

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas



Volumen
15 (2015)

MHNL

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 €.

MHNL. 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 MHNL son, principalmente, la Filología Clásica, la Historia Antigua y la Historia de la Ciencia.

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

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

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

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

ÍNDICE

MHNS, 15 (2015)

I.- *STUDIA*

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Magos y Teúrgos, Mediadores y Privilegiados”.....5-30
- K. DZWIZA, “Insight into the Transmission of Ancient Magical Signs: Three Textual Artefacts from Pergamon”.....31-56
- E. ALBRILE, “Il colore del tempo. La memoria dei pianeti in un affresco medievale”.....57-84
- D. G. GREENBAUM, “From Love to Desire: The Lot of Eros in Hellenistic Astrology”.....85-116
- ST. HEILEN, “Ἐκτροπή: Ein *corrigendum* zu den Editionen des Londoner Papyrus 130 und begriffsgeschichtliche Beobachtungen117-140
- C. MACÍAS VILLALOBOS & A. CARACUEL BARRIENTOS, “Simbolismo Animal, Astrología y Sexualidad en los Textos Antiguos”.....141-182
- S. PEREA YÉBENES, “Diálogo Astrológico entre Platón y el ‘Profeta’ Egipcio Peteesis acerca de los Símbolos Celestes y sus Tutelas sobre el Cuerpo Humano. Breve Comentario a *P.Ryl.* 63”.....183-204
- J. TOMÁS GARCÍA, “*Lacunaria Astrologica*. Arquitectura y Astrología en el Mundo Greco-Romano”.....205-218
- M. TOZZA, “Divine Epiphany and Stars in Pre-Homeric Greece”.....219-232

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

- A. MASTROCINQUE & A. RUSSO, “A Magical Lamella from a Roman Tomb in Campomarino”.....235-252
- A. C. DOMÍNGUEZ-ALONSO, “La Influencia Astrológica sobre la Pasión Amorosa en el *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*: Edición Crítica, Traducción y Comentario”.....253-270
- M. RINALDI, “*L’inedita Expositio super Centiloquio Ptholomei* di Lorenzo Bonincontri”.....271-280

III.- *RECENSIONES*

- ATTILIO MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies Médailles et Antiques*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2014, pp. 255 (Giulia Sfameni Gasparro).....283-292
- MAGALI DE HARO SÁNCHEZ (ed.), *Écrire la magie dans l’antiquité. Actes du colloque international* (Liège, 13-15 octobre 2011). Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, 384 pp. (Miriam Blanco Cesteros).....292-297
- GIULIO GUIDORIZZI, *La trama segreta del mondo. La magia nell’Antichità*, Bologna, il Mulino, 2015, 242 pp. (Álvaro Ibáñez Chacón).....297-299
- EMILIO SUÁREZ, MIRIAM BLANCO, ELENI CHRONOPOULOU (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2015, 190 pp. (Mariangela Monaca).....299-304

STUDIA

MAGOS Y TEÚRGOS, MEDIADORES PRIVILEGIADOS

JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GRANADA
jcalvo@ugr.es

RESUMEN

Este trabajo aborda el concepto de mediación en la religión griega, tanto en las etapas más antiguas, como, sobre todo, en el ámbito de las religiones místicas de la época helenística. En ellas surge el concepto de “salvación” y retorno del Hombre a su prístino status divino. Y en ellas juegan un importante papel magos y teúrgos.

PALABRAS CLAVE: MEDIACIÓN RELIGIOSA, RELIGIONES MÍSTICAS, MAGOS, TEÚRGOS.

MAGICIANS AND THEURGES, PRIVILEGED MEDIATORS

ABSTRACT

After some reflexions about the concept of mediation and its forms in early greek Religion, this paper develops the different forms of contact of man with divinity in the early, classic and hellenistic periods. The most important forms are the ones related to the new concept of “salvation” which arises in the mystery religions. In this religious media, both the theurge and the magician play a very important part.

KEYWORDS: RELIGIOUS MEDIATION, MISTERY RELIGIONS, MAGICIANS, THEURGES.

Permítaseme iniciar brevemente esta exposición incidiendo en algunos aspectos, más bien generales, de la cuestión que nos ocupa. Es cierto que el grueso de la misma tiene que limitarse, y de hecho se limita, a esta realidad dentro del ámbito religioso y sociocultural de la Magia y la Teúrgia en el Egipto helenizado de época romana, y más concretamente del período 150 a.C. al 450 d.C. No obstante, con el fin de que se ponga bajo una luz más clara la tesis que voy a tratar de exponer, es preciso remontarse brevemente a la época más remota de la cultura griega; e igualmente, reflexionar someramente sobre los diferentes significados que tiene el concepto, y la realidad, de la “mediación” en el ámbito religioso de la Grecia antigua.

Antes que nada, se impone realizar algunas precisiones: en primer lugar, que el concepto de mediación depende, a poco que se reflexione, de la concepción del mundo, o de la visión del cosmos para ser más exactos, que tienen los hombres en

cada fase histórica. Y dado que esta concepción es cambiante en el mundo antiguo, también habrían de serlo necesariamente las formas de mediación. Por otra parte, conviene señalar que la mediación entre el hombre y la divinidad es doble: se produce no solamente en un sentido, de abajo arriba, sino también de arriba abajo.

Es decir, si en época arcaica y clásica siempre hubo hombres que tenían como propósito –único o no– el servir de mediador entre dioses y hombres, en época tardía surge como contrapartida una, podríamos decir, mediación inversa: es la divinidad, ya única o unitaria, la que envía a un mediador; o bien la que tiene como mediadores a otros seres sobrenaturales. La diferencia entre las funciones de ambos, claro está, es cualitativa: el mediador humano tiene como objeto propiciar a la divinidad para conseguir bienes y evitar males –y ello lo hace mediante el sacrificio (a veces un ritual más complejo) y la oración o plegaria, generalmente combinados. También, como veremos, mediante la coacción en los rituales mágicos y sin duda también en la Teúrgia.

En cuanto al o los mediadores divinos, podemos igualmente distinguir entre ellos dos clases diferenciadas: cuando el mediador es único, su función es básicamente soteriológica; en una cultura sensiblemente pesimista como es la del antiguo Mediterráneo oriental –y de Oriente medio– el hombre tiene que ser “salvado” porque ha caído, y/o porque es incapaz de elevarse por sí solo hasta la divinidad. Esto, que está bien reflejado en las mitologías orientales, se transforma en pensamiento teológico con su contrapartida, a veces ritual, en el Hermetismo, la Gnosis y la Teúrgia. Si, por el contrario, los mediadores son múltiples (ángeles, demonios, etc.), sus funciones son las de transmitir, además del conocimiento en la mántica, tanto bienes como males de acuerdo con las cadenas de simpatía (*seirai*) en la que están insertos. Más adelante volveremos sobre ello.

Es mi propósito poner de relieve que el cambio que se produce en el concepto de mediación entre la divinidad y el hombre al final del mundo antiguo, tal como reflejan nuestras fuentes (especialmente los escritos neoplatónicos, herméticos, gnósticos y los papiros mágicos) es una sorprendente suerte de regreso circular a la situación de la época arcaica en lo que se refiere a las relaciones entre el hombre y la divinidad. O, dicho de otra forma, en mi opinión el mago y teúrgo constituyen la síntesis (dicho en términos hegelianos) o la neutralización, en términos estructuralistas, de los dos polos del acto de mediación que venimos considerando: la divinidad y el hombre, eliminando con ello la mediación misma. Aunque la propuesta pueda parecer radical, ya habrá tiempo de matizarla.

1. *La mediación en las épocas arcaica y clásica*

Comenzaré recordando algunos datos bien conocidos. De hecho históricamente, al menos en Grecia, pero es de suponer que también en otras culturas, hay un primer momento, una “Edad” en la que el hombre no concibe –y lo expresa de la única ma-

nera que tiene, es decir, en el discurso mitopoético— la necesidad de mediación alguna: hombres y dioses tienen un trato de igualdad y hasta camaradería. Tal como podemos ver en la Épica, o lo que dicen expresamente Homero y Hesíodo, podemos distinguir, una vez más, dos situaciones que tampoco se diferencian siempre netamente como es lógico: de un lado, los héroes no necesitan mediadores con la divinidad porque ellos mismos tienen un trato familiar (a menudo en sentido estricto y literal) con ella: Aquiles llama a su madre Tetis y conversa con ella en el canto primero de la *Iliada*; Atenea acude a Ulises, aunque sea disfrazada, para ayudarle, lo mismo que a su hijo Telémaco. Pero ello sucede en la “Edad de Plata” como la llama Hesíodo; porque, en realidad, la época de los héroes se acaba justamente cuando comienza la historia¹. En la prehistoria —o mejor, en el cronotopo que refleja el mito— el héroe sigue conviviendo con unos dioses que son muy cercanos: viven en el Olimpo —es decir, en el monte más alto— o en los bosques. Incluso en sus templos e incluso a veces en sus imágenes.

En cuanto a los simples mortales, también —cuenta el mito— hubo una época en la que incluso ellos tenían un trato familiar con los dioses. Hesíodo es el primero en referirse a esto, aunque lo hace veladamente, cuando narra el mito de Pandora². En un principio, se supone que hombres y dioses convivían porque luego *se separaron* en Mekone. Una vez rotas las relaciones, se establece una mediación o intercambio entre ambos grupos que es traumática —dolosa y dolorosa a un tiempo: constituye, si se analiza el mito, un juego de engaños a través de “mediadores”, personas o cosas encubiertas, con que tratan de perjudicarse: los dioses, Zeus, envían a la primera mediadora, Pandora, que extiende el mal entre los hombres. Frente a ella, que es mediadora de parte de los dioses, está Prometeo, mediador desde el ámbito humano, que a su vez presenta a los dioses en sacrificio los huesos de la víctima ocultos por la grasa. También aquí la mediación es “inversa”, pero en este caso lo es porque busca el engaño y el mal.

Hasta ahora me he venido refiriendo al terreno del mito. Pero es importante tenerlo presente porque demuestra que el hombre concibe la posibilidad de que la mediación simplemente no sea necesaria o, mejor dicho, que, en su visión degenerativa de la historia, la mediación se instale sólo cuando se ha roto el equilibrio entre hombres y dioses.

¹ Otra cosa es el papel de los héroes en época clásica: algunos tendrán una cuasi mediación, desde sus tumbas, en el terreno de la adivinación y la medicina; y, lo que es más importante, configuran un modelo para otra figura que será decisiva en época tardía: el demon. Pero el héroe es más un colaborador de la divinidad que un intermediario. No cae estrictamente dentro del ámbito de nuestro interés aquí.

² Cf. *Th.* 535ss.: la frase «cuando se separaron los mortales hombres y los dioses en Mekone» implica naturalmente que antes vivían juntos. Por otra parte el verbo (ἐκρίνοντο) implica la existencia de una suerte de pacto entre ellos.

En el terreno de lo real, lo que se observa desde la época arcaica es la conciencia de desamparo que tienen los humanos. Una de las ideas que los poetas tanto arcaicos como clásicos repiten una y otra vez es que existe un foso infranqueable que separa a éstos de los dioses. No obstante, este foso lo vemos salvado por la acción del *hiereús*, es decir, el que es capaz de manipular y entrar en contacto con *tò hierón*, lo sagrado, que es el medio en que los dioses se mueven, actúan y son. Como sabemos de sobra, esta figura del sacerdote se ha desgajado del mediador por excelencia que es el rey. Porque también es obvio que la propia forma de mediación está muy en dependencia de las condiciones políticas: el rey, que recibe el cetro de manos de la divinidad, sigue estando cerca de ella y de ella consigue, cuando es un buen rey, que todo prospere: la negra tierra produce trigo y cebada, los árboles se cargan de fruto, las ovejas paren sin descanso, el mar produce peces...³.

Durante toda la época en que la concepción cósmica griega es la de un universo abarcable por la mente y por la vista, e.d., hasta la época clásica, y en la que los dioses siguen viviendo en el Olimpo, no hay más necesidad de mediación que la unidireccional, la que va de abajo arriba: es decir, la mediación que realizan –se ha señalado– todos aquellos que están en condiciones de contactar y manipular lo sagrado: sacerdotes, adivinos y sanadores. Pero pronto va a cambiar esta cosmovisión que refleja, quizá por última vez, Aristóteles: es la concepción de un mundo ajustado al tamaño de la tierra que es el centro y la entidad más grande del universo. Tan pequeño en su magnitud es el universo, que Aristóteles en los *Meteorológicos* considera a nuestra galaxia, la Vía Láctea, como un meteoro⁴. Los dioses no pueden estar en otro sitio que en la tierra, bien cerca. No es difícil llegar hasta ellos.

2. Las formas de la religión helenística como “misterio de salvación”

Sin embargo, a partir de la época helenística y, sobre todo, gracias a la incipiente ciencia experimental que surge entonces, tanto geógrafos como astrónomos descubrirán que el universo tiene una envergadura insospechada. Esta idea la endosa enseguida el Estoicismo, la filosofía más popular, y transforma el cosmos en una ingente criatura viviente: la vida, la *dynamis*, circula de unas partes a otras en cadenas de simpatía, lo que justifica filosóficamente los principios fundamentales del pensamiento mágico –la ley de simpatía y la ley de analogía. Esto realmente es una aportación griega, es el final en el desarrollo del pensamiento científico y, sobre todo, de la madurez, en general, de una reflexión filosófica que ya tiene bien asimiladas

³ Ver Hom., *Od.* 19.109 ss.

⁴ Arist., *Meteor.* 345 a ss.

las viejas ideas de Jenófanes de Colofón y se resiste a admitir por más tiempo una religión mitológica con divinidades humanoides.

Y, lo que tiene una importancia no menor, simultáneamente (y casi necesariamente) se produjo un proceso de astralización de los olímpicos: éstos acabaron siendo los planetas, y casi todas las figuras mitológicas dieron en ser estrellas y constelaciones. Por tanto, si Zeus es un astro, ¿quién es el dios supremo? Aquí también, o quizá sobre todo aquí, vino a confluír la concepción del Dios “filosófico” de Platón y Aristóteles –un Dios lejano o innominado– con la teología irania y hebrea, similares en este aspecto. Pero si el Dios “moviente primero” de Aristóteles pronto resultó redundante (*otiosus*), en el caso de Platón esta lógica y necesaria incomunicación de Dios con la materia se salvaba en el *Timeo* con la figura de un demiurgo⁵.

Asombrosamente, esta visión que alcanza Grecia, y que no es otra cosa que un panteísmo monista, viene a coincidir con la realidad religiosa de otros pueblos con los que el griego entra en estrecho contacto después de la muerte de Alejandro Magno. Ciertamente que ya lo habían hecho con anterioridad y en el propio Hesíodo se pueden rastrear las huellas⁶. Los contactos con el Oriente fueron constantes y la influencia necesaria. Pero la situación de ahora es diferente. No se trata de influencias esporádicas, sino de una compenetración que se favorece desde los propios palacios de los sucesores de Alejandro. De ellos nos es mejor conocida la de Ptolomeo Soter que siguió, como es de sobra sabido, una activa política de sincretismo religioso: en esta sobresale el dios Sarapis como intento de unificación de dos dioses –uno griego y egipcio el otro– con aspiraciones monoteístas. Pero al margen de estas aventuras personales de la realeza, las gentes ya habían captado similitudes entre las religiones más importantes de los más influyentes pueblos: griego, egipcio, caldeo, persa y hebreo. Y no sólo las gentes; también las escuelas filosóficas de mayor peso, como la estoica y la platónica⁷.

En efecto, cuando el paganismo entra en su fase terminal, además del sincretismo religioso, se desarrolla una filosofía sincrética sobre Dios, el alma humana y las relaciones entre ambas realidades. Aunque se trata, más bien, de una *teología* sincrética a partir de múltiples fuentes: la teodicea neoplatónica, el Orfismo y Neopitagorismo, el estoicismo panteísta y concepciones orientales varias (persa, caldea, hebrea, egipcia...) que, de alguna manera, ya estaban interpenetradas hacía tiempo. El resultado viene a ser una *koiné* en la que lo griego proporciona el tono general al conjunto y en la cual, como

⁵ Ver, por ejemplo, en *Tim.* 28a6 ss.

⁶ Véase WEST, 1997.

⁷ La mejor exposición, y la más completa, sobre la religiosidad de la época tardía sigue estando, a mi entender, en NILSSON, 1974³, pp. 327-723.

sucede en las *koinai* lingüísticas, se eliminan los elementos más localistas, característicos y llamativos: hay un dios supremo transcendente, libre de contacto con la materia e inaprensible para la mente humana (a veces se le llama “Padre”) y un Intelecto – Nous, que actúa como demiurgo –no ajeno, por tanto, al mundo ni a la materia– y como mediador para el hombre. Hay un demiurgo porque el universo ha tenido que ser creado por alguien superior, pero no por el dios supremo, que es transcendente; y es mediador, porque el hombre necesita al dios supremo para volver a elevarse a su prístina condición⁸.

Es importante, desde luego, hacer una precisión sobre ello: en el pensamiento teológico que es, en definitiva, el objeto de alguna de estas escuelas se puede hablar de “religión” en sentido general; estrictamente no lo es, sin embargo, ya que carece de cualquier dimensión cultural. Ahora bien, allí donde sí se da esta dimensión cultural, la función básica del culto y de los ritos asociados a éste es la salvación del alma.

En efecto, en la época que estamos considerando está instalada en general –y no sólo en sectas místicas y/o cerradas como el Pitagorismo– una creencia generalizada en la preexistencia del alma por más que el concepto mismo de alma sea problemático: el Neoplatonismo, por ejemplo, distingue en la *ψυχή* humana una parte superior, inmortal y divina⁹, el *νοῦς*, a la que se une una suerte de vehículo (*ὄχημα*) que la recubre. Ciertamente estas ideas no eran ajenas del todo a Platón y ello permite, sin duda, el acercamiento del Neoplatonismo a las creencias orientales, más atrevidas y radicales en este punto. Sin embargo, en Grecia, hasta esta época, si exceptuamos quizá el Orfismo que, por supuesto, tampoco llegó a identificar al alma con la esencia divina, es clara la idea de una separación tajante, de un abismo infranqueable, ya se ha señalado, entre la divinidad y el hombre. Desde Homero, para ser más exactos, el cual califica a los dioses como “inmortales” (*ἄθᾶνᾰτοι*), que “viven siempre” (*αἰεὶ ἔόντες*) frente a los hombres, “mortales” (*θνητοί*); como “alegres” (*μάκαρες*) frente a los hombres, esencialmente tristes, acobardados (*δειλοί*) y conscientes de una muerte segura¹⁰. Desde Homero en adelante el mandamiento casi único de la moral aristocrática es evitar la *hybris*, que significa traspasar cualquiera de los límites socialmente impuestos, empezando por el que nos separa de los dioses.

⁸ Remito al lector a un tratamiento claro y completo de las diferentes teorías sobre la divinidad, el alma y el mundo en el Hermetismo y la Gnosis que se encuentra en FESTUGIÈRE, 1989-1990, especialmente en el tercer volumen (1990).

⁹ Iambl., *Myst.* 3,4, etc

¹⁰ Véanse las palabras de Aquiles a Licaón cuando va a matarlo (cf. *Il.* 21.108 ss.): «¿es que no ves cuán bello y grande soy yo?...pero sobre mí penden la muerte y el Destino; una aurora vendrá o una tarde o un medio día en que alguien me arrebate la vida para Ares...».

En las religiones orientales, por el contrario, existe desde muy antiguo¹¹ una continuada creencia en la inmortalidad del alma como demuestran todos los documentos. En cuanto a Egipto, esta creencia comenzaría con la divinización del faraón y, probablemente desde la conquista de Cambises, se acaba generalizando. De esta manera, en todas y cada una de dichas creencias orientales, es ya general la concepción de una división tripartita en el hombre –cuerpo (σῶμα), alma “espiritual” (πνεῦμα, ὄχημα para Proclo) y alma “intelectiva” (νοῦς)– en la cual sólo esta última es inmortal y de naturaleza semejante a la divinidad.

Pero no sólo esto. A ello se añade la creencia en una encarnación del alma y, por tanto, una caída (πτῶσις) en el reino de la materia en el que se encuentra aprisionada. Aquí también están Platón y el Pitagorismo (σῶμα / σῆμα) y aquí también varían las explicaciones de las diferentes sectas en las que no entraremos en el detalle: para unas, el alma es creada aquí abajo por el Hombre caído; en otras, es creación del demiurgo y se sitúa dentro de la escala de los seres superiores en el último escalón. En una concepción optimista de la realidad, como la de Plotino, que es rara y limitada a espíritus selectos, esta situación del alma encerrada en la materia no impide que ésta pueda liberarse –por supuesto después de la muerte, pero también en vida. Para Plotino la unión mística o ἔνωσις con el Uno se consigue simplemente mediante el éxtasis que, a su vez, se alcanza con la disciplina interna, es decir, el esfuerzo intelectual y moral¹². Es, por tanto, en Plotino donde se produce la supresión total de mediación.

Ahora bien, la concepción plotiniana del alma y de su elevación mística no es, repito, la más extendida y enseguida será abandonada¹³. Las más corrientes son las

¹¹ Aunque no siempre, claro está. REITZENSTEIN, 1910, p. 8, distingue dos “etapas” que coinciden con los dos grupos raciales mayoritarios en el Oriente Próximo (Babilonia-Israel / Irán-India): en la primera no se concibe la inmortalidad, aunque sí el trato familiar de Dios con su tribu; en la otra la inmortalidad es, primero, la de la tribu (de ahí vendría el concepto de *Anthropos* u Hombre), y en segundo lugar del individuo.

¹² Cf. *Enn.* 1.6,9; 6.7,34.

¹³ Hay, como han señalado todos los estudiosos del Neoplatonismo, una clara evolución desde la filosofía de Plotino, optimista y racionalista, en la que la razón humana es capaz por sí sola de alcanzar la unión con la divinidad, hasta los últimos neoplatónicos de los que el más insigne es Proclo. Porfirio todavía sigue apegado a las ideas plotinianas, pero contempla la posibilidad de una colaboración de la divinidad con el hombre para su elevación y/o salvación. Posteriormente Jámblico, más imbuido de las ideas orientales, desemboca en el irracionalismo (o transracionalismo): el hombre ya *necesita* a la divinidad para su salvación porque la sola razón no puede lograrlo. Proclo, en fin, representaría un pensamiento intermedio o ecléctico entre ambas posturas. Ver DODDS, 1985, Apéndice II “La Teúrgia”; LIEFFERINGE, 1999; LEWY, 1978; EITREM, 22, 1942, pp. 49-79; BOYANCÉ, 147, 1955, pp. 189-209; SHAW, 1995; PEARSON, 1992, pp. 253-276; DILLON, 2007, pp. 30-41.

concepciones del alma unitarias, aunque varias en el detalle, en las que ésta ha “caído” y que van unidas necesariamente a una teodicea y una cosmología esencialmente pesimistas: sólo es bueno el *nous* transcendente y el demiurgo (o uno de los dos *nous* inferiores en el Neoplatonismo), el cosmos es malo y el mundo astral es el reino de la necesidad (*Anánke*). En esta concepción del alma y del cosmos, se impone necesariamente la acción de un salvador (σωτήρ) que baje y se encarne, como en la Gnosis y Cristianismo; o –lo que es más acorde con las creencias populares en dioses más cercanos (Hécate, Apolo, Eón) o en divinidades inferiores (démones, ángeles, almas)– que revelen mediante oráculos (*logia*) la realidad del cosmos y, sobre todo, los medios para liberarnos del reino de la *Anánke* y, al final, recuperar nuestra prístina naturaleza divina. En fin, para la ascensión a nuestro ser primigenio, cuyos nombres técnicos son ἀναγωγή y ἀπαθανατισμός (ver *infra*), la propia divinidad revela los protocolos a seguir, es decir, el complejo ritual para conseguir la inmortalidad. Y, dado que son revelados y no se pueden propalar, son *mysteria*. Es así como la religión en esta etapa final del paganismo deviene un “misterio de salvación revelado por los dioses”.

3. *Las variedades rituales de la “religión mística helenística”. Teúrgia y Magia*

Ni que decir tiene que en este punto crucial de la salvación del alma y su ascensión o *unio mystica* las opiniones y concepciones de los diferentes grupos divergen, aunque compartan los postulados básicos (salvación y revelación). Pero no nos interesan aquí tanto las concepciones teóricas como la práctica ritual. Y hay que señalar que en el caso del Hermetismo y la Gnosis, de los que conservamos muy abundante información en numerosos textos, el aspecto ritual concreto es deficiente e incluso es discutible que lo hubiera, al menos en el Hermetismo¹⁴. En cambio, tanto en la Teúrgia como en la Magia existen grupos, comunidades de adeptos que tienen un culto, un ritual místico que los cohesionan estrechamente. Naturalmente, al tratarse de misterios, no existe un “texto” que describa pormenorizadamente el ritual. Pero sí que podemos hacernos una idea aproximada del mismo con la ayuda de los escritos de carácter teúrgico procedentes de los principales filósofos neoplatónicos a partir de Porfirio (Jámblico, Proclo, Damascio y los resúmenes bizantinos de Pselo) y de sus adversarios cristianos; muy especialmente, con la interpretación de los *logia* “caldeos” reunidos por W. Kroll en un volumen que lleva por título *De Oraculis Chaldaicis*¹⁵. Y, sobre todo, como veremos enseguida, con el examen de textos llamados “mágicos” que se encuentran en la colección *Papyri Graecae Magicae = PGM*¹⁶.

¹⁴ Cf. FESTUGIÈRE, I, pp. 81ss. Y, de otro lado, VAN MOORSEL, 1985, pp. 55ss. y 129-30, TRÖGER, 1971.

¹⁵ KROLL, 1894. Posteriormente fueron editados por DES PLACES, 1989.

¹⁶ PREISENDANZ, I-III, 1928-1940.

Sobre estas dos manifestaciones culturales y religiosas (Teúrgia y Magia) siempre ha habido opiniones divergentes en lo que se refiere a su naturaleza y a la relación entre ellas. Desde la propia Teúrgia se intentó desde el principio poner una barrera frente a la magia de manera que no se confundieran como, muy probablemente, lo estaban en la mente de la mayoría de las gentes. Así, Jámblico pone un gran empeño en distinguirla, aunque a la vista de numerosos textos de los *PGM*, a menudo aquello que él considera que las separa es precisamente lo que las une: por ejemplo, y sobre todo, la “simpatía universal” y la jerarquía de las entidades divinas¹⁷. No obstante, y pese a todo, la diferencia entre ambas para Jámblico estaría en los fines—sensuales y bastardos en la Magia y espirituales en la Teúrgia— así como en los démones malos o buenos que operan respectivamente: de esta manera, como afirma en 3.25 las visiones de los dioses son reales en la Teúrgia y artificiales y falsas en la Magia. E insiste, contradiciendo a los propios oráculos caldeos¹⁸, en que la Teúrgia no coacciona a los dioses (“amenazas coactivas” o βιαστικὰς ἀπειλὰς), mientras que la Magia sí lo hace. Igualmente asegura que los magos no alcanzan la verdad real en la adivinación, pero sí los teúrgos¹⁹.

Pero esta no era una idea generalizada. No es preciso remontarse al propio Plotino quien, incomprensiblemente calificado como “teúrgo” por Th. Hopfner en el artículo correspondiente del *PW*, despreciaba tanto a los “magos” mismos²⁰ como toda clase de “revelaciones especiales”, y aunque no nombra específicamente a la Teúrgia se refiere indudablemente a ella. Ni tampoco hace falta señalar que los enemigos de unos y otros, básicamente los escritores cristianos, hacen lo posible por confundirlos: el caso más notable es el de San Agustín quien, precisamente, rebate la distinción entre los teúrgos (a los que quieren dar un nombre más honorable) y los “góetes” a los que el vulgo llama “*malefici*”; para él unos y otros se sirven de ritos ilícitos dedicados a los démones,

¹⁷ Véase Iambl., *Myst.* 4.13.

¹⁸ Cf. *Or. Chald.* 221: «¿Por qué a mí, la diosa Hécate, me has reclamado con coacciones que a los dioses dominan?»; ver también el fragmento 222 en que habla igualmente Hécate, aunque no lo diga: «He llegado al escuchar tu súplica, que la naturaleza de los mortales ha encontrado por sugerencia de los dioses».

¹⁹ Iambl., *Myst.* 6.4-7: «entre los caldeos... jamás se pronuncia una amenaza; los egipcios, en cambio... utilizan en ocasiones las amenazas». Es preciso señalar un hecho que no deja de ser significativo: Jámblico nunca llama “magos” a los autores de los papiros grecoegipcios, sino γόητες o, lo que es más curioso, “egipcios” (Αἰγύπτιοι). En cambio, con μάγοι se refiere positivamente a los magos persas, cf. *De Vit. Pythag.* 4.19, etc.

²⁰ Cf. *Enn* 2.9: «dando por sentado que las enfermedades son demoníacas, y afirmando que son capaces de eliminarlas, podría parecer que son más venerables entre las gentes que admiran los poderes de los magos». Ver también 4.4,37.

aunque den a éstos el nombre de ángeles²¹. Hoy, por lo general, los estudiosos de la filosofía y religión del tardopaganismo tienden a pensar que es más aquello que une a Teúrgia y Magia que lo que las separa. Así E.R. Dodds, para quien «puede describirse-la [la Teúrgia] más simplemente como Magia aplicada a un fin religioso».

Pero esto se afirma más bien en base a los propios textos teúrgicos. Por su parte, H. Lewy, el más prestigiado de los estudiosos sobre la Teúrgia afirma: «the magical art of the Chaldaean theurgists did not differ in essentials from that of their competitors (the “goets”）」²². Lo cual, piensa él, nos permite interpretar los datos aislados concernientes al ritual caldeo por referencia a la extensa literatura mágica contemporánea. De hecho, es lo que hace en su análisis del ritual teúrgico²³. En fin, uno de los primeros y más relevantes estudiosos de la magia de los papiros, S. Eitrem, en un notable trabajo²⁴ estudia la Teúrgia solamente basándose en los antes citados *Papyri Graecae Magicae*. Para él, la Teúrgia probablemente se origina en el medio relativo al culto y la Magia de Egipto por la unión de la filosofía griega, el Neoplatonismo, y la teología, teosofía y magia orientales tal como ya habían manifestado J. Bidez y F. Cumont²⁵.

Ya había llamado la atención de R. Reitzenstein en su obra citada (*Hellenistische Mysterienreligionen*) la realidad religiosa que venimos comentando y que él sitúa más que en la época, en lo que él entendió como estado o actitud “helenística”. Dicho concepto fue contestado, quizá malentendido, por historiadores lógicamente sensibles a la cronología como E. Meyer²⁶, pero hoy nadie duda de la realidad de este complejo magma de “religiones mistericas” sobre cuyas influencias mutuas el propio Reitzenstein se muestra escéptico: no le parece relevante, por ejemplo, el intentar descubrir a toda costa cuál influyo en qué otra. Así que, brillante como es la idea de Reitzenstein, invita a compartimentar esta *koiné* religiosa sólo donde es abiertamente posible²⁷. Por

²¹ Cf. *Civ. Dei* 10.9: *fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetiam pertinere dicunt, alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.*

²² LEWY, 1978, p. 238. Aunque no todos admitan su aportación a los *Oracula Chaldaica*.

²³ Cf. *ibid.*, cap. IV, pp. 227-257.

²⁴ EITREM 1942, pp. 49-79.

²⁵ BIDEZ – CUMONT, 1938.

²⁶ MEYER, 1921, p. 23.

²⁷ Cf. REITZENSTEIN, 1910, p. 112. Por su parte, el notable especialista en los textos herméticos, A.J. FESTUGIÈRE, en un estudio magnífico por su claridad y concisión (“Cadre de la Mystique

descender al terreno más limitado que nos ocupa, creo que una consideración basada en un sano escepticismo científico nos puede situar en una perspectiva menos distorsionante y conducirnos, quizá, a ver en las llamadas Teúrgia y Magia dos realidades más cercanas aún de lo que Dodds, Eitrem o Lewy nos han hecho ver.

3.1. La Teúrgia

Para empezar, el nombre de “Teúrgia” y “teúrgo” pueden resultar engañosos. Cierto que hay pasajes en los que se refieren claramente a un grupo, una secta (*agéle*)²⁸, pero son las menos: por lo general *θεουργία* es un *nomen actionis* genérico que significaría la “actividad de los dioses” (*θεοῦ ἔργον*), tal como lo entiende Hesiquio *s.v.*, aunque no se descarta que pueda significar –y de hecho así se ha entendido también– “actuación sobre los dioses” si el primer elemento del compuesto se considera que funciona como objeto de **εργ*-²⁹. En cuanto a *θεουργός* suele referirse, allí donde aparece, o bien al propio Juliano su fundador (ver *infra*) o a autores innominados de los llamados *Oracula Chaldaica* (ver *infra*) que constituyen la fuente más importante para su conocimiento aparte de los filósofos neoplatónicos. A ello es importante añadir que solamente utilizan estas palabras los autores pertenecientes a dicho círculo (Jámblico, Proclo, Juliano César etc.) además del erudito bizantino Pselo. Autores cristianos como Ps. Dionisio Aeropagita, etc., la refieren a la “obra divina de Jesús”³⁰. Por otra parte, a menudo se refieren a ésta con el nombre de *τελεστική τέχνη* o *πραγματεία*; o bien *ιερατική* –términos todos que son más bien vagos porque se refieren genéricamente a la actividad iniciatoria. Todo ello puede significar que estamos ante un grupo bastante menos extenso de lo que la importancia de sus representantes podría hacernos pensar.

Finalmente, es más que dudoso su pretendido carácter caldeo. En el origen de la Teúrgia, bastante humilde, hay una secta o, mejor, un grupo de “sabios caldeos” de los que sabemos más bien poco. Se acepta por lo general que sus corifeos y creadores son, de acuerdo con los testimonios de *Suda* (*s.v. Ioulianós*), dos personajes (padre e hijo) que llevan el nombre de Juliano: al padre le llama “filósofo caldeo” y del hijo

Hellénistique”, en *Hermétisme et Mystique Païenne*, París, 1967, pp. 13-27) se inclina por llamar “mística pagana” a todas las manifestaciones soteriológicas y místicas que venimos considerando y que coinciden con el concepto de “religiones helenísticas” de R. Reitzenstein.

²⁸ Cf. *Or. Chal.* 153: “los teúrgos no pertenecen a la grey dominada por el Destino”.

²⁹ También se ha entendido como “operación *con ayuda de* los dioses” (Wilamowitz) e incluso como “creación de dioses”.

³⁰ Cf. Ps. Dionisio, *Ep.* 9,1,66 donde afirma que Jesús transmite “los misterios teúrgicos” (*τὰ θεουργικὰ μυστήρια*).

se afirma que pertenece a la época de Marco Antonino, y se le atribuye la caída de una lluvia torrencial en un momento de la guerra contra los dacios en que el ejército romano pasaba penalidades por la sed. Lo más importante es que de él se afirma que es el responsable de varias obras con el título de “*Theourgiká*”, “*Telestiká*” y, sobre todo, unos “*Logia en Hexámetros*” (sin duda los *Oracula Chaldaica*), esto es, “oráculos” en el sentido de “dichos, pronunciamientos”, etc., de un dios dirigidos a un hombre. Ya es extraño que no sepamos prácticamente nada sobre el autor o autores de los *logia* caldeos que tanta influencia ejercieron en los filósofos neoplatónicos con cuya doctrina se vienen a confundir. Claro está que, a nivel popular, es presumible que tuvieran menos éxito que el mitraísmo y el cristianismo (no digamos que los más tradicionales orfismo, dionisismo o los misterios de Eleusis); pero ello no justifica la carencia de un mayor número de datos por parte de los mismos escritores que nos transmiten los versos de los oráculos. Ello sólo puede significar que ni siquiera éstos tenían una noción muy clara de quién era su fundador, su *protos heuretés*. Y sólo este dato los hace sospechosos.

