks with a similar ring-like central section, neck, and handles, but with convex sides. Flasks of the first group were manufactured in Egypt as early as the eighteenth dynasty (1447–1375 B.C.). Their presence has been recorded also all over the Near East. To this group belong most of the so-called Saint Menas flasks. Of remote historical origin also are the flasks of the second group. The addition of a central ring-like section was, of course, in-

¹³³ LEONID ANTONOVITSCH MATZULEWITSCH [MATZULEVIČ], *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage* (Archäologische Mitteilungen aus russischen Sammlungen, 2), Berlin & Leipzig: Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1929.

¹³⁴ Quoted from p. 164 in Mehmet Aga-Oglu, “Is the Ewer of Saint Maurice d’Agaune a Work of Sasanian Iran?”, *The Art Bulletin*, 28(3), 1946, pp. 160–170.

¹³⁵ Aga-Oglu, “Is the Ewer”, p. 164, fn. 38.

¹³⁶ Aga-Oglu, “Is the Ewer”, pp. 162–163.



Fig. 12. A Byzantine silver ewer, with a sea-monster with a horned muzzle (State Hermitage, St Petersburg)¹³⁷.

¹³⁷ Fig. 5 in Mehmet Aga-Oglu, “Is the Ewer of Saint Maurice d’Agaune a Work of Sasanian Iran?”. Aga-Oglu ended his article by answering his question in the negative: “the ewer of Saint Maurice d’Agaune, in my opinion, is beyond any doubt not a work of Sasanian Iran or of the Islamic Near East, but a product of Byzantine industrial art and was made during the late Macedonian period”. <http://www.jstor.org/stable/3046817>

troduced to enlarge the capacity of the vessel. These flasks occur in Mesopotamia during the Parthian period, and continued to be produced in Syria and elsewhere well into the fourteenth century and possibly later. Equally, if not more, popular were the flasks of the third group, [...] The type of “pilgrim’s flask” did not remain unknown to the West, either, and all three groups are represented, with minor modifications of form, in various countries [as early as the Etruscan period].

21. Orientalising Animal Sculpture of Medieval Campania

Volbach¹³⁸ discussed some medieval sculpted animals showing Oriental influence, from the Campania region of southern Italy.

[Earlier] studies mentioned above have demonstrated the part played by eastern silks in the transmission of oriental motives to the West. These silks were brought by native and Levantine merchants to the ports of Amalfi, Salerno, and Naples, whence they found their way over the surrounding region. Other products of the minor arts — ivory carvings, metalwork, and rock crystal vessels — were also imported from the East to Campania and South Italy. Ivory caskets and horns (oliphants) were brought from Syria and Egypt to Palermo in particular, and eagerly copied at the courts of the Norman and Hohenstaufen rulers. Recently it has even been possible to prove that a drawing after a Byzantine model, taken perhaps from a pattern book, must have been brought to South Italy at an early period. These eastern objects exercised a strong influence on the sculpture of Campania, which, however, shows no exclusive attachment to the style of any particular part of the East, although certain artists and patrons had their preferences: [...]¹³⁹

Among the other things, Volbach dealt with the hippocamp:

The third fantastic creature which recurs in variously modified forms in Campanian art is the hippocamp. It appears as early as about 600 on Sasanian fabrics, and is frequently copied on Byzantine silks of the tenth and eleventh centuries. The Campanian sculptors, however, combined antique with eastern features, adding a long fish-tail and thus creating a new species of winged sea-dragon. This hybrid is sometimes represented alone, surrounded only by fish, sometimes with Jonah as in the relief in the Museum of Capua in a form that recalls Early Christian art in Rome. One of the earliest examples is on the Cimitile relief which, from its inscription mentioning Bishop Lupinus, can be dated in the tenth century. Here the hippocamp has the linear form characteristic of tenth-century Cimitile sculpture. In spite of the greater

¹³⁸ W.F. VOLBACH, “Oriental Influences in the Animal Sculpture of Campania”, *The Art Bulletin*, 24(2), 1942, pp. 172–180.

¹³⁹ VOLBACH, “Oriental Influences in the Animal Sculpture of Campania”, p. 172.

movement in the figure, this example can be assigned to an earlier period than the peculiar Jonah relief in Capua, which shows a greater dependence on the Sasanian model. Recently another Jonah relief has appeared in a private collection (Fig. 20); it reveals a striking similarity to the Sorrento monster, and was therefore probably executed in the vicinity of that city (possibly for the ambo of the old Cathedral). It has the long fish-tail characteristic of most of these sea-monsters, as in the examples at Positano, Gaeta, Minturno, and the slab from the neighborhood of Sessa, now in the Kaiser-Friedrich Museum, Berlin. The linear treatment of the head, eyes, and wings incline us to place this relief at the very beginning of our group, even earlier than the Capua Jonah; here also imitation of an eastern prototype is obvious. In comparison with eastern reliefs such as the Sasanian peacock-dragon in the Museum of Constantinople, it appears more linear and two-dimensional, a characteristic of nearly all central Campanian sculptures influenced by the Orient¹⁴⁰.

Volbach continued¹⁴¹:

The Jonah relief on the ambo of Minturno is more plastic in technique. Later twelfth-century reliefs, such as the slabs from the Cathedral of Gaeta, and others of the first half of the thirteenth century, gradually abandon the eastern prototype, and adopt classical features to an increasing extent. The wings dwindle, and in their place appears a ring of foliage around the middle of the body — an antique motive found on Hellenistic tritons and sea-monsters. Among the latest examples of these creatures are two thirteenth-century reliefs which were formerly in a Neapolitan palace, but have unfortunately disappeared (Fig. 24). The two monsters, each with the head of a wild boar in its claws, resemble sea-lions or dolphins, illustrating the final stage of the western adaptation of the eastern hippocamp. The addition of the boar's head suggests that the artist has here invested the animals with the symbolic meaning of the *Physiologus*, whereas previous sea-monsters were endowed only with the demonic character of the medieval Bestiary.

Volbach's article concluded by stating in its very last paragraph: "After the end of the thirteenth century, the East no longer contributed to the development of western art. Animal sculptures influenced by the Orient, which abound in all the churches of Campania from the ninth century on, now disappear. Gothic art, with its new aims, sought new sources of inspiration".

¹⁴⁰ VOLBACH, "Oriental Influences in the Animal Sculpture of Campania", p. 178.

¹⁴¹ VOLBACH, "Oriental Influences in the Animal Sculpture of Campania", p. 179.



Fig. 13. Jonah relief from the tenth century, “Possibly from Ambo of Old Cathedral of Sorrento”,¹⁴². Note how the sea-monster has the head and ears of a quadruped carnivore.



Fig. 14. A 13th-century relief showing a sea-monster (formerly at a palace in Naples). It has a leonine head: thus, we may say, this sea-monster is a marine equivalent of a terrestrial lion. This sea-monster has the head of a boar in its claws¹⁴³.

¹⁴² VOLBACH, “Oriental Influences in the Animal Sculpture of Campania”, Fig. 20.

¹⁴³ This image is Fig. 24 in VOLBACH, “Oriental Influences in the Animal Sculpture of Campania”.



Fig. 15. A winged hippocamp in an Art Deco fountain (1937), with dolphins at the City Hall in Kansas City, Missouri¹⁴⁴.

22. *Marine Equivalents of Land-Animals in Indian Art*

In 1985, a book by K. Krishna Murthy, *Mythical Animals in Indian Art*, was published in New Delhi¹⁴⁵. Its Part II, “Aerial or Atmospheric Mythical Animals (*Vyomacārin*)” (pp. 8–25), comprises Sections 1 to 14: “Winged lion (*Sapaksha Simhah*)”, “Winged and horned lion”, “Griffins”, “Winged deer or stag or antelope”, “Winged horse”, “Winged elephant”, “*Kinnara* and *Kinnari*”, “Winged bull with el-

¹⁴⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hippocamp_and_Dolphins_Kansas_City-City_Hall.jpg

¹⁴⁵ K. KRISHNA MURTHY, *Mythical Animals in Indian Art*, New Delhi: Abhinav Publications, 1985.

ephant face”, “Winged otter”, “Winged goat”, “Lion faced cock”, “Male and female with lion’s body and wings”, “Eagle with five-hooded nāga”, and “Female with body of a bird and with wings”.

Part III, “Terrestrial Mythical Animals (*Bhucārin*)” (pp. 26–40), comprises its own Sections 1 to 12: “Human faced lion”, “Horned lion”, “Beaked lion”, “Elephant faced bull with antlers”, “Half-man and half-horse”, “Elephant faced man”, “Goat faced man”, “Bear faced man”, “Beaked otter”, “Chimaera”, “Half-maiden and half-snake (Mermaid)”, and “Half-man and half-snake (Merman)”.

Part IV, “Aquatic Mythical Animals (*Jalacārin*)” (pp. 41–62), comprises its own Sections 1 to 27: “Triton”, “Ichthyocentaur”, “Hippocamp and ichthyo-centaur” (*sic*), “*Makara* with crocodile forequarters and fishtail behind”, “*Makara* with elephant forequarters and fishtail behind”, “Horse with fishtail”, “Winged dragon”, “Stag with fishtail”, “Water bull or marine bull”, “Goat with human face and fishtail”, “Goat with fishtail and lion’s paws”, “Wolf with fishtail”, “Deer with fishtail”, “Cat with fishtail”, “Beaked horse with fishtail”, “Boar with fishtail”, “Buffalo with fishtail”, “Lion with fishtail”, “Beaked lion with fishtail”, “Winged lion with fishtail”, “Monkey with fishtail”, “Duck with fishtail and lion’s paw”, “Swan with fishtail and lion’s paw”, “Ram with fishtail and lion’s paw”, “Dog with fishtail”, “Crocodile with scorpion tail”, and “Lion and *makara*”.

The preface is followed by a list of illustrations, and sandwiched between the latter and the introduction to *Mythical Animals in Indian Art*, there are 24 plates, or rather pages of drawings, which are pointed to from inside the sections. The following is excerpted from the section entitled “*Makara* with crocodile forequarters and fishtail behind”:

[...] It is clear that the crocodile and the fish go into the make-up of the Indian *makara*. In early Indian art such as at Barhūt and Amarāvati, the *makara* has the head of a crocodile and the body of a fish with its scales, tail and fins. Sometimes, a pair of legs is added to this and horns are stuck above the eyes. Such a *makara* gradually acquires a snout resembling the curled trunk of the elephant and the crocodile lower lip slowly disappears.

In early Amarāvati sculpture the *makara* is partly a crocodile and partly a fish with the scales and fins emphasised, the horns absent and the ear fin-shaped. In the later Amarāvati sculptures the horns are those of a ram. The tips of the horns are sometimes shaped like a fishtail suggesting that the inspiration was from *jasha* which is a horned fish. Sometimes a pair of legs like those of a crocodile are added. Slowly, the crocodile jaws lose their length but the animal still approximates to the crocodile after whom his ancestor was made.

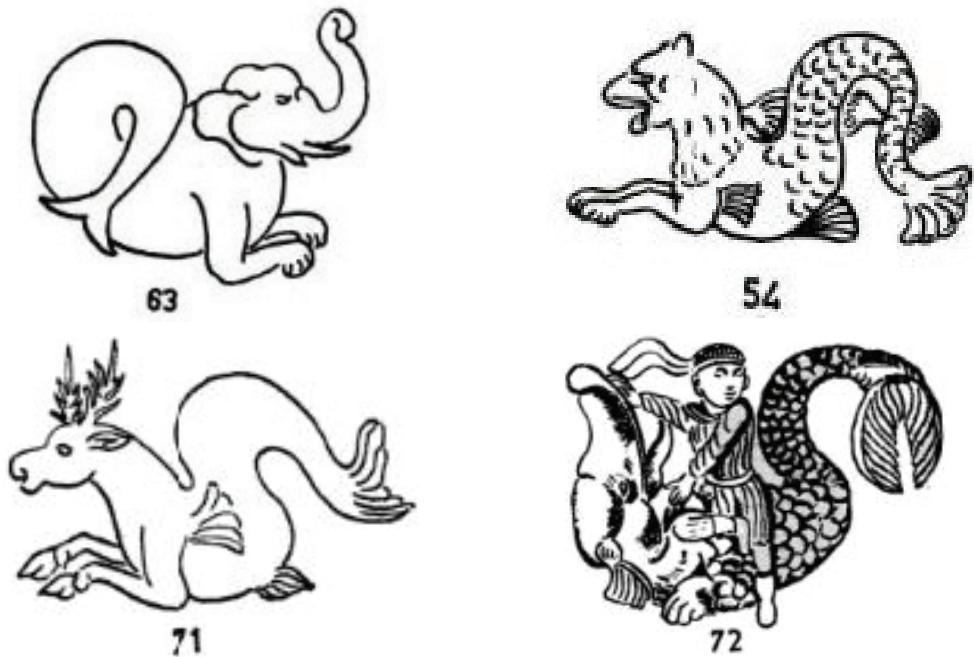


Fig. 16. Two Sanchi mythical animals (from Tables III and IV in Krishna Murthy 1985).

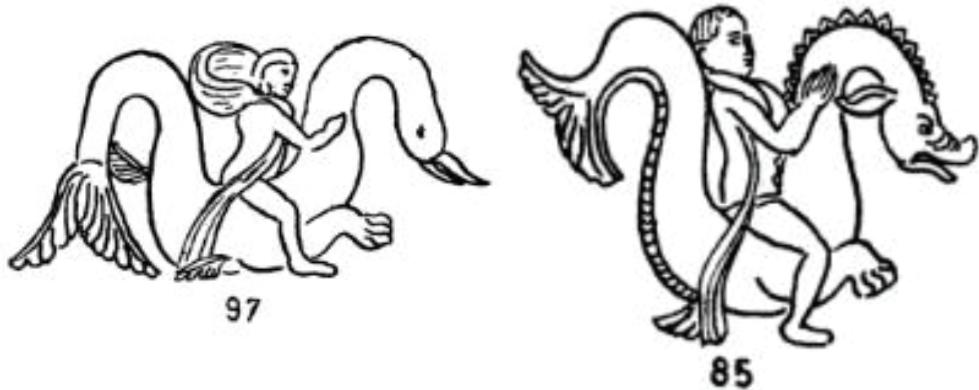


Fig. 17 Left, a fishtailed swan; right, another fishtailed animal; both of them from Mathura Art (Krishna Murthy's Table XIII).

The teeth are prominent.

In medieval times the teeth curve up beside the mouth like the side-tusks of a bear [shouldn't this be "boar"?] while the body shows it is that of a land animal with short legs like that of a rhinoceros and a tail spread like foliage into a descriptive appendage. It is in this strange animal in Chālukyan and contemporaneous temples that we meet the descendant of the original *makara* although completely transformed beyond recognition. The curling snout of the crocodile that resembles the elephant's trunk is a later development. [...]¹⁴⁶

Krishna Murthy disagrees with an earlier scholar, Cousins, who opined that the snout resembles that of a tapir. According to Krishna Murthy instead, "it is clearly the elephant whose influence we can see on the *makara* as both the *makara* and the elephant are animals of India. Thus, the following animals have lent their contribution in the composition of the *makara* — the elephant, bear, rhinoceros, ram, fish and



Fig. 18. A Gandhara ichthyo-centaur now at the Victoria and Albert Museum in London¹⁴⁷.

¹⁴⁶ KRISHNA MURTHY, *Mythical Animals in Indian Art*, p. 45.

¹⁴⁷ <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ichthyo-Centaur.jpg>

crocodile”¹⁴⁸. Next, Krishna Murthy pointed out the Indian earliest textual references to the *makara*, “but the exact type of animal is not referred to”; an earlier scholar suggested that “the general type of *makara* is crocodilian”¹⁴⁹. The *makara* is also a symbol of love; some scholars theorised about this in relation to the proteiform shape of this animal, and Krishna Murthy proceeded to identify such instances in art that support considering the *makara* “a symbol of continuous cohabitation”¹⁵⁰.

23. The Origin of the Idea of a Composite Animal?

Composite animals are a very old idea. On an ancient Indian seal, the image is shown of a composite animal, being a head of cattle which has the trunk of an elephant. Matt Kaplan suggests¹⁵¹ that such mythical composite animals as Chimaera¹⁵² (lion + goat + snake), Pegasus (horse + vulture), the Sphinx (lion + eagle + human) and Scylla (feline + canine with many heads and legs) may have originated as ancient people could not make sense of mixed fossilised bones — “fossils of multiple animal skeletons jumbled together”¹⁵³ — found in what in a bygone era had been a water-covered tar pit. Tar pits were absent from Greece or Europe except Russia, but they are found in Russia and the Middle East (and California, where they are a trove of fossils). Kaplan builds upon Adrienne Mayor’s¹⁵⁴ hypothesis that fossil findings in antiquity inspired the myth of the Griffin. Of course, this does not take into account symbolic function as a motivation for conceiving of a composite animal, such as a flying horse¹⁵⁵.

¹⁴⁸ KRISHNA MURTHY, *Mythical Animals in Indian Art*, p. 46.

¹⁴⁹ KRISHNA MURTHY, *Mythical Animals in Indian Art*, p. 46.

¹⁵⁰ KRISHNA MURTHY, *Mythical Animals in Indian Art*, p. 47.

¹⁵¹ M. KAPLAN, *The Science of Monsters: Why Monsters Came to Be and What Made Them So Terrifying*, London: Constable & New York: Scribner, 2013. See pp. 39–45 in Ch. 2, “Beastly Blends”.

¹⁵² “Chimera”, in Kaplan’s spelling.

¹⁵³ KAPLAN, *The Science of Monsters*, p. 43.

¹⁵⁴ A. MAYOR, *The First Fossil Hunters*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

¹⁵⁵ It must be said that symbolic function should not be easily dismissed. While discussing a book by PHILIPPE SWENNEN, *D’Indra à Tištrya: Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iranien anciens* (Publications de l’Institut de civilisation indienne. Série in-8°, fascicule 71), Paris: Collège de France, 2004, in his own review article, PRODS OKTOR SKJAERØ, “The Horse in Indo-Iranian Mythology”, *Journal of the American Oriental Society*, 128(2), 2008, pp. 295–302, remarks (p. 297): “Chapter 4 is devoted to descriptions of winged or flying horses. Swennen notes that, while they are compared to birds in the *Rigveda*, in the *Avesta* they have epithets otherwise only applied to stars; the flying horse is identified with the sun in the *Rigveda*, but with the star Tištriia,

24. *Palaephatus' Rationalisation of the Sphinx*

The Sphinx is famous for the riddles that a passer-by must answer, not to lose his life, until Oedipus defeats her: see a discussion in Lowell Edmund's *The Sphinx in the Oedipus Legend*¹⁵⁶. Palaephatus — an English translation by Jacob Stern exists¹⁵⁷ — tried to rationalise the Greek myth of the Sphinx. The following is quoted from James Romm's review¹⁵⁸ of Stern's book:

[...] Palaephatus is an odd bird. His peculiar method of rationalizing exotic myths does not fit easily into any of the generic categories established by the Loeb Classical Library [...]. Palaephatus was apparently a contemporary of Aristotle, and thus lived at a time when the body of myths inherited from high antiquity had long been under scrutiny by scientists and skeptics. Plato in the *Phaedrus* shows Socrates playfully attempting to rationalize the myth of Boreas [...]. But Socrates quickly draws back from this sort of approach, anticipating that it would take vast amounts of time and ingenuity to similarly decode all the fabulous elements in the mythic tradition: centaurs, chimeras, gorgons, Pegasus, and the like. As if taking this *Phaedo* passage as his challenge, Palaephatus set out to [rationalise] all of Greek mythology [...], even when this required performing bizarre, almost ludicrous linguistic or logical contortions. [...] Palaephatus seems to be in dead earnest, since for him the credibility of the whole mythic tradition is at stake. [...] Stern, for the most

Sirius, in the *Avesta* (§93)". Moreover (*ibid.*): "The discussions and conclusions in chapters 1–7 are summed up in chapter 8: the Indo-Iranian horse was a dominant stallion (§145). The bright and dark colors of the horses suggest the alternation of the day and night skies (§146). The white horse was associated with a star and was described as winged and/or flying (§§147–49). It is possible that the Indo Iranian horse was called **aryānt*, derived from the root *AR*, which referred to both the rising of the sun and to setting in motion (§151)".

One comes across a winged horse on a cylinder seal from Bahrain, cut in the Neo-Babylonian style, and one also finds a row of winged and horned caprids on a cylinder seal from a site in Saudi Arabia (not far from Bahrain), cut in Neo-Babylonian style. See D.T. POTTS, "Cylinder seals and their use in the Arabian Peninsula", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 21 (2010), pp. 20–40, and see the bibliography it cites about those items.

¹⁵⁶ L. EDMUND, *The Sphinx in the Oedipus Legend* (Beiträge zur klassischen Philologie, Vol. 127), Königstein/Ts: Hain, 1981 (ca. 70 pp.).

¹⁵⁷ J. STERN, (ed., trans.), *Palaephatus: On Unbelievable Tales*, Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, 1996.

¹⁵⁸ J. ROMM, Review of *Palaephatus: On Unbelievable Tales*, trans. Jacob Stern (Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, 1996). *Bryn Mawr Classical Review*, 96.11.4 (1996). That journal, which only publishes reviews, is accessible online at bmcr.brynmawr.edu. The book review can be accessed at <http://bmcr.brynmawr.edu/1996/96.11.04.html>



Fig. 19. The visual motif of Pegasus appears in this etching, “Heliodorus punished in the Temple”, from Gustave Doré’s Bible, thus combining a Greek motif with the Jewish narrative (2 Maccabees 3: 23–29)¹⁵⁹.

¹⁵⁹ “But Heliodorus executed that which he had resolved on, himself being present in the same place with his guard about the treasury. But the spirit of the Almighty God gave a great evidence of his presence, so that all that had presumed to obey him, falling down by the power of God, were struck with fainting and dread. For there appeared to them a horse with a terrible rider upon him, adorned with a very rich covering: and he ran fiercely and struck Heliodorus with his fore-feet, and he that sat upon him seemed to have armour of gold. Moreover, there appeared two other young men, beautiful and strong, bright and glorious, and in comely apparel: who stood by him, on either side, and scourged him without ceasing with many stripes. And Heliodorus suddenly fell to the ground, and they took him up covered with great darkness, and having put him into a litter they carried him out. So he that came with many servants, and all his guard into the aforesaid treasury, was carried out, no one being able to help him, the manifest power of God being known. And he indeed by the power of God lay speechless, and without all hope of recovery”.



Fig. 20. A clay image of Medusa with the much smaller Pegasus, found in Syracuse, Sicily, and now at the Museo Archeologico Regionale in Syracuse, Sicily¹⁶⁰.

¹⁶⁰ This is Fig. 271 in the *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. IV-2, Zürich & München: Artemis Verlag, 1988. It also appears as Fig. 1 in FRANCESCO TANGANELLI, “Gorgoni e cavalli nel mito e nelle arti figurative di età orientalizzante e arcaica”, *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*, 5 (2015), accessible at <http://kharabat.altervista.org/index.html> (2015).

part, meets this challenge ably. However there are places in which his footnotes could do more to clarify the ways in which linguistic misprisions give rise to Palaephatus' mythic tales. For example, when the victims of a female bandit named Sphinx, who happens to be accompanied by a pet dog, describe the speed with which their attacker moved [...] one can easily see how the image of a winged monster, part dog and part woman, took form. But that image is much harder to derive from Stern's English version, "She doesn't run, she flies — she and her dog!" It might not have been possible to capture in translation the ambiguity as to whether the Greek *KAI/ ... KAI/* denotes two different creatures or two combined into one, as singular verb suggests; but a footnote would have helped the Greekless reader understand just how natural an error led to the creation of the Sphinx legend. [...]

25. Composite Animals in TV Commercials

In the early 2010s, a TV commercial in Italy advertised Webank by means of a beast called a *muccapardo*, a fanciful hybrid of a cow (*mucca*) and a leopard (*leopardo*). Even though, historically, *pardo* existed in Italian and denoted a cheetah (now called *ghepardo*), the neologism *muccapardo* cannot be properly considered to be a compound. Rather, it is a portmanteau (<*mucca* + [*leo*]*pardo*). The idea of using a composite animal named by a neologised portmanteau word in a TV commercial was not novel, in Italy. There was the famous precedent of how Biscolussi biscuits were promoted. This subsection elaborates on the latter.

Carosello commercials (fig. 21) were broadcasted on Italian television on the First Channel, at prime time before the evening news, from 3 February 1957 until 1 January 1977. These commercials were longer than usual afterwards, and there was an understanding that they should entertain with a funny narrative, before turning to overt promotion. In the 2000s and 2010s, Italian-language webpages exist in which people reminisce nostalgically about *Carosello* commercials, or about promotional slogans in general. In the 1970s, Colussi, a biscuits manufacturer in the town of Perugia, Italy, used to promote their Biscolussi biscuits¹⁶¹ by associating this product with an array of composite animal characters, individuals with a personal narrative who gradually became composite by adopting body parts from two animal kinds other than their own. The names of those characters used to be composite as well, made up of three zoonyms: neither regular Italian compounds, nor (other than peripherally) proper portmanteaux. The main conduit for the promotional campaign was the now long discontinued, and for nostalgic fans almost mythical, *Carosello* commercials.

Memorabilia were also offered by Colussi, and are now collector items¹⁶². We re-

¹⁶¹ The name *Biscolussi* of the product was formed as a portmanteau from *biscotti* and *Colussi*.

¹⁶² Joel's Friends album and memorabilia can be bought at the Italian e-commerce site for collectors. See <http://www.icollezionisti.com/catalog/album-figurine-amici-gioele-colussi-p-35.html>



Fig. 21. A still of Carosello commercials from Italian television in the 1960s.

produce card no. 7 (fig. 22) from the Colussi promotional cards displaying, one in turn, the composite animals who are collectively referred to as Gioele's (i.e., Joel's) friends (*gli amici di Gioele*). The head of Gioele is shown top left. It has a beak, as well as the ears of a hare. (The body is that of a small mammal, arguably a carnivore, and there are small wings on the shoulders, and the feet of the hind legs are very long.)

The composite animal shown at the centre is part Siamese cat (*un [gatto] siamese*), part zebra (Italian *zebra*), and part jaguar (*giaguaro*). In the original in colour, the segment *zebr* inside the composite name is shown in a different colour, *vis-à-vis* the two adjacent segments on both sides.

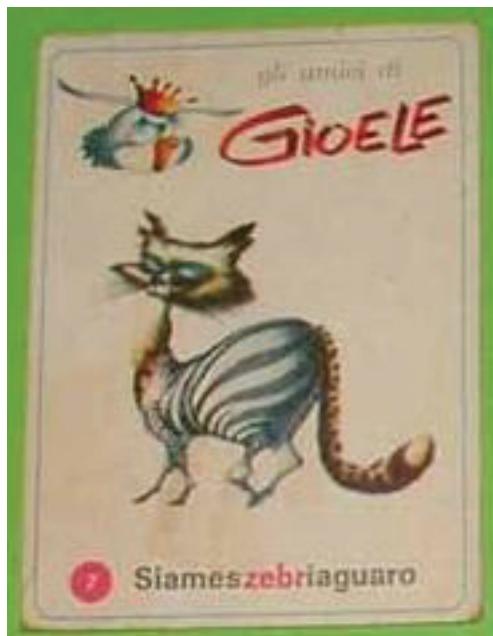


Fig. 22. A composite animal (Siamese cat, zebra, and jaguar), called *Siameszebriaguardo*, shown on card no. 7 from the Colussi promotional cards displaying Gioele's friends (*gli amici di Gioele*).

This colour differentiation was intended in order to make segmentation easier. This however was mainly a memory aid, because the young people that the promotional campaign was targeting were assumed to have been watching the commercials on television, or to have seen the full-page advertisements in *Topolino* (Italy's Mickey Mouse weekly, whose poor relation, catering to the poor, were the likewise weekly, but slim and cheaper *Albi della Rosa*): such television commercials, as well as the ads in print, each told a story in which one of the composite animals related its own transformation, from animal kind A, through taking some body part from animal kind B, to eventually taking some other body part from animal kind C.

At the end of the animated story, the commercial would show a group of those composite animals (fig. 23), singing the praise of the Biscolussi biscuits, produced in Perugia¹⁶³ by Colussi:

Di Gioele amici siam
ed insieme noi cantiam
viva e viva gli indiscussi
di Perugia Biscolussi¹⁶⁴.

Later on, Colussi diluted the exact sense of *amici di Gioele*, and these were made to include *i Puffi*, i.e., the *Schtroumpfs*, the blue-skinned elves.

So famous was the refrain from that TV commercial, that when in the summer of 1996 the firm Colussi took over the brand Misura from the multinational Heinz Plas-

¹⁶³ More precisely, products of the brands Colussi, Gran Turchese, PanColussi, and Biscolussi are produced at the factory of the Gruppo Colussi (which comprises the firm Colussi SpA) at Petrignano di Assisi, in the province of Perugia (<http://www.colussigroup.it/col01a.asp>).

¹⁶⁴ Cf. <http://www.il-fantamondo.com/biscolussi.htm> and <http://www.facebook.com/group.php?gid=64748287369>



Fig. 23. Gioele (the winged, crowned character) surrounded by his friends, singing the praises of Biscolussi biscuits.

mon, a report by Daniele Manca in *Corriere della Sera* of 30 August 1996 reminded its readership of the commercials, by referring to the firm as being the one of Joel's Friends, then quoting the refrain in full¹⁶⁵.

The rhymed lyrics of the little song that the composite animal characters sing as a chorus at the end of the advertisement spot, “Di Gioele amici siam / ed insieme noi cantiam: / Viva e viva gli indiscussi / di Perugia Biscolussi” (i.e., “Joel's friends we are, / and together we sing: / Long live the uncontroversially good / (from Perugia) Biscolussi”), display, in the last verse, a Latinate syntax in the word order of the genitive.

This is quite unnatural for Italian, in which the genitive can only be prepositional (the preposition is *di*, ‘of’), and unlike Latin, not by declension. Nevertheless, this syntax was enabled by a poetic tradition that in the late 19th century found extreme expression in Carducci's verse. Giosuè Carducci is a long overrated poet to some of whose work, children in the 20th century have been getting exposure as early as primary school.

26. Another Example of a Recently Drawn Composite Animal

At the end of the “Feedback” column (p. 64) of *New Scientist*, Vol. 218, No. 2915, dated 4 May 2013 (London edition), Perry Bebbington, a reader, was credited with information about a shop window “promoting ‘Animal Designer Accessories’ in the UK town of Kimberley, Nottinghamshire. Perry assumes from this that: ‘genetic engineering has become so easy and commonplace — at least in the Midlands — that there are now shops where you can have an animal designed to your own specifications’.”

A drawing in colour illustrated that item. It showed, in the ground on the left side, a pet food bowl inscribed with “TIDDLES”, a cat's name. Facing it on the right side was a composite animal. It had a light reddish brown cat's head and collar, blue-eyed and staring at the reader. It also had a light greenish brown body, legs, and forelimbs of a kangaroo, small dark wings on its shoulders, and a striped tail, ending with a rattle (as in the tip of the tail of a rattle snake), with tiny motion lines suggesting it was being rattled by the composite animal.

¹⁶⁵ “A compiere lo sgarbo alle multinazionali e a testimoniare ulteriormente l'aggressività delle medie imprese italiane è stata l'azienda degli ‘amici di Gioele’. Di Gioele amici siam ed insieme noi cantiam viva viva gli indiscussi di Perugia Biscolussi cantavano negli anni Settanta, in un celebre filmato pubblicitario, i biscotti a forma di animali prodotti dalla Colussi.” This quotation is from D. Manca, “Colussi, un colpo su ‘Misura’”. L'azienda di biscotti strappa la società alla multinazionale Heinz Plasmon. [Pre-headline:] Alimentare e rivincite. Il marchio di Perugia si diversifica entrando nel settore dei prodotti salutistici”, *Corriere della Sera*, Milan, 30 August 1996, p. 20.

http://archivistorico.corriere.it/1996/agosto/30/colussi_colpo_misura_co_0_96083010686.shtml

27. The Figures of Men or Animals in “Petrifying Waters”

In the 18th century, scholars took interest in stalactites and what were considered “petrifying waters”. Charles Leigh (who elsewhere claimed he had found a toad alive in a block of stone) wrote as follows to Richard Richardson in Yorkshire:

Honoured Sir

Since my return home, I have been so hurryd from one place to another in making my observations since the publishing of my proposals that I have scarce had one leisure hour; but have now nothing to doe but to print; and in order to do that, in a fortnights time will be for London, and employ five presses, and so put a speedy period to that matter. I have not observed stones to be transmuted to a different substance, but have seen petrifying waters from the Stalactities present us with the figures of plants, men, shells, and animals. In what I can be serviceable, you may be assured that I shall be proud of communicating my thoughts to you, and shall ever remain

Your most humble servant

Charles Leigh

This is found in *Extracts from the Literary and Scientific Correspondence of Richard Richardson, M.D., F.R.S., of Bierley Yorkshire; Illustrative of the State and Progress of Botany and Interspersed with Information Respecting the Study of Antiquities and General Literature During the First Half of the Eighteenth Century*, 1863.

More in general, there used to be competing theories about the nature of fossils. For example, Edward Llwyd and John Ray were in disagreement as to the nature of fossils. The following is quoted from a letter from Llwyd to Ray¹⁶⁶:

Some of these Marine Fossils are no other than as it were Shadows or superficial Representations of Sea Bodies [...] And that such Marine Substances are sometimes generated in Humane Bodies: For me it appears a far less Wonder, that Shells and other Marine Bodies should be produc'd in the Bowels of the Earth, than their Production in the Bodies of Men or Animals at Land. And that they have been so found, is sufficiently attested, both by Ancient and Modern Authors, of a Credit and Character beyond all Exception.

Edward Llwyd had an awareness of stratigraphy. One of his rivals was pushing the thesis that formed stones (i.e., fossils) were formed by the great flood. Llwyd's own theory in part is against a deluge origin for formed stones (fossils). Llwyd believes that they grew in rocks, they were reproductions of nature. He referred to fish like monks, kidney stones, and so forth.

¹⁶⁶ <http://www.archive.org/stream/threephysicotheo00rayj#page/184/mode/1up>

28. Concluding Remarks

We have examined, throughout the history of ideas, the idea that land-animals have marine equivalents. A table of contents of this article would be of some help in recapitulating. We have begun by discussing occurrences in Roman-age rabbinic texts, their medieval glosses, and a notable occurrence in a fable from the medieval *Life of Ben Sira*. We also examined some fish-names in Talmudic Aramaic, Greek, and Latin (while also discussing a *locus* in Plautus). Strikingly, an image shows Alexander the Great inside a glass barrel, watching underwater a fox and a ruminant, as well as humans, living on the seafloor among trees, while fish swim around. We considered European medieval art, as well as Indian art, where composite animals proliferate, and among these, fishtailed composite animals are numerous. (We mentioned composite animals from TV commercials, and a recent idea that claims that *chimaerae* originated from finds of mixed fossil bones.) We considered fishermen's lore from Scotland and Iceland, about the parallel between land-animal and marine animals. We also considered early modern scholarly texts in Italian and English. We quoted extensively from an early American edition (Baltimore, 1797) of the French book *Telliamed* (Amsterdam, 1748), which proposed a remarkable theory about land-animal kinds as well as human peoples each separately deriving from aquatic forms.

Structure of the present article

Abstract

1. *Marine Animals Equivalent to Land-Animals, According to Early Rabbinic Literature*
2. *A Medieval Gloss to the Babylonian Talmud*
3. *More about Abbaye's Paradoxical Pattern*
4. *A Different Exception to the Rule of There Being a Marine Equivalent for Every Terrestrial Animal Species, in The Life of Ben Sira*
5. *Considerations about the Tale of the Fox and the Fish*
6. *Talmudic Aramaic Fish Names Based Upon the Name for Some Terrestrial Animal, and Greek or Latin Examples*
7. *"Fox of the Sea" in Text by the Medieval Hebrew Fabulist Berechiah haNakdan*
8. *Terrestrial Animals and Humans on the Seafloor; in Visual Representations of Alexander the Great's Immersion and Sightseeing Underwater*
9. *Marine Versions of Terrestrial Animals in Heraldry*
10. *Relevant Lore of Scottish and Icelandic Fishermen*
11. *The Marine Monkey According to Vallisneri*
12. *The Sirens in Vallisneri's Book*
13. *The Double Nature of the Otter, Church's Days of Abstinence from Meat, and the Broken Vow of a Domestic Cat in a Fable by Clasio*

14. *Elite Belief from Early Modern Scholarly Texts*
15. *An Early Modern European Sailor Contrasting Native American in a Canoe at Sea, with Marine Life Beneath It*
16. *Telliamed about Marine Equivalents of Land-Animals*
17. *Telliamed and Other on Sea-Bears or Sea-Dogs and on Tritons or Seamen*
18. *Reports in Telliamed about Monstrous Marine Humans*
19. *Telliamed about the Origin of Land-Animals and Humans from the Sea*
20. *A Sea-Monster with a Horned Muzzle on a Byzantine Silver Ewer*
21. *Orientalising Animal Sculpture of Medieval Campania*
22. *Marine Equivalents of Land-Animals in Indian Art*
23. *The Origin of the Idea of a Composite Animal?*
24. *Palaephatus' Rationalisation of the Sphinx*
25. *Composite Animals in TV Commercials*
26. *Another Example of a Recently Drawn Composite Animal*
27. *The Figures of Men or Animals in "Petrifying Waters"*
28. *Concluding Remarks*

Note to p. 72 and to fn. 53 on p. 70, concerning the “marine ox/bul” (*tora de-yamma*): different culture may apply such a similitude to different marine animals. In Sardinian, *sa boe marinu* (“the marine ox”) denotes the seal. Nearly 15 seals live in a coastal cave, called in Italian “Grotta del Bue Marino” (the name is a calque from Sardinian), on the eastern littoral of Sardinia, between the towns of Arbatax and Orosei. Cf. on p. 107: “There are twenty kinds of phocas’s, or sea-calves, large and small”.

Note to p. 97, concerning the belief that if a Scottish seer moved for example to America he lost his ability with second sight: cf. in a short story by the Neapolitan folklorist, literary writer, and far rightist Vittorio Imbriani (1840–1886), entitled *L’impietratrice*, “The Woman Who Turns Men to Stone” (reprinted in 1983 in Milan by Serra e Riva, edited by G. Pacchiano). According to the plot, after his defeat in Renaissance Italy, Cesare Borgia does not die in Spain, but meets in Mexico the Aztec princess Ciaciunena, a beautiful young woman who turns to stone any man who would stare into her eyes. He convinces her to fight on his behalf for Italy’s unification. She agrees. He falls in love with her, and she inadvertently turns him to stone. She wants to nevertheless carry on with his struggle, and seeks Pope Julius II, in order to turn to stone him and his courtiers. Alas, in the Old World her magic powers do not work. Imbriani concludes by remarking that at any rate Julius II already had a heart of stone, well before Ciaciunena’s visit.

Received: 9th September 2015

Accepted: 10th April 2016

KATADESMOI EN EL OCCIDENTE DEL IMPERIO ROMANO*

CELIA SÁNCHEZ NATALÍAS
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO
celia.natalias@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza la difusión de tablillas de maldición griegas (*kataedesmoi*) en el Occidente Romano entre los siglos VI a. E. y V d. E. Como bien es sabido, el hábito de inscribir maldiciones sobre plomo tiene su origen en la Magna Grecia, concretamente en Sicilia, hacia el año 500 a. E.. Desde esta isla, y en virtud de los contactos coloniales y comerciales helénicos, la praxis se difundirá por las regiones mediterráneas, viviendo un impulso definitivo con la conquista del territorio por parte de Roma y la difusión de la escritura. Aunque el *corpus* griego se data mayoritariamente en época republicana, importantes conjuntos procedentes del *Africa Proconsularis* se fechan asimismo en el Alto Imperio. Desde el s. III d. E. y pese al claro declive de esta práctica, la recepción (y éxito) de las técnicas mágicas greco-egípcias durante el periodo tardoantiguo darán un renovado y último aliento al empleo de *kataedesmoi*.

PALABRAS CLAVE: KATADESMOS, DEFIXIO, TABLILLAS DE MALDICIÓN, MAGIA ANTIGUA.

KATADESMOI IN THE WESTERN ROMAN EMPIRE

ABSTRACT

This article analyzes the distribution of Greek curse tablets in the area that would become the Roman West from the VI century BCE to the V century CE. As the series of maps shows, the habit of inscribing curses on lead tablets arises in the Magna Graecia (specifically in Sicily) ca. 500 BCE. Beginning around the IV century BCE, this praxis spreads throughout the Mediterranean regions thanks to existing Hellenic colonization routes. The process reaches its culmination during the I-III centuries CE, with the Roman conquest of the West and the spread of writing. Although the vast majority of Greek curse tablets are dated to the Republican era, an important *corpus* from the *Africa Proconsularis* is later and can be dated to the Principate. Even if the employment of curse tablets was on the wane from the III century CE onwards, the reception (and perceived effectiveness) of the Greco-Egyptian magical techniques during Late Antiquity provides a final impetus to the use of *kataedesmoi*.

KEY WORDS: KATADESMOS, DEFIXIO, CURSE TABLET, ANCIENT MAGIC.

* Este trabajo se ha desarrollado durante dos estancias de investigación realizadas en la Fondation Hardt (mayo de 2014) y en la Ohio State University (julio de 2015) y financiadas por las instituciones de acogida, a las que agradezco su generosidad y apoyo. Este artículo es la versión española de otro (más extenso) que se publicará en las actas de la II North American Conference of Greek and Latin Epigraphy (celebrada en la U. de California [Berkeley]). Agradezco al Prof. Marco Simón, de la Universidad de Zaragoza, sus observaciones como IP del Proyecto de Investigación “Procesos de aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y en la América colonial” (ref. HAR 2014-57067-P) en cuyo ámbito se inscribe el trabajo. En él se usarán las siguientes abreviaturas: *DT* = A. AUDOLLENT (1904), *NGCT* = D. R. JORDAN (2001) y *SGD* = D. R. JORDAN (1985).

1. Introducción

Objetivo de este artículo es analizar la distribución e importancia de las tablillas de maldición en el Occidente del Imperio Romano durante un vasto periodo de tiempo, que abarca desde el siglo VI a. E. (cuando se data la primera *defixio* de la zona) hasta el V d. E. Este análisis, ya realizado para las *defixiones* latinas y pertenecientes a la epigrafía épica (es decir, oscas, etruscas, celtas y fenicias)¹ carecía, no obstante, de las piezas griegas. Por tanto, cómo y cuándo aparecen, a qué ritmo se difunden o en qué puntos se documentan junto a *tabellae* redactadas en lenguas diversas del griego son algunas de las cuestiones afrontadas en este artículo, cuyo objetivo último es ofrecer una visión panorámica de este rito mágico, que –lenta pero inexorablemente– también conquistó la *pars occidentalis* del Imperio.

Antes de comenzar, sin embargo, hay que puntualizar que en este trabajo se toma por definición de *katadesmós* o *defixio* la que David Jordan acuñó en 1981, cuando describió las tablillas de maldición como “...inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or welfare of persons or animals against their will”². Esta definición ha sido usada como canon mediante el cual clasificar las piezas, incluyendo el grupo de las *defixiones in fures*, también conocidas como “prayers for justice”³.

¹ Vid. C. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012. Para los epígrafes bilingües, vid. F. MARCO SIMÓN “Power and evocation of the exotic: Bilingual magical texts in the Latin West” en M. PIRANOMONTE & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Contextos mágicos/Contesti magici. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 4-6 novembre 2009*, Roma, 2012, pp. 135-145.

² D. R. JORDAN 1985, p. 151. Véase además la variación de esta definición en D. R. Jordan 2001, p. 5-6, donde el autor también incluye los textos redactados en cualquier otro tipo de soporte (sobre este aspecto, vid. C. SÁNCHEZ NATALÍAS “Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes”, *ACD*, 47 (2011), 79-93. Por lo que respecta a los diferentes soportes usados en múltiples prácticas mágicas, vid. G. VALLARINO “Una tipologia di oggetti magici iscritti: una proposta di classificazione” en G. BEVILACQUA (ed.), *Scrittura e Magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma, 2010, pp. 21-82).

³ La controversia en torno a la categoría definida por A. AUDOLLENT en 1904 como “defixiones in fures, calumniatores et maledicos conversae” (A. AUDOLLENT, 1904, XC) se inició con los trabajos de H. VERSNEL (una buena retrospectiva, que recoge la bibliografía precedente, es “Prayers for Justice East and West. New finds and publications”, en R. GORDON & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Magical Practice in the Latin West, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept-1 Oct 2005*, RRW 168, Leiden, 2010, pp. 275-354), quien deniega la naturaleza execratoria de estos textos, definiéndolos como “prayers for justice”. Aunque una parte de los especialistas aceptan esta nueva tipología, todavía no hay un consenso claro. Así, tanto F. GRAF (*La magia nel Mondo Antico*, Roma, 1995, pp. 155 y ss.) como D. OGDEN (“Binding spells: curse tablets and voodoo dolls” en B. ANKARLOO & S. CLARK (eds.), *The Athlone History of Witchcraft*

Por otra parte, y en línea con el estudio ya realizado⁴, es necesario señalar que la cartografía elegida se corresponde con la división provincial del Principado, entendida de forma laxa. En ella, y mediante topónimos actuales, se marcan los lugares de hallazgo de las *tabellae*. Por lo que respecta a las piezas de procedencia desconocida, éstas han sido incluidas cuantitativamente aunque -por razones evidentes- no aparezcan señaladas. En cuanto a los criterios de datación, siempre conflictivos, estos se basan en cuatro principios: el contexto arqueológico (que, de conocerlo, ofrece únicamente una *data post quem*), la paleografía, la lingüística y (en rarísimas ocasiones) la prosopografía de cada pieza. Así, las dificultades de este sistema hacen que, en muchas ocasiones, la datación resulte un tanto imprecisa (por ejemplo, “entre los siglos I-III d. E.”), complicando el análisis del conjunto. Por último, es necesario señalar que las *tabellae* sin datación han sido compiladas en el último mapa⁵, en un intento por ofrecer una visión lo más completa posible del fenómeno. Expuestas estas consideraciones, pasaremos ahora al comentario de cada uno de los mapas.

2. Katadesmoi durante la República (siglos VI-I a. E.; mapa 1)

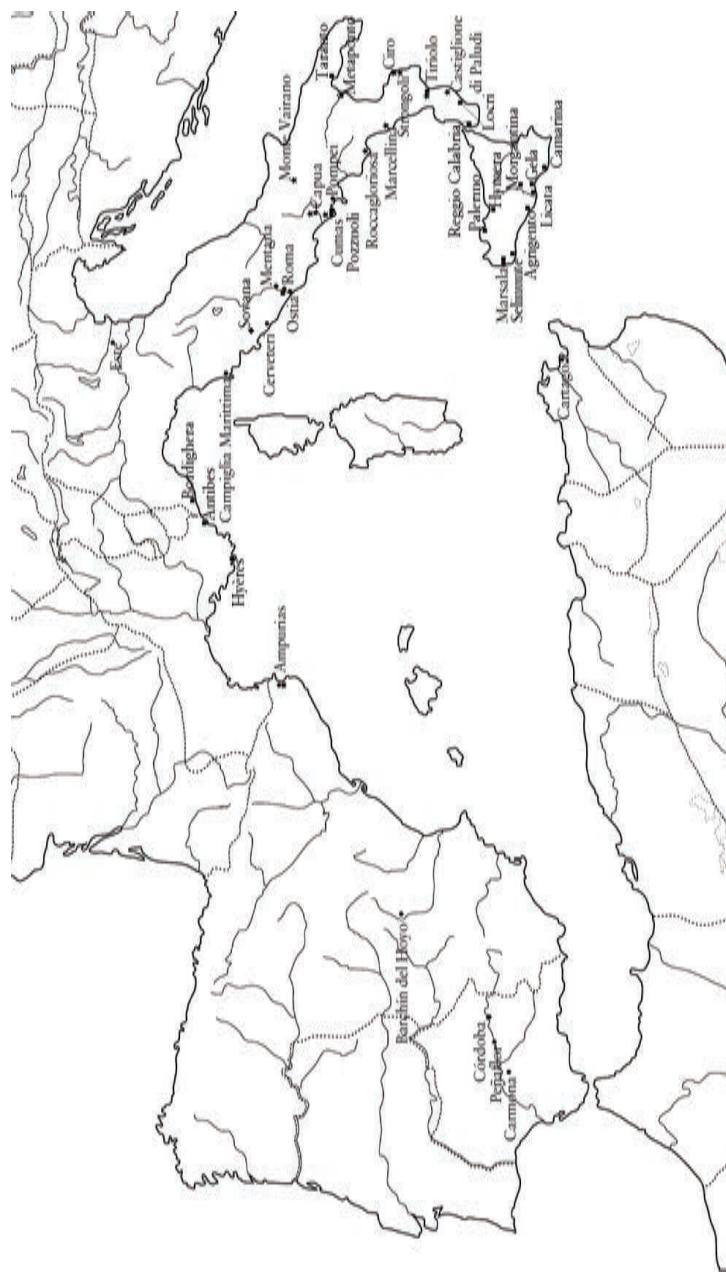
Como bien es sabido, las primeras tablillas de maldición de esta área -que más tarde se convertirá en el Occidente del Imperio Romano- fueron redactadas en griego, y se datan entre el siglo VI e inicios del V a. E. Específicamente, estas provienen de la zona de Palermo y Selinunte (en particular, de la necrópolis de Buffa), desde donde se difundirán primero por toda la isla y más tarde por la península Itálica. Así, y si bien es cierto que los ejemplares datados en torno al 500 a. E. son sólo unos pocos⁶, el hábito de redactar maldiciones sobre plomo va a aumentar de forma notable desde entonces. De hecho, entre los siglos VI y IV a. E., se fecha un importante

and Magic in Europe. Vol. 2 Ancient Greece and Rome, Oxford, 1999, esp. pp. 38 y ss.) sostienen que no se pueden ignorar los denominadores comunes que estas *tabellae* comparten con el resto de maldiciones. En fecha reciente, M. Dreher se ha posicionado también en contra de la categoría de “prayer for justice”, proponiendo la denominación de “*defixiones criminales*, criminal curses or «Verbrechensflüche»” (*vid. M. DREHER “«Prayers for Justice» and the Categorization of Curse Tablets” en M. PIRANOMONTE & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Contextos mágicos/Contesti magici. Atti del Covegno Internazionale. Roma, 4-6 novembre 2009*, Roma, 2012, pp. 29-32*). Esta posición ha sido contestada por el propio H. S. VERSNEL en el mismo volumen, bajo el título “Response to a Critique”, pp. 33-46.). En mi opinión, y dado que el debate sigue abierto, estas piezas no deben ser apartadas del análisis aquí propuesto.

⁴ *Vid. C. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012.*

⁵ Aparecen señaladas con los mismos símbolos que el resto de las *tabellae* pero en color gris en lugar de negro.

⁶ Concretamente cinco, procedentes de Selinunte (*SGD* 94-96 y 111) y Palermo (*NGCT* 66).



Mapa 1. Kata desmoi en la República (Escala 1: 12.000.000). En él aparecen señaladas con un cuadrado, las piezas griegas; con una estrella, las oscas; con un círculo, las latinas; con un triángulo, las fenicias y con un rombo, las etruscas.

conjunto de 46 piezas, equivalente a más de la mitad del *corpus* siciliota. Aunque algunos ejemplares fueron hallados en Agrigento, Gela e Hímera, este grupo procede en su mayoría del santuario de Démeter *Malophoros* en Selinunte y de la necrópolis de Passo Marinaro en Camarina⁷.

Aproximadamente en el mismo periodo (es decir, entre los siglos V-III a. E.), esta praxis alcanzará también la península itálica. Si bien es cierto que en territorio peninsular la referencia más antigua del empleo de prácticas mágicas se encuentra ya en la Ley de las XII Tablas⁸, evidencias materiales se datan sólo a partir de los siglos IV y III a. E., procedentes tanto de Etruria como de la zona meridional⁹. Así, y por lo que respecta a la primera, cabe destacar el hallazgo de dos figuritas mágicas en una antigua tumba etrusca de la necrópolis de Sovana, fechada en los siglos VII-VI a. E. Las piezas, realizadas en plomo y datadas entre los siglos IV-III a. E., representan a un hombre y a una mujer con las manos cruzadas y atadas a la espalda, y contienen una breve inscripción con el nombre de las víctimas¹⁰. En cuanto al ámbito meridional, de este procede una serie de *tabellae* de cronología análoga halladas en las colonias griegas de *Lokroi Epizephiroi*, *Taras*, *Metapontum* (hoy Locri, Taranto y Metaponto, respectivamente)¹¹ y del sitio osco-griego de Tiriolo (donde se encontraron una tablilla de maldición griega y otra osca)¹². Y es que, como sostiene Paolo

⁷ Son las *tabellae* halladas en Selinunte (*SGD* 97-108; *NGCT* 64, 65, 67-73; Bettarini nº 1-5 y 9), Camarina (*SGD* 84-89 y *NGCT* 54-58 y 62), aunque algunos ejemplares fueron hallados en Agrigento (*NGCT* 63), Gela (*SGD* 90-91) e Hímera (*vid. SGD* p. 177 y s.).

⁸ Específicamente, VIII A, donde aquel que “...malum carmen incantassit” era ya castigado; sobre este fragmento, *vid.* M.H. CRAWFORD (ed.), *Roman Statutes II*, Londres, 1996, pp. 677-679..

⁹ Curiosamente, las *defixiones* latinas más antiguas se datan sólo a partir del s. II a. E., y proceden asimismo del sur peninsular (concretamente, de Pompeya -*vid. CIL* IV 9251-). Quizá, tal y como ya notara P. POCETTI, la práctica de redactar maldiciones sobre plomo sea más tardía entre los latinos que entre el resto de los pueblos porque estos dieron una mayor importancia a la oralidad del rito que a su versión escrita. Al respecto, *vid.* la interesante comparativa establecida por este autor en su trabajo “Manipolazione della realtà e manipolazione della lingua: alcuni aspetti dei testi magici dell’Antichità”, en R. MORRESI (ed.), *Linguaggio-linguaggi. Invenzione-scoperta*. Atti del Convegno (Macerata-Fermi, 22-23 ottobre 1999), Roma, 2002, pp. 11-59, esp. pp. 16 y s.

¹⁰ La inscripción contiene los antropónimos de las víctimas, dispuestos sobre el muslo izquierdo del hombre (*zer ... cecnas*) y sobre la cadera izquierda de la mujer (*Velia Satnea*). Al respecto, *vid.* C. FARONE, 1991, nº 18 (con la bibliografía precedente). La última autopsia de estas piezas ha sido publicada por R. MASSARELLI, *I testi etruschi su piombo*, Pisa, 2014, pp. 214-217.

¹¹ *Vid.* para Locri las piezas *SGD* 123 y *NGCT* 83, para Taranto las *SGD* 125 y 126 y por último, para Metaponto, la *SGD* 124.

¹² La *tabella* griega es la *NGCT* 82, para la osca *vid.* F. MURANO, 2013, nº 14.

Poccetti para el caso oscio, el estrecho contacto intercultural a través de las rutas de colonización dejará también su impronta en el mundo de la magia¹³. Prueba de ello sería un conjunto de *tabellae* oscas datables en los siglos IV y III a. E., algunas de las cuales evidencian el influjo heleno tanto en el plano lingüístico como técnico¹⁴. Dentro del grupo oscio, merece especial atención el caso de Roccagloriosa, en cuyo santuario se hallaron los restos de catorce láminas de plomo, una de las cuales es indudablemente una *defixio*¹⁵. De confirmarse la misma naturaleza para el resto de las *tabellae*, estaríamos ante el *corpus* más nutrido y antiguo procedente de un santuario peninsular después del hallado en el templo de Demeter *Malophoros* en Selinunte.

Volviendo ahora a las *tabellae* redactadas en griego, hay que señalar el hallazgo de *katadesmoi* en Antibes (donde se encontró un plomo datable en el siglo IV a. E.) o en la colonia focea de Ampurias (de donde proviene una tablilla fechada en el siglo III a. E.)¹⁶, ejemplares que deberían entenderse, asimismo, como producto de la expansión helena. En esta misma línea deben interpretarse también las más antiguas piezas cartaginesas, dos *tabellae* fenicias halladas en las necrópolis de Bir ez Zeitun y Doüimes. Aunque la primera de ellas resulta ilegible¹⁷, la segunda, datable en el siglo III a. E., ha suscitado un interesante debate en torno al origen de esta práctica

¹³ Vid. P. POCCETTI “Aspetti e problemi della diffusione del latino in area italica” en E. CAMPANILE (ed.), *Caratteri e diffusione del latino in età arcaica*, Pisa 1993, pp. 73-96, esp. p. 80. Y también P. POCCETTI, “Il metallo come supporto di iscrizioni nell’Italia antica: aree, lingue e tipologie testuali” en F. VILLAR & F. BELTRÁN (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras de la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997), Salamanca 1999, pp. 545-561, esp. p. 555, donde el autor destaca que “La diffusione della scrittura di maledizioni su lamina plumbee nel mondo romano non avviene prima della fine dell’età repubblicana e probabilmente per mediazione osca: non casualmente le prime *tabellae defixionis* latine appaiono in ambienti di stretto rapporto con gli italici (Campania e Delo) e riportano formulari comuni a quelle osche”.

¹⁴ Lingüísticamente, destaca la *defixio* osca de Strongoli (*vid. F. MURANO, 2013, nº 13*) en la que algunos nombres oscos son declinados siguiendo el modo griego del dialecto dórico. En cuanto a las características técnicas, valga como ejemplo la inversión de la *ordinatio* (dextrorsa en dos *tabellae* de Cumas -*vid. F. MURANO, 2014, nº 3 y 5-*, en contra de la norma osca).

¹⁵ Para la *defixio* de Roccagloriosa *vid. F. MURANO, 2013, nº 7*. Mi agradecimiento a P. POCCETTI por la información relativa a estas piezas (*per litt.*), hoy en paradero desconocido.

¹⁶ Para Antibes *vid. SGD* p. 183 y para Ampurias, *SGD* 133.

¹⁷ *Vid. DT* 214. De ella, CLERMONT-GANNEAU dice (*apud A. AUDOLLENT*): “Le P. Delattre a aussi découvert récemment, à Carthage, une tabella devotionis avec inscription phénicienne; mais elle est dans un tel état de mutilation que l’étude n’en a pas encore été possible, les fragments s’effritant au moindre contact”.

en la provincia. Tal y como sostiene M. G. Amadasi, esta sería producto del influjo heleno, debido no sólo a la muy probable invocación a Perséfone (cuyo culto fue introducido por los griegos de Sicilia en Cartago) sino también al empleo de fórmulas asimilables a las documentadas en las *defixiones* áticas¹⁸.

Durante los dos últimos siglos de la República, la práctica de redactar maldiciones (al menos en soportes no perecederos) parece disminuir en Sicilia, de donde procede tan sólo una decena de textos¹⁹. De ellos, cuatro aparecen dispersos en hallazgos aislados, y se datan entre los siglos II-I a. E., mientras que las piezas restantes (fechadas en el siglo I a. E.) se concentran en Morgantina, más específicamente en el pequeño *sacellum* del santuario de una divinidad ctónica. En las provincias mediterráneas, durante estas centurias, la presencia de *defixiones* griegas es rara, ya que –y a menos que la arqueología demuestre lo contrario–, hasta ahora se conocen sólo dos ejemplares más: el primero de ellos procede de Hyères (antigua *Olbia*, en *Gallia Narbonensis*) y el segundo de Ampurias²⁰.