Y si a ello añadimos que su lenguaje es exactamente el mismo de los demás misterios, es decir, una lengua cultural muy depurada y elaborada, hay pocas razones para seguir manteniendo un origen “caldeo” para ellos. En efecto, uno de los aspectos más llamativos de los *Oracula Chaldaica* es que carecen de solecismos: no parecen compuestos por un extranjero que habla la *koiné* como sucede en los papiros mágicos; y es que están compuestos en hexámetros impecables desde el punto de vista métrico; con un léxico rico en adjetivos y sustantivos compuestos propios de la lengua de la Lírica sacral y en un estilo complicado nada propio de las manifestaciones religiosas y, menos aún, de la lengua filosófica del Neoplatonismo. En una palabra, incluso una lectura superficial de los *Oracula Chaldaica* debería hacer pensar a un helenista avezado en un autor (si es que fue sólo uno) dotado de una profunda y excelente formación helénica. Desde luego, no en un “caldeo”, a menos que se trate de uno que ha sido educado en el helenismo; o un mestizo como los que se pueden vislumbrar tras los papiros mágicos egipcios –un mestizo que ha recibido una educación en el gimnasio, como los egipcios que se autocalifican como “los procedentes del gimnasio” (οἱ ἀπὸ τοῦ γυμνασίου)³¹. Personalmente me inclino a pensar en un griego genuino, asentado o no en esa zona y, por supuesto, de formación helénica desde su adolescencia; un griego que conoce bien a Homero y a los poetas. Y desde el punto de vista filosófico, un hombre que conoce perfectamente el Neoplatonismo y el estoicismo. La razón fundamental reside en el hecho de que no hay nada en los oráculos que no pueda ser explicado desde y a través de la cultura griega. Y es que, por todas las noticias que tenemos desde Hesíodo hasta el s. III d.C. (Aristóteles,

³¹ Ver, por ejemplo, *POxy.* 46, 3284; etc.

Luciano, Diodoro de Sicilia, Sexto Empírico, etc.) en que se empieza a hablar de los “*logia* caldeos”, los caldeos se caracterizan casi exclusivamente por sus conocimientos astronómicos y su aplicación astrológica (“observaciones de los astros”, παρατηρήσεις ἄστρον) ³² con fines mánticos. No hay ni una sola alusión a una filosofía salvífica ni un ritual de *apathanatismos* en virtud del cual el alma se purifica y une con el Padre –o con el Uno. A lo sumo, como sucede en Luciano ³³, se describen, en relación con un caldeo llamado Mithrobarzanes, extraños ritos de necromancia que indican que había en la época (s. II en adelante) un *totum revolutum* en el que se confundían las ideas caldeas con las egipcias, hebreas, griegas, etc.: una especie de mixtura mágico-religiosa (perdóneseme la expresión) que se podía aplicar por igual a cualquier pueblo de la ecúmene. Por ello resulta verdaderamente chocante –y poco apropiado a la idea que podemos hacernos de “lo caldeo” en las fuentes no literarias (ya que las literarias resultan sospechosas por su naturaleza)– que se conceda la atribución de caldeo a los *logia*.

Por todo lo cual, o bien Juliano, si es que existió, era un mestizo originario de Siria, pero de formación helénica profunda y dotado de unos vastos conocimientos de la filosofía platónica –griega en general– o los oráculos son estrictamente griegos y fueron denominados “caldeos” para darles un aura de prestigio que este término, lo mismo que el de “egipcio”, sin duda confería a todo aquello que se refería a la mántica, a la religión y a lo misterico. Ya existían oráculos, como el de Claros, de origen y carácter exclusivamente griego que eran muy semejantes por su procedimiento y, sobre todo, porque contestaban a preguntas de carácter teológico ³⁴. La dificultad de su lenguaje ha hecho que algunos estudiosos hayan pensado que son manifestaciones de médiums, y que Juliano lo único que hizo fue ponerlas en verso –solución perentoria, en mi opinión, de quien sigue pensando en la autoría de un caldeo.

Por otra parte, la complejidad de su pensamiento y su teología hicieron necesarios una serie de comentarios realizados, primero, por el propio Juliano y luego por Porfirio, Proclo, Damascio, etc. Por supuesto, los *logia* originales se han perdido, aunque gracias a las citas de los filósofos neoplatónicos antes aludidos se ha conservado la pequeña parte, fragmentaria además, publicada por W. Kroll con el nombre de *Oracula Chaldaica*. Dados su origen y naturaleza, es innecesario insistir en que el grupo habría pasado inadvertido de no ser porque los sucesores de Plotino (quizá con la excepción de Porfirio) la asumieron, debido al parecido con el último Platón, como un medio de sacralizar la filosofía y salvar el “helenismo” frente al cristianismo ³⁵.

³² Cf. D.S., I 28

³³ Cf. *Menipp.* 6.

³⁴ Cf. BURESCH, 1889.

³⁵ Cf. LIFFERINGE, 1999.

Es más prudente pensar, en resumidas cuentas, que se trata de una manifestación “helenística”, en sentido reitzensteiniano, del Neoplatonismo; o, mejor, una manifestación más de la religión en ese mismo sentido y en una época que va desde el 150 al 450 d.C. No es, pues, de extrañar que casi todas sus ideas y prácticas reaparezcan en otros grupos o, incluso, se plasmen en relatos más o menos literarios, como el del médico Tésalo, que son en cierta medida independientes de un grupo o secta concretos³⁶; o el de la visión de Nechepso, precisamente el sabio faraón egipcio que había decepcionado a Tésalo, y a la que se refiere sumariamente Vettius Valens³⁷.

Por lo que se refiere al ritual de los teúrgos, es decir, a la propia *θεουργία*, que para Proclo es “un poder más fuerte que toda la prudencia y la ciencia humanas, que abarca los bienes de la adivinación, las fuerzas purificadoras de la iniciación, y en suma, todas las operaciones de la posesión divina”³⁸, hay que entresacar las noticias, los detalles sueltos que encontramos sobre todo en Proclo, pero también en Jámblico³⁹, en los resúmenes y comentarios de Pselo⁴⁰ o en la vida de Proclo escrita por Marino de Neápolis⁴¹. Y por supuesto en los *Oracula Chaldaica*. Naturalmente, lo que aquí podamos describir en base a ello no es sino un frío e incompleto reflejo de lo que había de ser un ritual complejo y llevado a cabo en un ambiente cargado de fuertes sentimientos de todas clases: temor, expectación, ansiedad, emoción e incluso, por qué no, de las experiencias místicas del éxtasis. Un ritual que empieza, lógicamente, por una fase de purificaciones tanto personales como del lugar donde se celebra⁴²; un ritual en el que participan al menos un “director” y/o “invocador”

³⁶ Aunque el “ciclo” de Nechepso se relaciona claramente con el Hermetismo. Es un relato en que el médico Tésalo (quizá Tésalo de Tralles) viaja a Alejandría para conocer la verdad sobre la medicina y el poder de la magia, y allí consigue una visión de Asclepio en la que, además de una revelación del dios, hay una promesa de inmortalidad, cf. SMITH, 1978, VIII, 172, GASPARRO, 2010.

³⁷ Cf. *Anthol.* 241,4ss. En ella este sabio egipcio, de quien es consejero Petosiris, consigue también un viaje astral y una experiencia mántica e inmortalizadora.

³⁸ *Theol Plat* 1,113,6-10.

³⁹ *Myst. passim*.

⁴⁰ Cf. O’MEARA, 1989

⁴¹ Cf. MASULLO, 1985.

⁴² Cf. Proclo *in Crat.* 176,11: «por ello las ceremonias teúrgicas prescriben a los ‘invocadores’ y a los ‘receptores’ que se purifiquen previamente», y luego cita el propio *logion* donde se prescribe la pureza ritual (176,25): «que, en primer término, el propio sacerdote que conduce las obras del fuego se purifique con agua del sonoro mar» (= *Or.Chald.* 55). Que la purificación se refiere también al lugar, se deduce de que anteriormente se ha referido a «las aspersiones y lustraciones con azufre»; éstas últimas difícilmente aplicables a las personas). No olvidar que la “seance” de Roma en que participa Plotino (cf. Porph., *Plot.* 10) se celebra en el Iseo por ser el único lugar “puro” de la urbe.

(κλητήρ) y el propio mista al que se concibe como alguien que va a «recibir» al dios (“receptor” o δοχεύς)⁴³ –probablemente acompañados por la comunidad teúrgica, como indica Proclo (cf. *loc. cit.* 176 τούς συνόντας).

La finalidad que busca el mista, ya se ha dicho, es la unión con la divinidad suprema o, quizá más modestamente, su “encuentro” (σύστασις, que es la palabra utilizada habitualmente también en los Papiros Mágicos). Porque quizá la “unión” (*hénosis*) o fusión con la divinidad, la plotiniana identificación final del objeto divino del conocimiento con el sujeto del mismo, es algo demasiado elevado para el común de los aspirantes a teúrgo. La “simple” *sýstasis* es lo que logra el médico Tésalo con la aparición del dios Asclepio⁴⁴ e igualmente el “mago” del P IV que veremos en seguida. Pero –y ello es importante– junto con y como consecuencia de esta *systasis* el mista consigue dos objetivos concurrentes: primero, liberarse de las cadenas de Heimarmene que gobiernan los dioses astrales los cuales se encuentran por debajo del empíreo (recordemos la frase de que «el teúrgo no pertenece a la grey dominada por Heimarmene», *Or. Chald.* 153); en segundo lugar –y no menos importante– su inmortalización, es decir, el regreso a su naturaleza inmortal dejando aquí abajo, al menos momentáneamente y mientras dura la ceremonia, su naturaleza mortal: «hay que asegurar que toda la actividad de Aquiles en torno a aquella pira por elevar al alma de Patroclo hacia una vida separada imita la inmortalización del alma entre los teúrgos»⁴⁵.

Esta *sýstasis* va seguida del objetivo final (también en el relato de Tésalo) que es una revelación divina: de hecho la mayor parte, que es la doctrinal, de los *logia* está formada por estas revelaciones. Pero, a su vez y antes de ello, la *systasis* va precedida de la *anagôgê* del iniciado que es una complicada expedición hacia lo alto (como se verá claramente en el P IV) en la cual sin duda el mista encontrará en el mundo sublunar démones que lo atacarán (ἐμβολαί) e intentarán asustarlo, cortarle el paso y «arrastrarlo hacia la materia»⁴⁶. Pero ante esta eventualidad, el mista cuenta «con la armadura de las fuerzas procedentes de la iniciación» que le permitirán superar todos los obstáculos. Dado que, ya en lo alto y desprovisto de su envoltura carnal,

⁴³ Pselo (*Theologica* 74,125ss.) afirma que Proclo distingue tres clases de iniciados según la clase y la calidad de su “visión”: *autóptai* (“los que contemplan la naturaleza de lo divino con la facultad intelectual, luminosa y etérea de su alma”), *epóptai* (“los que la contemplan con la parte imaginativa del alma e inducidos por otro teólogo”); y *entheastai* “si contemplan con solo los ojos ciertas visiones divinas que se mueven en el aire y se llenan de ‘entusiasmo’ con ellas”.

⁴⁴ Cf. *De virtutibus herbarum* 1, prol. 24,1: «estando yo sentado con cuerpo y alma disueltos por causa de lo extraordinario de la visión».

⁴⁵ Cf. Procl., *In Remp.* 1,152.

⁴⁶ Cf. Procl., *In Alc* 39,16ss.

el mista va recuperando su carácter de espíritu puro, puede amenazar a los démones y dioses⁴⁷ o darles órdenes y pedirles silencio; además, puede engañarlos diciendo que es un espíritu con nombre concreto⁴⁸ –algo habitual en los papiros mágicos y que probablemente se remonte a una fase más bien antigua de la religión egipcia⁴⁹. Y, sobre todo, cuenta con numerosos objetos habitualmente llamados *συνθήματα* (“símbolos procedentes de un pacto” con los dioses, sería su traducción más cercana)⁵⁰ que pueden ser minerales (gemas, piedras preciosas a menudo con nombres mágicos), vegetales escogidos mediante un ritual específico llamado *botanéarsis*, es decir, en las condiciones astrológicas adecuadas pues debe estar en conjunción con un dios astral determinado⁵¹. Y cuenta con la palabra. Aquí reside su mayor fuerza: el mista conoce (porque han sido revelados a su congregación o *agéle* los nombres de todos los dioses, ángeles y démones que le van a salir al encuentro –dioses del día y de las horas, decanos, etc.). Quizá es su director espiritual el que lo pronuncia (o se lo indica) y, precisamente por eso, se llama *κλητήρ*. Y estos nombres, claro está, debe pronunciarlos sin cambiar un ápice («jamás cambies los nombres extranjeros», *Or. Chald.* 150) porque es precisamente su pronunciación la que es portadora de la *dynamis* mágica.

En fin, la aparición de los dioses o *αὐτοφάνεια* puede tener lugar bajo variadas formas («dicen que en las iniciaciones más santas los iniciados se enfrentan primero a formas multiformes y polimorfos de los dioses», *Procl. Theol. Plat.* 1,16). Sin embargo, en el caso de Hécate, que es la divinidad más importante para los teúrgos (pues es la mediación entre el Padre y el Hijo), la aparición siempre se realiza *en la luz*. Y, además, su aparición, su *autopháneia*, va precedida de fenómenos varios. De ello sí tenemos una descripción bastante vívida precisamente en uno de los *logia*: «cuando hayas realizado esta invocación, verás o bien un fuego, semejante a un niño, que se extiende a saltos hasta la hinchazón del aire, o bien un fuego informe del que se proyecta una voz, o bien una luz potente que se enrosca con ruido en torno a la tierra. Pero también puedes ver un caballo que relampaguea más que la luz, o bien a un niño cabalgando en los rápidos lomos del caballo, en medio de fuego o recamado de oro o, a su vez, desnudo; o bien lanzando dardos y en pie sobre los lomos». Y

⁴⁷ Son las amenazas (*ἀπειλαί*) que Jámblico niega en la Teúrgia y admite para “los egipcios”, los magos naturalmente (cf. *Myst* 6,7,23).

⁴⁸ Ver *infra*, en el P IV el nombre que se da a sí mismo es *Pheroura Miouri*.

⁴⁹ Cf. KÁKOSY, 1985.

⁵⁰ Es lo que van LIFFERINGE, 1999 llama “simbolismo activo”.

⁵¹ En los papiros mágicos hay más de un ejemplo, cf. IV 2967ss., etc.

todo ello (niños, caballos, fuego) es característico de Hécate⁵². En todo caso, es aquí donde el elemento caldeo es predominante –en la presencia constante y obsesiva de la luz y el fuego. Hécate, repito, no se presenta en forma corpórea⁵³ pese a que una de las partes –cuya relación, ciertamente, con el conjunto del ritual no es especialmente clara– es la consagración de su estatua. Se trata de la operación más llamativa de la *telestiké* teúrgica cuya finalidad es “animar su estatua” mediante coacción⁵⁴, y se la capacita para recibir la luz, que es ella misma, y hacerla profetizar.

Pero aquí ya estamos en un terreno muy alejado de Plotino e incluso de Porfirio; estamos –lo quisiera Jámblico o no– en la esfera de la Magia, por lo que vamos a ver con mayor precisión una descripción de este proceso que hemos dibujado hasta ahora con el trazo grueso de las dispersas alusiones neoplatónicas.

3.2. La Magia

Otro grupo importante lo constituyen los practicantes –también iniciados, claro– de la llamada “Magia grecoegipcia” que no tiene absolutamente nada que ver con la Magia vulgar y cuyas fuentes son la citada colección de *PGM*. Con la Magia sucede, todavía en mayor grado, lo mismo que veíamos en la Teúrgia. Las palabras “Magia” (μαγεία) y “mago” (μάγος) se utilizan pocas veces en los *PGM* y siempre en sentido encomiástico y referido a un grupo privilegiado de iniciados⁵⁵. En realidad, hoy los estudiosos tienden a pensar, en general, que los magos que actúan en los papiros, lejos de ser oscuros y es-trambóticos personajes siempre malintencionados, eran los propios sacerdotes egipcios que vivían y escribían en los templos. O en su casa, porque pertenecen a una época en que el paganismo era perseguido. Y a menudo tienen que “practicar” en su domicilio, que, por supuesto, han preparado y decorado como si fuera un templo⁵⁶.

⁵² Cf. *Or. Chald.* 146. Sobre el significado de Hécate en el ritual teúrgico, cf. LEWY 1978, pp. 239ss.; ver también, JOHNSTON, 1990 y 1992, pp. 303-321.

⁵³ Cf. Marino, *Vita* 28: “El filósofo [sc. Proclo], purificado por las lustraciones caldeas, entró en contacto con apariciones de Hécate en forma de luz, viéndolo por sí mismo (*autoptoúmenos*), como él mismo recuerda en un escrito propio... también utilizaba la *sýstaxis* de los caldeos y los ‘rombos’ divinos e innombrables. Estas cosas las tomó y aprendió de Asclepigenia, hija de Plutarco, las ‘invocaciones’ (*ekphonéseis*) y su utilización”.

⁵⁴ Pese a la negación de Jámblico ya aludida, la propia Hécate lamenta tener que bajar por la coacción del que la invoca en los ya citados fragmentos 221 y 222 de los *Oracula Chaldaica*.

⁵⁵ Cf. *PGM* I 127: «iniciado en la sagrada magia» (μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας), IV 2445: «la fuerza de su sagrada magia» (τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας), y 2449: «toda la verdad de la magia que lo rodea» (τὴν ὅλην ἀλήθειαν τῆς περὶ αὐτὸν μαγείας).

⁵⁶ Ver SMITH, 1993.

En lo que se refiere a los textos “mágicos”, también aquí, como en los *Oracula Chaldaica*, se impone una reflexión sobre su naturaleza y origen porque, en realidad, lo único que los une a todos es el hecho de estar reunidos en una colección por varios eruditos dirigidos y coordinados por K. Preisendanz. La tiranía de la letra impresa –y en particular aquí, la del título de la colección– ha hecho que se siga considerando “mágico” todo lo que hay allí. Pero está muy lejos de serlo. Para empezar, pertenecen a épocas muy diferentes (desde el siglo I a.C. el llamado “conjuro de las magas Sira y Filina”, hasta el VII d.C.); hay material que es puramente literario (así, P XXXIV, un fragmento de novela); hay himnos tomados probablemente de colecciones himnicas de templos oraculares de Apolo (*passim*); hay, naturalmente, lo que podríamos llamar “grimorios” –especialmente los P VII y XII– que contienen recetas de todo tipo (ilusionismo incluido) y para todo fin. Pero –y esto es lo más importante– los textos verdaderamente significativos, los más valiosos de la colección, como la llamada “Liturgia de Mitra” en P IV 475-750, o “La Mónada u Octavo Libro de Moisés” que contiene una *Kosmopoiia* en P XIII (con dos versiones: 1-234 y 345-734) y muchos otros más tienen más que ver con lo que sus propios autores llaman “Magia” con mayúscula que con la de los grimorios y recetarios de la magia, con minúscula, de pequeñeces y/o maléfica de baja estofa. No hay por qué pensar que los textos de probable origen hermético (como la *Kosmopoiia* citada que comienza con una “plegaria hermética”, *Hermaikós Lógos*, o bien una plegaria procedente del *Asclepius* (cf. 41b, P III, líneas 598 ss), o gnóstico, etc., son magia bastarda incluso aunque se utilicen “para todo fin”⁵⁷. Desde luego, si su finalidad, como en la “Liturgia de Mitra” es la adivinación (ver *infra*), su semejanza con el ritual teúrgico puede elevarse al rango de *identidad*: después de todo, lo que el teúrgo busca es una revelación (ver Jámblico, *passim*). Quedémonos con la acertada afirmación de F. Cumont: «la Teúrgia es una Magia divina, pero Magia al fin»⁵⁸.

Se impone, por tanto, describir a continuación los testimonios que han llegado hasta nosotros procedentes de los círculos de Magia y Teúrgia, y que se refieren a la *anagôgê* del alma hasta el dios supremo donde ya no necesita mediación alguna. No me voy a referir, porque el trabajo sería interminable, a las numerosas formas que tienen estos personajes de entrar en contacto *semidirecto* con la divinidad: a través de animales, vegetales o minerales; a través de elementos que han estado en contacto con la divinidad (el agua de la osirización o muerte de un gato, la sangre de un gallo sacrificado, etc.). A menudo, a través de platos (lecanomancia, ver Nefotes en IV 165ss.),

⁵⁷ Cf. P III 495: “Comunicación con Helios. Para toda práctica y para todo lo que quieras”.

⁵⁸ CUMONT, 1947, p. 362.

espejos (catoptromancia), lámparas⁵⁹, etc. Sobre todo a través de niños inocentes, que actúan de médiums, por cuya boca habla el dios. Voy a centrarme en el encuentro o σύστασις del hombre con la divinidad frente a frente y sin necesidad de mediador, es decir, «solo frente a solo» (μόνος πρὸς μόνον)⁶⁰, expresión que pone de manifiesto la unión mística en soledad del alma con dios. Ya se ha señalado que, en parte, se pueden rastrear datos aquí y allá sobre ello en los escritos neoplatónicos y cristianos, así como en los *Oracula Chaldaica*. También son interesantes, aunque estén descontextualizados y, de alguna manera, reinterpretados, los citados relatos de Nechepso y del médico Tésalo. También el de Arda Viraf⁶¹, un relato iranio que Reitzenstein considera se basa en un testimonio antiguo zoroastriano sobre el viaje al empíreo de este personaje –y que influyó fuertemente en las ideas caldeas y/o neoplatónicas.

Sin embargo, el relato más completo y coherente, se ha dicho ya, sobre el *apathanatismós* lo encontramos en la citada “Liturgia de Mitra”. Este será el texto que voy a seguir básicamente en la idea de que, si bien no pertenece realmente al culto místico del dios Mitra, como se piensa hoy unánimemente, es una pieza magnífica en la que se encuentran las *líneas generales del ritual de inmortalización* ya que, sin duda, en las diferentes sectas había variaciones en el detalle.

3.3. Un ritual de inmortalización

El P IV de la colección de Preisendanz es llamado habitualmente “gran papiro mágico parisino” (es el *Supplementum Graecum* 574 de la Biblioteca Nacional de París). Es el más largo con diferencia de la colección (3275 líneas) y contiene numerosas prácticas “mágicas” (de sometimiento, especialmente erótico; exorcismos, etc.), aunque abundan especialmente los de carácter mántico y/o profético. Una de las prácticas más conocidas e importantes, muy comentada por historiadores de la religión tardía, es la ya citada varias veces que lleva por nombre “Liturgia de Mitra”: ocupa las líneas 475-750 y es, manifiestamente, un elemento extraño insertado en la secuencia de prácticas mágicas del papiro: se halla situado entre las líneas 466-474 y 830 que preceden y siguen al texto, respectivamente, y que contienen los mismos versos homéricos pertenecientes a otra práctica diferente⁶². La mencionada práctica lleva este nombre desde que el estudioso A. Dieterich manifestara en un conocido

⁵⁹ Cf. CALVO MARTÍNEZ, 2008, pp. 45-78.

⁶⁰ Cf. Plot., *Enn.* 5,1,6,11, etc.

⁶¹ Cf. HAUG – WEST, 1872.

⁶² Cf. J.L. CALVO – M.D. SÁNCHEZ, 1987, p. 112 n. 64.

libro que estamos ante una auténtica liturgia mitraica⁶³. Hoy nadie lo cree así –faltan elementos esenciales del mitraísmo, los hay ajenos por completo y en algunos casos se puede tratar de meras coincidencias– pero sí que se trata de una pieza fundamental del culto místico de época tardía. Creo que Dieterich estuvo más acertado cuando ocasionalmente llama “teúrgo” al protagonista del rito en otro importante trabajo publicado doce años antes⁶⁴.

El ritual comienza con una brevísima introducción bajo la forma de invocación a Providencia (Πρόνοια) y Psyche (Ψυχή): la primera es esencial en la Teúrgia ya que es la que permite que la adivinación sea auténtica y verdadera frente a las patrañas de los magos (cf. Jámblico, *supra*); en cuanto a Psyche es, sin duda, el Alma del cosmos a la que regresa el alma individual y de la cual forma parte.

En esta breve introducción el autor utiliza el topos literario, característico de este género, en virtud del cual afirma estar transmitiendo por escrito un libro “que le ha revelado el Arcángel por orden del gran Helios Mitra” (otras veces, como en el caso de Tésalo, lo ha encontrado casualmente o después de una penosa búsqueda); se lo transmite a su hijo –o hija, pues *téknon* (τέκνον) que es la palabra utilizada puede ser una u otra cosa siendo neutro, y, aunque enseguida añade “oh, hija” (ὦ θύγατερ), el sujeto, el agente del ritual a quien llamaremos a partir de ahora “iniciado” o “mista”, es siempre masculino. Se trata de un círculo completo: se parte de la revelación divina del ritual que va a conducir al mago a la visión del dios supremo para que le haga nuevas revelaciones (líneas 724ss.), revelaciones que, veremos, son de la misma naturaleza que las que encontramos en los *Oracula Chaldaica*, difíciles de entender para todos menos para quien las ha oído directamente de la divinidad: “después de que hayas dicho esta fórmula, profetizará enseguida... Te comunicará el oráculo por medio de versos y, después de manifestártelos, se marchará. Por tu parte, permanece mudo, pues lo entenderás todo por ti mismo y luego recordarás infaliblemente lo dicho por el gran dios, aunque el oráculo conste de innumerables versos”.

La estructura de esta praxis se articula en una secuencia en que se intercalan siete plegarias (λόγοι) y seis visiones de interés creciente que culminan en un séptimo y definitivo λόγος que afirma la inmortalización del “mago” y la recepción de revelaciones divinas.

La **primera invocación** se dirige a los elementos, los cuatro Elementos “primordiales” (el aire es calificado como πνεῦμα); son considerados, empero, elementos

⁶³ DIETERICH, 1903.

⁶⁴ DIETERICH, 1891, 104.

divinos –por eso los invoca– y están en la base de su γένεσις que se ha realizado «a través de la mezcla de las mezclas», «por un brazo divino e inmortal» (sin duda, el Demiurgo) para formar un cuerpo perfecto. Dado que lo insta una necesidad apremiante, quiere contemplarlos (ἐποπτεύειν), es decir, contemplar su propia ἀρχή con sus elementos ya inmortalizados y con ello renacer (μεταγενέσθαι). Pero no quiere contemplarlos sólo a ellos, sino también al inmortal Eón. Por esto pide después a su parte corporal «que se quede ahí», ya que con ella no puede acceder para «unirse con los áureos destellos de la inmortal lumbrera». Es decir, el iniciado muere momentáneamente, y recupera su naturaleza inmortal, para unirse a la divinidad en un rito de inmortalización que exige una previa y temporal muerte.

Tras ello, el mista debe aspirar tres veces al máximo de sus fuerzas “el aire (*pneuma*) de los rayos solares” porque con ello se va a sentir aligerado y experimentará una levitación («te elevas a la altura, de manera que te parecerá estar en medio del aire. No oirás a nadie, ni hombre ni ningún otro ser viviente, ni verás a ninguno de los mortales que estén sobre la tierra en aquel momento, pero verás todo lo inmortal», líneas 540ss.). Por otra parte, el silencio, que es un elemento esencial en los ritos místicos –en general en el misticismo– será un *Leitmotiv* del ritual. En esa posición, el mista ya ha comenzado su viaje cósmico: ya puede observar el movimiento de los “dioses visibles”; son los que controlan los elementos y se manifiestan como tremendos fenómenos meteorológicos: truenos, rayos y el viento huracanado producido por el “Aulós”. Pero estos dioses se lanzarán contra él. Debe detenerlos repitiendo (siempre) tres veces “¡silencio!”⁶⁵ acompañado de silbidos, chasquidos con la lengua y “palabras secretas”, utilizando la fórmula ἐγὼ εἰμί “yo soy” (característica de la himnica de los *PGM*) y realizando la **segunda plegaria** (líneas 557ss., 573ss.).

Los dioses lo mirarán entonces “con benevolencia” y conseguirá una **segunda visión**: el disco solar se abrirá y dejará al mista que llegue hasta las siete puertas ígneas “que están cerradas” (líneas 576-585). Sigue una **tercera plegaria** a Eón, Iao, y Σεμεσιλαμψ (= Samas), dios ígneo y luminoso que gobierna las siete puertas de las siete esferas, “dominador de las estrellas”: este dios tiene que revelarles «los verdaderos nombres que no tienen cabida en la naturaleza mortal ni son expresados de forma articulada por lengua humana ni por mortal sonido ni por voz mortal, los nombres gloriosos que viven eternamente» (líneas 605ss.).

Cuando el mista pronuncie estos nombres de los “siete inmortales dioses del cosmos” se abrirán las siete puertas y tendrá una **tercera**, más elevada, **visión**: la del interior del cosmos y del propio Helios como un «dios joven de hermoso aspecto e

⁶⁵ Sobre el “silencio místico” en la mística cristiana, véase SANTULLANO, 1940.

ígneas cabellera, envuelto en blanco manto con clámide escarlata y corona de fuego» (líneas 635ss.). El mista debe dirigirle la **cuarta plegaria**. Es una súplica a Helios para que, ahora que ya está re-generado (μεταγεννηθέντος) e inmortalizado (ἀπανατισθείς), el dios solar pida al dios que rige ese día y esa hora (*Propsiari*) que le conceda el paso. Tras la plegaria, el mista debe emitir un gran mugido y besar los amuletos –sin duda, tanto el mugido como lo que contienen los amuletos equivalen a los συνθήματα o símbolos de la Teúrgia⁶⁶.

Ello hará –**cuarta visión**– que se abran las siete puertas por las que saldrán las siete Τύχαι o *Fortunas* como doncellas con aspecto de áspid (aquí hay un claro colorido egipcio) cuyos nombres ya conoce y pronuncia el mista al saludarlas una a una. Tras una **quinta plegaria** a estas siete doncellas, saldrán igualmente Siete Dioses con cabeza de toro, a los que el mista también saluda por sus nombres señalando que son los “Señores del Polo”, que rigen la meteorología y que sólo atacan a los impíos, pero no a los piadosos (los teúrgos son también piadosos, *theosebeís*). Esta –la **quinta visión**– así como la anterior de las *Tychai* sirven para poner de manifiesto que estos son los dioses de los que se sirve Ananke (la Necesidad), pero que a ésta solamente están sometidos los no iniciados: lo mismo que en la Teúrgia⁶⁷. Y a éstos dirige el mista su **sexta plegaria**, tras lo cual se sitúan obedientemente “a uno y otro lado”. Es en ese momento cuando el mista tiene su **sexta visión**, su contemplación de tú a tú, μόνος πρὸς μόνον, frente al dios supremo. En esta visión «verás que descenden relámpagos y una luz destellante, y que se conmueve la tierra y descende un dios gigantesco con el rostro bañado de luz, muy joven, de áurea cabellera, con un manto blanco, corona de oro y pantalones anchos, sujetando con su mano derecha el áureo lomo de un novillo que es la Osa, la que mueve y hace girar en sentido contrario al cielo, según la hora, ascendiendo hacia el polo o descendiendo». Como este dios, que sin duda debe ser el *hypsistos* ya que es superior a Helios, tiene la apariencia de Mitra (amén de los mugidos del mista y de otros elementos bovinos), A. Dieterich se apartó de la idea de que el mista era un teúrgo para sostener, equivocadamente, que todo ello era una “Liturgia de Mitra”.

El mista le dirige su **séptima plegaria** como señor de los elementos («dueño del agua... dominador de la tierra... señor del *pneúma*... luz radiante»), y, a continuación, ya no hay una nueva visión –no puede haberla– por lo cual el mista dedica sus palabras a afirmar su inmortalidad con los *oxímora* característicos de las explosiones místicas: «Señor, ahora que he renacido, me muero; ahora que he crecido y he sido fortalecido,

⁶⁶ Cf. *Or. Chald.* 2.3; 109,3; Iambl., *Myst.* 1,12, etc.

⁶⁷ Véase *Or. Chald.* n. 26.

termino mi vida; ahora que he nacido de un principio generador de vida, me dirijo hacia la muerte liberado, tal como tú creaste, legislaste y formaste el Misterio».

Finalmente, el dios comunicará oráculos en verso que el mista será capaz de entender y recordar «aunque el oráculo conste de innumerables versos». En esta última parte nos encontramos más cerca de la Teúrgia de los *Oracula Chaldaica* para entrar en un silencio místico («tú permanece mudo... te verás liberado de tu alma y no estarás en ti mismo»). Finalmente, entre las líneas 751 y 834 hay una serie de instrucciones sobre la manera de conseguir, consagrar y utilizar los συνθήματα –lo mismo que en la Teúrgia: se trata ahora de animales en simpatía con Helios (escarabajo), plantas (loto, *kenritis*, mirra, una hoja de persea con un nombre de ocho letras escrito en ella, etc). No poco de ello, junto con los nombres *ásema*, ininteligibles de las siete plegarias así como los diferentes ruidos que ha ido emitiendo el mista (silbido, chasquido de lengua, etc.), coincide con los citados “símbolos” y pactos de la Teúrgia con los que se *constrñe* y *coacciona* a la divinidad.

4. Conclusiones

Al comienzo he hablado de mediación y mediadores, como era obligado. Al final creo que se justifica mi afirmación inicial de que, al final de la Antigüedad, entre la divinidad y el hombre se puede pensar más en un mediador divino para salvar al hombre que en uno humano para llegar hasta la divinidad. En realidad, ni siquiera el μεσίτης sería necesario para aquellos grupos religiosos (o simplemente filosóficos) que conceden al hombre una naturaleza similar a la de los dioses y creen, como Plotino, en la capacidad de los humanos para elevarse a la *unio mystica* o *hénosis* mediante el esfuerzo intelectual y la virtud moral. En otros casos, y en el mismo Neoplatonismo desde Jámblico, este esfuerzo se considera insuficiente y, aquí sí, se solicita la mediación parcial de uno o más seres superiores (dioses o demonios) para –pero sólo hasta– que se consiga la *anagógê*, la ascensión hasta el dios supremo: en eso precisamente consiste la Teúrgia y, *mutatis mutandis*, la Magia “superior” que vislumbramos en los papiros mágicos.

En conclusión, Teúrgia y Magia son manifestaciones similares (una de origen minorasiático y la otra egipcio) de la misma creencia: comparten un buen número de rasgos comunes como las purificaciones, la manipulación de estatuas, la utilización de συνθήματα o símbolos consistentes en palabras *ásema*, pero también en objetos, plantas (que hay que recoger de forma ritual), minerales y, sobre todo, nombres secretos que la propia divinidad transmite al mista o al “mago”. Si se diferencian en los fines, ello es objeto de polémica quizá más para nosotros que para sus contemporáneos. Es cierto que ellos mismos ya insistían en este rasgo diferencial, pero, desde luego, en los

PGM hay textos cuyo fin es la adivinación como acabamos de constatar, lo mismo que en la Teúrgia, y es improbable que las gentes no implicadas los consideraran muy diferentes: en un caso, se trataría de “filósofos”; en otro, de sacerdotes venidos a menos.

En todo caso, hay que admitir nuestra incapacidad para calibrar el grado de extensión de estas creencias entre las gentes. La tentación es pensar que no debía de ser grande si tenemos en cuenta que los propios teúrgos se consideraban un grupo, una congregación (ἀγέλη) privilegiada, superior a la mayoría, es decir, a los no iniciados a los cuales desprecian como impíos (ἄσεβεῖς). Pero, después de todo, los cristianos, que fueron su competencia y, en parte, su modelo, también tenían su revelación con dogmas al menos igual de abstrusos y con un culto místico e iniciático similar; y, sin embargo, se fueron extendiendo como una mancha de aceite imposible de detener.

BIBLIOGRAFÍA

- BIDEZ, J. – CUMONT, F.,
- *Les mages hellénisés*, I-II, París, 1938.
- BOYANCÉ, P.,
- “Théurgie et téléstique neo-platonnicienne”, *RHR*, 147 (1955) 189-209.
- BURESCH, K.,
- *Claros. Untersuchungen zum Orakelwesen der späteren Antike*, Leipzig, 1889.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L.,
- “El mundo de las creencias en los Papiros Mágicos”, en M.L. SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *La Mágia* (Religions del Món Antic 5), Palma de Mallorca, 2006, pp. 149-178.
- “Morfología de las prácticas mánticas de la luz. Fotagogia y Licnomancia en los *PGM*”, in M. MONACA (ed.), *Problemi di Storia Religiosa del Mondo Tardo-Antico. Tra Mantica e Magia*, Cosenza, 2008, pp. 45-78.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L.–SÁNCHEZ ROMERO, M.D.,
- *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987.
- CUMONT, F.,
- *Lux Perpetua*, París, 1947.
- DIETERICH, A.,
- *Abrasax*, Leipzig, 1891.
- *Eine Mithrasliturgie*, Darmstadt, 1903.
- DILLON, J.,
- “Iamblichus’ defense of Theurgy: some reflections”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007) 30-41.
- DODDS, E.R.,
- *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. Apéndice II “La Teúrgia”, Madrid, 1985.
- EITREM, S.,
- “La Théurgie chez les Neoplatoniciens et dans les papyrus magiques”, *SO*, 22 (1942) 49-79.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
- “Cadre de la Mystique Hellénistique”, in A.-J. Festugière, *Hermétisme et Mystique Païen-*

- ne, París, 1967, pp. 13-27.
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV: I. *L'astrologie et les sciences occultes*; II. *Le Dieu cosmique*; III. *Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme, traduction et commentaire*; Porphyre, *De l'animation de l'embryon*. IV, *Le dieu inconnu et la gnose*, París, 1989 (I) - 1990 (II-IV) (repr. de la 2^a edición de 1950).
- GASPARRO, G.,
- "Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia", in V. CALI, E. DE MIRO & G. SFAMENI GASPARRO, *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Agrigento, 2010, pp. 287-306.
- HAUG, M. – WEST, E.W.,
- *The book of Arda Viraf*, Bombay, 1972.
- JOHNSTON, S.I.,
- *Hekate Soteira* (American Classical Studies 21), Atlanta, 1900.
 - "Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century AD", *CP*, 87 (1992) 303-21.
- KÁKOSY, L.,
- "La magia nell'antico Egitto", in L. KÁKOSY, *La Magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena, 1985, pp. 1-101.
- KROLL, W.,
- *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894.
- LEWY, H.,
- *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism magic and platonism in the later Roman Empire*, París, 1978.
- MASULLO, R.,
- *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Nápoles, 1985.
- MEYER, E.,
- *Ursprung und Anfange des Christentums*, Stuttgart-Berlin, 1921-1923.
- NILSSON, M.P.,
- *Geschichte der Griechischen Religion*, II, Munich, 1974³.
- O'MEARA, D.J.,
- *Michaelis Pselli philosophica minora, 2: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig, 1989.
- PEARSON, B.A.,
- "Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy", in R.T. WALLIS – J. BREGMAN, edd., *Neoplatonism and gnosticism*, Albany-Nueva York, 1992, pp. 253-276.
- PLACES, E. DES,
- *Oracles Chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, París, 1989.
- PREISENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, I-III, Berlin-Leipzig, 1928-1940.
- REITZENSTEIN, R.,
- *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910.

SANTULLANO, L.,

- *Santa Teresa de Jesús, Obras Completas. Vida*, Madrid, 1940, caps. XIV-XVIII.

SHAW, G.,

- *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Filadelfia, 1995.

SMITH, J.Z.,

- *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago, 1993.

TRÖGER, K.W.,

- “Mysterienglaube und Gnosis”, in *CH XIII*, Berlín, 1971, pp.376-378.

VAN LIEFFERINGE, C.,

- *La théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*, Lieja, 1999.

VAN MOORSEL, G.,

- *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1985 (1971).

WEST, M.L.,

- *The East Face of Helikon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997

ZAGO, M. (a cura di),

- Anonimo. *La ricetta di immortalità*, Milano, 2010.

INSIGHT INTO THE TRANSMISSION OF ANCIENT MAGICAL SIGNS: THREE TEXTUAL ARTEFACTS FROM PERGAMON*

KIRSTEN DZWIZA
UNIVERSITY OF HEIDELBERG
k.dzwiza@gmx.de

ABSTRACT

The paper is focused on a new discovery of a rare repetitive sequence of ancient magical signs inscribed on three stone artefacts from Pergamon. The results of a new analysis lead to a re-interpretation of the artefacts and contribute in two ways to the research in late antique ritual practice: They enrich our fragmentary knowledge of the writing practice of magical signs and provide new information about the transmission of texts inscribed on artefacts. The paper is structured as follows: I will first provide a short overview of the occurrence and application of magical signs in antiquity. This will be followed by a summary of the earlier description and interpretation of the three textual stone artefacts. Based especially on the analysis of the sequences of magical signs these interpretations will then be refuted step by step and re-evaluated, leading to a new reconstruction of the entire inscribing process. Subsequently alternative interpretations of the stone artefacts will be outlined in brief. The final conclusion includes a discussion of present interpretations of ancient magical signs.

KEYWORDS: MAGICAL SIGNS, MAGICAL ARTEFACT, PERGAMON, *CHARACTÈRES*, LATE ANTIQUITY.

OJEADA A LA TRANSMISIÓN DE LOS SIGNOS MÁGICOS ANTIGUOS: TRES OBJETOS RITUALES CON TEXTO PROCEDENTES DE PÉRGAMO

RESUMEN

El artículo se centra en un nuevo descubrimiento de una extraña secuencia repetitiva de signos mágicos antiguos inscritos en tres objetos de piedra procedentes de Pérgamo. Los resultados de un nuevo análisis permiten reinterpretar los objetos y contribuyen de dos formas a la investigación sobre la práctica ritual tardo-antigua: 1) enriquecen nuestro conocimiento fragmentario de la práctica de escribir signos mágicos y 2) proporcionan nueva información sobre la transmisión de textos inscritos en objetos rituales. El trabajo se estructura así: Primero ofreceré una breve panorámica de la concurrencia y aplicación de signos mágicos en la Antigüedad. Seguirá un resumen de la descripción e interpretación anterior de los tres objetos de piedra con textos. Partiendo en particular del análisis de las secuencias de signos mágicos, se refutarán y reevaluarán paso a paso estas interpretaciones, para proponer una nueva reconstrucción de todo el proceso de inscripción. A continuación se delinearán brevemente interpretaciones alternativas de los objetos de piedra. La conclusión final incluye una discusión de las interpretaciones actuales de signos mágicos antiguos.

PALABRAS CLAVE: SIGNOS MÁGICOS, OBJETOS MÁGICOS, PÉRGAMO, *CHARACTÈRES*, ANTIGÜEDAD TARDÍA.

* I would like to express my gratitude to Martin Maischberger who gave permission to observe the objects in original at the Antikensammlung Berlin, and Sylvia Brehme for all of her kind support. Uwe Peltz prepared the artefacts for the observations and Johannes Laurentius and Ingrid Geske made the photographs. I would also like to cordially thank Kai Brodersen and Emily Cole for reading the earlier draft of this manuscript and providing me with valuable comments especially concerning the expression of my thoughts in a foreign language. All mistakes are, of course, my own.

1. *Magical Signs*

The term “magical signs”¹ comprises a large group of formally diverse signs that were used in ancient ritual practice². Their application is attested throughout the Roman Empire on artefacts³, in ritual handbooks⁴, and in literary sources⁵. The earliest attested magical signs are found on a Greek curse tablet from the Athenian Agora⁶, on two lamellae from *Segontium*⁷ and Billington⁸ in Great Britain and on another lamella from *Augustoritum* La Vedrenne⁹ in France. These artefacts are dated to the late first and early second century CE. Shortly afterwards magical signs are attested on papyri as well as on gems¹⁰. In antiquity these signs were predominantly termed *χαρακτῆρες*, but also *τὸ σημεῖον* and *τὸ ὄνομα* in individual cases. The main sources

- 1 A comprehensive study of these signs has been a desideratum for almost 100 years (see e.g. EITREM, 1927, p. 170, NOCK, 1929, p. 233; BRASHEAR, 1995, p. 3443; JORDAN, KOTANSKY, 1996, p. 164, note a, b: 1-13; GRAF, 1996, p. 260, note 13. The German Research Foundation will fund the project “Handbook and analysis of ancient magic signs from their beginning to the seventh century CE”, conducted by the author, for a three year period. The project will be located at the University of Erfurt and start in January 2017.
- 2 The application of magical signs is a widespread phenomenon known from antiquity and is attested to the present. See for a first-time classification DZWIZA, 2013, pp. 115-117; For an example of their application in 20th cent. Estonian practice see KÕIVA, 1998, p. 39: “Drawing magic signs before incantation, during or after it in order to conclude and confirm the message, to put a stop to the progress of a disease or finish a ritual has been generic and common even in the 20th century. Magical signs were made during the ritual and while reading incantations. However, a larger number and greater variety of signs are connected with written spells, first and foremost letter formulae, legend incantations, and words based on number magic – this aspect will be dealt with at greater length under performance customs.”
- 3 See e.g. defixiones, gemstones, papyrus and parchment amulets, nails.
- 4 For detailed information and an analysis see DZWIZA, 2013, pp. 80-243.
- 5 See e.g. Iamblichus, III.14; Julianus imperator, *orat.* VII; *The First Book of Jeu*.
- 6 Ed. pr. ELDERKIN, 1937, pp. 389-395, no. III; JORDAN, 1980, pp. 62-65; GAGER, 1992, pp. 180-183, no. 84. Inv. no. IL 493. SEG 30 326.
- 7 The original is kept in storage in the local town Council of Cardiff, a replica is on display in the National Museum of Wales (Cardiff), without inv. number (see KOTANSKY, 1994, pp. 3-12, no. 2). For the latest publication of the lamella see SERMON, 2011.
- 8 British Museum, ref. 2003.T93 (2004). SEG 56 1181.
- 9 KOTANSKY, 1994, pp. 44-45, no. 10. SEG 33 824. The lamella is kept in the Musée de Limoges without inv. number.
- 10 A few “magical” gems depicting magical signs are indeed dated to the late first century CE, but here two problems occur: 1) the signs on these early gems are often engraved on the bottom side as sole decoration of this side and in a much less elaborate quality as the rest of the engraving. It seems likely that the signs were engraved subsequently. See e.g. Berlin, Ägyptisches Museum, inv. no. 9816; inv.no. 11927. 2) For the dating of magical gems –as well as for their classification as “magical”- hardly any clear criteria were outlined so far.

for this term are the Greek instruction manuals¹¹, complemented by a few literary sources¹² and even lesser inscriptions on artefacts¹³. The term *χαρακτήρες* in context with these signs is attested for the first time in a ritual context related to an individual sign in a ritual instruction dated to the late first / early second century CE¹⁴.

In Greek sources these signs usually did not compose legible words¹⁵, in opposite to Coptic sources where they were more frequently used to write the names of angels or other divine beings¹⁶, or even for the abbreviation of Jesus Christ¹⁷. Attestations of repetitive sequences of magical signs are very rare¹⁸.

Very few papers have been published in which magical signs are discussed in various lengths, but without any comprehensive research of the diverse sources as a fundament, only based on the authors' individual subjective experience. Still, a variety of theories concerning their origin exists¹⁹, as well as interpretations of their

¹¹ See DZWIZA, 2013, pp. 122-124. Note that this analysis is focused on instructions to manufacture inscribed artefacts. There are additional mentionings of the term *χαρακτήρες* in contexts without inscribed artefacts, see e.g. PMich inv. 534, a cryptographic papyrus kept in Ann Arbor, University of Michigan = PGM LVII, 27, 28.

¹² See e.g. Iamblichus, III.14; Julianus imperator, *orat.* VII, §11, 216c; Salustius, *Of Gods and of the World*, 15, §2; Augustin, *De doctrina Christiana* 2, 24, 37; See also *Pistis Sophia* I, 62 and the *First Book of Jeu* (numerous occurrences).

¹³ E.g. P.IFAO III 50, see DANIEL, MALTOMINI, 1990, no. 19.

¹⁴ P. Mich. inv. 534, a fragment of a cryptographic papyrus roll kept in the Michigan collection, H: 29 cm, W: 21 cm, s. PREISENDANZ (1974)2, 184-186, PGM LVII, purchased in Egypt by B.P. GRENPELL and F.W. KELSEY in March-April 1920. The date, though, needs to be considered with care, for it is based on Augustan scraps that were attached to the papyrus.

¹⁵ A rare exception can be found on a gem in the Egyptian Museum in Berlin, inv. no. 11943, and on a parallel in the Kassel collection, without inv.no (in preparation for publication by the author).

¹⁶ See e.g. Berlin inv. no. 8503, P. Heidelberg Inv. Kopt. 679, London Oriental Manuscript 6796, P. Heidelberg Inv. Kopt. 685 = *The Magical Book of Mary and the Angels*.

¹⁷ See e.g. London Oriental Manuscript 6795, 6796.

¹⁸ See NÉMETH, 2011, pp. 95-110. A sequence on two curse tablets from Apameia was published by VAN RENGEM, 1984, pp. 213-238. See also 1) P. Mil. Vogl. inv. 1251, MALTOMINI, 1979, pp. 94-112, pl. VII-VIII. DANIEL, MALTOMINI, 1992, pp. 253-262. 2) P. Mil. Vogl. 16, PERNIGOTTI, 1979, pp. 19-53. PERNIGOTTI, 1993, pp. 93-125.

¹⁹ E.g. Egyptian origin or strong influence of the hieroglyphs: WÜNSCH, 1905, pp. 31-32, HOPFNER, 1921, p. 222 (follows Wunsch), PIEPER, 1934, p. 126, AGRELL, 1936, the entire monograph is focused on ascribing the magical signs from the bronze disc from the so-called „Pergamon-kit“ to hieroglyphs, FRANKFURTER, 1994, p. 208, SKEMER, 2006, p. 24; Jewish invention: WORRELL, 1923, p. 381 note 4, BARB, 1966, p. 303; Greek origin: MORGAN, 1983, p. 46 note 14 with reference to KROLL,

meanings²⁰. An ongoing cataloguing and analysing project of the magical signs resulted so far in the documentation of more than 1000 different types which can be classified into nine main groups based on formal criteria²¹.

2. *The Pergamon objects*

In 1899 a group of six metal and three stone artefacts was discovered in the “Unterstadt” of Pergamon, with no more information concerning the find spot provided²². In 1905 Richard Wünsch published these objects plus an additional tenth one as “Zaubergerät aus Pergamon” (Pergamon-kit) and interpreted them as a divinatory apparatus.²³ Based on palaeographical and iconographical arguments he dated the group to the first half of the third century CE. Today nine of the ten objects are kept in the Antikensammlung Berlin, one is lost²⁴.

Since Wünsch’s publication the apparatus theory remained untouched for almost 100 years, until a serious doubt was expressed²⁵. An in depth analysis of each object conducted by the author, including microscopic photographs and material analysis, proved that the individual objects were indeed much more likely to be used as individual instruments serving different functions than constituting an apparatus²⁶.

3. *The three stone artefacts from Pergamon*

The three stones vary in size between 8 to 11 cm in length and 4.5 to 5.55 cm in width. Each of them is about 1 cm thick. The smallest artefact is flat on one side but concave on the other side. The two larger artefacts are flat on both sides. All three stones resemble slices of stone axes in their shape. Each artefact is inscribed on both sides with different designs for each side. Both layouts are composed of

1972, BOHAK, 2008, p. 272; Origin in Cuneiform: KING, 1887, p. 306, WINKLER, 1930, p. 214, BARB, 1964, p. 14 note 81, follows WINKLER, 1930; Origin in Southern Arabic: GROHMANN, 1933, p. 314; Origin in Samaritan: GASTER, 1971, reprint of 1928, p. 607.

²⁰ See below note 40.

²¹ DZWIZA, 2012, pp. 307-308. DZWIZA, 2013, pp. 115-117.

²² *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, athenische Abteilung*, 1899, pp. 199-200, no. 63.

²³ WÜNSCH, 1905. The tenth object is a ring, but since there are two rings among the objects and Wünsch does not mention which one of them was the additional one, it is not possible to determine which one belonged to the original group of nine objects.

²⁴ One of the two copper plates is lost.

²⁵ GORDON, 2002, pp. 188-198.

²⁶ See for a short overview of the “Pergamon kit” DZWIZA, 2011, pp. 239-241; 542-543.

a combination of text, magical signs and geometrical features. The stones were mentioned the first time in 1899:

Sodann drei schwarze, glatt polirte, einigermassen ovale Steine, jeder mit Zaubertexten auf beiden Seiten²⁷.

Wünsch later describes the stones in more detail but focuses in his transcription and discussion on the smallest one. He provides drawings of a cross-section of the small stone (labelled #1 from here onward)²⁸, the smaller side of the largest stone (#2)²⁹, the smaller side of the second largest stone (#3)³⁰, and cross-sections of the last two. His main descriptions and interpretations were the following:

Mit ihren ebenen Flächen passen sie so aufeinander, daß sich mir die Vermutung aufdrängte, sie seien durch Zersägen aus einem, ursprünglich einheitlichen Stein hergestellt³¹.

=> All three artefacts belong to the same stone.

Die Inschriften der drei oberen Seiten sind dieselben, ebenso stimmen die Texte der unteren Seiten miteinander überein³².

=> The inscriptions on all three top sides are identical, and so are the inscriptions of the bottom sides of the stones.

Wie kleine Abweichungen lehren, sind sie von einem gemeinsamen Original, nicht etwa ein Stein vom anderen abgeschrieben³³.

=> All three stones were copied from a shared original, not one stone from another.

That he erred in all three cases will be shown in this paper. Neither are the three stone slices of one and the same stone, nor are the inscriptions on all three stones identical, and there is evidence that they have not been copied from one lost original, but that stone #1 served as template for stone #3 which –at least in parts- served as template for stone #2.

²⁷ See note 22 above.

²⁸ WÜNSCH, 1905, no. 8.

²⁹ WÜNSCH, 1905, no. 10.

³⁰ WÜNSCH, 1905, no. 9.

³¹ WÜNSCH, 1905, p. 16. In his following sentence he refers to a colleague, Dr. Zahn, who thought that all three stones were of different material.

³² WÜNSCH, 1905, p. 16.

³³ WÜNSCH, 1905, p. 16.

4. Description of the stones

The basic information concerning the three stones is provided in table no. 1. The specification of the stones as well as their Mohs scale have not been determined yet. See also images nos. 1-5.

stone	inv. no.	weight	size	material	reference Wünsch
#1	8612.3	69.2 g	~ 8.2 x 4.5 x 1 cm	black stone with green speckles, completely polished	object no. 10
#2	8612.1	146.3 g	~ 11 x 5.55 x 1,3 cm	grey stone, smoothed on the upper and the bottom side, but not on the edge	object no. 8
#3	8612.2	104.4 g	~ 11 x 5.5 x 1 cm	same as #2	object no. 9

Table 1: Description of the three stone artefacts

5. Refutation of Wünsch's statements

5.1 Do all three artefacts belong to the same stone?

The three artefacts resemble in their shape slices of stone axes³⁴. The smallest stone (#1) is of a black shiny material with green inclusions, completely polished and inscribed most carefully. It is the only stone with a perforation for a thread or strip. The two larger stones (#2 and #3) are made of a different material, grey, more dense, less shiny and without any inclusions. The surfaces were smoothed before the inscriptions were incised, but the edges are slightly porous. These two grey stones originally belonged to the same stone axe which was cut in two, eventually even three slices³⁵. The examination brought to light that the three inscribed artefacts are made from two different kinds of stones.

5.2 Are the inscriptions on all three top sides as well as on the three bottom sides identical?

To begin with, the inscriptions were placed on alternating sides (see images nos. 1-5). The white chalk was probably used by Wünsch to facilitate the reading of the letters and

³⁴ The inscription of stone axes and their application in ritual contexts is attested several times, see e.g. Berlin Inv. Nr. 30900 and a compilation of axes in QUAST, 2011.

³⁵ A potential third slice is not preserved.

stone #1, bottom side



image no. 1b

© SMB/Antikensammlung, Foto: Johannes Laurentius

stone #1, top side



image no. 1a

© SMB/Antikensammlung, Foto: Johannes Laurentius

image no 2b



stone #2, bottom side

© SIB/Archäensammlung, Foto: Johannes Laurentius.

image no 2a



stone #2, top side

© SIB/Archäensammlung, Foto: Johannes Laurentius.

stone #3, bottom side

image no 3b



© SHB/Artikensammlung, Foto: Johannes Laurentius.

stone #3, top side

image no 3a



© SHB/Artikensammlung, Foto: Johannes Laurentius.

stone #2, bottom side



stone #1, bottom side



stone #3, top side



© SMB/Antikensammlung, Foto: Ingrid Geske.

image no. 4

stone #2, top side



stone #1, top side



stone #3, bottom side



image no. 5

© SMB/Antikensammlung, Foto: Ingrid Geske.

signs). This means that the top side³⁶ inscription of the small stone #1 is found on the top side of stone #2 but on the bottom side of stone #3 (see image n° 5). The two additions with the image number will help readers, I think. Accordingly the bottom side inscription of the small stone is found on the bottom of stone #2 but on the top of stone #3 (see image n° 4).

The two larger grey stones were incised with almost the same texts and magical signs as the small stone depicts, but in a less careful and less practiced hand. “Less careful” concerns the realization of the design, whereas the lack of practice is related to the quality of the letters³⁷. In addition some minor differences within the texts appear but these could have happened accidentally. The design of both decoration patterns —top and bottom side- was carried out very neatly on stone #1. For example on its bottom side an inscription runs along the inside of an enclosing ring. The circular inscription is closed on stone #1, but on stones #2 and #3 this circle of letters shows a clear gap between the initial and the final letter. The engraver did not plan and distribute the letters well enough. Another example for the differing quality of the engravings can be observed on the same side below the rows of magical signs. On stone #1 two clearly separated columns of four and three names each are inscribed. On the two grey stones these names are inscribed, too, but the separation into two individual columns is missing. The final letters of the left names touch the first letters of the right names. These are slight differences in the *design*, a noticeable difference between the *inscriptions* can be observed on stone #3. The bottom part of the composition —*παρθα φωζα*- is entirely missing. This omission could either have happened accidentally, was conducted on purpose or the inscription was never finished. The last interpretation is rather unlikely because, as will be shown, stone #3 seems to have served as template for stone #2. The major difference though can be observed in the deliberately altered sequence of magical signs on the two grey stones compared to the sequence on stone #1. This alteration has not been recognized so far and will be introduced and discussed in the following.

5.2.1 The sequences of magical signs on the three artefacts

Wünsch mentions the magical signs on the stones but he does neither observe nor discuss them in more detail³⁸. He does, however, provide a drawing but only from

³⁶ The labeling of a “top side” and a “bottom side” are used here for reasons of clarity and comprehensibility. “Top side“ here describes the side with the smaller surface, “bottom side“ the one with the larger surface; See images nos. 1-3 below.

³⁷ To a certain degree this could be due to varying Mohs scales which I doubt, for the hardness of a stone (at least in our case here) does not have any influence of the quality of the execution of the layout.

³⁸ Wünsch discusses “magical signs“ in general, but he does not look at the signs on the stones closely, otherwise he would have noticed the variations.

stone #3. Due to his statement that the inscriptions of all three stones are identical, one gets the impression that the magical signs were also identical, which is not the case. On stone #1 the sequence of signs comprises 23 signs in four rows (7, 6, 5, 5). On stones #2 and #3 the same sequence served as a basis but it was altered in two instances: The first insertion takes place between sign 13 and 14, where the engraver adds three new signs. The second insertion was made between sign 18 and 19 of the original sequence –here one new sign was added. Stones #2 and #3 depict the same altered sequence of signs, but the signs are distributed differently over the individual lines. On stone #2 we have four rows with 9, 9, 6 and 3 signs. Stone #3 depicts four rows with 7, 7, 7, and 6 signs.

The following drawings illustrate the layout and sequence of the magical signs on stone #1 and the insertions of additional signs on stones #2 and #3. The boxes mark the location of the inserted signs. Some of the letters and signs in the photographs appear white which is due to a modern chalking of the inscriptions by Wunsch.

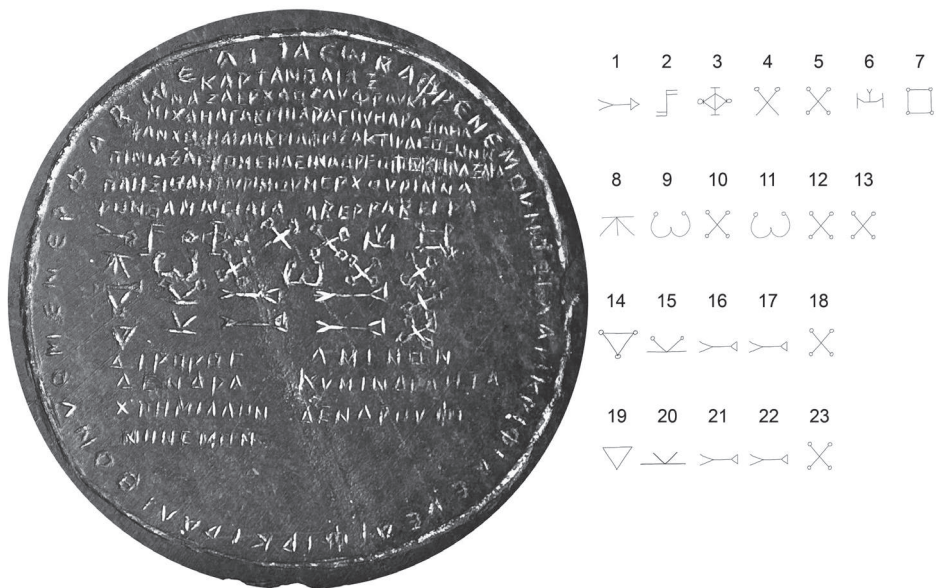


Image nos. 6a and 6b: Stone #1: Four rows with magical signs: 7|6|5|5 = 23 signs (Drawing)
 © SMB/Antikensammlung, Photograph: Johannes Laurentius.

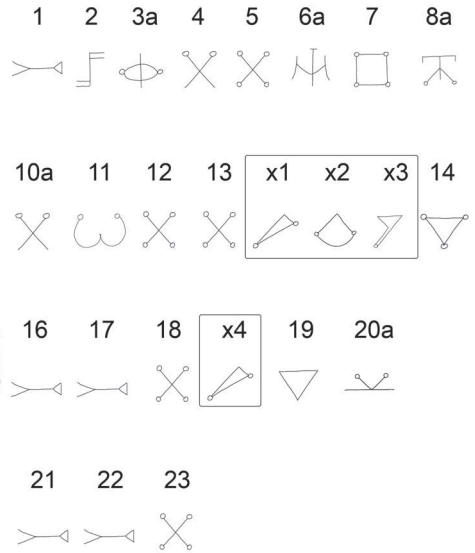


Image nos. 7a + 7b: Stone #2: Four rows with magical signs: 9|9|6|3 = 27 signs (Drawing - the added signs are framed). © SMB/Antikensammlung, Photograph: Johannes Laurentius.

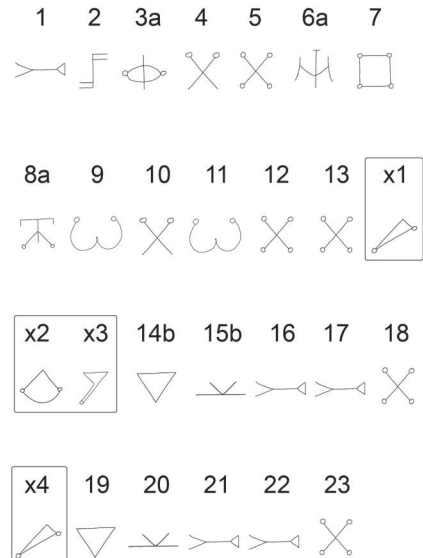


Image nos. 8a + 8b: Stone #3: Four rows with magical signs: 7|7|7|6 = 27 signs (Drawing - the added signs are framed). © SMB/Antikensammlung, Photograph: Johannes Laurentius.

Besides the modification of the sequence and the number of signs in each row, some of the signs appearing on all three stones show slight modifications of their designs like additional little rings or their omission, the omission of lines or, as is the case with sign no. 6 on stone #1, instead of the letter “Y” written on top of the letter “M” now a “T” is written intertwined with the “M” on the two other stones. Altogether seven signs of stone #1 were modified on stones #2 and #3: 3, 6, 8, 10, 14, 15, and 20. Noticeable is that three of the seven modified signs appear in identical shape on stones #2 and #3 (3a, 6a, 8a), two further modified signs were incised only on stone #2 (10a, 20a) while stone #3 depicts in these cases an identical version of the signs of stone #1, and the remaining two altered signs (14b, 15b) can be found on stone #3 while stone #2 shows the same signs as were used for stone #1. So while each of the grey stones depicts altogether five –but not the same five- altered signs compared to stone #1, both also show each two signs –again not the same two signs- which are identical with the signs on stone #1 but altered compared to the remaining stone.

The following table 2 provides an overview of the mutual appearances of the modified signs.

stone #	number of signs						
#1	3	6	8	10	20	14	15
#2	3a	6a	8a	10a	20a	14	15
#3	3a	6a	8a	10	20	14b	15b

Table 2: Mutual appearances of the modified signs

It can thus be concluded that, while the underlying decoration pattern of all three stones is identical, their inscriptions are not. Besides the omission of $\pi\alpha\iota\phi\theta\alpha\ \phi\omega\zeta\alpha$ on stone #3 the inscriptions differ in the sequence of the magical signs as well as in slight modifications of seven signs.

5.3 Were all three slices copied from one lost original?

The previous results lead to point three and Wunsch’s interpretation that the inscriptions of all three stones were copied from one lost original and not from one another. A comparison of the inscriptions shows significant differences between stone #1 on one side and the two stones #2 and #3 on the other side.

The small stone #1 displays a precise execution of letters, signs and spacing between individual passages as well as an elaborate execution of the design. It was also inscribed with a shorter sequence of magical signs. As opposed to this the inscrip-

tions and layouts of the two grey stones were far more sloppily executed. They also depict an altered sequence of magical signs which is based on the sequence of stone #1.

A brief palaeographical examination shows that there are variations in the lettering as well. For example the letter ϕ in $\beta\alpha\phi\rho\epsilon\nu\epsilon\mu\omicron\nu\nu$ is clearly round on the small stone #1, but square and rather awkward on the grey stones. Other examples can be found in line four on the bottom side of #3 and the top side of #2, compared to line 4 on the top side of #1 (see images nos. 4 and 5). The two ϕ in $\pi\alpha\iota\phi\theta\alpha\ \phi\omega\zeta\alpha$ are also round on the small stone but square on stone #2. On stone #3 these words are missing. Furthermore the engraving of magical signs on stone #1 was conducted more elaborately and with fewer individual strokes per letter. Also the individual strokes needed for one sign are well connected almost constituting a continuous line, none of the small strokes “stick out”. In contrast the signs on stone #2 and #3 were engraved in an inferior quality and with more strokes which do not always connect well. Overall it can be observed that the strokes on stone #1 were generally engraved in a higher quality, when more than one stroke was needed to engrave e.g. a curve as part of a letter or sign, these lines are regular in size and depths and more precisely connected with each other.

These arguments indicate that the stones were very likely inscribed by two different hands and that stones #2 and #3 were copied from stone #1.

There is another strong argument against the theory that all three stones were copied from one lost original, but instead showing clearly that the magical signs of the two grey stones were copied from one other. This interesting feature turned up while I was copying the magical signs of stone #2 on paper and accidentally shifted out of the line, which resulted in the copy of a wrong sign. When taking a closer look at the two grey stones I recognized that the engraver of stone #2 made the exact same mistake as I did. What happened is that on stone #3 the first sign in the third row is different from the first sign in the third row of stone #2 simply because on stone #2 the line breaks earlier (compare the drawings in images no. 6-8). So when I began to copy the third line of magical signs of stone #2 I coincidentally looked at stone #3 instead of stone #2 and copied the swing-like looking sign (illustrated below in images no. 9 a and 9b). A close examination of stone #2 shows that at the same spot –the beginning of line 3- the engraver also incised this swing-like sign but erased it and instead incised the correct sign. Traces of the bow of the swing are still visible. This is the strongest of all arguments for the theory that stone #2 –at least the sequence of magical signs- was copied from stone #3.

These results make it very likely that the three stones were not copied from one lost original. Instead I would suggest that the small stone #1 was inscribed by hand 1 and served as template for the grey stones #2 and #3, which were both inscribed by hand 2.

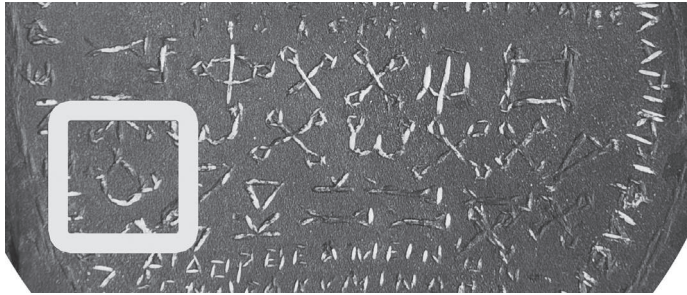


Image no. 9a: Detail of the engraving of stone #3
© SMB/Antikensammlung, Photograph: Johannes Laurentius

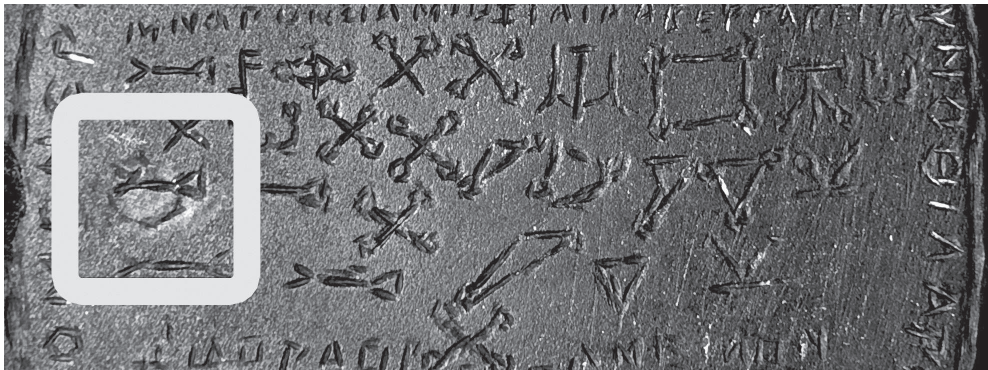


Image no. 9b: Detail of the engraving of stone #2
© SMB/Antikensammlung, Photograph: Johannes Laurentius

6. *Alternative interpretations of the stone artefacts*

Apart from the theory that the small stone served as template for stones #2 and #3, and that at least the sequence of magical signs from stone #3 served as template for stone #2, two other possible explanations for the present observations shall be mentioned: 1) the master-apprentice-constellation, 2) the reverse order of the inscribing-process. These possibilities will not be discussed in detail, but outlined in brief.

Concerning 1: The small stone #1 might be the work of an experienced practitioner whereas the two grey stones could be the results of the work of an apprentice³⁹.

Concerning 2: There is at least a theoretical option that the two grey stones were manufactured first –remembering that there might even have been a third grey sto-

³⁹ Evidence for a master-apprentice relationship can be found e.g. in Lucian's *Alexander and Lover of Lies*. See e.g. OGDEN, 2008.

ne- and that the small stone is the final result of repeated practice. The sequence of magical signs would then have been reduced, not supplemented. The theory of the two hands would in this case be obsolete. However, the striking difference between the qualities of the engravings is obvious. It would be a great “jump” from the grey stones to the small stone.

7. How can the new discoveries enrich the fragmentary knowledge of ancient magical signs?

The increasing number of attempts to interpret ancient *charaktères*⁴⁰ can be classified into two main groups: 1) interpretations of a small amount of identical or very similar looking signs depicted on a small amount of specified objects, which makes it possible to review the material, 2) generalizing interpretations without detailed information about the source material, which makes it impossible to verify neither the sources nor the interpretation. An odd controversy can be observed between the two groups: Despite the fact that an increasing number of sources has been published over the last roughly 80 years, demonstrating that in individual contexts individual signs or sequences of signs were assigned a specific meaning, still the approach to classify magical signs as “taken as a whole”⁴¹ and label the majority of the signs as meaningless keeps emerging from time to time⁴², despite the facts that magical signs appear in thousands of different types, that their application is attested over hundreds of years in various languages e.g. Greek, Latin, Demotic, Coptic, Hebrew, Aramaic, Syriac texts, in polytheistic as well as monotheistic, in Pagan, Jewish, Coptic and Christian contexts from all over the Roman Empire.

Charaktères are classified e.g. as “des signes ou des lettres incompréhensibles”⁴³, supposed “to replicate the efficacious and symbolic roles of hieroglyphs”⁴⁴, repre-

⁴⁰ To gain an overview see ROTH, 1805, p. 80, KING, 1887, p. 368, WÜNSCH, 1898, pp. 98, 99, WÜNSCH, 1905, pp. 32-33, HOPFNER, 1924, pp. 1183, 1184, 1186, BONNER, 1950, pp. 12-13, FRANKFURTER, 1994, pp. 205-211, KOTANSKY, 1994, p. 2, BRASHEAR, 1995, pp. 3440-3441, BUSCHHAUSEN, HORAK, HARRAUER, 1995, p. 57, no. 71, SIMPSON, 1997, p. 56 (right column), DIELEMAN, 2005, pp. 96-101, GIANNOBILE, 2005, especially pp. 161-163, BOHAK, 2008, pp. 250; 270-272, GORDON, 2011, pp. 31, 34, 35, 27 (offers various “interpretative models”), MASTROCINQUE, 2012, p. 545. This list is by no means complete –there are various interpretations specifically related to a small groups of artefacts– but it provides the reader with the basic lines of thoughts circulating.