Dentro de Italia, la presencia de maldiciones de esta cronología es asimismo escasa: entre ellas estaría el plomo datable en el s. II a. E. y hallado en Reggio Calabria (antigua *Rhegion*, la que fuera segunda colonia griega en el sur de Italia después de *Cumae*)²¹ y las ocho figuritas mágicas localizadas en una necrópolis de Pozzuoli. Estas últimas, realizadas en terracota y datables en el s. I a. E., contienen como único epígrafe el nombre de las víctimas, dispuesto sobre el pecho o las piernas de cada una de ellas²². No será hasta el siglo I a. E. cuando se daten, finalmente, las dos primeras *defixiones* griegas de Roma, descubiertas en un área funeraria próxima a la via Ardeatina. Siguiendo a la editora de los textos y dadas las similitudes materiales y paleográficas

¹⁸ Para esta, *vid.* M. G. AMADASI GUZZO “Appunti sulla ‘tabella devotionis’ KAI 89 da Cartagine”, en P. XELLA & J. Á. ZAMORA (eds.) *Epigrafia e Religione: dal documento epigrafico al problema storico-religioso*. Col. Studi Epigrafici sul Vicino Oriente Antico 20, Roma 2003, 25-31. No obstante, esta teoría ha sido contestada por C. FARAOONE, B. GARNAND & C. LÓPEZ-RUIZ, “Micah’s mother (*Judg 17: 1-4*) and a curse from Carthage (KAI 89): Canaanite precedents for Greek and Latin curses against thieves?”, *JNES*, 64 n. 3 (2005), 161-186, quienes sostienen que la tablilla formaría parte del trasfondo próximo-oriental de las llamadas “prayer for justice” (sobre las mismas, *vid. supra* nota 3).

¹⁹ Procedentes de Morgantina (*SGD* 116-121), Licata (antigua *Pinthias*, *SGD* 92), Lilibeo (J. CURBERA, “*Defixiones*”, en M. GULLETTA (ed.), *Sicilia epigrafica: atti del convegno di studi, Erice, 15-18 ott. 1998 = ASNP Quaderni 7-8* (1999), pp. 159-172, nº 48 y 46) y Agrigento (*SGD* 93).

²⁰ Para Hyères, *vid. NGCT* 88 y para Ampurias, *SGD* 135.

²¹ *Vid. NGCT* 81.

²² Al respecto, *vid. DT* 200-207 y también C. FARAOONE, 1991, nº 20.

ficas, ambas fueron redactadas por el mismo “magical practitioner”, aunque persiguen objetivos diferentes. Así, la primera de estas *tabellae* está dirigida contra un grupo de atletas extranjeros (que probablemente se habían desplazado a la *urbs* para participar en una competición deportiva)²³, mientras que la segunda fue redactada contra un pedagogo, su esposa y otros dos individuos por razones desconocidas²⁴.

Así las cosas, parece claro que durante época republicana el hábito de redactar maldiciones sobre plomo surgirá en la Magna Grecia y será transmitido por los helenos a otros pueblos (etruscos, oscos y fenicios) a través de las rutas comerciales o de colonización. Por lo que respecta a los romanos, que como se ha mencionado previamente daban una gran (y temprana) importancia a las maldiciones (al menos en su dimensión oral), cabe señalar que la *defixio* latina más antigua procede del sur peninsular. Allí, y en concordancia con la teoría formulada por Paolo Poccetti, tanto la existencia de *defixiones* como la semejanza en el uso de determinadas fórmulas latinas con las del repertorio osco podría explicarse a través del estrecho contacto con esta cultura²⁵.

3. Katadesmoi durante el Alto Imperio (desde el Principado hasta la crisis del siglo III d. E.; mapa 2)

En consonancia con el ritmo de la cultura epigráfica, y, por lo general, puede afirmarse que la práctica de inscribir maldiciones sobre plomo florecerá inequívocamente durante el Alto Imperio. Ingredientes clave de esta expansión son tanto el llamado proceso de “romanización” como la difusión de la escritura, que provocarán un auge del fenómeno, constatado en todas las *provinciae* del Occidente Romano. Esta tendencia se observa, sobre todo, entre las *tabellae* latinas, la mitad de las cuales se datan en este periodo. No obstante, y aunque es posible constatar la difusión de éstas últimas por todo el Occidente, las *tabellae* griegas (49 de 189) se concentran de forma exclusiva en ciertos yacimientos. Así, de Sicilia proceden seis plomos, de los que un pequeño grupo de tres fueron

²³ Vid. G. BEVILACQUA, O. COLACICCHI & M. R. GIULIANI, “Tracce di *ousia* in una *defixio* dalla Via Ostiense: un lavoro multidisciplinare” en M. PIRANOMONTE & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Contextos mágicos/ Contesti magici. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 4-6 novembre 2009*, Roma, 2012, pp. 229-236 y G. BEVILACQUA “Athletai e palastai in una *defixio* greca di Roma”, *ZPE*, 188 (2014) 215-229.

²⁴ Vid. G. BEVILACQUA, “*Phileros* e gli altri: una nuova *defixio* greca da Roma”, *Archeologia Classica*, 66-n. s. 2, 5 (2015) 493-510.

²⁵ Vid. nota 13.



Mapa 2. *Katadesmoi* en el Alto Imperio (Escala 1: 12.000.000). En él aparecen señaladas con un cuadrado, las piezas griegas; con un círculo, las latinas; y con un semicírculo, las celtas.

halladas en Messina, específicamente en la necrópolis de S. Placido (donde una de ellas se localizó “beside the skull of a skeleton”, según D. R. Jordan [SGD 112]), mientras que las restantes proceden de hallazgos singulares localizados en Centorbi, Camarina y Marsala²⁶. Entre los siglos I y II d. E., otros tres textos proceden de Roma, concretamente de dos tumbas situadas en la Via Latina y en las proximidades de Porta Ardeatina (dentro de los muros Aurelianos)²⁷. Fuera de la *Vrbs*, se conocen otros dos textos griegos deanáloga cronología, hallados en una tumba de Cumas y un santuario de Pozzuoli²⁸.

Así, es posible afirmar que todos los hallazgos de *kata desmoi* siciliotas e italios son, en líneas generales, aislados y escasos. Sin embargo, simultáneamente, en las principales ciudades del *Africa Proconsularis* se documenta justamente el proceso contrario, ya que en ellas se da una notable concentración de *tabellae* griegas. De hecho, Susa y especialmente Cartago se convierten en dos núcleos esenciales para las prácticas de magia maléfica, con 33 ejemplares griegos (y 84 latinos)²⁹. Por lo que a su contenido respecta (e independientemente de la lengua en la que fueron redactados), la inmensa mayoría de las piezas pertenecen al grupo de las *defixiones* agonísticas, es decir, se realizaron al calor de la rivalidad deportiva contra gladiadores, *venatores*, aurigas y caballos. Por qué fueron redactadas en griego o latín es una cuestión todavía pendiente de resolver, pero la elección lingüística dependía tanto de los profesionales encargados de preparar el conjuro como de las víctimas del mismo. Así, y por lo que respecta a los primeros, bien es sabido que muchos de los *magoi* eran herederos de las tradiciones mágicas greco-egipcias, en las que el griego (a veces mezclado con latín) era considerado un lenguaje especialmente poderoso a la hora de invocar divinidades y *daemones*. Así en DT 295, NGCT 79, AE 2011, 377, entre otras piezas donde el griego se emplea para invocar a los *numina* y el latín se reserva para el texto de maldición en sí mismo. Por lo que se refiere a las víctimas, es necesario notar aquí que tanto las fuentes literarias

²⁶ *Vid. SGD* 112-114 para las *tabellae* selinuntinas. El resto de piezas proceden de Centorbi (*vid. SGD* 115), Camarina (*vid. NGCT* 12) y Marsala (*vid. SGD* 110).

²⁷ *Vid. NGCT* 84, *NGCT* 85 y *SGD* 129, respectivamente.

²⁸ *Vid.* respectivamente, DT 198 y 208. D. R. JORDAN ofrece, además, noticias de un tercer plomo procedente de Hydrous y datable en época imperial (al respecto, *vid. SGD* p. 181).

²⁹ Para las *tabellae* cartaginesas, *vid. DT* 234-257, *SGD* 138-143 y *NGCT* 90-92. De Susa son las DT 264-299 y las *SGD* 144-147.

como epigráficas atestiguan el hecho de que muchos aurigas procedían de la parte greco-parlante del Imperio, lo cual justificaría el empleo de esta lengua en la redacción de los textos mágicos³⁰.

4. Kata desmoi en la Tardo-Antigüedad (mapa 3)

Por lo general, y siguiendo la tendencia iniciada a lo largo del siglo III d. E., durante este periodo el hábito de inscribir maldiciones sobre plomo decaerá en todas las provincias del Occidente latino. Así, al margen de la lengua en la que los textos fueron redactados –y a la espera de nuevos descubrimientos–, los hallazgos son muy escasos y aislados entre sí (por ejemplo, no se documentan nuevos textos procedentes de Cartago y Susa), y, por así decir, las regiones más próximas al Mediterráneo están prácticamente desprovistas de este tipo de epígrafes³¹.

Sin embargo, y pese a esta evidente decadencia, Roma se mantiene como uno de los centros de mayor importancia por lo que a prácticas mágicas se refiere. Así, especial atención merece el conjunto de las llamadas *defixiones* “sethianas”, descubiertas a finales del siglo XIX en un columbario próximo a Porta San Sebastiano. La colección se compone de 48 *tabellae* (de las que 5 latinas y 43 griegas) que pertenecen mayoritariamente a la categoría de *defixiones* agonísticas. Sus textos, en los que se invocan divinidades orientales (como Osiris), están acompañados por un impresionante aparato iconográfico y constituyen un *unicum* en el que, ciertamente, se perciben influencias greco-egipcias³². Además de este conjunto, especial atención merece el *corpus* hallado en la fuente de la antigua diosa romana Anna Perenna, compuesto por una treintena de inscripciones en las que se mezclan griego y latín. Este conjunto evidencia el sincretismo mágico-religioso propio de la Tardo-Antigüedad, dado que en el mismo se hacen patentes influjos judíos y también greco-egipcios³³.

³⁰ Sobre este aspecto, *vid.* R. GORDON, “Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus” en M. PIRANOMONTE & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Contextos mágicos/ Contesti magici. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 4-6 novembre 2009*, Roma, 2012, pp. 47-74, esp.

³¹ Entre las raras excepciones estarían dos *kata desmoi* de Sicilia (*vid. NGCT* 60-61) y la procedente de Leptis Magna (*vid. SGD* 149).

³² Griegas son las *DT* 145-188. Para la iconografía, *vid.* la *editio princeps*, a cargo de R. WÜNSCH, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898, y también A. MASTROCINQUE “Le *defixiones* di Porta San Sebastiano” en *MHNH*, 5 (2005) 45-60.

³³ Para el santuario de Anna Perenna, *vid.* (en general, y con la bibliografía precedente) M. Piranomonte “Anna Perenna. Un contesto magico straordinario”, en M. PIRANOMONTE & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Contextos mágicos/ Contesti magici. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 4-6 novembre 2009*,



Mapa 3. *Katadesmoi* en la Tardo-Antigüedad (Escala 1: 12.000.000). En él aparecen señaladas con un cuadrado, las piezas griegas; con una estrella y con un círculo, las latinas.

5. Conclusiones (mapa 4)

Como bien es sabido, el hábito de redactar maldiciones en el área que más tarde se constituirá como la *pars occidentalis* del Imperio Romano tiene su origen en la Magna Grecia. De hecho, los más antiguos ejemplares (datados en los siglos VI-V a. E.), proceden de Sicilia, donde la praxis se difundirá por toda la isla durante los siglos posteriores. La transferencia de esta tecnología mágica, gracias a las rutas coloniales y comerciales griegas, se documenta por primera vez en las que más tarde serán provincias como las *Hispaniae*, las *Galliae* o el *Africa Proconsularis*, o –dentro de la península itálica–, en Etruria y las regiones meridionales. En estas últimas, las tablillas de maldición se difundirán primero desde los asentamientos griegos hasta los oscos, y posteriormente desde los oscos hasta los romanos, tal y como lo documentan las similitudes técnicas y formulares de las piezas.

Ya durante el Alto Imperio y pese a que las *defixiones* griegas apenas se atestiguan en el Occidente Romano, los textos latinos y pertenecientes a las epigrafiás epicóricas se difundirán por todo este territorio (de hecho, y pese a ser definidos como “*testi privatissimi*”³⁴, el máximo de esta tendencia coincide con los parámetros del hábito epigráfico). Sin embargo, las *tabellae* redactadas en griego tendrán una gran importancia en las ciudades norteafricanas de Cartago y Susa, debido quizá a que tanto “*practitioners*” como víctimas eran de origen heleno (o, cuando menos, greco-parlantes) o a la eficacia atribuida a las prácticas mágicas greco-egipcias. Pese a la notable actividad de las ciudades del *Africa Proconsularis*, desde el siglo III d. E. (y al margen de la lengua en la que fueron redactadas) el hábito de inscribir maldiciones sobre plomo decaerá irremediablemente. De hecho, los hallazgos datables en período tardo-antiguo son en general escasos y aislados, salvo raras excepciones. Entre ellas, destacan las documentadas en Roma, donde las prácticas mágicas, más que desaparecer, vivirán todavía un renovado impulso, gracias a las nuevas técnicas greco-egipcias importadas desde la orilla opuesta del Mediterráneo.

Roma, 2012, pp. 161-174. Sobre sus materiales, y a la espera de la monografía sobre el yacimiento, la publicación de conjunto más completa es una serie de fichas a cargo de M. PIRANOMONTE, J. BLÄNS-DORF & G. NÉMETH en R. FRIGGERI, M. G. GRANINO CECERE & G. L. GREGORI (eds.), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*. Roma, 2012, pp. 617-639. Al margen de los conjuntos de Porta San Sebastiano y Anna Perenna, de Roma proceden asimismo otras dos *tabellae* datadas en el S. IV d. E. y halladas en un columbario próximo a la villa Doria-Pamphili (al respecto, *vid. NGCT* 86 y 87).

34 B. M. PALUMBO, *apud* L. BETTARINI, 2005, VI.



Mapa 4. *Katadesmoi* en el Occidente del Imperio Romano (Escala 1: 12.000.000). En él aparecen señaladas con un cuadrado las piezas griegas; con una estrella, las oscas; con un círculo, las latinas; con un triángulo, las fenicias; con un rombo, las etruscas y con un semicírculo, las celtas. Siguiendo este mismo código, pero en gris, se sitúan las piezas sin datación.

BIBLIOGRAFÍA

AUDOLLENT, A.,

- *Defixionum Tabellae. Quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quem in totius occidentis partis praeter atticas*, París, 1904.

BETTARINI, L.,

- *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, 2005.

FARAONE, C.,

- “Binding and burying the forces of evil: The defensive use of “voodoo-dolls” in Ancient Greece”, *Classical Archaeology*, 2 (1991) 165-220.

JORDAN, D. R. ,

- “A Survey on Greek *defixiones* not included in the special corpora”, *GRBS*, 26 (1985) 151-197.
- “New Greek Curse Tablets”, *GRBS*, 41 (2000) 5-46.

MURANO, F.,

- *Le tabellae defixionum osche. Ricerche sulle Lingue di Frammentaria Attestazione 8*, Florencia, 2013.

SÁNCHEZ NATALÍAS, C.,

- “A cartography of *defixiones* in the Western Roman Empire” en M. PIRANOMONTE & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Contextos mágicos/Contesti magici. Atti del Convegno Internazionale. Roma, 4-6 novembre 2009*, Roma, 2012, pp. 123-134.

Received: 26th November 2015

Accepted: 15th January 2016

STATUE E POLEMICHE RELIGIOSE IN ETÀ TARDOANTICA: LA TRADIZIONE DELLE “STATUE ANIMATE” TRA MAGIA, TEURGIA E PRASSI ORACOLARE

CARLA SFAMENI
CNR, ISTITUTO DI STUDI SUL
MEDITERRANEO ANTICO, ROMA
carlasfameni@libero.it

RIASSUNTO

In età tardoantica le statue di culto furono al centro di polemiche tra pagani e cristiani ed oggetto di provvedimenti imperiali. In questa sede, verrà presa in esame la tradizione delle statue “animate”, quella cioè relativa ai simulacri di divinità che per diverse circostanze si riteneva potessero diventare “vivi” e comunicare con gli uomini: accanto ai casi di statue animate tramite trucchi o per eventi miracolosi, di particolare interesse sono le credenze relative alle statue che pronunciavano oracoli, alle statue “magiche” e a quelle animate attraverso i rituali della teurgia. Tale indagine può servire ad approfondire le ragioni della condanna da parte dei cristiani della statuaria mitologica oggetto di culto e, contestualmente, a riconoscere i diversi modi in cui le statue potevano essere percepite da parte dei “pagani” nel complesso panorama della società tardoantica.

PAROLE CHIAVE: STATUE, CRISTIANESIMO, PAGANESIMO, MAGIA, TEURGIA, ORACOLI.

**STATUES AND RELIGIOUS CONTROVERSIES IN LATE ANTIQUITY:
THE TRADITION OF “ANIMATED STATUES” BETWEEN MAGIC, SORCERY AND ORACULAR PRACTICES**

ABSTRACT

In Late Antiquity the statues of deities were at the center of controversy between pagans and Christians and the subject of the religious policy of the emperors. In this paper, I will examine the tradition of the “animated” statues, simulacra of gods that for different circumstances could become “alive” and communicate with men: in addition to cases of statues animated through tricks or miraculous events, of particular interest are the beliefs about the statues that pronounced oracles, the “magical” statues and the statues animated through theurgical rituals. This survey could clarify the reasons for the condemnation of mythological and cultic statues by Christians and, at the same time, analyze the different ways in which the statues could be perceived by “pagans” in the complex context of late antique society.

KEY WORDS: STATUES, CHRISTIANITY, PAGANISM, MAGIC, THEURGY, ORACLES.

Premessa

Nelle polemiche religiose che si sviluppano tra pagani e cristiani nella tarda antichità, le statue occupano un ruolo importante¹. Da un lato, infatti, le statue “pagane” diventano oggetto di specifici attacchi da parte dei cristiani e persino di provvedimenti legislativi imperiali; da parte “pagana” si affermano invece delle precise speculazioni sulla natura stessa delle statue delle divinità, un problema che, prima di quest’epoca, non risulta essere stato particolarmente approfondito da parte di pensatori e filosofi. Le critiche dei cristiani si rivolgono tuttavia essenzialmente alle statue oggetto di culto e di venerazione da parte dei pagani e gli atteggiamenti attestati nei confronti della statuaria sono molto più diversificati di quanto comunemente si creda².

In questa sede prenderemo specificamente in esame una categoria di statue, quella delle *statuae animatae*, in uno dei trattati del *Corpus Hermeticum* definite ”come piene di senso e di spirito che compiono tante e tali cose; statue che conoscono il futuro e che lo predicono per sorte, ispirazione profetica, sogni e molti altri mezzi, che procurano agli uomini malattie e che li guariscono, che danno, in base ai meriti, il dolore o la gioia (*statuas animatas sensu et spiritu plenas tanta facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somnis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes pasque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis*)”³. Contro credenze di questo tipo, infatti, si indirizzavano particolarmente le polemiche dei cristiani⁴, sebbene si trattasse, come vedremo, di teorie elaborate in ambienti specifici.

¹ Sul paganesimo in età tardoantica e i rapporti pagani-cristiani si veda la bibliografia in LAVAN, MULRYAN, 2011, oltre a opere fondamentali come CAMERON, 2011; BROWN, LIZZI TESTA, 2011; BROWN, 2012; RATTI, 2012; LIZZI TESTA, 2013. Non è questa la sede per esaminare le diverse posizioni degli studiosi sui temi del conflitto, scontro, dialogo o tolleranza fra cristiani e pagani nella tarda antichità. È innegabile, tuttavia, come fra le critiche nei confronti delle credenze e tradizioni “pagane” sviluppate nelle opere cristiane intervenga anche il tema del culto dedicato alle statue delle divinità.

² Sulle statue tardoantiche, si vedano almeno STIRLING, 2005; HANNESTAD, 2007; BAUER, WITSCHEL, 2007; SMITH, WARD-PERKINS, 2016, KRISTENSEN, STIRLING, 2016. Sul tema dei diversi atteggiamenti nei confronti della statuaria pagana da parte dei cristiani, si vedano JACOBS 2010, con particolare riferimento all’Asia Minore, gli studi di KRISTENSEN, 2010, 2012 e 2013 e la sintesi in SFAMENI c.s.

³ Ascl., 9.23 (ed. NOCK, FESTUGIÈRE, 1945, p. 54).

⁴ Sant’Agostino, ad esempio, nel *De civitate Dei*, 8.23 (trad. GENTILI, 1978, pp. 593-95), così commenta questo brano dell’*Asclepius*: “L’egiziano sostiene che alcuni dei sono stati prodotti dal sommo dio, altri dagli uomini. Chi ascolta questo discorso come è stato formulato da me pensa che si tratti degli idoli perché sono opera delle mani degli uomini. Ma il Trismegisto afferma che gli

1. La tradizione delle statue animate tra miracoli, trucchi, magia e teurgia

Il problema della natura delle statue raffiguranti divinità, prima dell'età tardoantica, non risulta essere stato particolarmente approfondito a livello di speculazione “alta”. Le posizioni dei filosofi di età classica riguardo alle statue possono infatti essere ben sintetizzate da quanto scrive Platone⁵:

Le antiche leggi riguardanti gli dèi sono generalmente di due tipi. Infatti quegli dèi che sono visibili noi li onoriamo direttamente, gli altri invece li onoriamo per immagini, costruendo per essi delle statue. Ebbene, per quanto le immagini che veneriamo siano prive di vita, riteniamo che grazie ad esse proprio quegli dèi viventi <che esse raffigurano> divengano verso di noi molto benevoli e accondiscendenti....

La statua dunque è ritenuta “priva di vita”, ma costituisce un mezzo per attirare sui fedeli la benevolenza del dio che essa rappresenta.

Sebbene le statue fossero sostanzialmente considerate degli oggetti che potevano avere diverse valenze, da quella propriamente cultuale ad una più genericamente decorativa, in alcuni ambiti si riteneva, però, che, in determinate circostanze, la divinità raffigurata potesse manifestarsi e comunicare con gli uomini attraverso segni di vario genere e addirittura animandosi, diventando ricettacolo stesso della divinità. A proposito esisteva una tradizione molto antica, che è stata accuratamente esaminata da M. Pugliara in un saggio del 2003:

la tradizione letteraria consente di focalizzare almeno quattro piani di lettura che individuano altrettante tipologie di animazione potenzialmente presenti nell'idolo descritto dalle fonti, secondo una progressione graduale di mobilità: da quella completamente illusoria (frutto cioè di una percezione falsa di un movimento che, di fatto, non c'è) all'effettiva capacità da parte del simulacro di produrre un movimento, caso in cui la “vitalità” dell'immagine si fa più evidente, riconoscibile e tangibile⁶.

idoli visibili e palpabili sono quasi il corpo degli dei e che in esso sono presenti come ospiti alcuni spiriti capaci di fare del male oppure di soddisfare determinati desideri di coloro dai quali sono loro deferiti gli onori divini e gli omaggi del culto. Produrre dèi significa secondo lui congiungere mediante una determinata arte gli spiriti invisibili agli oggetti visibili della materia corporea, in modo che siano come corpi animati assoggettati e idoli sottomessi a quegli spiriti; gli uomini avrebbero ricevuto questo grande e stupendo potere di creare gli dèi”.

⁵ Plato, *Leg.* 11.930 e 931a.

⁶ PUGLIARA, 2003, p. XVII.

1.1. *Spirantia signa*: statue che sembrano vive per la loro verosimiglianza

Escludendo le statue animate attraverso una tecnica specifica (cioè dei veri e propri automi⁷), ad un primo livello si collocano quei simulacri che erano considerati “animati” per la loro straordinaria somiglianza con persone o animali: la letteratura greca e latina è piena di riferimenti a questo genere di “animazione”. Ad esempio, numerose fonti ci attestano che le statue di Dedalo erano considerate vive proprio per la loro capacità di sembrare simili ad esseri realmente viventi. In particolare, Diodoro sostiene che Dedalo nello scolpire gli *agalmata* sarebbe stato così abile a rappresentare le caratteristiche dell’intero corpo che le statue fatte da lui sembravano del tutto simili ad esseri viventi:

poiché lui fu il primo a rappresentare gli occhi aperti e a rendere le gambe separate, le braccia e le mani staccate dal corpo, era naturale che ricevesse l’ammirazione degli uomini, dal momento che gli artisti che erano venuti prima di lui avevano fatto gli *agalmata* con gli occhi chiusi, con le mani che scendevano lungo i fianchi e rimanevano attaccate ad essi⁸.

Altri esempi famosi di statue dell’antichità greca che sembravano “vive” erano la vacca di Mironē⁹ o l’Afrodite Cnidia di Prassitele¹⁰, ma la tradizione è attestata fino ad epoca tardoantica, come dimostra, ad esempio, Macrobio:

Sul monte Libano il simulacro di quella dea (Venere) è rappresentato con il capo velato, triste nell’aspetto, nell’atto di sostenere tra le pieghe del mantello la testa con la mano sinistra; a chi la osserva sembra che sgorgino delle lacrime¹¹.

Tutti questi esempi non hanno però una specifica connotazione religiosa, mentre sono piuttosto il segno dell’ammirazione degli antichi per un’arte intesa come *mimesis* della natura.

1.2. Statue che si animano per un miracolo

Diverso è il caso delle statue che, all’improvviso, a seguito di un evento miracoloso, perdono la loro immobilità per animarsi: le statue allora si spostano, chiudono

⁷ Oggetto specifico dello studio di PUGLIARA, 2003.

⁸ Diod. Sic., *Bibl. hist.* 4.76, 1-3. Per un’analisi del mito di Dedalo interpretato come mito della *mimesis* si veda PUGLIARA, 2003, pp. 187-221.

⁹ *Ant. Pal.*, IX, 717 e 738.

¹⁰ Si veda PUGLIARA, 2003, pp. XVIII-XIX.

¹¹ Macr., *Sat.* 1.21.5 (trad. SANZI, 2003, p. 351).

gli occhi, parlano, piangono, ridono, appaiono in sogno o danno responsi e consigli. Cassio Dione, ad esempio, riporta assai di frequente storie di statue che sudano¹², che si voltano e sanguinano¹³, che cambiano espressione¹⁴, o che ridono in maniera sinistra¹⁵. Ancora Plutarco, dopo aver raccontato di una statua di Ierone eretta su una colonna che era crollata il giorno stesso in cui il tiranno era morto¹⁶, ricorda una serie di prodigi analoghi: prima della morte di Ierone lo Spartiate, sopravvenuta a Leuttra, dalla sua statua si erano staccati gli occhi, mentre, prima della battaglia navale di Egospotami, la statua in marmo dello stesso Lisandro si era tanto coperta d'erba che non se ne vedeva più il viso. In questi, come in molti altri casi, si credeva dunque che l'immagine si animasse per preannunciare l'imminenza di una sciagura. Ancora Cicerone, ad esempio, nel *De Divinatione*, parla di una statua di Eracle che prima della sconfitta spartana a Leuttra si era mossa come presagio del male imminente¹⁷.

Questi esempi fanno parte di un repertorio di “miracoli” molto più vasto e attestano un patrimonio popolare di credenze che “associano l’immanenza della divinità, la sua capacità di agire nel mondo e sul destino degli uomini, al suo effettivo e visibile intervento, ai segni che si manifestano direttamente dalla forma del simulacro”¹⁸.

1.3. Statue animate tramite trucchi

Ad una terza categoria appartengono le statue che venivano manovrate da sacerdoti o ciarlatani in modo tale da apparire “vive”. Alcune fonti, soprattutto cristiane, denunciano infatti l’uso di stratagemmi per provocare artificialmente il movimento delle statue¹⁹. Una testimonianza archeologica di trucchi del genere può essere rintracciata in un busto marmoreo di Epicuro della Glyptoteca di Copenhagen, copia di un originale greco del I sec.d.C. Il busto, infatti, è caratterizzato dalla presenza di un condotto interno che arrivava fino alle labbra e che forse poteva servire ad introdurre un tubo di bronzo per fare “parlare” la statua²⁰. Un altro caso interessante è rappre-

¹² Cass. Dio, *Hist. Rom.* 40.17.47.

¹³ Cass. Dio, *Hist. Rom.* 41.61; 47.33; 54.7; 47.40.

¹⁴ Cass. Dio, *Hist. Rom.* 51.17.

¹⁵ Cass. Dio, *Hist. Rom.* 59.28.

¹⁶ Plu., *De Pyth. or.* 8.

¹⁷ Cic., *Div.* 1.34 (74).

¹⁸ PUGLIARA, 2003, p. XXI.

¹⁹ Si veda PUGLIARA, 2003, pp. XXI-XXII. Alcuni esempi specifici saranno indicati *infra*.

²⁰ POULSEN, 1945.

sentato dai monumenti mitriaci che raffigurano il personaggio del Leontocefalo e che talora presentano una cavità che dal retro della testa giunge alla bocca, forse per l'inserimento di una fiaccola; in alcuni esemplari era presente inoltre una scanalatura che dal foro posteriore della testa discendeva fino alla base della statua: si trattava di un meccanismo utilizzato con ogni probabilità per fare emettere fiamme dalla bocca del dio attraverso un trucco pirotecnico²¹.

1.4. Statue e prassi oracolare

Alla seconda o alla terza categoria (a seconda che vi si riconoscesse o meno l'uso di trucchi da parte dei sacerdoti) potrebbero essere ascritti i numerosi esempi di statue a cui si attribuiva il potere di fornire oracoli proprio tramite la loro animazione²². Si tratta però di un fenomeno così peculiare e ben attestato che è preferibile trattarne in maniera a sé stante. Già Erodoto, infatti, riferisce che l'immagine di Hera ad Argo rispose a Kleomenes I che la interrogava con l'apparizione di una fiamma sul suo petto: se la fiamma avesse raggiunto la testa dell'immagine, lui sarebbe riuscito a saccheggiare la città²³. L'oracolo di Ammone nell'oasi di Siwa non dava responsi in versi come quello di Delfi, ma replicava per mezzo di cenni del capo che il profeta interpretava²⁴. Diodoro ci racconta che la statua veniva portata da otto sacerdoti sulle spalle²⁵.

L'autore del *De dea Syria* riferisce il procedimento con cui l'Apollo Nebo di Hiérapolis (la forma siriana del dio babilonese della saggezza e della scrittura) forniva i suoi oracoli²⁶. La statua annunciava con il suo movimento ai sacerdoti che voleva profetizzare: quelli allora la portavano in processione ed eseguivano una danza estatica. Quindi il sommo sacerdote le rivolgeva delle domande e la statua manifestava il suo assenso o il suo diniego spingendo avanti o indietro i suoi portatori.

Tali pratiche erano ancora molto diffuse in epoca tardoantica, come provano numerose fonti al riguardo. Ad esempio, Macrobio così descrive la consultazione del dio di Heliopolis:

²¹ Si vedano le statue descritte da BORTOLIN 2012, n. 11 (*CIMRM* I, p. 213 n. 544), n. 13 (Mitreto Cripta Balbi inv. 44818) e n. 15 (*CIMRM* I, p. 74-75 n. 78, figg. 29 a-b) e il rilievo n. 30 (*CIMRM* I, p. 212-213 n. 543, fig. 152).

²² Sembra che l'inventore di pratiche profetiche fraudolente fosse stato il ventriloquo Euricle nel V secolo a.C. (*Ath. Deip.* I.35). Per altre fonti, si veda PEREA YÉBENES, 2005, pp. 225-226.

²³ Hdt., VI 82.

²⁴ Si veda HAJJAR, 1990, p. 2292.

²⁵ Diod. Sic., *Bibl. hist.* 17.50-51.

²⁶ Ps. Luc., *De dea Syr.* 35-36.

In questo tempio il culto è dedicato prevalentemente alla divinazione, che rientra nei poteri di Apollo, che è lo stesso che il sole. La statua del dio di Heliopolis viene trasportata su portantina, come si fa per le statue degli dèi nella processione dei giochi del circo. La prendono in spalle per lo più le persone più importanti della regione, a capo rasato, pure per lunga castità, e si muovono guidati dallo spirito divino, non secondo la loro volontà ma dove il dio li sospinge, così come ad Anzio vediamo procedere le statue delle due Fortune per dare i responsi²⁷.

Dovevano quindi esistere nell'antichità diversi altri oracoli che profetizzavano nella stessa maniera²⁸. Ancora Eusebio di Cesarea riferisce della statua di Zeus Philius realizzata da Thèotecnos ad Antiochia la quale rendeva oracoli con procedimenti magici che permettevano di muoverne le parti per indicare l'approvazione o la disapprovazione del dio²⁹. Damascio, inoltre, ci informa che il betilo di Allat ad Emesa emetteva un suono che Eusebio, il suo ministro, interpretava in senso divinatorio³⁰. Infine Servio, nel commento dell'Eneide, attribuisce soprattutto a Egiziani e Cartaginesi le pratiche di trarre vaticini dal movimento delle statue portate in processione³¹.

Per ottenere questi effetti di movimento delle statue si poteva ricorrere a vari stratagemmi. In alcuni templi egiziani è stata riscontrata l'esistenza di corridoi, stanze e passaggi segreti che con ogni verosimiglianza potevano servire ai sacerdoti da nascondiglio per proclamare gli oracoli senza essere visti dai fedeli. È questo il caso, ad esempio, dei templi di Karanis: nell'edificio dedicato al culto degli dèi-coccodrillo del Fayum Pnephoros e Petesouchos, eretto nella seconda metà del I secolo d.C. in onore di Nerone, vi era infatti un corridoio nascosto collegato ad uno spazio sotto l'altare principale dove poteva nascondersi il sacerdote per dare i responsi in nome degli dèi. Ancora a Karanis, nel tempio nord, anch'esso forse dedicato al culto di un dio-coccodrillo, vi erano dei passaggi segreti nei muri che servivano probabilmente agli stessi scopi³². È noto come la statua di Serapide nel suo tempio ad Alessandria fosse sospesa in aria grazie ad un magnete fissato nella volta del tempio, secondo un

²⁷ Macr. *Sat.* 1.23.13 (trad. MARINONE, 1977, p. 301).

²⁸ Si veda HAJJAR, 1990, in particolare pp. 2290-2293.

²⁹ Euseb., *Hist.Eccl.* 9.3 e 11.5-7. Cfr. HAJJAR, 1990, p. 2264.

³⁰ Dam., *Vita Isid.*, apud Phot. *Bibl.*, codex 242, fr. 203. Per altre testimonianze di idolomanzia, si veda ancora HAJJAR, 1990, p. 2291.

³¹ Serv., *Aen.* 6.68.

³² Sui templi di Karanis si veda BOAK, 1933.

sistema riferito invece da Rufino alla statua del Sole³³. Secondo Y. Hajjar dovremmo immaginare uno stratagemma simile in uso anche a Hierapolis per consentire alla statua di Apollo di elevarsi in aria, lasciando a terra i portatori³⁴. Per fare “parlare” la statua di Giove eliopolitano, che in qualche caso poteva fornire oracoli in “viva voce” oltre che col movimento, si poteva inoltre ricorrere ad un ventriloquo o ad un sacerdote nascosto nella base che parlava attraverso un canale che arrivava alla bocca della statua, come nel caso dell’Epicuro di Copenaghen³⁵.

1.5. Statue animate per magia

Per animare le statue, inoltre, si poteva ricorrere al potere della magia. Tra i vari prodigi attribuiti a Simon “mago”, ad esempio, vi era proprio la capacità di animare le statue, che si combinava con quella di rotolarsi nel fuoco senza essere bruciato, di trasformare le pietre in pane o di fare apparire fantasmi nelle piazze³⁶. In questo caso, dunque, non si trattava di un prodigo determinato dalla divinità, ma era il mago, con i suoi “poteri”, ad animare le statue, secondo quel principio della “manipolazione” del divino su cui si può fondare la basilare differenza tra magia e religione³⁷. Nelle fonti letterarie è largamente attestata la credenza nell’esistenza di statue “magiche”: pare infatti che Nerone ne avesse una³⁸, mentre Apuleio fu accusato di possederla³⁹; Luciano deride questa credenza, segno che era diffusa⁴⁰ e Filostrato fa menzione dell’impiego di statue come amuleti⁴¹.

³³ Suid., s.v. Μαγνῆτις; Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23. Sulla statua di Serapide, in particolare, si veda *infra*.

³⁴ HAJJAR, 1990, p. 2271.

³⁵ POULSEN, 1945.

³⁶ *Ps. Clem.*, H b 32.2 e d 4.2. Per un commento a questi testi e su Simon mago si veda in particolare CÔTÉ, 2001.

³⁷ Esiste un ampio dibattito fra gli studiosi moderni su cosa debba intendersi per “magia” e quale rapporto intercorra tra magia e religione nel mondo antico. La bibliografia su questo argomento è molto vasta e non può essere citata in questa sede; si vedano almeno: AUNE, 1980; VERSNEL, 1991, pp. 177-197; GRAF, 1995; LUCK, 1997; SCHÄFER, KIPPENBERG, 1997; FLINT, GORDON, LUCK, OGDEN, 1999; SANZI, SFAMENI, 2009; GORDON, MARCO SIMÓN, 2010; PIRANOMONTE, MARCO SIMÓN, 2012 e, naturalmente, i numerosi contributi pubblicati in questa rivista.

³⁸ Suet., *Nero* 56.

³⁹ Apul. *Apol.* 63.

⁴⁰ Luc., *Philops.* 42.

⁴¹ Phil., *Vit. Apol.* 63. Per queste ed altre fonti si veda DODDS, 1965, p. 281.

Nei papiri magici ci sono vari esempi di statue consacrate e utilizzate dai maghi nelle loro operazioni. Per ogni statua viene indicato il materiale di cui deve essere fatta, il modo in cui deve essere usata e i rituali associati⁴². Molto importanti, come sempre nei rituali magici, sono le formule da pronunciare, che potevano anche essere iscritte su supporti di vario genere e inserite all'interno delle stesse statue. Nel papiro IV, ad esempio, descrivendo un rito da praticare per acquisire un assistente fatto di legno, si dice che l'immagine di Eros alato deve racchiudere nel piede un nome magico inscritto su una foglia d'oro⁴³; nello stesso testo si parla inoltre di un Hermes racchiudente una formula magica che era stato consacrato da una ghirlanda e dal sacrificio di un pollo⁴⁴. Secondo A. Haluska, tuttavia, “there is nothing to indicate that any of this meant to animate the statues or to call the divinity inside the statue”: ogni statua può indicare la presenza di una divinità o di un'altra entità e offrire un punto di interazione con essa, senza tuttavia che chi pratica il rituale debba necessariamente credere che tale entità si trovi “dentro” la statua⁴⁵. Tuttavia, in qualche caso, si descrive un rito per rendere “viva” una statua, come nel papiro XII:

Qui è davvero descritto brevemente il rito grazie al quale tutte le immagini modellate e le pietre incise sono rese vive. Questo è il vero rito e gli altri simili ampiamente circolanti sono falsificati e fatti di parole vane. Così mantieni questo in un posto segreto come un gran mistero⁴⁶.

1.6. La teurgia e l'animazione delle statue

Secondo alcuni studiosi, Greci e Romani praticavano sin da epoche molto antiche rituali per animare le statue⁴⁷. In base ad un riesame di tutta la tradizione disponibile, S. J. Johnston ha sostenuto invece che “we find no mention to ritually animated statues in Greece and Rome until very late antiquity”⁴⁸, quando, in un preciso ambito filosofico-religioso, quello della teurgia, si svilupparono formali pratiche di animazione delle statue.

⁴² Si veda HALUSKA, 2008 (in particolare la tabella riassuntiva con la descrizione delle statue citate nei papiri a pp. 485-486).

⁴³ *PGM* IV, 1841ss.

⁴⁴ *PGM* IV, 2360.

⁴⁵ HALUSKA, 2008, p. 487 e 491.

⁴⁶ *PGM* XII, 318. Per altri esempi si veda anche *PGM* III, 296 e 1370.

⁴⁷ FARONE, 1992; STEINER, 2001.

⁴⁸ JOHNSTON, 2008, p. 446.

Giamblico attribuisce l'origine di questa pratica a Pitagora che avrebbe inventato i riti che permettevano di far discendere gli dèi nelle loro statue⁴⁹, e spiega in questo modo come ciò sia possibile:

Nessuno si meravigli se noi diciamo pura e divina una certa materia; creata, in effetti anche lei dal padre e demiurgo dell'universo, la sua perfezione la rende adatta a ricevere gli dèi...La teurgia scoprendo anche in una maniera generale i ricettacoli adatti a ciascuno degli dèi, riesce a mettere insieme pietre, erbe, animali, aromi d'altri oggetti sacri perfetti e dei fori per fare in seguito di tutto ciò un ricettacolo integrale e puro...Si sceglierà la materia che è loro (agli dèi) apparentata come capace di adattarsi all'edificazione delle loro dimore, alla consacrazione delle statue e ai riti del sacrificio⁵⁰.

Non tutti i filosofi neoplatonici erano d'accordo su queste teorie (secondo Porfirio, ad esempio, gli dèi non potevano risiedere all'interno delle statue⁵¹); tuttavia nelle pratiche teurgiche erano comprese le operazioni volte ad “animare” le statue, secondo le indicazioni di Giamblico⁵². Proclo, ad esempio, afferma che attraverso le pratiche teurgiche le statue potevano essere animate per ottenere degli oracoli⁵³. Il filosofo fa inoltre più volte riferimento a ceremonie durante le quali gli iniziati disponevano simboli o *charakteres* intorno alle statue per renderle adatte alla partecipazione di potenze superiori che le avrebbero dotate di vita e di movimento⁵⁴. Ciascun dio, infatti, avrebbe avuto un suo rappresentante nel regno animale, vegetale e minerale che era o conteneva un *symbolon* della sua natura divina o che era in rapporto con quella⁵⁵. Tra i seguaci di Giamblico, è noto che Heraiskos avesse un talento naturale per distinguere le statue sacre “viventi” da quelle che non lo erano

⁴⁹ *Vita Pitag.* 151.

⁵⁰ Iamb., *Myst.* 5.23.232-234 (ed. DES PLACES, 1966, pp. 178-179).

⁵¹ Porf., *Abst.* 18: “Le statue più antiche, fatte di terra e di legno sono reputate le più divine, a causa della materia impiegata e della semplicità della loro fattura.”

⁵² Sulla teurgia si vedano, in particolare, DODDS, 1965, 270-297; LUCK, 1989 (in particolare 92 sulle tecniche teurgiche per animare le statue), VAN LIEFFERLINGE, 1999; sul tema delle statue parlanti in relazione ad oracoli di Ecate si veda PEREA YÉBENES, 2005.

⁵³ Procl., *in Tim.* 3.155.18-25. PEREA YÉBENES, 2005, pp. 228-229.

⁵⁴ Procl., *in Tim.* 3.6.13.

⁵⁵ DODDS, 1965, p. 279, secondo modalità simili a quelle attestate nei papiri magici. Da Olimpiodoro di Tebe (4.60.15 *apud Phot. Bibl.* 58.22) apprendiamo dell'esistenza di una statua che proteggeva Reggio sia dai fuochi dell'Etna che dai rischi del mare, grazie ai simboli del fuoco e dell'acqua che probabilmente non erano altro che dei *charakteres* come quelli a cui facevano riferimento i teurghi o i papiri magici.

in base alla sensazione di “divino” che gli procuravano non appena si accostava a loro. In questo modo sarebbe stato in grado di riconoscere la statua segreta di Aion venerata dagli Alessandrini⁵⁶. Esperto di teurgia e di pratiche per animare le statue era inoltre Massimo di Efeso che, secondo quanto ci racconta Eunapio di Sardi, sarebbe riuscito a far sorridere e poi addirittura ridere la statua di Ecate all’interno del suo tempio, dopo avere bruciato un grano d’incenso e cantato una sorta di inno. Non contento di questa dimostrazione di potenza, avrebbe fatto accendere le lampade che la dea teneva in mano⁵⁷. Eunapio ci informa infine che l’imperatore Giuliano rimase tanto colpito dalla fama di Massimo che nella sua scuola di Efeso riusciva a fare straordinarie animazioni di statue, che lo scelse come maestro⁵⁸.

Non è dunque un caso che Giuliano descriva l’arrivo a Roma del simulacro della Madre degli dèi in questi termini:

E lei (la Magna Mater), come se volesse mostrare al popolo romano che dalla Frigia non portavano una statua inanimata, ma piuttosto che quanto avevano ricevuto dai Frigi e che trasportavano aveva al contrario una forza superiore e oltremodo divina, non appena toccò il Tevere arrestò la nave come se all’improvviso avesse messo radici là presso il Tevere... La dea volle insegnare ai Romani durante quella giornata che dalla Frigia non portavano un carico stimato di poco valore, ma degno del massimo valore, dal momento che non era un’opera dell’uomo ma era realmente divino, non terra senza anima ma un qualcosa vivo e divino⁵⁹.

L’autore propone però una soluzione razionale al contrasto, apparentemente insanabile, tra la natura materiale delle statue e le esigenze spirituali dei fedeli che vi percepivano la presenza della divinità o, comunque, un modo per avvicinarsi ad essa:

Le statue, gli altari, la salvaguardia del fuoco inestinguibile e, in una parola, tutti i simboli di questo genere, i nostri padri li hanno stabiliti come dei segno della presenza degli dèi, non perché noi li consideriamo dèi, ma per farci adorare gli dèi per mezzo di loro (attraverso loro come intermediari). Noi viviamo in un corpo: bisognava dunque che il culto degli dèi fosse corporale...⁶⁰.

⁵⁶ Suid., s.v. jHerai?skoi.

⁵⁷ Eun., VS 7.44-45. PEREA YÉBENES, 2005, 233. Per l’uso delle statue di Ecate per fini teurgico-magici e oracoli, si veda anche la testimonianza di Eusebio di Cesarea, *Praep. V.12*.

⁵⁸ BIDEZ, 1930, 79, ha ricostruito l’iniziazione di Giuliano alla teurgia.

⁵⁹ Iul., *In Matr. deor. 2.* (trad. SANZI, 2003, p. 293).

⁶⁰ Iul., *Ep. 89.23* (ed. BIDEZ, 1924). Su Giuliano e il culto delle immagini sacre si veda DE VITA, 2017.

Per Giuliano dunque le statue non sono divinità, né ricettacoli di divinità, ma non sono nemmeno semplici oggetti: le statue sono piuttosto intermediari fra gli uomini e gli dèi. Gli uomini, infatti, vivendo in un corpo, hanno bisogno anche di un culto corporale, oltre che di una venerazione spirituale. Ciò costituirebbe la prima formulazione di una soluzione razionale dell'antinomia tra la materialità delle statue e i suoi effetti sullo spirito dei fedeli⁶¹.

2. La condanna delle statue da parte dei cristiani

A proposito delle statue, i cristiani riprendono in buona parte teorie elaborate già nella tradizione giudaica, da sempre avversa al culto degli idoli⁶² e ribadiscono sempre, con vari argomenti, quanto già affermato da san Paolo: “Gli dèi fatti da uomini non sono dèi”⁶³. Così Clemente Alessandrino, fra gli altri, sostiene nel IV libro del *Protrepticus* che le statue non hanno alcun carattere divino o miracoloso⁶⁴. Particolarmente esemplificativi al riguardo sono alcuni capitoli del *Contra Celsum* di Origene, che ci consentono anche di conoscere le argomentazioni fornite dai pagani a proposito della natura delle statue⁶⁵. Nel VII libro, infatti, Origene riferisce il pensiero del suo interlocutore: “Essi (i cristiani) non sopportano la vista di templi, altari e statue. Ma neppure la sopportano gli Sciti, né i Nomadi fra i Libici, né i Seri, che sono atei, né altri popoli assai empi e senza leggi; il fatto poi che anche i Persiani la pensano così, lo racconta, Erodoto in queste parole: “so che i Persiani hanno tali usanze, avendo per costume di non costruire statue, né templi e altari ma accusando di follia quelli che lo fanno. Questo, mi sembra perché non credono come i Greci che gli dèi siano di natura umana”... Essi (i cristiani) disprezzano apertamente le statue. Se lo fanno perché la pietra, il legno, il bronzo o l’oro che il tale o il talaltro hanno lavorato non possono essere Dio, la loro saggezza sarebbe ridicola. Infatti chi altri, se non uno assolutamente sciocco, ritiene che queste cose siano dèi e non invece doni votivi e statue di dèi? Se invece lo fanno perché non bisogna supporre che si tratti di immagini divine, poiché la forma di Dio è differente, come pare anche ai Persiani, essi confutano, senza accorgersene, se stessi, quando dicono che “Dio ha creato l'uomo a propria immagine” e con un aspetto simile al suo. Ma essi converranno che

⁶¹ BOUFFARTIGUE, 2007, 64.

⁶² Si vedano in particolare gli argomenti con i quali Filone Alessandrino, *Decal.* 66-74 condanna il culto rivolto alle statue e agli artisti che le hanno realizzate.

⁶³ *Acta Apost.* 19.26.

⁶⁴ Clem. Al., *Protr.* 4.56.3.

⁶⁵ Orig., *Cels.* 7.62-69.

queste statue sono in onore di certi esseri, simili o dissimili nell'aspetto, e che non sono dèi quelli ai quali esse sono dedicate ma demoni, e che chi venera Dio non deve adorare i demoni”⁶⁶.

Anche i cristiani, dunque, in qualche modo erano portati a riconoscere una certa “potenza” delle statue di culto, da riconoscere ovviamente non come divinità ma come *daimones*.

Nel paragrafo seguente Origene risponde a Celso che la ragione dell'intolleranza nei confronti delle statue da parte di tutti i popoli da lui citati è molto diversa da quella dei cristiani perché si fonda su dottrine diverse. I cristiani hanno il comandamento di adorare solo Dio seguendo le indicazioni bibliche: “Non ti costruirai idoli né nulla che somigli a ciò che è in alto nel cielo, o a ciò che è in basso sulla terra o a ciò che è nelle acque sotto la terra. Tu non ti prostrerai davanti a queste immagini, né le servirai”⁶⁷. Nel paragrafo 66 Origene ribadisce dunque che i cristiani si rifiutano di pregare le statue per evitare di cadere nell'opinione che le statue sarebbero altri dèi. Questo è il motivo per cui Celso e tutti quelli che affermano che esse non sono degli dèi sarebbero comunque condannabili, malgrado la loro apparente saggezza, in quanto le folle finiscono per considerare le statue come vere e proprie divinità. Sebbene Celso dica di non considerarle dèi ma offerte consacrate agli dèi, per Origene è comunque chiaro che queste sono offerte di persone che hanno idee false sulla divinità. I cristiani non credono che le statue siano immagini divine perché non rappresentano l'immagine del Dio invisibile e incorporeo. Per quanto riguarda il culto degli dèi come un culto tributato ai demoni, Origene, alla fine del paragrafo 69, sostiene che i demoni siano malvagi e non si debbano adorare. Infatti la loro natura “negativa” è rivelata da quelli che li invocano con filtri, malefici, congiure o pratiche senza nome. Costoro hanno appreso come evocare questi demoni con degli incantesimi e a trascinarli a fare ciò che desiderano. Questo è il motivo per cui il culto dei demoni è estraneo a coloro che adorano il Dio supremo, mentre il culto degli dèi è un culto dei demoni. Al momento dell'erezione delle statue e dei templi si ricorre infatti a invocazioni magiche. Origene conclude, dunque: “Perciò noi abbiamo deciso di fuggire come una rovina il culto dei demoni ed affermiamo che è un culto di demoni ogni pretesa adorazione di dèi, ad opera dei greci, presso altari, statue e templi”⁶⁸.

⁶⁶ Orig., *Cels.* 7.62 (trad. RESSA, 2000, pp. 556-557).

⁶⁷ *Es.* 20.3-5.

⁶⁸ Orig., *Cels.* 7.69 (trad. RESSA, 2000, p. 562).

La dottrina riflessa in queste affermazioni motiverà più tardi i provvedimenti legislativi emanati progressivamente dagli imperatori cristiani. Nel 391, una costituzione di Teodosio proibisce di “volgere lo sguardo alle statue fatte da mano umana (*mortalis opere formata simulacra*)” all’interno dei templi⁶⁹. Il divieto si manifesta con maggiore vigore nella più famosa disposizione del 392⁷⁰: “A chiunque, qualunque sia la sua origine o il suo rango nelle dignità umane, sia che occupi un posto di potere o ricopra una carica pubblica, che sia potente per nascita o umile per genere, condizione o sorte, in qualunque luogo, in qualunque città, è fatto divieto di sacrificare vittime innocenti a statue prive di sentimento (*sensu carentibus simulacris*) o, per un’empietà più nascosta, di venerare un lare con il fuoco, un genio con vino nuovo, i penati con profumo, di accendere lampade, offrire incenso, appendere delle ghirlande… Altrimenti, quest’uomo, colpevole di aver violato la religione (*violatae religionis reus*) sarà punito con la perdita della sua casa o della proprietà in cui si è mostrato schiavo della superstizione dei gentili (*gentilicia superstitione*)”⁷¹. Più avanti, nella stessa costituzione, si legge ancora: “Se qualcuno venererà immagini fatte da mano umana, sottoposte al passare del tempo (*mortalis opere facta et aevuum passura*), offrendo loro dell’incenso o, esempio ridicolo, temendo improvvisamente ciò che lui stesso ha realizzato…quest’uomo, colpevole di avere violato la religione, sarà multato della parte della sua dimora o della sua proprietà in cui si è mostrato manifestamente schiavo della superstizione dei gentili”⁷². Si insiste dunque sul carattere di “prodotto umano” delle statue che per tale motivo non possono e non devono essere venerate⁷³.

⁶⁹ *Cod. Theod.* 16.10.10.

⁷⁰ Per i culti domestici in età tardoantica ci sia consentito rinviare a SFAMENI, 2014.

⁷¹ *Cod. Theod.* 16.10.12: *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponatur, serta suspendat... is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatu.* Si veda ROUGÉ, DELMAIRE 2005, pp. 442-443.

⁷² *Cod. Theod.* 16.10.12.2: *Si quis vero mortali opere facta et aevuum passura simulacra inpositure venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit... is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum.*

⁷³ ROUGÉ, DELMAIRE, 2005, p. 438, 5, intende *mortalis opere* proprio come “fatte da mano umana”, piuttosto che opere mortali, deperibili, proprio perché i cristiani, come si vedrà meglio in seguito, insistevano sempre sul fatto che le statue fossero opere fatte dagli uomini.

Sulla base anche di altre disposizioni⁷⁴, si è spesso ritenuto che la statuaria antica fosse stata oggetto di una distruzione sistematica da parte dei cristiani⁷⁵, tesi a dimostrare che quegli idoli pagani prima ritenuuti “tanto potenti” in realtà erano solo pezzi di legno o pietra che potevano essere distrutti senza alcuna conseguenza. Le fonti riferiscono di alcuni casi eclatanti di iconoclastia, come la distruzione del simulacro di Serapide nel suo tempio di Alessandria⁷⁶. Nel descrivere questo episodio, Rufino insiste sulla presenza di *mechanemata* approntati dai sacerdoti per ingannare i fedeli creduloni⁷⁷. All’interno del tempio, infatti, vi era un’enorme statua di Serapide che si diceva fosse stata costruita con tutti i tipi possibili di metallo e di legno. Esisteva dunque una piccolissima finestra orientata in modo tale da lasciare penetrare un raggio di sole che illuminava il volto e le labbra del dio, in alcune date stabilite, quando si introduceva nel tempio la statua del Sole, “così che alla folla che assisteva sembrasse che Serapide con un bacio fosse omaggiato dal sole”⁷⁸. Un altro stratagemma era ancora più ingegnoso: l’immagine del Sole era stata fabbricata con un ferro sottilissimo che veniva attratto da una calamita fissata sul soffitto a cassettoni; così, posizionata la statua a giusta distanza dalla pietra magnetica, questa l’atraeva a sé per effetto naturale, ma al popolo sembrava che la statua si fosse sollevata miracolosamente da terra e restasse sospesa in aria per la sua natura divina. I pagani avevano inoltre diffuso la credenza che “se una mano umana avesse toccato quella statua (di Serapide) la terra aprendosi immediatamente si sarebbe dissolta nel caos e il cielo d’un tratto sarebbe precipitato nell’abisso”⁷⁹. Quando però uno dei soldati cominciò a percuotere la mascella della statua con la bipenne, non successe nulla di tremendo, e così la statua venne fatta a pezzi e bruciata: “questa fu la fine della vana superstizione”.

⁷⁴ Si veda ad esempio *Cod. Theod.* 16.10.19, una disposizione del 15 novembre 407 in cui si ordina di distruggere le statue dei santuari ancora oggetto di culto da parte dei pagani (ROUGÉ, DELMAIRE, 2005, pp. 454-457).

⁷⁵ Per un esame dettagliato delle fonti antiche sulla distruzione di templi e statue si veda CASEAU, 2001, in particolare 67-79 e CASEAU 2011.

⁷⁶ Socr., *Hist. Eccl.* VII.17; Sozom., *Hist. Eccl.* 15.9. Si può anche ricordare la distruzione della statuaria del tempio di Allat-Athena a Palmira (TROMBLEY, 2001, pp. 145-147.), e la distruzione dei templi di Apamea (EMMEL, GOTTER, HAHN, 2008, pp. 1-3) e di Heliopolis (Baalbeck) in Siria (EMMEL, GOTTER, HAHN, 2008, pp. 1-3).

⁷⁷ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23. Sulla distruzione del Serapeo di Alessandria e sui dati archeologici relativi al tempio si vedano, in particolare: MARTÍNEZ MAZA, 2002; SABOTTKA, 2008; HAHN, 2008.

⁷⁸ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23 (trad. SANZI, 2003, p. 192).

⁷⁹ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23 (trad. SANZI, 2003, 193).

zione e dell'antico culto idolatrico di Serapide”⁸⁰. Oltre alla statua di culto, venne quindi completamente distrutto il tempio del dio, e, per neutralizzare gli altri idoli in esso presenti, il vescovo Teofilo decise di sottoporli al ludibrio pubblico⁸¹. Se la distruzione delle immagini era quindi certamente la forma più violenta di eliminazione dei culti pagani da esse rappresentati, anche le formule verbali, spesso riportate dalle fonti come “tu (statua) sei solo legno (o argilla o pietra)” dovevano servire, come una particolare forma di esorcismo, a “neutralizzare” il potere della statua stessa ed il suo valore simbolico⁸². Un'altra maniera simbolica per eliminare gli idoli pagani era quella di apporre il segno della croce del Signore nei luoghi dove erano precedentemente collocati o di incidere sulle statue stesse dei simboli cristiani⁸³.

Le ricerche più recenti tendono quindi a sottolineare come le disposizioni antipagane abbiano avuto un'applicazione limitata, così come le violenze non sarebbero state così diffuse e radicali come si è ritenuto in passato⁸⁴. A parte alcuni episodi di iconoclastia, infatti, gli atteggiamenti nei confronti delle statue furono vari, e non mancarono neppure i tentativi di salvaguardare la statuaria antica come una fonte di prestigio, limitandosi a “desacralizzarla” senza distruggerla, anzi utilizzandola per abbellire città e residenze di lusso⁸⁵.

Anche nelle tradizioni popolari cristiane, gli idoli pagani avevano un posto di rilievo. Una leggenda, in particolare, riferisce che gli idoli dei templi egiziani, in cui era entrato Gesù bambino in fuga dalla Palestina a seguito della persecuzione di Erode, erano caduti a terra e si erano ridotti in pezzi⁸⁶. Si compiva così la profezia

⁸⁰ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23 (trad. SANZI, 2003, 193).