⁴¹ GORDON, 2011, p. 34.

⁴² For two more recent publications on the matter see FRANKFURTER, 1994, GORDON, 2011.

⁴³ BERNAND, 1991, p. 23.

⁴⁴ FRANKFURTER, 1998, p. 256.

senting “a diverse corpus of “letters of power” distinctive for its lack of a referential system”⁴⁵. It is stated that “the semantic power of *charaktêres* was not dependent on actual antecedents or “meanings” to the symbols. It was based, rather, on the *idea* of a sacred alphabet or writing system”⁴⁶. *Charaktêres* are interpreted as “vacant but esoteric signifiers”⁴⁷ and in addition “it has often been suggested that *charaktêres* may be linguistic signs in some indirect but full sense, either as nonce ciphers (in which case it is readily conceded that there would be no hope of deciphering them) or as ideographs for particular deities, sacred names or voces. While this possibility cannot finally be excluded in any individual case, it seems highly implausible for the phenomenon of *charaktêres* taken as a whole”⁴⁸. It is also assumed that “It did not matter how complicated they were, since, unlike true writing systems, individual signs did not need to be remembered”⁴⁹.

The observed writing practice of the magical signs on the three stone artefacts from Pergamon disproves these assertions. It shows that the individual signs seem to have been of major importance to the practitioner, who did not change the decoration pattern or the textual inscriptions (except for leaving out one “*παιφθα φωζα*“ once), but modified only the sequence of magical signs. Especially the correction of the engraving of one sign corroborates this theory. For nonce ciphers the questions would be: Why bothering to copy a long sequence of signs, some of them even with rings at their ends, others with triangles, which both were awkward to engrave, if they would not have had any specific meaning? Why inserting additional signs at the same spots, twice? And again: Why undertaking the effort to scratch out a falsely copied sign and re-engrave the right one? Also describing signs as being “vacant” as well as “esoteric” at the same time –if “esoteric” is used by the author to express “secrecy”- only makes sense when “esoteric” is also meant to express “meaninglessness”, because otherwise the two terms contradict themselves. However, it should be taken into consideration that just because the explication of a sign is only available to a restricted group of people –or even just one person- does not make the sign itself vacant, just limited in its understanding and eventually difficult to be reconstructed in its meaning from today’s point of

⁴⁵ FRANKFURTER, 1998, pp. 209-210. He adds in brackets: “(aside from rare and idiosyncratic exceptions)” but omits to give an example or a reference. Frankfurter offers further theories concerning functions of magic signs mainly related to individual though sometimes late sources.

⁴⁶ FRANKFURTER, 1998, pp. 206-207.

⁴⁷ GORDON, 2011, p. 35.

⁴⁸ GORDON, 2011, p. 34.

⁴⁹ GORDON, 2011, p. 31.

view. Finally, a “lack of a referential system” would need to be specified in more detail. Expecting a referential system for “the phenomenon of charaktères taken as a whole” would demonstrate a fixation on the definition of a system on the basis of a strict set of rules applied to the signs consisting of a canonical visual appearance of a sign on one hand and a canonic information attached to each sign on the other.

This is actually classic circular reasoning: Assuming an existence of a “reference system” at a first step, then picking out an unclassified amount of sources to observe, that many of these sources do not fit the criteria of the assumed system (which were not outlined in the contexts of the theories) and therefore drawing the conclusion that most of the signs are vacant of any meaning. This way does not help to understand the writing practice of magical signs and has failed to do so before already. Instead I would suggest considering that there are different sets of rules that can be used to define different kinds of referential systems. In case of the magical signs the underlying reference system could be based on two simple features: the goal (which would be the establishing of a communication with higher powers) and the method (which would be writing), whereby the individual configuration of the elements of writing and concepts of how to establish communication would be up to the practitioner. Such a system would be highly personalisable and reflect to a high degree of individual mindscapes (“Vorstellungsräume”).

I think that two of the core reasons for the widely held attraction to integrate magical signs into ritual practice were –and still are- exactly these two features: the possibility to embed individual ideas and concepts of the existence and ways of communicating with higher powers and therefore individual meaning to individual applications of the signs, as well as to modify existing signs or even to create new signs. Accordingly I see the set of rules applying to the overall phenomenon of ancient magical signs not within canonical looks and meaning comparable to an alphabet or a standard writing system, but within the context of which the signs were used in (individual communication with higher powers) and the belief that individualised signs could be used for individualised meanings concerning the concepts underlying the communication modalities. Therefore, I would say, concerning “meaning”, “legibility” and “function” no overall valid system does exist, but instead I think that each attestation of the writing practice of ancient magical signs should be regarded as possible representation of an individual “sub system”. Individuality is a major criteria for any sub system applied to magical signs, and stands at the beginning of each of these systems. The degrees of their acceptance, transmission and dissemination throughout the Roman Empire and antiquity cannot be used to rule out meaning

for less distributed –or rather: so far less attested- sub systems. It is primarily the underlying concepts which are “incompréhensibles” to the modern day reader, an understanding of the signs themselves would be the second step in an analysis⁵⁰.

I think it needs to be taken into consideration more seriously that the assigning of a specific function, a specific meaning and an individual shape to a sign –including their underlying concepts- was based on and originated in small regional networks of knowledge, or was even restricted to one individual user. This would suggest that *interpreting* magical signs needs to be conducted not in a generalized way on the base of assuming a canonical reference system, but rather on a more local or even individual level. Each context of a sign or group of signs needs to be observed individually, while the aim of the superior task should be to gain a solid knowledge of the overall sources to enable high quality comparisons. Apart from pragmatic functions of writing like fixation, visualization, recording and preservation, additional functions of inscriptions result out of concepts, especially when integrated in ritual practice. Therefore thinking about and looking for evidence of potential concepts of magical signs and their application is essential for reconstructing potential functions and meaning. I would also suggest for further investigations to consider that practitioners of magical signs *did actually believe* they could accomplish something specifically with these signs, and to reconsider the attitude that the majority of ritualists were egoistic, eventually “quasi-literate practitioners”⁵¹ or “semi-literate”⁵² frauds trying to rip off their “illiterate, ignorant clientele”⁵³ “unable to tell the difference between real and imitated writing”⁵⁴. Fortunately I am not alone with this idea. In the most recent study on ancient magical signs Mastrocinque concludes: “En abordant ces différentes systèmes d’évaluation des caractères, il faut garder à l’esprit qu’un même caractère, ou la même série de caractères, peut avoir différentes significations selon la doctrine qui l’utilise, sachant que les caractères étaient employés dans divers milieux religieux de l’époque impériale”⁵⁵. To close with Augustine, basically anticipating Roth in 1805⁵⁶: “(...) those signs by which the ruinous intercourse with

⁵⁰ E.g. a sub system would need to be first figured out as based on a cryptographic concept, and then the deciphering of the signs and the reconstruction of their individual meaning can be undertaken.

⁵¹ GORDON, 2011, p. 33.

⁵² FRANKFURTER, 1994, p. 207.

⁵³ BRASHEAR, 1995, p. 3440.

⁵⁴ FRANKFURTER, 1994, p. 207.

⁵⁵ MASTROCINQUE, 2012, p. 545.

⁵⁶ ROTH, 1805, p. 80: “Was soll man von den Abraxas sagen, von jenen Steinen oder vielmehr Talismans, welche die Basilianer und andere Gnostiker so gerne trugen, und auf welchen sie

devils is maintained have meaning just in proportion to each man's observations"⁵⁷. Augustine was a fierce opponent of the practice of using magical signs but still he attested them a function (establishing intercourse with what he labels devils) and individual meaning, although trying to reduce the measure of their meaning by reducing it to a single man's observation.

8. *Summary and Conclusion*

The examination of the three late antique textual stone artefacts from Pergamon resulted in a range of new evidence, revising and updating Wunsch's interpretations concerning their materiality, inscriptions and manufacturing process. In addition they shed new light on the writing practice of ancient magical signs. The artefacts were in fact crafted out of two different stones, not out of one single stone. The inscriptions turned out to be not identical on all three artefacts, but instead the engraver of the two larger grey stones altered the design and added new signs to a sequence of magical signs at two different spots. It also happens that the quality of the inscriptions varies noticeable concerning the quality of the design in general as well as the execution of the individual letters and signs. This leads to the conclusion that the stones were inscribed by two different hands, not just by one as was stated by Wunsch. Stone #1 was inscribed by a first well practiced hand, stones #2 and #3 by a second, less practiced hand. This as well as the reconstruction of the transmitting process of the signs on stones #2 and #3 implies that the small stone #1 very likely served as template for stones #2 and #3. Eventually stone #2 was inscribed last and partly copied from #1 –since the bottom line $\pi\alpha\iota\phi\theta\alpha\ \phi\omega\zeta\alpha$ can be found on #1 but not on #3- and partly from stone #3, as especially the correction of an accidentally miscopied and corrected sign on stone #2 attests. This shows that the three stones were copied from each other and not from one lost original. I would consider it rather likely that the three artefacts represent an ensemble of a template with two of its copies.

Why the engraver added specific signs and chose two specific places to insert them remains unresolved. What the three stones clearly do resolve is that the depiction of magical signs in the present case underlied not only a system but the choice of individual magical signs played a role, too. The signs here were chosen and applied with great care and it seems highly probable that the engraver assigned them an individual meaning; otherwise all the effort he or she underwent would not have been

geheimnisvolle Figuren und Charaktere setzen ließen, die vielleicht im Grunde nichts bedeuteten oder in Ansehung deren sie sich wenigstens alle Mühe gaben, daß sie von Niemand verstanden werden, als von den Anhängern ihrer Sekte?"

⁵⁷ *On Christian Doctrine* II, 24.

necessary. If this alteration would just have been applied for creative reasons or out of “random inspiration”⁵⁸ the question would be: Why bothering then to insert the exact same signs at the exact same spots on two stones, instead of being creative and just add various signs at various spots or - even more creative - engrave complete new sequences of signs? And why bothering to scratch out one sign and replace it by another to maintain the correct sequence? The additional signs were also very unlikely engraved for the sake of impressing the practitioner’s clients for they would have hardly had a chance to notice the alterations. This feature rules out the theory –at least in this case- that magical signs were applied for their recipients rather than to serve as part of a ritual practice with an assigned meaning⁵⁹. Another feature raises an additional question: While neither the legible text nor the decoration patterns show major differences on all three stones (besides the missing *παιφθα φωζα*), the sequences of magical signs do indeed so. The interest and concern of the engraver of the two grey stone slices appears to have been focused on the magical signs rather than on the inscriptions. Why?

The three stone artefacts provide a so far unique insight into the transmission of ancient signs. Still, besides all the information they grant, they raise questions as well, questions that cannot be resolved right now. The underlying concept for the application of magical signs, for their associated meaning and for the choice of individual signs can hardly be reconstructed by the three objects themselves, especially because their contexts are missing. However, they show very well that the choice and the application of these signs were more than just mere arbitrariness of a conman. The results may support the idea that accepting the possibility of individual meanings of magical signs as well as individual concepts behind their application for the majority of magical signs, and looking for theories and methods that could help to reconstruct these individual concepts and meanings better, could be the key to learn not only more about the signs themselves, but also about their practitioners and clients.

BIBLIOGRAPHY

AGRELL, S.,

- *Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel*, Lund, 1936.

BARB, A. A.,

- “Three Elusive Amulets”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 27 (1964) 1-22.

- Book review: THEODORE SCHRIRE, *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation* (1966), *Folklore*, 77, 4 (1966) 302-303.

- Book review: A. DELATTE, PH. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, (1964), *Gnomon*, 41 (1969) 298-307.

⁵⁸ GORDON, 2011, p. 31.

⁵⁹ GORDON, 2011, p. 24.

- BERNARD, A.,
- *Sorciers grecs*, Paris, 1991.
- BOHAK, G.,
- *Ancient Jewish Magic*, Cambridge, 2008.
- BONNER, C.,
- *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950.
- BRASHEAR, W. M.,
- "The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", in W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 18.5, Berlin, New York, 1995, pp. 3380-3684.
- BUSCHHAUSEN, H., HORAK, U., AND HARRAUER, H.,
- *Der Lebenskreis der Kopten: Dokumente, Textilien, Funde, Ausgrabungen*, Wien, 1995.
- DANIEL, R. W., MALTOMINI, F.,
- *Supplementum Magicum I*, Opladen, 1999.
- *Supplementum Magicum II*, Opladen, 1992.
- DIELEMAN, J.,
- *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Religions in the Graeco-Roman World, 153, Leiden, 2005.
- DZWIZA, K.,
- "Das 'Zaubergerät' aus Pergamon", in: R. GRÜSSINGER, V. KÄSTNER, A. SCHOLL (Hrsg.), *Pergamon - Panorama der Antiken Metropole. Begleitbuch zur Ausstellung in den Staatlichen Museen zu Berlin*, Petersberg, 2011, pp. 239-241, 542-543.
- "The 'Catalogue and Statistical Analysis of the Charaktères' project: a first introduction", in: F. M. SIMÓN, M. PIRANOMONTE (eds.), *Contesti magici-Contextos magicos. Atti del Convegno internazionale*, Roma, 2012, pp. 307-308.
- "Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis anhand der griechischen, demotischen und koptischen Sammelschriften des 1. - 7. Jahrhunderts, Teil I: Analyse", Erfurt, Heidelberg, 2013. <http://www.db-thueringen.de/servlets/DocumentServlet?id=23500>
- EITREM, S.,
- Review of Karl Preisendanz, Akephalos. Der kopflose Gott, Beiheft zum "Alten Orient" 8 (1926), 23-37, *Gnomon*, 3 (1927) 176-179.
- ELDERKIN, G. W.,
- "Two curse inscriptions", *Hesperia*, 6 (1937) 389-395.
- FRANKFURTER, D.,
- "The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions", *Helios*, 21, no. 2 (1994) 189-221.
- GAGER, J. G.,
- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992.
- GASTER, M.,
- *Studies and texts in folklore, magic, mediaeval romance, Hebrew apocrypha and Samaritan archaeology I*, New York, 1971 (reprint of 1928).
- GIANNOBILE, S.,
- "Il dio egizio 'Ptah' nella documentazione magica: Amuleti e papiri", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 152 (2005) 161-167.

GORDON, R. ,

- "Another View of the Pergamon Divination Kit", *Journal of Roman Archaeology*, 15 (2002) 188-198.
- "Signa nova et inaudita: The Theory and Practice of invented Signs (*Charaktères* in Graeco-Egyptian Magical Texts)", *MHNH*, 11 (2011) 15-45.

GRAF, F.,

- *Gottesnähe und Schadenzauber*, München, 1996.

GROHMANN, A.,

- Book review of H. A. WINKLER, *Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberrei*, Berlin, Leipzig 1930, *Archiv Orientalní*, 5 (1933) 311-315.

HOPFNER, TH.,

- *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, Band I, Leipzig, 1921.
- KROLL, W. (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IV, cols. 1183-1188, s. v. *χαρακτῆρες*, Stuttgart, 1924.

JORDAN, D. R.

- "Hekatika", *Glotta*, 83 (1980) 62-65.

JORDAN, D. R.; KOTANSKY, R. D.,

- "Two Pkylakteries from Xanthos", *Revue Archéologique*, Nouvelle Série, Fasc. 1 (1996) 161-174.

KING, C. W.,

- *The Gnostics and their remains, Ancient and Mediaeval*, London, 1887.

KÖIVA, M.,

- "Palindromes and Letter Formulae: Some Reconsiderations", *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 8 (1998) 21-50. <http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=5955b816-178e-4073-9c8e-dd87ec8a96a1&articleId=08735608-94ba-426c-b631-088b007aa0d9>

KOTANSKY, R.,

- *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*. Part I: Published Texts of Known Provenance, Opladen, 1994.

KROLL, J. H.,

- *Athenian Bronze Allotment Plates*, Cambridge, 1972.

MALTOMINI, F.,

- "I papiri greci" (= EDDA BRESCIANI, *Nuovi papiri magici in copto, greco a aramaico*, I), *Studi Classici e Orientali* 29 (1979) 94-112, pl. VII-VIII.

MASTROCINQUE, A.,

- "Les Caractères, Formes des Dieux d'après les papyri et les gemmes magiques", in: GEORGOUDI, S., KOCH PIETTRE, R., SCHMIDT F. (eds.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, 2012, pp. 537-546.

MORGAN, M. A.,

- *Sepher Ha-Razim*, Chico, 1983.

NÉMETH, G.,

- "Sequences of charakteres in some circus defixiones in Latin from Hadrumetum", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47 (2011) 95-110.

- NOCK, A. D.,
- "Greek Magical Papyri", *Journal of Egyptian Archaeology*, 15 (1929) 219-235.
- OGDEN, D.,
- *In Search of the Sorcerer's Apprentice: The Traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Wales, 2008.
- PERNIGOTTI, S.,
- "I codice copto" (= EDDA BRESCIANI, *Nuovi papiri magici in copto, greco e aramaico*, I), *Studi Classici e Orientali*, 29 (1979) 19-53.
- "Una rilettura del P.Mil Vogl. Copto 16", *Aegyptus*, 73 (1979) 93-125.
- PIEPER, M.,
- "Die Abraxas-Gemmen", *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*, 5 (1934) 119-143.
- PREISENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae - Die griechischen Zauberpapyri*, Bd. I, Stuttgart (re-edited by ALBERT HENRICH), 1973.
- *Papyri Graecae Magicae - Die griechischen Zauberpapyri*, Bd. II, Stuttgart (re-edited by ALBERT HENRICH), 1974.
- QUAST, D.,
- "Ein Steinbeil mit magischer Inschrift aus der Sammlung des Prinzen Christian August von Waldeck", *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 41 (2011) 249-261.
- ROTH, J. F.,
- *Mythologische Daktyliothek. Nebst vorausgeschickter Abhandlung von geschnittenen Steinen*, Nürnberg, 1805.
- SERMON, R.,
- "A Graeco-Hebrew amulet from Roman Britain", *Transactions of the Caernarvonshire Historical Society*, 72 (2011) 14-28.
- SIMPSON, C. J.,
- *The Excavations of San Giovanni di Ruoti*, Vol. II, *The Small Finds*, Toronto, 1997.
- SKEMER, D. C.,
- *Binding words: textual amulets in the Middle Ages*, University Park, 2006.
- VAN RENGEN, W.,
- "Deux défixions contre les Bleus à Apamée (VI^e siècle après J.-C.)" in: BALTU, J. (ed.), *Actes du colloque Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979*, Bruxelles, 1984, pp. 213-238 [= *Fouilles d'Apamée de Syrie. Miscellanea*. Fasc.13].
- WINKLER, H. A.,
- *Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei*, Berlin, Leipzig, 1930.
- WORRELL, W. H.,
- *Coptic manuscripts in the Freer collection*, New York, 1923.
- WÜNSCH, R.,
- *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898.
- *Antikes Zaubergefäß aus Pergamon*, Berlin, 1905.

IL COLORE DEL TEMPO. LA MEMORIA DEI PIANETI IN UN AFFRESCO MEDIEVALE**EZIO ALBRILE****TORINO**

ezioalbrile@yahoo.it

RIASSUNTO

L'Abbazia della Novalesa in Val di Susa, nei pressi di Torino (Italia), è un importante testimonianza di arte medievale. Tra le cappelle che formano il complesso abbaziale una è di particolare interesse, quella dedicata a San Eldrado. In un dipinto sulla parete sinistra osserviamo San Eldrado morente, in alto, una porzione di cielo azzurro racchiude otto stelle splendenti inscritte in cerchietti dai colori differenti; dalla stella centrale diparte un cono di luce che si posa sul capo del santo. Esiste un'intima relazione tra colori e astri planetari, di cui una tarda testimonianza è questo affresco: una stella è rossa, mentre le altre appaiono come tonalità cromatiche che dal giallo passano al verde chiaro. Questa serie cromatica si colloca in una tradizione simbolica molto antica, che attraversa tutto il Vicino Oriente ed è raccolta nella teoria dei colori platonica. È l'idea che le stelle siano i caratteri di una misteriosa scrittura celeste, una sorta di «libro», coincidente con l'intera volta del cielo. Un fatto che talvolta può essere inteso come lo speciale registro espressivo in cui sono descritti il passato, il presente e il futuro dell'universo intero. E in questo una funzione determinante è svolta dai pianeti.

PAROLE CHIAVE: COLORI, ARTE ROMANICA, ASTROLOGIA BABILONESE, ASTROLOGIA IRANICA, PLATONE.

THE COLOR OF THE TIME. PLANETARY MEMORY IN A MEDIEVAL PAINTING**ABSTRACT**

The Abbey of Novalesa, which is in the Susa's Valley near Turin (Italy), is an important monument of Medieval art. Among the chapels of the Abbatial complex, the most interesting one is the one devoted to St. Eldrado. In a painting on the left wall, we find St. Eldrado dying, while, on an higher part, we see a portion of blue sky containing eight shining stars subscribed by different colored bracelets; from the central star starts a cone of light that ends at the Saint's head. There is a strictly relationship among colors and planetary stars, of which this fresco is a late testimony: a star is red, while the others chromatically change turning from clear green to yellow. This chromatic change is typical of a very ancient symbolic tradition, which crossed the whole Near East and that can be found in the Platonic theory of colors. That deals with the idea that the stars are the characters of a mysterious celestial writing, a sort of "book", represented by the entire celestial archway. A thing that sometimes can be understood as the special way how the past, the present and the future of the whole universe are described. And the planets have a crucial role into this.

KEYWORDS: COLORS, ROMANESQUE ART, BABYLONIAN ASTROLOGY, IRANIAN ASTROLOGY, PLATO.

«Che credi? L'illuminazione lascia intatte le tue energie spirituali fino all'ultimo; anzi in certi momenti le innalza fino all'estasi luminosa...»

Th. Mann, *Doctor Faustus* (trad. E. Pocar)

Negli anfratti della Val di Susa, quasi al confine con la Francia, in una piacevole vallata protetta dalle rigidità invernali, c'è un'antica abbazia benedettina le cui origini risalgono all'VIII secolo. Nonostante sia dedicata ai Santi Pietro e Andrea, è meglio nota come Abbazia di Novalesa, dal nome del piccolo centro abitato che sorge lì accanto. Il complesso abbaziale è suddiviso in una serie di cappelle sparse nel fondo antistante. Vicissitudini che rasentano la barbarie hanno segnato profondamente l'arte e l'architettura di questi manufatti¹; uno di essi, la cappella di San Eldrado, conserva due importanti cicli di affreschi dell'XI secolo, dedicati rispettivamente a San Nicola e a S. Eldrado², abate dell'abbazia nella prima metà del IX secolo (Ambel 781-Novalesa, 844), particolarmente attivo nell'assistenza ai pellegrini in grande pericolo sulle strade del tempo. La cappella è tornata allo splendore originario dopo il restauro del 1988, che ha rimosso le ridipinture a olio eseguite nell'Ottocento: è fuor di dubbio che gli affreschi risalgano al periodo románico, in particolare agli anni 1096-1097, e siano in relazione con i cicli bizantineggianti piemontesi e lombardi della seconda metà dell'XI secolo.

Dei due cicli affrescati, quello che più c'interessa è quello dedicato al santo epónimo. Nella parete sinistra osserviamo San Eldrado morente: su un giaciglio, riceve l'eucaristia da due fratelli *contristati*. In alto, una porzione di cielo azzurro racchiude otto stelle splendenti inscritte in cerchi dai colori differenti; dalla stella centrale diparte un cono di luce che si posa, lambendolo, sul capo del santo. La natura di tali astri si definisce in ragione del loro numero, otto: i sette pianeti più l'ottavo cielo al centro, quello che illumina il viatico di San Eldrado³.

1. *Ogdoadi*

L'idea dell'ottavo cielo quale dimora di Dio, sovrastante il cosmo planetario, è un tratto importante del cristianesimo antico e si lega a un simbolismo astrologico e numerico in cui l'Ogdoade è la meta raggiunta. Una tradizione dalle radici molto antiche, se pensiamo a Platone che, nell'*Epinomide*, parla di un ottavo cielo, un cielo essenziale «il quale potrebbe essere definito cosmo per eccellenza» (987 b), cioè il cielo delle Stelle fisse sovrastante i sette pianeti.

Le stelle sono otto come i lati dei primitivi battisteri cristiani, immagine dell'Ogdoade divina sovrastante il nefasto regno dei sette pianeti. Gli *Atti di Tomaso*

¹ S. CHERICI, 1979; C. SEGRE MONTEL, 1997.

² S. CHERICI, «L'abbazia della Novalesa», p. 230; SEGRE MONTEL, «Novalesa, Abbazia di», pp. 762 a-763 a.

³ Sulla diffusione delle nozioni astronomiche in periodo medievale, cfr. B. EASTWOOD-G. GRAßHOFF, 2004.

trascrivono un Inno battesimale in cui lo Spirito Santo è invocato come “Madre delle sette case, il cui riposo è nell’Ottava casa” (2, 27). Le ‘sette case’ sono i pianeti, l’Ottava è l’Ogdoade in cui dimora la Madre celeste⁴.

Un simbolismo affine è presente nello gnosticismo antico, in relazione al raggiungimento, da parte delle Anime, della vetta celeste ove alberga la ‘Madre lucente’. È la dottrina degli gnostici Arcontici⁵, strana coniugazione di metafisica e prassi magica. Tutto ciò che sappiamo su di essi ci deriva in gran parte da Epifanio di Salamina e da una serie di libri che lo stesso eresiologo aveva fra le mani. Tra questi uno, chiamato *Symphōnia*, parlava di un’Ogdoade celeste e di una Ebdomade planetaria nella quale risiedevano sette Arconti, uno per ogni cielo (ἐπὶ τὰ οὐρανοί). Ogni Arconte possedeva una «legione» (τάξις) di Potenze celesti. Infine, nell’ottavo cielo, più in alto di tutti (ἀνωτάτω ἐν τῷ ὀγδόῳ εἶναι) stava la Μητήρ ἢ φωτεινή, la ‘Madre lucente’ (Epiph., *Pan. haer.* 40.2,3).

Secondo Origene (*Contr. Cels.* 6.31)⁶, gli gnostici Ofiti insegnavano agli iniziati a pronunciare, dopo aver superato la φραγμὸς κακίας, la «barriera del male», delle frasi davanti alle porte eternamente chiuse degli Arconti, all’indirizzo delle potenze che soggiogavano i cieli. La prima di queste era rivolta a una πρώτη δύναμις, una ‘potenza sorgiva’ da cui originava l’Ogdoade.

Nel racconto cosmogonico degli gnostici Valentiniani, all’inizio c’era il Πλήρωμα, il mondo della pienezza, abitato da una serie di entità perfette chiamate ‘Eoni’, Αἰῶνες. Il sistema ne enunciava 30 (Ir., *Adv. haer.* 1.1,1-2), di cui era parte l’Ogdoade originaria.

L’Ogdoade e l’Enneade è il titolo di un trattato ermetico ritrovato fra le sabbie di Nag Hammadi. Espone un cammino beatifico attraverso le sfere celesti, sotteso a una invocazione: l’adepto ermetico prega Dio affinché gli sia concessa la “verità dell’immagine” (6.57,29)⁷. Così egli vede se stesso trasfigurarsi in Dio e, superati i sette cieli, approdare nell’Ogdoade⁸. ‘Ermetismo’ è un termine moderno per indicare uno stuolo di scritti di natura pseudepigrafa, vergati in epoca ellenistica e attribuiti a Ermete Trismegisto, il ‘Tre volte grande’, un personaggio del sincretismo greco-egizio esito dell’incontro fra Hermes, il dio greco della scrittura, dell’interpretazione

⁴ Cfr. E. ALBRILE, 2002.

⁵ PUECH, 1950; B. LAYTON, 1987, pp. 191 ss.

⁶ B. WITTE, 1993, p. 64 (vd. comm. alle pp. 112 ss.).

⁷ A. CAMPLANI, 2000, p. 144.

⁸ G. QUISPÉL, 2000, pp. 181-182.

(e del furto), e l'egizio Thōth, il dio della sapienza e della scrittura, cui si attribuiva una florida letteratura magica⁹. Pochi hanno rilevato come Hermopolis, la città in cui nell'Egitto tolemaico si venerava il dio Thōth, già sin dall'Antico Regno (2700 a.C.) era chiamata *Ashmunein*, in scrittura geroglifica *Hmnw*, '(città degli) otto'. In modo analogo, nella lingua dei faraoni «ogdoade» si dice *Hmnyw*, e trascrive un geroglifico di cinque segni affine a quello usato per esprimere il toponimo¹⁰. La prima attestazione dell'Ogdoade primeva risale in ogni caso al cap. 76 dei *Testi dei sarcofagi* del Medio Regno (dal 1500 a.C.).

Un altro trattato proveniente dalla biblioteca copta di Nag Hammadi, lo *Scriptum sine titulo*, conosciuto anche come *Trattato sull'origine del mondo*¹¹, narra dello Ἀρχιγενέτωρ Ialdabaōth, il Demiurgo omicida e ignorante, protagonista di tanta mitologia gnostica, sedotto e colmo di vergogna di fronte alla Luce proveniente dall'Ogdoade superiore¹²: nella Luce a poco a poco si delinea una splendida 'forma' (**eine** < *εἶδος) umana, invisibile a tutti tranne che a lui e alla sua compagna, il 'primo pensiero', la Pronoia. Tale forma è l'Adamo luminoso (**Adam nouoecin**)¹³. Siamo alla frontiera tra Ebdomade e Ogdoade, dove il Demiurgo e le sue potenze cercano d'impedire l'accesso al cielo delle Stelle fisse.

Nella dottrina ermetica, la salvezza equivale a una divinizzazione: è la sintesi perfetta di γνῶσις e ἀθανασία, uno sfuggire alla morte e a tutto ciò che è ad essa collegato. È la θεοποίησις: quando l'adepto, libero dagli influssi planetari, cioè spogliato della natura istintuale, entra nell'Ogdoade, il cielo delle Stelle fisse¹⁴.

2. Il libro planetario

L'idea che le stelle siano i caratteri di una misteriosa scrittura celeste, è legata all'esistenza di una sorta di «libro», coincidente con l'intera volta del cielo. Un fatto che talvolta può essere inteso come lo speciale registro espressivo in cui sono descritti il passato, il presente e il futuro dell'universo intero¹⁵. E in questo una funzione determinante è svolta dai pianeti. Partiamo dalle origini.

⁹ È ancora una magistrale introduzione al problema W. KROLL, 1912.

¹⁰ N. R. VLORA, 2001, p. 18; un grazie anche al prof. Giancarlo Mantovani.

¹¹ E. ALBRILE, 1995; l'edizione allora utilizzata era quella di A. BÖHLIG & P. LABIB, 1962; ora seguo la più recente edizione di L. PAINCHAUD, 1995.

¹² *Or. Mund.* II, 108, 2-7 (L. PAINCHAUD, 1995, p. 170).

¹³ *Or. Mund.* II, 108, 14-28 (L. PAINCHAUD, 1995, pp. 170-172).

¹⁴ *Corp. Herm.* 1, 26 (NOCK-FESTUGIÈRE, I, 16 = RAMELLI, pp. 86-87).

¹⁵ I. P. COULIANO, 1993, p. 143 a.

La parola ‘pianeta’¹⁶, o più precisamente *πλανητὰ ἄστρα*, ‘stelle erranti’, si ritrova per la prima volta in Democrito attorno al 400 a.C. Il nome vuole esprimere la natura ‘errabonda’ di corpi celesti che, pur essendo simili alle Stelle fisse, si distinguono da esse perché si muovono con movimenti irregolari nella fascia dello Zodiaco, i cosiddetti anelli di sosta e le regressioni. Quindi si parla della stella di Kronos, di Zeus, di Arēs, di Aphroditē, di Hermēs. Nel III sec. a.C. nacque un lessico parallelo, utilizzato prevalentemente in ambito astronomico: Φαίνων (*Saturnus*), Φαέθων (*Iupiter*), Ἄρης (*Mars*), Φωσφόρος (*Venus*), Στίλβων (*Mercurius*)¹⁷. Nella maggioranza dei testi, solo questi cinque astri sono ritenuti a tutti gli effetti ‘pianeti’: sono le ‘cinque stelle’ (πέντε ἀστέρες, *quinque stellae*). Tuttavia è consuetudine ritenere astri planetari anche il Sole e la Luna, i ‘due luminari’ (δύο φῶτα, *duo lumina*), il che porta il numero a sette: i loro movimenti hanno luogo infatti nella stessa zona celeste dei pianeti, senza tuttavia presentare anelli di sosta o regressioni¹⁸.

Una prima, più arcaica organizzazione degli spazi siderali suddivideva i pianeti a partire dalla Terra: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno; era il sistema cosiddetto ‘caldaico’ (Dio Cass., XXXVII 18-19)¹⁹, ascrivibile alle più antiche origini dell’astrologia, cioè mesopotamiche. In seguito si formò una teoria opposta che riteneva Saturno il pianeta più vicino alla Terra e, viceversa, la Luna come il più lontano. Questa seconda suddivisione è chiamata ἐπτάζωνος, dei ‘sette spazi’ (Nonn., *Dionys.* 1.241)²⁰, meglio nota come sistema ‘tolemaico’.

La rappresentazione dei pianeti attraverso stelle o figure analoghe è una delle più antiche. Le stelle possono avere cinque, sei, sette, otto, dodici o sedici raggi, ma possono essere anche inscritte in poligoni, oppure in cerchi, rosette, fiori, forme appuntite, due barre incrociantesi. Le stelle, aggiunte alla rappresentazione antropomorfica dei pianeti, servivano a renderne evidente la natura astrale. Una delle più antiche iconografie a riguardo si trova in Petronio (*Satyr.* 30), dove viene ricordato un quadro applicato ai battenti della porta della sala da pranzo, sul quale si potevano vedere il percorso della Luna e le *stellarum septem imagines pictas*, cioè le rappresentazioni dei sette pianeti. Secondo Filostrato, Apollonio di Tiana, enigmatica figura di mago neopitagorico, possedeva 20 anelli, ciascuno con la raffigurazione di una divinità planetaria, che egli cambiava ogni giorno (*Vita Apollon.* 3, 41).

¹⁶ H.G. GUNDEL, 1973.

¹⁷ H. G. GUNDEL, 1973, p. 614 a.

¹⁸ F. CUMONT, 1935.

¹⁹ F. BOLL, 1911; O. NEUGEBAUER, 1957², p. 169; Id., 1975, p. 691.

²⁰ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 213-214.

Esiste inoltre un'intima relazione tra colori e astri planetari, di cui una tarda testimonianza è l'affresco di San Eldrado alla Novalesa. Si noterà nel dipinto una predominanza di tonalità del giallo. Circostanza che rinvia alla percezione del colore nel mondo antico²¹ e a quanto dice Platone nel decimo libro della *Repubblica* (614 a 4-616 a 14)²² narrando il mito di Ēr: Ēr, figlio di Armenio, muore in battaglia; quando, dieci giorni dopo, si raccolgono i caduti sul campo, il suo cadavere è trovato intatto tra i corpi ormai decomposti dei commilitoni; riportato in patria e messo sulla pira per la cerimonia funebre, ritorna miracolosamente in vita, raccontando ciò che ha visto nell'aldilà.

La narrazione ha inizio con i premi spettanti ai giusti e con i castighi per i reprobri. Le anime destinate a reincarnarsi vengono condotte, dopo un lungo cammino, a un luogo dal quale si offre loro la visione del cosmo: un'immensa colonna di luce che discende dall'alto, attraversa il cielo e la terra. All'interno si scorgono le catene del cielo, dal momento che questa luce è come un legame che tiene unito tutto l'universo e regge l'intera sfera celeste.

A una estremità di questa colonna è appeso il «fuso di Ananke» (Ἀνάγκης ἄτρακτον), il quale, attaccato per mezzo di un uncino, consiste in un'asta che si inserisce al centro di un cercine formato da otto 'fusaioli' (σφόνδυλοι) incastrati l'uno nell'altro, in modo tale che il cercine, visto dall'alto, appare come un insieme di otto cerchi concentrici, formati dai bordi superiori dei fusaioli. Gli otto fusaioli rappresentano le sfere rotanti dei cieli, che partendo dall'esterno sono: il cielo delle Stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole e Luna. Il primo ruota in direzione Est-Ovest; gli altri sette, quelli dei pianeti, nella direzione opposta. Anche se i pianeti non sono esplicitamente nominati, ne conosciamo l'ordine dalla menzione che di essi fa il *Timeo* (38 d), quando il dio, creandone i corpi, li collocò in «sette orbite» circolari, in ordine di vicinanza alla terra.

Gli otto fusaioli planetari sono descritti nei loro colori²³: Sole e Luna si distinguono per la luminosità, Saturno e Mercurio hanno colori simili, ma più tendenti al 'giallo' (ξανθότερα); Giove è 'bianchissimo', Marte 'rossastro', Venere è il secondo posto per candore, mentre il cielo delle Stelle fisse contiene tutti i colori dell'iride (*Resp.* 616 e-617 a)²⁴. Le variazioni cromatiche sono minime, tutte organizzate secondo una diversificazione da un tono di bianco o da uno splendore iniziale.

²¹ P. ZANCANI MONTUORO, 1959; M. CAGIANO DE AZEVEDO, 1954.

²² M. VITALI, «Note al testo», in *Platone. Repubblica*, II, Milano 1995, pp. 979 ss.

²³ J. BIDEZ, 1935.

²⁴ J. BIDEZ, 1935, p. 258; A. HERMANN, 1969, col. 389.

In origine i termini greci che designano i colori²⁵, χρῶμα, χροιά, non si riferiscono altro che al luccicare o alla lucentezza di un determinato soggetto. Per Platone il colore è un genere di sensazione (αἴσθησις), una fiamma che fuoriesce dai singoli corpi (*Tim.* 67 b-68 c)²⁶ che egli chiama ‘il brillante, lo splendente’, τὸ λαμπρόν, ‘un fuoco che salta all’occhio come una folgore e in esso si spegne’. Lo splendente, mescolato col rosso e col bianco forma il ‘giallo’ (ξανθός)²⁷, equivalente di *flavus*, *luteus*, *rufus*, *fulvus* o *burrus* nei lessicografi latini. Mescolandosi in una determinata proporzione col rosso e col giallo si depotenzia dello splendore originario (*Procl., In Remp.* 2.223,7 [KROLL]).

Nel mito di Ēr Saturno e Venere sono ritenuti più ‘gialli’ che l’astro colorato in oro, cioè il Sole. Osserviamo non a caso le affinità con i colori che tingono gli astri planetari nell’affresco di San Eldrado alla Novalesa: una stella è rossa, mentre le altre appaiono come tonalità cromatiche che dal giallo più o meno intenso passano al verde chiaro. Nella teoria dei colori platonica, il colore è valutato in base al suo mutare in splendore e non in ragione del posto che riveste nella serie planetaria, quindi il cambiamento di lucentezza negli astri spiega un ordine dei «fusaioli» anomalo rispetto alle suddivisioni dei pianeti nei classici sistemi «caldaici» o «tolemaici».

3. *Angeli istoriati*

Un codice cromatico che ritroveremo nell’opera dello Pseudo-Dionigi Areopagita, un autore determinante nel formarsi dell’angelologia medievale. Seguendo i moduli dell’ultimo neoplatonismo, lo Pseudo-Dionigi elabora una gerarchia angelica configurata in tre triadi: Serafini, Cherubini e Troni, cui fanno seguito Dominazioni, Virtù e Potestà, e infine Principati, Arcangeli e Angeli. La ‘gerarchia’ è quindi l’ordine degli angeli determinata dal grado di assimilazione a Dio = Sole o ‘deificazione’, l’ultimo livello, quello degli Angeli propriamente detti, porta una serie di colori (bianco, rosso, giallo, verde) entro i quali si differenziano i vari cieli (*Hier. coel.* 15, 4-7 [SCAZZOSO, Milano 1983², pp. 132-133])²⁸. I medesimi colori dei pianeti nell’affresco della Novalesa, ed è probabilmente da tale fonte che sono derivati.

È noto che l’angelologia medievale si basa essenzialmente sulla *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi. Il primo a utilizzare l’opera in Occidente fu Gregorio Magno (*Hom. in Evang.* 2.34,7 [PL 76,1249]), il quale ne venne a conoscenza du-

²⁵ BIDEZ, 1935, p. 259.

²⁶ K. IERODIAKONOV, 2005.

²⁷ ZANCANI MONTUORO, 1959, p. 772 a.

²⁸ HERMANN, 1969, col. 419.

rante il soggiorno a Costantinopoli²⁹. Solo molto più tardi la versione latina di Scoto Eriugena la rese fruibile a una più larga cerchia di lettori.

Nei Padri della Chiesa, gli angeli abitano il cielo delle stelle, cioè la regione superiore dell' 'etere' (αιθήρ), detto anche πέμπτον σῶμα, πέμπτον στοιχεῖον ο πέμπτη οὐσία, la quintessenza divina del cielo, la *stellaris essentiae*³⁰. Là ascenderanno anche i corpi resuscitati dei santi, che perciò saranno assimilati agli angeli (August., *De diver. quaest.* 83.47 [PL 40, 31])³¹. Il πολιδς αιθήρ, 'puro etere' (Eur., *Or.* 1376), essenza stellare, è ritenuto un soffio infuocato, simile allo πνεῦμα vivificatore dell' anima³², quindi il corpo degli angeli è igneo (Fulg., *De Trin.* 9 [PL 55, 505]), di qui la rappresentazione degli angeli nel colore rosso del fuoco. Indicando anche con ciò la loro vicinanza al Sole, astro che incarna l'agire divino nel mondo.

Nell'epistolario paolino, troviamo il 'Principe delle potestà', il Signore di questo mondo, dominare la sfera dell'aria (*Eph.* 2.2; 6.12)³³: anche i demoni hanno un corpo sottile, come gli angeli buoni che vivono nell'etere raggianti fuoco, il loro però è un corpo fatto di aria. Gli angeli decaduti hanno quindi un corpo aereo, proprio per natura³⁴, cioè un corpo planetario.

Di fatto la sfera sublunare, planetaria, è in antitesi con la luce di fuoco che arde nella regione stellata, e per questo è ritenuta oscura³⁵. L'angelo decaduto, come testimonia Lattanzio (*Div. Inst.* 2, 14, 1), era di colore viola, blu notte. Gli angeli decaduti che abitano tale zona hanno quindi colori diversi in ragione della loro vicinanza o meno alla sfera eterica, secondo un codice cromatico sempre legato alla teoria platonica. Nel *Timeo* (68 c) leggiamo che il rosso acceso nasce dalla mescolanza di giallo e di bruno, il bruno da quella di bianco e di nero. Il punto di partenza nella scala dei colori, s'è visto, è 'lo splendente', che unendosi col bianco e cadendo nel nero produce il turchino, e dal turchino mescolato col bianco nasce il celeste.

Spesso accanto agli angeli rossi troviamo angeli color turchino: istruttivo è il mosaico della basilica di Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna (circa 520 d.C.), che

²⁹ E. KIRSCHBAUM, 1940.

³⁰ Heraclit., *apud* Macr. *Somm.* 1.14,19; P. MORAUX, 1963; cfr. R. REITZENSTEIN, 1927³, pp. 315-316.

³¹ KIRSCHBAUM, 1940, p. 214.

³² Arist. *De gen. anim.* 736 b 27 ss.; lo πνεῦμα aristotelico è un'entità «fisica», alimento dell'anima e invisibile supporto della sua φαντασία (cfr. G. VERBEKE, 1945).

³³ KIRSCHBAUM, 1940, p. 216.

³⁴ August., *De Gen. ad litt.* 3.10,14 (PL 34, 284); Pier Chrys., *Serm.* 52 (PL 52, 345).

³⁵ KIRSCHBAUM, 1940, p. 217.

raffigura Gesù nel Giudizio Universale tra l'angelo rosso e l'angelo turchino; ma troviamo anche angeli verdi e gialli³⁶, oppure colori diversi applicati alle varie parti del corpo e delle ali³⁷, i colori planetari sono diventati colori angelici.

4. Astrologie levantine

Gran parte delle conoscenze astrologiche passarono nell'Occidente latino attraverso la mediazione dell'*Introductorium maius ad astrologiam* (= *Kitāb al-madkhal al-kabīr 'alā 'ilm aḥkām al-nujūm*) di Abū Ma'shar, meglio noto come Albumasar³⁸, scritto a Bagdad nell'848 e tradotto in latino prima da Giovanni di Siviglia, nel 1133, e in seguito da Ermanno di Carinzia, nel 1140³⁹. Un testo di valore inestimabile a riguardo è il *Liber astrologiae* di Georgius Zothorus Zaparus Fendulus, un chierico che nel XII secolo tradusse in latino un'antologia di scritti di Abū Ma'shar (*Albumasar philosophus*). Una copia riccamente miniata, opera di un maestro siciliano al seguito di Federico II Hohenstaufen (1194-1250), è conservata alla Biblioteca Nazionale di Parigi (mss. lat. 7330)⁴⁰.

L'*Introductorium maius* è un compendio di disciplina astrologica che lo stesso Abū Ma'shar probabilmente ricavò da una traduzione pahlavi degli scritti di Teucro di Babilonia (I secolo a.C.), nei quali era inclusa una versione del *Brhajjataka* di Varāhamihira, astrologo e astronomo indiano vissuto a Ujjani, presso la corte di Vikramaditya⁴¹. Il tutto, però, rivisitato in termini «sabei»: Abū Ma'shar riteneva che la religione astrale di Ḥarrān fosse la fede originaria, insegnata al primo uomo da Dio. Verisimilmente, le dottrine astrologiche dalla Grecia erano passate al mondo indo-iranico e da lì erano ritornate in Occidente⁴².

La prima opera di astrologia occidentale venne tradotta in sanscrito attorno al 149-150 d. C., si tratta dei *Yavanajātaka* di Sphujidhvaja⁴³. In essi è esposta una teoria astromantica che relaziona i pianeti con le divinità del pantheon induista⁴⁴:

³⁶ KIRSCHBAUM, 1940, p. 236.

³⁷ KIRSCHBAUM, 1940, p. 241.

³⁸ D. PINGREE, 1985.

³⁹ R. LEMAY, 1962, pp. XXVIII-XXIX.

⁴⁰ F. AVRIL & M.-TH. GOUSSET (eds.), 1984, pp. 160-162, n° 189 (cit. in F. GRENET & G.-J. PINAULT, 1997, p. 1028).

⁴¹ F. SAXL, 1985, pp. 280-286.

⁴² C.A. NALLINO, 1922, pp. 345-363; A. PANAINO, 1997, p. 251.

⁴³ D. PINGREE, 1978, pp. 199-203; PANAINO, 1997, pp. 290-294.

⁴⁴ D. PINGREE, 1989, p. 3.

- ☉ **Sole** = Fuoco, Agni
- ☾ **Luna** = Acqua, Varuṇa
- ♂ **Marte** = Skanda
- ☿ **Mercurio** = Viṣṇu
- ♃ **Giove** = Mahendra/Indra, abita sul Monte Meru, come Zeus sull'Olimpo
- ♀ **Venere** = Devī, la 'dea'
- ♄ **Saturno** = Prajāpati

Nella tradizione vishnuita i pianeti sono personificati da una serie di simulacri antropomorfi; secondo il *Vaikhānāsamārtasūtra* i basamenti di tali statue planetarie devono essere costruiti seguendo specifici *yantra*, cioè disegnati in precise forme geometriche⁴⁵:

- ☉ **Sole** = Quadrato
- ☾ **Luna** = Cerchio
- ♂ **Marte** = Quadrilatero con lati curvi
- ☿ **Mercurio** = Triangolo
- ♃ **Giove** = Ottagono
- ♀ **Venere** = Mezzaluna
- ♄ **Saturno** = Diamante

Da qui prende le mosse la magia astrale che utilizza forme e metalli planetari per confezionare talismani atti a propiziare un determinato evento o azione. Cogliendo un momento astrologicamente favorevole, sul talismano veniva incisa un'immagine del pianeta⁴⁶. Una sincronia tra cieli e vita riflessa nel rituale: i Sabei di Ḥarrān vestivano abiti del colore attinente al pianeta di cui celebravano l'ufficio liturgico, così come i Vaiṣṇava, di seguaci di Viṣṇu, abbigliavano le statue planetarie con i relativi colori⁴⁷.

Le vicende degli astri sono intimamente legate con i fatti terreni, gli spazi planetari sono all'origine della frammentazione della terra in sette parti. Un'idea di antiche ascendenze indo-iraniche: le genti dell'India pensavano che il mondo fosse ripartito in sette continenti, chiamati *dvīpa*. Il continente centrale, Jambūdvīpa, la 'Terra dell'albero dai pomi di rosa'⁴⁸, era grande come i restanti sei messi insieme ed era l'unico abitato dall'uomo. Esse ritenevano fosse circondato dagli altri sei, che lo avvolgevano in una serie di cerchi concentrici, separati dai rispettivi oceani cosmici.

⁴⁵ D. PINGREE, 1989, p. 5.

⁴⁶ D. PINGREE, 1989, p. 8.

⁴⁷ D. PINGREE, 1989, p. 10.

⁴⁸ D. WUJASTYK, 2004.

Al centro della regione abitata dall'uomo si ergeva un grande monte, il Mēru o Sumeru, il monte Harā della cosmologia iranica⁴⁹.

Il più antico racconto zoroastriano sulla creazione trascritto nel *Bundahišn* iranico (anche conosciuto come 'Grande *Bundahišn*'), narra come l'ecumene fosse ripartita in sette regioni, chiamate *kišwar* (< avestico *karšvar*), annodate con fili invisibili alla costellazione dell'Orsa maggiore (avestico Haptōiringa > pahlavi Haftōring)⁵⁰. Secondo le genti iraniche, questi continenti avrebbero tratto origine dalla prima pioggia⁵¹, che bagnando la terra l'avrebbe suddivisa in sette parti⁵², una metafora per esprimere le sette influenze astrali o planetarie. Solo la regione centrale, chiamata X'aniraθa (> pahlavi Xwanirah), grande come le restanti sei messe insieme, era abitata dall'uomo.

Secondo il nono libro del *Dēnkard* (9, 16, 12-13 [MADAN, p. 805, 4-6])⁵³, un'enciclopedia del sapere zoroastriano, la terra di Xwanirah, al centro dei sette continenti, i sette *kišwar*, aveva dato i natali ai sette sovrani immortali (*haft ahōš xwadāy*), colmi di *xwarrah*. La luce fiammeggiante⁵⁴ che indiademata il capo dei sette re immortali proveniva dal continente al centro dell'universo mazdeo. Il titolo di Re delle sette regioni equivaleva al conseguimento della sovranità sull'intera ecumene.

Fugacemente accennata nelle *Gāθā* di Zaratuštra (*Yasna* 32,3), la nozione di regalità cosmica era pienamente rivelata nell'Inno avestico a Miθra (*Yašt* 10, 12-16; 67): all'aurora il dio contemplava l'intera dimora degli Arii, la Airyō.šayana-, librandosi in alto, sovrastando «la totalità dei continenti» (*vīspahu karšvōhu*), dominando al centro la splendida terra di X'aniraθa (*X'aniraθa- bāmī-*)⁵⁵. Ogni regione era vegliata, custodita da una guida spirituale (*Bundahišn* 29, 1-4 [ANKLESARIA, p. 253]). In un passo della *Rivāyat Pahlavi* (48, 39-49)⁵⁶ era narrato l'incontro fra il dinaste apocalittico Kay Khosrow e Sōšāns (< avestico Saošyant-), il Salvatore futuro: in particolare era detto che nei cinquantasette anni finali Kay Khosrow diverrà il sovrano dei sette continenti e Sōšāns il Sommo sacerdote (*Mowbedān mowbed*).

⁴⁹ M. BOYCE, 1975, pp. 133-134.

⁵⁰ A. PANAINO, 1998, p. 71.

⁵¹ *Bundahišn* 8, 1.

⁵² *Bundahišn* 2, 7 (testo T.D. ANKLESARIA, *The Bundahishn* [TD2], p. 27, 11-14; H.P. ANKLESARIA, 1970 [TD1], p. 24, 10-14; cfr. B.T. ANKLESARIA, 1956, p. 33; W.B. HENNING, 1942; A. PANAINO, 1998, p. 71).

⁵³ C.G. CERETI, 1995, p. 42.

⁵⁴ A riguardo sono fondamentali i lavori di GH. GNOLI, 1962., 1984, 1996 e 1999.

⁵⁵ I. GERSHEVITCH, 1959, p. 81.

⁵⁶ C.G. CERETI, 1995, p. 41.

Dario il Grande giunse al potere con un colpo di mano, una sorta di golpe⁵⁷: sebbene non fosse di stirpe regale e non vantasse un'educazione elevata, Platone sottolineava come il grande dinaste ripartì l'impero in sette parti (*Leg.* 3, 695 c), facendo proprio il dato tradizionale⁵⁸. La propensione a ripartire ogni singola regione amministrativa in ulteriori sette distretti aveva il medesimo fondamento cosmologico.

5. Colori babilonesi

Le guerre di conquista rivelano un'ansia di sottrarre tesori non solo materiali, prova ne sono le vittorie di Alessandro Magno, conquiste culturali a tutti gli effetti. La tenda, dimora del grande condottiero, sembrava eretta sul modello dell'Apadāna di Persepoli (Plut., *Alex.* 37.7; Diod. Sic., XVII 66), la sala del trono dove il re iranico dava udienza ai sudditi e agli stranieri, assiso su un trono aureo (χρυσούς), sotto un fastoso οὐρανίσκος: "La sua tenda infatti poteva contenere cento letti, e la sorreggevano cinquanta colonne dorate, mentre i baldacchini a cupola stesi sopra, trapuntati d'oro (οὐρανίσκοι διάχρυσοι) e lavorati a sontuosi ricami, delimitavano lo spazio in alto..." (Athen., XII 539 e)⁵⁹. Quindi la centralità del sovrano era in relazione all'astro regale e aureo per eccellenza, il Sole⁶⁰. Ciò trova conferma nella disposizione degli armigeri e delle guardie attorno ad Alessandro, le cui vesti ricalcavano i colori planetari (Athen., XII 539 f): i melofori persiani abbigliati in porpora (πορφύρεος) e verde (μηλινόεις), gli arcieri in rosso fiamma (φλόγινος), rosso scarlatto (ύσγινοβαφής) e blu scuro (κυάνεος), infine i macedoni con scudi d'argento (ἀργυράσπιδες); una partizione modellata sulla più arcaica settimana planetaria, che partiva dal Sole e che troviamo confermata nel trattato di strategia militare di Polieno (II sec. d. C.)⁶¹.

Curzio Rufo, nelle *Storie di Alessandro Magno* (3.3,8-13)⁶² narrando i costumi delle milizie Persiane, diceva qualcosa di analogo. Le schiere si mettevano in marcia all'alba, al suono di una tromba proveniente dalla tenda del sovrano, sopra di essa scintillava iridescente il simulacro del Sole racchiuso in un cristallo. Alla testa dell'esercito, altari d'argento ospitavano il fuoco sacro, erano accompagnati da un nugolo di Magi che intonavano una litania religiosa. Seguivano 365 giovani avvolti in mantelli di porpora, a figurare i giorni dell'anno. Bianchi destrieri, poi, trainavano

⁵⁷ Sulla vicenda, cfr. I. GERSHEVITCH, 1983; R. SCHMITT, 1993.

⁵⁸ A.S. SHAHBAZI, 1983.

⁵⁹ L. CITELLI & M. L. GAMBATO, 2001, p. 1347; IV (testo), p. 595.

⁶⁰ PH. GIGNOUX, 1984-1985, p. 215.

⁶¹ Polyæn., IV 3.24 (WÖLFFLIN-MELBER, Stuttgart, 1970, pp. 175, 19-176, 18).

⁶² A. HERMANN, 1969, col. 375.

un carro consacrato a Giove (= Ohrmazd), attorno i conducenti portavano abiti e oggetti dai colori solari. La cavalleria di dodici nazioni, come i segni dello Zodiaco, era al seguito; subito dopo, 10.000 ‘Immortali’ (Hdt., VII 83) seguivano il corteggio abbigliati con collane, vesti d’oro e tuniche ornate di gemme. Un racconto simile è in Senofonte (*Cyr.* 8.3,12). I Magi persiani sacrificavano a Zeus (= Ohrmazd): la cerimonia includeva una parata di trespolti trainati da cavalli, addobbati con i colori planetari (bianco, porpora).

Tutto ciò trova conferma nelle fonti iraniche dirette e indirette, a partire da Erodoto (I 98.3-6) alle prese con la capitale dell’impero medo Ecbatana (< antico-persiano *Ha^mgmatāna* < **han-gmata*- ‘[luogo di] raccolta’)⁶³ fortificata da sette mura concentriche dai colori planetari⁶⁴: le prime due, le più vicine alla reggia e al tesoro, avevano i colori del Sole e della Luna (oro e argento), a seguire rosso arancio (*σανδράκινος*), blu (*κύανος*), porpora (*φοινίκεος*), nero (*μέλας*), bianco (*λευκός*). È stato segnalato come i colori delle mura di Ecbatana presentino una struttura cromatica che si ritrova nelle più antiche Ziqqurat mesopotamiche⁶⁵, i templi in forma di torri (< accadico *ziqurratu/siqurrutu*)⁶⁶, composti da tronchi di piramide o parallelepipedi sovrapposti a più piani (in genere sette) a imitazione della montagna cosmica e planetaria dove si riteneva abitassero gli dèi. Le più antiche attestazioni sono in Erodoto (I 181-183), Strabone (XIV 1.5), Diodoro Siculo (II 9); proprio Erodoto descrive la più famosa Ziqqurat, quella di Babilonia, in sumerico chiamata *É-temen-an-ki* ‘Casa del fondamento del cielo e della terra’, e costituita da sette piani, ciascuno dipinto di un colore differente⁶⁷. Lo stesso dicasi per la Ziqqurat che si ergeva nel recinto del palazzo di Sargon II a Khorsābād, e per quella del tempio del dio Nabū a Borsippa, il cui nome, sempre in sumerico, era *É-ur-(me)-imin-an-ki* ‘Casa delle sette guide del cielo e della terra’. Le sette guide erano i pianeti: ogni piano ne rappresentava uno. Salendo per i sette piani, si saliva quindi attraverso le sette sfere planetarie, raggiungendo il principio dell’universo, sede delle divinità, quella che diverrà l’Ogdoade. Lassù, sul terrazzamento più alto, il dio Marduk aveva la sua camera nuziale, ch’egli visitava per celebrare le nozze sacre con una giovane ierodula. Strabone (XVI 1.5 [JONES, VII, p. 198]) parlava della Ziqqurat di Babilonia come del Βήλου τάφος ‘sepolcro di Belo/Bel [= Marduk]’, ritenendola immagine degli inferi, in sintonia

⁶³ S. C. BROWN, 1998, p. 80 a-b; R. G. KENT, 1950, p. 212 a-b.

⁶⁴ A. HERMANN, 1969, col. 375.

⁶⁵ P. JAMES-M. A. VAN DER SLUIJS, 2008.

⁶⁶ G. FURLANI, 1937; A. BISI, 1966; H. J. NISSEN, 2002.

⁶⁷ G. WIDENGREN, 1960, pp. 1-2.

con il Capodanno mesopotamico, Akītu, la festa dell'Anno Nuovo in cui il dio era ritualmente imprigionato, e poi liberato, e nel quale si decidevano i destini dell'anno a venire⁶⁸. Entrambe le interpretazioni non sembrano discordanti⁶⁹.

I colori planetari sono attestati nelle fonti babilonesi⁷⁰: Giove è MUL.BABBAR, la 'stella bianca', Marte MUL.SIG, la «stella rossa» e Saturno MUL.MI, la «stella nera»⁷¹. Alcuni problemi si pongono per Venere e Mercurio. In sumerico e in accadico non esiste distinzione fra il colore verde e il colore blu⁷², entrambi sono associati al lapislazuli, una pietra estratta da una miniera nel Badakhshan (Afghanistan), da cui si ricava un colore blu/azzurro intenso noto nelle fonti greche⁷³ come κύαυος. Quindi la nozione di un colore planetario 'verde' associato a Venere MUL.SIG, la «stella verde», deriva dal legame tra Inanna-Ištar, la dea di tale pianeta e il lapislazuli. Diverse vicende mitologiche parlano in tal senso: nella *Discesa di Inanna agli inferi*, la dea si prepara alla catabasi rivestendosi dei «sette poteri» (l. 14)⁷⁴, cioè nell'abbigliarsi indossa su di sé la forza dei sette pianeti. Veste, tra gli altri, ornamenti e collane di lapislazuli (ll. 19-20)⁷⁵. Quando invoca gli dèi Enlil, Nanna ed Enki di salvarla dall'oscurità, parla di se stessa come di una pietra di lapislazuli: "Non lasciar sgrossare come blocco di un cavapietre il tuo brillante lapislazuli!" (ll. 45; 62; 184; 198; 212)⁷⁶. Nel breve testo *Inanna ed Ebikh*, che descrive il combattimento tra la dea e la montagna Ebikh (attuale Jebel Hamrîm), Inanna indossa calzari di lapislazuli (ll. 53-59)⁷⁷. Ancora, in un testo di Uruk la dea è nominata quale signora dei lapislazuli⁷⁸.

Per quanto riguarda il colore di Mercurio, in almeno un testo divinatorio il pianeta è associato all'arancio, cioè a una tonalità di rosso⁷⁹: "Se Venere veste un dia-

⁶⁸ P. JAMES & M. A. VAN DER SLUIJS, 2008, p. 73.

⁶⁹ G. WIDENGREN, 1960, p. 3.

⁷⁰ A. HERMANN, 1969, coll. 373-374; A. UNGNAD, 1919, p. 165; P. JAMES & VAN DER SLUIJS, 2008, p. 67; E. REINER & D. PINGREE, 1998, p. 249.

⁷¹ L. VERDERAME, 2004, p. 327.

⁷² B. LANDSBERGER, 1967, p. 139.

⁷³ ZANCANI MONTUORO, 1959, p. 772 a.

⁷⁴ J. BOTTÉRO & S. N. KRAMER, 1992, p. 289.

⁷⁵ J. BOTTÉRO & S. N. KRAMER, 1992, p. 289; L. VERDERAME, 2009, p. 69.

⁷⁶ J. BOTTÉRO & S. N. KRAMER, 1992, pp. 290; 291; 295; 296; 297.

⁷⁷ L. VERDERAME, 2009, p. 70.

⁷⁸ P. JAMES & M. A. VAN DER SLUIJS, 2008, p. 68.

⁷⁹ P. ZANCANI MONTUORO, 1959, p. 772 a-b.

dema rosso, Mercurio gli sta di fronte”⁸⁰, quello che chiamiamo ‘arancio’ è di fatto un rosso più tenue. Non necessita di commento infine l’identità tra il Sole, la Luna e i metalli oro⁸¹ e argento, praticamente universale. Quindi la relazione fra colori e pianeti può riassumersi secondo queste corrispondenze⁸²:

♃	Giove = Bianco
♄	Saturno = Nero
♂	Marte = Rosso
♀	Venere = Blu
☿	Mercurio = Arancio
☾	Luna = Argento
☼	Sole = Oro

L’ordine delle mura di Ecbatana farebbe quindi riferimento a uno sfondo babilonese⁸³. Non solo, la successione dei colori nella fortezza achemenide permetterebbe ricostruire l’ordine cromatico nelle Ziqqurat mesopotamiche.

C’è chi ha visto un legame tra l’iridescenza dei templi babilonesi e i colori dei fusaioli nel mito platonico di Ēr⁸⁴. Diodoro Siculo (II 30.3-4) attesta di una sapienza ‘caldea’ attinta dai pianeti, le ‘cinque stelle’, di Ares, di Aphroditē, di Hermēs, di Zeus e di Kronos, la stella di Helios. Kronos è il ‘Sole nero’⁸⁵, in quanto si trova agli antipodi dell’ebdomade planetaria⁸⁶, un dato che ritroviamo nei testi babilonesi⁸⁷. Altre conferme in Igino⁸⁸: *secunda stella dicitur Solis, quam alii Saturni dixerunt*; oppure in Tolemeo, che integra⁸⁹: gli abitanti del quadrante a Sud-Est del mondo, tra cui Persiani e Babilonesi, “venerano la stella di Afrodite, che è Iside, e quella

⁸⁰ E. REINER & D. PINGREE, 1998, pp. 58-59.

⁸¹ Verg., *Georg.* 1.231-232; Ov., *Her.* 4.159-162; A. HERMANN, 1969, col. 389.

⁸² P. JAMES & M. A. VAN DER SLUIJS, 2008, p. 69.

⁸³ Così la pensano P. JAMES & M. A. VAN DER SLUIJS, 2008, p. 66, *contra* l’ipotesi di Henry Rawlinson (1810-1895), il pioniere della disciplina assiriologica.

⁸⁴ J. BIDEZ, 1935, pp. 260-262.

⁸⁵ B. ECK, 2002, p. 157, n. 4.

⁸⁶ F. BOLL, 1916-1919.

⁸⁷ M. A. VAN DER SLUIJS & P. JAMES, 2013; J. BONCQUET, 1987, p. 178.

⁸⁸ Hygin., *Astr.* 2, 42, 2 (Le Bœuffle, Paris 1983, p. 84).

⁸⁹ R. BECK, 1988, p. 86.

di Kronos, chiamandola Helios Mithra⁹⁰. L' 'astro splendente', ἀστὴρ ὁ Φαίνων⁹¹, cioè Saturno = Κρόνος, considerato il dio 'iniziale'.

Anche se in forma 'demitizzata'⁹² tale rappresentazione persiste in ambito cristiano: nell'Apocalisse giovannea⁹³ il Figlio dell'Uomo veste abiti solari e tiene in mano le sette stelle (1, 13-16; cfr. 14, 14)⁹⁴. Il trono di Dio è di cristallo iridescente, attorniato da ventiquattro vegliardi vestiti di bianco e indiademati d'oro (4.3-5; cfr. 7.9-3). All'apertura del 'sesto sigillo', Il Sole diventa nero, la Luna si tinge di rosso sangue e le stelle cadono sulla Terra (6, 12-13). È chiara l'allusione a Saturno come 'Sole nero', mentre il colore della Luna, quello di cui si riveste Babilonia (18, 16)⁹⁵, è il colore di Marte, con probabile riferimento a una congiunzione tra la Luna e questo pianeta.

Tornando a Diodoro Siculo, i babilonesi ritenevano i cinque pianeti «interpreti» di una disciplina astromantica e divinatoria, propensa a leggere nei cieli i segni degli eventi futuri; osservando i cinque astri nel loro 'levare' (ἀνατολῆς), nella loro 'posizione' (δύσεως), e nel loro 'colore' (χρόας).

Eudosso di Cnido (408-355 a. C.), a cui si deve una prima sistematizzazione della conoscenza astronomica, venne iniziato a tale disciplina da sapienti 'caldei'⁹⁶. Egli fece confluire gran parte del suo sapere in due opere ora perdute, i Φαινόμενα, i *Fenomeni* e lo Ἔνοπρον, lo *Specchio*⁹⁷. Il primo era una descrizione del cielo stellato, messo in forma poetica da Arato di Soli (ca. 315-240 a.C.)⁹⁸, su richiesta del re di Macedonia, Antigono II Gonata. I versi di Arato superarono presto il ristretto ambito della corte macedone propagandosi con immensa fortuna in tutto il mondo antico, raggiungendo per fama il Medioevo e oltre⁹⁹. Nel poema di Arato (377-378) leggiamo che le stelle si distinguono nel cielo grazie alla loro grandezza e al loro «colore» (χροῦ)¹⁰⁰.

⁹⁰ Ptol., *Tetrab.* 2.3,23 (BOLL-BOER, III/1, Leipzig 1954, p. 67, 8-10; HÜBNER, Stuttgart, 1998, p. 105, 266-267).

⁹¹ Orig., *Contr. Cels.* 6.31,19-20 (B. WITTE, 1993, p. 66).

⁹² Si vd. a riguardo lo scritto programmatico di R. BULTMANN, 1970 (1941).

⁹³ A. HERMANN, 1969, col. 415.

⁹⁴ F. BOLL, 1914, p. 28.

⁹⁵ F. BOLL, 1914, p. 93.

⁹⁶ J. BIDEZ, 1935, p. 267.

⁹⁷ M. FOLKERTS, 1998.

⁹⁸ R. TURCAN, 1968, pp. 399 ss.; cfr. W. HÜBNER, 1983.

⁹⁹ G. CHIARINI- G. GUIDORIZZI, 2009, pp. XXIX-XXX.

¹⁰⁰ Cfr. *Schol. in Arat.* 375 (= J. MARTIN [ed.], *Scholias in Aratum vetera*, Stuttgart 1974, p. 259, 3-6).

6. Colori iranici

La serie planetaria iranica appare codificata in un testo pahlavi, le cosiddette *Selezioni di Zādspram* (*Wizīdagīhā ī Zādspram*), un notevole compendio di scritti arcaici, anche avestici¹⁰¹. Secondo lo *Zādspram*, il corpo umano sarebbe composto da ‘sette strati’ (*haft tōf*) successivi, a partire dal midollo, ossa, carne, nervi, vene (cioè sangue), pelle e capelli, configurati in una sequenza planetaria¹⁰² cosiddetta ‘caldaica’, cioè inversa rispetto all’ordine tolemaico:

Kēwān	♃	Capelli (<i>mōy</i>)
Ohrmazd	♄	Pelle (<i>pōst</i>)
Wahrām	♅	Vene (<i>rāg</i>)
Mihr	♆	Nervi (<i>pay</i>)
Anāhīd	♇	Carne (<i>gōšt</i>)
Tīr	♈	Ossa (<i>ast</i>)
Māh	♉	Midollo (<i>mazg</i>)

Un ordine planetario ascritto alla cosmografia iranica si era presentato in Occidente agli albori della cristianità, nel ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, ἢ παρ’αὐτοῖς ἐστὶν, “insegnamento dei Persiani e l’iniziazione di Mithra da essi praticata”¹⁰³, un testo su cui dissertava il platonico Celso, il filosofo ‘pagano’ autore di un’opera anticristiana contro la quale polemizzava Origene in un omonimo trattato in otto libri¹⁰⁴. Sull’identità dell’autore Origene dichiarava di non sapere nulla, tranne che forse avrebbe composto il suo scritto attorno al 180 d.C..

Celso avrebbe avuto fra le mani un disegno, una sorta di cosmogramma suddiviso in due cerchi, due orbite celesti: una che corrispondeva alle stelle fisse, l’altra ai pianeti. L’anima le avrebbe attraversate entrambe per mezzo di una scala con sette porte (κλίμαξ ἐπτάπυλος), più un’ultima porta in cima. Ogni porta era foggata di un metallo differente, a imitazione del colore del pianeta¹⁰⁵:

Κρόνος	♃	piombo
Ἀφροδίτη	♇	stagno

¹⁰¹ G. WIDENGREN, 1967a e 1967b.

¹⁰² *Zādspram* 30, 12 (GIGNOUX-TAFAZZOLI, Paris 1993, p. 98).

¹⁰³ Orig., *Contr. Cels.* 6.22.

¹⁰⁴ G. SFAMENI GASPARRO, 2014, p. 201 a-b.

¹⁰⁵ A. HERMANN, 1969, col. 438.

Ζεύς	♃	bronzo
Ἑρμῆς	♄	ferro
Ἄρης	♂	lega metallica
Σελήνη	☾	argento
Ἥλιος	☉	oro

L'ordine planetario di questa mappa celeste presenta però dei problemi, poiché non corrisponde né alla sequenza del sistema 'caldaico', né a quello «tolemaico», piuttosto corrisponde alla successione dei giorni della settimana, ma presentata in senso inverso, e ha affinità con la sequenza dei gradi iniziatici nei misteri di Miθra¹⁰⁶, collocati sotto la tutela dei pianeti. Ne troviamo testimonianza indiretta in San Gerolamo (*Ep. CVII ad Laet.* 2, 678-679 [PL 22, 869]) e diretta negli affreschi del *Mithraeum* di Santa Prisca a Roma, e nel mosaico pavimentale del *Mithraeum* di Felicissimo a Ostia.

Incontriamo un modello planetario iranico ulteriormente mutato, nel *Kitāb al-tafhīm* del naturalista, matematico e astronomo al-Bīrūnī (973-1048)¹⁰⁷. Siamo nel medioevo persiano e i colori hanno subito una stratificazione differente rispetto alla 'Ziqqurat' di Ecbatana:

♄	Saturno = Nero
☉	Sole = Giallo oro
☾	Luna = Verde
♂	Marte = Rosso
♄	Mercurio = Azzurro cielo
♃	Giove = Color terra, marrone
♀	Venere = Bianco

Notiamo lo scambio cromatico tra Venere e la Luna, mentre il lapislazzuli va assegnato a Mercurio¹⁰⁸, è appare il marrone per Giove. Si tratta di una sequenza planetaria che, pur con minime varianti¹⁰⁹, storici e geografi arabi tradizionalmente ascrivono alla sapienza dei Sabei¹¹⁰ di Ḥarrān, la Carrhae romana¹¹¹, che nel IV sec. d.C. di-

¹⁰⁶ G. SFAMENI GASPARRO, 2014, p. 202 a.