⁸¹ Socr., *Hist. Eccl.* 5.16.

⁸² È il caso, ad esempio, della leggenda di Apollo di Hermopolis (*Hist. mon.* 8,25) in cui si parla di un idolo molto illustre venerato in un tempio che non era altro però che una statua di legno (xuvlinon to; xovanon). Su questo tema, si veda KRISTENSEN, 2012.

⁸³ È il caso dei busti di Serapide che si trovavano in tutte le case di Alessandria: vennero tutti rimossi e “al loro posto sulle porte, negli ingressi, sulle finestre, sulle pareti e sulle colonne ognuno dipingeva il segno della croce del Signore” (Rufin. *Hist. Eccl.*, 2.29 – trad. SANZI, 2003, p. 194). KRISTENSEN, 2013, p. 134, esamina vari casi di “Christian responses to pagan sculpture”, dai casi di distruzione totale come nel caso della statua di culto di Serapide, a rituali di esorcismo, all’esposizione pubblica di statue fatte a pezzi, alla loro reinterpretazione.

⁸⁴ Per una recente sintesi su questa problematica si veda AMBROGI, 2011.

⁸⁵ LEPELLEY, 1994.

⁸⁶ Si veda *Hist. Mon. in Aeg.* 8.1; Rufin., *Hist. Mon.* 7.1.2; *Ps. Matth. Ev.* 22.2ss. Sulla tradizione di Gesù “mago” che proprio in Egitto avrebbe appreso quest’arte, si veda SMITH, 1990.

di Isaia: "Ecco il Signore è seduto su di una nube leggera ed andrà in Egitto, e gli idoli egiziani, costruiti dalla mano dell'uomo, in sua presenza si scuoteranno e cadranno a terra"⁸⁷. In particolare è interessante l'ampio racconto di questo episodio presente nei vangeli apocrifi detti dell'infanzia nelle versioni araba ed armena⁸⁸. Si tratta di testi di X-XII secolo che sembrano derivare da una fonte siriaca di VI, forse a sua volta risalente ad un testo latino di V secolo, ma di più antica tradizione, che verso la fine del VI secolo sarebbe stato tradotto in armeno e successivamente – o parallelamente – in arabo. La versione armena presenta dei contatti con quella araba, ma rispetto a questa risulta decisamente ampliata. È difficile ricostruire esattamente la storia del testo che, molto diffuso a livello popolare, potrebbe essere stato tradotto più di una volta⁸⁹. È interessante tuttavia osservare come leggende popolari che raccontavano episodi dell'infanzia di Gesù e che dovevano avere un'origine molto antica, circolassero ancora nel mondo orientale fino al X-XI secolo. Nella versione araba si racconta che la sacra famiglia arrivò in Egitto nei pressi di un grande villaggio dove c'era un idolo in grado di proferire oracoli che venivano raccolti da un sacerdote dedito al suo culto. Non appena Giuseppe e Maria entrarono nel villaggio vi fu un violento terremoto in tutto l'Egitto. I sacerdoti allora chiesero all'idolo da che cosa fosse stato provocato e l'idolo rispose che un dio nascosto era presente tra di loro, il dio vero, figlio di Dio e l'unico che fosse degno di essere servito. Allora la terra tremò di nuovo e l'idolo cadde a terra distrutto⁹⁰. Nel libro armeno dell'infanzia, l'episodio viene ulteriormente amplificato⁹¹. La sacra famiglia arriva infatti nella città di Mesrin, in un quartiere in cui erano state elevate statue magiche le quali, ogni volta che un nemico minacciava il paese, mandavano tutte insieme lo stesso grido attraverso la città per avvisare del pericolo imminente. Appena Gesù si avvicina al quartiere, tutto a un tratto queste statue si mettono ad urlare e insieme a loro gridano tutte le altre statue in città avvertendo che sta arrivando un monarca, figlio di un grande re. Subito si raduna una folla armata ma non trova nessuno. Qualche giorno dopo, Gesù chiede alla madre di poter visitare un grande tempio dedicato ad Apollo. Mentre ne osserva la bellezza, le statue si mettono a gridare dicendo che il figlio del re si trova all'interno del tempio. La folla accorre e vi trova solo Gesù che

⁸⁷ Is. 19.1.

⁸⁸ Si veda SANZI, 2006.

⁸⁹ Per un tentativo di ricostruzione della storia del testo si veda l'introduzione di PEETERS, 1914.

⁹⁰ Vangelo arabo, X. Si veda PEETERS, 1914, pp. 10-11.

⁹¹ Vangelo armeno, XV.6-17, ed. PEETERS, 1914, pp. 165-172.

dichiara di essere il figlio di un vecchio straniero. Tempo dopo, vi è una grande cerimonia in onore di Apollo e tutti i sacerdoti sono radunati nel suo tempio. Si presenta anche Gesù e allora gli idoli gridano di nuovo che dentro il tempio di Apollo c'è il figlio di un re. Gesù nel frattempo osserva che sotto la statua di Apollo c'è scritto che questo dio è il creatore del cielo e della terra, colui che ha dato la vita a tutto il genere umano. Indignato, esce dal tempio e prega Dio di glorificarlo. A quel punto si scatena un tremendo terremoto, il tempio crolla, l'idolo di Apollo si distrugge e i suoi sacerdoti muoiono. Contemporaneamente tutti gli idoli e i loro altari presenti nella città cadono a pezzi.

L'episodio, da una parte, si inserisce nell'ambito della tradizione pagana che attribuiva agli idoli il potere di animarsi per avvertire di un pericolo o per proferire oracoli; d'altro canto, insiste sul valore demoniaco dei "falsi" idoli pagani che vengono distrutti dall'unico vero Dio dei cristiani.

3. Considerazioni conclusive

Dalle fonti prese in esame si ricava, in primo luogo, la possibilità di distinguere tra le credenze in un'animazione miracolosa delle statue da attribuire ad un atto spontaneo della divinità rappresentata, e forme di animazione risultanti da azioni magiche e teurgiche che presuppongono invece l'intervento di "specialisti" del sacro per agire sulla divinità stessa. Si constata comunque la grande rilevanza di questi fenomeni in ambito oracolare, dove il movimento della statua veniva considerato una forma di manifestazione del divino e della sua volontà di entrare in contatto con gli uomini, sebbene fossero gli stessi sacerdoti, tramite trucchi, ad "animare" le statue per attrarre i fedeli nei propri santuari. È interessante notare inoltre come molte delle tradizioni esaminate abbiano dei rapporti con l'Egitto dove, ad esempio, era piuttosto diffusa una pratica oracolare di tipo "processionale" in cui venivano esaminati i movimenti delle statue di culto per trarne dei responsi; l'oracolo di Ammone a Siwa, inoltre, si esprimeva attraverso una statua. È ben noto, infine, come il ruolo della magia nella cultura religiosa dell'antico Egitto fosse assolutamente rilevante da tempi antichissimi e come in quell'ambito fossero impiegate anche statue e immagini sacre di diverso tipo e con diversi poteri⁹². Presso quegli Egiziani che già Erodoto considerava i più religiosi fra gli uomini⁹³, dunque, ancora nel IV secolo d.C., come ha osservato D. Frankfurter, "temples evoked a sense of authority in the person of

⁹² Sulla magia egiziana esiste una vasta bibliografia; almeno si vedano: ROCCATI, SILIOTTI, 1987; PINCH, 1994; sulle pratiche magiche egiziane in epoca romana si veda anche RITNER, 1995.

⁹³ Hdt., 2.37.1.

their priests, the magical writing that priests controlled and the temple displayed and the holy objects and gods that lay within the temples”⁹⁴. Non è un caso quindi che proprio in Egitto i cristiani sembrano essersi particolarmente accaniti nella eliminazione di templi ed immagini sacre⁹⁵, e non è un caso che in Egitto fossero ambientate le leggende su Gesù bambino e la distruzione degli idoli, simbolo delle distruzioni realmente perpetrata dai cristiani.

In questo quadro, la polemica tra cristiani e pagani sulle statue di culto alimenta la riflessione di entrambe le parti e favorisce la definizione di vere e proprie teorie al riguardo. I cristiani sembrano inizialmente molto contrari alla raffigurazione delle immagini sacre per un esplicito richiamo alla tradizione biblica giudaica che vietava la rappresentazione di Dio attraverso idoli. Già dai primi secoli dell’era cristiana, tuttavia, si afferma gradualmente la raffigurazione di Cristo, della Madonna, degli apostoli e dei santi, e vengono create vere e proprie statue di culto, sia pure con un valore diverso rispetto a quelle dei pagani⁹⁶. La polemica contro le statue è dunque in realtà una polemica contro gli idoli e soprattutto contro i poteri che erano loro attribuiti, e, come si è visto, la loro distruzione, insieme ad altre forme meno violente ma non meno radicali di “desacralizzazione”, ha il valore di un esorcismo. Tale polemica può inoltre essere interpretata nel senso di una volontà di affermazione della propria nuova e irriducibile identità religiosa: eliminare tutte le forme di culto pagane, tra cui le statue, era un modo per accelerare la diffusione del Cristianesimo ed organizzare in base ai suoi principi fondanti le forme del culto.

La questione della liceità delle immagini sacre non si esaurisce però in epoca tardoantica con l'affermazione del Cristianesimo e il lento esaurirsi della polemica con i pagani, ma è destinata ad avere degli esiti molto gravi e sofferti all'interno dello stesso Cristianesimo d'Oriente con quella che è stata definita la crisi iconoclasta del secolo VIII. Questa avrà una prima soluzione solo nel concilio di Nicea II dove si dirà che l'onore rivolto ad un'icona può essere accettato in quanto riguardante il suo “prototipo” e così chi si prostrerà davanti all'icona si prostrerà davanti all'ipostasi di colui che è inscritto in essa⁹⁷.

A prescindere dalla questione iconoclasta, che si inserisce in un contesto storico

⁹⁴ FRANKFURTER, 1998, p. 266.

⁹⁵ FRANKFURTER, 2008.

⁹⁶ Sulla questione dei rapporti tra i testi patristici e le prime raffigurazioni d'arte cristiana si vedano MURRAY ,1987; BOESPFLUG, LOSSKY, 1987; COOPER, GREGORY, 2005.

⁹⁷ Cfr. M.-F. Auzépy, in BOESPFLUG, LOSSKY, 1987, pp. 32-33.

e sociale profondamente diverso da quello esaminato in questa ricerca, si può concludere tuttavia che, malgrado l'accesa polemica iniziale con i pagani, i cristiani non solo hanno poi accettato pienamente un culto delle immagini sacre, ma hanno anche ammesso la possibilità che quelle stesse immagini potessero in qualche modo “animarsi” e “comunicare” con gli uomini: innumerevoli sono infatti gli esempi, in epoca medievale, moderna e persino contemporanea, di statue di Cristo, della Madonna o di santi che piangono, sorridono, sanguinano, attirando la devozione popolare e, talvolta, ottenendo anche il riconoscimento ufficiale del loro carattere miracoloso.

BIBLIOGRAFIA

AMBROGI, A.,

- “Sugli occultamenti antichi di statue. Le testimonianze archeologiche a Roma”, *MDAI(R)*, 117 (2011), pp. 511-566.

AUNE, D. E.,

- “Magic in Early Christianity”, in *ANRW*, II.23.2, 1980, pp.1507-1558.

BAUER, F. A., WITSCHEL, C. (eds.),

- *Statuen in der Spätantike*, Wiesbaden, 2007.

BIDEZ, J. (ed.),

- *L'empereur Julien, Oeuvres completes, tome I, 2^e partie, Lettres et fragments*, Paris, 1924.

BIDEZ, J.,

- *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.

BOAK, A. E. R.,

- *Karanis: The Temples, Coin Hoards, Botanical and Zoological Reports, Seasons 1924-31*, Ann Arbor, 1933.

BOESPFLUG F., LOSSKY, N. (eds.),

- *Nicée II. 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Actes du Colloque international Nicée II tenue au Collège de France (Paris 1986), Paris, 1987.

BORTOLIN R.,

- *Il Leontocefalo dei Misteri mitriaci. L'identità enigmatica di un dio*, Padova 2012.

BOUFFARTIGUE, J.,

- “Les statues divines du paganisme”, in C. DELATTE (ed.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Âge*, Nanterre, 2007, pp. 53-64.

BROWN, P.,

- *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, 2012.

BROWN P., LIZZI TESTA R., (eds.),

- *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century AD)*, Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), Münster, 2011.

- CAMERON, A.,
- *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.
- CASEAU, B.,
- "La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive", in M. KAPLAN (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Bysance et en Occident: études comparées*, (Série Byzantina Sorboniensia 18), Paris, 2001, pp. 61-123.
- CASEAU, B.,
- "Religious intolerance and pagan statuary", in LAVAN, MULRYAN, 2011, pp. 479-502.
- CIMRM I: VERMASEREN M. J.,
- *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, The Hague, 1956.
- COOPER, K., GREGORY, J. (eds.),
- *Signs, Wonders, Miracles: Representations of Divine Power in the Life of the Church*, Papers read at the 2003 Summer Meeting and the 2004 Winter Meeting of the Ecclesiastic History Society, Woodbridge, 2005.
- CÔTÉ, D.,
- *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris, 2001.
- CUMONT, F.,
- *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899.
- DES PLACES, É. (ed.),
- *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, Paris, 1966.
- DE VITA, M. C.,
- "Giuliano imperatore e il culto delle immagini sacre", in L. CANETTI (ed.), *Statue, rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*, Firenze, 2017, pp. 67-86.
- DODDS, E.R.,
- *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris 1965 (trad. francese ed. 1959).
- EMMEL, S., GOTTER, U., HAHN, J.,
- "From temple to Church: analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation", in HAHN, EMMEL, GOTTER, 2008, pp. 1-22.
- FARAONE, C.A.,
- *Talisman and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York, 1992.
- FLINT, V., GORDON, R. L., LUCK, G., OGDEN, D.,
- *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London, 1999.
- FRANKFURTER, D.,
- *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- "Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image", in HAHN, EMMEL, GOTTER, 2008, pp. 135-160.
- GENTILI, D. (ed.),
- *Opere di Sant'Agostino, La città di Dio*, I, Roma, 1978.
- GORDON, R.L., MARCO SIMÓN, F.,
- *Magical Practice in the Latin West*, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 September-1 October 2005, Leiden, 2010.

- GRAF, F.,
 - *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, 1995 (ed. or.: Paris, 1994).
- HAHN, J.
 - "The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the 'Christ-Loving' City", in HAHN, EMMEL, GOTTER, 2008, pp. 335-366.
- HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.),
 - *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, (Religion in the Greco-Roman World 163), Leiden-Boston, 2008.
- HAJJAR, Y.,
 - "Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine", in *ANRW* II.18.4, 1990, pp. 2236-2320.
- HALUSKA, A.,
 - "Sacred signified: the semiotics of statues in Greek Magical Papyri", *Arethusa*, 41, (2008), pp. 479-494.
- HANNESTAD, N.,
 - "Late Antique Mythological Sculpture – in Search of a Chronology", in BAUER, WITSCHEL 2007, pp. 273-306.
- JACOBS, I.,
 - "Production to destruction? Pagan and mythological statuary in Asia Minor", *AJA*, 114 (2011), pp. 267-303.
- JOHNSTON S. I.,
 - "Animating statues: a case study in ritual", *Arethusa*, 41 (2008), pp. 455-477.
- KRISTENSEN, T.M.,
 - "Religious Conflict in Late Antique Alexandria. Christian responses to "pagan" statues in the Fourth and Fifty Century CE", in G. HINGE, J. KRASILNIKOFF (eds.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, Aarhus, 2010, pp. 158-176.
 - "Miraculous Bodies. Christian Viewers and the Transformation of "Pagan" Sculpture in Late Antiquity", in S. BIRK, B. POULSEN (eds.), *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 10), Aarhus, 2012, pp. 31-66.
 - *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 12), Aarhus, 2013.
- KRISTENSEN, T. M., STIRLING, L. (eds.),
 - *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture: Late Antique Responses and Practices*, Ann Arbor, 2016.
- LAVAN, L., MULRYAN, M. (eds.),
 - *The Archeology of Late Antique "Paganism"*, (Late Antique Archaeology 7), Leiden-Boston, 2011.
- LEPELLEY, C.,
 - "Le musée des statues divine. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique à l'époque théodosienne", *CA*, 42 (1994), pp. 5-15.
- LIZZI TESTA, R. (ed.),
 - *The strange death of Pagan Rome: reflection on a historiographical controversy*, Turin, 2013.

LUCK, G.,

- “Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism”, in J. NEUSNER, E.S. FRERICHS, P.V. McCACKEN FLESHER (eds.), *Religion, Science, and Magic*, New York-Oxford, 1989, pp. 185-225.
- *Arcana mundi. Magia e occulto nel greco e romano. I. Magia, Miracoli, Demonologia*, Milano, 1997.

MARINONE, N. (ed.),

- *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino, 1977.

MARTÍNEZ MAZA, C.,

- “La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana”, *ARElSoc*, 5, 2002, pp. 133-152.

MURRAY, C.,

- “Le problème de l’iconophobie et les premiers siècles chrétiens”, in BOESPFLUG, LOSSKY, 1987, pp. 39-50.

NOCK, A. D., FESTUGIÈRE, A. J. (eds.),

- *Corpus hermeticum, t. II, traités XIII-XVIII, Asclepius*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, Paris, 1945-54.

PEETERS, P. (ed.),

- Évangiles apocryphes, II. L’Évangile de l’enfance, Rédactions syriaques, arabe et arménienes, Paris, 1914.

PEREA YÉBENES, S.

- “Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las ‘estatuas parlantes’”, *MHNH*, 5 (2005), pp. 189-240.

PINCH, G.,

- *Magic in Ancient Egypt*, London, 1994.

PIRANOMONTE, M., MARCO SIMÓN, F. (eds.),

- *Contesti magici/ Contextos mágicos*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 4-6 novembre 2009, Roma, 2012.

POULSEN, F.,

- “Talking, Weeping and Bleeding Sculpture”, *Acta Archaeologica*, 16 (1945), pp. 178-195.

PUGLIARA, M.,

- *Il mirabile e l’artificio. Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, (Le rovine circolari 5), Roma, 2003.

RATTI, S.,

- *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012.

RESSA, P. (ed.),

- *Origene, Contro Celso*, Brescia, 2000.

RITNER, R.,

- “Egyptian Magical Practices under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context”, in *ANRW*, II.18. 5, 1995, pp. 3333-3379.

ROCCATI, A., SILIOTTI, A. (eds.),

- *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Milano 1985), Verona, 1987.

- ROUGÉ, J., DELMAIRE, R., (eds.), MOMMSEN T., (text),
 - *Les lois religieuses des Empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I, *Code Théodosien Livre XVI*, (Sources Chrétiennes 497), Paris, 2005.
- SABOTTKA, M.,
 - *Das Serapeum in Alexandria: Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühenptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Il Cairo, 2008.
- SANZI, E.,
 - *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza, 2003.
 - "Magia e culti orientali VII. Un itinerario storico-religioso sulle tracce di Iside e degli altri "idoli" egiziani nelle testimonianze copte in relazione ai documenti greci e latini", *Dacia*, 50 (2006), pp. 323-336.
- SANZI, E., SFAMENI, C.,
 - *Magia e Culti orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità* (Hierà 11), Cosenza, 2009.
- SCHÄFER, P., KIPPENBERG, H.G. (eds.),
 - *Envisioning Magic, A Princeton Seminar and Symposium* (SHRSN 75), Leiden-New York, 1997.
- SFAMENI, C.,
 - *Residenze e culti in età tardoantica*, Roma, 2014.
 - "Attitudes towards mythological statues at the crossroads of cultures and religions in Late Antiquity: Alexandria and beyond", in *Greco-Roman Cities at the Crossroads of Cultures*, Proceedings of the International Interdisciplinary Conference, Wrocław, 17-18 September 2015, c.s.
- SMITH, M.,
 - *Gesù Mago*, Roma, 1990 (ed. or.: London, 1987).
- SMITH, R.R.R., WARD-PERKINS, B. (eds.),
 - *The Last Statues of Antiquity*, Oxford, 2016.
- STEINER, D.T.,
 - *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, 2001.
- STIRLING, L.M.,
 - *The Learned Collector. Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul*, Ann Arbor, 2005.
- TROMBLEY, F.R.,
 - *Hellenic Religion and Christianization, C. 370-529*, Boston-Leiden, 2001².
- VAN LIEFFERLINGE, C. 1999,
 - *La théurgie des oracles caldaïques à Proclus*, Liege, 1999.
- VERSNEL, H.S.,
 - "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, 38.2 (1991), pp. 177-197.

Received: 10th September 2016

Accepted: 2nd December 2016

LA ADAPTACIÓN DEL MOTIVO DEL *STVPRATOR ORION* EN PARTH. 20 (“SOBRE HAERO”)*

RAFAEL J. GALLÉ CEJUDO

Universidad de Cádiz

rgalle@uca.es

RESUMEN

El personaje de Orión encarna como pocos en las fuentes mitográficas grecolatinas la conjunción de la sexualidad y la astrología. Dotado de un incontrolado apetito sexual *contra legem* heredado quizá desde el momento de su concepción divina, triseminal y extrauterina, el gigante cazador gozó al mismo tiempo de cierta prerrogativa astrológica. En este artículo se analizan las posibles causas del escaso rendimiento metapoético que esta proverbial figura mereció en la colección de *Amores apasionados* de Partenio de Nicea (Parth. 20).

PALABRAS CLAVE: Orión, Enopión, Partenio de Nicea, poesía helenística.

THE ADAPTATION OF THE STVPRATOR ORION TOPIC IN PARTH. 20 (“ABOUT HAERO”)

ABSTRACT

The character of Orion is an exceptional paradigm of the conjunction of sexuality and astrology in the Greek mythological sources. Endowed with an uncontrolled sexual appetite *contra legem* inherited perhaps from the moment of its divine, triseminal and extrauterine conception, the giant hunter also enjoyed a certain astrological prerogative. This paper analyzes the possible causes of the poor metapoetic exploitation that this proverbial character had in the collection of *Sufferings in Love* of Parthenius of Nicaea (Parth. 20).

KEY WORDS: Orion, Oenopion, Parthenius of Nicaea, Hellenistic Poetry.

En las versiones más popularizadas relativas a la figura mítica de Orión hay una insoluble relación de causalidad entre los apetitos sexuales y la astrología: intento de violación - castigo de la divinidad - catasterismo. Ahora bien, no se trata de ningún caso extraordinario, si se tienen en cuenta los otros muchos ejemplos que pueblan la mitología astrológica griega en los que el punto de partida de un posterior catasterismo es un episodio de seducción, de violación, de incesto o de rapto

* Agradecimientos expresos al MINECO por su apoyo al Proyecto FFI2017-85015 “Las migraciones temáticas entre la prosa y el verso: el papel referencial de la elegía helenística”.

con fines sexuales. Solo en los *Catasterismos* atribuidos a Eratóstenes se pueden leer los casos de seducción en “Osa Mayor” (1), “Osa Menor” (2), “Andrómeda” (15), “Caballo” (18), “Pájaro” (25), “Aguador” (26) y “Águila” (30); de violación en “Escorpión” (7), “Auriga” (13), “Pléyades” (23) y “Orión” (32); de incesto en “El guardián de la Osa” (8); y de rapto en “Toro” (14), “Lira” (24) y “Delfín” (31). Sin embargo, basta con profundizar un tanto en el mito de Orión para descubrir que se trata de un figura bastante más compleja y, sobre todo, con una diversificación narratológica ciertamente significativa¹ lo que provoca, entre otras contradicciones y lagunas, la falta de explicación desde el punto de vista heliaco o astronómico para los episodios protagonizados por el gigante y Enopión, Merope o Ártemis². Pero, mientras que la primera parte de la saga mítica, la terrenal, va a tener múltiples variantes, la segunda, la correspondiente a la ascensión a los cielos, salvo cuestiones de detalle va a ser prácticamente generalizada, a excepción de las versiones de la *Biblioteca* de Apolodoro (1.4.2) y los escolios a las *Teriacas* de Nicandro, donde se omite el catasterismo (quizá por harto sabido), la variante de la persecución de las Pléyades y el pasaje de la *vékuia* homérica (*Od.* 11.572-575), en el que, en contra de lo que las fuentes literarias y mitográficas transmiten de forma unánime, Odiseo describe al gigante cazador en los infiernos ocupado en los mismos quehaceres venatorios que practicaba en vida. En este sentido, la contradicción homérica o la posibilidad de que el catasterismo no se contemplara en alguna rama de la tradición homérica o fuera posterior queda desautorizada desde el momento que en la *Ilíada* y la *Odisea* ya se cita la constelación³.

En lo que respecta a su nacimiento, contamos, de una parte, con la versión hesiódica⁴ que lo hace hijo de Euríale⁵ (nieta, por tanto, de Minos) y Posidón, de donde le habría

¹ La revisión más completa del mito desde el punto de vista literario y su contextualización entre otras figuras míticas cazadoras siguen siendo las de KÜENTZLE, 1908, la de FONTEROSE, 1981, pp. 5-32 y la más reciente de RENARD, 2004. El primer intento de dar una explicación científica a mito se puede leer en MÜLLER, 1834, pp. 1-29.

² Según Pausanias (IX 20.3) todavía en Tanagra se enseña la tumba de Orión y en *IG* 12, suppl. 646 se menciona un rito iniciático o ritual efébico, las Orioneas. Para las lagunas astronómicas, cf. FONTEROSE, 1981, pp. 17-18 y n. 35.

³ La constelación de Orión es citada en Hom., *Il.* 22.26-31, donde se utiliza a Sirio, la estrella más brillante del Can Mayor, la constelación que sigue a Orión, como elemento *illustrans* de un símil, pero al mismo tiempo como conocido signo funesto (κακὸν σῆμα), en *Il.* 18.486-488, en la descripción del escudo de Aquiles, y en *Od.* 5.274-275.

⁴ Tradición recogida en los fragmentos 148a, 148b y 149 (M.-W.), transmitidos respectivamente por Eratosth., *Cat.* 32, los *Schol. Basil. ad German. Arat.* p. 93, 13-20 (BREYSIG) y D.S., IV.85.4-5.

⁵ Brile (Βρύλλη) en *Schol. ad Arat.* 322.

sido concedido el don de caminar sobre las aguas; y, de otra, estarían las variantes de la versión beocia⁶ de Aristómaco⁷, atribuida quizá de forma errónea también a Hesíodo por los escolios a la *Aratea* de Germánico⁸, que lo hacen hijo de la tierra⁹ con Hirio¹⁰ como padre putativo¹¹. Este había acogido con hospitalidad a varios dioses, en la mayoría de

⁶ Ya lo hagan mayoritariamente originario de Tanagra o Tebas, ya excepcionalmente de Hiria. De la devoción beocia por este personaje mítico da buena prueba su presencia en los poemas de Corina: *PMG* 654 (P.Berol. 284), 655 (P.Oxy. 2370, 12-17 y 37-40), 656 (Ant. Lib., 25), 662 (Ap. Dysc., *Pron.* 77.5-9) y 673 (Schol. ad Nicandr., *Ther.* 15a, 5-8 y 41). Concretamente en *PMG* 654 se le hace heredero de la sede oracular del templo de Apolo Ptoo. Sobre la obra poética de Corina puede consultarse VILLARRUBIA MEIDNA, 2011 y sobre su innovaciones mitológicas COLLINS, 2006.

⁷ Cf. WELLMANN, 1895, col. 946. Este mismo autor es mencionado también en los *Scholia Strozziana y Sangermaniensia* a los *Aratea* y la *Astronomía* de Higino (2.34.1), según noticia de DEBIASI, 2010, p. 100. Cf. et. RENAUD, 2004, p. 131 y pp. 195-196.

⁸ Hs., fr. 148b (= *Schol. Basil. ad German. Arat.* p. 93, 13-20 BREYSIG): *Aristomachus ait ḥHyriea (vel Hyrieus Muncker : ḥcaubrisa Σ : cratea vel crateus Hyg., Astr. 2.34) quandam Thebis voto petisse, ut filium haberet. penes quem Iovis et Mercurius et Neptunus in hospitio devenerunt imperaveruntque ei, hostiam deiceret uti filius nasceretur. cuius pelle bovis detracta dei in eam urinam fecere, iussuque Mercurii terra obruta; unde supra dictus sit natus, quem Oriona adpellaverunt. ḥinlatone in astris. similem originem refert Hesiodus.* El pasaje ha sido objeto de un minucioso estudio por parte de DEBIASI, 2010, en el que, tras la comparación con el texto de *Schol. AD ad Hom. Il.* 18.486 (= Euphor., fr. 101 Pow.), sugiere que el mito del nacimiento de Orión podría ser asignado a Euforión más que al propio corpus hesiódico. De hecho propone la conjectura *similem originem refert Euphorion in Hesiode o in Hesiode Euphorion* para la frase final del escolio sospechosa de corrupta o interpolada ya para ROBERT, 1878, p. 166.

⁹ Nacido de la Tierra ($\gamma\eta\gamma\epsilon\nu\eta$ en Apollod., *Bib.* 1.4,3) en Tebas, Tanagra o Hiria según las distintas versiones, pero en Quíos, según una de las versiones de Píndaro (*apud Hyg., Astr.* 2.34), aunque en sus *Ditirambos* lo sitúa en Hiria (*sic* en Pi., fr. 73 M. y también Nonn., *D.* 13.93) y junto a Aúlide, según transmite Estrabón (IX 2.13). En otro pasaje de la *Geografía* (X 1.4) se sitúa el nacimiento en Óreo en la isla de Eubea. También Higino lo sitúa en Tracia. En Nonn., *D.* 48.419 los dioses orinan directamente sobre la tierra y en *D.* 13.103 se describe la tierra inseminada para la concepción de Orión como el “surco partero del hijo de la Tierra”.

¹⁰ Hijo de Posidón y Alcione, Hirio es, quizás por confusión de episodios, Enopión en Serv., *in Verg. Aen.* 1.535: *Oenopion rex cum liberos non haberet, a Iove Neptuno Mercurioque, ... quo facto inventus est puer, cui nomen ab urina inpositum est, ut Οὐρίον*; y 10.763: *Orion, ut etiam in primo diximus, Oenopionis regis filius fuit.* Este mismo nombre (Enopión) lo recibe en *Vat. Myth.* I 32; Pelargo en Lac. Plac., *Theb.* 7.256 y *Vat. Myth.* II 129; Niseo, rey de los bistonios en Nigidio (*si recte apud Schol. BS ad Germ. Arat.*, pp. 63-64; Enorión (quizás un híbrido por confusión analógica con Enopión) en Lac. Plac., *Theb.* 3.27 y *Myth. Vat.* II 152; y Eneo en *Schol. HPQ ad Hom. Od.* 5.121).

¹¹ Las variantes en las distintas versiones atribuidas a Hesíodo provocan recelos en la crítica especializada hasta el punto de dudar de la autoría hesiódica de alguna de ellas. MARCKSCHEFFEL, ROBERT, RZACH y DIELS defendían que la historia pertenecía a una *Astronomía* o *Astrología*. Para

las versiones Zeus, Hermes y Posidón, aunque en algunas fuentes no se especifica (*Euphor.*, fr. 103 Pow. = *Schol. ad Hom. Od.* 5.121-124, aunque en fr. 101 = *Schol. ad Hom. Il.* 18.486 sí se recogen los nombres de los dioses); en otras la teofanía es protagonizada solo por Zeus y Hermes (*Hyg.*, *Astr.* 2.34); y en otras la tríada estaría compuesta por Zeus, Posidón y Apolo en lugar de Hermes (*Schol. ad Nicandr. Ther.* 15a y *Schol. ad Lyc.* 328) o, como indica Servio (*in Verg. Aen.* 1.535 *vel ut quidam tradunt, non Neptuno, sed Marte, quos hospitio susceperebat*), Ares en lugar de Posidón. Los dioses, para corresponder a la ξενία de su anfitrión le conceden un deseo y este, que no había tenido descendencia y su esposa ya había muerto (Clonia según *Schol. ad Lyc.* 328), les pide tener descendencia. Pues bien, mientras que en algunas versiones los dioses para conceder el deseo orinan sobre la piel del toro que para ellos había sacrificado Hirieo, le piden que la entierre y que la exhume a los diez meses (de donde el juego etimológico de Urea / Urión, luego transformado por pudor en Orión¹²), en otras versiones no será la orina (o al menos no habrá la ambigüedad que plantea el verbo οὐρέω), sino que será sin posibilidad de confusión el semen de los tres dioses el fluido que cubrirá la piel.

Euphor. fr. 101 (Pow. = *Schol. ad Hom. Il.* 18.486):

λαβόντες οῦν οἱ θεοὶ τὴν τοῦ ἱερουργηθέντος αὐτοῖς βοὸς βύρσαν,
ἀπεσπέρμιναν εἰς αὐτὴν¹³.

Palaeph., *De Incred.* 51:

οἱ θεοὶ τὴν τοῦ ἱερουργηθέντος αὐτοῖς βοὸς βύρσαν ἀπεσπέρμιναν εἰς
αὐτὴν καὶ ἐκέλευσαν κρύψαι κατὰ γῆν καὶ μετὰ δέκα μῆνας ἀνελέσθαι· ὃν
διελθόντων ἐγένετο ὁ Οὐρίων.

SALE esta obra, aunque no hesiódica, sí pudo haber sido bastante antigua. MERKELBACH sugirió que procedía del *Hesiódico* de Eratóstenes. Cf. MERKELBACH - WEST, 1967, p. 72. Los argumentos han sido retomados y vueltos a analizar por DEBIASI, 2010, para la defensa de la autoría euforionea.

- ¹² El juego de palabras con la etimología popular de Orión que está en la base de este episodio mítico se convirtió en proverbial y hasta provocó disquisiciones filológicas y “dialectales” como las de Serv., *in Verg. Aen.* 1.535: *illi intra corium immolati sibi bovis urina facta praeceperunt, ut obrutum terra completis maternis mensibus solveretur: quo facto inventus est puer, cui nomen ab urina inpositum est, ut Οὐρίων diceretur; quod Dorica lingua commutatum est, ut ov diphthongus in ω converteretur: quod autem plerumque prima syllaba brevis invenitur, ut hoc loco, cum sit naturaliter longa, Graecae rationis est; nam detractio fit v litterae et o remanet brevis, quo modo “οὐρέα τε σκιόεντα” pro ὄρεα, ποίησον pro πόνσον. et hoc, quia aut ω est naturaliter longa, aut ov diphthongus; ceterum si sit in proprio nomine dichronos, ut omnes Latinae sunt, propriorum nominum abutemur licentia, ut in artibus lectum est.* Sobre el sentido de οὐρέω como ἀποσπέρματω, cf. MUTH, 1968, pp. 1301-1302.
- ¹³ Pero en *Euphor.*, fr. 103 Pow. se vuelve a emplear el verbo οὐρέω: οἱ θεοὶ εἶδον τὴν βύρσαν τοῦ σφαγέντος βοὸς κειμένην κάτω, καὶ οὐρήσαντες εἰς αὐτὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ οὐροῦ καὶ τῆς βύρσης ἐποίησαν τὸν Ωρίωνα.

Pero será sin duda la aposiópesis o el hermosísimo *signum pudoris* de Ovidio en *Fastos* (5.531-532) el más elocuente de los testimonios: *omnes ad terga iuvenci / constiterant – pudor est ulteriora loqui* (“Todos se colocaron junto a la piel del novillo –me da vergüenza contar lo que ocurrió después–”). Pues bien, al igual que algunas fuentes atribuyen la fortaleza y la destreza venatoria de Orión a este origen triparental¹⁴, de la misma forma la lujuria incontrolable de la que el gigante va dando muestras podría haber estado predeterminada por este origen divino, triseminal y por ser fruto “de lecho carente de bolas”¹⁵.

El texto del *Arato latino* ofrece una versión única derivada de esta y protagonizada por un Orión ya adulto en la que debe beberse la orina del toro sacrificado y vestir su piel¹⁶.

Hay dos hitos que marcan la vida adulta del gigante cazador: su estancia en Quíos, en la corte de Enopión, y posteriormente en Creta. Y en ambas su agresividad sexual le acarrearán aciagas consecuencias. Sobre su viaje a Quíos las fuentes no ofrecen una causa explícita. Los testimonios lo sitúan en la isla, pero no se conoce la razón, más allá de la amistad que le unía al rey Enopión¹⁷. La isla ofrecía a la sazón un aspecto selvático, llena de serpientes (de ahí el nombre de Ofiusa¹⁸) y Orión se encarga de cazarlas y limpiar la isla: bien sea para conseguir el favor de Enopión (*Arat.* 636: θήρης ἀρνύμενος κείνῳ χάριν Οἰοπτίωνι y *Schol. ad Arat.* 636: πρὸς χάριν τοίνυν Οἰοπτίωνος, ἥλθεν ἀπὸ Βοιωτίας ὁ Ὦριον, ἄριστος ὃν κυνηγός, ὅπως καθάρῃ τὴν νῆσον), bien sea por la amistad que lo unía con el rey que Higino atribuye a fuentes indeterminadas (*Astr.* 2.34: *Nonnulli autem aiunt Oriona cum Oenopione prope nimia coniunctum amicitia uixisse*), bien sea para agasajarlo (*Cic., Arat.* 34.425: *Ille feras uaecors amenti corde necabat, / Oenopionis auens epulas ornare nitentis*), bien sea, como sostiene Corina transmitido por el escolio a la *Terácas* de Nicandro, porque el gigante iba recorriendo

¹⁴ Se puede leer τριπάτωρ en Nonn., *D.* 13.99; y τρίπατρον en *Schol. ad Lyc.* 328; cf. Serv., *in Verg. Aen.* 1.535: *velut trium parentum viribus fisus*.

¹⁵ Cf. Nonn., *D.* 13.98; ἀπειρογάμων ἀπὸ λέκτρων.

¹⁶ *Aratus Latinus cum scholiis* (pp. 247-249 MAASS): [...] *de natione quidem eius Aristomachus scriptor ait: cum iniuriam fecisset cuidam in Thebaida, deprecatus est diis, eo quod puer erat Iovis et Neptuni et Mercurii et hospitatatur apud eos, iubetur immolare eis victimam. ille autem bovem mactans excoriari corium et in medio poni dixit, et ita bibere urinam eius iubet et corium eius induere. unde factus puer supereminens natura. Orionem nominavit propter urinam.*

¹⁷ No son pocos los testimonios que sitúan a Enopión como rey de la isla de Quíos; cf., entre otros, *Critias* fr. 1 G.-P. (*apud Ath.* I 28B), *D.S.* V 79 y 84; *Schol. ad A.R.* III 997; *Paus.* VII 4.3 y VII 5.13.

¹⁸ *Schol. ad Arat.* 636 (p. 461 MAASS): (ΜΔΚΥΑΣ) αὐτῇ ἡ Χίος εἶχε πλεῖστα ἐρπετά, ὡς καὶ διὰ τὸ πολύθηρον αὐτὴν εἴναι ὄφιοῦσσαν καλεῖσθαι.

el mundo civilizándolo y limpiándolo de alimañas¹⁹ o bien sea, finalmente, como confirma Partenio, para conseguir la mano de su hija (Parth. 20).

Precisamente contra esta, contra la hija del rey –Mérope o Haero– se dirige su primer acto de violencia sexual en estado de embriaguez²⁰, aunque también se discute si la ebriedad fue autoinfluida o provocada por el propio Enopión, hijo de Dioniso y, como su nombre parlante indica y afirma Teopompo (*FGH* 115, fr. 276 *apud* Ath., I 26B-C), πρῶτος εὐρετῆς del vino tinto entre los mortales. Y, por otra parte, las fuentes difieren del momento de la embriaguez: si el gigante ya iba bebido cuando intentó la violación o si fue ese estado del que se sirvió Enopión para consumar su venganza²¹. Sea como fuere, el caso es que el rey aprovecha la ebriedad para cegar al gigante y expulsarlo de la tierra (en la versión de Serv., *in Verg. Aen.* 10.763, Enopión pide ayuda a su padre Dioniso quien le envía una cohorte de sátiro que infunden el sopor sobre Orión²²).

Los prolegómenos, la preparación y la culminación del proceso de curación del gigante cegado ha sido igualmente transmitido en varias versiones, para las que remitimos a la bibliografía especializada²³. La versión mayoritaria postula que el gigante ciego en su vagabundeo llega a la isla de Lemnos, a la fragua de Hefesto, donde la divinidad le

¹⁹ *Schol. ad Nicandr. Ther.* 15a: Κόριννα δὲ εὐσεβέστατον λέγει αὐτὸν καὶ <ἐκ τῆς Βοιωτίας> ἀπελθόντα πολλοὺς τόπους ἡμερῶσαι καὶ καθαρίσαι ἀπὸ θηρίων (*PMG* 673).

²⁰ Arato no menciona el episodio de Mérope ni la embriaguez. En *Schol. ad Nicandr. Ther.* 15a, quizá por error Mérope se presenta como la esposa, no la hija, del rey (ἀλθόντα δὲ εἰς Χίον πρὸς Οιοπίσσωνα, Μερόπην τὴν γυναῖκα βιάσασθαι οἰνωθέντα). Quizá también deba inferirse esa relación de Pi., fr. 72 M., donde se recoge un episodio de violencia sobre la esposa ajena (ἀλόγῳ ἀλλοτρίᾳ). En cambio, en Serv., *in Verg. Aen.* 1.535 Orión es hijo de Enopión, por lo que su hija –transmitida sin nombre– sería su hermana: *Oenopionis regis filius fuit, [...] qui quodam tempore susceptus a rege Oenopione, cum vellet eius filiam vitiare, ille iratus...* En *Vat. Myth.* I 33 este episodio se desarrolla en Creta contra las hijas del rey Minos (sus tías, según la tradición hesiódica): *Orion, praedictus filius Neptuni, venator acerrimus fuit. Is abiens ad Minoen, Cretensium regem, hospitio susceptus est, et tentavit filias eius violenter rapere* (*BODE*).

²¹ En los citados pasajes de Eratóstenes, de Higino, en el *Arato latino* y en los escolios a Arato 322 y a las *Terácidas* de Nicandro el intento de violación se produce inducido por la bebida, mientras que en Apolodoro, Partenio y Servio (en este último unos sátiro le infunden el sopor, al igual que en *Vat. Myth.* I 33) el estado de embriaguez es posterior. FONTENROSE, 1981, p. 8, defiende que Apolodoro invirtió el orden original.

²² Esta misma versión se puede leer en *Vat. Myth.* I 33 (aunque allí Minopes –quizá de Minopion– por Enopión); cf. LIGHTFOOT, 1999, p. 492.

²³ Sobre la simbología eufemística de la ceguera por la castración, cf. EITREM, 1938, p. 67. Sobre lo relativo a esta parte del mito téngase siempre presente a RENARD, 2004.

cede uno de sus ayudantes (Cedalión en algunas fuentes) para que, aupado en sus hombros, lo guíe en dirección al Este, al encuentro del Sol, para recuperar la vista²⁴. Una vez sanado vuelve a Quíos a vengarse, pero Enopión había sido ocultado en una morada subterránea bien por los dioses, por Hefesto, por sus conciudadanos o por propia iniciativa (*Schol. ad Arat.* 322)²⁵. Incapaz de dar con él, Orión viaja a Creta donde tiene lugar el segundo episodio de violencia sexual. El gigante, que acostumbra a cazar con Ártemis y Leto, intenta forzar a la Letoidea y esta lo castiga con la muerte²⁶. Las variantes sobre el castigo son igualmente múltiples. En la versión hesiódica no hay violación: Orión se jacta de ser el mejor cazador, al que no se le resiste ninguna de las criaturas sobre la faz de la tierra, y esta, Gea, la Tierra, hace surgir un escorpión que pica al gigante. Curiosamente en el esolio a las *Teríacas* de Nicandro son las diosas las que hacen surgir el escorpión, pero atribuyen esta versión también a Hesíodo. En el *Arato latino*, en cambio, Orión muere defendiendo a Ártemis del ataque del arácnido. En el poema de Arato, aludiendo a un antiguo relato (v. 637 προτέρων λόγος) que se ha querido identificar con alguna obra hesiódica, el gigante agarra del peplo a la diosa, pero el episodio no ocurre en Creta, sino en Quíos. La diosa desgarra la tierra y hace surgir la bestezuela venenosa²⁷. Para Nigidio Orión es castigado por despreciar las habilidades venatorias de la diosa²⁸. Mientras que Lactancio Plácido concilia dos tradiciones contradictorias: Ártemis invoca a la Tierra para que la ayude cuando Orión trata de forzarla y la tierra hace brotar el escorpión²⁹. También de las varias versiones ofrecidas por Higino en su poema astronómico hay al menos una, atribuida a un impreciso *nonnulli*, que coincide en situar la escena en

²⁴ En Apolodoro (*Bib.* 1.4.2) el gigante obliga a uno de los niños de la fragua a ser su lazariillo. Esta misma escena es descrita por Luciano (*Dom.* 28) en una pintura mural y representada siglos después por N. POUSSIN en su *Paysage avec Orion aveugle cherchant le soleil* (1658) expuesto actualmente en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York. Por otra parte, este episodio podría estar en la base del drama satírico sofócleo *Cedalión*. Realmente no se explica bien por qué el gigante huye a Lemnos ni encuentra su curación en dirección al Oeste, más allá de que se quiera interpretar el fuego y el sol como metáfora de la luz. Pero desde el punto de vista astronómico o heliaco el encuentro de cualquier astro con el nacimiento del sol significa su ocultación (o ceguera).

²⁵ Para los detalles de la curación y el análisis de las contradicciones y lagunas de las versiones transmitidas por las diferentes fuentes, cf. FONTENROSE, 1981, pp. 9-12 y RENARD, 2004.

²⁶ Así en Eratosth., *Cat.* 7, Euphor., fr. 101 Pow. (= *Schol. ad Hom. Il.* 18.486) y fr. 103 Pow. (= *Schol. ad Hom. Od.* 5.121) y Palaeph., *De Incred.* 51.

²⁷ Episodio que explicaría los orígenes etiológicos del monte Pelíneo, el más alto de la isla.

²⁸ *Apud Schol. BS ad German. Arat.* 63-64, p. 166 BREYSIG.

²⁹ Lac. Plac., *Theb.* 3.27 y 7.256.

Quíos, en el reino de Enopión³⁰, mientras que para Nono (*D.* 4.337-343) el castigo de Ártemis tiene lugar en la llanura beocia. En cambio, de la versión de otros testimonios coincidentes con Calímaco ofrecida por esta misma fuente no se puede concluir el lugar del episodio³¹. Apolodoro, por su parte, sitúa la acción en Delos y la muerte del gigante por retar a la diosa a lanzar el disco o por haber intentado violar a Opis, coincidiendo en esta versión solo con Euforión (fr. 103 Pow. = *Schol. ad Hom. Od.* 5.121) y quizá con Calímaco (*Aet.* fr. 186.27 ss.). Sobre esta cuestión volveremos más adelante. De las restantes versiones ofrecidas por Higino en el citado poema astronómico, en la primera, la “muerte” se produce en Creta: la diosa catasteriza directamente al gigante jactancioso³², al igual que en otra de las versiones ofrecidas por Euforión (fr. 103 Pow.), mientras que en la versión de Istro Apolo provoca que sea la propia diosa la que mate accidentalmente al gigante mientras nadaba en el mar.

Finalmente, hay otros dos episodios de violencia sexual en la vida de Orión, en uno de los cuales es él el *stuprator* y en otro la víctima. En efecto, según se recoge en el poema astronómico atribuido a Higino cuando Pléyone atravesaba Beocia con sus hijas Orión intentó forzarlas y estuvo persiguiéndolas durante siete años³³. Por el contrario, Apolodoro transmite que Orión fue víctima de un rapto perpetrado por Eos (la Aurora) y llevado a Delos. Esta había sido castigada por Afrodita a estar enamorada a perpetuidad por haber tenido relación sexual con Ares. Esta versión es corroborada por los textos homéricos (*Od.* 5.121-124) y por los escolios, que citan a Euforión (fr. 103 Pow.) como fuente y en los que la diosa violadora o *stupratrix* es Día³⁴.

³⁰ Cf. Hyg., *Astr.* 2.34: *Nonnulli autem aiunt Oriona cum Oenopione prope nimia coniunctum amicitia uixisse, et quod ei uoluerit suum studium in uenando probare, Diana quoque pollicitum quae supra diximus; et ita interfectum.*

³¹ *Ibid.*: *Alii dicunt cum Callimacho, cum Diana uim uoluerit adferre, ab ea sagittis esse confixum et ad sidera propter uenandi consimile studium deformatum.* Cf. Call., fr. 570 Pfeiffer. Otros pasajes en los que el cireneo cita al gigante en *Hymn.* 3.265 y fr. 110.94. Sobre la posible mención de la violación de Opis en lugar de Ártemis en los vv. 27 ss. del fr. 186 de los *Aitia*, cf. *infra*, n. 39.

³² *Ibid.*: *Quem postquam se inuenire posse desperaret Orion, in insulam Cretam peruenisse, et ibi uenari coepisse cum Diana, et ei polliceri quae supra diximus, et ita ad sidera peruenisse.*

³³ Cf. Hyg., *Astr.* 2.21: *Quae cum per Boeotiam cum puellis iter faceret (sc. Pliones et Atlantis filias), Oriona concitatum uoluisse ei uim adferre; illam fugere coepisse, Oriona autem secutum esse annos septem neque inuenire potuisse.* Para otros testimonios literarios de este episodio, cf. Píndaro *apud EM* 675.35, Pi., N. 2.10 ss., Ath. XI 490F, *Schol. ad A.R.* III 225, *Schol. ad Arat.* 254, *Vat. Myth.* I 234 y Q.S. V 367. Sobre esta última forma de “catasterismo”, cf. FONTENROSE, 1981, p. 16 y n. 30.

³⁴ Euphor., fr. 103 Pow. (= *Schol. ad Hom. Od.* 5.121): *τούτου γὰρ ἐρασθεῖσα ἡ Ἡμέρα ἤρπασεν ἀπὸ Τανάγρας εἰς Δῆλον, ἐνθα τὴν ἀμαλλοφόρον Οὐπιν ιδὼν ἥθελησε βιάσασθαι. ἐφ' ᾧ ὀργισθεῖσα*

Pues bien, de las diferentes versiones del mito de Orión se puede constatar que la historia mítica de este personaje es una verdadera y auténtica sucesión de ἐρωτικὰ παθήματα marcados por distintos episodios de violencia sexual. El haber sido engendrado por un cóctel consistente en el semen macerado durante nueve o diez meses de tres dioses olímpicos debió de infundirle, sin duda, una innata e incontrolable apetencia sexual. Pero, si bien en los más casos fue él el rijoso violador (con Pléyone y sus hijas, con las hijas de Minos, con Mérope-Haero, con Ártemis, Leto u Opis), en algún otro también fue la víctima de la lubricidad desenfrenada de alguna divinidad femenina (Eos-Aurora, Hemera-la diosa Día). Así pues, como tales *sufrimientos de amor*, todos estos episodios se ahoman con extraordinaria holgura en la antología de Partenio de Nicea.

Los *Ἐρωτικὰ Παθήματα* de Partenio están compuestos por treinta y seis historias de amor, la mayor parte con final luctuoso o truculento, que fueron extractadas y compiladas en prosa por el poeta con el fin aparente de constituir un arsenal temático para futuras composiciones poéticas. A esto habría que sumar (admitiendo la pose literaria y rechazando de entrada cualquier tipo de interpretación no literal del prefacio epistolar que encabeza la obra) la afirmación parteniana de que las historias, que se pueden leer atomizadas en la obra de poetas precedentes, él las ofrece o bien en su integridad o bien en sus detalles más novedosos.

Parth. *incipit*:

τὰ γὰρ παρά τισι τῶν ποιητῶν κείμενα, τούτων μὴ αὐτοτελῶς λελεγμένων,
κατανοήσεις ἐκ τῶνδε τὰ πλεῖστα³⁵.

La versión de Partenio de esta parte del mito de Orión corresponde a la estancia en Quíos y la violación de la hija del rey Enopión (cf. Parth. 20, ed. Calderón Dorda):

Περὶ Αίροῦς

Λέγεται δὲ καὶ Οίνοπίωνος καὶ νύμφης Ἐλίκης Αίρῳ κόρην γενέσθαι. ταύτης δὲ Ὡρίωνα τὸν Ὑριέως ἐρασθέντα παρ' αὐτοῦ παραιτεῖσθαι τὴν κόρην καὶ διὰ ταύτην τὴν τε νῆσον ἐξημερῶσαι τότε θηρίων ἀνάπλεων οὖσαν, λείαν τε πολλὴν περιελαύνοντα τῶν προσχώρων ἔδνα διδόναι. τοῦ

ἡ θεὸς ἀναιρεῖ αὐτὸν. Pero, según se infiere de Hom., *Od.* 5.121-124, la diosa enamoradiza (aquí Eos) lo lleva consigo a Ortigia donde Ártemis acaba con su vida. Los amores de Eos y Orión son descritos también en Nonn., *D.* 5.516 y 42.246.

³⁵ “Los pasajes, que se pueden encontrar en algunos poetas, pero que no están redactados allí de forma independiente, a partir de estos los vas a conocer en su mayor parte” (κείμενα τούτων, μὴ αὐτοτελῶς λελεγμένα LEHRS).

μέντοι Οίνοπίωνος ἐκάστοτε ύπερτιθεμένου τὸν γάμον διὰ τὸ ἀποστυγεῖν αὐτῷ γαμβρὸν τοιοῦτον γενέσθαι, ὑπὸ μέθης ἔκφρονα γενόμενον τὸν Ὦριόνα κατᾶξαι τὸν θάλαμον, καὶ ἔνθα ἡ παῖς ἐκοιμᾶτο, καὶ βιαζόμενον ἐκκαῆται τὸς ὄφθαλμοὺς ὑπὸ τοῦ Οίνοπίωνος.

Sobre Haero.

Se cuenta también que de Enopión y de la ninfa Hélice nació la joven Haero, y que Orión, el hijo de Hirieo, enamorado de ella, le pidió a aquel a la joven en matrimonio, y que por ella llevó la civilización a la isla que por aquel entonces estaba plagada de fieras; reunió además un abundante botín de entre los pueblos colindantes y lo entregó como dote. Enopión, sin embargo, una y otra vez aplazaba la boda, porque aborrecía la idea de llegar a tener semejante yerno. Y este, obnubilado por la bebida, quebrantó el dormitorio de la joven mientras dormía y, cuando intentaba violarla, Enopión le abrasó los ojos.

De las múltiples y complejas versiones del mito esbozadas en páginas precedentes (Calímaco, Euforión, Ferécides, Corina, Aristómaco, Arato, Eratóstenes, Palefato, Isstro, Higino, Apolodoro, Ovidio, Lucano, Servio, Nono, mitógrafos vaticanos, escolias-tas varios y las muchas no identificadas), Partenio recurre casi inexplicablemente a una de las variantes más conocidas y canónicas, la considerada por los antiguos de tradición hesiódica. Y, en contra de lo postulado en la carta prefacio de su obra, en lugar de completar una historia incompleta ($\muὴ\ \alphaὐτοτελῶς$) parece que la acota, limitándola a una parte o a uno de sus mitemas, con lo que sintetiza aun más la versión “tradicional” hasta el punto de que hay pasajes que quedan envueltos en cierta oscuridad. De hecho hay quien ha querido explicar esta síntesis³⁶ por contigüidad con el capítulo anterior (Parth. 19 dedicado a Pánocrato) con el que comparte la redacción abreviada y una posible relación con Naxos. Para Francese, en cambio, este capítulo de los *Ἐρωτικὰ Παθήματα* ilustra perfectamente la opción estético-literaria de Partenio: se trata de material poético en situación erótica extrema de violación de las leyes humanas y civilizadas;

³⁶ Cf. BIRAUD, VOISIN & ZUCKER, 2008, pp. 200-201. A diferencia del capítulo que nos ocupa, el anterior (Parth. 19) sí está precedido por un escolio titular en el códice *Palatinus Gr. Heidelbergensis* 398 que ubica la historia en el libro II de las *Naxiacas* de Andrisco (ἰστορεῖ Ἀνδρίσκος ἐν Ναξιακῶν ἦ). El nexo estaría en el posible origen naxio de Enopión inferible del escolio a las *Argonauticas* de Apolonio de Rodas, en el que se relata el abandono en Naxos de Ariadna y de que allí engendró a sus hijos: καταλέλειπται γὰρ ὑπὸ Θησέως ἐν Νάξῳ· <δια>πεπαρθένευται δὲ ὑπὸ Διονύσου κατά τινας, ἐξ ἣς παιδοποιεῖ Οίνοπίωνα, Θόαντα, Στάφυλον, Λάτραμυν, Εὐάνθη, Ταυρόπολιν (*Schol. ad A.R. III 997*). Téngase en cuenta también, aunque con reservas, el dato de Plu., *Exil.* 9 en el que Hiria y Naxos podrían estar geográficamente unidas. Apolodoro, en cambio, sitúa el nacimiento en Lemnos (Apollod., *Epit.* 1.9).

hay un rechazo del elemento divino y fantástico (optando preferentemente por lo real o seudohistórico); y se establece cierta distancia entre el autor y el texto³⁷.

Sin embargo, Partenio acostumbra a hacer gala de un mayor grado de originalidad. A nadie escapa que hay otros ἐρωτικὰ παθήματα en la vida del gigante cazador menos conocidos o bien transmitidos en ocasiones por una única fuente, lo que los hacían especialmente apropiados para haber sido incluidos en esta antología; por ejemplo, la historia de su primera esposa, Side, transmitida únicamente por Apolodoro y de la que solo se conoce que fue arrojada a los infiernos por Hera por atreverse a rivalizar con ella en belleza³⁸; o igualmente apropiado habría sido el episodio del rapto erótico al que el propio Orión fue sometido por Eos-Aurora, el traslado a Delos (u Ortigia) y, una vez en la isla, el intento de violación de Opis, figura, por cierto, que en la poesía helenística se identifica con Ártemis³⁹, episodio este transmitido también por Apolodoro, pero inserto, según el escoliasta homérico (*Schol. ad Hom. Od. 5.121*), en la obra de Euforión (fr. 103 Pow.), uno de los poetas helenísticos más citados por los escolios titulares del

³⁷ De forma sumaria los postulados de FRANCÈSE, 1995, pp. 120-121, sobre la opción estético-literaria de Partenio podrían resumirse así: una sensibilidad alejada de la clásica y caracterizada por un material literario sensacionalista y transgresor; una tendencia al realismo y al rechazo a idealizar o ennoblecer personajes o conectarlos con la guía o protección divina; y una distancia narrativa que mezcla un cierto *pathos* con el absurdo.

³⁸ Apollod., *Bib. 1.4.2*: οὗτος <πρώτην> μὲν ἔγημε Σίδην, ἦν ἔρριψεν εἰς Ἄιδου περὶ μορφῆς ἐρίσασαν Ἡρα. Contamos también con un testimonio de fijación crítico-textual discutida en Ov., *Ars* 1.731: *Pallidus in Side silvis errabat Orion* (“Pálido por amor a Side vagaba Orion en los bosques”); *alii “Pallidus in linceis...”*.