¹⁰⁷ P.P. SOUCEK, 1993, p. 48 a.

¹⁰⁸ F. GRENET-B. I. MARSHAK, 1998, p. 14 a-b.

¹⁰⁹ P. JAMES & M. A. VAN DER SLUIJS, 2008, p. 66.

¹¹⁰ D. CHWOLSOHN, 1856, pp. 381-396.

¹¹¹ Cfr. C.E. BOSWORTH, 2003.

venne centro di un culto astrolatrico¹¹², singolare incontro di neoplatonismo teurgico, ermetismo e antiche tradizioni religiose mesopotamiche¹¹³. Nella dottrina professata dai Sabei gli astri iscritti nei cieli sarebbero stati riprodotti simbolicamente nell'architettura dei templi terrestri¹¹⁴. Donde la necessità di edificare sulla terra templi in cui astronomia e mineralogia garantissero la corrispondenza con il tempio celeste¹¹⁵: gli edifici quindi dovevano riportare i colori dei pianeti a cui erano dedicati.

Tale schema cromatico sarà ripreso nella letteratura neopersiana, in modo specifico in due testi, e applicato alle miniature che li illustrano: le *Haft-paykar*, le 'Sette immagini' di Neḩāmī (1141-1204)¹¹⁶, e gli *Hašt bihīšt*, gli 'Otto paradisi', di Amīr Khusrau da Delhi (1251-1325)¹¹⁷. Entrambi gli scritti narrano le peripezie epiche ed erotiche di Bahrām Gūr¹¹⁸, l'imperatore sasanide Bahrām V, che regnò in Iran dal 420 al 438 d.C., succedendo al padre Yazdegerd I.

Bahrām, che fra l'altro aveva deciso di separare la Chiesa cristiano-nestoriana della Persia da quella di Bisanzio¹¹⁹, era diventato il protagonista di un romanzo omonimo, il *Bahrām-nāma* o *Bahrāmīya*, il *Libro di Bahrām o Bahrāmeide*. Una biografia rivissuta e riscritta in chiave simbolica e astrologica, il cui fulcro erano le storie narrate dalle sette principesse sue spose, nei sette padiglioni che il re aveva fatto costruire per loro e dove egli si recava in ciascuno dei sette giorni della settimana, vestito, come le sette principesse, ogni giorno del colore astrologico del pianeta che lo governava.

Quale che sia la versione originaria della Bahrāmeide, è certo che Nezāmī l'ha riscritta molto liberamente¹²⁰ e, soprattutto, l'ha innalzata a simboleggiare sette aspetti del destino umano, unendola all'idea dei colori planetari in un fantasmagorico caleidoscopio nel quale ogni fiaba assume l'impronta del pianeta e del giorno cui si riferisce. Nel 1301 (701 dell'Egira) Amīr Khusrau da Delhi riciclerà ulteriormente queste

¹¹² M. TARDIEU, 1986, p. 4.

¹¹³ Cfr. T.M. GREEN, 1992, *passim*.

¹¹⁴ H. CORBIN, 1980, p. 13.

¹¹⁵ H. CORBIN, 1980, p. 16.

¹¹⁶ Trad. it. A. BAUSANI & G. CALASSO, 1982; non esiste quindi una continuità con i colori delle mura di Ecbatana, come vorrebbero Gignoux (PH. GIGNOUX, 1984-1985, p. 215) e Grenet-Marshak (F. GRENET & G.-J. MARSHAK, 1997, p. 14 a).

¹¹⁷ Trad. it. antologica di A.M. PIEMONTESE, 1995; versione integrale in A. M. PIEMONTESE, 1996.

¹¹⁸ A. BAUSANI, "Introduzione", in A. BAUSANI & G. CALASSO, 1982, p. 10.

¹¹⁹ A. M. PIEMONTESE, 1995, pp. 336-337.

¹²⁰ A. BAUSANI, "Introduzione", in A. BAUSANI & G. CALASSO, 1982, p. 16.

tematiche nei suoi *Hašt bīhīšt*, gli *Otto paradisi*¹²¹, un testo che sarà la fonte de *Il Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo* di Cristoforo Armeno, pubblicato a Venezia nel 1557, la prima sistematica traduzione e stampa di un'opera novellistica persiana in una lingua europea¹²².

Precedentemente, in Sicilia nel 1159, regnante il normanno Guglielmo I, lo scrittore arabo Ibn Zafar, studioso di antichità letterarie sasanidi, aveva rielaborato una propria versione della *Bahrāmeide*¹²³. Un motivo presente nel *Decameron* (ca. 1348-1353): con l'antefatto del rifugio imposto da un male invadente, la peste, Boccaccio fa agire in un luogo ameno, rinchiusi in una magione avita, sette dame, ciascuna regina del suo giorno, più tre uomini¹²⁴.

Presupposti che si ritrovano negli insegnamenti del *Liber Hermetis de XV stellis*, un testo ermetico latino che specula ampiamente sulle interconnessioni tra macrocosmo e microcosmo. Dal momento che “la natura delle stelle distingue determinati colori”¹²⁵, lo stesso si può dire dei pianeti: Marte rosso, Saturno nero, Giove giallo, Venere bianco. Il libro fa riferimento solo a quattro ‘stelle’, poiché l'intento è mettere in relazione i colori con le quattro essenze ‘umoralì’ (sangue, bile nera, bile gialla e flegma), le quattro ‘complexioni’ (sanguigna, melanconica, collerica, flemmatica)¹²⁶, e i quattro sapori (salato, amaro, acidulo, dolce)¹²⁷. Le relazioni tra colori planetari e cambiamenti di stati d'animo sono esplicite: una ‘complexione’¹²⁸ favorevole produce l'uomo di più vasta intelligenza e di spirito più acuto; al contrario, se gli elementi non sono presenti in egual misura, si genera un uomo sciocco, oppure un uomo triste e letargico o di sangue caldo ed entusiasta, se la proporzione fra gli elementi è troppo grande o troppo piccola. Il *Liber Hermetis de XV stellis* nel mondo medievale ebbe una grande posterità, dal momento che lo troviamo nelle fonti utilizzate da Agrippa da Nettesheim (1486-1535) nel *De occulta philosophia*.

¹²¹ A. PIEMONTESE, 1995, pp. 339-340.

¹²² A. PIEMONTESE, 1995, pp. 327-328.

¹²³ A. PIEMONTESE, 1995, p. 336.

¹²⁴ A. PIEMONTESE, 1995, p. 337.

¹²⁵ L. DELATTE, 1942, p. 245.

¹²⁶ R. KLIBANSKY, E. PANOFKY & F. SAXL, 1983, pp. 19-40.

¹²⁷ DELATTE, 1942, pp. 245-246.

¹²⁸ R. KLIBANSKY, E. PANOFKY & F. SAXL, 1983, p. 17.



Abbazia dei Santi Pietro e Andrea a Novalesa (Torino).
Cappella di S. Eldrado. Morte di S. Eldrado.

BIBLIOGRAFIA

ALBRILE, E.,

- "... in principiis lucem fuisse ac tenebras. Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria*, 17 (1995) 109-155.
- "Il Segreto della Madre Lucente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico", *MHNH*, 2 (2002) 145-174.

ANKLESARIA, H. P.,

- *The Bondaresh. Being a Facsimile Edition of the TD Manuscript 1* [Iranian Culture Foundation, 88], Teheran, 1970 [TD1].

- ANKLESARIA, B.T.,
- *Zand-Ākāsih. Iranian or Greater Bundahišn*, Bombay, 1956.
- AVRIL, F. & GOUSSET, M.-TH., (eds.),
- *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Manuscrits enluminés d'origine italienne. 2. XIII^{ème} siècle*, Paris, 1984.
- BAUSANI, A. & CALASSO, G. (cur.),
- *Nezāmī. Le sette principesse*, Milano, 1982.
- BECK, R.,
- *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO, 109), Leiden, 1988.
- BIDEZ, J.,
- "Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er au livre X de la *République* de Platon", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et sciences morales et politiques*, 21 (1935) 257-277.
- BISI, A.,
- s.v. "Ziqqurat", in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VII, Roma, 1966, pp. 1270 a-1273 a.
- BÖHLIG, A. & LABIB, P. (hrsg.),
- *Die koptisch-gnostische Schrift Ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Institut für Orientforschung – Veröffentlichung Nr. 58), Berlin 1962.
- BOLL, F.,
- "Zur babylonischen Planetenordnung", *Zeitschrift für Assyriologie*, 25 (1911) 372-375.
- *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistischen Studien zum Weltbild der Apokalypse* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, 1), Leipzig, 1914.
- "Kronos-Helios", *Archiv für Religionswissenschaft*, 19 (1916-1919) 342-346.
- BONCQUET, J.,
- *Diodorus Siculus (II, 1-34) over Mesopotamië. Een historische kommentar*, Bruxelles, 1987.
- BOSWORTH, C. E.,
- s.v. «Ḥarrān», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XII, New York, 2003, pp. 13a-14a.
- BOTTÉRO, J & KRAMER, S. N. (cur.),
- *Uomini e dei della Mesopotamia*, trad. it. cur. G. Bergamini, Torino, 1992 (ed. or. Paris, 1989).
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *L'astrologie grècque*, Paris 1899.
- BROWN, S. C.,
- s.v. "Ecbatana", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VIII, Costa Mesa (California), 1998, po. 80a-b.
- BOYCE, M.,
- *A History of Zoroastrianism, I. The Early Period*, (Handbuch der Orientalistik, VIII/I.2.2 A), Leiden-Köln, 1975.
- BULTMANN, R.,
- *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione* (Giornale di Teologia, 41), trad. L. Tosti-F. Bianco, Brescia, 1970 (ed. or. München, 1941).
- CAGIANO DE AZEVEDO, M.,
- "Il colore nell'antichità", *Aevum*, 28 (1954) 151-167.

- CAMPLANI, A.,
 - *Scritti ermetici in copto* (Testi del Vicino Oriente antico, 8.3), Brescia, 2000.
- CERETI, C. G.,
 - “La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell’evoluzione di un mito”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 55 (1995) 33-81.
- CHIARINI G. & GUIDORIZZI, G. (Eds.),
 - *Igino. Mitologia astrale* (Biblioteca Adelphi, 539), Milano, 2009.
- CHIERICI, S.,
 - “L’abbazia della Novalesa”, in S. CHIERICI-D. CITI, *Italia Romanica. II: Il Piemonte. La Val d’Aosta. La Liguria* (Già e non ancora/arte, 2), Milano, 1979, pp. 229-233.
- CHWOLSOHN, D.,
 - *Die Ssabier und der Ssabismus*, I, Saint-Pétersbourg, 1856.
- CITELLI, L. & GAMBATO, M. L. (cur.),
 - *Ateneo. I deipnosofisti. I dotti a banchetto* (trad. M. L. Gambato), Roma, 2001.
- CORBIN, H.,
 - “Tempio sabeo e contemplazione”, in *L’immagine del tempio*, trad. B. Fiore, Torino, 1983 (ed. or. Paris 1980), pp. 9-62.
- COULIANO, I. P.,
 - s.v. “Cielo (Ierofanie celesti)”, in M. ELIADE (cur.), *Enciclopedia delle Religioni*, Edizione tematica europea a cura di D. M. COSI-L. SAIBENE-R. SCAGNO, I. *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, Milano, 1993, pp. 143a-144b.
- CUMONT, F.,
 - “Le nom des planètes et l’astrolatrie chez les Grecs”, *L’Antiquité Classique*, 4 (1935) 5-43.
- DELATTE, L. (éd.),
 - *Textes latin et vieux français relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, Fasc. XCIII), Liège-Paris, 1942.
- EASTWOOD, B.-GRABHOFF, G.,
 - “Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe, ca. 800-1500”, *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 94 (2004) I-XIV; 1-158.
- ECK, B. (éd.),
 - *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique*, Tome II/Livre II, Paris, 2002.
- FOLKERTS, M.,
 - s.v. «Eudoxos von Knidos», in *DNP*, 4, Stuttgart-Weimar, 1998, coll. 224-225.
- FURLANI, G.,
 - s.v. “Ziggurat”, in *Enciclopedia Italiana*, XXXV, Roma, 1937, p. 941 a-b.
- GERSHEVITCH, I.,
 - *The Avestan Hymn to Mithra with an Introduction, Translation and Commentary* (Oriental Publications No.4), Cambridge, 1959.
 - “Il falso Smerdi”, in GH. GNOLI (ed.), *Iranian Studies* (Orientalia Romana. Essays and Lectures 5 – SOR LII), IsMEO, Roma, 1983, pp. 81-100.
- GIGNOUX, PH.,
 - “Conférence de M. Philippe Gignoux”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études* (Section des Sciences Religieuses), 93 (1984-1985) 215-217.

GNOLI, GH.,

- “Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 12 (1962) 95-121.
- “Note sullo ‘Xvarənah-’”, in AA.VV., *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (= Acta Iranica 23, II Ser./Hommages et opera minora Vol. IX), Leiden, 1984, pp. 207-218
- “Über das iranische *Hyanah-*: lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung”, *Altorientalische Forschungen*, 23 (1996) 171-180.
- s.v. “Farr(ah)”, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York, 1999, pp. 314 a-315 b.

GREEN, T. M.,

- *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World [ex EPRO], 114), Leiden-New York-Köln, 1992.

GRENET, F. & PINAULT, G.-J.,

- “Contacts des traditions astrologiques de l’Inde et de l’Iran d’après une peinture des collection de Turfan”, *Comptes-rendus des séances l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 141 (1997) 1000-1063.

GRENET, F. & MARSHAK, B. I.,

- “Le mythe de Nana dans l’art de la Sogdiane”, in *Arts Asiatiques*, 53 (1998) 5-18.

GUNDEL, H.G.,

- s.v. “Pianeti”, in *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Roma, 1973, pp. 614 a-623 b.

HENNING, W. B.,

- “An Astronomical Chapter of the Bundahishn”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 232 (= *Selected Papers*, Vol. II [Acta Iranica 15 – Hommages et Opera Minora, 6], Leiden-Téhéran-Liège, 1977, p. 98).

HERMANN, A.,

- s.v. “Farbe”, in *RAC*, VII, Stuttgart, 1969, col. 358-447.

HÜBNER, W.,

- “L’astrologie dans l’antiquité”, *Pallas*, 30 (1983) 1-24.

IERODIAKONOV, K.,

- “Plato’s Theory of Colours in the Timaeus”, *Rhizai. A Journal of Ancient Philosophy and Science*, 2 (2005) 219-233.

JAMES, P. & VAN DER SLUIJS, M. A.,

- “Ziggurats, Colors, and Planets: Rawlinson Revisited”, *Journal of Cuneiform Studies*, 60 (2008) 57-79.

KENT, R. G.,

- *Old Persian. Grammar Texts Lexicon*, New Haven, 1950.

KIRSCHBAUM, E.,

- “L’angelo rosso e l’angelo turchino”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 17 (1940) 229-230.

KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E. & SAXL, F.,

- *Saturno e la melanconia* (Saggi Einaudi, 657), trad. it. R. FEDERICI, Torino, 1983 (ed. or. London, 1964).

KROLL, W.,

- s.v. «Hermes Trismegistos», in *RE*, VIII/1 (1912), coll. 792-823.

LANDSBERGER, B.,

- “Über Farben im Sumerisch-akkadischen”, *Journal of Cuneiform Studies*, 21 (1967) 139-173.

LAYTON, B.,

- *The Gnostic Scriptures. A New Translation*, London, 1987.

LEMAY, R.,

- *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology* (American University of Beirut. Oriental Series, 38), Beirut, 1962.

MORAUX, P.,

- s.v. "quinta essentia", in *RE*, XXIV (1963), coll. 1171-1263.

NALLINO, C. A.,

- "Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica", in AA.VV., *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 345-363.

NEUGEBAUER, O.,

- *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence, 1957².
- *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, II, Berlin, 1975.

NISSEN, H. J.,

- s.v. "Ziqurrat", *DNP*, 12/2, Stuttgart-Weimar, 2002, col. 818.

PAINCHAUD, L.,

- *L'Écrit sans Titre. Traité sur l'origine du monde (NH 2, 5 et XIII, 2 et Brit. Libr. Or. 4926 [1])* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Textes» 21), Québec (Canada)-Louvain-Paris, 1995 (avec deux contr. de W.-P. FUNK).

PANAINO, A.,

- "Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo", in L. CIRILLO-A. VAN TONGERLOO (cur.), *«Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies, III), Louvain-Napoli, 1997, pp. 249-295.
- *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma, 1998.

PIEMONTESE, A. M.,

- "Gli "Otto paradisi" di Amir Khusrau da Delhi. Una lezione persiana del "Libro di Sindbad" fonte del "Peregrinaggio" di Cristoforo Armeno", *Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Ser. IX, 6 (1995) 361-417.
- (cur.), *Amir Khusrau da Delhi. Le otto novelle del Paradiso*, Soveria Mannelli (CZ), 1996.

PINGREE, D.,

- *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja* (Harvard Oriental Series, 48), II, Cambridge (Mass.), 1978.
- s.v. «Abū Ma'shar Jafar b. Mohammad Balkī», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London-New York, 1985, pp. 337 a-340 b.
- "Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 52 (1989) 1-13.

PUECH, H.-CH.,

- s.v. "Archontiker", in *RAC*, I, Stuttgart, 1950, coll. 633-643.

QUISPEL, G.,

- "Reincarnation and Magic in the Asclepius", in R. VAN DEN BROEK-C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), Amsterdam, 2000.

REINER, E. & PINGREE, D. (eds.),

- *Babylonian Planetary Omens*, III (CM, 11), Groningen, 1998.

REITZENSTEIN, R.,

- *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin, 1927³.

SAXL, F.,

- *La fede negli astri. Dall'Antichità al Rinascimento*, trad. it. a cura di S. Settis, Torino, 1985.

SCHMITT, R.,

- *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I/vol. 1), London, 1993.

SEGRE MONTEL, C.,

- s.v. "Novalesa, Abbazia di", in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VIII, Milano-Roma, 1997, pp. 761 b-764 a.

SFAMENI GASPARRO, G.,

- "L'oro, l'anima e il suo destino. Osservazioni su un passo di Plutarco e sulla *klimax eptapylos* mitriaca secondo Celso", in M. TORTORELLI GHIDINI (cur.), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico* (Studia Archaeologica, 193), Roma, 2014, pp. 199-210.

SHAHBAZI, A.S.,

- "Darius' 'haft kišvar'", in H. KOCH & D.N. MACKENZIE (Hrsg.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 10), Berlin, 1983, pp. 239-246.

SOUCEK, P.P.,

- s.v. "Color II. Use and Importance in Persian Art", in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa, 1993, pp. 48a-50b.

TARDIEU, M.,

- "Šābiens coraniques et "Šābiens" de Harrān", *Journal Asiatique*, 274 (1986) 1-44.

TURCAN, R.,

- "Littérature astrologique et astrologie littéraire dans l'Antiquité classique", *Latomus*, 27 (1968) 392-405.

UNGNAD, A.,

- "Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandische Gesellschaft*, 73 (1919) 159-175.

VAN DER SLUIJS, M. A. & JAMES, P.,

- "Saturn as the "Sun of the Night", in Ancient Near Eastern Tradition", *Aula Orientalis*, 31 (2013) 279-322.

VERBEKE, G.,

- *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustine*, Paris-Louvain, 1945.

VERDERAME, L.,

- "I colori nell'astrologia mesopotamica", in H. WAETZOLDT (Hrsg.), *Von Sumer nach Ebla und Zurück. Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999* (Heidelberger Studien zum Alten Orient – Band 9), Heidelberg 2004, pp. 327-332.
- "La vestizione di Inanna", in S. BOTTA (cur.), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze, 2009, pp. 63-73.

VLORA, N.R. ,

- *Le porte del cielo. L'eredità dei faraoni*, Bari, 2001.

WIDENGREN, G.,

- “Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente Antico”, *Numen*, 7 (1960) 1-25.
- “Zervanitische Texte aus dem “Avesta” in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn”, in G. WIESSNER (Hrsg.), *Festschrift für Wilhem Eilers*, Wiesbaden, 1967, pp. 278-287 (a).
- “Philological Remarks on some Pahlavi Texts chiefly concerned with Zervanite Religion”, in AA.VV., *Sir J.J. Zarhosti Madressa Centenary Volume*, Bombay, 1967, pp. 84-103 (b).

WITTE, B.,

- *Das Ophitendiagramm nach Origenes’ Contra Celsum VI 22-38* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6), Altenberge, 1993.

WUJASTYK, D.,

- “Jambudvīpa: Apples or Plums?”, in CH. BURNETT, J. P. HOGENDIJK, K. PLOFKER & M. YANO (eds.), *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree* (Islamic Philosophy Theology and Science – *Texts and Studies*, LIV), Leiden-Boston, 2004, pp. 278-301.

ZANCANI MONTUORO, P.,

- s.v. “Colore”, in *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, II, Roma, 1959, pp. 770 a-773 a.

FROM LOVE TO DESIRE: THE LOT OF EROS IN HELLENISTIC ASTROLOGY

DORIAN GIESELER GREENBAUM

UNIVERSITY OF WALES TRINITY ST DAVID

dorian@goldtel.net

ABSTRACT

This essay explores the history and calculation of the Lot of Eros in ancient astrological practice. It begins with a brief overview of the concept of Eros in Greek culture, especially emphasising the celestial bodies associated with Eros (primarily Venus and the Sun). The conception of Eros as a joining principle as well as a symbol of sexual union combines aspects of love both as a more abstract concept and universal symbol of communion/union/unity as well as sexual desire (especially associated with Venus). From the discussion of these two components of Eros I move to its astrological conception as a lot connected with friendship, community, union and sexual relations. Two formulae for the calculation of the Lot of Eros have been handed down in the astrological tradition: one involving the Lots of Fortune and Daimon, and the other involving the Lot of Daimon and Venus. These two traditions will also be explored in this essay.

KEYWORDS: EROS, LOVE, SEXUAL UNION, DESIRE, LOT OF EROS, LOT OF DAIMON, LOT OF FORTUNE, SUN, VENUS, ASTROLOGICAL LOTS, *PANARETOS*.

DEL AMOR AL DESEO: LA SUERTE DE EROS EN LA ASTROLOGÍA HELENÍSTICA

RESUMEN

Este trabajo investiga la historia y cálculo de la Suerte de Eros en la práctica astrológica antigua. Comienza con una breve revisión del concepto de Eros en la cultura griega, subrayando en particular los cuerpos celestes asociados con Eros (en principio Venus y el Sol). El concepto de Eros como un principio unificador así como un símbolo de unión sexual combina aspectos del amor en cuanto concepto abstracto y símbolo universal de comunión/unión/unidad, además de como un deseo sexual (especialmente asociado con Venus). De la discusión de estos dos componentes de Eros paso a su concepción astrológica como suerte asociada a la amistad, comunidad, unión y relaciones sexuales. Dos fórmulas para el cálculo de la Suerte de Eros se han utilizado en la tradición astrológica: una implica las Suertes de la Fortuna y el Demon y la otra implica la Suerte del Demon y Venus. Estas dos tradiciones serán objeto de estudio también en este trabajo.

PALABRAS CLAVE: EROS, AMOR, UNIÓN SEXUAL, DESEO, SUERTE DE EROS, SUERTE DEL DEMON, SUERTE DE LA FORTUNA, SOL, VENUS, SUERTES ASTROLÓGICAS, *PANARETOS*.

Introduction

The tradition of lots in Hellenistic astrology is very ancient. The Lot of Fortune, and quite probably the Lot of Daimon as well¹, are mentioned in texts of some of the earliest extant astrological material, the fragments of (pseudo-)Nechepto and Petosiris. Scholarship from the late 19th century to the present has catalogued the fragments of these pseudepigraphic authors², and these lots appear as well in almost all of the ancient astrological authors writing in Greek and Latin through the end of antiquity, from Manilius to Rhetorius. In addition to their literary documentation, lots are also represented in original documentary texts (ostraca and papyrus)³; we can thus conclude that they were an important part of the actual practice of astrology in antiquity.

Although the most commonly used lots are the Lots of Fortune and Daimon⁴, other lots are also found in the documentary and literary evidence; what concerns us in this article is, naturally, the use of the Lot of Eros. At present we have evidence for its use in six charts in antiquity and the Byzantine era, ranging from 138 CE to 905 CE⁵. The range of use of the Lot of Eros by astrologers, including these examples and the interpretations applied to the lot will be explored in this paper. This will correlate with the connotations of Eros within the wider Hellenistic, Greco-Roman and late antique culture. We first turn to the concept of Eros in a general cultural context. The reason for briefly examining the mythological, cosmological, philosophical and religious expressions of Eros is to show, in the second part of this article, how these conceptions are reflected in astrology and its practice. As we shall see, astrology has a unique way of demonstrating and reflecting the wider cultural principles and expression of Eros.

Greek Conceptions of Eros

Eros has a long history in Greek religion, mythology and philosophy. The idea of love as a joining principle traces back to Pythagoreanism, Parmenides and Empedocles well before Plato wrote about it. For the Orphics, Eros was embodied in the figure of Phanes or Protogonos, the god of light and creation.

¹ S. HEILEN, 2015, pp. 1158-1182; D. G. GREENBAUM, 2015, pp. 333-334.

² Nechepto and Petosiris, 1892; S. HEILEN, 2011, pp. 23-93.

³ O. NEUGEBAUER & H. B. VAN HOESSEN, 1959, repr. 1987 (hereafter *GH*); A. JONES, 1999 (hereafter *APO*); D. G. GREENBAUM, 2008; EADEM, 2015; HEILEN, 2015, 'Katalog antiker Horoskope', pp. 204-333.

⁴ GREENBAUM, 2008.

⁵ GREENBAUM, 2015, pp. 367-77.

Sexual love as the consummate and literal symbol of union between separate bodies explains fertility and creation. It was a symbol of life and growth, opposing the death and decay of the material world, at least for a time. Thus Eros and its association with joining together, union, fertility and binding is important as a principle in the creation of the world. From its earthly expression in sexual love to its universal application in the formation of the cosmos, Eros is a necessary force in cosmogony – contrasted with the forces of separation and compulsion, represented cosmologically by *neikos* (strife) and *anankē* (necessity).

To give an idea of some of the ways Eros is treated by the Greeks, I shall offer a representative sampling of texts, from Hesiod to the *Hermetica*. Early on, Eros is involved with cosmology and is one of the first gods, according to Hesiod, created just after Chaos and along with Earth (*Theogony* 116-120). He is called ‘most beautiful among the deathless gods’⁶. His relationship to Aphrodite also appears in Hesiod and other early texts: ‘And Eros accompanied her, and beautiful Longing (or Desire: Himeros) followed at her birth...’⁷. Aphrodite as well is called ‘beautiful’⁸. Beauty is thus connected with each of these deities, Eros, Aphrodite and Himeros, at a very early stage. The concept of desire, personified by Himeros, here has the sense of longing or yearning, different from the later word, *epithumia*, ‘appetite’, associated with Venus as an astrological planet⁹.

In the Orphic theogony, the name of Eros attaches to their creator deity, also called Protogonos (‘first-born’), Phanes (‘shining one’ and ‘appearance’ –as in ‘come to light’), Erikepaios, Metis and Dionysus. Phanes/Eros is born from an egg and becomes the creator of all. He is beautiful, shining and golden-winged, ‘longed-for Eros’¹⁰. Night, his daughter, becomes his partner in creation.

In Parmenides, a daimon who ‘rules over hateful childbirth and (sexual) union’¹¹ is, in fact, the creator of Eros: “First of all the gods she crafted Eros”¹². Plutarch

⁶ *Theogony* 120: κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι.

⁷ *Theogony* 201-202: τῆ δ’ Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς / γεινομένη....

⁸ *Theogony* 194: καλὴ θεός.

⁹ E.g., in Vett. Val., I, 1.28, p.3.28 PINGREE.

¹⁰ Aristophanes, *The Birds*, 695-696: Ἔρος ὁ ποθεινός, / στίλβων νῶτον περὺγοιν χρυσαῖν. Cited by M. L. WEST, 1983, pp. 111-12 in connection with the Orphic Phanes. For more discussion of Eros in an Orphic context, see GREENBAUM, 1015, pp. 350-53.

¹¹ H. DIELS and W. KRANZ, 1951, repr. 1966, I, B12, 243.4: <ῆ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει. (Hereafter D-K.).

¹² *IBID.*, I, B13, 243.16: πρώτηιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων....

(*Amatorius* 756e-f), quoting Parmenides as above, names this daimon as Aphrodite, but he adds that Eros is responsible for the qualities of affection (φιλότης) and comingling (σύγκρασις)¹³.

Philotēs (or *philia*) reappears in Empedocles (*On Nature*) as the great joining principle (opposed to the separating principle, Strife [*neikos*]). Plutarch, again, associates Empedocles' *philotēs* with Aphrodite and Eros: "So they were until desire came upon nature providentially, for Affection arose, and Aphrodite and Eros, as Empedocles says, and Parmenides and Hesiod"¹⁴. In the *Purifications*, Empedocles calls love by yet another name, Charis; but the concepts are very similar. Ananke (Necessity) causes Charis and Neikos to take turns ruling, which prompts the remark that "Charis hates hard-to-bear Ananke"¹⁵. The role of Ananke as a counterpart to Eros is repeatedly seen both in general culture and astrologically¹⁶.

Thus the act of physical union represented by Eros becomes, by a kind of metonymy, the great creative principle of the universe. Its cosmological implications will be reflected, as we shall see, in the rationale and formula of one of the Lots of Eros (whose mirror image will be the Lot of Necessity).

Plato brings new dimensions to the understanding of what Eros is. The *Symposium* provides a long discussion of Eros, with different viewpoints being expressed by the participants. For Phaedrus, he is the oldest god. He repeats the Parmenides' fragment: "First of all the gods she crafted Eros" (*Symp.* 178b). Pausanias's speech differentiates two Aphrodites, a heavenly one, daughter of Ouranos; and an earthly, daughter of Zeus and Dione. Each has an offspring: Eros Ouranios and Eros Pandemos, the Heavenly and Earthly Eros (180d-182a). The earthly Eros is sexual desire, corporeal and hedonistic, while the heavenly Eros is a 'rational' desire, which is pure and focused not on the body but on the soul (note that this Eros comes from the Aphrodite who has no mother). In some ways this is the encapsulation of the Eros dichotomy. Eros as pure, harmonious, virtuous and rational has been deliberately separated from the earthly Eros, concerned only with sexual union and physical pleasure.

¹³ This last word is commonly used in astrology for the mixture of planetary qualities.

¹⁴ Empedocles, ap. Plutarch, *De facie* 926f-927a: ... ἄχρι οὗ τὸ ἰμερτὸν ἦκεν ἐπὶ τὴν φύσιν ἐκ προνοίας, φιλότητος ἐγγενομένης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει καὶ Παρμενίδης καὶ Ἡσίοδος Trans. Cherniss, in PLUTARCH, *De facie quae in orbe lunae apparet*, *Moralia XII*, Cambridge, MA, 1957, repr. 2001.

¹⁵ D-K, I, 358: [Χάρις] συγγέει δύσκλητον Ἀνάγκην.

¹⁶ We shall see some of the astrological connections below. For an extensive discussion of Eros and Ananke, see GREENBAUM, 2015, pp. 339-367.

For Diotima, Eros is the *daimōn megas*, ‘the great daimon’ who, like all *daimones*, interprets and mediates between gods and mortals (*Symp.* 202d13-202e1). He is an Eros born of Poros and Penia (Provision and Poverty) (*Symp.* 203a-c). In function he sounds more like the heavenly Eros, seeking the ideals of wisdom, beauty and the good. He moves in a middle world between the want of Penia and the resourcefulness of Plenty.

In Plutarch, we find some accommodation between these two conceptions, for in the *Amatorius*, Eros represents body *and* soul, in that it feeds the soul through the body: “...for the soul is persuaded that beauty and value exist nowhere but here, unless it secures divine, moderate (σώφρονος) Love to be its physician, its saviour, its guide. Love, who has come to it through the medium of bodily forms...”¹⁷.

Plutarch also connects Eros with the Sun, supposedly following Egyptian lore: “...the Egyptians recognise two Loves, just as the Greeks do, Heavenly and Earthly (Common), but they believe that the sun is a third Love...”¹⁸. He goes on to compare the moon with Aphrodite, suggesting that the similarities of sun and moon to Eros and Aphrodite are stronger than those of other planets:

It is, then, likely that the resemblances of the moon to Aphrodite and of the sun to Eros are much stronger than those which these stars have to the other gods; yet they are by no means identical, for the body is not the same as soul, but different, just as the sun is visible while Eros is noetic¹⁹.

(These links with the sun, moon and Venus find a parallel in astrology: both of the two formulae used to calculate the Lot of Eros include the Lot of the Sun (a.k.a. the Lot of Daimon), and one of these formulae uses the position of Venus in its construction of the lot).

In the *Hermetica*, we find a more universal role for Eros in the realm of the material world, in which Eros and Ananke (Necessity) are masters over the souls who are bound to bodies: ‘It is Eros, O souls, and Ananke, who will be masters over you, for after me [*the primary God, described as μόναρχος*] they are the masters and orderers

¹⁷ Plutarch, *Amatorius* 764f: πᾶν ἐνταῦθα πειθομένη τὸ καλὸν εἶναι καὶ τίμιον, ἂν μὴ τύχη θείου καὶ σώφρονος Ἔρωτος ἱατροῦ καὶ σωτήρος καὶ ἡγεμόνος ὃς διὰ σωμάτων ἀφικόμενος.... Trans. W. C. HELMBOLD, in PLUTARCH, *Amatorius*, *Moralia IX*, Cambridge, 1961, repr. 1999.

¹⁸ *Amatorius* 764b: ...Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἑλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τὸν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον, ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον.... Trans. W. C. HELMBOLD, slightly modified.

¹⁹ *Amatorius* 764b: Ἐοικέναι μὲν οὖν Ἀφροδίτῃ σελήνην ἥλιον δὲ Ἐρωτι τῶν ἄλλων θεῶν μᾶλλον εἰκός ἐστιν, οὐ μὴν εἶναι γε παντάπασι τοὺς αὐτοὺς· οὐ γὰρ ψυχῇ σῶμα ταυτὸν ἀλλ’ ἕτερον, ὥσπερ ἥλιον μὲν ὀρατὸν Ἔρωτα δὲ νοητόν. Trans. W. C. HELMBOLD, slightly modified.

of all things' in the physical world²⁰. A similar universal role for Eros appears in the Chaldean Oracles, where Nous and Divine Will are joined by Eros as a third power, which tames and binds all things:

(The Father) mixed the spark of soul with two unanimous qualities, Nous and Divine Will, to which he added a third, pure Love, as the tamer and holy bond of all things²¹.

In these texts, love as a cosmic and cultural principle is contrasted with an individual and sexual love. The idea of two kinds of Eros, an earthly, sexual one contrasted to a heavenly, spiritual one, will travel into the development of eros as a part of human life in astrology. Astrology thereby accommodates both physical and spiritual creation. It deals both with physical desire centring on the body as well as more reasoned desire for union and community.

Astrological Conceptions of Eros

As might be expected in astrological texts, love (*erōs*) as a characteristic is frequently associated with the planet Venus, but Jupiter also can have love as one of its attributes (and Mars can negatively affect matters to do with love or sex). Eros represents universal qualities like community and friendship, as well as love as a joining principle, but represents as well the physical characteristics involved with love. The following examples will serve to demonstrate these connections.

Vettius Valens tells us that Venus is desire and love (*Anthology* I, 1.28: ἐπιθυμία καὶ ἔρωσ; I.1, 47: ...ἔρωτος δὲ καὶ ἐπιθυμίας καὶ κάλλους ὁ τῆς Ἀφροδίτης...) and also produces friendships (I, 1.29: φιλίας). But Jupiter too signifies desire, love and friendship (I, 1.17). Thus both benefics can confer characteristics associated with the concept of love. Teucer of Babylon states that Venus signifies things to do with desire or yearning (ὄρεξις) and communion (κοινωνία)²². For Rhetorius, probably quoting Antiochus, Venus means these as well, but in addition it signifies mothers

²⁰ SHXXIII.38 (CHIV, 12.11-12, 15-17 NOCK and FESTUGIÈRE): "Ἐρωσ ὑμῶν, ψυχαί, δεσπόσει καὶ Ἀνάγκη, οἶδε γὰρ μετ' ἐμὲ πάντων δεσπότης τε καὶ ταξίαρχος. ... ἄθνητοῖς καὶ αὐταὶ προσμμοιρασμένον χῶρον σπλάγγνοις καταδικασθεῖσαι ἐνοικήσετε. See also *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, ed. W. SCOTT, Oxford, 1926, I, 478-79. My paraphrase of the second part here excerpted.

²¹ Julian, Fr. 44, pp. 66-67 Majercik: '... ψυχᾶν σπινθῆρα δυσὶν κρᾶσας ὁμοιοῖαις, / νῶ καὶ νεύματι θεῶν, ἐφ' οἷς τρίτον ἄγνόν ἔρωτα, / συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.' Trans. MAJERCIK, modified.

²² In *CCAG* IX/2, 181.5-6.

and younger sisters, various kinds of sexual union, marriages and, in general, things that give pleasure²³.

Hephaestio, in the *Apotelesmatika*, states that someone who has the first decan of Gemini as an Ascendant will be, among other things, fond of good cheer, erotic and taking a wife from love or friendship, but will also be engaged in ‘heavenly learning’²⁴. While it is uncertain why the first decan of Gemini would confer these conditions (it may have something to do with the characteristics of the Egyptian decan ‘Thosolk’, which rules this section of Gemini), the attributes do seem connected with Venusian qualities. In his chapter on friends and enemies (II, 23), Hephaestio quotes Ptolemy (*Tetrabiblos* IV, 7), and the usual qualities of love, friendship and associations are involved when Venus is prominent. But tellingly, the Lot of Eros is also involved in matters of friendship²⁵ –Hephaestio cites Dorotheus for this claim. In the Ages of Man, discussed by both Hephaestio (II, 26) and Ptolemy (IV, 10), Aphrodite, ruler of the third age (ages 14-23), governs adolescent growth after puberty, primarily the unruly physical desires of sexual contact and matters of love. For Hephaestio and Dorotheus, the Lot of Eros also plays a role in katarchic astrology, as we shall see in the next section. For Hephaestio, statues of Eros or the Charites should be consecrated when the Moon is in the signs or exaltations of Venus²⁶. Cosmas of Jerusalem names Eros as one of the thirty-six airs²⁷.

Thus qualities assigned to the astrological expressions of eros can be cosmological or universal in nature, in addition to the common and prosaic reflections of physical joining. These qualities of love, especially physical love and desire, are often ascribed to the presence of Venus, but another astrological position, the Lot of Eros, also has to do with matters of love and friendship in a more general way. The rationale behind the formulae for the Lot of Eros will reflect both the general themes of love and friendship, and physical expressions of desire and love. This lot, as we shall explore next, itself has connections both with Venus and the lots of body and Moon (Fortune), as well as with soul and Sun (Daimon). It becomes an important vehicle for applying the ways in which astrologers can allow for all things linked to love to be interpreted in the chart, whether natally, katarchically, or in predictive techniques.

²³ In *CCAG* VII, 220.4-10.

²⁴ ‘...οὐρανίων μαθημάτων...’: Hephaestio, *Apotelesmatica* I, 1.51 (vol.1, p. 9.14-18 PINGREE).

²⁵ Hephaestio, II, 23.10-18 (vol. 1, pp. 183.17-184.10 PINGREE).

²⁶ Hephaestio, III, 7.16 (vol. 1, p. 259.14-15 PINGREE).

²⁷ In *CCAG* VIII/3, 122.6. For both the consecration of statues in Hephaestio and Cosmas’s assignment of ‘airs’ to the signs, see A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2007, diagram of airs p. 130; also W. GUNDEL, 1936, pp. 72, 81 (Table).

The Lot of Eros and its Astrological Tradition

Before we explore the astrological tradition of the Lot of Eros, a brief explanation of what a lot is and how it is formulated will be useful. The tradition of lots in general is quite ancient –our earliest material, on the Lot of Fortune and (probably) the Lot of Daimon, appears in the pseudonymous material ascribed to Nechepso the king and his priest Petosiris²⁸. Lots are not physical bodies like planets, but points designated by the zodiacal sign and /or degree in which they fall. They are created by taking the arc between two zodiacal points in a chart, and projecting that arc from a third point, usually the Ascendant. This can be demonstrated by showing how the Lots of Fortune and Daimon are created using the positions of Sun, Moon and Ascendant.

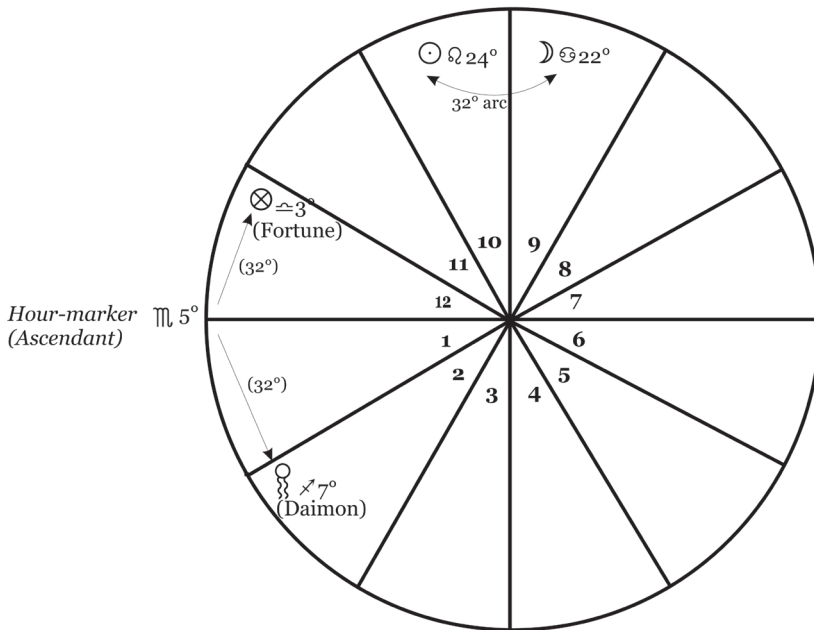


Fig. 1. Positions of the Lots of Fortune and Daimon created from the arc between the Sun and Moon (author’s diagram)

Descriptively, the formula for the Lot of Fortune in a day chart is defined as the arc from Sun to Moon in zodiacal order (whether the shorter or longer arc), projected in this same order from the Ascendant, while the Lot of Daimon does the same using the

²⁸ See above, nn. 1 and 2.

arc from Moon to Sun in a day chart²⁹. Effectively, this means that the shorter arc can be projected from the Ascendant in one way (for the Lot of Fortune) and the other (for the Lot of Daimon), as the above diagram illustrates. (In this case, the diagram also demonstrates that the Lots of Fortune and Daimon are in a mirror image relationship to each other, projecting in an equal amount of degrees from the Ascendant).

There are two reasons that I have used the Lots of Fortune and Daimon as examples in this explanation of lot construction. First, these were the two lots most often described and used in practice in astrological texts (Valens is our chief source for this), and they appear most frequently in ancient documentary charts. The Lot of Fortune appears most frequently; secondmost in use is the Lot of Daimon³⁰. Other lots, such as the lots of the mother, father, siblings, marriage and the like, are also mentioned in astrological texts, but these lots do not appear as often in documentary evidence. The other reason for using the Fortune and Daimon lots is because, as Olympiodorus tells us, they are used to calculate other lots³¹ (especially, in his and Paulus's treatises, the other so-called 'Hermetic' Lots)³². However, this is true not only for the 'Hermetic' version, but for both formulae used in astrology to construct the Lot of Eros.

The earliest material on the use of the Lot of Eros is found in Dorotheus, as transmitted by Hephaestio. Dorotheus speaks of using the Lot of Eros in matters concerning friendship, by examining where it falls in the chart and what relationships it has with other planets³³. (No formula is given here). In synastry, the comparison of two charts and their astrological connections, the Lot makes signs of equal-ascension sym-

²⁹ See the descriptions of these formulae in Manilius (*Astronomica* 3.176-200), Valens (*Anthology*, II, 3.1, p. 58.14-21 PINGREE, quoting 'the king' Nechepso, and II, 23.7, pp. 83.28-84.1 PINGREE), Paulus (*Introduction*, ch. 23, pp. 47.15-48.12 BOER), Olympiodorus (*Commentary on Paulus*, ch. 22, pp. 47.5-49.2; 49.9-50.5 BOER).

³⁰ See GREENBAUM, 2008.

³¹ Olympiodorus, *Commentary on Paulus' Introduction*, ch. 22, p. 47.6-10 BOER.

³² They are so-called because Paulus (ch. 23) claims they come from a book called the *Panaretos*, or 'All Virtue', ascribed to Hermes Trismegistus by Olympiodorus and a scholiast of Paulus. (See the discussion below, pp. 103, 106-107). The other 'Hermetic' lots, in addition to Fortune and Daimon, are those of Necessity, Eros, Courage, Victory and Nemesis. Sim. in Olympiodorus, *Commentary on Paulus*, ch. 22, p. 47.6-10 BOER.

³³ Hephaestio, II, 23.10-11 (p. 183.17-20 PINGREE): "Let us also set out again the things which have been said very well by Dorotheus. Others, he says, look upon the Lot of Eros, namely how it lies [in the chart], by what stars it is beheld, and they examine with [this lot] the things concerning friendship." Ἐκκείσθω δὲ πάλιν καὶ τὰ παρὰ Δωροθέω σφόδρα καλῶς εἰρημένα. ἄλλοι δὲ, φησὶν, ἐπιβλέπουσι τὸν κληρὸν τοῦ ἔρωτος, δηλονότι πῶς κεῖται, ὑπὸ ποίων ἀστέρων θεωρεῖται, καὶ <πρὸς> αὐτὸν τὰ περὶ φιλίας σκοποῦσιν.

pathetic if each chart contains the lot in one of those sign³⁴. The *Liber Hermetis* also quotes Dorotheus about the Lot of Eros, that parents will ‘mutually appreciate’ each other if the Lot is configured with the sun and moon, especially by trine or sextile³⁵.

For Hephaestio, still citing Dorotheus, katarchic astrology is also a venue for the use of four lots, namely those of Fortune, Daimon, Eros and Necessity. These are important for interpreting a katarchic chart:

The composed *katarchē* points out each [part of the ritual] before the opening of the animal: the Hour-marker reveals the one making the sacrifice; the Setting [place] that which is sacrificed or the sacrificial victim; the Midheaven the god or gods; the Underground [place] the reason for the altar³⁶, the completion of the matter and how it is sacrificed. One must carefully consider the stars – in what places they are, their position and phase, and the four lots – Fortune, Daimon, Necessity, Eros³⁷.

Vettius Valens is one of our most important sources on the Lots of Fortune, Daimon, Eros and Necessity. For him the lots themselves, and the places and signs in which they fall, are among the significant and most operative places in the chart. In Book II, he says:

The God [9th place] gives signs about the father, Goddess [3rd place] about the mother, Good Daimon [11th place] about children, Good Fortune [5th place] about marriage, Evil Daimon [12th place] about illnesses, Bad Fortune [6th place] about injuries, the Lot of Fortune and the Hour-marker about life and manner of living, [the Lot of] Daimon about intentional mind (φρόνησις), Midheaven about action, [the Lot of] Eros about desire, [the Lot of] Necessity about enemies³⁸.

³⁴ Hephaestio, II, 23.16 (p. 184.3-5 PINGREE): και τὰ ἰσανάφορα δὲ ζώδια συμπαθῆ ἔστιν ἀλλήλοις, μάλιστα ἐὰν τῶν δύο γενέσεων οἱ κλήροι τοῦ ἔρωτος ἐμπέσωσιν εἰς αὐτά.

³⁵ *Liber Hermetis (Hermetis Trismegisti: De triginta sex decanis)*, ch. 21, 13 (p. 73.41-44 Feraboli), sim. in Dorotheus, *Carmen Astrologicum* (p. 433 PINGREE): “Oportet etiam observare partem cupidinis, si configuratur ad Solem et Lunam maxime per trinum et sextilem, et si sunt in signis oboedientibus; tunc enim <significant> quod diligunt se ad invicem.”

³⁶ i.e., why a sacrifice is needed.

³⁷ Hephaestio, III, 6.11 (pp. 253.20–254.4 PINGREE): Ἀποδείκνυσι δὲ ἕκαστα πρὸ τῆς ἀναπτύξεως τοῦ ζώου διατεθεῖσα ἢ καταρχῆ, και μινύουσιν ὁ μὲν ὠροσκόπος τὸν θύοντα, τὸ δὲ δῦνον τὸ θυόμενον ἢ τὸ ἱερεῖον, τὸ δὲ μεσουράνημα τὸν θεὸν ἢ τοὺς θεοὺς, τὸ δὲ ὑπόγειον τὴν τῆς ἐστίας αἰτίαν και τὴν ἔκβασιν τοῦ πράγματος και δι’ ὃ θύεται· τοὺς τε ἀστέρας ἐπιθεωρητέον ἐν οἷς γέ εἰσι τόποις και τάξει και φάσει και τοὺς τέσσαρας κλήρους — τύχης, δαίμονος, ἀνάγκης, ἔρωτος.

³⁸ Vett. Val., II, 16.1 (p. 67.5-9 PINGREE): Ὁ μὲν θεὸς σημαίνει περὶ πατρός, ἢ δὲ θεὰ περὶ μητρός, ἀγαθὸς δαίμων περὶ τέκνων, ἀγαθὴ τύχη περὶ γάμου, κακὸς δαίμων περὶ παθῶν, κακὴ τύχη περὶ σινῶν, κλήρος τύχης και ὠροσκόπος περὶ ζωῆς και βίου, ὁ δαίμων περὶ φρονήσεως, μεσουράνημα περὶ πράξεως, ἔρωτος περὶ ἐπιθυμίας, ἀνάγκη περὶ ἐχθρῶν.

That Valens has included lots with places suggests he considers them equally important in interpretation. In Book IV, he specifically includes the signs of the lots as operative places in the chart:

The operative and active zodiac signs are the Hour-marker, Midheaven, Good Daimon, Good Fortune, the Lots of Fortune, Daimon, Eros and Necessity; middling are God, Goddess and the remaining two centrepins; but the rest are barely sufficient and malefic³⁹.

Finally, Valens gives a large role to the Lots of Fortune, Daimon, Eros and Necessity in the doctrine of profections. Here is his description of outcomes for the Lot of Eros in Book IV:

[5] [The Lot of] Eros handing or taking over in profitable places, and with benefics in them or witnessing, furnishes desires with a good moral purpose and lovers of beautiful things. For some are turned toward education and bodily or musical training and, being softened up with pleasure in future hope, they believe in foresight (*pronoia*) as untiring; but some, being beguiled by sexual pleasures and intimacies both with women and men, believe it good. [6] And so Ares and Hermes bearing witness [*i.e. aspecting*] or being in the place, and especially in their own zodiac signs, make pederasts [and] either they are blamed for both⁴⁰, or they are those who love arms, hunting and wrestling, but [if] Aphrodite [is in such a condition], [it makes] sexual intimacies with women. And so sometimes also, since they have been shown affection, they show affection back. [7] And likewise, each of the stars when it has been allotted the place, either bearing witness or taking over the time, will furnish the form (*eidōs*) of the desire according to its own nature. [8] And so generally when malefics are in them or witnessing, the things associated with the desire will come to be by extortion, penalty and danger. [9] And if in any way the [star] of Kronos is co-present with or bears witness to Aphrodite and the Moon, they are blamed for the love of licentious deeds both with men and women, and they endure scandals or, having repented (*metanoēō*)⁴¹, are indifferent when conquered by suffering. [10] If in any way the [star] of Zeus is co-testifying, the result will happen in a trustworthy or powerful way, or mystically. [11] When Ares and Hermes are in them or bearing witness, or taking over the time, [they make] the love of wicked and shameful

³⁹ Vett. Val., IV, 11.49 (167.20-23 PINGREE): χρηματιστικά μὲν οὖν καὶ ἐνεργητικὰ ζῳδιά ἐστιν ὄροσκόπος, μεσουράνημα, ἀγαθὸς δαίμων, ἀγαθὴ τύχη, κληῖρος τύχης, δαίμων, ἔρωσ, ἀνάγκη· μέσα δὲ θεός, θεὰ καὶ τὰ λοιπὰ δύο κέντρα· μέτρια δὲ καὶ κακωτικά τὰ λοιπὰ.

⁴⁰ I am not sure what this means; perhaps, blamed for both kinds of sexual preference?

⁴¹ More literally, ‘change one’s mind’.

affairs; for they come to be forgers, robbers, burglars, gamblers, having a thinking faculty like a wild beast. [12] And if the [star] of Aphrodite also bears witness, [it makes] poisoners, adulterers, murderers, from which, being involved in evil works with securities and loans, in accordance with the times which are occurring, having the experience of imprisonment or judgement, they live dangerously. <For> the place is actually powerful (*ischuros*) in many [areas], which is why one must take it into consideration⁴².

For Paulus Alexandrinus, the Lot of Eros “signifies appetites and desires occurring by choice, and it becomes responsible for friendship and love”; a similar passage is in Olympiodorus’s *Commentary on Paulus*⁴³. Firmicus Maternus, as well, tells us that the ‘place of Cupid’ has to do with desires⁴⁴.

To summarise, let us see how the general cultural descriptions of Eros as discussed at the beginning of this article compare with those applied in an astrological context.

⁴² Vett. Val., IV, 25.5-12 (pp. 191.27–192.22 PINGREE): [5] Ὁ ἔρωσ παραδιδούς ἢ παραλαμβάνων ἐν χρηματιστικοῖς τόποις, καὶ ἀγαθοποιῶν ἐπόντων ἢ μαρτυρούντων, εὐπροαιρέτους ἐπιθυμίας κατασκευάζει καὶ καλῶν ἐραστάς· οἱ μὲν γὰρ περὶ παιδείαν καὶ ἄσκησιν σωματικὴν ἢ μουσικὴν τρέπονται καὶ μεθ’ ἡδονῆς κολακεύομενοι τῇ μελλούσῃ ἐλπίδι ἀκοπίαστον ἡγοῦνται τὴν πρόνοιαν, οἱ δὲ ἀφροδισίοις καὶ συνηθείαις θελγθέντες θηλυκῶν τε καὶ ἀρρενικῶν ἀγαθὸν ἡγοῦνται. [6] Ἄρης μὲν οὖν καὶ Ἑρμῆς ἐπιμαρτυρήσαντες ἢ ἐπόντες τῷ τόπῳ, καὶ μάλιστα ἐν ἰδίοις ζῳδίοις, παιδεραστάς ποιοῦσιν ἢ ἐπ’ ἀμφοτέροις ψογίζονται ἢ φιλόπλους τε καὶ φιλοκυνήγους καὶ φιλοπαλαιστρους, Ἀφροδίτη δὲ θηλυκῶν συνηθείας· ἔσθ’ ὅτε μὲν οὖν καὶ στεργθέντες ἀντιστέργουσιν. [7] ὁμοίως δὲ καὶ ἕκαστος τῶν ἀστέρων ὁ κεκληρωμένος τὸν τόπον ἢ ἐπιμαρτυρῶν ἢ παραλαμβάνων τὸν χρόνον κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τὸ εἶδος τῆς ἐπιθυμίας κατασκευάζει. [8] καθόλου μὲν οὖν κακοποιῶν ἐπόντων ἢ μαρτυρούντων, ἐπὶ βασάνῳ καὶ ζημίᾳ καὶ κινδύνῳ τὰ τῆς ἐπιθυμίας γενήσεται. [9] ἐὰν δὲ πῶς ὁ τοῦ Κρόνου σὺν τῷ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῇ Σελήνῃ συμπάρῃ ἢ ἐπιμαρτυρήσῃ, αἰσχροῦν καὶ ἀσελγῶν ἔργων ἐρῶσιν, ἐπὶ τε ἀρρενικῶν καὶ θηλυκῶν ψογίζονται καὶ περιβοησίας ὑπομένουσιν ἢ μετανοοῦντες ἀνεπιστρεπτοῦσιν ὑπὸ τοῦ πάθους νικώμενοι. [10] ἐὰν δὲ πῶς ὁ τοῦ Διὸς συνεπιμαρτυρήσῃ, ἀξιοπίστως ἢ δυνατῶς τὸ γενόμενον ἔσται ἢ μυστικῶς. [11] Ἄρεως δὲ καὶ Ἑρμοῦ ἐπόντων ἢ ἐπιμαρτυρούντων ἢ παραλαμβάνόντων τὸν χρόνον, κακούργων πραγμάτων ἢ ληστρικῶν ἐρῶσιν· γίνονται γὰρ πλαστογράφοι, ἄρπαγες, θυρεπανοῖκται, κυβευταί, τεθριωμένῃν τὴν διάνοιαν ἔχοντες. [12] ἐὰν δὲ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἐπιμαρτυρήσῃ, φαρμακοί, μοιχοί, αὐτόχειρες, ὄθεν κατὰ τοὺς ἐπιβάλλοντας χρόνους ἐγγύαις καὶ δάνεσι περικυλιόμενοι καὶ κακουργίαις, συνοχῆς ἢ κρίσεως πείραν λαμβάνοντες ἐπικινδύνως διάγουσιν· ἰσχυρὸς <γὰρ> ὁ τόπος πρὸς πολλὰ ὑπάρχει, ὄθεν αὐτῷ προσεκτέον.

⁴³ Paul. Al., *Introduction*, ch. 23 (p. 50.1-3 BOER): Ὁ δὲ Ἔρωσ σημαίνει τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐπιθυμίας τὰς κατὰ προαίρεσιν γινομένας, φιλίας τε καὶ χάριτος παραίτιος καθέστηκεν. Sim. at Olymp., *Commentary on Paulus*, p. 57.5-7 BOER.

⁴⁴ Firmicus, *Mathesis*, VI.32.45 (II, 187.3 KROLL SKUTSCH ZIEGLER; III, 125 Monat): *De loco Cupidinis et desideriorum*.

Qualities associated with Eros in cosmology, philosophy, nature	Qualities associated with the Lot of Eros and/or Venus in astrological texts
κάλλιστος, most beautiful	καλός, κάλλους
ἔμερος, longing	ἐπιθυμία, ὄρεξις, desire, appetite; <i>cupiditas desideriorum</i> appetite for desires
φιλότης, φιλία love, affection, friendship	φιλία
χάρις, grace, love	χάρις
οὐράνιος, heavenly	οὐράνια μαθήματα, heavenly learning (astronomy/astrology)
πάνδημος, common (earthly)	(does not appear)
νοητός, noetic, of the mind	(does not appear)
σώφρων, moderate, self-controlled	εὐπροαίτετος ἐπιθυμία, desire with a moral purpose; ἐπιθυμία κατὰ προαίρεσιν, desire by choice
ψυχή, soul	πάθη ψυχικά
σῶμα, body	ἄσκησις σωματική, physical training
σύγκρασις, mixture, fusion	ἀφροδίσιοι καὶ συνήθειαι, sexual pleasures and intimacies
φυσικός, natural	(does not appear)
ἄρμονία, harmony, concord	συμπαθής, sympathetic; <i>diligunt se ad invicem</i> , mutually love each other
κοινωνία, community, association	σύστασις

In the descriptions of the Lot of Eros, we can see how the cultural specifications of Eros have transferred into the medium of astrology and astrological practice. In addition to ‘love’ *tout court*, desire (ἐπιθυμία) and friendship (φιλία) are also prominent. Hints of a spiritual concept of love more aligned with soul purpose can be seen along with the purely physical components of love and desire. For Valens, when the Lot of Eros is well-placed in the chart it provides the impetus toward ‘good moral purpose’ –but when combined with other planets its effect will reflect that planet’s characteristics, usually in a physical manner (this method of interpreting planetary combinations is typical in astrology). Paulus’s remark on the component of choice associated with Eros is interesting. Here he implies the ability to moderate uncon-

trolled appetites and desires through Eros, reminiscent of Plutarch's statement about "divine, moderate [*i.e. self-controlled*] Love to be [the soul's] physician, its saviour, its guide." The fact that the Lot of Eros is associated with friendship also implies a voluntary association. This can be contrasted with the force or compulsion associated with the Lot of Necessity, both in Paulus and in Valens⁴⁵.

1. Calculating the Lot of Eros, First Formula

Valens is the earliest astrological writer to give formulae for the Lot of Eros: "The Lot of Eros is taken by day from the Lot of Fortune to the [Lot] of Daimon and an equal amount from the Hour-marker, but by night the reverse"⁴⁶. The formula for the Lot of Necessity, Valens tells us, is the reverse of that of the Lot of Eros: "On Necessity. ... 'Take [the Lot of Necessity] from Daimon to Fortune, but by night the reverse'⁴⁷.

Thus, arithmetically:

Lot of Eros	Asc + Daimon – Fortune (Day)
	Asc + Fortune – Daimon (Night)
Lot of Necessity	Asc + Fortune – Daimon (Day)
	Asc + Daimon – Fortune (Night)

In the fourth century, the astrologer Julius Firmicus Maternus also provides formulae. For the Lot of Eros, he says:

On the place of Cupid and desires. If you want to find the place of desires by degree⁴⁸ compute, in a diurnal nativity, from the degree of Daimon to the

⁴⁵ For more on this contrast, see the discussion in D. GREENBAUM, 2015, pp. 356-60.

⁴⁶ Vett. Val. IV, 25.13 (p. 192.22-24 PINGREE): λαμβάνεται δὲ ὁ κληῖρος τοῦ ἔρωτος ἡμέρας μὲν ἀπὸ τοῦ κλήρου τῆς τύχης ἐπὶ τὸν τοῦ δαίμονος [Ϛ Ḳ in Ms. S] καὶ τὰ ἴσα ἀπὸ τοῦ ὥροσκόπου, νυκτὸς δὲ τὸ ἀνάπαλι.

⁴⁷ Vett. Val. IV, 25.16 (p. 192.25, 30-31 PINGREE): Περὶ ἀνάγκης. ... λάμβανε δὲ ἀπὸ δαίμονος [Ϛ in S] ἐπὶ τύχην, νυκτὸς δὲ τὸ ἀνάπαλι. In Kroll's edition of Valens (who also used Ms. S), p. 202.11-14, 21-22, these formulae are presented in the text without square brackets. In *CCAG* V/2, p. 113.4-6, 12-13, also edited by Kroll in 1906, the formulae again are not bracketed. But in Pingree's edition of Valens, the formulae are presented within square brackets. I do not know why Pingree did this (he gives no hint in the *apparatus criticus* for this section), since Valens gives formulae for every other lot he uses. Charles Burnett, who inspected Pingree's microfilm of Ms. S (the only one extant for this portion of the *Anthology*) reports that there is no change in the hand of the copyist, nor any indication this is not part of the original text. I have also inspected the original manuscript at Oxford (Arch. Selden. B. 19, fol. 88r) and can see no difference in the hand, nor any other distinctions between the other text on this page and the text which gives the formulae for the Lots of Eros and Necessity.

⁴⁸ *Partiliter*. This word, the adverbial form of *pars*, here has the technical astrological meaning 'by degree' (not 'partially').

degree of Fortune, and as much from the Horoscope (Ascendant). But in a nocturnal [nativity], you will compute by the same methods <from> Fortune to Daimon, and as much from the Horoscope, and when you have got the place reckoned by degree (*partili ratione*), every appetite for desires will be demonstrated to you from the sign and from the testimonies of the stars. But by what reckoning you may find the place of Fortune and Daimon, we have said in the fourth book⁴⁹.

For the Lot of Necessity, he says:

On the place of necessity. If you wish to find the place of necessity by partile reckoning, you will compute in a diurnal nativity from Fortune to Daimon, in a nocturnal nativity from Daimon to Fortune, and as much from the Horoscope, and when you have got this same place by that same reckoning, you will determine all the things about this place by the quality of the signs and the stars⁵⁰.

Arithmetically:

Lot of Cupid:	Asc + Fortune – Daimon (Day)
	Asc + Daimon – Fortune (Night)
Lot of Necessity:	Asc + Daimon – Fortune (Day)
	Asc + Fortune – Daimon (Night)

Thus Firmicus as well as Valens uses the arc between the Lots of Fortune and Daimon, projected from the Ascendant, to construct the Lots of Eros and Necessity. But each author's formula is the reverse of the other's. However, both authors are still connecting the Lots of Eros and Necessity by using the same positions for their calculation, even if reversed. This automatically produces a close link between the two lots.

⁴⁹ Firmicus, *Mathesis*, VI.32.45 (II, p. 187.3-12 KSZ; III, p. 125 MONAT): *De loco Cupidinis et desideriorum. Locum desideriorum si partiliter volueris invenire, in diurna quidem genitura a parte Daemonis usque ad partem Fortunae computa, et tantum ab horoscopo. In nocturna vero <a> Fortuna usque ad Daemonem simillimis rationibus computabis, et tantum ab horoscopo, et cum locum partili ratione collegeris, ex signo et ex stellarum testimoniis omnis tibi desideriorum cupiditas demonstrabitur. Sed locum Fortunae et locum Daemonis qua ratione invenias, in quarto diximus libro.* Unlike Manilius, who often uses the word 'sors', and later writers in Latin who use the word 'pars' for a lot, Firmicus says 'the place of Fortune' (*locus Fortunae*).

⁵⁰ *Mathesis* VI.32.46 (II, p. 187.13-19 KSZ = III, p. 126 MONAT): *De loco necessitatis. Si necessitatis locum partili volueris invenire ratione, in diurna quidem genitura a Fortuna computabis ad Daemonem, in nocturna vero a Daemone ad Fortunam, et tantundem ab horoscopo, et cum hunc eundem locum ista ratione collegeris, omnia de eo loco pro signorum et pro stellarum qualitate definies.* MONAT (p. 126) has translated this wrongly as the 'lieu de l'amitié'.

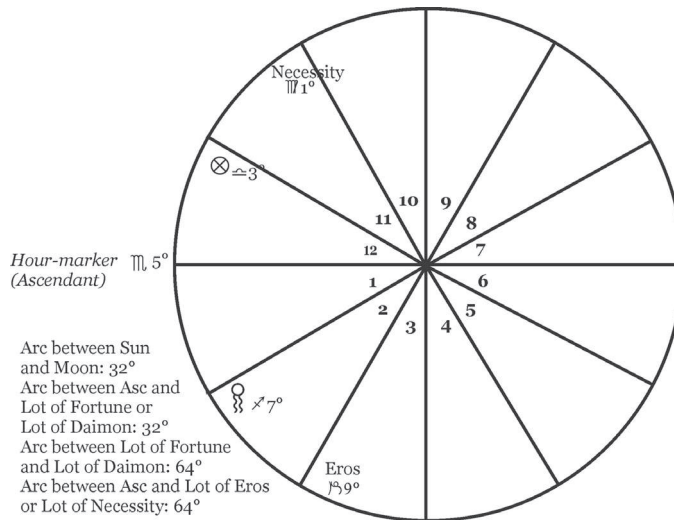


Fig. 2. The Lots of Fortune, Daimon, Eros and Necessity, Valens formula, showing a double mirror image from the Ascendant (author's diagram)⁵¹

Why connect the two lots in this way? In fact, why use the arc between the Lots of Fortune and Daimon to construct the lots? In both the Valens and Firmicus versions, the calculated Lots of Eros and Necessity reverse each other's formula, so that, like the Lots of Fortune and Daimon, their positions produce a mirror image to the other in the chart (in fact, if we include Fortune and Daimon, the configuration of the four lots produces a double mirror image; see above, Fig. 2). Why this connection among the lots? First, there is cultural evidence of a strong link between Eros and Necessity. We have seen this above in the citations of Empedocles and the *Hermetica*, but a number of other examples could also be cited⁵². Secondly, in the Orphic tradition, a theogony associates Ananke with Chronos-Herakles and mentions, in the sexual union of Zeus and his mother/sister Rhea-Demeter, a 'Heraclean knot', where 'the wand of Hermes' is a token of the intercourse⁵³. I mention this because it may be a

⁵¹ The Firmicus formula will produce the same mirror image for the Lots of Eros and Necessity, but the positions for the lots will be reversed (Eros will be Virgo 1° and Necessity Capricorn 9°).

⁵² See GREENBAUM, 2015, pp. 342-356 for a complete laying out of the evidence for this.

⁵³ Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, 20.2 (p. 61.18-20 MARCOVICH): Rhea resisted and "became a serpent and he, changing into a serpent himself, [and] binding her in the so-called Heraclean knot, had intercourse with her (the wand of Hermes is a token of the figure of the intercourse)". ...δρακίνης δ' αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν <καὶ> συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἄμματι ἐμίγη (τοῦ σχήματος τῆς μίξεως σύμβολον <ὄν> ἢ τοῦ Ἑρμοῦ

partial source for a compelling piece of evidence (in terms of astrological impact) for the linkage of the Lots of Eros and Necessity, and their formulae dependent on the Lots of Fortune and Daimon. This evidence is a statement of Macrobius, in the *Saturnalia*, on the caduceus, in which he describes two snakes entwining the shaft of the caduceus, with their mouths kissing and their tails knotted. He tells us that the attributes of the caduceus represent human ‘γένεσις’⁵⁴, and he speaks of the

four deities [who] are present to preside over a man’s birth: his *Daimōn*, *Tuchē*, *Erōs* and *Anankē*. By the first two they understand the sun and the moon; for the sun, as the source of the breath of life and heat and light, is the creator and guardian of a human life, and is therefore believed to be the Daimon, that is, god, of the newborn child. The moon is Tuche, because she is the director of bodies which are subject to the inconstancy of change. Love is signified by the kiss, and Necessity by the knot⁵⁵.

Support for this scenario having astrological implications and antecedents includes the use of the Greek astrological term for a nativity, mention of both the sun and moon and, significantly, its enumeration of the exact four lots (which Macrobius also names in Greek) whose formulae intertwine⁵⁶. When we consider Valens’ (and Firmicus’s) formulae for Eros and Necessity, necessarily linked to the Lots of Fortune and Daimon, we are compelled to consider that Macrobius was at least somewhat familiar with this doctrine, whether he received it from Valens, Firmicus or somewhere else. And the Orphic material with its similarities to the Macrobius passage could have been known to Valens by the contemporary account of Athena-

ρόβδος)... Quoted in WEST, 1983, pp. 194-95; West’s translation p. 195, which I have followed in part. For a more detailed discussion of this material, see GREENBAUM, 2015, pp. 353-55.

⁵⁴ Macrobius, *Saturnalia* 1.19,17 (I, p. 111.12-13 WILLIS): *argumentum caducei ad genituram quoque hominum, quae γένεσις appellatur...*

⁵⁵ Macrobius, *Saturnalia*, 1.19,17 (I, p. 111.14-21 WILLIS): *...deos praestites homini nascenti quattuor adesse memorantes, Δαίμονα Τύχην Ἐρωτα Ἀνάγκην, et duos priores solem ac lunam intellegi volunt, quod sol auctor spiritus caloris ac luminis humanae vitae genitor et custos est, et ideo nascentis Δαίμων, id est deus, creditur: luna Τύχη, quia corporum praesul est quae fortuitorum varietate iactantur: Amor osculo significatur; Necessitas nodo.* Trans. P. V. DAVIES (modified) in MACROBIUS, *The Saturnalia*, New York, 1969.

⁵⁶ In reference to these four lots, this passage of Macrobius is also mentioned in A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 293 n.1 (hereafter *AG*); G. BEZZA, 1995, II, pp. 972-73. See also my analysis, GREENBAUM, 2015, pp. 340-41, 353-56, 384-88. That Macrobius himself was also cognizant of astrological practice, see in addition to this quotation, *Saturnalia* I, 17.42, 18.12-22, 23.22; and *Commentary on the Dream of Scipio*, I, 12.12.

goras (ca. 177 CE) that mentions the Heracleian knot and the caduceus⁵⁷. In any case, this passage highlights the connection between Eros and Necessity in the serpents' kiss and their knotted tails. In addition, it supplies some context for understanding why the four Lots of Fortune, Daimon, Eros and Necessity are often mentioned as important in astrological texts such as Valens, Firmicus and Hephaestio (citing Dorotheus). The Lots of Eros (and Necessity) are placed in a context that is directly relevant to human life, in an astrological expression of intertwined and universal concepts of fortune, the guardian daimon who accompanies a soul into incarnation, and the workings of love and necessity that frame a life. In interpretation, however, a universal and cosmological love that informs the purpose of the Lot of Eros may yield to the physical and emotional expression of desire.

2. *Lot of Eros in Original Documents, First Formula*

In four of the six extant examples of the Lot of Eros in original documentary charts, the Valens or Firmicus formulae are used to construct the position of the Lot. They are:

1. P. Oxy. LXI 4277 (Jones, *APO*, no. 4277), date: probably 2nd century CE (Valens)
2. PSI 23,a (*GH*, no. 338), date: 4th century CE (Valens)
3. P. Princeton 75 (*GH*, no. 138/161), date: 2nd century CE (Firmicus)
4. P. Par. gr. 2244, f. 279v (Pingree, *DOP* 27 [1973], 217+219-31), date: 10th c. CE

The charts and their texts are in Appendix I.