³⁹ El episodio del rapto de Orión por Eos en *Odisea* 5.121-124 no tiene un gran desarrollo narrativo, pero habría sido, como denuncia Calipso, el desencadenante directo de la muerte del gigante. Sobre la identificación de Ártemis y Opis en las fuentes helenísticas, cf. Call., *Hymn.* 3.204 y 240 y Alex. Act. 4 (Magnelli), transmitido por Macrobio (*Sat. 5.22*): *Alexander Aetolus, poeta egregius, in libro qui inscribitur Musae refert quanto studio populus Ephesiū dedicato templo Dianaē curaverit praemissis propositis ut qui tunc erant poetae ingeniosissimi in deam carmina diversa componerent. In his versibus Opis non comes Dianaē, sed Diana ipsa vocitata est; Serv., in Verg. Aen. 11.532: sane hoc nomen (sc. Opim) ipsius Dianaē fuisse, ab Ephesiū dedicato templo ei inpositum, Alexander Aetolus, poeta, in libro qui inscribitur Musae, refert: quod hoc loco peritissimus antiquitatis poeta sociae eius inposuit. quidam dicunt Opim et Hecaergen primas ex Hyperboreis sacra in insulam Delum occultata in fascibus mergitum pertulisse. alii putant Opim et Hecaergon nutritores Apollinis et Dianaē fuisse: hinc itaque Opim ipsam Dianam cognominatam, quod supra dictum est;* y Cic., *ND* 3.23,58. Ya PFEIFFER, 1953, *ad loc.* sospechaba de la posible mención de la violación de Opis (en lugar de Ártemis) en los *Aitia*, fr. 186.27 ss., partiendo de la forma ἀμάλλης del v. 27 y poniéndola en relación con Οὐπῖς ἀμαλλοφόρος de Euphor., fr. 103 Pow.; sobre esta hipótesis véase MAGNELLI, 1995, 106-107 y DEBIASI, 2010, 113-114.

códice heidelbergense 398, el *codex unicus* que transmite la obra de Partenio⁴⁰; o bien la versión de Istro, transmitida por Higino, según la cual Ártemis amaba a Orión y casi estuvieron de celebrar sus nupcias, pero Apolo, que había intentado sin éxito hacer desistir a su hermana de esa relación⁴¹, viendo que Orión nadaba mar adentro, retó a Ártemis a probar su puntería acertando al objeto negro que flotaba en la distancia: ella dispara su arco y atraviesa la cabeza del gigante y, cuando las olas traen el cadáver a la costa, la diosa, consciente de su terrible error, lo coloca entre los astros.

Son todos estos, en efecto, *sufrimientos de amor* o *episodios de amor apasionado* (ἐρωτικὰ παθήματα) de la vida del gigante bastante menos comunes que el de la llamada tradición hesiódica o, al menos, alejados de los repertorios tradicionales, pero somos conscientes también de que –coincidiendo con las reflexiones de Francese⁴²– en todos hay participación divina o elementos alejados de la esfera humana o de la racionalidad lo suficientemente maravillosos como para contar de entrada con el rechazo de Partenio.

Sin embargo, a poco que se conozca el *usus* de Partenio, cuesta creer que el antólogo no esté ofreciendo al lector una versión novedosa o algún aspecto innovador –ἄτριπτος– sobre este personaje mítico. Y, en efecto, si se analiza con mayor detenimiento el pasaje, se puede llegar a conclusiones interesantes en ese sentido. Llama la atención, en primer lugar, el nombre de la hija de Enopión y la focalización del relato. Al margen de las propuestas crítico-textuales que han tratado de “enmendar” la forma transmitida por el códice heidelbergense Aipώ⁴³ y exceptuando alguna variante (en cuanto a la forma o parentesco) en los escolios a las *Teríacas* de Nicandro, que la identifican, quizá por error, con la esposa y no con la hija, el nombre de la hija

⁴⁰ Según esta versión de Euforión, Orión nació en Tanagra y vivió allí hasta que Eos lo raptó, negando así los episodios de Quíos y Creta.

⁴¹ Clamorosas son las quejas de Calipso en este mismo sentido en *Od.* 5.121-124, cuando denuncia la crueldad de los dioses contra los hombres que tienen relaciones con las diosas, poniendo entre otros *exempla* precisamente la relación de Eos con Orión. Exactamente en los mismos términos se lamenta Harmonía en las *Dionisiacas* de Nono (4.192). Las nupcias fallidas de Orión y Ártemis son aludidas también en el texto de Nono (*D.* 44.305: οὐ θρασὺς Ὁρίων πέλε νυμφίος Ἰοχεαίρης).

⁴² Cf. FRANCese, 1995, pp. 110-111. A diferencia de las principales fuentes, ni Hefesto, ni Ártemis, ni Dioniso aparecen en la historia de Partenio, mientras que Orión no es presentado como un gigante, nacido de la tierra, capaz de andar sobre las aguas y catasterizado después de su muerte, sino un cazador, cuyo aspecto o maneras disgustan a quien, a su pesar, estaba obligado por la palabra dada a convertirse en su futuro suegro.

⁴³ Un conciso análisis de las propuestas de HERCHER (Μερόπη), KNAACK (Ἀερό como abreviatura de Αερόπη), MEINEKE (Μαιρώ), MAASS (Μερώ), SCHERLING (el transmitido Aipώ) y de la propia autora (Λειρώ) puede leerse en LIGHTFOOT, 1999, p. 495.

del rey de Quíos es casi unánimemente Merope. Partenio ofrece aquí una inusual variante del nombre propio, coincidiendo, por lo demás, con una práctica común en la poesía helenística por la que los nombres propios son modificados o alterados en función de las distintas versiones de una misma leyenda⁴⁴.

Ofrece también Partenio una inusual focalización de la historia desde el punto de vista de un personaje que incluso es ignorado en alguna de las fuentes mitográficas. En la obra de Partenio, por el contrario, es ella la que da título a la narración. La razón podría estar, aparte del gusto helenístico por las orientaciones menos holladas de una misma historia, en el hecho ya mencionado de que este episodio pudiera guardar algún tipo de vínculo argumental oecdótico con el capítulo anterior relacionado con la historia de Naxos (Parth. 19 “Sobre Páncrato”)⁴⁵. Es posible que en la fuente (Andrisco, si se admite la relación de estos dos episodios y al autoridad de la *manchette* del códice heidelbergense) el hilo conductor fueran personajes nacidos en la isla. Aunque a nadie escapa que, puestos a innovar con respecto al nomenclátor, Partenio bien podría haber acudido a la tradición beocia del personaje masculino en la que, según los escolios a la *Alejandra* de Licofrón, Orión recibe en esta región el nombre de Candaón: ἐπὶ μὲν Ὄριώνος, ὃν καὶ Κανδάονα Βοιωτοὶ καλοῦσιν, οὔτως⁴⁶.

Otro de los detalles novedosos y exclusivos de la narración parteniana es el de la petición de mano y la entrega de la dote (salvo que se quiera inferir esta misma idea del (πρὸς) χάριν de Arat. 670, *Schol. ad Arat.* 636 y Cic., *Arat.* 34.425). Hay quien, por otra parte, ha querido explicar que el expolio de los pueblos vecinos para reunir la dote podría ser un añadido del antólogo de Nicea para alterar la imagen heroica del gigante cazador⁴⁷. Entendemos, por el contrario, que ese detalle acentúa más bien el carácter εὐσεβῆς que algunas fuentes de indiscutible adscripción beocia, como Corina, atribuyen a Orión⁴⁸. Ahora bien, si se admite esta hipótesis, habría que plantearse la interrogante de por qué Enopión aborrece la idea

⁴⁴ Cf., por ejemplo, los comentarios de Gow, 1952, *ad Id.* 2.16 (Μεριμήδη / Αγαμήδη) o los de KOBILIRI a propósito de varios casos en el fr. 7 Pow. de Hermesianacte (entre otros, v. 2 Ἀγριόπην, v. 16 Ἀντιόπην, v. 33 Ἰκάρου, v. 39 Φερέκλην, v. 43 Δαρδάνη, v. 77 Βιττίδα, Φιλίταν, etc.).

⁴⁵ Cf. *supra*, n. 36. Se ha llamado la atención también sobre la relación de Cedalión con Naxos; cf. *Schol. Tad Hom. Il.* 14.296 y MÜLLER, 1834, p. 19, quien de hecho situaba la fragua de Hefesto en esta isla.

⁴⁶ Cf. *Schol. ad Lyc.* 328. También la poetisa Corina (*PMG* 662) parece apuntar a una anécdota toponímica similar en la que está implicado el personaje de Orión.

⁴⁷ Así BIRAUD, VOISIN & ZUCKER, 2008, p. 200.

⁴⁸ Cf. *supra*, n. 6.

de tener un yerno semejante⁴⁹. Las fuentes son unánimes en el sentido siguiente: Orión es un joven que, aunque un tanto fanfarrón y algo lujurioso, destaca por su hermosura, por su talla, por su fuerza, por su valor, por su magnanimitad y por su brillo. El elenco de epítetos elogiosos se hace interminable. De hecho, el mito, y sobre todo el catasterismo de Orión, no es sino una recreación etiológica a posteriori para explicar el extraordinario brillo y esplendor de algunas estrellas de una constelación. Aquí además se presenta como un ξένος benefactor y un buen partido para la hija del rey, que por su amor ofrece una cuantiosa dote y saca del estado salvaje (*ἐξημερῶσαι*) a la isla de Quíos. ¿Qué provoca, pues, el rechazo de Enopión? Este es sin duda uno de los flecos narrativos del capítulo parteniano. Podría tratarse quizá de una prólepsis o anticipación temática propia de la omnisciencia del autor que, conocedor de los varios episodios de agresión sexual –lo único realmente reprochable a Orión–⁵⁰, se traiciona hasta el punto de darle por supuesta una bellaquería que el lector no tiene por qué conocer. Aunque también podría ser uno de los daños colaterales ocurridos durante el proceso de prosificación y antologización desde una posible fuente poética llevado a cabo por Partenio⁵¹. O quizás podría tratarse de la práctica helenística de plantear el reto literario al lector culto en el sentido de ofrecer *intelligenti pauca*. No sería este, en absoluto, el primer caso en los *Ἐρωτικὰ Παθήματα*. De hecho este tipo de

⁴⁹ Descartamos cualquier tipo de inferencia intertextual con respecto a la frase que parece estar en la base lingüística de la de Partenio, la de Heródoto (VI 129.4). Puede confrontarse Parth. 20: διὰ τὸ ἀποστυγεῖν αὐτῷ γαμβρὸν τοιοῦτον γενέσθαι con Hdt. VI 129.4: ἀποστυγέων γαμβρὸν ἂν οἱ ἔτι γενέσθαι (sc. Ἰπποκλείδην). En el episodio herodoteo Clístenes de Sición (ca. 572) hace un llamamiento para casar a su hija. Hipoclidés, el pretendiente mejor posicionado, pierde sus opciones tras mostrar una actitud indecorosa y se le concede la mano a Megacles, padre de Clístenes, el reformador ateniense, y abuelo de Agarista, mujer de Jantipo, madre de Pericles.

⁵⁰ O por el carácter grotesco que se le presuponen a los héroes primigenios en cualquier cultura, como argumenta FONTENROSE, 1981, pp. 20-21.

⁵¹ En este sentido hay que mostrarse siempre con absoluta cautela. Si se admite, por ejemplo, la hipótesis de DEBIASI, 2010, pp. 99-111, de que, dados los testimonios aducidos (principalmente el *Schol. AD ad Hom. Il. 18.486*, que está rematado con la sentencia ή ιστορία παρὰ Εὐφορίων), el autor pudiera ser Euforión, difícilmente habría sido esta la fuente prosificada de Partenio, ya que la temática es ciertamente divergente. No sería este el único caso en que Euforión habría sido identificado como una fuente directa de algún episodio de la antología de Partenio y que posteriormente los descubrimientos papiráceos lo hubieran desmentido. Los casos más flagrantes son los de Parth., 13 (“Sobre Harpálice”) y 26 (“Sobre Apríate”) y *El Tracio* de Euforión (SH 415 I, 12-21). Sobre este fallido intento de relación, cf. LIGHTFOOT, 1999, pp. 446-454 y pp. 516-519, CLÚA SERENA, 2005, pp. 105-119 y KOLDE, 2006. Sobre el fenómeno de la prosificación en la obra de Partenio, cf. GALLÉ CEJUDO, 2013 y 2016.

ambigüedad o silencios tan frecuentes en la obra de Partenio no son señal ni de negligencia ni de un talento mediocre, sino que -como defiende Billault- “participan de una estética de la elipsis que rodea los sucesos y sus protagonistas de un halo de incertidumbre”⁵². También en este mismo sentido se ha especulado con el detalle de la embriaguez. Al parecer, Partenio no habría sabido rentabilizar la relación causa-efecto entre la embriaguez y el castigo, más que entre la ebriedad y el estupro, cuando de hecho hay fuentes (Apolodoro, Servio...) en las que se recoge que es el propio Enopión quien, haciendo honor a su nombre parlante, emborracha al gigante para así castigarlo por la violación⁵³.

Hay, en definitiva, una serie de debilidades en el relato de Partenio que colisionan con el objetivo aparente y –por qué no indicarlo– también real de la antología y de un autor de su destreza y altura poéticas. Y, sin duda, uno de esos flancos débiles es el de los límites o el acotamiento argumental de la historia. En ninguna otra versión la historia termina con la mutilación de Orión, si se exceptúa el pasaje de Arato y *Schol. ad Arat.* 636 que afirman inspirarse en “un relato de generaciones precedentes” (*προτέρων λόγος*) y el de Higino (*Astr.* 2.34) que lo atribuye a unos indeterminados *nonnulli* que sitúan el intento de violación a Ártemis en la corte de Enopión en Quíos, con lo que de alguna forma se aglutan los dos episodios y los dos escenarios del estupro, Merope en Quíos y Ártemis en Creta, o constituye el germen del que se desgajaron las dos versiones. En todas las demás versiones la historia se prolonga hasta la recuperación de la vista. La delimitación propuesta por Partenio podría responder a un criterio meramente práctico, en el sentido de que extender el episodio hasta la recuperación de la vista hubiera supuesto la eliminación del elemento *παθητικόν*. Por otra parte, este final *ex abrupto* es ciertamente coherente para un autor que, salvo raras excepciones, pretende circunscribir sus historias al ámbito de lo *ἀνθρώπινον* y despojarlas de todo elemento divino, sobrenatural, metamórfico, etc. Porque lo cierto es que después de la mutilación comienzan a sucederse los episodios y elementos divinos y sobrenaturales de la historia de Orión (la huida a Lemnos, la visita a la fragua de Hefesto, el ciclope lazarrillo, la convivencia con las diosas, el surgimiento del escorpión, la escisión del monte Pelíneo, la elevación a los cielos o el catasterismo). Pero también es cierto que Partenio podría haber rematado su historia evitando el final astrológico y renunciando a cualquiera de las justificaciones

⁵² Cf. BILLAULT, 2008, p. 22.

⁵³ Así BIRAUD, VOISIN & ZUCKER, 2008, p. 201, aunque ya antes insinuado por P. GRIMAL en su *Dictionnaire*. Nótese que Enopión es traducido por *Vinolentus* en el *Arato Latino* y en *Schol. G. ad German. Arat.*, p. 163 BREYSIG

del catasterismo recogidas en las fuentes, un catasterismo justificado como castigo por su soberbia venatoria o por la violencia sexual, un catasterismo ejemplarizante, suasorio-disuasorio, como premio a su valentía por defender a las diosas, por amor de Ártemis, por compasión de Zeus, porque todavía anda persiguiendo a Pléyone y las Pléyades⁵⁴, etc. Podría, en definitiva, haber renunciado a todo ello y haber dispuesto, en un nuevo coqueteo con la periferia homérica, una presencia del gigante en los infiernos según el modelo de la *vékvia odiseica*⁵⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- BILLAULT, A.,
 - “La littérature dans les *Erotika Pathémata* de Parthénios” en A. ZUCKER (ed.), *Littérature et érotisme dans les Passions d'amour de Parthénios de Nicée*, Grenoble, 2008, pp. 13-26.
- BIRAUD, M., VOISIN, D. & ZUCKER, A.,
 - *Parthénios de Nicée. Passions d'amour*, Grenoble, 2008.
- BREYSIG, A.,
 - *Germanici Caesaris Aratea cum scholiis*, Berlin, 1867.
- CLÚA SERENA, J. A.,
 - *Estudios sobre la poesía de Euforión de Calcis*, Cáceres, 2005.
- COLLINS, D.,
 - “Corinna and Mythological Innovations”, *CQ*, 56 (2006) 19-32.
- DEBIASI, A.,
 - “Ὀὐρπίων / Ωρίων: frammenti dall’Esiodo di Euforione? (*Schol. Basil. ad German. Arat.* p. 93, 13-20 Breysig e Fr. 101 Pow.)”, *QUCC* 24 (2010) 99-119.
- EITREM, S.,
 - “Der Skorpion in Mythologie und Religionsgeschichte”, *SO*, 7 (1938) 53-82.
- FONTENROSE, J. E.,
 - *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley-Los Angeles, 1981.
- FRANCESE, CH.,
 - *Parthenius of Nicaea and Roman Love Stories*, Ann Arbor -Mi.-, 1995.
- GALLÉ CEJUDO, R. J.,
 - “La prosificación poética en los *Amores apasionados* de Partenio: el ejemplo de la canción y la maldición”, *LEC*, 81 (2013) 247-275.
 - “Textos de prosificación verificable en los *Ἐρωτικὰ παθήματα* de Partenio de Nicea”, en J. G. MONTES CALA (†), R. J. GALLÉ CEJUDO, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE & T. SILVA SÁNCHEZ (eds.), *Fronteras entre el verso y la prosa en la literatura helenística y helenístico-romana*, Bari, 2016, pp. 137-168.
- Gow, A. S. F.,
 - *Theocritus I-II*, Cambridge, 1952².

⁵⁴ Sobre los testimonios literarios de este episodio, cf. *infra*, n. 33.

⁵⁵ Hom., *Od.* 11.572-575.

- KOBILIRI, P.,
- *A Stylistic Commentary on Hermesianax*, Amsterdam, 1998.
- KOLDE, A.,
- “Euphorion de Chalcis, poète hellénistique” en M. A. HARDER, R. F. REGTUIT & G. C. WAKKER (eds.), *Beyons the Canon*, Leuven, 2006, pp. 141-166.
- KÜENTZLE, H.,
- “Orion” en W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1908, cols. 1018-1047.
- LIGHTFOOT, J. L.,
- *Parthenius of Nicaea Extant Works edited with Introduction and Commentary*, Oxford, 1999.
- MAGNELLI, E.,
- “Spigolature callimachee”, *A&R*, 40 (1995) 102-109.
- MERKELBACH, R. & WEST, M. L.,
- *Fragmenta Hesiodea*, Oxford, 1967.
- MÜLLER, K. O.,
- “Orion”, *RhM*, ser. 2, 2 (1834) 1-29.
- MUTH, R.,
- “Urin”, *RE Suppl.* XI, 1968, cols. 1292-1303.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A & MARTÍNEZ DÍEZ, A.,
- *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, 1978.
- PFEIFFER, R.,
- *Callimachus I y II*, Oxford, 1949 y 1953.
- RENARD, J. M.,
- *Le mythe d’Orion. Sa signification, sa place parmi les autres mythes grecs et son apport à la connaissance de la mentalité antique*, Liège, 2004.
- ROBERT, C.,
- *Eratosthenis Catasterismorum Reliquiae*, Berlin, 1878.
- VILLARRUBIA MEDINA, A.,
- “Ensayo sobre Corina de Tanagra y sus poemas”, en *Estudios filológicos sobre poesía griega arcaica*, Sevilla, 2011, pp. 153-267.
- WEHRLI, F.,
- “Orion (1)”, *RE* XVIII.1, 1939, cols. 1065-1082.
- WELLMANN, M.,
- “Aristomachos (20)”, *RE* II.1, 1895, col. 946.

Received: 20th May 2016

Accepted: 10th October 2016

INCESTO Y ASTROLOGÍA ANTIGUA*

AURELIO PÉREZ-JIMÉNEZ
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

aurelioperez@uma.es
<http://orcid.org/0000-0002-9743-3042>

RESUMEN

En el mundo antiguo grecorromano la práctica del incesto, salvo en el mito y en algunos momentos históricos (por razones económicas o políticas) en general el incesto fue considerado fuera de la ley y de las convenciones sociales. De hecho, los mitos presentan el incesto como una aberración de fatales consecuencias para sus practicantes, siendo el ejemplo más notable el de Edipo. Pero que se practicó en ámbito grecorromano (y no solo en los pueblos orientales donde su tradición está bien asentada) lo evidencian los textos astrológicos, que, al transferir la responsabilidad a los planetas, eximen de responsabilidad ética a quienes incurren en esta práctica.

PALABRAS CLAVE: INCESTO, ASTROLOGÍA ANTIGUA, HORÓSCOPO DE EDIPO.

INCEST AND ANCIENT ASTROLOGY

ABSTRACT

In the ancient Graeco-Roman world the practice of incest, if one excepts myth and rarely historical context (for economic or political reasons), was in general considered out from the law and from the social conventions. In fact, heroic myths present incest as an aberration of fatal consequences for their practitioners, being the most notable example that of Oedipus. But that incest was practiced in Greek and Roman societies (and not only in oriental peoples as Egyptian and Persian where its tradition was well established) is evidenced by the astrological texts. Indeed, astrologers, by transferring the responsibility of incest to the planets, exempted from ethical responsibility those who fell into such practices.

KEY WORDS: INCEST, ANCIENT ASTROLOGY, HOROSCOPE OF OEDIPUS.

* Este trabajo (elaborado en el marco del Grupo de Investigación HUM 312 de la J.A.) forma parte del Proyecto I+D dirigido por el Prof. Raúl Caballero-Sánchez y financiado por el Gobierno español, *Astronomía y Astrología en la Antigüedad Tardía: Edición Crítica, Traducción Castellana y Exégesis del «Comentario anónimo al 'Tetrabiblos' de Tolomeo»* (Ref. FFI 2016-79798-P, del MINECO).

1. El debate sobre el incesto en la Antigüedad

Curiosamente, uno de los tipos de relación sexual más abominables para griegos y romanos es el de la promiscuidad sexual dentro de la familia, entre parientes con primer grado de consanguineidad, esto es, padres (incluyendo padrastros y madrastras) e hijos (incluyendo hijastros), abuelos y nietos y hermanos siempre¹; con el tiempo, aunque su oficialidad fue tardía tanto en Grecia como en Roma, se consintieron los matrimonios y las relaciones sexuales entre parientes de segundo grado (tíos y sobrinos y primos).

He dicho ‘curiosamente’ porque lo que por tradición y por ley se niega a los hombres fue aceptado sin reparos en el caso de los dioses; ello se debe tal vez a que resultaba obligado, partiendo como se partía aquí de una única raíz antropológica (la de Gea y Urano), este tipo de relaciones sexuales con que echar a andar en la aventura histórica de las estirpes divinas y humanas. Así, que Crono tomara por esposa a Rea, su hermana, era inevitable, pues sólo existía una familia divina, la de los hijos de Gea. Que lo hiciera Zeus con Rea y Hera², también y, a partir de ahí, el consentimiento de las relaciones incestuosas dentro del Olimpo (Ares con Afrodita, Hefesto con Afrodita, etc.) se aceptó como práctica normal entre dioses. Naturalmente, tales relaciones divinas, con claros precedentes en las mitologías orientales de que dependía la griega, no afectaban a la calidad genética, pues se trataba de dioses, exentos de enfermedades y de taras de cualquier clase; en cambio la sociedad humana era otra cosa y tal vez había que proteger con las leyes y con los mitos heroicos (más próximos a los hombres y en los que el incesto tiene graves consecuencias para sus practicantes) los frutos del matrimonio. Sin embargo, y éste sería un argumento de quienes entre los propios griegos tuvieron duda sobre las razones naturales de la prohibición, el incesto no fue condenado institucionalmente en Grecia y ni siquiera fue motivo de reprobación en todas las sociedades antiguas; así los persas mantuvieron siempre la costumbre de acostarse con las madres y los griegos de Egipto practicaron el matrimonio entre hermanos, aunque se discute el ámbito de aplicación de esta licencia³.

¹ Aunque a veces encontramos grados de valoración ética según el tipo de relaciones. Artemidoro, por ejemplo (I79), distingue entre la aberración de los incestos de padres con hijo o hija (siempre desfavorable) y una cierta permisividad en el caso de hijo con madre (cf. BARTON, 1994, pp. 164-165).

² En lo que se refiere al incesto de Zeus con Rea se trata de una curiosa interpretación órfica (atestiguada en el Papir de Derveni) cuyo objetivo es responsabilizar completamente al soberano de los dioses el nuevo orden impuesto en el cosmos (cf. BERNABÉ, 2007, pp. 121-122). El incesto tiene aquí una función religiosa y cosmológica novedosa respecto de la conducta mitológica de los dioses. En cuanto a esta última, como señala BOUCHÉ-LECLERCQ en una excelente nota donde recoge la principal documentación astrológica sobre el incesto, “Les Grecs eux-mêmes n’avaient pas la conscience tout à fait tranquille au sujet de l’ιερός γάμος de Zeus et de Héra. L’epithète ιερός avertissait que ce n’était pas là un exemple à imiter pour les humains.” (1899, p. 454).

³ No es este el objetivo del presente trabajo, por lo que me limito a dejar constancia de la positiva mirada hacia el incesto en la sociedad alejandrina, donde fue practicado abiertamente por los

Estos hechos, especialmente las costumbres de egipcios y persas, propiciaron un debate -aunque no muy amplio- en el que el incesto encontró defensores, sin menoscabo de que la mayoría de los autores y las normas no escritas lo rechazaran como una práctica παρὰ νόμου.

Entre sus defensores míticos está el mismo Apolo, cuando aconsejó a Tiestes engendrar con su hija Pelopia a Egisto para conseguir la venganza sobre los atridas. Y, también en el ámbito de la literatura, pero tal vez como vestigio de una situación pasada diferente, la propia Yocasta reclama su normalidad, aunque sea en sueños, para convencer a Edipo en el momento en que conoce su verdad familiar de que el incesto no es tan malo. A fin de cuentas, vendrá a decir Dion Crisóstomo, fue la ofuscación de éste, con su actitud de rechazo frente a la de su madre, la culpable de que todavía en el siglo II d.C. se consideren nefandas las relaciones entre madre e hijo⁴; pues, si él, con su autoridad legal, hubiera admitido oficialmente el incesto, los griegos como los persas lo verían positivamente; como lo vieron filósofos de la talla de Diógenes, defensor de las conductas naturales frente a las convenciones sociales y con él Zenón y como lo aceptaron en alguna de sus formas (el casamiento entre hermanos y primos), aunque sólo sea esporádicamente, los atenienses (que, según se desprende de la literatura forense, aceptaban como normal el matrimonio entre tío paterno y sobrina o entre hermanastros de distinta madre)⁵ y los egipcios del mundo grecorromano, por diversas razones, entre las que no faltan las de índole económica y conservación del patrimonio familiar⁶.

Tolomeos. A propósito, véanse los relativamente recientes trabajos de AGER, 2005 (para la cuestión de los Tolomeos) y de FRANDSEN, 2009, para Egipto (tanto antiguo como helenístico) y Persia.

⁴ Cf. X 29-30: ἔγνω γὰρ ὅτι τῇ μητρὶ συνεγένετο καὶ παῖδές εἰσιν αὐτῷ ἐξ ἑκείνης· καὶ μετὰ ταῦτα, δέοντος κρύπτειν τοῦτο ἡ ποιῆσαι νόμιμον τοῖς Θηβαίοις, πρῶτον μὲν πᾶσιν ἐποίησε φανερόν, ἔπειτα ἤγανάκτει καὶ ἐβόα μεγάλα, ὅτι τῶν αὐτῶν πατήρ ἔστι καὶ ἀδελφὸς καὶ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἀνὴρ καὶ νιός. 30 οἱ δὲ ἀλεκτρυόνες οὐκ ἀγανακτοῦσιν ἐπὶ τούτοις οὐδὲ οἱ κύνες οὐδὲ τῶν ὄνων οὐδείς, οὐδὲ οἱ Πέρσαι· καίτοι δοκοῦσι τῶν κατὰ τὴν Ασίαν ἄριστοι. πρὸς δὲ τούτοις ἐτύφλωσεν αὐτόν· ἔπειτα ἥλατο τετυφλωμένος, ὥσπερ οὐ δυνάμενος βλέπων πλανᾶσθαι· καὶ ὃς ἀκούσας ἔφη, (= “Reconoció, en efecto, que se había casado con su madre y que de ella tenía sus propios hijos. Y, después de esto, tal vez debería haber ocultado la situación o haber legalizado el hecho en Tebas, pero, primero, hizo conocer a todos lo sucedido, después se indignó y se puso a proclamar que era, a la ver, el padre y el hermano de sus hijos y el esposo y el hijo de su propia mujer. Sin embargo, los gallos no 30 se irritan por tales cosas, ni tampoco los perros ni los asnos; ni siquiera los persas, aunque pasan por ser los aristócratas de Asia”. Trad. de G. MOROCHO GAYO, *Dion de Prusa, Discursos I-XI*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 454-455).

⁵ La actitud de cínicos y estoicos, considerando el incesto y la antropofagia como acciones paradigmáticas para el sabio, tiene que ver también con una crítica al Estado platónico (cf. HOOK, 2005). Para la permisibilidad del incesto entre los atenienses, véase ROBSON, 2013, p. 140.

⁶ Más detalles sobre el debate en FRANDSEN, 2009, pp. 34-36, STRONG, 2005 y ROWLANDSON & TAKAHASHI, 2009.

Como quiera que sea, y pese a estas voces disidentes, en el mundo grecorromano se impuso la opinión de Edipo (no la de Yocasta) y los ejemplos históricos incestuosos (Cimón-Elpinice, Calígula-Drusila, Nerón-Agrípina, etc.) serán indicio de degradación moral de sus prácticantes o argumento para la crítica social y política en otros casos. Lo que vale en Grecia y Roma, salvo casos puntuales como los señalados, es el rechazo (aunque todavía, como se desprende de las palabras de Platón en las *Leyes* y de los textos de oradores como Demóstenes e Iseo, no formulado legalmente) moral como evidencia de falta de σωφροσύνη⁷. En época imperial Plutarco y Eliano, dejan claro que el incesto siempre (al menos entre familiares de primer grado) es sancionable moral y legalmente y que hacen falta argumentos de peso para justificar ese comportamiento humano cuando se produce, ya sea individual o colectivamente. Otra cuestión son las implicaciones religiosas que, para el incesto, entraron a formar parte del derecho canónico con la institucionalización de la Iglesia en el siglo IV, dictándose leyes que no solo lo prohíben, sino que extienden el ámbito de las relaciones incestuosas más allá de lo razonable. Si motivos económicos son los que en las legislaciones griegas y helenísticas favorecieron la aceptación de determinados tipos de incesto, de nuevo son estas razones las que sancionan definitivamente su prohibición, ya que ésta favorecía el aumento patrimonial de la Iglesia, heredera de los bienes de muchas familias nobles sin herederos⁸. Esto explica, tal vez, el aumento que experimenta el interés por las prescripciones astrológicas relativas al incesto en textos de la época (especialmente Fírmico Materno, Pablo de Alejandría, Hefestión, etc.).

Y es que como en otros ámbitos de la vida y de las relaciones sociales, la justificación de estas ‘aberraciones’ encuentra un eximiente moral en la astrología. En efecto, los tra-

⁷ Pl., *Lg* 839 (cf. X., *Mem.* 4.4, 19-23) y Pl., *Rp* 571 (cf. AGER, 2005, pp.2-3 y ROBSON, 2013, p. 140). En el caso de Cimón-Elpínice, Plutarco (*Cim.* 4.8) justifica el matrimonio por la pobreza de ella, aunque se percibe cierta censura al ligar este hecho al carácter mujeriego del personaje. A Nepote, esta relación le sirve para subrayar la diferencia de criterio de griegos donde era lícito (cf. *Cim.* 1) y romanos al respecto, dejando clara la ilicitud del incesto entre hermanos en Roma (*Vit., praef.* 4 *Neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo uiro, sororem germanam habere in matrimonio, quippe cum ciues eius eodem uterentur instituto. At id quidem nostris moribus nefas habetur*)). En cuanto a los emperadores, pese a sus prácticas, algunos de ellos como Tiberio y Nerón aprovecharon su ilegalidad para acabar con algunos ciudadanos romanos, aprovechando el des prestigio moral dentro de la sociedad romana de este tipo de relaciones (cf. STRONG, 2005, p. 33-34). Con especial referencia al mundo romano, pero sin pasar por alto también las valoraciones del mito y de los griegos, recomiendo el excelente resumen sobre el tema elaborado por GALÁN VIOQUE, 2011.

⁸ Las leyes eclesiásticas contra el incesto no vienen determinadas por las Sagradas Escrituras, ni tienen que ver con la oposición entre paganismo y cristianismo en el siglo IV, sino con esa función de enriquecimiento de la Iglesia, que sitúa la prohibición en el mismo plano de la adopción, el concubinato y la poligamia en los reinos occidentales, bajo su influencia (cf. UBL, 2008, pp. 4-6).

tados y poemas de este género no son ajenos al problema y, en cuanto a la ambigüedad relativa que evidencia el debate antes mencionado, también ellos se hacen eco a veces del doble rasero de enjuiciamiento legal y ético a propósito de las relaciones matrimoniales incestuosas⁹; de acuerdo con la opinión mayoritaria, casi todas las prescripciones astrológicas al respecto encierran una interpretación negativa, justificable por las configuraciones de los astros; pero no faltan ejemplos en que se adivina o incluso se manifiesta una valoración positiva de estas relaciones, que recuerda tiempos pasados o tal vez ciertos aires de polémica con la posición adoptada a partir del siglo IV por el Cristianismo.

2. *El incesto en los textos astrológicos. Tipología*

Pasemos pues ya a sus condicionamientos astrales y veamos, a propósito, la letra de los textos. Como espejo en el que se reflejan todas las inquietudes humanas y sociales de los pueblos determinados por la astrología, en ellos encontramos un catálogo completo de conductas incestuosas en todos sus grados, incluyendo algunos casos que a nosotros nos pueden resultar extraños, pero que tienen un fundamento biológico. Resumiendo: la tipología que encontramos es la siguiente:

- 1) Relaciones sexuales entre padres/madres e hijas/hijos.
- 2) Relaciones sexuales entre hermanos y hermanas.
- 3) Relaciones sexuales entre padrastros/madrastras e hijastras/hijastros o entre hijos y las concubinas del padre.
- 4) Relaciones sexuales entre abuelos y nietos.
- 5) Relaciones sexuales entre primos y entre tíos y sobrinos.
- 6) Relaciones sexuales con la pareja de un pariente en primer grado de consanguinidad, es decir, con la nuera, con el yerno, con los suegros o con los cuñados.
- 7) Relaciones sexuales de un individuo con dos parientes en primer grado de consanguinidad externos, es decir, con dos hermanos o dos hermanas o con una madre y su hija, en que dos personas consanguíneas (dos hermanas o madre e hija con un mismo varón (aunque sea externo) o dos hermanos con una misma mujer (aunque sea externa) comparten el mismo esperma.

⁹ Especialmente ilustrativo es un texto del anónimo *Comentario al Tetrabiblos de Tolomeo* (pp. 256-257 WOLFF), donde se establecen de forma escrupulosa todas las posibles relaciones incestuosas y sus causas astrológicas. Sobre este pasaje nos ocuparemos con más detenimiento en un artículo previsto para la nueva revista de Historia de la Astrología *Astra Inclinant* que se iniciará por el equipo de colaboradores y amigos de Giuseppe Bezza en honor de éste (mi artículo, cuya publicación está prevista como parte del primer volumen se titulará “Edad real y nominal en los incestos del *Tetrabiblos* de Tolomeo (*Comentario Anónimo* pp. 256-257 WOLFF)”).

Luego hay que hablar de la percepción ética que nos descubren esos textos. Centrándonos en la cultura grecorromana, las conductas incestuosas son reprobables¹⁰ y sólo tienen su explicación en la intemperancia de aquellos que lo practican. También a esa responsabilidad social de los pueblos orientales y ética de los hombres que practican tal aberración sexual tratará de poner remedio la astrología, atribuyendo tales conductas a las leyes mecánicas de los astros. Como en tantas otras facetas de la vida sublunar sometida al imperio de los signos del Zodíaco, de los planetas y de otras Constelaciones con una historia mítica determinada, los incestos están bien representados en la teoría astrológica de la literatura pseudocientífica grecorromana y en la exégesis práctica de los ejemplos más conocidos del mito o de la historia afectados por este problema.

Entre los primeros nos basta y sobra con el caso de Edipo, modelo de comportamiento incestuoso y de los sufrimientos que acarrea dicha conducta, considerada una lacra para la sociedad. En cuanto a los segundos, aunque, como hemos dicho, el incesto parece institucionalizado en las esferas más altas del poder divino y de las monarquías que lo imitan (Egipto y Mesopotamia), fueron los persas el referente más próximo para griegos y romanos al respecto¹¹, y será a ellos a quienes remitan tanto los textos literarios empeñados en establecer una diferencia entre barbarie y helenidad (Eurípides) hasta los siglos III y IV d.C., cuando todavía vemos discutir sobre la justificación astrológica de esta costumbre persa.

¹⁰ Entre los romanos incluso estaban prohibidos por ley los matrimonios entre primos. Plutarco relaciona con esto el beso con que saludaban las mujeres a sus parientes: *Quæst. Rom.* 265D- ἢ, μὴ νενομισμένου συγγενίδας γαμεῖν, ἀχρι φιλήματος ή φιλοφροσύνη προῆλθεν καὶ τοῦτο μόνον ἀπελείφθη σύμβολον καὶ κοινώημα τῆς συγγενείας; πρότερον γάρ οὐκ ἐγάμουν τὰς ἀφ' αἵματος, ὥσπερ οὐδὲ νῦν τιθίδας οὐδὲ ἀδελφάς γαμοῦσιν, ἀλλ' ὅψε συνεχώρησαν ἀνεψιαῖς συνοικεῖν ἐκ τοιαύτης αἰτίας: ἀνήρ χρημάτων ἐνδεής τὰ δ' ἄλλα χρηστός καὶ παρ' ὄντινοῦ τῷ δήμῳ τῶν πολιτευομένων ἀρέσκων ἐπίκληρον Ε ἀνεψιὰν ἔχειν ἔδοξε καὶ πλουτεῖν ἀπ' αὐτῆς: ἐπὶ τούτῳ δὲ γενομένης αὐτοῦ κατηγορίας ὁ δῆμος ἀφεὶς τὴν αἰτίαν ἐλέγχειν ἔλυσε τὸ ἐγκλημα, ψηφισάμενος πᾶσιν ἔξειναι γαμεῖν ἄχρις ἀνεψιῶν, τὰ δ' ἀνωτέρω κεκολῦσθαι (= “¿Acaso, al no ser legítimo desposar a las parientes, las muestras de cariño se quedaron en un beso y solo esto quedó como señal y común prueba de parentesco? Pues antes no se casaban con las de su misma sangre, como tampoco ahora se casan con las tías o hermanas; pero más tarde consintieron la convivencia con las primas por la siguiente razón: un varón que no tenía propiedades, pero que por lo demás era bueno y grato al pueblo más que cualquier otro de los políticos, al parecer tuvo una prima heredera y se enriqueció gracias a ella; ahora bien al iniciarse una acusación contra él por esto, el pueblo lo eximió de defenderse de la inculpación y lo absolvió del cargo, decretando que cualquiera pudiera casarse con parientes hasta las primas, pero se mantuvo la prohibición de hacerlo con parentesco más próximo”). La prohibición se hizo extensible en el período imperial incluso a los ciudadanos romanos de Egipto, donde, sin embargo, se permitía legalmente la endogamia entre los egipcios (cf. ROWLANDSON & TAKAHASHI, 2009, pp. 128-129).

¹¹ Como recuerda todavía en el siglo III d.C. el *Libro sobre las Costumbres de los Pueblos de Bardesanes* (*BLC* 14). Cf. HEGEDUS, 2007, pp. 94-95, 100-101 (nota 10).

En lo que atañe a los aspectos que debemos tener en cuenta a propósito de la justificación astrológica de esta lacra, nuestro análisis seguirá la metodología propia de este tipo de exégesis:

1) descripción de los efectos de aquellos planetas y decanos implicados en el incesto, entendiendo como tal las relaciones sexuales y matrimoniales hasta el tercer grado (abuelos-nietos) y, eventualmente, hasta el cuarto grado (primos y relación tíos-sobrinos).

2) descripción de las constelaciones zodiacales y eventualmente extrazodiacales, que influyen en este terreno, explicando las razones que pueden justificar dichas influencias.

3) los términos y los lotes.

4) la dodecátropos, con indicación de los lugares que afectan, al respecto, a la posición de los planetas en ellos o en relación aspectual o no con ellos.

5) Y, para concluir, analizaremos, a la vista de la doctrina expuesta en relación con todas esas propiedades de los elementos astrológicos, el horóscopo de Edipo tratando de precisar la historia de su tradición, de acuerdo con los escasos testimonios literarios que nos han llegado.

3. *Planetas*

A diferencia de otros temas, que están bajo la influencia principal del planeta que por la historia mítica y religiosa de su dios tutelar o por sus características físicas y astronómicas los representa, el incesto no es cuestión de uno solo ni de dos, sino que en sus referencias astrológicas convergen por lo general varios de ellos; son importantes para los efectos en este sentido las configuraciones mutuas de los planetas más pertinentes y sus posiciones en determinados signos del Zodíaco o lugares de la dodecátropos.

La pluralidad de astros implicados responde en cierto modo a la diversidad de elementos que intervienen en el incesto y que reflejan las distintas perspectivas y matices que intervienen en este tipo de relaciones interpretadas a menudo más como desviación sexual, con todas sus implicaciones, que como relación natural de pareja, al menos en el mundo griego y romano. Cada planeta o grupo de planetas aporta sus especiales connotaciones a esta relación entendida como acto erótico, matrimonio, seducción femenina, actitud de sumisión, abuso de poder masculino, incluso interés económico y mantenimiento de los roles de la pareja cuando esta se rompe (por ejemplo por fallecimiento de uno de sus miembros); y, sobre todo, los planetas se entienden como símbolo de los miembros de la unidad familiar¹² afectada por el incesto: así Saturno representa al padre y los hermanos

¹² Sobre esas representaciones y el sexo atribuido a los planetas en general, véase el reciente trabajo de HÜBNER, 2014, especialmente pp. 150-151.

mayores¹³, Júpiter a los hermanos medianos¹⁴, Marte, a los hermanos medianos¹⁵, el Sol, al padre y al hermano mayor¹⁶ o al mediano¹⁷, la Luna, a la madre y la hermana mayor¹⁸, Venus, igualmente a la madre, pero también a las hermanas pequeñas¹⁹ y Mercurio, a los hermanos menores²⁰. No obstante, aunque las configuraciones astrales a menudo pretenden explicar muchos de estos perfiles del problema, siempre hay algún planeta que, por asumir el mayor número de ellos o porque simboliza las claves que lo han llevado a ser considerado moralmente reprobable, tiene un papel principal en sus configuraciones. Valente, recogiendo una doctrina que probablemente remonta a Hermes Trismegisto, atribuye el papel de la mujer en las relaciones matrimoniales a Venus y el del hombre a Marte²¹, pero Tolomeo (tal vez siguiendo a Nequepso y Petosiris) distingue entre los matrimonios legales, donde el papel de la mujer es desempeñado por la Luna y los aberrantes (incluyendo el incesto) en los que ese papel corresponde a Venus²². En cualquier caso, como en otras aberraciones sexuales, el planeta estrella (valga el pleonasmo) en nuestro caso es Venus, causa primera de las tendencias eróticas que subyacen en el incesto, del deseo sexual que conduce

¹³ Dor., p. 336 PINGREE, Cf. Vett. Val., *App.* II3 PINGREE: σημαίνει δὲ πατέρα, μείζονας ἀδελφούς,... (= “significa el padre, los hermanos mayores...”). Val., II.7-16 no indica ninguna representación familiar para este planeta.

¹⁴ Dor., p. 336 PINGREE.

¹⁵ Dor., p. 336, PINGREE; cf. Val., *App.* II15 PINGREE: σημαίνει δὲ μέσους ἀδελφούς... (= “significa los hermanos medianos...”). Val., II.21-27, tampoco indica ninguna representación familiar para este planeta.

¹⁶ Cf. Val., *App.* II20 PINGREE: σημαίνει δὲ πατέρα, ... ἀδελφὸν μείζονα,... (= “significa al padre ...al hermano mayor...”). Val., II.1, sólo menciona al padre.

¹⁷ Dor., p. 336 PINGREE.

¹⁸ Dor., p. 336 PINGREE, Cf. Val., *App.* II25 Pingree: σημαίνει δὲ... μητέρα, ἀδελφὴν μείζονα,... (= “significa... la madre, la hermana mayor...”). En Val., II.2, se refiere a la madre, pero también al hermano mayor (ἀδελφὸν μείζονα).

¹⁹ Dor., p. 336 PINGREE, Cf. Val., *App.* II29 PINGREE: σημαίνει δὲ μητέρα, μικροτέρας ἀδελφάς,... (= “significa a la madre, a las hermanas menores..”). Val., II.28, sólo menciona a la madre.

²⁰ Dor., p. 336 PINGREE, Cf. Val., *App.* II35 PINGREE: σημαίνει δὲ μικρότερους ἀδελφούς,... (= “significa a los hermanos menores..”). Val., II.37-43, no indica ninguna representación familiar alguna para este planeta.

²¹ II 38.57: ἔσται οὖν ἡ μὲν Ἀφροδίτη τῶν ἀνδρῶν γαμοστόλος, ὁ δὲ Ἄρης τῶν γυναικῶν καθολικῶς (Firm., *math.* 6.32,32: *Meminisse autem debes quod generaliter uxorem Venus, maritum Mars semper ostendit.*).

²² La oposición se sugiere expresamente en Val., II.4, donde la Luna significa συμβίωσιν ἥτοι γάμον νομικόν. Sobre esta cuestión, remitimos a la excelente síntesis relacionada con el matrimonio y la astrología de HEILEN, 2015, II, pp. 836-837 (cf. también PÉREZ-JIMÉNEZ, en prensa),

a él y de la conducta femenina aberrante que está implicada en la mayoría de los casos. Después de Venus y a menudo en connivencia con el, corresponde una gran responsabilidad en este asunto a la Luna (astro femenino por excelencia) y símbolo de la madre, implicada directa (como pareja interviniente, igual que entre los persas) o indirectamente (por omisión en el abuso de los padres y otros familiares masculinos o femeninos sobre las hijas e hijos) en este tipo de relaciones. Y, en cuanto a los planetas masculinos, además de Marte, no podemos olvidarnos de Saturno, que representa la vejez y la esterilidad (tal vez en gran parte la opinión negativa que tiene la sociedad de las relaciones intrafamiliares se debe a que están motivadas por la satisfacción de los apetitos sexuales más que por el deseo menos censurable de la procreación). Pues bien, si Venus como símbolo de la mujer joven y la Luna como representación de la madre juegan su papel en el incesto, la participación de los otros astros en el incestuoso carrusel del sexo se debe a que simbolizan al padre (el Sol, Júpiter y en cierto modo también Saturno), al amante (Marte), a los hijos (Mercurio) y, de nuevo Saturno, a los abuelos; aunque, como veremos, a estas asociaciones referentes a la estructura familiar en la que se producen los incestos, se suman otras que es tarea nuestra establecer como hipótesis verosímiles, no siempre demostrables.

3.1. Venus y las relaciones incestuosas: Como planeta del deseo erótico en general, efectivamente el astro más ligado al incesto es Venus²³; pese a que es benéfico (y todavía en algunos textos, que seguramente recuerdan un momento en que el incesto gozaba de regulación jurídica y social, conserva ese valor positivo), desde el momento en que el incesto es reprobable, su responsabilidad en él lo hace comportarse de forma negativa.

A propósito de su papel en las relaciones familiares, los astrólogos muestran cierta ambigüedad, tal vez relacionada con la etapa helenística de la astrología desarrollada sobre todo en el Egipto tolemaico, cuando las relaciones sexuales y matrimoniales intrafamiliares eran aceptadas, especialmente entre las élites griegas del reino. Este es uno de los argumentos utilizados por F. Cumont en su tesis sobre el origen tolemaico de la astrología griega²⁴.

²³ Sobre la importancia erótica del planeta, véase recientemente GREENBAUM, 2015, pp. 90-91. Cf. Firm., *math.* 1.2.11, que añade Marte: *Ecce ille incestis inflammatur ardoribus, illum uides puerorum complexibus inherentem: causam huius tanti Marti tribuimus aut Veneri.* El papel de Marte como planeta responsable de incestos tiene que ver con su relación amorosa con Venus, pero sobre todo por el carácter violento que con frecuencia se asocia a las relaciones incestuosas (un aspecto este que parece asumir el tratado medieval *Picatrix* cuando en el único pasaje claro relacionado con nuestro tema invoca al planeta como *incestus mulierum factor* (III7.25).

²⁴ “On constate que dans le *Liber Hermetis*, de telles unions sont encore regardées comme louables, produites par des astres bienfaisants, et comme pratiquées en particulier dans les grandes familles” (CUMONT, 1937, pp. 178-179).

De ese protagonismo son prueba la mayoría de las prescripciones que leemos sobre el incesto en los textos astrológicos, donde entra el planeta en un porcentaje que, sin alcanzar el 100% supera el 75% o incluso más.

a) Aparece con Saturno: Una de las asociaciones más frecuentes en este asunto es la de Venus (que aporta el deseo sexual y representa ya sea a la madre, a la hermana o a la hija) y Saturno (causante de los aspectos negativos de la relación y símbolo de la diferencia de edad existente entre padres e hijos, abuelos y nietos, y tíos y sobrinos, que representan las formas más usuales de incesto). En general, sin embargo, la aportación de Saturno a este tipo de relaciones es su carácter secreto. Ps.-Manetón, cuando aplica a las mujeres la configuración planetaria que hay en el horóscopo de Edipo (sobre el que trataremos más adelante) y que las induce a acostarse con su padre, termina añadiendo a modo de apéndice algunas indicaciones sobre el planeta Saturno en el sentido (al parecer) de que esa conducta femenina tiene un carácter secreto cuando se dan los supuestos de tutela del viejo planeta: que sea señor de la suerte del matrimonio, que esté en el horóscopo, o que esté en el occidente (casa del matrimonio). Entonces λάθρη παρθενίς ζώνην λύσαντο τοκεῦσιν/ ἡὲ κασιγνήτοις σφετέροις πατέρων τε τέκεσσιν²⁵. La importancia de la asociación entre estos dos planetas es evidente en la etnografía tolemaica, donde la autoridad sobre las triplicidades correspondientes explica precisamente las relaciones incestuosas consideradas normales entre los persas y entre los egipcios. Por ejemplo, en *Tetr.* 2.3,25, la afinidad del segundo cuadrante ((India, Ariana, Gedrosia, Partia, Media, Persia, Babilonia, Mesopotamia, Asiria) con el trígono suroriental Tauro-Virgo-Capricornio, gobernado por Venus y Saturno en los aspectos orientales, adorado el primero como Isis y el segundo como Mitra-Sol, explica las relaciones entre madres e hijos (*διὰ ταῦτα, δὲ καὶ τοῖς πλείστοις αὐτῶν συνέπεσεν ἐκ τῶν μητέρων τεκνοῦν*²⁶); y en *Tetr.* 2.3,48 la cuestión corresponde a los países del último cuadrante en su parte suroccidental (Cirenaica, Marmárica, Egipto, Tebaide, Oasis, Troglodítica, Arabia, Azania, Etiopía

²⁵ Ps.-Maneth., VI (III) 170-175: εἰ δὲ γυναικείη γενέθλη πέλοι, ἐς πατρὸς εὐνήν / κλίνονται. τὰς δ' αὗτε καὶ ἦν κλήροιο γάμοιο/ Φαινόν δεσπόζουν ἥτοι κατὰ κέντρον ἐφ' ὥρης/ ἡ ὄγε φαίνηται δύνων ὥρης κατέναντα, Λάθρη παρθενίς ζώνην λύσαντο τοκεῦσιν / ἡὲ κασιγνήτοις σφετέροις πατέρων τε τέκεσσιν (= “Si el nacimiento es de una mujer, sienten inclinación por la cama de su padre. Y así, por otra parte también, si Fenonte aparece como señor de la suerte del matrimonio o en un centro por encima del horóscopo, o por lo menos en Occidente, en oposición con el horóscopo, en secreto sueltan el cinturón de su virginidad para sus padres, para sus hermanos y para los hijos de sus padres”).

²⁶ “por esto, pero también ocurre que la mayoría de ellos engendran hijos de sus madres”; un pasaje que evidencia la permisividad entre los grecorromanos del matrimonio endogámico entre los egipcios y persas, como señalan ROWLANDSON & TAKAHASHI, 2009, p.129.

Central) afín al trígono Géminis-Libra-Acuario, gobernado por Saturno, Júpiter y Mercurio (aquí no está presente Venus), lo que explica las relaciones incestuosas con las hermanas, tradicional en el Egipto tolemaico: πολυγύναιοι δὲ καὶ πολύανδροι καὶ καταφερεῖς καὶ ταῖς ἀδελφαῖς συναρμοζόμενοι²⁷. El propio Tolomeo, al analizar las relaciones matrimoniales, en otro lugar de su obra, insiste en la relación entre Venus y Saturno, especialmente si intercambian sus domicilios (Capricornio y Libra) como explicación de las relaciones entre parientes²⁸. La anomalía general en las relaciones eróticas que supone la combinación de Venus (representación de la mujer en edad fértil) con el viejo Saturno²⁹ se traduce en desgracias en la pareja, infertilidad y falta de sintonía dentro de ella³⁰. Si, en cambio, es Venus quien está en la casa o en decanato de Saturno y éste se encuentra en oposición, sus efectos se extienden a todos los grados de incesto: no respetarán a las mujeres o concubinas de hermanos, padrastrós, tíos, señores y patronos y harán coitos ilícitos incluso con sus propias mujeres; muchos se casarán con sus madrastras³¹ o las esposas de hermanos y tíos, de tal modo que el padre, el hijo, el tío y el hermano compartirán la misma esposa, a su madre e hija y dos o tres hermanas. Y si Saturno es mirado por Venus de noche y Marte está en aspecto con ellos, se acostarán con las mujeres de su familia o incluso con

²⁷ “de muchas mujeres, de muchos hombres, inclinados a los placeres y que mantienen relaciones con sus hermanas”.

²⁸ Ptol., *tetr.* 4.5.14. ἐὰν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἐπικοίνοις ζῳδίοις ὥσιν ὁ τῆς Ἀφροδίτης καὶ ὁ τοῦ Κρόνου, τοὐτέστιν Αἰγύκερω καὶ Ζυγῷ, συγγενικάς ποιοῦσιν τὰς συνέλευσεις (= “Si además Venus y Saturno están en los signos comunes, o sea, en Capricornio y Libra, hacen las uniones dentro de la familia”); cf. *tetr.* 4.7.7 (a propósito de las amistades): Κρόνος μὲν οὖν καὶ Ζεὺς ἐπελθόντες τοῖς ἀλλήλων τόποις ποιοῦσι φιλίας διὰ συστάσεως ἡ γεωργίας ἡ κληρονομίας, ... Κρόνος δὲ καὶ Ἀφροδίτη συνεπιπλοκάς διὰ συγγενικῶν προσώπων, τοχὴ μέντοι ψυχούσας,...(= ...”Saturno y Venus motivan relaciones entre personas emparentadas, pero que se enfrián rápidamente”). El mismo efecto de Venus en las casas de Saturno se lee en Ps.-Maneth., II (I) 184-190), causa de todo tipo de desórdenes en las relaciones matrimoniales: Ἀφρογενῆς δὲ Κρόνοιο δόμοις λεχέων ὀλετῆρος/ ἀλλοτρίων ἔρρεξε, καὶ ἀσπέρμους θέτο τέκνων,/ οὐ μάλα κηδομένους μάχλου ἔνεκεν φιλότητος/ οὔτε φίλων σφετέρων, οὐδ' αὖ πατέρων ἀλέγοντας/ ἡ γάρ δὴ κεδνῶν ἑτάρων γάμουν αἰσχύνοντιν./ ἡ καὶ μητρικῆσιν ἐαῖς ἡ παλλακίδεσσιν/ σφωτέρουν γενετῆρος ὄμδον λέχος εἰσανέβησαν (= “La Nacida de la espuma en las casas de Saturno (hace) destructores de lechos ajenos, y los vuelve carentes de semen de niños, en absoluto preocupados, nos su lascivia del amor, ni de los propios hijos, ni tampoco atentos a sus padres; pues o cubren de ignominia el matrimonio de sus fieles compañeros o incluso o suben a compartir lecho con sus madrastras o con las concubinas de su propio padre”).

²⁹ Ps.-Maneth., II (I) 178-183.

³⁰ Idem, 185-186.

³¹ El término μητριά o *noverca* puede referirse tanto a la “madrastra” como a la “suegra”, no siendo siempre fácil de determinar si se trata de uno u otro tipo de parentesco.

su madre e hija³². En un grado suave de incesto incurren quienes, según Valente, tienen en triplicidad a Venus con Saturno, ya que se acostarán con las mujeres de sus hermanos, tutores, padres y con sus suegras (o madrastras)³³. Aunque a veces contribuyen al incesto otras configuraciones planetarias, sin embargo, el núcleo responsable de éste corresponde a la asociación entre Venus y Saturno, intercambiando sus domicilios³⁴. La asociación de Venus y de Saturno en ángulos importantes (horóscopo, M.C. y Occidente) y en sus domicilios (Capricornio y Libra) propicia los incestos, sobre todo si se añade la configuración con una de las dos luminarias, siendo el tipo de incesto distinto, según que la configuración sea con la Luna o con el Sol. Si es la Luna (y aquellos están en ascendente o/ MC) los varones se acostarán con sus madres, suegras (o madrastras) o hermanas de sus madres y las hembras con sus hijos, hijos de sus hermanos o maridos de sus hijas³⁵.

³² LH XXXII 65-69 (G96, 461-500 Feraboli): *Venus in domo Saturni uel facie uel gradu in nocte contingens: ... 67. In die uero <facit> ... fornicatores etiam et sordidogamos ad omnem commixtionem, neque fratrum uel uitricorum aut auunculorum eorum neque dominorum aut patronorum uxores uel concubinas uerentes, sed et proprias uxores ad illicitos coitus concubentes. Muneribus et periuriis ipsas decipiunt. 68. Plures et nouercas eorum [et] accipiunt et uxores fratrum uel auunculorum, ut pater et filius et auunculus et frater unam habeant uxorem aut matrem et filiam eius et duas uel tres sorores, multi etiam a mulieribus crimina mala patientes propter mulieres uel meretrices.... 69. Si uero a Saturno inspecta fuerit Venus nocturna contingens, deterior fit ratione mulierum et filiorum propter concupiscentiam appetitus. Oportet autem eos prius passionis desiderium adimplere necessitate fati. Si uero Mars affigurabitur eis, ab eorum genere mulieribus coeunt, quidam tales uxores diligunt, alii autem uiri mulieribus utentes perseuerant uel <coeunt> matri et filiae.*

³³ Val., II 17.62: Αφροδίτη Κρόνῳ τρίγωνος αὐστηροὺς ἀγέλαστους, ἐπισκύνιον ἔχοντας, πρὸς δὲ τὰ ἀφροδίσια σκληροτέρους καὶ πολυκοίτους· ἀνάξιας μέντοι γε ή ἀργυρωνήτοις ἡ πρεσβυτέραις ἐπιμίσγονται, οἱ δὲ καὶ ταῖς τῶν ἀδελφῶν ἡ ἐπιστατῶν ἡ ταῖς τῶν πατέρων ἡ καὶ μητριαῖς τὰς ἐπιμιξίας ποιοῦνται· (= “Venus en triplicidad con Saturno austeros, serios, de ceño severo, duros para los placeres del amor y de frecuentes coitos; se acuestan con mujeres indignas, compradas a precio de plata o viejas; otros incluso se procuran las relaciones con las esposas de sus hermanos o tutores o con las de sus padres o incluso con sus suegras”). En este ejemplo es claro el sentido de μητριαί como “suegra” ya que la “madrastra” entraría en el grupo de ταῖς τῶν πατέρων.

³⁴ Ps.-Maneth., I (V) 106-114: Αἰγόκερῳ Κύπρις τε καὶ Ὑδροχόῳ παρεοῦσα/ σύν τε Κρόνῳ καὶ Ζηνὶ κακὴ κατὰ πάντα τέτυκται, / ἦν συναφῆν πρώτοι λάβῃ πολιοῦ Κρόνοιο, / Ἀρεος εἰσβλέψαντος ὁμοῦ Μήνην Παφίνην τε / σύν τε Κρόνῳ βλαβερῷ· δυστλήμονες ἀνέρες οὗτοι / μαινόμενοι βαίνουσιν ἔης ἐπὶ λέκτρᾳ τεκούσης / ἦν δ' ἄκτινα λάρβωσ πυρανγέος Ἡλίοιο, / μητριαῖς μίσγοντ' ἡ παλλακίσιν γενετήρων, / * οὕνεκα τὴν προτέρην κακίην σβέσεν Ἡλίου ίς (= “Cipris coincidiendo en Capricornio y Acuario con Saturno y con Júpiter, resulta mala en todo, si hace la conjunción primero con el canoso Saturno, y Marte mira al mismo tiempo a Mene y Pafia y está con el dañino Saturno; desgraciados son estos varones y enloquecidos suben al lecho de su propia madre; y si reciben el rayo del Sol brillante como el fuego, se unen a sus madrastras (suegras) o a las concubinas de sus padres, * puesto que la fuerza del Sol apaga la anterior maldad”).

³⁵ En la versión griega del LH (Rhet. 57 (CCAG VIII4, p. 134)) sólo se indica esta configuración con la Luna y limitada al horóscopo: Κρόνος δὲ καὶ Ἀφροδίτη ὠροσκοποῦντες ἐν οἴκῳ Κρόνου

Y si la luminaria es el Sol y los dos planetas están occidentales, los varones se acostarán con sus hijas, las hijas de sus hermanos o las mujeres de sus hijos y las hembras con sus padres, los hermanos de sus padres o sus suegros³⁶. Venus en Occidente con Saturno o en el Bajo Cielo induce a matrimonios innobles³⁷.

b). Más especializada, aunque también una de las más importantes, es la asociación de los dos astros femeninos por excelencia, Venus y la Luna³⁸; si, como veremos, la relación de Venus con el Sol implica incesto con el padre (por el simbolismo de esta luminaria) como es lógico la presencia de la Luna en configuración con Venus va a significar el protagonismo en este tipo de relaciones de las mujeres

ἢ Ἀφροδίτης ποιοῦσι τοὺς τοιούτους μίγνυσθαι θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς ιδίαις. ἐὰν δὲ καὶ Σελήνη ἐπιθεωρήσῃ, μητρογάμους ποιήσουσιν ἢ πρὸς θείας (“Saturno y Venus en el horóscopo, en casa de Saturno o de Venus, obligan a los tales a mantener relaciones con sus hijas o con sus propias hermanas. Y si la Luna está en configuración, los harán esposos de sus madres o con sus tíos”).

³⁶ Ptol., *tetr.* 4.5.14: ἐὰν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἐπικοίνοις ζῳδίοις ὅσιν ὁ τῆς Ἀφροδίτης καὶ ὁ τοῦ Κρόνου, τουτέστιν Αἰγύκερω καὶ Ζυγῷ, συγγενικὰς ποιοῦσιν τὰς συνελεύσεις, ὥροσκοπήσαντι δὲ ἢ μεσουρανήσαντι τῷ προειρημένῳ σχήματι ἡ σελήνη μὲν συμπροσγενομένη ποιεῖ τοὺς μὲν ἄρρενας μητράσιν ἢ μητέρων ἀδελφαῖς ἢ μητριαῖς συνέρχεσθαι, τὰς δὲ θηλείας νιοῖς ἢ νιοῖς ἀδελφῶν ἢ θυγατέρων ἀνδράσιν, ἥλιος δὲ δυτικῶν μάλιστα δύντων τῶν ἀστέρων τοὺς μὲν ἄρρενας θυγατράσιν ἢ θυγατράσιν ἀδελφῶν ἢ γυναιξὶν νιῶν, τὰς δὲ θηλείας πατράσιν ἢ πατέρων ἀδελφοῖς ἢ πατρωοῖς [πατρωοῖς correxi; πατρώοις codd. et edd.] (= “Si están en los respectivos signos Venus y Saturno, o sea, en Capricornio y Libra, provocan las uniones dentro de la familia. Si la configuración antes mencionada tiene lugar en el horóscopo o en el medio cielo y se les suma la Luna, obliga a los varones a acostarse con sus madres, con las hermanas de sus madres o con sus suegras, y a las hembras con sus hijos, con los hijos de sus hermanos o con los maridos de sus hijas; y el Sol, especialmente si los planetas están en occidente, a los varones con sus hijas o con las hijas de sus hermanos o con las mujeres de sus hijos, y a las hembras con sus padres, con los hermanos de sus padres o con sus suegros”).

³⁷ “Pues bien, si Saturno y Júpiter llegan a los lugares recíprocos, causan amistades por asociación (conveniencia), cultivos de la tierra o participaciones en herencias; Saturno y Marte combates y acechanzas por maquinación; Saturno y Venus, enlaces entre personas emparentadas, pero que se enfrián enseguida; y Saturno y Mercurio, convivencias y asociaciones para dar y tomar, para comercio y para misterios”. Cf. Val., II 37.14: 14 Αφροδίτη ἐν τῷ δυτικῷ ζῳδίῳ μετὰ Κρόνου ἢ ἐν τῷ ὑπογείῳ κέντρῳ ἀγεννέσι γάμοις ἐπιμίξει ἢ καὶ ἐπ’ αὐτοῖς πένθη ποιήσει. 15 καθόλου ὅσοι Αφροδίτην ἔχουσι σὺν Κρόνῳ, ἢ καὶ οἰκοδεσποτοῦσαν αὐτοῦ ἢ καθυπερτεροῦσαν καὶ τὸν Δία τούτοις μαρτυροῦντα, πρεσβυτέραις ἐπιτλακήσονται ἢ καὶ ὑπερεχούσαις: ἐὰν δὲ γυναικὸς ἢ, τὸ αὐτό (= “Venus en el signo occidental con Saturno o en el bajo cielo involucrará en matrimonios innobles o causará dolores por su causa. 15 En general cuantos tienen a Venus con Saturno, ya sea que aquél rija la casa de éste o esté por encima y a Júpiter en configuracion con ellos, se acostarán con viejas o mujeres superiores a ellos; y si se trata de una mujer, lo mismo”).

³⁸ A propósito de Fírmico, cf. CALDERÓN DORDA, 2014, pp. 104-105. Por su parte, Herm. Trism. apud Rhet., CCAG VIII2, p. 183, afirma que la coincidencia de la Luna y Venus ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ μαλακοὺς καὶ μιγνυμένους δυσιν ἀδελφαῖς ἢ μητρὶ καὶ θυγατρὶ (= “a veces (hace) individuos relajados y que se acuestan con dos hermanas o con madre e hija”; cf. *infra*, p. 216, n. 76).

de la familia y particularmente de la madre³⁹; la influencia de ambos astros en lo que respecta al incesto entre hermanos es mayor, si ambas están en los centros o en configuración entre ellas, sobre todo si se añade la observación de los planetas masculinos Júpiter y Marte⁴⁰. A la Luna como única responsable de los incestos ya la propone el *L.H.* cuando está en ascendente, en su propia casa (Cáncer), en su exaltación o en triplicidad con planetas benéficos, libre de los maléficos. En esta situación, se le atribuyen efectos favorables como hijos de madre noble (la Luna representa a la madre), aristócratas, ricos, prósperos y que se casarán con mujeres importantes. Pero también, sigue diciendo el texto, *coniungit filiorum etiam semen. Plures autem et consanguineas eorum accipiunt*⁴¹. Ahora bien, si está en ascendente o en el segundo y Venus en el IC, libres de planetas malos, también los nacidos en esas condiciones serán hijos de madre noble, aunque (aquí el incesto es más claro) se casarán con parientes nobles consanguíneos (tanto ellos como ellas)⁴². Estos dos pasajes son ejemplo tal vez de ese pasado menos crítico sobre el incesto que podía remontar a la sociedad alejandrina de los Tolomeos, cuando, por razones sociales y económicas fundamentalmente, la élite griega favorecía el matrimonio entre hermanos.

Pero no es lo normal (esa orientación favorable) y con frecuencia vemos que el efecto de la Luna en asociación con Venus y otros planetas es tan negativo como negativa era la opinión grecorromana sobre tales relaciones familiares. Su responsabilidad en los incestos viene favorecida por su posición dominante en las configuraciones con otros planetas. Así, en el texto de arriba la Luna ocupaba el horóscopo o estaba en su casa. Y en otro ejemplo, también del *LH*, de hecho es su presencia en el MC lo que determina los incestos cuando el Sol, Saturno, Marte y Venus se encuentran en Aries (un signo concuspiciente) en el ascendente⁴³. La mayoría de los efectos

³⁹ Val., II 38.19: Αφροδίτη ἐν ιδίῳ οἴκῳ ἢ ὑψώματι, Διός [καὶ Ἀφροδίτης] ὄριοις, σὺν Ἐρμῇ καὶ Σελήνῃ συγγενικῷ γάμῳ ζευγνύουσιν ἀπὸ μητρός (“Venus en su propia casa o exaltación, en términos de Júpiter [y de Venus], con Mercurio y la Luna, unen en matrimonio entre parientes a partir de la madre”).

⁴⁰ Val., II 38.16 Σελήνη καὶ Αφροδίτη ὁμόκεντροι ἀδελφαῖς ἢ ἀδελφοῖς ἐπιπλέκονται μάλιστα Διός καὶ Ἀρεως ἐπιμαρτυρούντων. ... 18 Σελήνη <καὶ> Αφροδίτη τρίγωνοι ἐν ιδίῳ οἴκῳ [ἢ τετράγωνοι], μάλιστα ἐπίκεντροι, συγγενικοὺς δίδωσι γάμους, καὶ μᾶλλον Ἀρεως καὶ Διὸς μαρτυρησάντων.

⁴¹ *LH*, XXVI 36 (G76): “se une incluso con el semen de sus hijos. Muchos también reciben a mujeres en grado de consanguinidad con ellos”.

⁴² XXVI 60 (G78): *Luna in ascendente uel in succedente et Venus in angulo terrae condicionales et liberae a malis matris nobilis natum ostendunt et hos uel eas coniungunt nuptu nobilibus consanguineis eorum.*

⁴³ *LH* XXVI 22 (G74): *Sol, Saturnus, Mars, Venus in Ariete in ascendente seruas inhonoratas et uetulas dant uxores uel meretrices; si uero Luna fuerit in medio caeli uel in occidente, cum filiis*

que tiene Venus en este campo cuando está en determinados lugares de la dodecátrópos se asocian a su relación con la Luna, de la que se tiene en cuenta especialmente la conjunción y la oposición, pero también las aproximaciones y alejamientos. En particular, si la Luna se dirige hacia Venus motiva toda clase de aberraciones y comportamientos sexuales anómalos, entre los que se incluye sin ningún tipo de restricción moral el incesto: los nacidos entonces deshonrarán a sus hermanas o a las hijas de éstas, a las esposas de sus hijos y nietos, se acostarán con sus madrastras (o suegras) o con las concubinas de su padre y lo mismo con sus tíos, sobre todo si se suma algún aspecto con Marte⁴⁴. Lo mismo ocurre si nace una mujer con esta disposición de la Luna dirigiéndose hacia Venus: se acostará con sus hermanos e hijos, con los hijos de sus hermanos o con sus tíos o seducirá a sus nietos y parientes⁴⁵. Estas influencias serán mayores si Venus se encuentra en signos trópicos o erráticos, dobles o escasos y más aún si concurre aspecto cuadrado o diámetro con Marte o Saturno o si una o ambas están en domicilios de Marte o Saturno, sin configuración con Júpiter⁴⁶.

uel priuignis uel matribus uel nouercis uel filiis fratrum uel sororibus concumbunt et mulieres cum propriis filiis uel auunculis aut patre aut uitricis et similibus; fiunt etiam meretrices cum pluribus se miscentes, turpes circa coitum. Cf. Firm., math. 6.31,82: Si hora in Ariete fuerit inuenta, et illuc Mars Saturnus pariter et Venus <...>, Sol etiam illis in eodem signo <...>, ancillam aut anum decernit uxorem, aut certe humilem et omni dignitatis praesidio destitutam. Quodsi sic positis Mercurius accedit, et meretrices publicas ad matrimonium tori genialis adducunt. Quodsi, his omnibus sic sicut diximus constitutis, in MC. Luna fuerit inuenta, incesto furoris ardore et nefaria mentis cupiditate possessos ad filiarum concubitus uenire compellunt.

⁴⁴ Firm., math. 4.6,3: Sed semper Luna, in omni orbis sui figurazione, si feratur ad Venerem, faciet praeposteris amorum uitiis implicatos et qui ob hoc adsiduis pulsentur infamiis, impuros, libidinosos et circa amores mulierum immodica semper cupiditate flagrantes, et quos ad nefarios coitus incesta cupiditas semper incendat; aut enim sorores suas semper stuprant, aut sororum filias, aut uxores filiorum, aut uxores priuignorum, aut cum nouercis suis coeunt, aut concubinas patrum latenti cupiditate corrumpunt, aut patruis similis per illos irrogatur iniuria, praesertim si istam coniunctionem Mars de diametro respexerit.

⁴⁵ Firm., math. 4.6,4: Si uero in mulieris genitura sic Luna feratur ad Venerem, erit inuido stridore semper impatiens, et quae ad promiscuas libidines prauis cupiditatibus erigatur, et quae incestarum et illicitarum cupidinum uota concipiat, et impuris semper libidinum cupiditatibus aestuet. Aut enim cum fratribus aut cum filiis coit, aut cum filiis fratrum aut patruis suis; aut illecebris suis captos ad genialis iniuriam tori priuignos praepostero adducit cupiditatis ardore, aut adfines suos sibi stupro cognitos iungit..

⁴⁶ Firm., math. 6.6,4-5: Alias uiragines facit, praesertim si, in tropicis uel in erraticis signis uel in duplicitibus uel in squamosis Venere constituta, sic ad eam Luna, sicut diximus, pergit, ipsa quoque in signis similibus constituta [5] Sed haec fortiori concitantur ardore, si istum cursum Lunae Mars uel Saturnus quadrata uel diametra radiatione respexerit, uel si Venerem isdem coepit radiationibus intueri. Fortiora haec autem erunt mala, si Venerem et Lunam, in Saturni uel Martis domo sic, sicut diximus, constitutas, sine oportuno testimonio Iouis, Mars uel Saturnus quadrata uel diametra radiatione respexerit.

Pero (ya dijimos que hay cierta especialización derivada de las relaciones entre ambos astros) dicha asociación implica en particular el incesto entre hermanos⁴⁷, aunque sus efectos se extienden al incesto en general⁴⁸. En cuanto a la oposición de la Luna y Venus, indica el coito con los padres o los hermanos o con los hijos o nietos⁴⁹.

c) Si ya en concreto la relación de Venus con Saturno o con la Luna induce al incesto, como hemos visto en los apartados anteriores, la asociación de los tres astros (Venus, Saturno y la Luna) es una mezcla verdaderamente explosiva. Cuando los tres están juntos en el ascendente, en una casa de Venus (este es el componente sensual), los hombres se casarán con las mujeres de su familia (madres, madrastras, hermanas, sobrinas) y las mujeres con los hombres (padres, padrastros, tíos y sobrinos)⁵⁰. Y, si en lugar de signo de Venus, es cualquier otro, la relación se limita a las madrastras, pero no a las madres⁵¹. La *deflxio* o alejamiento de la Luna respecto de Venus y Saturno, entre otros efectos negativos desde el punto de vista sexual, favorece, en el caso de nacimientos femeninos, el incesto y la prostitución, pues (esta es una hipótesis verosímil) las deja a merced de Venus y Saturno sin la protección de la madre

⁴⁷ Val., II 38.16: Σελήνη καὶ Ἀφροδίτη ὄμόκεντροι ἀδελφαῖς ἢ ἀδελφοῖς ἐπιπλέκονται, μάλιστα Διὸς καὶ Ἄρεως ἐπιμαρτυρούντων (= “Luna y Venus al mismo tiempo en Centros, hacen copular con hermanas o hermanos, sobre todo si están en configuración Júpiter y Marte”) y 20: Ἀφροδίτη ἐν τῷ ὑπογειῷ κέντρῳ τυχοῦσα μετὰ Σελήνης ἢ καὶ εἰ διαμετρήσωσι ἀλλήλας ἢ καὶ ἀντιμεσουρανήσωσιν, ἀδελφικοῖς ἢ συγγενικοῖς ζευγνύουσι προσώποις (= “Venus en el bajo cielo con la Luna o aunque estén en oposición entre ellas o también se opongan al medio cielo, hacen acostarse con hermanos o parientes”).

⁴⁸ Val., II 38.18: Σελήνη <καὶ> Ἀφροδίτη τρίγωνοι ἐν ιδίῳ οἴκῳ [ἢ τετράγωνοι], μάλιστα ἐπίκεντροι, συγγενικούς δίδωσι γάμους, καὶ μᾶλλον Ἄρεως καὶ Διὸς μαρτυρησάντων (= “Luna y Venus en triplicidad en casa propia [o en cuadrado], sobre todo en los centros, conceden matrimonios dentro de la familia, y especialmente si están en configuración Marte y Júpiter”).

⁴⁹ L.H. XVIII *Semper enim Venus et Luna aspicientes se ex opposito cum patribus uel fratribus uel filiis uel priuignis concubere faciunt.*

⁵⁰ XXVI 40 (G76, 205-209 FERABOLI): *Luna et Saturnus et Venus simul in ascidente in domo Veneris similiter matrem egenam ostendunt; et ipsi matres proprias uel nouercas ducunt in uxores uel sorores uel filias fratrum et, si mulieris erit natuittas, propriis patribus uel uitricis uel auunculis uel priuignis nubent.* Más escueto, pero igual de preciso es el texto griego del *Liber Hermetis* transmitido por Retorio (57 CCAG, VIII4, p. 14: Κρόνος δὲ καὶ Ἀφροδίτη ώροσκοποῦντες ἐν οἴκῳ Κρόνου ἢ Ἀφροδίτης ποιοῦσι τοὺς τοιούτοις μίγνυσθαι θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς ιδίαις. ἔαν δὲ Σελήνη ἐπιθεωρήσῃ, μητρογάμους ποιήσουσιν ἢ πρὸς θείας = “Saturno y Venus en el horóscopo, en casa de Saturno o de Venus, hacen a tales individuos acostarse con sus hijas o con sus propias hermanas; y si los mira en configuración la Luna, harán individuos que se casan con sus madres o con sus tíos”).

⁵¹ LH XXVI 41 (G76): *Luna et Saturno et Venere simul <in>ascendente in quocumque etiam signo, nouercas ducunt uxores et non matres.*

representada por la Luna que, como esas madres desnaturalizadas de nuestra época, se aleja sin querer saber nada⁵².

d) Otros planetas aparecen también con Venus, aunque la exclusividad es más rara: Si es Júpiter el que se configura con Mercurio y Venus, induce al matrimonio con las propias hermanas y parientes⁵³. Si son Marte y Venus los planetas en conjunción y están en aspecto con la Luna, producen un matrimonio incestuoso (calificado de ἀθέμιστον) ya que los nacidos entonces se casarán con sus parientes⁵⁴.

e) Con el Sol: Excepcionalmente el incesto viene condicionado por la relación entre Venus y el Sol, debido al valor simbólico de esta luminaria como representante del padre, como leemos en Valente⁵⁵. En Ps.-Manetón la conjunción de ambos en el MC induce a las relaciones con las concubinas del padre o con las madrastras⁵⁶. El Sol, incluso, como representación de la autoridad, es responsable de determinados

⁵² LH XXVII 8-9 (G80): *Luna defluens a Venere et Saturno coiuncta plena in diurna natuitate bona et bonae dispositionis fit, in coniugiis uero et uxoribus et filiis mala et in passionibus;...9 In nocte uero meretricum conductores uel lenones fiunt, alienas mulieres lenocinantes. In uxore uero et coniugio et filiis mali fiunt et multum communes, actus turpes et seruiles <facientes>. Si uero natuitas fuerit feminina, incesta fit et ualde communis uel meretrix publica et inutilia in uita faciet, tamquam uir alienis mulieribus uel concubinis coiens.*

⁵³ Ps.-Maneth., IV 414-416: Ζεὺς δ' ὅτ' ἂν Ἐρμείαν τε καὶ ἴμερτὴν Ἀφροδίτην/ ἀκτῖσιν φαέθουσι βάλῃ λαμπρανγέσι κόσμου,/ αὐτοκαστιγνήτας ρέζει κείνοισι βροτοῖσιν/ νύμφας συγγενικάς τε, ... (= “Cuando Júpiter a Mercurio y a la deseable Venus alcanza con sus brillantes rayos iluminadores del universo, hace novias para aquellos hombres a las propias hermanas y parientes,...”).

⁵⁴ Ps.-Maneth., I(V) 42-49 (una prescripción que seguramente remonta a Petosiris, pues el autor del poema dice en la introducción a este libro que expondrá la doctrina de aquél): Ἄρης καὶ Παφὶν κοινὴν ὄδὸν ιδύνοντες,/ Μήνην εὔτ’ ἂν ἵδωτι, λέχος τεύχουσ' ἀθέμιστον,/ συγγενικάς δ’ αὐτοῖσιν ἐφαρμόζουσι γυναικας./ ἦν δὲ Κύπριν καλὴν πολιὸς Κρόνος ἀγκαλίσαιτο,/ δυσγαμίην καὶ δυστοκίην ρέζουσι γυναιξίν,/ οὐδὲ τι κουριδίους ἄνδρας κατέχουσ' ἀχρι γῆρως,/ οὐδὲ τέκνοις γλυκεροῖς ἐπὶ χειλεσι μαζὸν ἔθηκαν· στειρώδεις γὰρ ἔασιν ἀχρήμα τ’ ὀδίνουσιν (= “Marte y Pafia (sc. Venus), si enderezan un camino común, cuando están configurados con Mene, provocan un lecho al margen de la ley, y ponen de acuerdo con ellos mujeres parientes. Pero si a la bella Cipris toma en sus brazos Saturno, hacen un matrimonio desgraciado y falta de descendencia para las mujeres y nunca tienen maridos jóvenes hasta su vejez, ni ponen su pecho en los labios a los dulces hijos; pues son estériles y experimentan dolores inútiles”).

⁵⁵ Val., II 38.19 Ἡλιος ἐν ιδίῳ οἴκῳ ἢ ὑψόματι μετὰ Διὸς καὶ Ἀφροδίτης συγγενικῷ γάμῳ ζευγνύουσι ἀπὸ πατρός (= “El Sol en su propia casa o en su exaltación con Júpiter y Venus, unen con matrimonio entre parientes a partir del padre”).

⁵⁶ Ps.-Maneth., VI (III) 194-196 αἰπντάτῳ δ’ ἐπὶ κέντρῳ ἐϋστέφανος Κυθέρεια /Τιτῆνος μέτα δερκομένη πατέρων ὄλοησιν/ παλλακίσιν συνέμιξ· ἢ μητρυιῆσιν ἔησιν (= “Si es vista sobre el centro más elevado Citerea de hermosa corona con Titán (sc. el Sol), hace acostarse con las funestas concubinas de los padres o con sus suegras (o madrastras)”).

incestos, si se encuentra en términos de Mercurio. Sus efectos entonces son positivos (será ensalzado, tendrá autoridad, gozará de cualidades superiores a las de sus padres, será el hermano mayor y su nombre será conocido por muchos; adquirirá muchos bienes y (aquí el incesto carece de cualificación negativa) *ducet in uxorem propriam sororem extrinsecus et obtinebit cum ea <filios>*⁵⁷.

f) Los términos: Hay algunos términos especialmente sensibles para la acción incestuosa de los planetas. En realidad se trata de una proyección de los efectos propios de los astros más implicados (Venus y Saturno sobre todo) sobre aquellos grados que tutelan en los distintos signos. Los textos astrológicos no suelen mencionar en este caso el signo, sino sólo el planeta al que pertenecen los términos, por lo que la influencia es más atribuible a éste que a aquél. Así, los términos de Venus, cuando el horóscopo coincide con ellos y son transitados al mismo tiempo por Saturno, en nacimientos diurnos, *faciet impuros, impudicos, sordidos et miserae libidinis uitiis implicatos, et qui ad naturales coitus uenire non possint, sed qui contra naturam paepestero libidinis furore rapiantur* (Firm., math. 5.2,11)⁵⁸; el incesto es igualmente la tendencia de aquellos que tienen a la Luna en términos o decanos de Venus (cf. 5.6,8). El incesto entre hermanos está condicionado por la posición de Venus en los términos de Júpiter y de éste en los de aquella⁵⁹; pero una situación parecida induce al coito de la madre con los hijos, aunque en este caso se suma la coincidencia de Saturno y Venus en el mismo signo:

Firm., math. 7.18,4: [De his qui cum matre coeunt.] *Si in uno signo Saturnus et Venus in eadem parte fuerint, aut si in diametro vel in quadrato collocati, easdem habeat, aut cum ipsis sit collocata, Iuppiter vero in finibus Veneris constitutus quacumque illos radiatione respiciat, matrem et filios faciunt matrimonium contrahere.*

Lo mismo ocurre con las relaciones de padres con hijas y de hijas con padres⁶⁰. Si en estos casos los efectos se deben a la relación entre Júpiter (representante del padre) y

⁵⁷ LH XXXIV 22 (G99).

⁵⁸ “hace impuros, impúdicos, sórdidos e implicados en los vicios de la miserable concuspicencia, e individuos incapaces de llegar a coitos naturales, sino que, contra la naturaleza, se dejan arrebatar por un ardor de concuspicencia”.

⁵⁹ Firm., math. 7.18,3: *De his qui sorores suas sortiuntur uxores. Si Sol et Luna simul fuerint inuenti, et cum ipsis Venus aut Iuppiter, aut si quadrata sibi fuerint radiatione coniuncti, ita tamen ut Venus in finibus <sit> Iouis Iuppiter uero in finibus Veneris, fratres sororibus coibunt.*

⁶⁰ Firm., math. 7.18,5: *In feminarum uero genituris, sic ceteris sicut diximus ordinatis, si in eo loco in quo Lunam posuimus Sol fuerit inuentus, filiae patribus suis matrimonii gratia coibunt. Sed si Venus in finibus Iouis [Iouem] fuerit constituta, et Iuppiter in finibus Veneris, et eos Mars aut quadrata aut diametra radiatione respiciat, filias cum patribus coire compellunt.*

Venus (representante de la hija), efectos similares encontramos en el intercambio entre Mercurio (representante de los hijos) y Venus (representante de la madre), sobre todo si Júpiter (el padre) está en aspecto cuadrado, negativo: Firm., *math.* 7.18,8: *Si uero Mercurius in finibus Veneris fuerit, et Vénus in finibus Mercurii, et si sic collocati quadrata uel diametra se radiatione respiciant, Iuppiter uero hos aut de quadrato aut de diametro respiciat, faciet filios a patribus muliebris libidinis maculam sustinere.* Pero si solamente se trata de la posición de Mercurio en los términos de Venus, el nacido lo hará en un templo o tendrá cualidades oraculares, pero se casará con una pariente próxima o con su hermana⁶¹.

g) Por último, también los decanos y términos de Venus producen efectos de este tipo si la Luna se encuentra en ellos, como indica Fírmico Materno⁶².

4. Los signos del deseo

Aunque ya desde Doroteo (que recoge su doctrina sobre todo de Nequeps y Petosiris⁶³) el incesto, por producirse en el seno de la familia, se liga a las posiciones de los planetas en sus casas⁶⁴, lo cierto es que hay determinados signos que contribuyen más a este tipo de conductas sexuales ilegítimas, por su condición expresa como disolutos (ἀσελγεῖς). Son estos, en general, Aries, Capricornio, Piscis y Tauro (como señala Dor. Ar., II7.5); pero a ellos se añaden Leo, Escorpio y Piscis⁶⁵, y también Libra y Sagitario, según propone Teucro⁶⁶.

4.1. Signos de Saturno: Tienen un papel relevante en las posiciones planetarias que inducen al incesto. En el horóscopo de Edipo (cuyo estudio dejamos para el final de este trabajo) Fírmico comienza poniendo el énfasis en el papel jugado por los signos de Saturno como lugar en el que se encuentran Júpiter y Venus para ejercer su influencia sobre quienes se acuestan con la madre⁶⁷. El Ps.-Manetón es también

⁶¹ LH XXXIV 35 (G100): *Mercurius cum fuerit in terminis Veneris, natus erit in templo uel uox eius ad deum pertinget uel superioribus conuertetur maxime in uita et facultate et consanguineam ducet uel sororem propriam.*

⁶² Firm., *math.* 5.6.8: **Luna in finibus Veneris.** *Si Luna in finibus Veneris uel in decano fuerit inuenta, et sit plena luminibus, faciet infamibus semper amoribus implicatos, et incestis libidinum cupiditatibus deditos, impuros, libidinosos, et qui erraticis semper amoribus inhaerescant.*

⁶³ Vid. HEILEN, II, 2015, p. 837.

⁶⁴ Cf. FERABOLI, 1998, pp. 460-461, que aduce textos también de Ps.-Manetón y Valente.

⁶⁵ Anon. S. CCAG, IX1, fol. 133v-135v, HÜBNER, 1988, pp. 383-384.

⁶⁶ Apud Rhet., CCAG, VII, pp. 204-205 (Libra, por la aparición de Τράγος) y p. 207 (Sagitario, cuyo tercer decano es Saturno)

⁶⁷ Firm., *math.* 6.30,1: *Si in Saturni signo Iuppiter et Venus simul positi easdem possederint partes, et Saturnus in uicino sit signo, id est in secundo fuerit inuentus, ut ipse primus coniunctionem Veneris*

muy claro respecto del papel ejercido por Venus cuando está situado en las casas de Saturno; entre otros efectos negativos relativos al matrimonio, el poeta le atribuye las relaciones incestuosas con la suegra y las concubinas del padre⁶⁸.

4.2. El signo de la Luna: También Cáncer (ascendente como veremos del horóscopo de Edipo) juega un papel en las relaciones incestuosas⁶⁹.

4.3. Las casas de Júpiter sólo excepcionalmente se mencionan a propósito del incesto, probablemente por el simbolismo del planeta como “padre”. Se trata ahora de un texto de Fírmico en el que la presencia de Marte en el horóscopo (casa de Júpiter) mirados por Saturno en triplicidad y con la Luna *in novissimis horoscopi partibus constituta* inducen a los que nacen con esta disposición a acostarse con su madre o con su madrastra. En el caso de la mujer, lo hará con su padre o su padrastro⁷⁰.

5. Los decanos

Aunque su implicación en nuestro tema suele estar ligada a su representación planetaria (como hemos visto a propósito de los efectos de determinados astros), en la larga descripción que nos ofrece Hefestión de las influencias decánicas, se liga concretamente a conductas incestuosas, el primero de Escorpio, tal vez tanto por la condición de ἀσελγές del signo como por la implicación en los incestos del planeta Marte, que lo personifica:

ὅ γεννώμενος ἐπὶ τοῦ πρώτου... ἐὰν δὲ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἐπιθεωρήσῃ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου τεχνίτης ἥτοι χρημάτων καὶ ὑπὸ γυναικῶν εὐνοεῖται, τινὲς δὲ ἀδελφαῖς συνέρχονται καὶ τεκνοῦσιν (Heph., II 134).

uenientis <ex>cipiat, et Mars Lunam respiciens quacumque Veneri radiatione iungatur; Saturnus etiam Lunam pariter aspiciat, et Sol sit in MC., Luna et horoscopo in Cancro constitutis [si], incesto furoris ardore et potestatis alicuius praesidio subleuati matrum suarum conubia sortiuntur; aut nouercas suas praepostero mentis ardore; cupiditate possessi ad consortium tori genialis inuitant.

⁶⁸ II(I) 184-190: Αφρογενῆς δὲ Κρόνοιο δόμοις λεζέων ὀλετῆρας/ ἀλλοτρίων ἔρρεξε, καὶ ἀσπέρμους θέτο τέκνων,/ οὐ μάλα κηδομένους μάχλου ἔνεκεν φιλότητος/ οὕτε φύλων σφετέρων, οὐδὲ αὖ πατέρων ἀλέγοντας·/ ἡ γὰρ δὴ κεδνῶν ἐτάρων γάμον αἰσχύνουσιν,/ ἡ καὶ μητριῆσιν ἔας ἡ παλλακίδεσσιν/ σφοιτέρου γενετῆρος ὅμὸν λέχος εἰσανέβησαν. (= “Venus en casas de Saturno forma destructores de lechos ajenos, hace estériles de hijos, que por lascivia no se preocupan del amor ni de sus amigos, ni cuidan de sus padres; pues o deshonran el matrimonio de sus fieles compañeros o incluso con respecto a sus madrastras o las concubinas de su progenitor, suben en común al lecho”).

⁶⁹ Cf. *supra* Firm., *math.* 6.30,1.

⁷⁰ *math.* 6.31,25: *Si Mars et horoscopus aequabili partium societate iungantur, <et> in domo Iouis fuerint constituti, et Martem et horoscopum Saturnus trigonica radiatione respiciat, et Luna sit in nouissimis horoscopi partibus constituta, hi qui <sic> has stellas habuerint aut cum matre aut certe cum nouerca concubunt. Si uero mulieris sit ista genitura, aut cum patre suo aut cum uitrico suo intesta libidinis cupiditate concubit, et erit nihilominus ista mulier circa omnem libidinem uitio prostituti pudoris impatiens.*

el nacido en el primero... si Venus se configura con él, es artista de oro y plata o de objetos preciosos y es bien acogido por las mujeres; y algunos se acuestan y engendran con sus hermanas.

6. *Paranatéllonta*

No hay mucha literatura al respecto. Es presumible que el carácter libidinoso del Perro sea la razón por la que inducen al incesto los grados últimos de Cáncer en la descripción del *Liber Hermetis*, aunque no hay una explícita indicación de causa-efecto en el texto en cuestión⁷¹. Sin embargo, sí parece que es la aparición de Cefeo la causa de las relaciones incestuosas atribuidas por Fírmico al grado quince de Capricornio, aunque en este caso se aduce además la presencia en él de Venus y Mercurio y la posición occidental del astro (por lo que parece que contribuye el lugar de la dodecátropos, que tiene influencia sobre las relaciones matrimoniales)⁷².

7. *Los lugares de la dodecátropos*

Por último, determinados lugares de la dodecátropos aparecen en los textos astrológicos ligados al incesto, especialmente cuando los planetas más relacionados con el tema (Venus, Luna, Saturno, Marte) se encuentran en ellos y en determinadas configuraciones.

7.1. En el primer lugar (el Horóscopo) la tendencia al incesto viene marcada por la coincidencia en él de los dos planetas que (como ya hemos visto) inducen a ello, a saber, Venus y Saturno, como leemos en Retorio⁷³; pero también la presencia de Venus

⁷¹ *LH XXV 39 (G59): A uicesimo octauo gradu (scil. Cancri) usque ad tricesimum fiunt impii, impudici. Hi enim coeunt cum matribus uel nouercis; quidam uero et uenatores fiunt uel pugnatores cum feris.*

⁷² Firm., *math.* 8.15,4-5: *In XV. parte Capricorni oritur Cepheus. Quicumque hoc sidere oriente nati fuerint, erunt graues, austeri, omni seueritatis auctoritate [et] metuendi, uultum semper ex morum integritate fingentes, qui stoicam sectam uero sequantur affectu. Tales fuerunt apud ueteres Catones, talis nostris temporibus Tullianus, qui seueritatis merito etiam ordinarii consulatus insignia consecutus est. [5] Quodsi in hoc loco Venus et Mercurius fuerint attestantes, arte tragica carmina aut legunt semper aut faciunt. Si uero hoc sidus in occasu fuerit inuentum, in scopulis in quibus aliquando perclitati fuerant, misera corporis iactura morientur, aut nati statim peribunt, aut propter incestum publica animaduersione plectuntur, ut nouellae his et inauditae mortis inferatur exitium.* Aunque no expresamente relacionado con los incestos, el grado 15 de Capricornio influye según el *LH* en la generación de personas impúdicas, un dato a favor tal vez de que la prescripción de Fírmico pueda vincularse a la constelación de Cefeo (*LH XXV 10.26 (G69, 64-65 Feraboli): quintus decimus gradus facit cinaedum vel a cinaedis nutritum*), aunque también hay que tener la naturaleza misma del signo, que produce tendencias eróticas descontroladas (cf. HÜBNER, 1995, II, pp. 136 y 130).

⁷³ Herm. Trism., apud Rhet., *CCAG VIII4*, p. 134: Κρόνος δὲ καὶ Ἀφροδίτη ὥροσκοποῦντες ἐν οἴκῳ Κρόνου ἡ Ἀφροδίτη ποιοῦσι τοὺς τοιούτους μίγνυσθαι θυγατράσιν ἡ ἀδελφαῖς ιδίαις. ἐὰν δὲ καὶ

en los centros principales (horóscopo y medio cielo) ocasiona relaciones incestuosas, si el planeta está configurado con la Luna, de acuerdo con Doroteo-Anubión⁷⁴.

7.2. El lugar específico debería ser el Occidente (7°) al que corresponde la competencia en el matrimonio y las relaciones de pareja. Y, en efecto, no faltan influencias astrológicas que inclinan a conductas incestuosas cuando Venus transita por esta casa (especialmente en signos terreos)⁷⁵; o cuando lo hace la Luna, que induce a relaciones con dos hermanas⁷⁶; pero realmente no son tan abundantes como esperaríamos los ejemplos de incesto ligados a este lugar en la literatura (podemos decir que son excepcionales los que acabamos de leer); en cambio, hay otros más implicados, ya sea por sus influencias sobre la familia (hijos, hermanos) o por la condición de los planetas (siempre el protagonismo especial de los planetas) que los tutelan (Venus en el quinto, la Luna en el tercero y Saturno en el duodécimo). Esto último es el fundamento para el incesto de la combinación del horóscopo y el occidente cuando sus planetas soberanos ($\beta\alpha\sigma\tau\lambda\nu\epsilon\varsigma$) ocupan el mismo signo en el momento del nacimiento. En esa situación, dice Doroteo, se producen disputas dentro de la familia y, si el planeta señor del signo es Venus, esas tienen que ver con las mujeres de la casa:

Σελήνη ἐπιθεωρήσῃ, μητρογάμους ποιήσουσιν ἢ πρὸς θείας (= Saturno y Venus en el horóscopo en casa de Saturno o de Venus hacen a los individuos acostarse con sus propias hijas o hermanas. Y si la Luna los mira, hacen gente que se casa con sus madres o con sus tíos).

⁷⁴ Anub., *De ang.*, p. 365 PINGREE: ἡ Ἀφροδίτη ὠροσκοποῦσα ἢ μεσουρανοῦσα καὶ τὴν Σελήνην ὄρῶσα ἐν οἰωδήποτε σχήματι οἰκεῖον γάμον ἢ μίξιν διδοῦ (= “Venus en el horóscopo o en el medio cielo y mirando a la Luna en cualquier configuración, da un matrimonio o una relación sexual en el seno de la familia.”)

⁷⁵ Cf. CALDERÓN DORDA, 2014, p. 108: Firm., *math.* 6.29,20-21 (*Si Venus in terreno signo fuerit inuenta, et in hoc signo constituta VII. ab horoscopo locum uel MC. possederit, aut in XII. ab horoscopo loco constituta et in diametro Saturni posita partiliter radios excepere, longae ac diuturnae uiduitatis infortunia ex ista radiatione decernit. [21] ... Sed et quosdam incesto cupiditatis ardore possessos illicitos filiarum concubitus adire compellunt*). Aunque Pablo de Alejandría no menciona expresamente el incesto, deja entender que este se encuentra entre los efectos negativos de Venus al transitar esta casa; en p. 62 Boer: Ἡ δὲ Ἀφροδίτη ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τυχοῦσα ἀργότερα τὰ τῶν γάμων ποιήσει, καὶ ὅτε μὲν παιδεραστάς, ὅτε δὲ ἐμπαθεῖς καὶ ἀσελγεῖς ἐπιδείκνυσιν (= “Si Venus se encuentra en este lugar (sc. el Occidente) hará más difíciles los asuntos de los matrimonios e indica a veces pederastas, a veces individuos pasionales e impúdicos”); el comportamiento anómalo dentro del matrimonio que provoca la posición de Venus en este lugar ya está indicado, aunque sin mención expresa del incesto, en el tratado de Hermes Trismegisto (*apud Rhet.*, CCAG, VIII4, p. 159: καὶ ἀστατον περὶ γάμου ποιεῖ)

⁷⁶ Tambien Hermes Trismegisto, *apud Rhet.*, CCAG, VIII4, p. 158: Σελήνη δὲ ἐκεῖ φιλόξενον, ἐν δὲ θηλυκῷ ζωδίῳ ὑπὸ Ἡλίου καὶ Ἀφροδίτης θεωρούμένη κατὰ συμπαρουσίαν ἢ διάμετρον, πάντως μαλακοὺς καὶ πρὸς δύο ἀδελφὰς μίξεις (= “La luna allí (hace un individuo) hospitalario, pero si está configurada en compañía o diámetro por el Sol y Venus en signo femenino, (produce) varones muy relajados y relaciones con dos hermanas”; cf. *supra*, p. 207, n. 38).

καὶ Ἐρμείαο μὲν ὄντος

ζωιδίου πρὸς τέκνον ἡ ἐν τέκνοι γε τάξει
κείμενον, εἰ Παφίης δὲ τύχῃ κατέναντα γυναικῶν
ἡ καὶ ἀδελφεῖς προσκηδέος ἡὲ θυγατρός
ἡὲ νῦ θηλυτέρης ξυνὸν λέχος ἥτε λέλογχεν⁷⁷,

7.2. El quinto: Su importancia en este campo se debe sin duda a la tutela que tiene sobre él el planeta Venus. Significativo es un texto de Fírmico en el que las relaciones del abuelo con la nieta están determinadas por la posición en el quinto de Saturno y de Venus y Mercurio en el IX (en este caso la configuración tiene más que ver con el valor negativo del diámetro que con las influencias del lugar tutelado por Júpiter). Aquí, lógicamente, Mercurio representa a las nietas, Saturno al abuelo y Venus y su lugar el carácter libidinoso de la relación⁷⁸.

7.3. El cuarto y el décimo: La posición de la Luna en el MC y de Venus en el IMC intensifican la acción que ya de por sí implica el diámetro entre ambos astros⁷⁹. Esta misma relación se lee también en Ps.-Manetón⁸⁰. El MC es importante si Marte lo ocupa en signo femenino, aunque en este caso colabora la posición de Saturno y

⁷⁷ Dor., p. 407 PINGREE (cf. Dor. ar., V 3.37, Heph., III 38.34 = “Si es un signo de Mercurio, (la disputa) se debe a un hijo o a una persona con rango de hijo; y si resulta ser de Venus, (la disputa) es contra mujeres, ya se trate de una hermana emparentada con él, o una hija o tal vez de una mujer a la que le ha tocado en suerte un lecho común”). El texto es ambiguo, pero las referencias al parentesco al ξυνὸν λέχος, y a la insistencia en el caso de la hermana de una relación más estrecha (προσκηδέος), todo ello unido a la relación de Venus con el occidente nos llevan a pensar en una disputa de carácter incestuoso.

⁷⁸ Firm., math. 6.31,25: *Si uero Saturnus in V. ab horoscopo loco fuerit inuentus, et Mercurius cum Venere in XI. ab horoscopo loco sit, priuignarum nuptias cum nefaria cupiditate decernunt.*

⁷⁹ Una prescripción que recoge Valente, II 38.20 (Αφροδίτη ἐν τῷ ὑπογείῳ κέντρῳ τυχοῦσα μετὰ Σελήνης ἡ καὶ εἰ διαμετρήσωσιν ἀλλήλας ἡ καὶ ἀντιμεσουρανήσωσιν, ἀδελφικοῖς ἡ συγγενικοῖς ζευγγύνουσι προσώποις = “Si Venus se encuentra en el bajo cielo con la Luna o incluso si están en oposición una con otra o en meridianos opuesto, producen relaciones con hermanos o parientes íntimos”). De ello se hace eco Firm., math. 6.30.20 (*Si Luna in MC. fuerit inuenta, et in IMC. Venus constituta partiili Lunam radiatione respiciat, ista coniunctio incestae cupiditatis ardore sorores fratribus iunget uxores*) por lo que debemos pensar que esta asociación se encontraba ya en el texto de Hermes Trismegisto..

⁸⁰ VI(III) 115-121: εὗτ' ἂν γενομένοι βροτοῦ Μήνη ἐν ἐπείν/ αἰτυτάτῳ κέντρῳ, Κυθέρη δ' ὑπόγειος ὄρηται,/ τῆμος ὄμογνήτοις γενεῆς τ' ἄγχιστα συνεύνοις/ ζεύγνυνται, πολέσιν δ' ὄμογάστριοι ἐς λέχος ἥλθον /νύμφαι. τοῦτο δὲ δρᾶσι, καὶ ὀππόταν Αφρογενέΐ/ Ἐρμείῃ τε θυμῷ ξυνὴν ὁδὸν ἔξανύωσιν (= “Cuando durante el nacimiento de un mortal Meno se encuentra en el centro más elevado, y Cítera aparece en el bajo cielo, entonces se unen a personas del mismo linaje y a esposas de muy estrecho parentesco, y a muchos les suben al lecho novias nacidas del mismo vientre. Esto hacen también cuando llevan un camino común con la Nacida de la espuma y el animoso Mercurio”).

Venus en el siguiente (XI) y Júpiter, Luna y Mercurio en el horóscopo, en signo de Venus, para el incesto con las madres, madrastras y tías maternas⁸¹. En el mismo pasaje, pero un poco más adelante, también es decisiva para las relaciones con las mujeres de la familia la presencia de la Luna en el bajo cielo o, en este caso, en el occidente y la suma en esa configuración de Saturno y Marte⁸².

7.3. El duodécimo⁸³: Por último, la importancia de este lugar para el incesto se debe a la tutela que ejerce sobre él el planeta Saturno, que, como hemos visto, tenía mucho que decir en las relaciones incestuosas entre padres e hijos. El texto más significativo al respecto es una prescripción de Fírmico Materno referida a la presencia de Venus en dicho lugar (*math.* 3.6,28-29). Ciertamente en él, los efectos del planeta no se atribuyen exclusivamente a su presencia en el duodécimo, sino que se asocian además con las configuraciones de Venus con otros astros, especialmente la Luna, ya sea en diámetro (por sus incestos sufrirán grandes humillaciones y sólo piensan en cohabitar con sus hermanas, madrastras (o suegras), hijas y madres⁸⁴, por lo que obtendrán grandes ventajas); o en conjunción o cuadrado (en este caso se acostarán con sus hermanas o, si son externas a la familia, con dos hermanas a la vez, así como con sus hijas, madres, nueras o esposas de sus nietos, de sus hermanos, con sus madres, madrastras (o suegras) y sobrinas⁸⁵).

⁸¹ Firm., *math.* 6.31.9: *Si Mars in MC. fuerit inuentus, in feminino scilicet signo, et Saturnus et Venus in XI. sint ab horoscopo loco constituti, horoscopus uero cum Ioue et Luna et Mercurio in Veneris signo sit constitutus, aut matres suas aut nouercas aut matrum sorores qui sic has stellas habuerint incesta libidinis cupiditate corrumpunt.*

⁸² Ps.-Maneth., VI(III) 154-159: θηλυτέροις δ' εντ' ἄν Κύπρις κεραή τε Σελήνη/ ζώοισι λάμπωσ', ήτοι δυτικοῦ κατὰ κέντρου,/ ἡ καὶ ὑπόχθονιον, ἡ καὶ δύο κέντρ' ἐφέπωσιν,/ μιουνάξ δ' ἀμφότεροι κατεναντία τῆσιν ὄρδωνται,/ τῇ μὲν Ἀρης, τῇ δ' ἄντε Κρόνος, τόθ' ἔστις πανάθεσμοι/ θυγατράσιν πατέρες ξυνὸν λέχος εἰσανέβησαν (= “Cuando en signos femeninos Cipris y la cornúpeta Selene brillan, o en centro occidental, o también en el bajo cielo, o transitan dos centros, pero a la vez dos planetas las miran en oposición, a una Marte y a la otra Saturno, entonces contra toda legalidad los padres suben a compartir lecho con sus hijas”).

⁸³ Cf. CALDERÓN DORDA, 2014, p. 103.

⁸⁴ Firm., *math.* 3.6, 28: *Quodsi in diametro Luna fuerit inuenta, faciet infames, libidinosos aut puerorum amatores, et ex coitu mulierum stupratos facilit graui infamiae pulsari dedecore; ex incestis enim et stupris ex ista commixtione graues decernuntur infamiae; aut enim cum sororibus aut nouercis aut filiabus aut matribus coire coguntur, sed nihilominus ex isto incestu lucra illis maxima obueniunt et confertur aliquod meritum dignitatis.* También Pablo de Alejandría relaciona los incestos con la presencia de la Venus en el duodécimo y la posición en un centro del planeta que lo sigue y está configurado con él (p. 72 Boer: εἴαν δὲ ὁ ὑπόδεξάμενος τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρα ἐπίκεντρος σχηματίσῃ, δουλοκοίτας καὶ κακογάμους, ὅτε δὲ καὶ τῶν ιδίων γυναικῶν παρακοιμιστὰς ποιήσει).

⁸⁵ Firm., *math.* 3.6,29: *Sed et semper Venus cum Luna simul posita aut de quadrato coniuncta aut amoris inlecebras aut infamiae labem prona infelicitate decernit aut acerbis animi uitiiis implicabit*

Similares resultados encontramos en el caso de que el nacimiento en estas condiciones corresponda a una mujer; pues se acostará con sus hermanos, hijos, padres, hijos de sus tíos, maridos de sus hijas, con sus tíos, con los tíos de sus hijos, nietos y parientes o con dos hermanos a la vez⁸⁶. Hay, además, otras circunstancias que potencian estos efectos del planeta en este lugar, como son la naturaleza del signo (trópico, errático, escamoso o biforme) o el aspecto de Venus y la Luna o de ambas con Marte o Saturno en diámetro o cuadrado o que estén colocadas en domicilios de estos planetas o de Mercurio⁸⁷. Una variación de estas posiciones se concreta en otro texto de Fírmico donde la conjunción de Venus con Mercurio en el duodécimo con Saturno en el sexto (diámetro) significan igualmente relaciones incestuosas de los padres con las propias hijas⁸⁸.

8. Las suertes

De las suertes que tienen que ver con el incesto, merecen citarse la de la esposa (durante el día se computa de Saturno a Venus y dicho arco se traza desde el horóscopo y, durante la noche, lo mismo pero desde Venus a Saturno), la del padre, la de los hijos, la de los hermanos (desde Saturno a Júpiter y el mismo arco desde el horóscopo) y, sobre todo, la del matrimonio⁸⁹. La coincidencia en el mismo lugar de

aut facit impura aut libidinosa cupiditate praeposteros aut ex incestis amoribus graui pulsat infamia: aut enim, sicut supra diximus, cum sororibus coeunt aut, si alienas a genere, duas tamen sorores stupri sibi cognitas coniungunt, aut cum filiabus coibunt aut cum matribus aut cum nuribus aut cum priuignorum uxoribus, aut circa fratrum uxores uitio libidinosae cupiditatis ardebunt, [aut matribus] aut cum nouercis coibunt aut cum adfinibus [aut cum sororibus] aut cum sororum filiis.

⁸⁶ Firm., *math.* 3.6, 30: *Si uero mulier sic Venerem habuerit collocatam, faciet libidinosam et quae promiscuis amorum uoluptatibus implicetur, sed semper infamiae labe possessam et incestis amoribus aestuantem; et ipsa enim, aut cum fratribus suis coibit aut cum filiis aut cum parentibus aut cum patruorum filiis aut cum filiarum maritis aut cum patruis aut cum filiorum suorum patruis aut priuignis aut adfinibus, aut duos fratres ad unam lecti libidinem deuocabit; alias uero mulieres uiriles facit actus appetere.*

⁸⁷ Firm., *math.* 3.6, 31: *Sed haec tunc fortius facit, si, cum Luna ista radiatione coniuncta, in tropicis signis uel in erraticis uel squamosis uel in biformibus ista qua diximus, fuerit radiatione composita. Quae fortiora et uehementiora erunt, si sic ambas, id est Lunam et Venerem, sic ut diximus positas, uel unam de duabus, Mars aut Saturnus, aut de diametro uel de quadrato uiderint aut cum una ipsarum unus de duobus fuerit collocatus, uel si ista societate iunctae Luna pariter et Venus, uel ista radiatione compositae, in domo Martis uel Saturni fuerint collocatae, uel si in Mercurii signis aut simul fuerint aut una de duabus, in Mercurii signo collocata, aliam tali quali diximus radiatione respexerit.*

⁸⁸ Firm., *math.* 6.31,21: *Si Saturnus in VI. ab horoscopo loco fuerit inuentus, et Venus et Mercurius in XII. ab horoscopo loco sint constituti, et hi omnes diametra se radiatione pulsantes aequata partium societate iungantur, filias suas incesto cupiditatis ardore ad coniunctionem tori genialis adsociant. Sed et si Venus et Mercurius et Saturnus domicilia sua mutauerint, hoc idem simili ratione decernunt.*

⁸⁹ Para la doctrina de las suertes o lotes en su conjunto contamos ahora con los estudios de GREENBAUM,

ambas suertes induce a desposar a las hermanas y afines o, a los hermanos, en caso de nacimiento femenino⁹⁰. En cuanto al lote del matrimonio, el más importante, Doroteo Sidonio es bastante explícito con respecto a su importancia para el incesto, pues nos da las siguientes prescripciones:

- 1) Luna en su propia casa o exaltación con Venus (de nuevo la asociación de ambos astros) y en aspecto con Júpiter: Los nacidos se casarán con mujeres de su familia⁹¹.
- 2) Venus y Luna en oposición, en cuadrado o en el mismo signo, en un ángulo significa matrimonio con una hermana o con la mujer de su familia más próxima a él⁹².
- 3) Luna y Venus en el Bajo Cielo en aspecto con Júpiter: Matrimonio con parientes y tendrá hijos al final de su vida⁹³.
- 4) Señor del lote del matrimonio en el lugar del lote o en aspecto con él o con la Luna: el nacido se casará con una de sus parientes o con una sobrina⁹⁴.

2008 (sobre el lote de la Fortuna y del Demon), 2015(b) (Sobre el lote del Eros) y especialmente su libro de 2015(a), pp. 279-396, al que remitimos para detalles sobre su determinación, aunque las cuestiones relacionadas con el incesto quedan fuera de su ámbito de análisis. Con respecto a la suerte del matrimonio, que aquí nos interesa de forma especial, Pablo de Alejandría (p. 53 Boer) simplifica incluyendo dentro del γάμου ικλῆρος la suerte de los esposos (arco desde Saturno a Venus, tanto de día como de noche) y la de las esposas (arco de Venus a Saturno, tanto de día como de noche).

⁹⁰ math. 7.12,2-3: *De his qui sorores suas uel affines sortiuntur uxores. In genitura uiri a Saturno numera ad Venerem, si sit diurna, et tantumdem ab horoscopo; in nocturna contra, et hoc tibi signum sicut frequenter diximus locum demonstrat uxoris. Rursus locum fratum a Saturno ad Iouem computa, et tantumdem ab horoscopo. <Si> itaque locus coniugis sic partiliter constitutus in loco fratum ceciderit sic sicut diximus computato, sorores aut affines suas sortientur. Similiter et in mulierum genitura reperies. [3] Sed et si Venus cum domino geniturae in eodem signo pariter fuerint inuenti, aut sorores aut affines decernit uxores. Sed et si locus coniugis, partiliter computatus, in maternis signis uel paternis et ipsis tamen partili ratione collectis fuerit inuentus, aut matres aut nouercas aut nutrices suas sortientur uxores. Similiter et in mulierum genitura reperies, praesertim si haec eadem loca Mars, Venus Mercuriusue respexerint.*

⁹¹ Dor. ar., II4.16 (p. 202 PINGREE): “If you find the Moon in its own house or exaltation with Venus while Jupiter aspects, then these [natives] will marry from among their own women”.

⁹² Dor. ar., II4.17 (p. 202 PINGREE): “If you find Venus and the Moon, each of them in opposition to the other or in quartile or both of them are in one sign in a bad place, then this indicates harm to the marriage, but if they are in a cardine they indicate [that] the marriage of the native is to his sister or the closest [to him of his women.]”

⁹³ Dor. ar., II4.18 (p. 202 PINGREE): “If you find the Moon and Venus together in the cardine under the earth while Jupiter aspects [them], it indicates [his] marriage to one of his relatives, but he will have children at the end of his life.”

⁹⁴ Dor. ar., II4.19 (p. 202 PINGREE): “If you find the lord of the lot of wedding in [the place of] the

5) Saturno con Venus en la casa de uno de los dos en el ascendente: relaciones sexuales con sus hijas y con sus hermanas mayores; pero si la Luna está en cuadrado con ambos, relaciones con su tía materna⁹⁵.

No obstante, también se tienen en cuenta las relaciones de los planetas que simbolizan a los distintos miembros de la familia con otras suertes, en particular con la del demon, la fortuna o el matrimonio. En este sentido ya hemos visto algo a propósito del papel de Júpiter o la Luna cuando tenían alguna relación con la suerte del demon o ninguna (en el segundo caso) coin la de la madre. En el texto que sigue, también de Valente, el astrólogo explicita el papel que corresponde a esos lugares, ahora de nuevo implicando al planeta Venus:

II38.73 ἐὰν δὲ ὁ τοῦ Διὸς οἰκοδεσποτῇ τοῦ δαίμονος, ὁ δὲ τῆς Ἀφροδίτης τοῦ γαμοστόλου, ἀδελφαῖς ἡ συγγενέσι συνέρχονται· καὶ ἐὰν μὲν ὁ Κρόνος ἐπιμαρτυρήσῃ, λαθραῖς τὸ γινόμενον ἔσται· ἐὰν δὲ Ἐρμῆς ἢ Ἄρης, χωρισμοὶ <ἢ> δειγματισμοὶ γενήσονται. ... 74... ἐὰν, Ἡλίου οἰκοδεσποτοῦντος, Ἀφροδίτη τοῦ γαμοστόλου κυριεύσῃ, Κρόνου μαρτυροῦντος, ἐπὶ θυγατρὶ ψογισθήσεται. ... 83 ἐὰν δέ πως ἐπὶ θηλυκῶν Ἀφροδίτη κυριεύσῃ τοῦ κλήρου, ταύτῃ δὲ συμπαρῇ ὁ Ἡλίος τὸν γαμοστόλον καὶ πατρικὸν κλῆρον κεκληρωμένος Κρόνου μαρτυροῦντος, πατράσι συνελεύσεται. 84 ἐὰν δὲ κυριεύσῃ ὁ Ἡλίος τοῦ πατρικοῦ τόπου, συνελεύσεται πρεσβυτέρῳ πατρὸς τάξιν ἔχοντι.

Si Júpiter es señor de la casa del demon, y Venus de la del matrimonio, (los nacidos) se unen con sus hermanas o parientes; si Saturno está en configuración, lo ocurrido será en secreto; pero si lo está Mercurio o Marte se producirán separaciones <o> se dará publicidad... 74... Si, siendo el Sol señor de la casa (*sc.* del demon), Venus lo es de la suerte del matrimonio, en presencia de Saturno, (el nacido) sufrirá difamación por causa de su hija. ... 83 Si en nacimientos femeninos Venus es señora de la suerte (de la fortuna), y la acompaña el Sol con la suerte del matrimonio y del padre, dando testimonio Saturno, (la nacida) se acostará con los padres. 84 Y si el Sol es señor del lugar de los padres, se acostará con un viejo que tenga el rango de padre suyo.

Especialmente interesante es otro texto de Antíoco (*Apud Rhet., CCAG I, p. 161*⁹⁶), en el que el astrólogo comenta los efectos de las distintas suertes (48. Τὰ

lot of wedding or the lord of the lot aspecting it or the Moon, then these [natives] will marry from among their relatives their brother's daughter or their sister's daughter."

⁹⁵ Dor. ar., II4.20 (p. 202 PINGREE): "If Saturn is with Venus in the house of one of the two in the ascendent, then he will have intercourse with his daughters and his older sisters, but if the Moon is in quartile to these two, then he will have intercourse with his maternal aunt."

⁹⁶ El texto en cuestión se recoge, aunque no esta parte de los incestos, en el excelente libro de

αὐτῶν ἀποτελέσματα). Pues bien, el tránsito de la Luna por la suerte del matrimonio, o si se configura negativamente (diámetro o cuadrado) con esa suerte συγγενικὸν τὸ γάμον δίδωσιν ἢ καὶ ἐξ ἀδελφῶν. En este caso si Saturno es el planeta tutelar del signo donde cae la suerte y se encuentra en el lugar del matrimonio (el Occidente) la mujer será seducida por un viejo, que será de la familia paterna o materna, si además el Occidente es casa también de Saturno.

6. Disposición de múltiples planetas.

Como acabamos de ver, aunque Venus sea el verdadero protagonista de los incestos en la astrología, los demás planetas, aun sin configuración con éste, pueden indicar por si solos o en mutua relación comportamientos de este tipo. Entre esos astros, naturalmente, el protagonismo corresponde a las luminarias⁹⁷, y en especial a la Luna que representa a falta de Venus a los individuos femeninos (madre, madrastra o suegra, nuera y hermanas), así como a los planetas masculinos de los que generalmente la presencia de Marte indica a hermanos y yernos, la de Mercurio a los hijos e hijas, la de Júpiter a los padres y padrastros y la de Saturno o bien a los miembros más viejos o simplemente aporta el carácter secreto del incesto, como señala Valente⁹⁸. En este sentido son bien significativos varios pasajes de Valente que corresponden a su capítulo sobre la influencia de los planetas en los asuntos de pareja. En II 38.72 nos ofrece, en efecto esta prescripción que deja al margen el papel de Venus e implica otros planetas:

ἐὰν δέ πως Ζεὺς οἰκοδεσποτῇ καὶ τῇ Σελήνῃ συσχηματίζηται καὶ Κρόνος μαρτυρῇ, μητρὶ ἢ μητριᾳ συνελεύσεται· εἰ δὲ καὶ Σελήνη μὴ ἔχουσα λόγον πρὸς τὸν κλῆρον τῆς μητρός, πρεσβυτέραις συνελεύσεται.

Si acaso Júpiter es señor de la casa⁹⁹ y está configurado con la Luna y los mira Saturno, se acostará con su madre o con su madrastra (o suegra); y si además la Luna (los mira) sin tener relación con la suerte de la madre, se acostará

GREENBAUM, 2015, pp. 448-449).

⁹⁷ Ptol., *tetr.* 4.5.12 (cf. HÜBNER, 2014, p. 161): ἡ σελήνη συμπροσγενομένη ποιεῖ τοὺς μὲν ἄρρενας μητράσιν ἢ μητέρων ἀδελφαῖς ἢ μητριαις συνέρχεσθαι, τὰς δὲ θηλείας νιοῖς ἢ νιοῖς ἀδελφῶν ἢ θυγατέρων ἀνδράσιν· ἥλιος δὲ δυτικῶν μάλιστα ὅντων τῶν ἀστέρων τοὺς μὲν ἄρρενας θυγατράσιν ἢ θυγατέρων ἀδελφαῖς ἢ γυναιξὶν νιόν, τὰς δὲ θηλείας πατράσιν ἢ πατέρων ἀδελφαῖς ἢ πατρῷοις.

⁹⁸ II 38.73: καὶ ἐὰν μὲν ὁ Κρόνος ἐπιμαρτυρήσῃ, λαθραίως τὸ γινόμενον ἔσται (= “Y si Saturno está en configuración, lo que ocurra será en secreto”). Las configuraciones de los planetas con las luminarias como causa de los incestos es un tema asumido en la Edad Media, especialmente en los autores árabes, como Al-Kindi, que implica en esas configuraciones también a Marte (cf. LEMAY, 2014, pp. 134-135).

⁹⁹ Se refiere a que rija el signo en el que cae la suerte del demon.

con mujeres mayores.

Tenemos otros ejemplos de este tipo, que implica a distintos planetas, en Fírmico (en un apartado específico *De incestis nuptiis*) y en el Pseudo-Manetón. Así,

1) Saturno en signo o términos de Júpiter o Júpiter y Venus en los de Saturno, con Marte y la Luna en cuadrado, dan lugar al nacimiento de individuos que cohabitarán con sus madres o madrastras, como señala Fírmico al abrigrir su sección especial sobre los incestos¹⁰⁰. Si a esta configuración se suma Mercurio, lo harán con los hijos o hijas o nietos¹⁰¹. La conjunción de Júpiter (hijo) y Venus (madre) en los signos o términos de Saturno (maléfico) explica ya de por sí la relación incestuosa entre padres e hijos que viene reforzada por el aspecto cuadrado (negativo) de Marte (hijo, amante) y la Luna (madre). La asociación a esta carta natal de Mercurio, subraya el papel de los hijos en la relación.

2) Luna (madre) con Júpiter (padre), Saturno (padre) y Marte (hijo) en una casa de Saturno, indica que el nacido se acostará en secreto con la madre, con la madrastra o con el padre¹⁰². En este caso vemos que no es necesaria la presencia de Venus, cuya aportación como astro de la femineidad es ejercida por la Luna y su símbolo del amante por su pareja Marte, que además es el hijo. En esta configuración la casa de Saturno significa el carácter secreto de la relación. Si esta disposición tiene lugar en la casa sexta ('Mala Fortuna') de la dodecátropos, tutelada por Marte, significa que los hijos se casan con la madre después de la muerte del padre o las hijas con la madre¹⁰³. Si además se añade Mercurio, significa que las mujeres se casan con sus hijos y los varones con sus hijas¹⁰⁴.

3) La disposición en este pasaje (*Iudicium de coniungio*) es la siguiente: Venus en Capricornio (del que se indica su condición de *impudico et mobili*) Saturno y Luna en aspecto diametal con Venus (se subraya que Saturno es señor de la casa ocupada por

¹⁰⁰ Cf. CALDERÓN DORDA, 2014, pp. 110-111: Firm., *math.* 7.13,1: *De incestis nuptiis. Quia de incestis nuptiis loqui coepimus, praetermissis ceteris haec nunc retractentur. Si in genitura Saturnus in Iouis signo uel in Iouis finibus fuerit inuentus, Iuppiter uero et Venus in Saturni, hos uero sic positos Mars et Luna quadrata radiatione respexerint, coibunt aut cum matribus aut cum nouercis.*

¹⁰¹ Firm., *math.* 7.13,1: *Si uero his Mercurius fuerit adiunctus, aut cum filiis aut cum filiabus aut cum priuignis coibunt.*

¹⁰² Firm., *math.* 7.13,2: *Sed et si Luna cum Ioue et Saturno et Marte in domo Saturni fuerit inuenta, aut cum matre aut cum nouerca aut cum patre latenter coibunt.*

¹⁰³ Firm., *math.* 7.13,2: *Si uero hi omnes sic sicut diximus in VI. ab horoscopo loco fuerint inuenti, post mortem patris matrem suam sortietur uxorem, aut post mortem matris filia hoc idem faciet cum patre.*

¹⁰⁴ Firm., *math.* 7.13,2: *Si uero Mercurius cum his fuerit inuentus, mulieres filios suos, uiri uero filias suas sortiuntur uxores.*

Venus) y Marte en un lugar de Venus. Esto significa que la mujer se acuesta con su nieto, al estar Marte en oposición al lugar de los hijos y el Sol y la Luna lejos de este lugar¹⁰⁵.

4) Venus y Luna en signos femeninos, o en occidente o en el bajo cielo o, si ambos astros ocupan dos ángulos y los miran en oposición Marte y Saturno, entonces los padres se acuestan con las hijas¹⁰⁶.

5) Venus en una casa de Saturno en configuración con Júpiter o alejándose de éste para unirse con Saturno, si la mira Marte, se acuestan con sus nodrizas, con las mujeres de sus preceptores, con las madrastras, con las hermanas o hermanos de sus padres y madres. Estas conductas se incrementan si el Sol se configura con ellos o con la Luna, sobre todo si la Luna está configurada con ellos¹⁰⁷.

6) Venus en los signos de Saturno con Saturno y Júpiter es mala si quien primero se une con ella es Saturno y mira Marte a la vez a la Luna y a Venus con Saturno. Estos se acuestan con su madre (versión en el Ps.-Manetón de la configuración del horóscopo de Edipo)¹⁰⁸. Si reciben el rayo del Sol, se acuestan con las madrastras y las concubinas del padre. En este caso la fuerza del Sol atenúa la conducta negativa anterior¹⁰⁹.

¹⁰⁵ LH XVIII 1-3 [*Judicium de coniungio*] (G45): *Quia Venus est in Capricornio, in signo uidelicet impudico et mobili, Saturnus etiam et Luna eam aspiciunt per oppositum et dominus domus eius est Saturnus, et Mars est in loco Veneris, significat quod mulier ipsa in principio cum priuigno suo concubuit, quia Mars oppositus fuit loco filiorum, a quo Sol et Luna fuerunt remoti.*

¹⁰⁶ Ps.-Maneth., VI(III) 154-175: θηλυτέροις δ' εὐτ' ἄν Κύπρις κεραή τε Σελήνη/ ζώοισιν λάμπωσ', ήτοι δυτικοῦ κατὰ κέντρου,/ ἡ καὶ ὑπόχθονίου, ἡ καὶ δύο κέντρ' ἐφέπωσιν,/ μουνᾶς δ' ἀμφότεροι κατεναντία τῆσιν ὄρῳνται,/ τῇ μὲν Ἀρης, τῇ δ' αὖτε Κρόνος, τόθ' εἰς πανάθεσμοι θυγατράσιν πατέρες ξυνὸν λέχος εἰσανέβησαν (= Siempre que Cipris y la cornúpeta Luna brillan en signos femeninos, o en el centro occidental, o también en el bajo cielo, o incluso transitan por dos centros, pero se ven al mismo tiempo en oposición con ellas los dos planetas, frente a una Marte y frente a la otra a su vez Saturno, entonces muy ilícitamente para sus hijas los padres suben a su lecho común").

¹⁰⁷ Val., II 38.12-13: εὰν Ἀφροδίτη Κρόνου οἴκω οὖσα ὑπὸ Διὸς μαρτυρηθῇ, ἢ ἀπορρέουσα Διὸς Κρόνῳ συνάπτῃ ἡ εἰς κόλλησιν αὐτοῦ ἔρχηται, βλέπηται δὲ ὑπὸ Ἀρεως, τροφοῖς αὐτῶν ἡ καθηγητῶν γυναιξὶν ἡ μητριαῖς ἡ πατέρων ἡ μητέρων ἀδελφαῖς ἡ ἀδελφοῖς ἐπιμίσγονται. 13 Ἡλίου δὲ αὐτοῖς συνεπιμαρτυρήσαντος ἡ τῇ Σελήνῃ, ἔτι μᾶλλον τοῖς ἀμαρτήμασι περικυλίσει, μάλιστα τῆς Σελήνης μαρτυρούστης αὐτοῖς ἡ ὑπ' αὐτῶν μαρτυρουμένης (= "Si Venus mientras está en casa de Saturno es aspectuada por Júpiter, o alejándose de Júpiter se une con Saturno o se dirige hacia la conjunción con él, y es mirada por Marte, (los varones) copulan con sus nodrizas o con las mujeres de sus preceptores o con sus madrastras (o suegras) o con las hermanas o hermanos de sus padres o madres. 13 Y si comparte el aspecto con ellos el Sol o con la Luna, (este individuo) todavía más se verá envuelto en esos errores, en especial si la Luna se configura con ellos o es configurada por ellos").

¹⁰⁸ Ps.-Maneth., I(V) 106-111 (*Petrosiris*, *vid. texto supra*, nota 34).

¹⁰⁹ *Idem* vv. 112-114.

7) La misma prescripción relativa al incesto de la hija con el padre tras la muerte de la madre encontramos en el texto siguiente del *L.H.* en el que se hace intervenir, sin embargo, de nuevo al planeta Venus: la Luna estaba en un lugar de Marte con Saturno; el Sol en el lugar de los dioses y los viajes (el noveno) y Saturno en Leo.

8) La Luna *in novissimis Cancri partibus* (madre) dirigiéndose a Júpiter (padre) o en casa de Saturno y Venus (deseo y esposa) en casa de Saturno y Saturno (maléfico) en casa de Venus (libido) producen incestos similares a los anteriores¹¹⁰: de padres con hijas o madres con hijos.

9) La posición de Venus en el octavo lugar de la dodecátropos incita las conductas libidinosas, según leemos en Paulo (que recoge la doctrina del *Panáreto*)¹¹¹.

10) En otro apartado del mismo capítulo Fírmico resume las configuraciones que ocasionan el incesto con la madrastra [*De his qui novercas ducunt uxores*]: Júpiter (padre) y Venus (libido e hija) en los ángulos y en cuadratura (aspecto negativo) mirados también en cuadratura o diámetro por la Luna (elemento femenino negativo) significa que los nacidos se acostarán con sus madrastras o, si en lugar de la Luna la luminaria es el Sol, las mujeres con sus padrastros¹¹².

11) Merece mención especial un apartado en el que se trata de cohabitación con el hermano y el hijo (Firm., *math.* 7.18,7-8):

De his qui cum fratre et filio coibunt. Si in cardinibus Venus, Luna et Iuppiter simul fuerint collocati, aut si, in cardinibus positi, quadrata aut diametra se radiatione respexerint, et Saturnus sic sit positus ut omnes qualibet radiatione respiciat, cum matre et cum filia coire faciunt. Sed si Saturnus Lunam et Venerem solas uiderit, latenter hoc facinus committitur; si uero totas aspexerit, publice ambas sortientur uxores. [8] In mulieris uero genitura, si ubi Lunam posuimus Sol fuerit inuentus, et cum patre et cum filio coibit.

¹¹⁰ Firm., *math.* 7.13,3: *Sed et si Luna, in nouissimis Cancri partibus constituta, ad Iouem feratur, aut si in Saturni sit domo, Venus uero inueniatur similiter in domo Saturni, Saturnus uero in domo Veneris, hoc idem simili ratione perficitur.*

¹¹¹ p. 62: Ή δὲ Ἀφροδίτη ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τυχοῦσα ἀργότερα τὰ τῶν γάμων ποιήσει, καὶ ὅτε μὲν παιδεραστάς, ὅτε δὲ ἐμπαθεῖς καὶ ἀσελγεῖς ἐπιδείκνυσιν (= “Si Venus se encuentra en este lugar, hará más difíciles los asuntos de los matrimonios, y unas veces indica pederastas, otras apasionados y otras lascivos”).

¹¹² Firm., *math.* 7.18,6: *De his qui nouercas ducunt uxores. Si Iuppiter et Venus, in cardinibus positi, aequas habentes partes quadrata se radiatione respiciant, et eos Luna aut quadrata aut diametra radiatione respiciat, nouercas suas sortiuntur uxores. Vitricis uero su[b]jis concumbunt mulieres, si sic Venere et Ioue constitutis, sic Sol fuerit inuentus, sic <ut> Lunam in uirili genitura posuimus.*

En este caso Venus (libido y esposa), la Luna (madre) y Júpiter se encuentran en los ángulos, ya sea juntos, en cuadratura o en oposición y Saturno (maléfico) dispuesto de forma que los mira a todos en cualquier configuración: los hijos se casarán al mismo tiempo con la madre y con la hija. Pero si Saturno sólo mira a la Luna y a Venus, el incesto será secreto, mientras que si mira a todos los planetas, será público. En el caso de nacimientos femeninos la disposición es la misma, pero la posición de la Luna es sustituida por el Sol (padre).

12) Y, por último, en lo referente a la distribución de los períodos de edad del hombre, repartida entre los distintos planetas (ya sea solos o en colaboración con otros), o sea, la doctrina de los epimerismos, las relaciones incestuosas son mencionadas por Retorio (probablemente a partir de Hermes Trismegisto, pero quizás también de Nequepso-Petrosiris, ya que el texto pertenece a unos excerpta cuyo título en los códices aparece como Ἀποτελεσματικὴ σύνταξις ἐξ Αἰγυπτίων) sólo a propósito de los epimerismos de Mercurio. En los casi trece años de la vida humana que se le reservan y que controla solo o con los demás planetas, Retorio (o sea su fuente) menciona para su epimerismo con el Sol (1 año, 10 meses, 8 días y 13 horas) que el individuo tenderá a mantener relaciones con su cuñada o con la mujer de su padre (probablemente refiriéndose a la madrastra o a la concubina, aunque también podría ser a la madre¹¹³). Es evidente que en esta prescripción la referencia al hermano y al padre tiene que ver con el Sol, que los simboliza a ambos, como ya hemos dicho¹¹⁴.

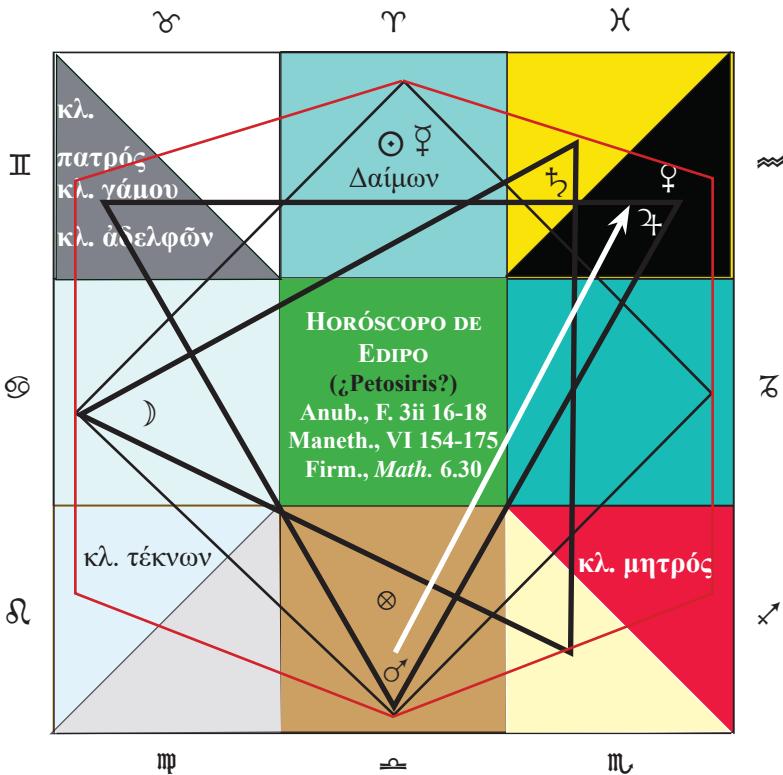
7. El horóscopo de Edipo

No es raro encontrar en los textos astrológicos horóscopos de personajes famosos con los que sus autores tratan de ilustrar determinadas influencias originadas por las configuraciones planetarias. A juzgar por la serie de horóscopos que leemos en Fírmico Materno (cuya *Mathesis* parece una paráfrasis (casi traducción literal a veces) del tratado de Hermes Trismegisto) entre los que figuran los de personajes legendarios como Edipo o Paris, de autores famosos como Homero, Píndaro y Demóstenes, y otras figuras históricas como Arquímedes, esta tradición podría remontar a los primeros autores que crearon el sistema doctrinal de la astrología en la Grecia helenístico-romana.

Naturalmente, para el tema que nos ocupa, el modelo no podía ser otro que Edipo, ejemplo del más horrendo crimen conyugal que se conoce: haberse casado con su

¹¹³ Rhet., CCAG V4, p. 148: ἵσως δὲ καὶ συνουσιάσει τῇ γυναικὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ τῇ γυναικὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (= tal vez se acostará con la mujer de su propio hermano y con la mujer de su propio padre").

¹¹⁴ *supra*, p. 202.



Los lotes familiares, según Paul. Alex., 22

- κλῆρος τοῦ πατρός:** ἀπὸ μοίρας τοῦ Ἡλίου ἐπὶ μοῖραν Κρόνου ψήφισον ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως.
- κλῆρος τῆς μητρός:** ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως ἀπὸ μοίρας τῆς Ἄφροδίτης ἐπὶ μοῖραν Σελήνης.
- κλῆρος τῶν ἀδελφῶν:** καὶ ἐπὶ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἀπὸ μοίρας Κρόνου ἐπὶ μοῖραν Διὸς ψήφιζε ἄμα ταῖς ἀπὸ ὥροσκόπου μοίραις.
- κλῆρος τῶν τέκνων:** τὸ ἀνάπαλιν, ἀπὸ Διὸς ἐπὶ Κρόνον, προσθείς τὰς τοῦ ὥροσκόπου καὶ ἐκβάλλων ἀπ' αὐτοῦ.
- κλῆρος τοῦ γάμου:** ἐπὶ μὲν ἀρσενικῆς γενέσεως ἀπὸ Κρόνου ἐπὶ Ἄφροδίτην μέτρησον.

madre y haber engendrado hijos con ella. En este caso concreto, hay indicios de que el horóscopo podría haberse inventado en los comienzos literarios de la astrología griega, es decir en el siglo IV-II a.C. y es bastante verosímil que ya figurara en los libros atribuidos a Petosiris. No sólo es Fírmico Materno quien lo recoge con indicación de todas las posiciones planetarias, sino que también hay ecos en otros autores anteriores, como el poeta Anubión del que un papiro ha confirmado la antigüedad de los datos ofrecidos por Fírmico y el Pseudo-Manetón que recoge sus referencias en el contexto de un libro cuya fuente él mismo menciona como Petosiris¹¹⁵.

Los textos de Anubión, el Pseudo-Manetón y Fírmico son los siguientes:

1) Anub. F. 3ii 10-18

ἢν Κρ[ονί]ων εἴη καὶ Φωσφόρος εἰν ἐνὶ ζῷῳ
 τῷ δ... [.]..τύχῃ ζωιδ[ί]ῳ ὁ Κρόνος
 καὶ πρώτ[ω]ι τούτῳ συναφήν τεύχῃ Κυθέρεια
 καὶ Κρονικῶι ζ[[φ]]ῳ Ζεὺς τύχῃ ἢ τε Κύπρις
 καὶ Πυρό<ε>ις ὀλοὸς Κύπριν Μήνην τ' ἐσαθρήσῃ
 καὶ μοῦν[ο]ς Φαίνων τὴν Κερόεσσαν ἴδῃ,
 15a <>
 15b
 16 ἢ ὅ γε μητρυιῇ μείξεται αἰνότατος.
 ἢν δὲ γυνὴ κατὰ τοῦτο τύχῃ τὸ σχῆμα γενέσθαι,
 μητέρος ἀνδρὸ<ς ἐῆς> λέξεται ἢ πατέρος¹¹⁶.

2) Ps.-Maneth., VI (III) 160-169:

νοὶ μὴν καὶ Κρόνου εὗτ' ἀν ἐν οἴκοισιν Κυθέρεια	160
φαίνηται σὺν Ζηνί, Κρόνου κατόπισθεν ιόντος,	
δεχγυμένης αὐτοῦ συναφήν καλῆς Ἀφροδίτης,	

¹¹⁵ Para los problemas que plantea especialmente la relación del texto de Fírmico con el F3 OBBINK de Anubion, remitimos al excelente artículo-reseña de Heilen, 2010, especialmente pp. 131-133 y 147-148, donde demuestra que Fírmico no depende directamente de Anubión, sino ambos de un texto común, identificable (HEILEN es prudente en este punto) con el tratado de Nequeps y Petosiris, fuente tanto para Doroteo, Anubión, Ps.-Manetón y Fírmico (pp. 136-137).

¹¹⁶ “Si Cronión y Fósforos estuvieran en un solo signo, y en el signo [...] se encontrara Saturno y fuera este el primero con el que hiciera conjunción Citerea, y Zeus se encontrara en un signo de Saturno o al menos Cipris y el funesto Piroeis se configurara con Cipris y Mene y Fenón sólo viera a la Cornúpeta 15a <> 15b 16 o aquél mantendrá relaciones el muy desgraciado con su madrastra. Y si se da el caso de que una mujer nace con esta configuración, subirá al lecho del marido de su madre o al de su padre.”

Κύπριδι μαρτυρίην Ἀρεως ἐτέρωθι φέροντος,
 Μήνην δ' ἀμφότεροι Θοῦρος Φαίνων θ' ὄρόωνται,
 δὴ τότ' ἀπ' ὠδίνων ὄπόσοι φάος ἔδρακον ἡοῦς, 165
 μοῖραν ἀνέπλησαν πολυπενθέος Οἰδιπόδαο·
 τοῖσι δ' ἄρα στυγεροὺς Ποιναὶ μέλπουσ' ύμεναίους
 νερτέριαι, χείρεσσιν ἀναγάμεναι πυρὶ πεύκας·
 μητράσι γὰρ σφετέραις φιλοτήσιον ἐξ λέχος ἥλθον¹¹⁷.

3) Firm., *math.* 6.30,1:

Si in Saturni signo Iuppiter et Venus simul positi easdem possederint partes, et Saturnus in uicino sit signo, id est in secundo fuerit inuentus, ut ipse primus coniunctionem Veneris uenientis <ex>cipiat, et Mars Lunam respiciens quamvis Veneri radiatione iungatur, Saturnus etiam Lunam pariter aspiciat, et Sol sit in MC., Luna et horoscopo in Cancro constitutis [si], incesto furoris ardore et potestatis alicuius praesidio subleuati matrum suarum conubia sortiuntur, aut nouercas suas praepostero mentis ardore; cupiditate possessi ad consortium tori genialis inuitant. Si uero mulieris fuerit ista genitura, matrimonii gratia haec eadem mulier aut patri iungetur aut uitrico. Talem Oedipodem habuisse genituram antiquae ferunt memoriae lectionum. Fuit enim horoscopus in Cancro, Sol in Ariete, Saturnus in Piscibus, Iuppiter et Venus in Aquario, Mars in Libra, Luna in nebula Cancri, Mercurius cum Sole¹¹⁸.

¹¹⁷ “Sí, sin duda, también cuando en las casas de Saturno aparece Cíterea con Júpiter, mientras viene detrás Saturno y la bella Afrodita acoge su conjunción, al tiempo que Marte en otra parte le lleva su testimonio a Ciprís, y a Mene ambos, Marte y Saturno, la miran, entonces ya cuantos saliendo del parto ven la luz de la aurora, completan el destino del muy sufrido Edipo; para estos ciertamente las infernales Penas entonan malditos himeneos, con sus manos prendiendo de fuego sus antorchas; pues van con sus madres al lecho amoroso”.

¹¹⁸ Sobre las configuraciones planetarias que condicionan el horóscopo ya hemos tratado antes (cf. *supra*, notas 67 y 69); repetimos de nuevo (y traducimos) el texto aquí para mayor comodidad del lector en la comparación de las fuentes: “Si en signo de Saturno colocados al mismo tiempo Júpiter y Venus, son señores de los mismos grados, y Saturno está en un signo próximo, o sea, que se encuentre en el siguiente, de tal modo que precisamente él sea el que reciba la conjunción de Venus, que se acerca, y Marte mirando a la Luna con cualquier configuración se asocie con Venus, Saturno también mire a la vez a la Luna, y el Sol esté en el medio cielo, mientras que la Luna y el horóscopo están situados en Cáncer, (los nacidos) estimulados por la pasión incestuosa de su locura y por la protección de cierta autoridad, logran de la fortuna el matrimonio con sus madres, o a sus madrastras (suegras) con un intempestivo ardor mental *** poseídos por el deseo las invitan a compartir el lecho nupcial. Si por cierto ese nacimiento es de una mujer, en matrimonio esta misma mujer se unirá a su padre o a su padrastro. Tal fue el nacimiento de Edipo según cuentan las compilaciones de antiguos relatos. Estuvo, en efecto, el horóscopo en Cáncer, el Sol en Aries, Saturno en Piscis, Júpiter y Venus en Acuario, Marte en Libra, Luna en la nebulosa de Cáncer, Mercurio con el Sol”.

Pero, más que lo que nos dicen expresamente estos autores, tal vez lo que interesa son los datos que no nos dicen, y que podemos deducir de las posiciones planetarias en los signos indicadas por ellos. En la figura (*supra*, p. 227) recogemos todo el complejo astrológico de este horóscopo.

Aunque ni Doroteo Sidonio ni Vettio Valente mencionan a Edipo, sin embargo, algunas de sus prescripciones alusivas al incesto, están inspiradas en los datos que debieron transmitir los libros de Hermes y de Petosiris, recogidos por Anubión, Pseudo-Manetón y Fírmico¹¹⁹. En particular, muchas de las referencias que nos ofrece Doroteo Sidonio a propósito de los lotes familiares (el del padre, el de la madre, el del matrimonio, el de los hermanos y el de los hijos) y de sus efectos de acuerdo con las configuraciones planetarias en el momento del nacimiento, así como los que derivan de los aspectos de los planetas, parecen ajustados al mito de Edipo-Layo-Yocasta y los cuatro hijos tenidos por Edipo con su madre. Veamos algunos ejemplos:

1) La conjunción de Venus y Júpiter en el mismo signo proporciona al nacido honores, fama y máximos cargos proporcionados por una mujer importante (en el caso de Edipo, fue rey de Tebas por su matrimonio con Yocasta)¹²⁰.

2) Sol y Mercurio en conjunción (en nuestro ejemplo en Aries y el medio cielo) significa futura ruina a instancias divinas, como leemos en otro texto también de Fírmico¹²¹.

¹¹⁹ Para Valente, léase, por ejemplo, II38.12, donde las posiciones prácticamente son las mismas que en el horóscopo de Edipo y los efectos muy similares (aquí se habla de incesto con madrastras y tíos, no con la madre). Y en otro texto (Val., *App.* I 117), las consideraciones sobre los signos y las posiciones de los planetas en relación con la tendencia endogámica de los nacidos bajo su influencia, reproducen en muchos aspectos los detalles de nuestro horóscopo: εἰ δέ, τοῦ Διός σὺν Αφροδίτῃ ὄντος ἐπὶ δυνατῶν τόπων, ἡ Σελήνη τούτους ὥρᾳ καὶ ὁ Ἀρης ποθὲν μαρτυρεῖ, περὶ συγγενικὰ πρόσωπα ὁ ψύχος ἔσται τῆς μίξεως καὶ, ὡς ἔσικεν, διὰ τὸ συγγενικὸν τῶν ζωδίων. ὁ γάρ Καρκίνος ὑψωμα μέν ἔστι τοῦ Διός, τρίγωνον δὲ Αφροδίτης, οἴκος δὲ Σελήνης, καὶ οἱ Ἱχθύες ὑψωμα μὲν Αφροδίτης, οἴκος δὲ Διός, τρίγωνον δὲ Ἀρεως καὶ Σελήνης, Οὐάλεντος (= “Y si, cuadp Júpiter está con Venus en lugares influyentes, la Luna los mira y Marte da testimonio desde cualquier lugar, la crítica de la promiscuidad sexual tendrá que ver con personas de la familia y eso, naturalmente, por el parentesco de los signos. Pues Cáncer es exaltación de Júpiter, triplicidad de Venus, casa de la Luna, y Piscis exaltación de Venus, casa de Júpiter, triplicidad de Marte y de la Luna, [de Valente].”).

¹²⁰ Anon., *de plan.*, p. 170: οὗτοι καὶ ἐξ ἐπισήμων τινῶν καὶ γυναικῶν τὸν βίον αὔξουσιν... κατ' ἔξοχὴν δὲ εἰσὶ φιλέροτες καὶ πολλαῖς γυναιξὶν ἐν συνουσίᾳ γίνονται, εὐγαμοί τε καὶ εὐτεκνοῦ... (= “Estos elevan su nivel de vida gracias a ciertos honores y mujeres... pero principalmente son amigos de amores y tratan con muchas mujeres, afortunados en el matrimonio y en hijos”); un texto que reproduce casi literalmente Firm., *math.* 6.23,4-5: *Sed hos ad omnes glorias bonae famae testimonium semper insinuat, et a potentissimis feminis et honoris insignia et maxima illis conferuntur praesidia facultatum.* [5] *Sed sic habentes Venerem et Iouem etiam felix et prosperum matrimonium sortiuntur.*

¹²¹ *math.* 6.25,3: *Sed hi futurorum ordinem diuina mentis instigatione perdiscunt.*

3) Marte en oposición al Sol en nacimientos diurnos (detalle que observamos en el horóscopo de Edipo, donde Marte está en el bajo cielo y Libra) indica una muerte terrible para el padre (Layo murió a manos de su hijo), la pérdida de vista (Edipo se mutiló la vista), caída de una posición social elevada y aflicciones¹²².

4) La Luna en su casa y en el horóscopo (aquí en Cáncer) significa en la doctrina astrológica sobre los matrimonios que el nacido se casará con una mujer mayor (Yocasta en nuestro caso).

5) Marte en el Bajo Cielo también indica destierro de la propia patria (otro detalle de la historia de nuestro héroe)¹²³.

6) Saturno en Piscis: Según Fírmico, los nacidos en esta situación no disfrutarán de la hacienda del padre ni de la madre y, perdido todo, quedarán desnudos¹²⁴. Esto es válido tanto para la infancia de Edipo como para la vejez; pero todavía más claras son las prescripciones relativas a la salud de tales individuos, pues se predice que tendrán dolores en las extremidades (*scil.* los pies en el ejemplo de Edipo) y tendrán cicatrices producidas por hierro; además, sufrirán dolor por causa de sus hijos (como le ocurrió a él con Eteocles y Polinices)¹²⁵.

7) La configuración en cuadratura de Marte con el Sol (ambos en el cuadrado de los trópicos) es mala para el padre y para el hijo, ya que enloqueceán y a veces se volverán ciegos (predicción que es válida igualmente para Edipo)¹²⁶.

8) En cuanto al lote del padre, apunta en la dirección del destino reservado para Layo. Vettio Valente dice que si coincide con signo masculino (Géminis lo es) o su

¹²² Dor. ar., II10.22 (p. 220 PINGREE): “If Mars aspects the Sun from opposition in a diurnal nativity, it indicates a horrible death for the native’s father or a decrease in his sight, and the native will fall from a lofty place and afflictions will come to him”.

¹²³ Dor. ar., II25.5 (p. 228 PINGREE): “If Mars is in midheaven in diurnal nativities or in what follows midheaven, then it indicates a fall and a terrible flight from his land.”

¹²⁴ math. 5.3,56: *Quicumque Saturnum in Piscibus habuerint, neque paternam neque maternam substantiam possidebunt, et, omnibus rebus perditis, nudi relinquuntur.*

¹²⁵ Firm., math. 5.3,59: *In extremis autem partibus corporis aut in parte corporis <absconsa> <...> habebunt etiam in ipsis partibus assiduos dolores, habebunt etiam ex ferro maximas cicatrices. Sed ex filiorum casibus habebunt assiduos dolores.*

¹²⁶ Dor., II15.47: τοῦ Ἡλίου μέντοι καθυπερτεροῦντος, τῷ τε παιδὶ καὶ τῷ πατρὶ χαλεπόν· σφάλλονται ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ κτήματα τούτων διασκεδάννυνται, φρενοβλαβεῖς τε ποιεῖ καὶ μαινομένους, ἔστιν ὅτε καὶ τυφλούς, χεῖρον δὲ ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως (= “Ahora bien, si el Sol está por encima, (la configuración es) dura para el hijo y el padre; tienen reveses en los negocios y la fortuna de estos se disipa, y hace individuos desequilibrados y locos, a veces ciegos, siendo peor en nacimiento diurno”).

regente (Mercurio, aquí en el medio cielo) está en aspecto con un planeta maléfico (Marte, en el bajo cielo y, por tanto, en oposición) significa la anticipación de la muerte del padre con respecto a la del hijo¹²⁷.

9) También el lote de los hijos ofrece algunas curiosidades para nuestro horóscopo: el número de hijos de Edipo será de cuatro (Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene), ya que entre el Sol (señor del signo del lote, Leo) y el lote hay cuatro signos¹²⁸. Y favorece este abundante número de hijos igualmente el hecho de que haya algún planeta en oposición con el lote de los hijos (en este caso Venus y Júpiter, en Acuario y, por tanto, en oposición con Leo)¹²⁹.

10) Por último, tanto las posiciones de los lotes del padre y la madre (en oposición y en lugares negativos, el duodécimo y el sexto respectivamente) y del matrimonio y los hermanos (en el duodécimo) parecen alimentar también las desgracias míticas de Edipo, basadas en sus relaciones con su padre, con su madre y en sus desventuras conyugales que convirtieron a sus hijos en sus hermanos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes antiguas

- Anon., *de plan.* = Anonymi *De planetis*, ed. W. Kroll, CCAG II (1900), pp. 159-180.
 Anub., *De ang.* = Anubio, *De angulis* = Dorotheus Sidonius, *Carmen astrologicum*, ed. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1976, pp. 361-367.
 Anub. = Anubio, *Carmen astrologicum elegiacum*, rec. D. Obbink, B. T., Monachi et Lipsiae, K. G. Saur, 2006.
CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, edd. F. Boll & alii, 12 vols., Bruxelles, in Aedibus Mauritii Lamertin, 1898-1953.
 Dor. & Dor. ar. = Dorotheus Sidonius, *Carmen astrologicum*, ed. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1976.

Firm. = Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. P. Monat: I. *Livres I-II*, Paris, Les Belles Lettres,

¹²⁷ Val., II 31.5: Ἀλλως. ἐὰν ὁ πατρικὸς κλῆρος ἐν ἀρσενικῷ ζῳδίῳ πέσῃ ἢ ὁ κύριος αὐτοῦ ὑπὸ κακοποιοῦ μαρτυρούμενος, πατρὸς προτελευτὴν σημαίνει (= “De otra forma. Si la suerte del padre cae en signo masculino o su señor es aspectuado por un planeta maléfico, significa muerte prematura del padre”).

¹²⁸ Dor. ar., II 10.2 (p. 209 PINGREE): “Then count from the lot to its lord how many signs there are, or from its lord which follows it [to the lot]; whatever there is of signs between these two, that is the number of children.”

¹²⁹ Dor. ar., II 10.14 (p. 209 PINGREE): “If you find a planet in opposition or quartile to the lot, then predict that he will abound in children.”

- 1992; II. *Livres III-V*, Paris, Les Belles Lettres, 1994; III. *Livres VI-VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Heph. = Hephaestio Thebanus, *Apotelesmatica*, ed. D. Pingree, vol. I, Leipzig, Teubner, 1973.
- Hermes *apud Rhet.* = Hermes *apud Rhetorium* 57, ed. F. Cumont: Ἀποτελέσματα τοῦ πίνακος τῆς δωδεκατόπου [Ἐρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου περὶ τῆς τῶν ιβ' τόπων ὄνομασίας καὶ δυνάμεως], CCAG VIII4 (1922), pp. 126-174.
- LH = *Hermetis Trismegisti De triginta sex Decanis*, ed. S. Feraboli, Thurnholt, Brill, 1994.
- Paul. Alex. = Paulus Alexandrinus, *Eisagógica*, ed. A. Boer, O. Neugebauer, Teubner, 1958.
- Ps.-Maneth. = Manethonis *Apotelesmatica*, ed. A. Koechly, Leipzig, Teubner, 1858.
- Ptol., *tetr.* = Ptolemaei *Tetrabiblos* = *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia*, vol. III 1 ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΑ, post F. Boll et AE Boer secundis curiis edidit Wolfgang Hübner, Stuttgartiae et Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1998.
- Rhet. = Rhetorius, CCAG (*varii volumines*).
- Val. = Vettii Valentis *Anthologiae*, ed. D. Pingree, Stuttgart, Teubner, 1986.

1. Estudios modernos

- AGER, S. L.,
 - “Familiarity Breeds: Incest and the Ptolemaic Dynasty”, *JHS*, 125 (2005) 1-34.
- BARTON, T.,
 - *Ancient Astrology*, London-New York, Routledge, 1994 (repr. 1995).
- Bernabé, A.,
 - “The Derveni Theogony: Many questions and Some Answers”, *HSCP*, 1003 (2007) 99-133.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
 - *L’Astrologie Grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1899 (repr. Aalen, Scientia Verlag, 1979).
- CALDERÓN DORDA, E.,
 - “Las desviaciones sexuales en la *Mathesis* de Fírmico Materno”, *MHNH*, 14 (2014) 97-118.
- CUMONT, F.,
 - *L’Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937 (repr. Puiseaux, Pardès, 1999).
- FERABOLI, S.,
 - *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di ---, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1998⁴.
- FRANDSEN, P. J.,
 - *Incestuous and Close-kin Marriage in Ancient Egypt and Persia: An Examination of the Evidence*, Copenhagen, 2009.
- GALÁN VIOQUE, G.,
 - “Incesto”, en R. MORENO SOLDEVILA (ed.), *Diccionario de Motivos Amatorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.-II d.C.)*, Huelva, 2011, pp. 203-205.
- GREENBAUM, D. G.,
 - ‘The Lots of Fortune and Daemon in Extant Charts from Antiquity (First Century BCE to Seventh Century CE)’, *MHNH*, 8 (2008) 173-190.

- *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence*, Leiden/Boston, 2015(a).
 - "From Love to Desire: The Lot of Eros in Hellenistic Astrology", *MHNH*, 15 (2015) 85-116(b).
- HEGEDUS, T.,
- *Early Christianity and Ancient Astrology*, 2007.
- HEILEN, ST.,
- "Anubio Reconsidered", en *Aestimatio. Critical Reviews in the History of Science*, 7 (2010) 127-192.
 - *Hadriani genitura - Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia*, 2 Bde, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015.
- HOOK, B. S.,
- "Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes and Zeno", *CPh*, 100 (2005) 17-40.
- HÜBNER, W.,
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden (Sudhoffs Archiv. Beihefte. 22), 1982.
 - *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen*, 2 vols., Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1995.
 - "Gender in Ptolemy's *Apotelesmatica*", *MHNH*, 14 (2014) 147-166.
- KLINGMÜLLER,
- "Incestus", *RE* IX2 (1916), cols. 1246-1249.
- KORTEKAAS, G.,
- "The *Historia Apollonii Regis Tyri* and Ancient Astrology", *ZPE*, 85 (1991) 73.
- LEMAY, H.,
- "The Stars and Human Sexuality: Some Medieval Scientific Views", *Isis*, 71 (1980) 127-137.
- PÉREZ-JIMÉNEZ, A.,
- "Edad real y nominal en los incestos del *Tetrabiblos* de Tolomeo (*Comentario Anónimo* pp. 256-257 Wolff)", *Astra Inclinant*, 1 (en prensa).
- RANK, O.,
- *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Leipzig, 1926².
- ROBSON, J.,
- *Sex and Sexuality in Classical Athens*, Edinburgh University Press, 2013.
- ROWLANDSON, J. & TAKAHASHI, R.,
- "Brother-Sister Marriage and Inheritance Strategies in Greco-Roman Egypt", *JHSt*, 99 (2009) 104-139.
- STRONG, A. K.,
- "Incest Laws and Absent Taboos in Roman Egypt", *AHB*, 19 (2005) 31-41.
- UBL, K.,
- *Inzestverbot und Gesetzgebung: Die Konstruktion eines Verbrechens (300-1100)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

LA PARÁFRASIS DE ISAAC ARGIRO AL *COMENTARIO ANÓNIMO AL TETRABIBLOS DE TOLOMEO: ALGUNAS APORTACIONES ORIGINALES AL LIBRO I**

ALFONSO CARLOS DOMÍNGUEZ ALONSO
Università degli Studi di Salerno - Universidad de Málaga
alfonsocdya@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo contiene la primera edición crítica y traducción castellana de algunos pasajes relevantes del libro I de la paráfrasis bizantina redactada por Isaac Argiro (s. XIV) a partir del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*, así como de la traducción latina realizada sobre la paráfrasis de Argiro (s. XVI) por un humanista desconocido.

PALABRAS CLAVE: ISAAC ARGIRO, *TETRABIBLOS*, COMENTARIO ANÓNIMO, PINCIANO.

ISAAC ARGYROS' PARAPHRASE ON THE *ANONYMOUS COMMENTARY ON PTOLEMY'S TETRABIBLOS: SOME NEW CONTRIBUTIONS ON BOOK I*

ABSTRACT

A critical edition and Spanish translation of some relevant passages from Book I of Isaac Argyrus' Byzantine paraphrase to the *Anonymous Commentary on Ptolemy's Tetrabiblos* is first presented in this paper, as well as a translation from Argyrus' paraphrase into Latin made in 16th century by an unknown humanist.

KEY WORDS: ISAAC ARGYROS, *TETRABIBLOS*, ANONYMOUS COMMENTARY, PINCIANO.

Introducción

Una de las obras clave de la astrología alejandrina fue compuesta en el siglo II por el astrónomo Claudio Tolomeo bajo el título de Τὰ ἀποτελεσματικά (en la tradición bizantina, *Tetrabiblos*). Su influencia fue tan grande que dio lugar a diversos comentarios ya en la Antigüedad¹, entre los cuales solo hemos conservado una obra

* Este trabajo forma parte del Proyecto I+D financiado por el Gobierno español, *Astronomía y Astrología en la Antigüedad Tardía: Edición Crítica, Traducción Castellana y Exégesis del «Comentario anónimo al 'Tetrabiblos' de Tolomeo»* (Ref. FFI 2016-79798-P, del MINECO).

¹ De los demás comentarios escritos en griego al *Tetrabiblos* de Tolomeo solo conservamos testimonios indirectos: Hefestión de Tebas (s. V) cita el comentario de Pancario, y conocemos un comentario posterior de Eutocio de Ascalón (s.VI) gracias a fuentes árabes: cf. Giuseppe Bezza (2009) 269-270.

de autor desconocido titulada Εἰς τὰ Πτολεμαῖου ἀποτελέσματα². De la importancia de esta exégesis da cuenta la existencia de 40 manuscritos bizantinos y humanísticos, que conforman la tradición textual de Anon. *in Ptol.* De ellos el Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 28,34 (L) es el códice más antiguo que ha llegado hasta nosotros. El único texto impreso de este comentario al que por ahora podemos acudir es la *editio princeps* de Wolf³, acompañada de una traducción latina.

A su vez, en el último cuarto del s. XIV, en Constantinopla, este comentario dio lugar a una paráfrasis que en ocasiones amplifica el texto de referencia con desarrollos originales. Esta recensión diferenciada está contenida en el códice Paris, BNF, Gr. 2507 (P), cuya escritura se atribuye a Isaac Argiro, el discípulo más brillante de Nicéforo Gregorás⁴. Sobre este manuscrito se realizó en la primera mitad del s. XVI, seguramente en Roma, una copia que actualmente se conserva en Madrid, Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, MS 27 (T). Mientras que desconocemos la identidad del copista de T, el hecho de que P sea un autógrafo de Argiro y contenga paráfrasis de otras obras sugiere que este monje bizantino fue el autor mismo de tales recensiones⁵.

En la segunda mitad del s. XIV, Argiro siguió la estela de su maestro Nicéforo Gregorás tanto en sus estudios de astronomía como en su oposición a la teología palamítica, y dedicó los últimos años de su vida a profundizar en el campo de la astrología, la astronomía, la geografía, la matemática y en los estudios de métrica y crítica literaria⁶. En este empeño lleva a cabo el estudio avanzado de la astrología tolemaica, que dará lugar a la paráfrasis de Anon. *in Ptol.*

² Este es el título que aparece en el manuscrito más antiguo, L, pero no es el más habitual en la mayoría de códices, que es Ἐξηγητὴς ἀνόνυμος εἰς τὴν τοῦ Πτολεμαίου Τετράβιβλον. Para otros títulos de esta obra, cf. RAÚL CABALLERO-SÁNCHEZ, “El Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo. Edición crítica y traducción castellana de los escolios metodológicos del libro I (*in Ptol. Tetr. 1.1.1-1.3.1*)”, *MHNH*, 13 (2013) 221-257 (p. 225).

³ *In Claudi Ptolemaei Quadripartitum Enarrator ignoti nominis, quem tamen Proclum fuisse quidam existimant*, Basilea, 1559.

⁴ El trabajo de Isaac Argiro como copista de textos científicos ha sido estudiado por autores como Mondrain, Biancone o Pérez Martín, cf. CABALLERO-SÁNCHEZ, 2013a, pp. 96-99.

⁵ Un estudio en profundidad de las recensiones bizantinas de textos matemáticos y astronómicos es el de FABIO ACERBI, “Byzantine Recensions of Greek Mathematical and Astronomical Texts: A Survey”, *Estudios Bizantinos* 4 (2016) 133-213.

⁶ Es probable que Isaac Argiro pasara los últimos años de su vida en el monasterio de Cora. Un artículo sobre el papel desempeñado por dicho monasterio en las disputas teológicas de su época es el de RAÚL ESTANGÜI GÓMEZ, “Saint-Sauveur de Chôra. Un monastère catholique à Constantinople dans le troisième quart du XIVe siècle”, *Estudios Bizantinos* 1 (2013) 140-197 (sobre Argiro, véanse pp. 167-180).

Además, la Universidad Complutense de Madrid conserva en su fondo histórico un códice del siglo XVI, aún inédito (MS 122 = τ), que contiene una traducción latina del *Tetrabiblos* de Tolomeo e, intercalados entre los capítulos de esa obra, los escolios de la paráfrasis de Argiro al *Comentario Anónimo* traducidos al latín directamente del ms. T. Este trabajo fue realizado por un humanista desconocido, que suele situarse en el círculo de Hernán Núñez de Guzmán (1475-1553)⁷. En efecto, el Pinciano, reconocido helenista español y conocedor de las lenguas hebrea, árabe, latina y griega, destacó por sus trabajos de crítica textual en el seno de un grupo de humanistas cuya actividad filológica está íntimamente ligada a la docencia universitaria. Como pone de manifiesto María Dolores de Asís en su análisis de los *Libros de Claustro* de la Universidad de Salamanca, algunos estudiantes pretendían que el Pinciano leyese en la cátedra de griego a Tolomeo para entender mejor a Plinio⁸.

Al comparar el Comentario Anónimo con la paráfrasis de Argiro, encontramos a veces diferencias notables entre la recensión de este y algunos pasajes especialmente difíciles de Anon. *in Ptol.* Estas aportaciones de Argiro suponen una valiosa herramienta para afrontar las ocasionales lagunas y corrupciones que afectaron a la transmisión del texto, por cuanto ofrecen una interpretación meditada de dichos pasajes a la luz del testimonio de Tolomeo. Su valor para la reconstrucción del texto del comentario se incrementa toda vez que la recensión de Argiro depende de un manuscrito perteneciente a la familia λ, que cuenta en su seno con el códice más antiguo (Firenze, BML, plut. 28,34 = L) y es por ello la familia de manuscritos más estable y menos corrupta de Anon. *in Ptol.*⁹.

En el desarrollo de la edición crítica de ambos inéditos, el texto greco-bizantino original de la paráfrasis de Argiro (establecido a partir del testimonio de P y T) y el texto latino del MS 122 de la UCM (τ), hemos encontrado extensos pasajes en los que Argiro no se limita a parafrasear el Comentario Anónimo, sino que introduce, reelabora y añade información original, ya sea por la presencia de lagunas o porque considera el texto de Anon. *in Ptol.* poco claro o incompleto. El objeto del presente artículo es precisamente el de presentar por primera vez la edición crítica de algunos de esos textos pertenecientes al libro I en la paráfrasis de Isaac Argiro (manuscritos P y T), así como en su traducción latina (manuscrito τ).

⁷ La traducción latina contenida en τ es atribuida a Hernán Núñez por Signes en JUAN SIGNES CODOÑER, CARMEN CODOÑER MERINO & ARANTXA DOMINGO MALVADI, *Biblioteca y Epistolario de Hernán Nuñez de Guzmán (El Pinciano). Una aproximación al humanismo español del siglo XVI*, Madrid, 2001, pp. 61-62.

⁸ MARÍA DOLORES DE ASÍS GARROTE, *Hernán Nuñez en la Historia de los Estudios Clásicos*, Madrid, 1977, pp. 52-55.

⁹ RAÚL CABALLERO-SÁNCHEZ, “Historia del Texto del *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*”, *MHNH*, 13 (2013) 77-198.

En cuanto a mi traducción al castellano, realizada a partir del texto griego de Argiro, he usado la letra redonda siempre que el texto de la recensión de Argiro coincide con Anon. *in Ptol.*, mientras que he dejado la letra cursiva para las aportaciones originales de Argiro. La numeración que se presenta en ella es triple: en primer lugar, remitimos al número de página(s) y líneas en la *editio princeps* de Wolf de Anon. *in Ptol.* (Basilea, 1559), donde se puede encontrar el pasaje del Comentario Anónimo parafraseado por Argiro; en segundo lugar, citamos entre paréntesis el pasaje del *Tetrabiblos* de Tolomeo sobre el que versa tanto el comentario anónimo como la recensión de Argiro; por último, encabezando nuestra edición de la recensión de Argiro y de su traducción latina, ofrecemos la numeración de capítulos que Argiro impuso al libro I del *Tetr.*, que no coincide con la numeración de la edición de Hübner (1998).

EDICIÓN CRÍTICA Y TRADUCCIÓN

Conspectus siglorum

1. Sobre las estrellas fijas

Wolf, p. 25, l. 12 (in *Ptol. Tetr.* 1.9)¹⁰

El capítulo noveno de *Tetr.* 1, íntegramente dedicado a las estrellas fijas, es mencionado únicamente por Argiro, que conjetura una posible explicación de por qué el comentarista anónimo decidió pasarlo por alto.

Π Paris, BNF, Gr. 2507 (s. XIV²⁻³)
Τ Madrid, BH MS 27 (s. XVI¹⁻²)

Κεφάλαιον η'

τ Madrid, BH MS 122 (s. XVI²⁻³)

Capitulum VIII

Cum consequens deinceps sit.

In octavo capitulo, quod est de inerraticarum stellarum potestate, expositio non invenitur, puto autem id esse factum propter textus claritatem; non enim cum causa tradit cuiuslibet potestatem, quemadmodum fecit in planetis, sed simpliciter ex observatione ait esse acceptas.

'Εν τῷ ὄγδῳ κεφαλαίῳ τῷ περὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων δυνάμεως ἐξηγησις οὐχ εὑρηται, οἷμαι διὰ τὸ σαφὲς τοῦ ῥήτοῦ· οὐ γάρ μετ' αἰτίας ἀποδίδωσιν ἑκάστου τὴν δύναμιν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πλανωμένων ἐποίησεν, ἀλλ' ἀπλῶς οὕτως ἐκ παρατηρήσεως ληφθῆναι ταύτας φησίν.

¹⁰ Como el capítulo sobre las estrellas fijas falta en Anon. *in Ptol.*, WOLF advierte al lector sobre ello en dos notas marginales, una en griego y otra en latín: Τὸ περὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν δυνάμεως κεφάλαιον παρέλιπεν ὁ ἐξηγητής / *Caput de stellarum et earum viribus omisit commentarius*.

Capítulo VIII

En el capítulo octavo, que trata de la potencia de las estrellas fijas, no se encuentra un comentario, pienso que por la claridad del texto. Pues no define la potencia de cada una junto con su causa, tal como hizo con los planetas, sino que simplemente dice que las ha comprendido a partir de la observación.

2. Sobre las estaciones del año

Wolf, p. 26, ll. 4-20 (in Ptol. *Tetr.* 1.10.2)

En este esolio, Argiro añade un párrafo nuevo para aclarar por qué la tradición astrológica antigua fijaba en Aries el comienzo del círculo zodiacal. En efecto, dice Tolomeo, por su naturaleza misma el círculo no tiene principio ni fin, pero los astrólogos antiguos comparaban el ciclo de la vida con el círculo del Zodiaco y ponían en relación la humedad de la primavera con la etapa temprana de la vida animal. El Comentariista Anónimo, en cambio, omite esta comparación.

Κεφάλαιον θ'
(...)

Διόπερ ἐπὶ τοῦ ζῳδιακοῦ.
(...)

Φύσει μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἀρχὴ τοῦ κύκλου, θέσει δὲ οὐδὲν κωλύει ποθὲν ὅθεν βούλεται τις ἀρχεσθαι τοῦ κύκλου. ἐπεὶ οὖν κυριωτέρα τῶν ἄλλων ὥρῶν ἔστιν ἡ τοῦ ἔαρος (θερμῇ γάρ ἔστι καὶ ὑγρά, καὶ διὰ τοῦτο καὶ γόνιμος), κυριωτέραν ὑπέθεντο τὴν ἀπὸ τοῦ Κριοῦ ἀρχὴν ὄντος τοῦ ἔαρος τῶν ἄλλων ἃς ἣν τις ὑποθῆναι βουληθείη.

Capitulum IX
(...)

Cum nullum sit in Zodiaco circulo.
(...)

Natura igitur nullum est circuli principium, positione vero nihil prohibet undecumque quis voluerit circulum incipere. Quoniam autem principalis aliorum temporum est vernum (est enim calidum et humidum, atque ea de causa genitale), siccirco principalius supposuerunt principium ab Ariete vere existente aliorum que utique quis supponere voluerit.

Capítulo IX
(...)

Por eso en el Zodiaco.
(...)

Por naturaleza no hay principio en el círculo, pero por convención nada impide empezar el círculo desde el punto que uno quiera. Dado que la estación de la primavera es más importante que las demás estaciones —es cálida y húmeda, y por tanto también fértil—, consideraron que el comienzo a partir

de Aries —siendo el de la primavera— era más importante que los demás comienzos que cualquiera quisiera suponer.

3. Sobre los signos trópicos y equinocciales, sólidos y bicorpóreos

Wolf, pp. 28, l. 40 - 29, l. 39 (in Ptol. *Tetr.* 1.12.2-5)

Este escolio presenta las diferencias de opinión entre Tolomeo y otros astrólogos antiguos respecto de la clasificación tradicional de los signos en trópicos, sólidos y bicorpóreos, a la que Tolomeo añade la categoría de signos equinocciales. Por otro lado, el Comentariista Anónimo cierra el escolio explicando el origen de estos cuatro términos, mientras que Argiro omite este apartado y prefiere centrarse, con un largo excursus, en esclarecer los conceptos de signos trópicos y equinocciales.

Κεφάλαιον ια'

Πρῶται μὲν τοίνυν εἰσὶ διαφοραί.

Πρώτας διαφοράς φησι τὰς τῶν τροπικῶν καὶ ἵσημερινῶν, ἔτι τε στερεῶν καὶ δισώμων ζῳδίων. περὶ τῆς τοιαύτης διαφορᾶς οὐ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν <ἔστιν¹ εὑρεῖν παρά τε τῷ Πτολεμαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς παλαιοῖς, τὴν μὲν γὰρ τῶν στερεῶν καὶ δισώμων τὴν αὐτὴν οὐτός τε κάκεινοι λέγουσι, τὴν δὲ τροπικῶν καὶ ἵσημερινῶν κατά τινα δοκοῦσαν μὲν διαφοράν, μὴ οὖσαν δέ τῶν μὲν γὰρ παλαιῶν τροπικὰ ζῷδια λεγόντων τέσσαρα, τὸν τε Κριὸν τὸν Καρκίνον τὸν Ζυγόν καὶ τὸν Αἴγοκερωτα, ὁ Πτολεμαῖος οἰκειοτέρας ἀπονέμων αὐτοῖς τὰς ὄνομασίας τροπικὰ μὲν κακεῖνος τὸν τε Καρκίνον καὶ τὸν Αἴγοκερωτα ὡνόμασεν, ἵσημερινὰ² δὲ τὸν τε Κριὸν καὶ τὸν Ζυγόν. καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ οἱ ὄμοιώς τὰ τοιαῦτα τέσσαρα ζῷδια τροπικὰ καλοῦντες οὕτω φασὶν ὅτι πᾶσα ὥρα τοῦ ἔτους ἀρχὴν ἔχουσα καὶ μεσότητα καὶ τέλος, καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τροπὴ λέγεται τότε γὰρ ἀρχεται τὸ περιέχον εἰς ἐτέραν κατάστασιν τρέπεσθαι καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως τὰ κατὰ τὰς ἀρχὰς

Capitulum XI

Prime igitur differentie sunt.

Primas differentias dicit eas que sunt tropicorum et equinoctialium fixorumque et bicorporeorum signorum. De hac autem differentia non eadem divisio apud Ptolemeum et reliquos veteres invenitur. Eam enim que est solidorum et bicorporeorum, eamdem et iste et illi dicunt, eam vero que tropicorum est et equinoctialium secundum quandam existimatam differentiam, cum tamen nulla sit. Nam cum veteres quattuor signa tropica esse dicunt, Arietem, Cancrum, Libram et Capricornum, Ptolemeus proprius eis appellaciones attribuens tropica quidem Cancrum et Capricornum ille quoque noncupavit, equinoctalia vero Arietem et Libram. Veteres preterea qui similiter huiusmodi quattuor signa tropica vocaverunt sic aiunt quod omne anni tempus initium habeat et medium et finem et initium quidem conversio dicitur: tunc enim in alium statum complectens inci-

¹ ἔστιν suppleui coll. Anon. in Ptol.

² ἵσημερηνὰ T

τῶν τεσσάρων ὡρῶν τέσσαρα ζῷδια τὰ εἰρημένα τροπικὰ κέκληνται, τὰ δὲ μέσα στερεά (εἴωθε γὰρ τὰ μέσα ισχυρότερα καὶ στερεότερα εἶναι), τὰ δὲ τελευταῖα δίσωμα προσαγορεύεται· σημαίνει δὲ τοῦνομα τὸ παρωχηκέναι τε τὴν ἐνισταμένην ὥραν καὶ τὸ προσδοκᾶσθαι τὴν μέλλουσαν.

Οὐ δὲ Πτολεμαῖος τὰ τοιαῦτα τέσσαρα τροπικὰ ζῷδια εἰς δύο διαιρῶν συζυγίας, ώς εἴρηται, τὰ μὲν δύο τὸν τε Καρκίνον καὶ τὸν Αἰγοκέρωτα τροπικά φησι καὶ οὗτος ώς κάκεῖνοι, τὴν δ' αἵτιαν τοῦ οὔτως λέγεσθαι οὐκ ἀποδίδωσιν ὁμοίως. τροπικὰ γάρ φησι λέγεσθαι ταῦτα διὰ τὸ κατὰ τὰς ἀρχὰς τῶν τοιούτων ζῳδίων ἄρχεσθαι αὖξειν ἢ μειοῦσθαι τὴν ἡμέραν καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου εἰς τὸ ἐναντίον τρέπεσθαι· κατὰ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν τοῦ Αἰγοκέρωτος σμικρυνθεῖσα ἢ ἡμέρα πρὸς τὸ ἐλάχιστον ἄρχεται αὖξειν, κατὰ δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ Καρκίνου αὐξηθεῖσα πρὸς τὸ μέγιστον ἄρχεται μειοῦσθαι. εἰ δέ τις λέγοι ἐνιστάμενος τῷ λόγῳ ώς καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ τε Κριοῦ καὶ τοῦ Ζυγοῦ μεταβολὴ γίνεται καὶ διὰ τοῦτο κάκεῖνα τροπικὰ ὀφείλουσιν ὀνομάζεσθαι, οὐ καλῶς φανεῖται λέγων οὐ γὰρ μεταβολῆς ἀπλῶς χρεία, ἵν' οἰκείως τροπικὰ ὀνομάζωνται, ἀλλὰ μεταβολῆς εἰς τὸ ἐναντίον. αἱ γὰρ εἰς τὸ ἐναντίον μεταβολαὶ κατά τε τὸ θέρος καὶ τὸν χειμῶνα γίνονται, ἔαρ δὲ καὶ φθινόπωρον³ οὐκ εἰς τὰς ἐναντίας μεθιστῶσι τὰς ὥρας ποιότητας, ἀλλ' οἰονεὶ μεσότητές εἰσι ἐκάτερα τῶν ἐκατέρωθεν αὐτοῦ δυοῖν. καθ' ἔνα μὲν οὖν τὸν λόγον τοῦτον οὐκ ἐκάλεσε τὰ κατὰ τὰς ἀρχὰς τῶν ὡρῶν τούτων τοῦ ἔαρος καὶ τοῦ φθινοπώρου⁴

pit converti ac propterea predicta quattuor signa que quattuor temporum sunt principia iure quidem tropica sunt vocata, media vero fixa (consuerunt enim media fortiora esse ac firmiora), ultima vero bicorporea vocantur; significat autem id nomen presens tempus preterisse ac futurum expectari.

Ptolemeus vero huiusmodi quattuor signa tropica in duas dividens coniugationes, ut dictum est, duo quidem hoc est Cancrum et Capricornum, tropica ipse vocat sicut et illi. Causam autem cur sic dicantur non similiter reddit. Tropica enim ait iccirco ista dici eo quod in principiis horum signorum augeri dies incipiat ac minui et ex contrario ad contrarium converti. In Capricorni nanque principio ad minimum diminuta dies incipit augeri. In principio autem Cancri ad maximum dies acta incipit diminui. Quod si quis dixerit instans rationi quod in Arietis ac Libre initii fiat etiam mutatio ac propterea illa quoque tropica debeat nuncupari non bene dicere videbitur. Non enim mutatione simpliciter opus est ut tropica proprie vocentur, sed mutationis in contrarium. Mutationes enim in contrarium in estate et hieme fiunt. Ver autem et autumnus non in contrarias qualitates tempora transmutant, sed quasi media sunt quelibet aliorum duorum que ex utraque parte eius sunt. Secundum igitur hanc unam rationem, ea signa que sunt in horum temporum principiis, veris

³ φθινόπωρον Τ

⁴ φθινοπόρου Τ

ζώδια τροπικά· ἐκάλεσε μέντοι ισημερινὰ διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς γινομένου τοῦ ἡλίου ἵσας γίνεσθαι τὰς ἡμέρας ταῖς νυξί· πᾶσα γάρ μείωσις καὶ αὔξησις προηγησαμένης ισότητος ἀποτελεῖται.

scilicet et autumni, haud tropica vocavit; equinoctalia tamen appellavit, eo quod cum sol in illis est collocatus equalis fiant noctibus dies. Omnis enim diminutio atque auctio equalitate precedente perficitur.

Capítulo XI

Son, pues, las primeras diferencias.

Afirma que las primeras diferencias son las que hay entre los signos trópicos y equinociales, así como entre los sólidos y bicorpóreos. En relación con esa diferencia no <es posible> encontrar la misma división en Tolomeo y en los restantes astrólogos antiguos. Pues tanto este como aquellos afirman que es idéntica la diferencia entre signos sólidos y bicorpóreos, pero en cuanto a la existente entre signos trópicos y equinociales, se trata de una diferencia de criterio, mas no sustancial. En efecto, mientras los antiguos llaman trópicos a cuatro signos —Aries, Cáncer, Libra y Capricornio—, Tolomeo, atribuyéndoles denominaciones más apropiadas, llamó trópicos a Cáncer y Capricornio, y equinociales a Aries y Libra. Al llamar trópicos a estos cuatro signos por igual, los antiguos se expresan así porque, como toda estación del año tiene principio, medio y fin, el principio se llama precisamente tropé ('giro'), pues es entonces cuando la atmósfera empieza a 'girar' hacia un estado diferente. Por eso también, en buena lógica, los cuatro signos mencionados, con los que comienzan las cuatro estaciones, han sido llamados trópicos, mientras que los intermedios han recibido el nombre de sólidos (pues los intermedios suelen ser más fuertes y estables) y los últimos el de bicorpóreos: el nombre da a entender que la estación presente ya ha pasado y la próxima es inminente.

Al dividir Tolomeo estos cuatro signos trópicos en dos sizigias, como ya se ha dicho, tanto él como aquellos llaman trópicos a dos signos, Cáncer y Capricornio, pero la causa que dan para llamarlos así no es la misma. Pues él dice que aquellos se llaman trópicos porque al comienzo de esos signos el día empieza a aumentar o disminuir y pasa de un opuesto a otro opuesto. En efecto, al comienzo de Capricornio el día, tras haberse hecho lo más corto posible, empieza a crecer, y al principio de Cáncer el día, tras haberse hecho lo más largo posible, empieza a disminuir. Pero si alguien dijera, oponiéndose al argumento, que también al comienzo de Aries y Libra se produce un cambio y por ello también estos deben llamarse trópicos, es evidente que no estaría hablando correctamente. Pues no hace falta un cambio sin más, para que en propiedad sean llamados trópicos, sino un cambio hacia lo opuesto. En efecto, los cambios hacia lo opuesto se producen en verano e invierno, mientras que la primavera y el otoño no cambian las estaciones hacia las cualidades opuestas, sino que cada estación es, por así decir, intermedia de cada una de

las otras dos a uno y otro lado. Así pues, según este único argumento no llamó trópicos a los signos situados al comienzo de dichas estaciones, la primavera y el otoño, sino que los llamó equinocciales, porque cuando el sol está en ellos los días se vuelven iguales a las noches. Y es que toda disminución y aumento tienen cumplimiento si antes ha habido igualdad.

4. Sobre los signos masculinos y femeninos (1)

Wolf, p. 29 l. 39 - 48 (in Ptol. *Tetr.* 1.13.1-2)

En la parte conservada de este escolio, el Comentariista Anónimo presenta el método de los pitagóricos para reconocer los signos masculinos y femeninos; una laguna inicial explicaría la ausencia del método de Tolomeo. En todo caso, la paráfrasis de Argiro abre el escolio con un párrafo explicativo sobre la doctrina tolemaica en cuestión.

Κεφάλαιον ιβ'

Capitulum XII

Καὶ ἡ μὲν τάξις αὐτοῖς ἐδόθη
παρ' ἔν¹.

*Est autem eis binarius ordo
traditus.*

Μέθοδον ἡμῖν παραδίδωσιν ὅπως
ἀναχερέστερον δυνώμεθα εἰδέναι τά
τε ἀρρενικὰ καὶ τὰ θηλυκὰ τῶν ζω-
δίων. καὶ φησι ‘παρ’ ἔν’ λέγεσθαι ἀρ-
χομένης τῆς τάξεως τῶν ἀρρενικῶν
ἀπὸ τοῦ Κριοῦ καὶ προϊούσης παρ’ ἔν,
τῆς δὲ τῶν θηλυκῶν τάξεως ἀπὸ τοῦ
Ταύρου καὶ ἐφεξῆς ὁμοίως παρ’ ἔν.

*Doctrinam nobis tradit quo fa-
cilius scire possimus masculina ac
feminina signa. Aitque binatim dici
masculinorum ordine ab Ariete incipi-
ente ac binatim procedente, femini-
norum vero ordine a Tauro ac simili-
ter deinceps binatim.*

¹ In Anon. *in Ptol.* deest lemma; lacunam supplevit Argyrus.

Capítulo XII

Se les asignó un orden alterno.

Nos transmite un método para que muy fácilmente podamos conocer los signos masculinos y femeninos. Y afirma que se llaman “alternos” porque la serie de los masculinos empieza en Aries y avanza en orden alterno, mientras que la serie de los femeninos (empieza) en Tauro y (avanza) igualmente en orden alterno.

5. Sobre los signos masculinos y femeninos (2)

Wolf, pp. 29, l. 50 - 30, l. 18 (in Ptol. *Tetr.* 1.13.3-5)

Este escolio es continuación directa del anterior y trata la misma distinción entre signos masculinos y femeninos, pero esta vez realizada, también de forma alterna, a partir del signo horoscópico en el natalicio. Este método se desdobra a su vez en otros dos, según se caractericen como masculinos y femeninos los signos o los cuadrantes del natalicio en su totalidad. Así, Argiro expone aquí con detalle las principales doctrinas recogidas por Tolomeo, mientras que en Anon. *in Ptol.* estas se exponen de un modo mucho más sumario.

Χρῶνται δέ τινες τῇ τάξει.

Εἰσί τινες, φησίν, οἵ οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ Ζῳδιακοῦ λαμβάνουσι τὰ ἀρρενικὰ καὶ τὰ θηλυκὰ τῶν ζῳδίων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν λεγομένων δώδεκα τόπων τοῦ καθ' ἔκαστην γένεσιν συνισταμένου θεματίου, ἀρχόμενοι ἀπὸ τοῦ ὠροσκόπου καὶ τοῦτον μὲν ἀρρενικὸν ὑποτιθέμενοι καὶ ἐφεξῆς παρ' ἔνα τόπον τὴν τοιαύτην τάξιν ἀποδιδόντες, τὸν δὲ δεύτερον καὶ προηγούμενον τοῦ ὠροσκόπου θηλυκὸν καὶ ἐφεξῆς πάλιν ὄμοιως παρ' ἔνα τοὺς τόπους θήλεις ὑποτιθέμενοι τὴν τάξιν τούτων περαίνουσιν.

Ἄλλοι δὲ πάλιν, φησί, καὶ καθ' ὅλα τεταρτημόρια τῶν τοιούτων δώδεκα τόπων τὴν τῶν ἀρρένων καὶ θηλέων τάξιν παραδιδόσι, καὶ ἀρρενικὰ μὲν λέγουσι τό τε ἀπὸ τοῦ ὠροσκόπου ἄχρι καὶ τοῦ μεσουρανήματος τεταρτημόριον καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ δύνοντος ἄχρι καὶ τοῦ ἀντιμεσουρανήματος, θηλυκὰ δὲ τὰ λοιπὰ δύο, τό τε ἀπὸ τοῦ μεσουρανήματος ἄχρι καὶ τοῦ δύνοντος καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ ἀντιμεσουρανήματος ἄχρι καὶ τοῦ ὠροσκόπου.

Καὶ οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἄλλοι ἄλλως ἀποδεδώκασιν, ἀλλὰ καὶ ἔτερας προσηγορίας ἐφήρμοσαν, ἃς περιττὸν ἐφάνη αὐτῷ κατὰ τὸ πλατύτερον ἐκθέσθαι, ὡς αὐτόθεν ¹ ἔχοντας τὴν δήλωσιν τῶν ὄνομάτων.

Utuntur autem nonnulli.

Sunt, inquit, nonnulli qui non solum in Zodiaco accipiunt signa masculina et feminina, sed etiam in his que duodecim loca dicuntur thematis in cuiuslibet genitura constituti, ab Horoscopo quidem incipientes et hunc quendam locum masculinum esse supponentes ac deinceps cuilibet loco huiusmodi ordinem reddentes, secundum vero et Horoscopum precedentem femininum et deinceps similiter <binatim¹ loca feminina supponentes horum ordinem finiunt.

Alli autem rursus, inquit, per omnia quadripartia horum duodecim locorum masculinorum et feminorum ordinem tradiderunt, et masculina quidem dicunt quadripartium quod est ab Horoscopo usque ad medium celi et ab occasu usque ad imum celi, relique vero duo feminina, hoc est quod est a medio celi usque ad occasum et ab imo celi usque ad Horoscopum.

Et non solum alii aliter ista tradiderunt, sed etiam alias adaptaverunt appellationes quas supervacaneum eiusum est latius exponere, eo quod inde ant nominum significationem.

¹ binatim conieci : pro παρ' ἔνα spatiū vacuu
rel. τ

Algunos disponen el orden.

Hay algunos, dice, que no solo toman los signos masculinos y femeninos en el Zodiaco, sino también en los llamados doce lugares de la carta astral compuesta en cada natalicio: empezando desde el horóscopo, lo consideran un lugar masculino y otorgan sucesivamente ese rango a los lugares alternos; en cambio, (consideran) femenino el segundo lugar que precede al horóscopo y, a su vez, suponiendo igualmente que son femeninos los lugares alternos, completan la serie de aquellos.

Otros, afirma, transmiten según cuadrantes completos la serie de esos doce lugares, masculinos y femeninos, y dicen que son masculinos el cuadrante que se extiende desde el horóscopo hasta la culminación meridiana y el que va desde el ocaso hasta la culminación antimeridiana, y femeninos los dos restantes, el que se extiende desde la culminación meridiana hasta el ocaso y el que va desde la culminación antimeridiana hasta el horóscopo.

Y no solo han interpretado estos signos unos de un modo, otros de otro, sino que también les aplicaron otras denominaciones, que a Tolomeo le ha parecido superfluo exponer de forma más extensa, puesto que tienen en sí mismas el sentido de sus nombres.

6. Sobre la configuración de los signos

Wolf, pp. 31, l. 22 - 32, l. 10 (in Ptol. *Tetr.* 1.14)

En este escolio se explica el fundamento aritmético de las relaciones mutuas entre los signos, es decir, de sus principales configuraciones (diámetro, triángulo, cuadrado y hexágono). En la primera mitad del escolio, que trata de las razones armónicas que hay entre los números de los ángulos, grados y signos en cada una de las figuras, Anon. *in Ptol.* y la paráfrasis de Argiro ofrecen un texto similar, pero, al final de este largo escolio, Argiro presenta una reelaboración original del comentario anónimo, en la que ofrece un método matemático diferente al de Tolomeo para llegar a las mismas conclusiones.

Κεφάλαιον ιγ'
Οίκειοῦνται δὲ ἀλλήλοις.
(...)

Συνάγονται οὖν οἱ μὲν ἀριθμοὶ τῶν μοιρῶν τριγώνου μὲν ρικ', τετραγώνου δὲ 4', ἑξαγώνου δὲ 6'. οἱ δὲ τῶν γωνιῶν, τῆς μιᾶς ὁρθῆς γονίας μοιρῶν 4' ὑποτεθείσης, ή μὲν τοῦ τριγώνου 6', ή δὲ τοῦ τετραγώνου 4', ή δὲ τοῦ ἑξαγώνου ρικ', ἀνάπαλιν ως ἐπὶ

Capitulum XIII
Ex partibus autem Zodiaci.
(...)

Colliguntur igitur graduum numeri: trigoni quidem centum et viginti, quadrati autem nonaginta, hexagoni vero sexaginta. Numeri autem angulorum, uno angulo recto graduum nonaginta supposito, angulus quidem trigni sexaginta, quadrati vero nonaginta, hexagoni centum et viginti, contrarium quam

τῶν μοιρῶν ἐδείχθη· τοῦ μὲν γάρ τετραγώνου ἐν μεσότητι θεωρουμένου ὁ ἀριθμὸς τῶν μοιρῶν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῆς πηλικότητος τῆς γωνίας ὁ αὐτός ἔστιν, ἐπὶ δὲ τοῦ τριγώνου καὶ ἔξαγώνου ἑκατέρῳθεν ὄντων τοῦ τετραγώνου, ἀντιπεπονθότως εὐρίσκεται ἡ αὐτὴ ποσότης τοῦ ἀριθμοῦ, ὃς ἔστι ὁρᾶν ἐκ τῆς ἐκθέσεως. εἰκότως δὲ τοῦτο γίνεται· ὅσον γάρ εἰσι τὰ σχήματα πολυγωνότερα ἡ μὲν πηλικότης τῶν γωνιῶν μεγεθύνεται, ἡ δὲ τῶν πλευρῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ κύκλου γραφομένων τῶν σχημάτων σμικρύνεται. καὶ διὰ τῶν ζῳδίων δὲ ὁ αὐτὸς εὐρίσκεται λόγος τῶν ἀριθμῶν· τοῦ μὲν γάρ ἔξαγώνου ἡ πλευρὰ β' ζῷδια ὑποτείνει, τοῦ δὲ τετραγώνου γ', τοῦ δὲ τριγώνου δ'. καὶ ὥρα τοὺς ἀρμονικοὺς λόγους ἐν τούτοις περιεχομένους τοῖς ἀριθμοῖς· τὰ γάρ δ' ζῷδια πρὸς τὰ γ' ἐν ἐπιτρίτῳ λόγῳ εἰσί, τὰ δὲ γ' πρὸς τὰ β' ἐν ἡμιολίῳ, τὰ δὲ δ' πρὸς τὰ β' ἐν διπλασίῳ. καὶ ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν δὲ τῶν τε πλευρῶν καὶ τῶν γωνιῶν οἱ αὐτοὶ λόγοι εἰσὶ· τὰ γάρ ρκ' πρὸς τὰ 4' ἐν ἐπιτρίτῳ λόγῳ εἰσί, τὰ δὲ 4' πρὸς τὰ 5' ἐν ἡμιολίῳ, τὰ μέντοι ρκ' πρὸς τὰ 5' ἐν διπλασίᾳ.

Μή τις δ' ἡμᾶς νομίσῃ τῷ Πτολεμαίῳ ἐναντιουμένους ἐκθῆναι τὴν τῶν γωνιῶν πηλικότητα, ὃς ἐκείνου μὲν ὁρθῆς καὶ τρίτου ἀποδόντος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν, ἡμῶν δὲ διμοίρου· οὐ γάρ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδέδονται, ἵν' ἡ καὶ διαφωνία. ὁ μὲν γάρ Πτολεμαῖος τὴν τὰς δύο πλευρὰς τοῦ τριγώνου περιέ-

in gradibus fuit demonstratum. Quadrato enim in medio prospecto numerus graduum ac numerus qualitatis anguli idem est. In trigo autem et hexagono, que ex utraque parte quadrati sunt¹, eadem numeri quantitas invenitur, ut licet videre ex ipsa expositione. Iure autem hoc fit, nam quanto plures angulos figurationes habuerint, tanto angularum qualitas², qualitas autem laterum in eodem circulo figuracionibus descriptis³. Ac propter signa eadem numerorum ratio invenitur: latus enim hexagoni duo signa⁴, quadrati vero tria, trigo autem quattuor. Vide itaque rationes harmoniacas in his numeris comprehensas. Quattuor enim signa ad tria in sesquiteria⁵ se habent ratione, tria vero ad duo in sesquialtera, quattuor autem ad duo in dupllo. In numeris preterea laterum et angularum eadem sunt rationes. Nam centum et viginti ad nonaginta in sesquiteria sunt ratione, nonaginta vero ad sexaginta in sesquialtera⁶, centum autem et viginti ad sexaginta in dupllo.

Nemo autem nos putet Ptolemeo adversantes qualitatem exponere angularum. Ille enim unius recti et tertii trigo facit angulum, nos vero duarum partium; non enim secundum eandem rationem redunduntur, ut inde emergat dissontantia. Ptolemeus namque considerans⁷ duo latera trigo continen-

¹ ἀντιπεπονθότως latine non vertit et spatium vacuum rel. τ

² μεγεθύνεται latine non vertit et spatium vacuum rel. τ

³ σμικρύνεται latine non vertit et spatium vacuum rel. τ

⁴ ὑποτείνει latine non vertit et spatium vacuum rel. τ

⁵ sesquiteria correi : sequitertia τ

⁶ sesquialtera correi : sexquialtera τ

⁷ περιφέρειαν in angulum vertit, postea del. τ

χουσαν περιφέρειαν σκοπῶν μιᾶς ἔφη καὶ τρίτου ταύτην ὄρθης, ὡς τῆς ὄρθης γωνίας ὑπὸ μοιρῶν ρπ' περιεχομένης, καὶ φανερὸν ὡς τῆς περιεχούσης τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν περιφερείας μοιρῶν σμ' οὖσης, ἢ τοῦ τριγώνου γωνία ὄρθῃ ἔσται καὶ τέττιος, καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ ἔξαγώνου δὲ πλευρᾶς κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπέδοκε ταύτην διμοίρουν ὄρθης διὰ τὸ ὑπὸ περιφερείας μοιρῶν ρκ' περιέχεσθαι, τὰ δὲ ρκ' τῶν ρπ' δίμοιρον μέρος εἰσίν. οὕτω μὲν οὖν ὁ Πτολεμαῖος· ἡμεῖς δὲ τὰς πιλικότητας τῶν γωνιῶν πρὸς τὴν τῆς ὄρθης γωνίας σκοπήσαντες τὸν λόγον περὶ τούτων ἐποιησάμεθα. ἔστιν οὖν καὶ ἀμφοτέρως ὁ τῶν ἀρμονιῶν λόγος σύμφωνος τοῖς εἰρημένοις σχήμασιν.

*tem unius recti hanc esse dixit ac tertii, ac si rectus angulus a gradibus centum octuaginta contineretur. Estque manifestum quod si *⁸ que trigonum continet angulum graduum fuerit ducentorum et quadraginta, trigni angulus rectus erit et tertius. In hexagoni quoque latere secundum eamdem rationem hoc esse tradidit duas recti partes continentem, eo quod centum ac viginti gradus a latere continentur, centum autem et viginti duplex est pars ducentorum et quadraginta. Sic igitur Ptolemeus. Nos autem angulorum qualitates ad qualitatem anguli recti considerantes sermonem de illis fecimus. Est igitur utrobique harmoniarum ratio cum predictis configurationibus concordans.*

⁸ τῆς ... περιφερείας latine non vertit et spatium vacuum rel. τ

Capítulo XIII Tienen familiaridad entre sí.

(...)

Así se obtienen, pues, los números de los grados: del triángulo 120, del cuadrado 90 y del hexágono 60. Pero los (números) de los ángulos, supuesto un ángulo recto de 90 grados, (son) del triángulo 60, del cuadrado 90 y del hexágono 120, a la inversa de como se ha mostrado en el caso de los grados. En efecto, si observamos el cuadrado en medio, el número de grados y el número del tamaño del ángulo es el mismo, mientras que en el triángulo y el hexágono, al estar a uno y otro lado del cuadrado, la misma cantidad numérica se distribuye (= lit. se encuentra) de forma inversamente proporcional, como se puede ver a partir de la ilustración. Es natural que esto sea así, puesto que, cuantos más ángulos tienen las figuras, mayor es la magnitud de los ángulos y menor la de los lados, si las figuras son inscritas en el mismo círculo. Además, por medio de los signos se obtiene la misma razón numérica: en efecto, el lado del hexágono subtiende dos signos, el del cuadrado tres y el del triángulo cuatro. Y pueden observarse las razones armónicas contenidas en estos números: cuatro signos a tres están en razón sesquitercia, tres a dos en razón sesquiáltera, y cuatro a dos en razón doble. Y en los números de los lados y

de los ángulos hay las mismas razones: en efecto, 120 a 90 están en razón sesquitercia, 90 a 60 en razón sesquiáltera; en cambio, 120 a 60 en razón doble.

Que nadie piense que, al exponer el tamaño de los ángulos, nos enfrentamos a Tolomeo, pues él define el ángulo del triángulo como si fuera de 1 recto más un tercio, pero nosotros de dos tercios; en efecto, no se han definido según el mismo criterio, para que haya divergencia. Y es que Tolomeo, considerando el arco que contiene los dos lados de un triángulo, dice que ese arco es de 1 recto (180°) más un tercio (60°), puesto que el ángulo recto está contenido por (un arco de) 180 grados. Y está claro que si el arco que contiene el ángulo del triángulo es de 240 grados, el ángulo del triángulo será de 1 recto más un tercio. Pero también en el lado del hexágono, según el mismo criterio, ha definido este como si fuera de dos tercios de un recto, ya que está contenido por un arco de 120° , y 120 es dos tercios de 180.

Así se expresa, pues, Tolomeo. Nosotros, en cambio, hemos elaborado el argumento sobre los ángulos considerando el tamaño de aquellos en relación con el del ángulo recto. Así pues, con ambos métodos las razones armónicas coinciden con las figuras antedichas.

7. Sobre las fracciones duodecimales. Sobre los grados únicos

Wolf, p. 44, ll. 2-37 (in Ptol. *Tetr.* 1.22)

La primera parte de este escolio está dedicada a las fracciones duodecimales. En la sección introductoria del escolio, que presenta la teoría de los egipcios, Argiro se mantiene fiel al texto del comentarista. Sin embargo, se aleja de Anon. *in Ptol.* cuando expone el proceder de Tolomeo y presenta un texto completamente original. La segunda parte del escolio está dedicada a los grados únicos (*μονομοιρίατ*): aquí el Anónimo empieza un nuevo escolio, titulado *Περὶ μονομοιρίας*, mientras que Argiro unifica ambos lemas.

Κεφάλαιον κα'
Διεῖλον δέ τινες καὶ εἰς ἔτι
τούτων λεπτομερέστερα τμῆματα.
(...)

Πλὴν οὐ πολλαπλασιάζει τὴν τοῦ
ἀστέρος ἐποχὴν ἐπὶ τὸν¹ δώδεκα,
ἀλλὰ μερίζων αὐτὴν παρὰ τὰς δύο
ἡμισυ μοίρας, ἐκάστῳ ζῳδίῳ ἀφ'
οὐ ἔστιν ὁ ἀστὴρ ἀποδίδωσι μοίρας
β' ἡμισυ καὶ ὅπου ἀν καταλήξειεν
ὁ ἀριθμὸς, ἐκεῖ φησιν εἶναι τὸ

Capitulum XXI
1. Divisorunt autem nonnulli.
(...)

Verum non multiplicat stelle epochan in duodecim, sed dividens eam per duos gradus et semis, unicuique signo a quo est stella tribuunt duos gradus et semis et ubi numerus finierit, illuc esse ait stelle dodecatemorium. Est autem hoc idem cum priori. Duo enim ac semis multiplica-

¹ τῶν Τ

δωδεκατημόριον τοῦ ἀστέρος. ἔστι δὲ τοῦτο ταῦτὸν τῷ προτέρῳ· ἡ γὰρ εἰς τὰ δύο ἡμίσυ παραβολὴ τῷ εἰς τὸν δώδεκα πολλαπλασιασμῷ ἡ αὐτή ἔστι καὶ σύμφωνοι εὐρίσκονται ἀλλήλαις αἱ τοιαῦται μέθοδοι.

Ἐστω γὰρ ἀστήρ τις ἐπέχων Διδύμων μοίρας ¹ καὶ πεπολλαπλασιάσθωσαν κατὰ τὴν προτέραν² μέθοδον ἐπὶ τὸν ιψόν· γίνονται ρκ'. ἐκ τούτων λαμβάνουσιν οἵ τε Δίδυμοι, ὁ Καρκίνος καὶ ὁ Λέων μοίρας ⁴, λοιπαὶ μοίραι λ', καὶ ἔστι τὸ δωδεκατημόριον τοῦ αὐτοῦ ἀστέρος ἐν τῇ Παρθένῳ. ἡ κατὰ τὴν δευτέραν, μερισθήτωσαν αἱ ¹ μοῖραι τῶν Διδύμων παρὰ τὰς β' ἡμίσυ καὶ γίνονται μερίδες δ'. δἰς γὰρ τὰ δ' γίνονται η', τὸ δὲ ἡμίσυ τῶν δ' δύο καὶ ὁμοῦ μετὰ τῶν η' ¹. αἱ γοῦν δ' αὗται μερίδες ποιοῦσι ζῷδια δ' καὶ φανερὸν πάλιν ὅτι τὸ δωδεκατημόριον αὐτοῦ τοῦ ἀστέρος ἐν τῇ Παρθένῳ³.

Αἱ δὲ μονομοιρίαι τοιαῦται τινες ἦσαν. τῇ τάξει τῶν σφαιρῶν ἀκολουθοῦντες καὶ τοῖς ζ' ὅρια μονομοιριαῖα ἀπένειμον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν τοῦ ζῷδιον τοῦ ἀστέρος ἐκεῖνου λογιζόμενοι, οὕτω ζῷδιον οἰκός ἔστι, τὴν δὲ δευτέραν τοῦ μετ' ἐκεῖνον ἀστέρος, τὴν δὲ τρίτην αὐθίς τοῦ ἔτι μετ' ἐκεῖνον καὶ ἐφεξῆς ὄμοιώς. συμπληρουμένων γὰρ τῶν ἀστέρων ἄχρι τῆς Σελήνης πάλιν ποιοῦσιν ἀρχὴν ἐκ τοῦ ἄνωθεν καὶ μετὰ τὴν συμπλήρωσιν πάλιν ὄμοιώς, ἄχρις ἂν καὶ τὸ ζῷδιον συμπλήρωσιν λάβῃ.

Ἐξέθεντο δ' ἐπὶ τούτοις καὶ κανόνιον ἔχον οὕτως. ἀρξάμενοι γὰρ ἄνωθεν, ἐπεὶ ὁ Κριός καὶ ὁ Σκορπίος

tioni que sit per duodecim compara-ta eadem est. Et consone ad invicem huiusmodi doctrine inveniuntur.

Sit enim stella quedam posidens 10 gradus Geminorum et multipli-centur secundum priorem doctrinam per 12: fiunt 120. Ex his accipiunt Gemini, Cancer et Leo gradus 90, relinquuntur 30 gradus, et est dode-catemorum eiusdem stelle in Virgi-ne. Aut iuxta secundam doctrinam dividantur 10 gradus Geminorum per duo et semis et fiunt gradus 4: bis enim 4 sunt octo, dimidium autem 4 sunt duo et simul cum octo faciunt decem. Hi igitur 4 gradus fa-ciunt quattuor signa, ex quo rursus est manifestum quod ipsius stelle do-decatemorum est in Virgine.

Monomirie vero huiusmodi erant. Sphaerarum ordinem sequentes planetis septem terminos unius gradus tribuebant, primum quid signi gradum illius esse stelle reputantes, cuius signum est domicilius, secundum autem illius stelle que post illam statuitur et tertium rursus eius que est post illam, ac deinceps simili-ter. Completis enim stellis usque ad Lunam rursus a superiori faciunt initium, et post completionem rursus similiter donec signum compleatur.

*Exposuerunt autem super his par-vum quendam canonem sic habentem. Incipientes enim ^{*1}, quoniam Aries et*

² προτέρα Τ

³ Hic incipit alter lemma in Anon. *in Ptol.*

¹ ἄνωθεν latine non vertit et spatium vacuum rel. τ

οῖκοι εἰσὶ τοῦ Ἀρεος, ἀπονέμουσιν αὐτῷ τὰς πρώτας μοίρας τῶν τοιούτων ζῳδίων ὅρια μονομοιριαῖα. ἐπεὶ δὲ ὁ τε Ταῦρος καὶ ὁ Ζυγός οῖκοι εἰσὶ τῆς Ἀφροδίτης, ἀπονέμουσιν αὐτῷ τὰς πρώτας μοίρας τούτων, τὰς δὲ τῶν Διδύμων καὶ τῆς Παρθένου πρώτας μοίρας ὡσαύτως τῷ Ἐρμῇ (οῖκοι γάρ εἰσιν αὐτοῦ), τὴν δὲ τοῦ Καρκίνου πρώτην μοῖραν τῇ Σελήνῃ καὶ τὴν τοῦ Λεόντος τῷ Ἡλίῳ, τὰς δὲ τοῦ Τοξότου καὶ τῶν Ἰχθύων τῷ Διὶ, τὰς δὲ τοῦ Αἰγοκέρωτος καὶ τοῦ Υδροχόου τῷ Κρόνῳ, καὶ ἐφεξῆς τὰς δευτέρας μοίρας τῶν τοιούτων ζῳδίων, ὡς ἔκκεινται, τοῖς ἐφεξῆς πλανωμένοις⁴. καὶ μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν πλανωμένων πάλιν ἄρχονται αὐτῶν τὴν τάξιν φυλάττοντες ἀπαράβατον, μέχρι καὶ συμπληρώσεως τῶν ζῳδίων.

Scorpius Martis sunt domicilia, distribuunt ei primos gradus horum signorum super terminis monomirieis. Quoniam autem Taurus et Libra Veneris sunt domicilia, distribuunt ei horum primos gradus, primos quoque Geminorum et Virginis gradus eodem modo Mercurio distribuunt (sunt enim eius domicilia), Cancri vero primum gradum lune et primum gradum Leonis soli, Sagittarii vero et Piscium primos gradus Iovi, Capricorni et Aquarii Saturno, ac duo deinde gradus huiusmodi figure, ut iacent, planetis ordine sequentibus tribuuntur. Et post planetarum complementum rursus ab eis incipiunt ordinem intransgressibilem servantes usque ad signorum complementum.

⁴ πλανωμένοις Τ

Capítulo XXI

Algunos han dividido en secciones aún menores que estas.

(...)

Pero (Tolomeo) no multiplica por doce el lugar ocupado por el astro, sino que, dividiéndolo por dos grados y medio, a cada signo le asigna dos grados y medio contando a partir del signo donde está el astro, y allí donde termine el cómputo, ahí dice que está la fracción duodecimal del astro. Pero este método es igual que el anterior. La división por dos y medio es igual que que la multiplicación por doce, y tales métodos resultan acordes entre sí.

Supongamos que un astro ocupa el grado 10 de Géminis y lo multiplicamos por doce según el método anterior: dará 120. De estos, Géminis, Cáncer y Leo reciben 90 grados y restan 30 grados. La fracción duodecimal del mismo astro está en Virgo. O bien, según el segundo (método), divídase los 10 grados de Géminis por dos y medio; el resultado da 4 porciones: en efecto, el doble de 4 es 8, la mitad de 4 es dos, que sumado a 8 da 10. Estas 4 porciones hacen 4 signos y de nuevo queda claro que la fracción duodecimal de este astro está en Virgo.

Los grados únicos eran los siguientes: siguiendo el orden de las esferas asignaban límites/territorios de un solo grado a los 7 (planetas), considerando que el primer grado del signo pertenecía al astro cuyo domicilio es el signo, el segundo (grado) al (astro) que está situado después de aquél, y el tercero, a su vez, al que está situado después del segundo, y así sucesivamente. Una vez completados los astros hasta la luna, de nuevo comienzan desde arriba, y tras haber completado la serie de nuevo de la misma manera, hasta tener completo el signo.

Además de esto, compusieron una tabla que dice así. Empezando desde arriba, como Aries y Escorpio son domicilios de Marte, le asignaron los primeros grados de estos signos, (es decir,) límites de un solo grado. Como Tauro y Libra son domicilios de Venus, le asignaron a este los primeros grados; igualmente (le asignaron) los primeros grados de Géminis y Virgo a Mercurio —pues son sus domicilios—, el primer grado de Cáncer a la luna y el de Leo al sol, los de Sagitario y Piscis a Júpiter y los de Capricornio y Acuario a Saturno. Y, a continuación, (asignaron) los segundos grados de tales signos, tal y como están expuestos (en la tabla), a los planetas sucesivos. Después de completar los planetas, comienzan de nuevo manteniendo inalterable la serie de aquellos, hasta completar los signos.

BIBLIOGRAFÍA

ACERBI, FABIO,

- “Byzantine Recensions of Greek Mathematical and Astronomical Texts: A Survey”, *Estudios Bizantinos*, 4 (2016).

BEZZA, GIUSEPPE,

- “Intorno ai primi commentatori del *Quadripartitum* tolemaico: il commento ascritto ad Eutocio d’Ascalona”, *MHNH*, 09 (2009) 269-270.

BOUCHÉ-LECLERCQ, AUGUSTE,

- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (repr. Bruxelles, 1963; Aalen, 1979).

CABALLERO-SÁNCHEZ, RAÚL,

- “Historia del texto del *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*”, *MHNH*, 13 (2013) 77-198.
- “El *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*. Edición crítica y traducción castellana de los escolios metodológicos del libro I (in Ptol. Tetr. 1.1.1-1.3.1)”, *MHNH*, 13 (2013) 221-257.

DE ASÍS GARROTE, MARÍA DOLORES,

- *Hernán Nuñez en la historia de los Estudios Clásicos*, Madrid, 1977.

ESTANGÜI GÓMEZ, RAÚL,

- “Saint-Sauveur de Chôra. Un monastère catholique à Constantinople dans le troisième quart du XIV^e siècle”, *Estudios Bizantinos*, 1 (2013).

FERABOLI, SIMONETTA,

- *Claudio Tolomeo, Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di ..., Milano, 1985 (1998⁴).

- HÜBNER, WOLFGANG,
- *Claudii Ptolemaei Opera Quae Exstant Omnia: Apotelesmatica*, Stuttgart-Leipzig, 1998.
- SIGNES CODOÑER, JUAN; CODOÑER MERINO, CARMEN; DOMINGO MALVADI, ARANTXA,
- *Biblioteca y Epistolario de Hernán Nuñez de Guzmán (El Pinciano). Una aproximación al humanismo español del siglo XVI*, Madrid, 1991.
- WOLF, HIERONYMUS,
- *In Claudii Ptolemaei Quadripartitum Enarrator ignoti nominis, quem tamen Proclum fuisse quidam existimant*, Basilea, 1559.

RECENSIONES

RESEÑAS

CLAUDIO TOLEMEO, *Il secondo libro del Quadripartitum, con il commento di 'Alī ibn Riḍwān. Prefazione, traduzione e note di Giuseppe Bezza*, Lugano, Agorà & Co., 2014, X+221 pp. [ISBN: 978-88-974-6146-3].

Antes de su prematuro y llorado fallecimiento en 2014, Giuseppe Bezza había acumulado no pocos materiales en la preparación de su magno proyecto de publicar en italiano una traducción y comentario astrológico de altura al *Tetrabiblos* de Tolomeo. Pese a los 24 años transcurridos desde que viera la luz su *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo* (Milano, Nuovi Orizzonti, 1990), quizá uno de los títulos más valiosos de su extensa producción bibliográfica, no por ello se ha sentido menos, entre el público interesado en la astrología antigua, la expectativa de poder contar algún día con el comentario de Bezza a los tres libros restantes del manual astrológico de Tolomeo. El volumen póstumo que aquí reseñamos viene por fin a colmar esa laguna, al menos en lo que se refiere al libro segundo del *Tetrabiblos*, dedicado a la astrología universal (corografía astrológica) y a la predicción general del tiempo.

De todos modos, salta la vista desde el principio que el planteamiento general de este segundo volumen no es el mismo que el del primero. En efecto, frente al masivo aparato exegético de su comentario al libro I, este volumen tan solo ofrece, además de su traducción italiana del libro II de Ptol. *Tetr.*, breves notas aclaratorias del autor al final de cada capítulo. El método seguido por Bezza en esas anotaciones astrológicas sigue siendo, no obstante, el mismo con el que ya nos obsequió en su comentario al libro I: el de rastrear, en cada aspecto concreto, la huella de la doctrina astrológica tolemaica en la tradición exegética árabe, medieval y renacentista. Para compensar, en cierto modo, la ausencia de un comentario original propiamente dicho, el autor ha decidido incorporar al volumen su propia traducción italiana del comentario realizado por el astrólogo árabe 'Alī ibn Riḍwān (988-1068) al *Tetrabiblos* de Tolomeo, "mantenendo la stessa successione fra testo e commento che si trova nella seconda edizione a stampa del *Quadripartitum*" (p. 1). Es, pues, del texto latino del comentario de ibn Riḍwān, traducido por

* Esta reseña se ha realizado en el ámbito del Proyecto I+D financiado por el Gobierno español, *Astronomía y Astrología en la Antigüedad Tardía: Edición Crítica, Traducción Castellana y Exégesis del «Comentario anónimo al 'Tetrabiblos' de Tolomeo»* (Ref. FFI 2016-79798-P, del MINECO).

Platón de Tivoli en 1138 y reproducido en la segunda edición impresa del *Tetrabiblos* (Venecia, 1493), del que depende la versión italiana de Bezza del libro II (el texto árabe original, traducido por Platón de Tivoli con bastante fidelidad a decir de Rosenthal, permanece aún inédito).

Tras la Introducción, dedicada a repasar brevemente la tradición exegética de la astrología helenística –y tolemaica en particular– en el mundo árabe, medieval y renacentista, se suceden los 14 capítulos del libro II del *Tetrabiblos* de Tolomeo de acuerdo con la siguiente disposición: a) Traducción italiana de Tolomeo; b) Intercalado con ella, parágrafo a parágrafo, traducción italiana del comentario de ibn Rīdwān (sangrado y en cuerpo menor); c) Finalmente, al final de cada capítulo, una *Nota explicativa* original de G. Bezza. En mi opinión, el mayor mérito de esta obra reside en la traducción italiana de *Tetr. II*, hecha directamente a partir del texto griego, no sin consultar otras traducciones latinas. Como ya demostrara en su versión del libro I, las traducciones por parte de Bezza de los extensos períodos de la prosa científica de Tolomeo hace justicia a la compleja estructura sintáctica del original sin perder un ápice de precisión y eficacia retórica. Solo habría que señalar algunos olvidos y despistes puntuales: falta la traducción de *Tetr.* 2.2.3 (p. 14); en *Tetr.* 2.3.37 (p. 33), en lugar de “*disposte nel lato sudorientale*” debería decir “*disposte nel lato sudoccidentale*” ($\lambda\beta\delta\omega\tau\sigma\tau\alpha\tau\delta$); en *Tetr.* 2.11.7 se ha omitido καθόλου en la traducción (“*in generale*”). En cuanto a la traducción del comentario de ibn Rīdwān a partir del original latino de Platón de Tivoli, el trabajo de Bezza es también impecable. Aquí solo me limitaré a señalar dos párrafos del texto italiano del comentario que deberían estar sangrados y en cuerpo menor, pero no lo están: pp. 17-18 (“*Dimostra con queste parole ... In questo modo dobbiamo giudicare*”) y el tercer párrafo de la p. 99 (“*E questa è un’altra regola. ... tanto più forte sarà l’evento*”).

Aunque Bezza advierte al lector que su traducción italiana de Ptol., *Tetr.* II está hecha directamente a partir del texto griego, no he visto en ninguna parte indicación alguna de cuál es la edición crítica que ha seguido. En la Bibliografía que cierra el volumen, la única edición crítica recogida es la teubneriana de W. Hübner (Stuttgart-Leipzig, 1998). Sin embargo, la estructuración del texto y la numeración de capítulos evidencia más bien que se ha seguido la edición de F. E. Robbins (Loeb, 1940) o, si no es ése el caso, la segunda edición impresa del *Quadrivium* (Venecia, 1493), que también sirve de base a la traducción italiana del comentario de ibn Rīdwān. En efecto, los dos primeros párrafos del capítulo 3 (ed. Hübner, pp. 94-95) cierran el capítulo 2 en la traducción de Bezza (como en la edición de Robbins), y el capítulo 4 de la edición de Hübner (pp. 120-123) está integrado al final del capítulo 3 en Bezza (así también Robbins), con el consiguiente desajuste de capítulos entre las dos ediciones a partir del capítulo 4 (Hübner = Bezza/Robbins +1). En cambio, el final del parágrafo 9 del último capítulo (*Tetr.* 2.14.9, 1112-1115 Hübner ἐπὰν δὲ τῶν ἀστέρων ... οὐδὲ vótioς vótov) ha desaparecido de la traducción de Bezza, de acuerdo con una parte de la tradición manuscrita y exegética, pero sí está recogido en Robbins (p. 216). Si estos ejemplos de disensión textual con las ediciones de referencia de Ptol., *Tetr.* se deben a decisiones críticas del propio Bezza, él al menos no nos lo advierte en nota. Finalmente, otro aspecto relativo a la articulación del texto que podría mejorarse en ediciones sucesivas es la incomodidad resul-

tante del hecho de que no haya numeración de párrafos en la traducción italiana de Bezza, siguiendo en ello la práctica ya iniciada en su *Commento* al libro I.

En las notas exegéticas que cierran cada uno de los capítulos, siempre útiles y oportunas para una mejor intelección del texto, Bezza recurre, como es habitual en él, a la tradición exegética tardo-antigua, medieval y renacentista. Entre los testimonios del primer grupo dedica un lugar de honor al *Comentario Anónimo al Tetrábiblos de Tolomeo* (Anon. in Ptol.). Sus interpretaciones del testimonio del escoliasta anónimo son siempre iluminadoras, pero hay un caso significativo en que comete el desliz de interpretar un pasaje de la paráfrasis de Isaac Argiro (segunda mitad del s. XIV) a Anon. in Ptol., conservada en el Paris. Gr. 2507, como si fuera una versión alternativa –y genuina– del texto del comentario anónimo: «L'Anonimo greco ne è consapevole e vuole precisare: «Qui qualcuno può avere dubbi, giacché quel medesimo angolo è definito sia seguente, sia precedente. Ma la soluzione è chiara e la verità del discorso non è compromessa dalla diversa posizione. Giacché nei cieli osserviamo due moti contrari: l'uno è quello che comprende il tutto e si muove dal sorgere al tramonto, l'altro è quello dei pianeti che si muovono dal tramonto al sorgere. È pertanto evidente che il medesimo angolo è chiamato precedente secondo il primo moto, in quanto maggiormente orientale, e secondo l'altro moto è detto seguente». Questo passo non è presente nell'edizione di Wolf e non poteva essere letto dagli astrologi» (p. 82). El pasaje entrecomillado por Bezza corresponde, en efecto, al siguiente texto griego de Argiro: πλὴν ἀπορήσειν ἂν τις ἐνταῦθα πᾶς τὸ αὐτὸν καὶ ἐν κέντρον ‘πρὸ τῆς ἐκλείψεως’ εἴρηται, ὃ τὸ ἡγούμενον αἰνίττεται, καὶ πάλιν ἐπόμενον. ἔστι δὲ ἡ λύσις σαφῆς: κατὰ γὰρ τὴν διάφορον σχέσιν τὸ αὐτὸν διαφόρως λεγόμενον τὸν ἀληθῆ λόγον οὐ λυμαίνεται. ἐπεὶ γὰρ ἐν τοῖς οὐρανίοις δύο κινήσεις ἐναντίαι θεωροῦνται (καὶ ἔστιν ἡ μὲν περιεκτική τοῦ παντὸς ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμάς, ἡ δὲ τῶν πλανωμένων αὐτῶν τὸ ἀνάπαλιν ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολάς), φανερὸν ὅτι τὸ αὐτὸν κέντρον κατὰ μὲν τὴν πρώτην κίνησιν θεωρούμενον ἡγούμενον ρέθειν ἂν ως ἀνατολικότερον, κατὰ δὲ τὴν δευτέραν ἐπόμενον.

El comentario de ibn Ridwān es importante, entre otros motivos, por las noticias biográficas que contiene y, en el libro II del *Tetrábiblos* en particular, por el precioso testimonio del que puede ser considerado quizá el fenómeno astronómico más espectacular de todos los tiempos: la célebre Supernova que el astrólogo árabe avistó en la constelación del Lobo de mayo a agosto de 1006, cuando aún tenía 18 años (p. 110; p. 112). Pero, anécdotas aparte, es el indudable valor astrológico de esta pieza exegética –Bezza sostiene que se trata del mejor comentario al *Tetrábiblos* que se ha escrito nunca– lo que sin duda justifica plenamente su inclusión en este volumen (como lo habría hecho en el volumen del libro I, aun a riesgo de hacerlo inmanejable).

En fin, Bezza enriquece este valioso trabajo insertando al final del volumen tres apéndices textuales de diverso origen relacionados con el tema tratado en el libro II del *Tetrábiblos*: a) El primero reúne textos astrológicos varios, algunos de ellos hasta ahora inéditos; b) El segundo es un esquema con los juicios de los principales astrólogos relativos a las fases de las estrellas fijas, simultáneas al orto, culminación y ocaso de los planetas; c) El tercero lleva el título de *Joannis Schröteri Vinariensis Tabulae* y trata sobre el modo de juzgar el estado del tiempo.

RAÚL CABALLERO-SÁNCHEZ
Universidad de Málaga

NICOLA SERAFINI, *La dea Ecate nell'Antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Roma, Aracne Editrice, 2015, 534 pp. [ISBN: 978-88-548-8775-6].

Perché un nuovo libro sulla dea Ecate? Consciente y conocedor de cuanto se ha escrito sobre la polifacética diosa, N. Serafini se propone precisamente recopilar la información disponible y elaborar una verdadera monografía actualizada de Hécate que sirva como base para futuros trabajos. La novedad fundamental reside en su metodología: usa patrones diacrónicos y geográficos para organizar la documentación disponible sobre Hécate. De esta forma se puede observar la *continuidad* de su culto desde la época arcaica hasta el periodo tardío-imperial: factor clave para comprender las mutaciones que experimenta y la adquisición de tan numerosas y variadas prerrogativas. Se trata de una diosa cuya *ambigüedad* hace que se diferencie del resto de divinidades griegas ambivalentes (Introducción, p. 18 y pp. 160-164) y que sea, como anuncia el subtítulo del libro, *una protettrice dalla quale proteggersi*.

Por otro lado, el autor se propone “superar” la concepción simplista por la que se considera a Hécate una diosa solo de la magia, de los espíritus y los Infiernos. Ésa es, en efecto, la faceta que sobrevive a lo largo del Medievo e hizo que en el folclore moderno se considerase una “hechicera divina” (p. 21 y 433 ss.), pero no la única. En cada capítulo del volumen Serafini desarrolla cada una de sus prerrogativas y funciones: el carácter benévolos con el que la concibe Hesíodo en la *Teogonía* (cap. 2) y también apotropaico en los puntos liminales (cap. 3); su faceta más “oscura” emerge cuando provoca pesadillas y visiones nocturnas a los humanos (cap. 4) al tiempo que su destreza en el arte de la *pharmakeía* la convertirá en señora de las brujas (cap. 5). Una diosa intermediaria entre el mundo divino y el humano y el de los vivos y los muertos (*agghelos*: transcripción de Serafini del griego ἄγγελος que, aparentemente, carece de sentido), de doble naturaleza (ctonia y uranía) y próxima a la luna por ser portadora de luz (*phosphoros*) (cap. 6). La parte primera del libro (caps. 1-6) traza un retrato de Hécate según sus competencias, mientras que la segunda parte (cap. 7) recoge los testimonios arqueológicos que señalan la difusión de su culto por el Mediterráneo.

El primer capítulo (pp. 29-50) presenta, en primer lugar, las genealogías de Hécate transmitidas por las fuentes literarias antiguas. Tomando como referencia el “himno a Hécate” de la *Teogonía* (411ss.) se observa que el resto de fuentes difiere en cuanto al padre (Zeus en lugar de Perses), la madre (Deméter o Ferea) o ambos progenitores (Hécate hija de la Noche). Sigue la ardua cuestión etimológica del nombre de la diosa y Serafini se limita a justificar su posición a favor o en contra de las hipótesis propuestas por otros estudiosos. Por último, la dicotomía sobre el origen de su culto: microasiático de Lágina (Caria), aceptado por la mayoría de estudiosos o griego según la hipótesis de W. Berg (1974). Ante la propuesta de un origen micénico, Serafini analiza la posibilidad de una antigua forma del nombre de la diosa en el calendario ritual de Pilo (PY Tn 316).

El segundo capítulo (pp. 51-99) se dedica al “Himno” (o “*Lode*”) de Hécate en la *Teogonía* (vv. 411-452). Respecto de las cuestiones de género literario del pasaje, nos parece correcto llamarlo *lode* (“alabanza”) mejor que *hymnos* si consideramos las razones estilísticas e histórico-literarias esgrimidas por Serafini, que basa su argumentación en la imposibilidad

de desvincular dichos versos del conjunto de la composición hesiódica, descartando de que se trate de un añadido posterior (pp. 52-55). Se aborda el problema de las vastas prerrogativas atribuidas a Hécate y la devoción del propio beocio, así como la autenticidad y paternidad de los versos. Una traducción del texto de Serafini va seguida del texto griego (resultado de la colación de ediciones críticas cuyas cuestiones filológicas se exponen al final). Todo ello resulta muy útil para seguir el comentario general que cierra el capítulo. Cabe mencionar las puntualizaciones de Serafini respecto del carácter “vولuble” o “caprichoso” de Hécate y del paralelismo que establece entre la diosa y el propio Hesíodo como intermediarios divinos.

El capítulo tercero (pp.101-164) es un puente entre la puesta en antecedentes y el verdadero análisis de las prerrogativas de la diosa, comenzando por su potestad en los trivios y los umbrales. Tras una introducción sobre la concepción griega de sacralidad en las encrucijadas se pone de relevancia la hipótesis del sincretismo entre la diosa tesalia Enodia y Hécate, pues supondría un punto de inserción en la evolución de la griega. Las fuentes literarias que se recogen dan noticia de los rituales en honor de Hécate que se llevaban a cabo en los trivios: “cenás” (*deipna*), depósito de desechos después de los rituales domésticos de purificación y sacrificio de cachorros. Por último, la transformación de Hécuba en perro sirve de vínculo entre el personaje y la divinidad.

Como se muestra en el cuarto capítulo (pp. 165-196), a partir de la segunda mitad del s. V a.C. comienza a aflorar el lado “oscuro” de Hécate: prueba de ello son las monstruosas epifanías con cabellos de serpientes y una, tres o cuatro cabezas que responden a invocaciones o prácticas mágicas; así como su asociación con divinidades terroríficas como Empusa, Brimó o las Erinias. Todo ello se comprueba en los pasajes que presentan a Hécate como señora y guía de los espíritus, desde la *Helena* de Eurípides al escoliasta de Aristófanes. Además, la diosa toma posesión de los sueños y envía delirios nocturnos en los textos del *De morbo sacro* (I 11), en un fragmento trágico *Adespota* (fr. 375), en el *Hipólito* eurípideo (vv. 141-147) y en el *Libro de los sueños* de Artemidoro (II 34). La noticia de estos autores atestigua el lento y gradual proceso de transformación y adquisición de las nuevas prerrogativas oscuras que Hécate experimentó entre la época clásica (V-IV a.C.) y helenística.

El capítulo cinco (pp. 197-258) trata sobre la participación de Hécate en ámbito mágico. Una nociones preliminares acerca del concepto de magia en el mundo griego según expertos J.G. Frazer, E. Durkheim, B. Malinowsky, J.N. Bremmer, S.I. Johnston, F. Graf, entre otros, ponen al lector en antecedentes, especialmente respecto de la relación entre magia y religión. Serafini analiza, en fin, los testimonios literarios que describen el perfil mágico de la diosa: destaca aquí la revalorización del mimo de Sofrón (*Rhyzotomoi*, fr. 535 Radt) porque se trata del primer testimonio de Hécate con rasgos de Gorgona (aunque a pesar de ello no ha recibido la debida atención por parte de otros estudiosos). Trata después otros textos en los que se manifiesta la influencia de Hécate en la *pharmakeía* (Theocr., *Id.* II), especialmente como asistente de las brujas Medea y Circe, la escritura ritual de las *Defixiones* y la relevancia de la diosa en los cultos privados domésticos, así como las relaciones de sincretismo y asimilación que experimenta en los *Papiros Mágicos Griegos* con otras divinidades y con los perros.

El sexto capítulo (pp. 259-305) concluye el retrato de Hécate analizando, a partir de las fuentes literarias, tres *funzioni-epiteto* fundamentales en el desarrollo diacrónico de sus prerrogativas: 1) ἄγγελος “mensajera” con el que era venerada en Selinunte y en el *Himno Homérico a Deméter* y en el *Peán II* de Píndaro; 2) χθονία “ctonia”, epíteto que recibe desde Sofocles y que Serafini utiliza para reflexionar sobre la dicotómica concepción de las categorías divinas griegas *ctonio / olímpico* y para abordar el conflicto de la concepción dual de Hécate como diosa ctonia y a la vez olímpica (*oùpavía*); 3) φωσφόρος “portadora de luz” símbolo de Hécate en los Misterios Eleusinos, elemento de conexión con las ninfas según el esclio homérico analizado por Serafini y motivo de asociación con la luz lunar. Falta un desarrollo más profundo de la faceta cósmica de Hécate (p. 252) e insistir en su carácter pantocrático como controladora del Universo. Así como su asociación con divinidades astrales: no solo con la luna, de capital importancia sobre todo a partir del siglo primero en época romana, sino también con Venus-Afrodita con la que Serafini considera *problematico spiegare la relazione fra due dee così distanti* (p. 409) y sorprende que vea *escarsa o nulla attestazione di una sua connessione ad Afrodite* (p. 388) cuando sí que existen testimonios arqueológicos que relacionen a ambas diosas, por ej. testimonios cirenaicos citados por el propio autor: dos árulas de Tera en las que Hécate es epíteto de Afrodita y el *hekataion* dentro del templo de la segunda, pp. 407-409. Además se relacionan en la literatura griega de ámbito mágico: *Idilio II* de Teócrito, *PGM IV 2550* y comparten epítetos y prerrogativas en Agrippa, *De oculata philosophia*, II, caps. 28, 30, 31, 59; así como aparecen representadas juntas en gemas como CBd-2425 y Hécate con Eros en CBd-1754.

El séptimo y último capítulo (306-431) es con diferencia el más extenso porque constituye la segunda parte de la obra: una panorámica de los rituales de Hécate por todo el Mediterráneo que supone la síntesis de datos más completa realizada hasta ahora y de gran valor porque permite hacernos una idea de la extensa difusión de su culto por el mundo griego. La vasta revisión del material arqueológico se fundamenta con las noticias de los testimonios literarios cuando es posible. Se incluyen las regiones:

Ática (pp. 307-344): donde se desarrolla la iconografía trimorfa de Hécate en los *hekataia* y en su función de *Epipyrgidia*. Eleusis (pp. 344-354), cuna del antiguo motivo de la *kore* corriendo. Dada la relevancia de esta ciudad Serafini le dedica un capítulo aparte aunque forme parte del Ática.

Peloponeso: Argos, Esparta y Corinto (pp. 354-359), se intenta rastrear un antiguo culto de la diosa, sobre todo en Olimpia y Mesenia.

Beocia (pp. 359-366), sede de un culto que solo se intuye por medio de Hesíodo y de la asociación de Hécate con una gran *Megale Meter*.

Tesalia (pp. 366-371), de especial interés por el sincretismo Enodia-Hécate.

Tracia y Samotracia (pp. 371-376) y la posibilidad del culto de Hécate *aggelos* en el *Peán* de Píndaro.

Jonia y las Islas del Egeo: Mileto, Éfeso, Eritrea, Delos, Lesbos... (pp. 376-391), donde se propone re-examinar un *corpus* de fuentes (esp. epigráficas).

Frigia: *Ourania*, Hécate y Cibeles (pp. 391-394), presencia atestada gracias a las dedicatorias en estelas funerarias.

Caria (pp. 394-404), posible lugar de origen de Hécate.
 Egipto (404-405) a través de un testimonio aislado de Diodoro Sículo.
 Cirene (405-413), que testimonia la asociación de Hécate y Apolo.
 Selinunte (413-425), donde Hécate podría ser la “mensajera” de la *Malophoros*.
 Mar Adriático y Jonio (425-431), que abre un horizonte de nuevas perspectivas.

Al final del volumen se incluyen dos “Apéndices”. El primero (pp. 438-451) sobre los *Hexámetros Getty* trata las características generales de dichos textos y se centra en la presencia de Hécate en ellos, relacionada con su culto en Selinunte. El segundo (452-469) es una exposición clarificadora sobre los conceptos de sincretismo, asimilación y teocracia que contribuye a entender los aspectos histórico-religiosos del encuentro entre divinidades diferentes, un fenómeno que sucede con frecuencia en el caso de Hécate.

Impresiona la completísima Bibliografía (pp. 471-520) que hubiera sido conveniente clasificar, debido a su extensión, en general y específica. Los títulos sobre la diosa cubren un amplio espectro temporal desde C.G. Haupt (1840), R. Reitler (1949), T. Kraus (1960), M.L. West (1992) o Von Rudloff (1999) a N. Werth (2006) y E. Calcaterra (2009), pasando por los indispensables de R. Carboni (2007-2014), S.I. Johnston (1990-2014) y A. Zografou (desde 1997 a 2010) que, como nuestro autor, han dedicado varios de sus estudios a esta divinidad.

Los pasajes de autores antiguos se incluyen a continuación en un Índice (p. 521) seguido de otro analítico con nombres antiguos y los principales términos griegos de la obra (pp. 522-534). El nombre de Hécate (“Ecate”) va acompañado por los epítetos con los que aparece citada en el volumen, lo cual clarifica la búsqueda.

La exposición, objetiva y bien documentada, revela un empleo riguroso y exhaustivo de las fuentes bibliográficas por parte del autor. La valiosa monografía que tenemos entre manos no solo resulta fundamental gracias a su eficaz reorganización del material literario y arqueológico sobre Hécate, sino que además revitaliza la figura de la diosa debido a las nuevas perspectivas de estudio que plantea.

NEREA LÓPEZ-CARRASCO
 Universidad de Málaga

ALEXANDER JONES (Ed.), *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*, Princeton-Oxford, 2016, 206 pp. [ISBN: 978-0-691-17440-2].

Dieses Begleitbuch zu einer Ausstellung des Institute for the Study of the Ancient World at New York University (ISAW) vom 19.10. 2016 bis 23.04. 2017 ist aufwändig aufgemacht, die exzellenten Abbildungen werden auf hochwertigem auf Glanzpapier dargeboten, unterstützt von zahlreichen generösen Spendern. Die in Zusammenarbeit mit zahlreichen Institutionen getroffenen Vorbereitungen der Ausstellung dauerten fünf Jahre, man veranstaltete ein Arbeitsseminar, und zwei Mitarbeiter besuchten mit einem großzügigen Reisestipendium zahlreiche Museen quer durch Europa. 26 Institutionen aus sieben Ländern steuerten wertvolle Exponate bei.

Der Band umfaßt einen relativ kurzen Katalogteil („Exhibition Checklist“) der 103 Exponate (185-193), auf die soweit vorhanden von den Abbildungen aus verwiesen wird, vor allem aber sieben einführende Darstellungen (19-183). Auf einen „Letter from ISAW“ von R.S. **Bagnall** (10-11) und „Acknoledgments“ von J.Y. **Chi** (12-15) folgt zunächst eine (I) „Introduction“ von A. **Jones** (19-42) mit einer knappen, aber informativen und auf signifikante Beispiele gestützte Einführung in das antike Kalender- und Zeitrechnungswesen, besonders in die Zeitmessung aufgrund des antiken „Zwei-Sphären-Modells“. Die genaue Stunde war astrologisch selten von Bedeutung, es sei denn in der „personalen Horoskopie“. Ein Überblick über die vielfältigen Instrumente und deren bildlichen Darstellungen schließt diesen Teil ab.

(II) John M. **Steele**, „Near East Relations: Mesopotamia and Egypt“ (45-93) behandelt die babylonischen Ursprünge des lunisolaren Kalenders und (eher am Rande) die Zeitmessung der Ägypter, insbesondere den Unterschied von saisonalen und äquatorialen Stunden sowie Tierkreiszeichen, Monate und Triplizitäten.

(III) Karlheinz **Schaldach**, „Measuring the Hours: Sundial, Water Clocks, and Portable Sudials“ (63-03) gibt anhand von archäologischen und literarischen Quellen einen detaillierten und reichhaltigen Überblick über die äußerst vielfältigen Typen von Sonnenuhren (Vitruv zählt 14 verschiedene auf): Wasserkronen und sphärische, konische, zylindrische oder horizontale Gnomon-Uhren, mit dem Schwerpunkt auf den sechs Typen von Reise-Sonnenuhren (*viatoria pensilia*) mit einer Gültigkeit für die verschiedenen geographischen Breiten. Dabei achtet er vor allem auf Frequenz und Verbreitung der Typen im Reich und die Zeiträume ihrer Bezeugung. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem „Turm der Winde“ in Athen, dem in Salzburg (*Iuvavum*) gefundenen Fragment einer Wasserkronen mit Bronzescheibe samt Sternbildern und E. Buchners Hypothese von einem riesigen „Horologium Augusti“ auf dem Marsfeld, die sehr vorsichtig beurteilt wird¹.

(IV) Daryn **Lehoux**, „Days, Months, Years, and Other Time Cycles“ (95-121) behandelt, ausgehend vom Gregorianischen Kalender die drei im Titel genannten Zeiteinheiten in den griechischen Kalendern und den römischen *Fasti* mit ihren Nundinalbuchstaben, so dann Cäsars Kalenderreform nach ägyptischem Vorbild, *menologia rustica* und ausführlicher auf der Grundlage eigener Untersuchungen verschiedene Parapegmata-Formen, wobei in dem „astrometeorological year“ die genaue Bedeutung von (heliakischen oder akronychischen) Auf- und Untergängen von Sternbildern unerörtert bleibt. Es folgt eine Erklärung der noch heute geltenden Planetenwoche mit verschiedenen heterogenen Beispielen. Während der Autor im Mikrobereich die Stunden als Zeiteinheit übergeht, fügt er andererseits im Makrobereich das „Große Jahr“ hinzu. Den Schluß bildet etwas unvermittelt eine Beschreibung des Antikythera-Mechanismus, „the most complex geared device known from Europe until well in the fourteenth century CE.“ In diesem und in einem weniger komplexen byzantinischen Beispiel aus dem 6. Jh. geht es weniger um praktische Zeitmessung als vielmehr um ein Kosmos-Modell.

¹ Hier wäre ein Hinweis auf die kritische Literatur nützlich gewesen, besonders von MICHAEL SCHÜTZ, „Zur Sonnenuhr des Augustus auf dem Marsfeld. Eine Auseinandersetzung mit E. Buchners Rekonstruktion und seiner Deutung der Ausgrabungsergebnisse, aus der Sicht eines Physikers“, *Gymnasium*, 97 (1990) 432-457 mit einer entlarvenden Anmerkung am Anfang.

(V) Stephan **Heilen** und Dorian **Gieseler Greenbaum** „Astrology in the Greco-Roman World“ (123-141) bieten einen groben Überblick über die hellenistische Astrologie, die als ein Amalgam aus Wissenschaft, Religion, Mythos und Philosophie (Kosmologie) im ptolemäischen Ägypten entstanden ist. Mesopotamische, ägyptische und griechische Lehren wirken zusammen. Die Sprache ist fast ausschließlich das Griechische auf der Grundlage der stoischen Kosmologie mit ihrer Sympathie- und Mikrokosmos-Makrokosmoslehre. Die Planetengötter wurden von mesopotamischen Vorläufern übernommen und umbenannt. Kurz berührt werden die Tierkreiszeichen mit ihren Triplizitäten, Exaltationen der Planeten und der Aszendent ($\omega\rhoσκόπος$). Das Gewicht liegt auf ägyptischen Details: Dekanen, Dodekaoros und dem ‚ägyptischen‘ $\sigma\pi\alpha$ -System (s.u.). Unter den ca. 350 erhaltenen griechisch-römischen Horoskopen sind nur drei Konzeptionshoroskope überliefert, woran sich die antike Diskussion um die Astrologie anschließt. Im Gegensatz zu den Babylonier werden die Stunden der Geburt und der Aszendent genau verzeichnet. Die Bemühung um Präzision führt zu extremen Bruchteilangaben von Graden bis zur Myriogenesis. Aufgrund von Ephemeridentafeln gaben die Astrologen mündlich oder schriftlich Auskunft. – Der zweite Teil des Artikels („a closer look“) behandelt das Werkzeug der Astrologen, die $\pi\tau\alpha\kappa\epsilon\zeta$. Auf eine ausführliche Darstellung der Konsultation der Olympias bei dem letzten ägyptischen König Nectanebo im Alexanderroman des Ps. Kallisthenes folgen drei archäologische Beispiele: die Tafeln von Grand, die Tabula Bianchini und die Marmortafel Daressys. Die Durchdringung ägyptischer und griechischer Kultur veranschaulichen zwei ägyptische Papyri mit zwei verschiedenen Horoskopen für einen Anubio, sodann die Kleinkunst wie Gemmen mit den Göttern der Planetenhäuser, ein Horoskop auf einem goldenen Siegelring, der vermutlich einem reichen Arzt gehört hat, zugleich das erste nachweisbare Beispiel für die Anwendung ptolemäischer Astronomie auf ein Horoskop.

(VI) Der anschließende Teil von James **Evans** „Images of Time and Cosmic Connection“ (143-169) hängt eng mit dem vorigen zusammen und behandelt der Reihe nach die in der Ausstellung präsentierten archäologischen Objekte: das von K. Gaiser meisterhaft unterpretierte Philosophenmosaik von Neapel, die späte byzantinische Silberplatte mit Arat und der Muse Urania, Sternbilder auf Decken ägyptischer Tempel, die drei vollständig erhaltenen Globen (Atlas Farnese, Mainzer Globus, Globus Kugel) und ein fragmentarisches Stück, deren Darstellungen auf Münzen, das trierer Anaximander-Mosaik und weitere Objekte, ferner das Handwerkzeug eines Astrologen: Sonnen- und Wasseruhren und Tafeln, wie sie in der Konsultation der Olympias bei Nectanebo erwähnt werden, sowie Darstellungen der Tierkreizeichen und Planeten. Es folgen weitere Götter (Apollo, Zeus-Serapis, *dea Syria*) und die Varianten der Göttertutelae über die zwölf Tierkreiszeichen; die Reihenfolge der Wochentagsplaneten wird erklärt bis hin zum Tierkreis im Mithräum von Sidon mit dem Skorpion just am Genital des Stieres.

(VII) Bernhard **Weisser**, „Roman Imperial Imagery of Time and Cosmos“ (171-183) behandelt Münzen als „bearers of messages“ und bringt drei Beispiele: den Steinbock, den Augustus „as his personal sign“ propagierte, „a kind of companion beast“. Der Autor favor-

isiert die Lösung, daß der Capricorn das Zeichen der Konzeption gewesen sei, und bezieht die amphibische Natur des Zeichens kühn auf die Herrschaft über Länder und Meere¹. Der Steinbock zeige ebenso den Beginn eines neuen Zeitalters wie das zweite Beispiel, das *sidus Iulium*, d. h. der bei den Begräbnisfeierlichkeiten für den ermordeten Caesar erschienene Komet. Das dritte Beispiel bildet die zodiakal-planetare Münzserie des Antoninus Pius, deren Interpretation mit schweren Fehlern behaftet ist (s.u.) – *desinit in piscem* ...

Als Genese der Ausstellung wird (15a,5) „Alexander's successful exhibition of Babylonian mathematics“ angegeben, der eigentliche Anlaß dürfte jedoch der erst vor kurzem weitgehend verstandene Antikythera-Mechanismus sein (vgl. Jones 2012), der als der große abwesende Bezugspunkt der Ausstellung zu gelten hat. Aus verständlichen Gründen konnte das Gerät nicht aus Athen ausgeliehen werden².

Die stolze Ankündigung (11a,6) „the concept of Greco-Roman time from the technical to the mathematical, to the cosmological, and beyond“ ist wohl etwas zu hoch gegriffen³, es fehlen die literarischen Versuche, die Zeit bldlich zu konkretisieren, etwa das homerische Sperlingswunder für die neun Jahre vor Troja⁴ oder die Zeitalter und Jahre der *spelunca aevi* bei Claudian⁵ sowie die philosophischen Überlegungen zum Wesen der Zeit im elften Buch von Augustins *Confessiones*. Auch innerhalb der Astrologie war die Zeit ein Thema, vgl. W. Hübler, Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie, München 2003 (Beiträge zur Altertumskunde. 194), 86-89: Der Aszendent bzw. dessen Apoklima (Haus XII) bezeichnet die Vergangenheit, die obere Kulmination die Gegenwart und der Deszendent in Richtung auf die unsichtbare untere Kulmination die Zukunft.

Zu Recht wird immer wieder auf das ptolemäische Ägypten als Ort der Vereinigung mesopotamischer, griechischer und indigener Vorstellungen hingewiesen, während F. Boll, der Begründer der Astrologieforschung in Deutschland, noch im Banne des Panabylonismus stand. Allzu unkritisch wird dabei wiederholt der Begriff des Symbols oder der Metapher verwandt (38b,-10): Der Tierkreis als ganzer sei „a visual metaphor for cosmic cycles of time.“ Der Zodiakos wurde jedoch hauptsächlich als die tatsächliche sichtbare Sonnenbahn wahrgenommen, vgl. 76b,1 Sonnenuhren als „symbols of erudition“ (nach A. Jones), ähnlich 90b,5 „metaphors of education“. Synonyme Verwendung 90a,-5: Sonnenuhren auf Gräbern vielleicht „as a symbol for mediation between life and death. The metaphor ...“ usw.⁶

¹ Augustus wird so zum Vorläufer des petronischen Trimalchio, der über sein Geburtszeichen, das andere, diametral gegenüberliegende amphibische Zeichen, den Krebs, sagt (Petron. 39,8): *in cancro ego natus sum, ideo multis pedibus sto*. Eine andere Petron-Stelle wird 108b,-9 erwähnt.

² 15b,16 wird auf ein Video verwiesen. 97b,10 und 113a,21 wird die Maschine kurz erwähnt, fig. IV-12 und 13 (118) zeigen zwei Fragmente und eine Rekonstruktion der Rückseite.

³ Vgl. 13a,-24 „myriad of objects“, ferner die astrologische *myriogenesis*.

⁴ Hom. *Il.* 2,308-329.

⁵ Claud. Silico 2 (Nr. XXII), 424-476.

⁶ Vgl. 117a,-2 „metaphorically“, 134a,23 „the metaphor of a rudder“, 148,b,4 „symbolic meanings“

Überschneidungen und Wiederholungen waren bei diesen heterogenen Beiträgen nicht zu vermeiden: die Planetenwoche (105-108 und 167), Olympias bei Nectanebo (126 und 156), οἰαξ als Attribut des Steinbocks und als Name für den Aszendenten (134 und 156 und 175), der Asklepios-Goldring aus Tartus samt Inschrift (138 und 160) oder Globus und Ruder als Attribute der Fortuna / Tyche (157 und 175).

Einige Lücken und Fehler: 60 und 124 Bei den zodiakalen Triplizitäten wäre gerade in einem archäologisch ausgerichteten Werk ein Hinweis auf die Darstellung auf einer frühen Keilschrifttafel (fig. II-12) hilfreich gewesen. – 101 wird die genaue Bedeutung der heliakischen oder akronychischen Auf- und Untergänge der Sternbilder nicht deutlich. – 124 Selbst in einem „necessarily brief and incomplete survey“ (139b,-7) hätten auch andere wichtige astrologische Systeme ihren Platz verdient: das System der Planetenhäuser¹, das Zusammenspiel der vier Kardinalpunkte in der Katarchenhoroskopie (s.o.) und die differenzierende Wirkung der Paranatellonten². – 153 zu fig. VI-10 (155), dem Atlas mit einem konkaven Globus, fehlt ein Hinweis auf die grundsätzliche Problematik, das Innere der gedachten Himmelshohlkugel auf einem konvexen Globus nach außen gekehrt dazustellen, daher der Gegensatz von „Himmelsansicht“ und „Globusansicht“ (Schol. Arat. 248 p. 198,9-11: σφαιρογραφία – οὐρανθεσία), vgl. A. Schlachter, Der Globus. Seine Entstehung und Verwendung in der Antike, hrsg. F. Gisinger, Leipzig - Berlin 1927 (Stoicheia. 8). – 166 Bei den Göttertutelae fehlt der Systemwechsel von der Opposition zu männlich-weiblichen Götterpaaren bei Manilius, vgl. W. Hübner, „Manilius als Astrologe und Dichter“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 32.1 (1984), 126-320, hier 237-242 zur Nachbarschaft dieser Paare auf dem Altar von Gabii. – 172-177 Unberücksichtigt bleibt bei der imperialen Deutung der Steinbocks die Tatsache, daß dieser ein ‚kaltes‘ und kleines, „zusammengezogenes“ Sternbild ist und als solches auf der frühesten Münze des Typs als winziges Wesen dem übergoßen Krokodil Ägyptens auf der Rückseite gegenübergestellt wird: Manil. 1,271 *angusto [augusto var.l.] ... sidere flexus; 2,252 gelu contractus in artum [artus Housman]*,

und der Globus „a symbol of scientific, and especially of cosmic, learning“, 175a,-13 „the astrological symbols of the ruler“, 177a,12 „Titus plays with the Augustan symbols“, 181b,-2 über die Planetengötterbüsten der Münzserie des Antoninus Pius: „These symbolize a planet.“ – Im Beitrag VI sogar zu Zwischenüberschriften erhoben: 151-156 „Symbolism of the Sundial“ und 153-160 „Astrological Apparatus and Symbolism“.

¹ In anderen Beiträgen vorausgesetzt, etwa 111b mit Anm. 44.

² F. BOLL (1903); W. GUNDEL; *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, München, 1936 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abteilung, NF. 12; Ndr. mit Nachträgen von H.G. GUNDEL, Hildesheim, 1978); W. HÜBNER, „Die Paranatellonten im *Liber Hermetis*“, *Sudhoffs Archiv*, 59 (1975) 387-414; Id. *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen: der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*; quellenkritische Edition mit Kommentar, Stuttgart - Leipzig, 1995 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare); Id, *Manilius, Astronomica Buch V: Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin, 2010 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare), I 25-29 u.ö.

ferner 4,717 (coll. 793) *contrahit artus*, dazu W. Hübner, „Das Sternbild der Waage bei den römischen Dichtern“, *Antike und Abendland*, 23 (1977) 50-63, hier. 52.54; Id., *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (Sudhoffs Archiv. Beihefte. 22), 104 unter Nr. 2.143.2, Id., „Manilius als Astrologe und Dichter“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 32.1 (1984), 126-320, hier: 169f. –173b,16 „the Astronomica of Manilius, a poem written in the time of Tiberius.“ Wenn die Regierungszeit des Tiberius gemeint ist, stimmt das nicht: Das Gedicht wurde bereits unter Augustus konzipiert und begonnen: Hübner (1984, s.o.), 132 mit Bibliographie. Diese Richtigstellung ist deswegen besonders wichtig, weil es ja um die Propaganda des Augustus geht. – 180a,7 muß heißen „Pliny the Elder“ (zitiert wird Plin. nat. 2,23,94). – 181b,1 „The divine twins Castor and Pollux.“ Castor war sterblich; der Pythagoreer Philolaos verteilt die beiden ungleichen Büder, die abwechselnd in der Ober- und der Unterwelt weilen, auf die sichtbare und unsichtbare Halbkugel des Kosmos, vgl. W. Hübner, „Die geometrische Theologie des Philolaos“, *Philologus*, 124 (1980) 18-32, hier: 19. Bei der alternativen Deutung der Zwillinge differenziert der Autor jedoch richtig (181b,-5): „the god Apollo and the demigod Heracles.“ – 181b,3 über eben diese Zwillinge: „all were translated to the stars via an ascension to heaven.“ Dafür gibt es meines Wissens kein Zeugnis, Eratosth. catast. 10 lässt sie von Zeus verstirnt werden, vgl. F. Boll – W. Gundel, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* von Willhelm Heinrich Roscher, VI, Leipzig, 1924-1937 (Ndr. Hildesheim, 1965 und 1977), 867-1071 s.v. „Sternbilder, Sterngläube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern“, 950, ferner W. Hübner, „Verstirnende Götter bei Eratosthenes“, in: *Apis Matina. Studi in onore di C. Santini*, hrsg. A. Setaioli, Triest, 2016 (Polymnia. 20), 366-379. – 181b,7 „To symbolize the sign Virgo, ancient coins show the virgin goddess Athena“ (ohne Beleg). Unter den 18 möglichen oder erwogenen Deutungen der Jungfrau bei F. Boll – W. Gundel (1924-1937, s.o.), 962f. findet sich die Identifizierung mit Athene nur einmal bei Proklos (963,14): „Diese Deutung der Parthenos scheint nicht anderweitig belegt, so nahe gerade sie zu liegen scheint.“ Vgl. hierzu W. Hübner, *Athena unter den Sternbildern bei Proklos*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2017/1. – 181b,-15 Statt der unbedarften Platitüde „The star signs ... are still known by the latin names used by the ancient Romans“ wäre ein Hinweis auf das in der Gesamtbibliographie durchaus verzeichnete Standardwerk von H. Gundel (1990) unbedingt geboten gewesen. Beispiele für die antike Ikonographie der Tierkreiszeichen außer bei W. Hübner (1982, s.o.) jetzt auch Id, *Körper und Kosmos. Zur Ikonographie der zodiakalen Melothesie*, Wiesbaden, 2013 (Gratia. Tübinger Schriften zur Renaissanceforschung und Kulturwissenschaft. 49, hrsg. J. Knape, R.F. Gleis, U. Pfisterer). – 181b,-2 über die Planetengötterbüsten auf der Münzserie des Antoninus Pius (fig. IV-2C bis N, 114f.): „These ... give the planetary conjunctions in the star signs for the year“ (als Beispiele werden Saturn – Aquarius und Mars – Scorpius genannt): Es handelt sich jedoch um die zeitunabhängigen Planetenhäuser, wie in einem anderen Beitrag 111b mit Anm. 44 richtig erklärt wird.

Die Literaturangaben sowohl der einzelnen Kapitel als auch des Gesamtbandes beschränken sich zum großen Teil auf anglo-amerikanische Titel und lassen demzufolge zu wün-

schen übrig: 33 zu der Vermeidung einer Namensnennung in Horoskopen vgl. W. Hübner, „Privates und öffentliches Horoskop“, *Würzburger Jahrbücher* 35 (2011), 33-59. – Ebenda u. ö. zu dem aus Ziege und Fisch zusammengesetzten Steinbock W. Hübner (1982 s.o.), 190f. unter Nr. 2.213,242 und 464-472. – 87 zu den sieben Klimata das Standardwerk von E. Honigmann: *Die sieben Klimata und die ΠΟΛΕΙΣ ΕΠΙΣΗΜΟΙ. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg, 1929. – 90 und 138 zur Verbindung von Astrologie und Medizin W. Hübner, „Krankheit und Heilung in der antiken Astrologie“, in: *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft. Ein medizinethnologisches Symposium der Institute für Ethnologie und Anatomie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster*, hrsg. A. Fiedermutz-Laun, F. Pera, E.T. Peuker, F. Diederich, Münster, al. 2002 (Wort – Werke – Utopien. Thesen und Texte Münsterscher Gelehrter. 17), 219-233; Id. (2003, s.o.), 184-188; Id., „Theorie der Praxis. Die Medizin als Modellwissenschaft der Astrologie“, in: *Angewandte Epistemologie in antiker Philosophie und Wissenschaft*, hrsg. B. Strobel und G. Wöhrle, Trier, 2016 (AKAN Einzelschriften. 11), 93-114; J. Komorowska, „Astrology, Ptolemy and *technai stochastikai*“, *MHNH*, 9 (2009) 191- 203. – 100-102 über den römischen Kalender fehlt die wichtige Arbeit von J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin 1995 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40). – 112 zum Aion vgl. M.-H. Quet, *La mosaïque cosmologique de Mérida: propositions de lecture*, Paris, 1981 (Publications du centre Pierre Paris. 6; Collection de la maison des Pays ibériques. 5). – 124 und 138f. zur Katarchenhoroskopie (*electiones* und *interrogationes*) statt des Hinweises auf Bouché-Leclercq (1899) W. Hübner (2003, s.o.). – 148 zum Globus als Herrschaftssymbol das Standardwerk von P.E. Schramm, *Sphaira. Globus. Reichsapfel*, Stuttgart, 1958. – 157 zu den Tierkreiszeichen, besonders zu den sich brüderlich anfassenden Zwillingen W. Hübner (1982, s.o.), 118 unter Nr. 2,242.2. – 160 und 172-177 zum Steinbock des Augustus fehlt einschlägige Literatur: das deutlich an den deutschen Titel des in englischer Übersetzung benutzten Werkes von P. Zanker angelehnte Buch von A. Schmid, *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*, Köln, al. 2005, ferner S. Terio, *Der Steinbock als Herrschaftszeichen des Augustus*, Münster 2006 (Orbis antiquus. 42). – 144 zur Popularität Arats W. Hübner, „Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der lateinischen Literatur“, in: *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, hrsg. Marietta Hörster und Christiane Reitz, Stuttgart, 2005 (Palingenesia. 85), 133-154 mit weiterer Literatur. – 166 zu den Zwölfgöttersystemen mindestens der großartige Artikel von O. Weinreich, in: Wilhelm Heinrich Roschers *ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* VI, Leipzig 1924-1937 (Ndr. Hildesheim, 1965), 764-848 s.v. Zwölfgötter, abgedruckt in: *Ausgewählte Schriften* II, hrsg. G. Wille, Amsterdam, 1973, 555-664. – 173 zum amphibischen Steinbock und anderen amphibischen Tierkreiszeichen vgl. W. Hübner (1982, s.o.), 175f. unter Nr. 3.351.42. – 183 Anm. 5 zu Theogenes statt des veralteten A. Stein (1934) jetzt F.H. Cramer: *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954 (The American Philosophical Society. 37; Ndr. Chicago, 1996).

Zum Handwerklich-Philologischen: Lateinisch abgekürzte Monatsnamen werden englisch aufgelöst: 83b,11 „IUN[e] / IUL[y]“ usw.; 105,-5 (zu fig. IV-6) „[*MercJur*“ statt richtig „[*MercJur*[ii], wie später *Iovis* und *Veneris*. Namen von Göttern erscheinen inkohärent entweder griechisch oder lateinisch (englisch) oder auch nur englisch: 156b,9 Sol – Selene – Mercury – Aphrodite – Mars – Zeus – Kronos; 167b,-7 „Saturn, Sol (sun), Luna (moon), Mars, Mercury, Jupiter, and Venus;“ In der Synopse der Zwölfsgötter der Tabelle VI-2 (168) werden die Tierkreiszeichen bis auf „Capricorn“ lateinisch, die Götternamen jedoch englisch (nicht selten identisch mit den lateinischen Namen) bezeichnet¹. – Weitere Ungenauigkeiten: 61a,7 „secret houses (*hypsoma*)“ übersetzt den Plural mit einem Singular (abgesehen davon, daß die Häuser kein „Geheimnis“ waren) oder 172b,-2 „the zodiac (Latin: *zodiacus*)“ – es handelt sich um ein griechisches Fremdwort².

Die glänzenden Abbildungen folgen – nach den einzelnen Beiträgen getrennt – einer gewöhnungsbedürftigen Numerierung.³ Sie werden auch nicht immer befriedigend erklärt. Was hat im allerersten Beispiel der Betrachter einer Sonnenuhr auf dem Mosaik aus Daphne (I-1) in der Hand? Wie lautet der 19a,11 übersetzte Text auf Griechisch? Da das Werk an ein breiteres Publikum gerichtet ist, wird in der Regel im Text griechischer Text vermieden (löbliche Ausnahme Beitrag V). Fig. IV-9 wird weder *suo loco* noch 109 näher erklärt, es gibt immerhin einen Verweis auf den Beitrag VI. Fig. IV-10 (111): Welche drei Planetenbüsten sind auf der Abbildung zu sehen? Fig. I-9 (32) wird erst in der Tabelle VI-1 (168) erklärt. 134b,2 zu fig. VI-16 (159) wird die Inschrift nicht transkribiert. Der Beitrag III bietet noch zusätzlich eine Liste von „Tables“ (91). Wenn der Leser 83b,3 über die hängende Sonnenuhr liest „Table I , I.1“, muß er erst bis zum Ende des Beitrages vordringen, um zu erfahren, was damit gemeint ist. Auf der Seite 133 erscheinen fig. V-9 und V-10 untereinander und nicht (wie abgedruckt) fig. V-10 und V-11. Der Verweis 116a,10 „fig. IV-15ab“ wird nicht einlöst, offenbar weil dafür kein Platz mehr war, vermutlich ein Umbruchproblem in der Schlußphase der Drucklegung.

Insgesamt eine imponierende Sammlung möglichst vieler verschiedener archäologischer Zeugnisse zur Zeiteinteilung und Zeitmessung auf engem Raum in kompakter und brillanter Aufmachung. Die begleitenden Aufsätze unterscheiden sich in ihrer Qualität und sind nicht frei von schmerzlichen Lücken und Fehlern. Die brillante graphische Reproduktion ist dem Fortschritt der Technik zu verdanken, läuft aber Gefahr, bei den einzelnen Objekten von informativeren Videofilmen überholt zu werden.

WOLFGANG HÜBNER

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

¹ Druckfehler (berichtet): 123a,-14 323-30 BCE; 140b n. 21 GREENBAUM AND ROSS, 2010 (richtig 197b,17).

² Abgeleitet von ζόδιον, was für das Generalthema insofern von Bedeutung ist, als die Zahlen-Buchstaben von der siebten bis zur zehnten Stunde das Wort ζῆθι „lebe“ ergeben (*Anth. Pal.* 10,43).

³ Falsche Angabe: 60a,11 (Pisces als Fisch-Schwalbenschwanz) bezieht sich auf fig. II-11.

FABIO GUIDETTI (Cur.), *Poesia delle stelle tra antichità e medievo*, Pisa, 2016 (Seminari e convegni. 46), 402 pp. + 18 illustrations [ISBN: 978-88-7642-584-4].

This book includes 13 papers given on the second meeting of a team that explores illustrated Greek astronomical manuscripts, organized at Pisa (oct. 30-31 2013), the first focusing on the *Codex Vaticanus gr. 1087*¹. 11 of those articles concern Greco-Roman poetry, mainly Aratus (8), beginning with ancient Egypt and concluding with medieval Syria, which I am going to discuss separately.

D. Salvoli, “«Su di me allarga le tue ali come le Stelle Imperiture»: gli astri nella poesia egiziana antica” (pp. 11-38) presents a short survey of Egyptian astronomy before treating poetic texts on pyramids or sarcophagi. Only one title by the expert A. von Lieven is mentioned.

F. Pontani in his excellent study “«Vaghe stelle dell’Orsa». Un nuovo frammento di lirica corale?” (pp. 39-50), discloses two verses on constellations hidden within a *scholion* on Hom., *Od. 5,272* (edited by himself in 2015), which he assigns to the Sophoclean tragedy Κολχίδες. An additional argument may be that the Name Βοώτης usually concludes a verse, not just hexameters, beginning with the Homeric verse commented on, but also other metres like anapaestian chorus songs of tragedy (*Sen., Med. 342; Ag. 70*).²

D. Amendola, “Lo σφαιρικὸς λόγος del Περὶ τῆς Νεστορίδος di Asclepiade di Mirlea (F4 Pagani³): problemi testuali e interpretativi” (pp. 51-85) after some textual discussion, attempts an explanation of the cosmological interpretation of Nestor’s cup (Hom., *Il. 11, 632-7*) given by Asclepiades of Myleia and transmitted by Athenaios. The author compares similar stoic cosmological interpretations of homeric *ekphraseis* (the circular shields of Agamemnon or Achilles) primarily by the stoic-minded Crates and Heraclitus. As for the metals, he wonders why the sky is silvery and the stars golden, although both belong to the same fiery and outmost sphere.

The contribution by M. Menchelli “Gli inverni delle Pleiadi: lessico astronomico nel λόγος οὐράνιος dell’Assioco e nell’Accademia ellenistica” (pp. 87-159) explains at some length contents and structure of Ps. Plat. *Axiochos* περὶ θανάτου focussing on the “lessico astronomico”. However, the exact definition of ἀνατολή of the Pleiades, demonstrated with extreme care by H.G. Gundel⁴, is missing. The central *locus conclamatus* Πλειάδων χειμῶνας [χειμῶνος var.l.], καὶ θέρους ἀνέμους τε καὶ καταφορὰς ὅμβρων provoked many emendations and different translations. The discussion of χειμῶνας as “winters” (presupposed in the title, in contrast to θέρους) or “storms” (in contrast to ἀνέμους or ὅμβρων) is left out⁵. The

¹ F. GUIDETTI-A. SANTONI (edd.): *Antiche stelle a Bisanzio. Il codice Vaticano greco 1087*, Pisa, 2013 (Atti della prima Giornata di studi del Gruppo di ricerca sui Manoscritti astronomici illustrati (Pisa, 8 febbraio 2012).

² The rare genitive Βοώτου in the edition by C. DE STEFANI (Wiesbaden, 2017), 2,58.

³ See her recent edition from 2007.

⁴ H.G. GUNDEL, *RE XXI* 2 (1952), 2485-2523 s.v. „Pleiaden“ (= addendum to vol. XX 1).

⁵ Cp. Val. Fl., 2,357 alluded to on p. 240 and H.G. GUNDEL (*supra*), 2507 or 2515.

main interest is devoted to the contents and structure of the dialogue culminating in the final “Schema riassuntivo proposto per l’Assioco” inserted after the author’s subscription. The quotation of Aratos, the *Orphica* and the famous epigram of Ptolemy¹ added *in calce* cannot sufficiently justify the incorporation of this article into the “poesia delle stelle”.

S. Ottaviano, “«A Iove Musarum primordia». I frammenti degli *Aratea* di Cicerone” (pp. 161-85), presents various modifications of the famous opening of the *Phainomena*², and compares Cicero’s translation with the original Greek text of the polar Dragon (discussing the direction of its head turned backwards) and the description of Arcturus and Virgo under Arcturus’ feet³.

D. Pellacani, “La descrizione dell’Osciaco negli *Aratea* di Cicerone (frgg. 14-15 Soubiran)” (pp. 187-202) studies the Ciceronian passage on the Serpentarius, in particular the Dragon that divides the figure of the man in an upright position pressing down the zodiacal Scorpion. As for the “pesantezza” of the figure, one must consider that the Scorpion is even lower situated than the ecliptic⁴. Manilius develops the descriptions of Aratus, and Cicero shows “la tendenza ad animare le costellazioni, nel tentativo di superare la staticità del modello” (following the famous critique by Quint., *inst.* 10,1,55). The difference must be taken into consideration: At the beginning Aratus (vv. 19-450) actually describes the sphere in a kind of *ecphrasis* of a work of art⁵, but later on, by evoking the rising and setting of the *paranatellonta* (vv. 569-732), he constantly tries to maintain the impression of a circulation around the year⁶.

¹ Unfortunately the deeply penetrating discussion of F. BOLL, “Das Epigramm des Claudius Ptolemäus”, *Socrates*, 9 (1921) 2-12, reprinted in: *Kleine Schriften*, ed. V. STEGEMANN & E. BOER, Leipzig, 1950, 143-155, is missing.

² See also Ov., *met.* 10.148f. (*Orpheus*), *fast.* 5,111 and the genealogy Verg., *Aen.* 7,219f.: W. HÜBNER, “Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der lateinischen Literatur”, in: *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, ed. M. HORSTER and CH. REITZ, Stuttgart, 2005 (Palingenesia. 85), 133-154, in particular 140-142.

³ Excellent extinction of the unique dativus Cic., *nat. deor.* 2,110 *Booti* as a gloss. In her restitution *sub pedibus porro profertur fulta Booti* she seems to understand *Booti* as a genitive which would be unusual: *ThLL* II c. 2128,35-40. So *Booti* either is either a dative or should be changed into *Booti*<*s*>. As for the Ennianism *cervice reflexum* see recently B. KRYLOWÁ, “*Cervice reflexa – sane totus hic locus Ennianus est*. Beitrag zur Geschichte einer poetischen Formel”, in: *Visuque et auditu iuxta venerabilis adrogantium effugerat*. Sborník k 80. názeninám prof. Bohumilu Mochchové, Prague, 2013, 97-101.

⁴ Gemin., 1,5 p. 4,10 νοτιώτερα [sc. τοῦ ζῳδιακοῦ]; Dorotheos, ed. W. HÜBNER, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike* (1982), 342,22 ἔξω τοῦ ζῳδιακοῦ ἔρριπται (to be added to the edition of D. PINGREE, 1976) and 99f. no. 2.121.1.

⁵ To the often emphasized ephrastic character of Aratus, especially on Engonasin (see p. 314), one may add A. TRAINA, “*Laboranti similis*. Storia di un omerismo virgiliano”, *Maia NS*, 21 (1969) 71-78, reprinted in: *Poeti latini (e neolatini)* II, Bologna, 1981, 91-103.

⁶ See the relation of Manilius’ book 1 and 5: W. HÜBNER, “Manilius als Astrologe und Dichter”, *ANRW* II 32.1 (1984), 126-320, in particular 259-262.

The authors of the preceding and the following article do not realize that the Serpentarius in an upright position is pressing the Scorpion down with its feet, while the head of Engonasin (Hercules) vice versa is stepping on the polar Dragon, thus forming a perfect symmetry, as, for instance, can be seen on plate 9 on the left side¹. Their two heads touch one another, as mentioned by Arat., 73f. (quoted and translated on p.188). So A. Santoni, “Aspetti della mitologia celeste negli *Aratea* di Germanico: a proposito di Engonasi, Orse, Auriga” (203-30) begins her article with Engonasin who mirrors Serpentarius’ position upside down, who thus concludes Pellacani’s preceding contribution. Germanicus develops the original text by inserting mythological tales. Among the innumerable identifications of the strange Engonasin² Germanicus chooses that of Hercules fighting against the Dragon watching the Hesperids. He is in favour of the pictures of the constellations. So Germanicus shows his erudition. The author of the article even mentions the *Sphaera barbarica* by Teucus discovered by F. Boll (1903). But when quoting the Τάλας she neglects the variants Τάλως and Ἀτλας³. Her second example is that the Great Bear is added by Germanicus to the Aratean Κυνόσουρα (vice versa, Manilius adds the *Cynosura* to *Arctos* not clearly distinguishable)⁴. In her third example Germanicus identifies the Aratean Ἡνίοχος as Mytilos, elucidated before by T. Mantero in 1981. Once more Germanicus seems to be influenced by the iconography. As for the charioteer without a chariot the texts of Teucus are missing: see the *paranatellonta* of Aries (I 2,3) Ἡνίοχος ἐπὶ ἄρματος and the subsequent passage (I 2,4) Ἡνίοχος ἄλλος τροχὸν βαστάζειν and of the opposite Libra (I 7,5) ο δίχα ἄρματος Ἡνίοχος.⁵

C. Castelletti⁶, “Nel solco di Arato: lasciare il segno scrivendo con le stelle. Esempi da Apollonio, Virgilio, Valerio Flacco e Stazio” (pp. 231-62) starts with a study of K. Volk

¹ With more evidence on the ‘globus Kugel’ (shown on pl. 10, but with another side), see for instance W. HÜBNER, “Das Horoskop der Christen (Zeno 1,38 L.)”, *Vigiliae Christianae*, 29 (1975) 120-37, in particular 120.

² The author is right in quoting the extremely useful but rarely used article “Sternglaube. Sternsglaube und Sternsymbolik” written by F. BOLL and W. GUNDEL (1924-1937). As for the troublesome Engonasin, see also W. HÜBNER, “*Uranoscopius. Der verstirnte Sterngucker*”, *Rheinisches Museum NF*, 133 (1990) 264-74.

³ See W. HÜBNER, “Die Paranatellonten im *Liber Hermetis*”, *Sudhoffs Archiv*, 59 (1975) 387-414, in particular 410-12 on the hexagonal aspects; ID., *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen: der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*; quellenkritische Edition mit Kommentar, Stuttgart - Leipzig, 1995, II 79 on Teucus I 9,2. – C. SANTINI’s explication of *miserabile* “la scarsa luminosità” is not plausible.

⁴ See W. HÜBNER, *Manilius Astronomica, Buch V*, Berlin, al. 2010, II 407f. on Manil, 5,693. The source of the unspecific singular Ἄρκτος is the ‘Babylonian’ Teucus, ed. W. HÜBNER, l.c. (1995), 114f. (I 4,9); 116 (I 5,9); 122f. (I 10,10). It is just Teucus who explains the congruence of Manilius 5 with Firmicus, *math. 8* (p. 215 note 55 with mistake: read ”Abry“ the error is repeated in the bibliography 227 *quater*).

⁵ Ed. W. HÜBNER (1995: *supra*) I 110f. and 118f. with commentary II 11f.

⁶ The author died prematurely on October 1, 2017.

(2012) and develops her questionable new stellar semiotics, with regard to the poem of Aratus “un complesso sistema di segni” or “lettere in cielo” (“heavenly writing”) ¹. He follows many other recent studies in this direction, and repeats his own results (published in 2008-2013) looking for acronyms (ever since the sensational discovery of the doubtlessly intended acronym λεπτή by J. Schuster 1960, which initiated a hunt for similar effects): simple or syllabic acrostics, telestics, to be read by βουστροφηδόν, embracing also Greek words and even numbers which made the author print some texts in capital letters (e.g. XV for *quindecim vir* in Valerius Flacus). As a σφραγίς some letters of the following names are presumably hidden in Vergilius, Valerius Flaccus, and Statius. Going even further he investigates the seven letters of Ἀριάδνη in Apollonius² and Callimachus strewn all over the text representing “quello tortuoso affronto da Teseo nel labirinto” or the “ricciolo (βόστρυχον)” of Berenice, but the real shape of the πλόκαμος is not evident³. The author combines the crown of Ariadne and the *coma Berenices*⁴, Jason being helped by Medea as well as Ptolemy III Euergetes by Ariadne⁵. He finally tries to compare the single Greek letters of Ἀριάδνη to the single stars of the Northern Crown: “l’assimilazione stella = lettera” gives a “scrittura celeste” – but he is not aware of the fact that the Greek letters designating the single stars actually are numbers. All these sophisticated ideas, called τεχνοπαίγνια, although the author repeatedly conjures their “intenzionalità”, do not prove any “rapporto diretto fra stelle e lettere” – se non è vero, è ben trovato⁶. Astrology in the modern sense is avoided in all the contributions of the book as does Aratus, but these speculations are more fanciful and surpass astrological associations at least documented in ancient literature.

¹ See the fundamental study of W. BURKERT, “Στοιχεῖον. Eine semasiologische Studie”, *Philologus*, 103 (1959) 167-97.

² He translates Apoll. Rh., 3,1003 τόν τε κλείουσι Ἀριάδνης “che porta il nome di Arianna”. The Northern Crown is by no means called *Ariadne*, but the meaning is: “(the crown) that they say to be that of Ariadne”.

³ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, “Die Locke der Berenike” [1879], reprinted in: *Reden und Vorträge*, ⁴Berlin, 1925, 209: “Es genüge, daß Sie sich weder einen ganzen Skalp vorstellen noch auch ein paar Haarspitzen [...], sondern eine Strähne [...], die Berenike von der übrigen Coiffüre gesondert trug”. See W. HÜBNER “«Katulla» - Geschlechtsumwandlung bei Catull”, in: *Paideia*, 73 (2018) = *Mélanges G.G. Biondi*, forthcoming).

⁴ As for the crown of Theseus-Engonasin compare Teukr., I 3,4 (p. 113 HÜBNER) ὁ ἐν γούνασι Θησέως and commentary (II 19f.). The *Corona australis* has been left out.

⁵ This audacious parallelism could be supported by the worship of Dionysos at the court of the Lagides: H. HEINEN, “Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes II.”, in: *Althistorische Studien [= Festschrift Hermann Bengtson]*, ed. H. HEINEN, Wiesbaden, 1983 (*Historia Einzelschriften*. 40), 116-28.

⁶ A more concrete and convincing metaphor would have been the comparison of a papyrus-scroll to the globe of heaven: H. HOFMANN, “Ein Aratpapyrus bei Vergil”, *Hermes*, 113 (1985) 468-480; W. HÜBNER, “Volumen. Zur Metaphorik der Buchrolle in der Antike und bei Michel Butor”, in: *Vir bonus dicendi peritus. Festschrift zum 65. Geburtstag von A. Weische*, ed. B. CZAPLA, al., Wiesbaden, 1997, 181-91, in particular 181-3,

F. Guidetti "Manilio e la teología del Principato. Per l'interpretazione di *Astronomica* 1,798-804" (pp. 263-99), scrutinizes with extreme philological diligence¹ the short passage that concludes the description of the Milky Way and at the same time the whole passage of the eleven celestial 'circles'. The author passes the ecdotic since Bentley in review defending the transmitted text against conjectures, proposed mostly by A.E. Housman and his followers. So he shares the conservative point of view with E. Flores. The unspecified expression *proles* refers to Octavianus who in the heavens will be a companion of Jupiter (*socio per signa Tonante*), thus assuming universal value², as already suggested by Virgil prefacing the *Georgics* in his proposal of a future catasterism of the emperor³. The Libra alluded to, however, is not that zodiacal sign, in which the sun stood at the time of Octavianus' birth⁴. The two concluding verses of the passage pose a problem of hierarchy: the well deserved men will inhabit the Milky Way, whereas the gods dwell beyond. Here some remarks seem appropriate concerning both ancient cosmology and the concept of the *Astronomica*. First, the term "geografía celeste" is misleading. The outmost sphere indeed contains a 'zodiacal geography', and for the neoplatonists even an οὐρανία γῆ existed⁵. But γεωγραφία cannot represent any gradation between the μετέωρα, galaxy and/or the eight spheres. In antiquity one discussed, whether the galaxy, together with all the fixed stars, belongs to the outmost sphere, or, given its irregularity, to the lower μετέωρα, which is Manilius' point of view⁶. Second, one discussed whether the gods dwell in the outmost sphere or even beyond⁷. As for the structure of the *Astronomica*, the reference to K. Volk's remarks (2009) on the structure of book 1 does not explain the general *descensus* of book 1 as well as of the whole poem⁸. The gradation between the galaxy and the sphere of the fixed stars only concern the Aratean *descensus* from heaven to earth, followed by Manilius at the end of his first book dealing with

¹ The passage in question has been printed four times in a different version and four of those verses have been printed even once more.

² The idea of a heavenly senate is not expressed in the text, but could be supported for instance by the beginning of Verg., *Aen.* 10 or Sen., *apoc.* 5.

³ As for the panegyric catasterism he compares the *Coma Berenices*, but there are other examples like the *Thronus Caesaris* (Plin., *nat.* 2,178) or *Ptolemaeus* (Mart. Cap. 8,838).

⁴ A. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne*. Köln, al., 2005; S. TERIO, *Der Steinbock als Herrschaftszeichen des Augustus*, Münster, 2006 (Orbis antiquus. 42).

⁵ More in detail W. HÜBNER, *Athena am Sternhimmel bei Proklos. Astrologie im Dienste neuplerischer Philosophie*, München 2017, 28.

⁶ See W. GUNDEL, *RE VII* 1 (1910), 560-71 s.v. "Γαλαξίας".

⁷ See W. HÜBNER (1982, *supra*), 543-5 on Manil. 4,159 *postque ipsos sidera linquunt* – another example of the fact that even the commonly neglected astrological passages help to understand the poem.

⁸ See W. HÜBNER (1984, *supra*), 126-320, in particular 242-268; Id., "Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der *Naturalis historia* des Plinius", in: *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, ed. CH. MEIER, München, 2002, 25-41.

the galaxy and the comets, presenting phenomena existing within the μετέωρα. The erratic verses on the planets prove that Manilius had changed his concept during his long work and that he left his poem uncompleted.

E. Berti, “Avieno, Arato e i *Catasterismi*” (pp. 301-36), applies the traditional method of *Quellenforschung* comparing the Aratean original to the translation of Germanicus. He largely depends on C. Ihleman (1909) and the excellent commentary of D. Weber (1986) and compares the mythological insertions (inappropriately called *excursus*, though they are a component of all Aratean poetry) made by Germanicus and Avienus (table pp. 331-3). The additions mostly originate from the *Catasterismoi* of Eratosthenes, the second widely disseminated author beside Aratus. In late antiquity the two traditions grew together¹, not only in didactic poetry, but even before in the commented editions of Aratus that the poet used (306). The variety of myth is a characteristic of these traditions and provoked some inconsistencies, seen not only in Germanicus and Avienus, but already in Manilius before them². The huge bulk of notes could have been abridged by simple references to the magistral article of Boll-Gundel (1924-1936) quoted above.

L. Ruggieri “Osservazioni sulla metrica del Περὶ καταρχῶν di Massimo” (337-73) enters another domain. With computerized methods he analyzes the metrics and prosody of the small fragment, using the “forthcoming”³ edition of N. Zito. The year of the hitherto authoritative edition by A. Ludwich, whose numbering of the verses is followed, appears only in the next contribution of the future editor (p. 375). When counting 611 hexameters (p. 340), he disregards the three opening verses 1^{abc} transmitted in the codex Laurentianus. That is why the characteristics of the poem as “acefalo” has to be modified. The conjectures of N. Hopkins (1985) mostly do not change the prosody. However I found one exception not mentioned⁴. The author first explores extern phenomena like the distribution of *dactyli* and *spondei* or *tetracola*, second internal phenomena as the position of words, caesura and diaeresis, and more extensively the different laws of “bridges”, then elisions and hiatus. All in all Maximus appears “un versificatore competente” without metrical errors, on the one hand with archaic tendencies, on the other following contemporary innovations. Aratus is called “suo modello” (p. 370), but this can neither be maintained for metrics nor even less for the catarctic astrology. It would have been more significant to compare the hexameters of other astrological didactic poets like Dorotheos or Manetho⁵.

¹ See W. HÜBNER on Pàmias / Geus, *Gnomon*, 88 (2016), 106.

² See W. HÜBNER (2010, *supra*), II 143 on Manil. 5,251 *Erigone*.

³ Meanwhile has appeared in 2016.

⁴ N. HOPKINS (p. 371 to be read Eos 73), 67 v. 566 φρουροῖτο [άει] συναπτ<ομέν>ῳ ἀδάμαντι.

⁵ Cp. I. BOEHM and W. HÜBNER (edd.), *La poésie astrologique dans l’Antiquité*, Paris, 2011. Frequent editions of greek didactic poetry recently have been published: Anubio (2006 and 2015), Antiochus (2014), Maximus (2016, *supra*) and Ps. Manetho (2017).

N. Zito “Filologia, mitologia e astrologia nel Περὶ καταρχῶν di Massimo” (pp. 375-85), presents a careful philological investigation and, in an appealing conservative attitude, shows the influence of Aratus on Maximus. He is right in keeping the transmitted v. 25 Τοξευτῆρος ἐλαφροῦ, interpreting the epithet as “agile”, which could be confirmed by the fact that the Archer, since the Babylonians and Egyptians, is represented and described as a winged being¹. But this unique verbal congruence, and the question of the Aries’ visibility was a *topos*² and need not go back directly to Aratus. He is also right maintaining the transmitted v. 327 ἔϋσκόπου, but Lobeck’s proposal of ἐϋπόκου cannot be supported by Dorotheos³. Maximus’ selection of certain textual variants proves his erudition and might be influenced more by contemporary debates than by a close imitation of the Aratean text.

S. I. M. Pratelli: “«Il cielo e il firmamento sopra di noi». Astronomia, fede e ragione nel siriaco *Libro della causa di ogni causa*” (pp. 387-401), gives a simple summary of this anonymous Syrian philosophical-theological work (ca. saec. XI). The fifth section (I may add, the centre of the nine original sections), tripartite⁴ as is the whole work also containing three attacks on astrological practices, describing the heavens, stars and eclipses. But neither poetry nor any special constellation is mentioned in the summary. So this contribution strays even more from the initial main argument.

Let me add that the appealing cover of the book shows the πρωτομή of Pegasus which is only mentioned in passing (pp. 221; 302; 327). But the silvery-blue ground spangled with golden stars evokes the study on Nestor’s cup (p. 74f.). So the surface of a modern *codex* corresponds to the circular surface of the cup representing the sphere (*volumen*) of the sky (see p. 274, n. 6).

WOLFGANG HÜBNER

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

¹ See W. HÜBNER (1982, *supra*), 125f, no. 2.313.2 and eund., (2010, *supra*), II 217f. on Manil., 5,364-88 *Olor* rising together with Sagittarius.

² See W. GUNDEL, *RE* XI 2 (1922), 1872,62-73,34 s.v. “*Krios*”.

³ Dorotheos, p. 323,22 PINGREE Κριός χαιτήεις τε Λέων means the Lion, although all the three signs of the first triangle are included.

⁴ The third section (c.7) on eclipses is called “*excursus*”.

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 an electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows) accompanied by a PDF document, as 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). Examples:
 - 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 followed by the year (with superscript number of edition if not the first, and year of the first edition in parenthesis):
-E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino 1948.
-F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.
 - b) **Articles:** For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages numbers.
-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) 210-212.
 - c) **Works in collaborative volumes:** Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work and pages numbers preceded by a colon: e.g. H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὄπατοι. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken 1986: 55-72.
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: CUMONT (note), but Cumont (main text).
 - A. **Frequent quotations (more than twice):** Refer to the bibliography, citing by author's name + year of edition followed by colon and cited page(s): e.g. BUTLER 1949: 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 (page(s) cited must be preceded by colon, as in 5A): e.g. E. M. BUTLER, *Ritual Magic*, Cambridge 1949: 5-50.
6. **Quotations from ancient authors:**
 - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
 - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5,2-3; X., *HG* 1.5,2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antiphon, 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 Zodiaque"⁴.
8. **Greek Fonts:** For Greek texts, use Unicode Fonts.

ÍNDICE *MHNH*, 16 (2016)

I.- STUDIA

- I. CAMPOS MÉNDEZ, “Devoción Individual en el Mitráismo. El Caso del Amuleto de Verumalium en Britania”.....5-22
P. MBIB HAMOUDI DIOUF, “Signification du Rêve Incubatoire chez les Anciens: Études Morphosémantique, Exégétique et Psychanalytique à travers Quelques Documents Épigrafiques et Littéraires en Grèce Ancienne”.....23-52
E. NISSAN & J. MCLEISH, “Marine Equivalents of Land-Animals: Tracing the Idea from Antiquity to the Modern Period”.....53-136
C. SÁNCHEZ NATALÍAS, “*Katadesmoi* en el Occidente del Imperio Romano”.....137-152
C. SFAMENI, “Statue e polemiche religiose in età tardoantica: la tradizione delle “statue animate” tra magia, teurgia e prassi oracolare”.....153-176
R. J. GALLÉ CEJUDO, “La Adaptación del Motivo del *Styprator Orion* en Parth. 20 («Sobre Haero»)”.....177-194
A. PÉREZ-JIMÉNEZ, “Incesto y Astrología Antigua”.....195-234

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- A. C. DOMÍNGUEZ-ALONSO, “La Paráfrasis de Isaac Argiro al *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*: Algunas Aportaciones Originales al Libro I”.....237-254

III.- RECENSIONES

- CLAUDIO TOLEMEO, *Il secondo libro del Quadripartitum, con il commento di 'Alī ibn Riḍwān. Prefazione, traduzione e note di Giuseppe Bezza*, Lugano, Agorà & Co., 2014, X+221 pp. (Raúl Caballero-Sánchez).....257-259
NICOLA SERAFINI, *La dea Ecate nell'Antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Roma, Aracne Editrice, 2015, 534 pp. (Nerea López-Carrasco).....260-263
ALEXANDER JONES (Ed.), *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*, Princeton-Oxford, 2016, 206 pp. (Wolfgang Hübner).....263-270
FABIO GUIDETTI (Cur.), *Poesia delle stelle trà antichità e medievo*, Pisa, 2016 (Seminari e convegni. 46), 402 pp. + 18 illustrations (Wolfgang Hübner).....271-277