Two of the original documentary charts which give the Lot of Eros, nos. 1 and 2 above, use the Valens formula for the Lot of Eros. The other two, nos. 3 and 4, use the Firmicus formula⁵⁸. Though most documentary charts do not include interpretation, one of these charts (no. 3) does provide a brief characterisation of the four lots, including the Lot of Eros as signifying friendship and association (περὶ φιλίας καὶ συντάξεως):

2. [The] Lot of Fortune was found in Cancer, 13 degrees, house of [the]
3. Mo[on, bound]s of Hermes. This signifies a measure of fortune.
4. [The L]ot of Daimon was found in Capricorn, 27 degrees, house
5. [of Kronos, bounds of Are]s. This signifies the habit of character and conduct.
6. [The Lot of] Eros was found in Taurus, 4 degrees, house and bounds of
7. [Aphrodite. This signif]ies that concerning friendship and association.

⁵⁷ See above, n. 53.

⁵⁸ For complete analysis of these charts, see GREENBAUM, 2015, pp. 367-75.

8. [The Lot] of Necessity was found in Aries, 6 degrees, house of Ares,
9. [bounds of Zeus. Th]is signifies that concerning enemies and every kind of
10. [misfortune]...⁵⁹.

The first three charts also calculate the Lot of Necessity. The fourth, though of late date (905 CE), demonstrates a purely Hellenistic interpretation of the birthchart of Constantine VII Porphyrogenitus (and transmits techniques ascribed to Dorotheus of Sidon, fl. first century CE). Among other lots, it calculates the Lots of Fortune and Daimon by sign, and Eros by sign, degree and minute⁶⁰.

3. A Second Lot Tradition

The Valens/Firmicus formulae, however, are not the only extant way of calculating the Lot of Eros or the Lot of Necessity. Later in the fourth century, the *Introduction* of Paulus Alexandrinus presents a different calculation for these lots. Paulus recounts a series of seven ‘planetary’ lots, claiming they are from an ancient text called the *Panaretos* (‘All-Virtue’); Olympiodorus supplies Hermes Trismegistus as the *Panaretos*’s author in his *Commentary on Paulus*⁶¹. Each lot uses the arc between one of the seven planets and either the Lot of Fortune or the Lot of Daimon. Each lot appears to be named for a characteristic of its associated planet. The formulae for the Lots of Eros and Necessity are described thus:

Third is the Lot of Eros. You will count for those born by day from the Lot of Daimon to the degree of Aphrodite and an equal amount from the Ascendant, but the reverse for those at night.

Fourth is the Lot of Necessity. You will calculate it for those born by day from the degree of Hermes to the Lot of Fortune, and an equal amount from the Ascendant, but the reverse for those at night⁶².

Arithmetically, these are:

⁵⁹ NEUGEBAUER and VAN HOESEN, 1959, No. 138/161, p. 44.

⁶⁰ See complete analysis in GREENBAUM, 2015, pp. 372-75.

⁶¹ Paul Al., *Introduction*, ch. 23 (*Panaretos* only in the chapter title): see full attribution of the *Panaretos* to Hermes in Scholium 48 (pp. 118.24-119.7 BOER); and in Olympiodorus, *Commentary on Paulus*, ch. 21 (p. 42.6-7 Boer), ch. 22 (p. 51.13-15 BOER), where the *Panaretos* is cited by name.

⁶² Paul. Al, *Introduction*, ch. 23 (p. 48.13-20 BOER): Τρίτος κληρος τοῦ Ἔρωτος, ὃν ἀριθμήσεις τοῖς μὲν ἡμέρας γενομένοις ἀπὸ κλήρον Δαίμονος ἐπὶ μοῖραν Ἀφροδίτης καὶ τὰ ἴσα ἀπὸ ὠροσκόπου, τοῖς δὲ νυκτὸς τὸ ἀνάπαλι. Τέταρτος κληρος τῆς Ἀνάγκης, ὃν καὶ αὐτὸν ψηφίσεις τοῖς μὲν ἡμέρας γενομένοις ἀπὸ μοίρας Ἑρμοῦ ἐπὶ κλήρον Τύχης. καὶ τὰ ἴσα ἀπὸ ὠροσκόπου, τοῖς δὲ νυκτὸς τὸ ἀνάπαλι.

Lot of Eros:	Asc + Venus - Daimon (Day)
	Asc + Daimon - Venus (Night)
Lot of Necessity:	Asc + Fortune – Mercury (Day)
	Asc + Mercury – Fortune (Night)

Thus these formulae show a break with the tradition followed by Valens and Firmicus, which uses the arc between the Lots of Fortune and Daimon to find the Lots of Eros and Necessity. The symmetry between the Lots of Eros and Necessity present in the Valens/Firmicus formulae evaporates in the Paulus model. It is interesting, though, to note that Paulus lists Fortune first, Daimon second, Eros third and Necessity fourth (ch. 23, pp. 47.15-49.10, 49.17-50.16 Boer). This order conforms to the order given by Valens in his use of the four lots for interpretation, as well as by Hephaestio in his citing of the four lots in katarthic ritual. Paulus's order of the lots by the planet involved is Moon, Sun, Venus, Mercury, Mars, Jupiter, Saturn. This order is Platonic (*Rep.* X, 616e-617b; also *Tim.* 38d), also known as Egyptian (see Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, 19.2). This would support the claim to have found these in a treatise by Hermes Trismegistus, who has associations with Egyptian lore (e.g. his connection with Thoth).

4. *The Lot of Eros in Original Documents, Paulus Formula*

Until recently, the only examples of the Paulus formulae in practice were a chart with the Lot of Eros, given in Olympiodorus's *Commentary on Paulus's Introduction* (564 CE), transmitted in very bad condition; and a chart calculated by Abū Ma'shar in a Greek version of *De revolutionibus nativitatium*, which calculates the Paulus Lots of Courage (the Mars lot), Victory (the Jupiter lot) and Intellect and Native Wit (the Mercury lot, which Paulus calls the Lot of Necessity)⁶³. In 2009 another text came to light, P. Berlin 9825 (discovered in Berlin by Alexander Jones), which contains the calculation of all seven of Paulus's lots⁶⁴. The date of this chart is 319 CE (although the chart was likely calculated after that date). Thus we have two examples of Paulus's technique for the Lot of Eros:

5. Olympiodorus, *In Paul. comm.* (ed. Boer, 59.8-15), date: 564 CE⁶⁵

6. P. Berlin 9825 (unpublished), date: 319 CE

The chart and text of no. 5, and the chart data of no. 6, with the position of the Lot of Eros, are given in Appendix I.

⁶³ Abū Ma'shar, *De rev. nat.*, 3, 1, pp. 126.21-132.7 PINGREE.

⁶⁴ At this time the chart is being prepared for publication by Alexander Jones and me, under the working title "An Elaborate Greek Horoscope from Fourth Century CE Egypt: P.Berol. 9825".

⁶⁵ Internal evidence in the Olympiodorus commentary establishes the content of the text as taking place between May and July of 564; see p. 36.3-4 BOER.

From the dates of all the extant charts calculating the Lot of Eros (nos. 1-6) we can see that the Valens/Firmicus formulae are the earliest ones (second century CE) in use for the Lots of Eros and Necessity. The Paulus formulae only appear in the fourth century CE.

5. *The Two Lot Traditions*

Earlier in this essay I cited a passage from Hephaestio of Thebes that recommended examining the four ('Macrobian') lots, Fortune, Daimon, Eros and Necessity, in interpreting a *katarche* for a ritual. A scholion on that passage refers, in fact, to two lot traditions, one 'Hermetic' and one 'Egyptian':

That for every *katarchē* one must observe the 4 lots –Fortune, Daimon, Necessity, Eros. And it is hard to decide whether to cast out [the Lots of] Necessity and Eros according to Hermes Trismegistus or just as, in the 4th book, Dorotheus gives an account of the opinion of the Egyptians...⁶⁶.

Given the documentary evidence of two traditions of formulation for the Lot of Eros (and Necessity) that we have already seen, it seems that both of these traditions were known in antiquity, and remembered at least by this scholiast. Therefore, I propose to call the earlier tradition (starting with Valens) the Egyptian tradition (it includes the Firmicus variant), and the later tradition (as in Paulus) the Hermetic tradition⁶⁷. In modern scholarship on these lots, scholars have overwhelmingly treated the Paulus formulae as authoritative, neglecting the previous formulae demonstrated by Valens and Firmicus which is most evident in documentary charts⁶⁸. Only Giuseppe Bezza, in his excellent discussion of lots, has provided the non-Paulus formulae for the Lots of Eros and Necessity⁶⁹.

In addition to the charts of 564 CE and 319 CE, we also have the chart in Abū Ma'shar that calculates some of Paulus's 'Hermetic' lots, as mentioned above. This text is dated after 825 CE. We find it in a Greek version of Abū Ma'shar, *De revolutionibus nativitatum*,

⁶⁶ Dorotheus, *Carmen Astrologicum*, 'Fragmenta Graeca et Latina', Scholium ad Heph. III 6, 11 (pp. 433.14-434.1 PINGREE): 'Ὅτι ἐπὶ πάσης καταρχῆς δεῖ τοὺς δὲ κλήρους θεωρεῖν –τύχης, δαίμονος, ἀνάγκης, ἔρωτος. καὶ ἄπορον πότερον κατὰ τὸν Τρισμέγιστον Ἑρμῆν δεῖ τὴν ἀνάγκην καὶ τὸν ἔρωτα διεκβάλλειν ἢ καθὼς ἐν τῷ δ' βιβλίῳ Δωρόθεος ἱστορεῖ τὴν τῶν Αἰγυπτίων δόξαν.... The 'opinion of the Egyptians' the scholiast describes does not appear in the Pahlavi/Arabic version of Dorotheus's Book 4.

⁶⁷ For further coverage of this issue, see GREENBAUM, 2015, pp. 360-67.

⁶⁸ E.g. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 306 n. 6, has mentioned them only in a note, though he provides a large table of the Hermetic lots within the text (pp. 307-308); F. GETTINGS, 1985, pp. 180, 233-34, 289, 338, 455, mentions only Paulus and his formulae; T. BARTON, 1994, p. 81, notes Paulus's description of the Hermetic lots; J. H. HOLDEN, 1996, pp. 76-78 quotes the Paulus excerpt on lots and their formulae, but does not include Firmicus's Eros or Necessity lot formulae (pp. 71-74).

⁶⁹ BEZZA, 1995, p. 969.

and it calculates what Paulus called the Lot of Necessity (using the arc between Mercury and the Lot of Fortune), although Abū Ma‘shar names it the Lot of Intellect and Native Wit. The chart of 564 and Abū Ma‘shar’s chart are displayed in the following diagrams:

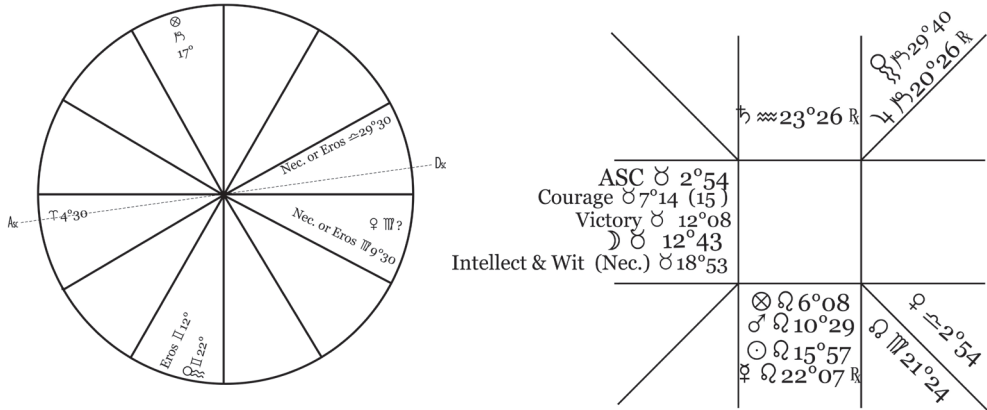


Fig. 3. (left) Extant Chart No. 5, ca. 564 CE: Olympiodorus, in the middle of a list of lot formulae; text extremely corrupt. (right) After 825 CE: chart in Abū Ma‘shar, *De revolutionibus nativitatum*, 3, 1 (author’s diagrams).

In the Olympiodorus chart, I have placed a hypothetical Eros and Necessity with Egyptian formula to show that this technique was *not* being used. In the Abū Ma‘shar chart, the Paulus Lot of Eros is not mentioned, only the ‘Lot of Intellect and Native Wit’, a.k.a./i.e., the Paulus Lot of Necessity which uses Mercury and Fortune; I have calculated the Lot of Daimon to verify Abū Ma‘shar’s use of the Paulus formulae here).

The dates of the documentary and literary evidence for these different lot calculations demonstrate that the Egyptian formulae for the Lot of Eros (and Necessity) predate those using the Paulus formulae. Thus the ‘Egyptian’ tradition for the lots seems to be earlier than that of Paulus, or at least the Hermetic formulae were lost to practice until Paulus⁷⁰. As reported above, Paulus claimed to have found his lot formulae in a book called the *Panaretos*. Paulus is the only astrologer of the 4th century CE to use formulae for the lots of Eros and Necessity different from the ones previously outlined by Valens and Firmicus. He is the only astrologer to claim the source of the *Panaretos*, mention of which appears in no other text but that of Paulus and his commentator Olympiodorus.

⁷⁰ We should also note that wording about the qualities (*not* formulae) of these lots similar to that of Paulus can be found in Rhetorius’s excerpts from the *Thesaurus* of Antiochus of Athens. Regardless of whether Antiochus and Paulus drew on a common source, or Paulus had seen an Antiochus text (I lean toward the former given the structural arrangement of the two texts), no mention of these formulations for the lots appears before Paulus (Rhetorius wrote ca. sixth century CE). For similarities in wording in Antiochus and Paulus, see GREENBAUM, 2015, p. 447.

I can think of two hypotheses for the origin of these lots. First, Paulus may have invented these formulae, using a common trope of ascribing doctrine to the ‘ancients’⁷¹. One might have expected that, when he lists the lots, he would have used the Chaldean Order common in astrological texts: Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, Saturn (or the reverse). That he uses an order more aligned with the earlier lot tradition, Moon (Fortune), Sun (Daimon), Venus (Eros), Mercury (Necessity)⁷² could hint that Paulus knew about the earlier practice and was trying to be consistent with the order of the first four lots. Or, possibly, the order reflected a Platonic symbolism in the lot formulae. For each lot connecting with one of the five planets, a quality associated with that planet forms the lot’s name which, except for Mercury, matches each planet’s qualities (it seems like a stretch to force a connection between Mercury and Necessity, even if Paulus uses the word ‘*logos*’ to describe it).

Alternatively, Paulus did truly find an old book which contained these lots, a book which was assigned by the Paulus scholiast and Olympiodorus to Hermes Trismegistus. It is interesting to note that in the extant literature the phrase ‘*πανάρετος βιβλος*’ (or variants) is rare⁷³. ‘*Panaretos*’ does not appear in the context of a book with that title until the fourth century CE. The phrase appears in Pap. Mag. Leid. J 395 (PGM XIII.979-982) where it is associated with ‘Ptolemaica’⁷⁴. Its association with Hermes Trismegistus appears only in the Paulus-connected texts. Other uses of the word *Panaretos* appear to be restricted to later ecclesiastical writings (there is mention in the fourth century of a ‘Panaretos’ on the wisdom of Solomon)⁷⁵. However, this does not seem to have anything to do with the astrological *Panaretos*.

Conclusions

The title of this essay, “From Love to Desire” may have seemed counter-intuitive at first glance. Certainly our common understanding is that desire comes first and love follows.

⁷¹ See, e.g. Ptolemy’s claim to have found the Ptolemaic terms in an old, worm-eaten volume (I shall not discuss here whether this was an actual or invented scenario, but merely wish to demonstrate that Paulus would not have been the first to do this).

⁷² Both Valens and, later, Hephaestio citing Dorotheus use this order when discussing these lots in practice.

⁷³ I searched the TLG on ‘panaret-’ and found nothing referring to a book called Panaretos, or described as ‘panaretos’ before the 4th century.

⁷⁴ ὡς δὲ ἐν / τῇ εἰ τῶν Πτολ<ε>μαϊκῶν, / Ἐν καὶ τὸ Πᾶν ἐπιγραφομένην παν- / ἀρέτω βιβλῶ, ‘...as in the 5th [book] of the Ptolemaica, the all-virtuous book entitled ‘The One and the All’, in K. PREISENDANZ, 1973-1974, here II, p. 128. See also R. W. DANIEL, 1991. The lines containing these words are written in a second hand used in the papyrus, dated by Daniel, p. xi, to ‘somewhat earlier’ than the middle of the 4th c. CE.

⁷⁵ E.g. Epiphanius, *De mensuris et ponderibus*, line 119: Ἡ δὲ Πανάρετος, τουτέστιν ἡ Σοφία τοῦ Σολομῶντος, “The Panaretos, that is, The Wisdom of Solomon”, in E. MOUTSOULAS, (1973), 157-200. Also Epiphanius, *De mensuris et ponderibus (ap. Joannem Damascenum) (excerptum Graecum 8)*, line 68: τοῦ Σολομῶντος, ἡ Πανάρετος λεγομένη, “the so-called Panaretos of Solomon”, in P. B. KOTTER, 1973.

However love, as a principle of creation, binding and union, may have been the impetus behind the (likely, based on present evidence) earliest technique –what I call the Egyptian tradition- for the Lot of Eros, using the arc between the Lots of Fortune and Daimon, lots whose component parts and attributes also have a universal symbolism. The second technique –what I call the Hermetic tradition- using the arc between Venus and the Lot of Daimon, is not in extant evidence before the last half of the fourth century CE. It emphasises in its formula a more Venusian concept of desire and physical love rather than a cosmic love, although the connection of Venus with love and desire is certainly present in earlier texts.

Given the qualities associated with Aphrodite, the way Paulus describes the lot that uses her position may tilt the connotation of the lot toward desire and physical, sexual love. But Paulus, in following a formula for the Lot of Eros that incorporates the Lot of Daimon and the position of Venus, is in line with cultural traditions of Eros and Aphrodite, and even the inclusion of the sun and moon (as we saw, for example, in Plutarch). He also associates the lot with choice, not compulsion. The more common interpretation of the Lot of Eros, nevertheless, conforms to the typical physical manifestations of love, although some characterisations point to more spiritual love and moral purpose. The formulae for the Lot of Eros, *both* Hermetic and Egyptian, reflect these considerations. In using Venus and the Lot of Daimon as arc points, we can see a combination of the physical qualities of Venus with the more noetic qualities of the Lot of Daimon. And that Paulus's system combines the benefics with the Lot of Daimon also affirms the generally positive interpretations of these lots (the greater benefic, Jupiter, is combined with the Lot of Daimon in the κληρος τῆς νίκης). But the formula using the arc between Fortune and Daimon also points to the connection between body and soul in the manifestation of love.

It is also important to note that the subsequent tradition transmits both the Paulus (Hermetic) version of the lots (and this is what modern scholarship decides is authoritative) and the Egyptian versions, but that there seems to be a conflation of both traditions so that it is difficult to disentangle their influence⁷⁶.

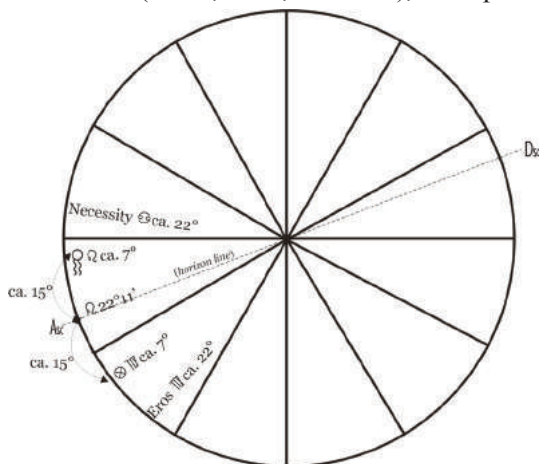
The earlier tradition, whose rationale of formation is elucidated by the Macrobius passage, follows a more cosmological and philosophical motif, relating each of the four lots to one another and harking back to both a possible Egyptian doctrine in the mention of Hermes and the caduceus, and to the cosmological aspects of Eros as seen in Parmenides and Empedocles as well as in Plato.

Both formulae, though, yield similar interpretations in practice, incorporating all of the qualities we have seen for Eros in the many commentators who have been smitten by ideas of love and what it means for us humans living on earth.

⁷⁶ See GREENBAUM, 2015, pp. 365, 387 and n. 179.

Appendix I. Extant Charts Containing the Lot of Eros

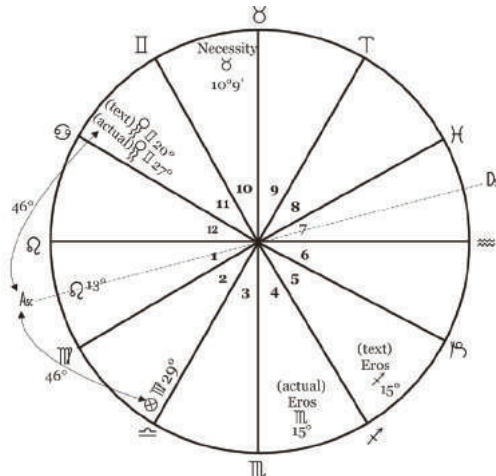
Chart no. 1: P. Oxy. LXI 4277 (Jones, *APO*, no. 4277), date: probably 2nd century CE



[12]	κ[λ]ῆρος τύχη	Fr. I, col. ii Lot of Fortune
	ὁ πρῶτος κλῆρος ὁ καλούμενος τύ-	The first lot, called for-
[15]	χης εὐρέθη τὴν κατὰ μήκος [κίνησιν]	tune, was found making its [motion]
[ζ?]	ποιούμενος ἐν ζῳδίῳ [θ]η[λ]υκῷ	according to longitude
	ἀνθρωποειδῆ Παρθένῳ [ἐν] μο[ί]ραις	15 in the [f]em[in]ine,
	λεπ[τοῖς] [τῆ]ς [ἐ]ξήκοντάδ[ο]ς . . .	human-formed zodiac sign Virgo [at] [7?]
	[οἰκῶ	de(grees)
	Ἐρ-]	xx min(utes) [of] the [s]ixty, [house of Her-]
	μοῦ, ὑψώματι αὐτοῦ [c. 10 letters]	mes, its own exaltation [c. 10 letters]
	Ἀφροδείτης ταπεινώματι [c. 6 letters]	depression of Aphrodite [c. 6 letters]
[20]	ὀρίοις Ἀφροδείτης, μονομοῖρια	20 bounds of Aphrodite, monomoiria
	Ἐρ[μοῦ,	of Her[mes
	ἐπεὶ τμήματος δ', ἐπεὶ βαθμῶν . . .	in section 4, in step x,
	ἀνεμῶ Λίβει, δεκανῶ α.	west [wi]nd, decan 1.
	κ[λ]ῆρος δαίμ]ονος	L[ot of Daim]on
	ὁ δεύτερος [κλῆρος ὁ καλούμενος δαί-	The second [lot called] Dai-
[25]	μων εὐρέθη τὴν [κατὰ μήκος κίνησιν]	mon was found making [its motion
	ποιούμενος ἐν ζῳδίῳ στερέῳ βασιλι-	according to longitude]
	κῷ Λέοντι ἐν [μο[ί]ραις] . . . λεπ[τοῖς]	[in the solid, royal
	τῆς ἐξήκοντά-	[sign] Leo in [xx de(grees)], 16 [min(utes)
	δος ἰζ', οἰκῶ [ἡ]λίου, τριγώνῳ Διὸς κα-	of the] sixty,
	τὰ μέτοχον [Ἄρεως, ὀρίοις ?,	house [of the Sun, trigon of Zeus, with
	μονομοῖρια [?, ἐπὶ τμήματος . . .	participation [of Ares, bounds of ?],
[30]	ἐπεὶ βαθμῶν . . . ἀνεμῶ ?, δεκα-	monomoiria of [?, in section x],
	νῶ α.	in step [x, in wind ?....]
		decan 1.

<p>[35] ὁ τρί[τος κλήρο]ς ὁ ἔρωτος εὐρέθη τὴν [κατὰ μῆκος κίνησιν ποιούμενος</p> <p>Fr. 1, col. iii ἐν ζῶ[δί]ῳ θηλυ[κῶ] ἀνθρωποειδεῖ Παρθένῳ (<i>traces</i>) [3-5] (<i>traces</i>) [6] ἄνεμῶ Λίβε[ι]</p> <p>κλήρο[ς ἀνάγκης [ὁ] τέτα[ρ]τος κλήρο[ς] ὁ καλούμενος [ἀ]νάγκ[η]ς εὐρ[έθη] τῆ[ν] κατὰ μῆκος (<i>no further traces visible</i>)</p>	<p>[Lot of Eros?] The thi[rd lot, that of Eros, was found] [making] its [motion according to longitude]</p> <p>Fr. 1, col. iii in the femi[nine, human-formed] zo[diac sign] Virgo (<i>traces</i>) 3-5 (<i>traces</i>) 6 ... west wind, [...]</p> <p>Lot [of necessity] [The] fourth l[ot, called] [n]ecessit[y] was found [making] its [motion according to longitude (<i>no further traces visible</i>)</p>
---	---

Chart no. 2: PSI 23,a (GH, no. 338), date: 4th century CE

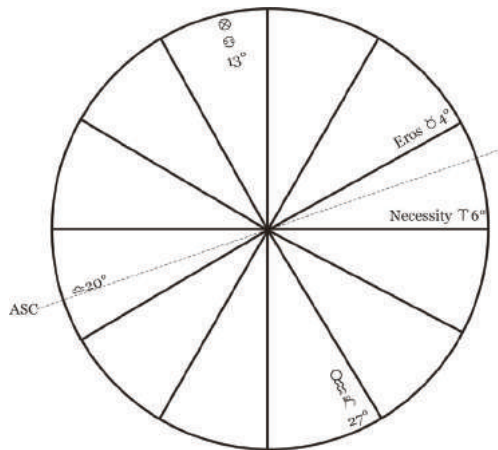


<p>[13] κληρος τυχης παρθενω μυρ/ κθ [27] οικου ερμου οριοις κρονου διμ/ γ [14] κλ(ηρος) δαιμονος διδ[υ]μοις μυρ/ κ [28] οικου διος οριοις αφορτιδη διμ/ β [15] κλ(ηρος) ερωτος τοξ[ο]της μυρ/ ιε [29] οικου αρεως οριοις ερμου διμ/ β [16] κλ(ηρος) αναγκης τ[α]υρω] μυρ/ ι λε θ [30] οικου ερμου οριοις αρεως διμ/γ Possible alternative line arrangement (to fit with text information):</p>	<p>13. Lot of Fortune in Virgo, 29⁷⁶ degrees / 27. house of Hermes, bounds of Kronos, decan 3. 14. Lo[t] of Daimon in Gemini, 20 degrees / 28. House of Zeus[!], bounds of Aphrodite, decan 2. 15. Lo[t] of Eros in Sagit[tari]us, 15 degrees / 29. House of Ares[!], bounds of Hermes, decan 2. 16. Lo[t] of Necessity in T[aurus], 10 degrees 9 minutes / 30. House of Hermes[!], bounds of Ares, decan 3.</p>
---	---

⁷⁶ Editors have put κθ in the text, (p. 65), but a note says they read (and translate, p. 66) κε. ‘29’ is more probable astrologically.

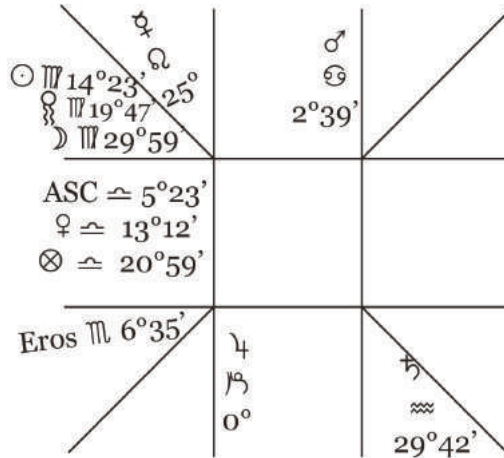
<p>[13] κληρος τυχης παρθενω μυρ/ κθ [27] οικου ερμου οριοις κρονου διμ/ γ [14] κλ(ηρος) δαιμονος διδ[υ]μοις μυρ/ κ [30] οικου ερμου οριοις αρεωσ διμ/ γ [15] κλ(ηρος) ερωτος τοξ[ο]της μυρ/ ιε [28] οικου διος οριοις αφροτιδη διμ/ β [16] κλ(ηρος) αναγκης τ[α]ρω μωρ/ ι λε θ [29] οικου αρεωσ οριοις ερμου διμ/β</p>	<p>13. Lot of Fortune in Virgo, 29 degrees / 27. house of Hermes, bounds of Kronos, decan 3. 14. Lo[t] of Daimon in Gemini, 20 degrees / 30. House of Hermes, bounds of Ares, decan 3. 15. Lo[t] of Eros in Sagit[tari]us, 15 degrees / 28. House of Zeus, bounds of Aphrodite, decan 2. 16. Lo[t] of Necessity in T[aurus], 10 degrees 9 minutes / 29. House of Ares[!], bounds of Hermes, decan 2.</p>
--	---

Chart no. 3: P. Princeton 75 (GH, no. 138/161, p. 44), date: 2nd century CE



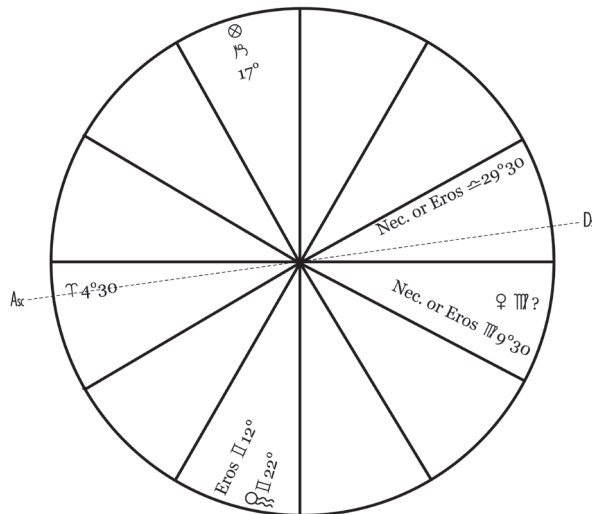
<p>[2] [ο κ]ληρος της τυχης ευρεθη καρκινω μοιρων ιγ οικω σε [3] [ληνης οριο]ις ερμου ουτος σημαινει μετρον της τυχης [4] [ο κλ]ηρος ο του δαιμονος ευρεθη αιγογερω μοιρων κζ οικω [5] [κρονου οριοις αρεω]ς ουτος σημαινει τον περι ηθους και αγωγης τροπον [6] [ο κληρος ε]ρωτος ευρεθη ταυρω μοιρων δ οικω και οριοις α [7] [φροδειτης ουτος σημαι]νει τον περι φιλιας και συστασεωσ [8] [ο κληρος] της αναγκης ευρεθη κριω μοιρων ζ οικω αρεωσ [9] [οριοις διος ο]υτος σημαινει τον περι εκχθρων και παγτοδαπου [10] [δυ]στυχημα]τος</p>	<p>2. [The] Lot of Fortune was found in Cancer, 13 degrees, house of [the] 3. Mo[on, bound]s of Hermes. This signifies a measure of fortune. 4. [The L]ot of Daimon was found in Capricorn, 27 degrees, house 5. [of Kronos, bounds of Are]s. This signifies the habit of character and conduct. 6. [The Lot of] Eros was found in Taurus, 4 degrees, house and bounds of 7. A[phrodite]. This signif[ies] what concerns friendship and association. 8. [The Lot] of Necessity was found in Aries, 6 degrees, house of Ares, 9. [bounds of Zeus. Th]is signifies what concerns enemies and every kind of 10. [misfortune]....</p>
---	---

Chart no. 4: P. Par. gr. 2244, f. 279v (Pingree, DOP 27 [1973], pp. 217+219-31), date: 10th c. CE)



<p>The following relates to the positions of the lots:</p> <p>(p. 223) III.2, II. 6-7: ...ή Σελήνη μετὰ τοῦ κλήρου τοῦ δαί<μονος> τυχούσα εὐτροφον σημαίνει τὸ τεχθέν....</p> <p>IV.1, II.2-3: Ἐπὶ τῆς προκειμένης γενέσεως ἀμφοτέρων ἀποκεκλικό<των> τῶν φώτων....</p> <p>IV.3, II. 7-8: ὑπάρχει ὠροσκόπος Ζυγοῦ ε̄ κγ̄....</p> <p>(p. 224) V.1, II.2-5: Διὰ τὸ τὴν Ἀφροδίτην ὑπάρχειν ἐν Ζυγῷ καὶ τὴν Σελήνην ἐν Παρθένῳ ἀνατο<λικὰς> ἄμφω καὶ τὴν ἀπόρροιαν ἐκ τοῦ Ἡλίου τὴν Σελήνην σωματικῶς ποιεῖσ<θαι>, ἔσται τῇ μὲν κράσει ὁ γεννηθεὶς θερμότερος καὶ ὑγρότερος....</p> <p>(p. 225) VIII.1-2, II. 2-4: <Τῆ>ν δὲ κτητικὴν τύχην ἐκ τοῦ τῆς τύχης κλήρου διαλαμβάνομεν. καὶ ἐπειδὴ οὗτος ὑπὸ τε Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ οἰκοδεσποτεῖται....</p> <p>(p. 228) XIV.3, I.11: ...κλήρος ἔρωτος Σκορπίου ζ̄ λε̄....</p>	<p>...the Moon being with the Lot of Dai<mon> signifies the child is well-nourished....</p> <p>For the aforelying nativity, since both of the luminaries have declined [i.e., are cadent]....</p> <p>The Hour-marker is in Libra 5 23....</p> <p>Due to Aphrodite being in Libra and the Moon in Virgo, both emer<ging> and the Moon making its separation bodily from the Sun, the child will be warmer and wetter in his mixture [i.e. temperament]....</p> <p>We perceive the acquisitive ability of fortune from the [place of] the Lot of Fortune. And since this [place] is under the house-mastership of Kronos, Aphrodite and Hermes....</p> <p>...the Lot of Eros in Scorpio 6 35..</p>
--	--

Chart no. 5, in Olympiodorus, Commentary on Paulus, Ch. 22 (p. 59 Boer)



<p>p. 59.8-15 Boer: ...κλῆρος Τύχης Αἰγοκέρωτος ιζ' Ἡλίου τριγωνοῦντος Ἑρμῆν Ἄφρο- (10) δῖτην, κλῆρος Δαίμονος Διδύμων κβ' Διὸς ἐξαγωνοῦντος Ἡλίον, τετραγωνοῦντος ... κλῆρος Νίκης Κριοῦ κβ', Ἡλίου τριγωνοῦντος...κλῆρος Ἐρωτος Διδύμων ιβ' Ἑρ- μοῦ τετραγωνοῦντος Ἀφροδίτην, κλῆρος γάμου ἐπὶ Διὶ Ἄρην τετραγωνοῦντι, κλῆρος ξενιτείας Διδύμων μβ' (15) Ἀφροδίτης ἢ Κρόνου ἐξαγωνοῦντος Ἄρην. [lacunae in text]</p>	<p>...Lot of Fortune the 17th [degree] of Capricorn the Sun trining Hermes [and] Aphro- trining Hermes [and] Aphro- 10. dite, Lot of Daimon the 22nd [degree] of Gemini, Zeus sextiling the Sun, squaring... Lot of Victory the 22nd [degree] of Aries, Sun trining ... Lot of Eros 12th [degree] of Gemini Hermes squaring Aphrodite, Lot of Marriage on Zeus squaring Ares, Lot of Living Abroad the 13th⁷⁷ of Gemini 15. Aphrodite or Kronos sextiling Ares.</p>
---	--

Chart no. 6: P. Berlin 9825, forthcoming 2016 in A. Jones and D. Greenbaum, 'An Elaborate Greek Horoscope from Fourth Century CE Egypt: P.Berol. 9825'

⁷⁷ '13th' in ms. L; ms. A has '42nd'.

Date: 19 November, 319 CE, 1 seasonal hour after midnight, latitude of Syene, Upper Egypt (modern Aswan/Elephantine).

Calculation of all seven 'Hermetic' lots in the Paulus formulae by sign, degree and minute. Also included are their sign lords and bound lords. The Lot of Eros falls at Pisces 23;58, house of Zeus, bounds of Ares (using the Egyptian system).

BIBLIOGRAPHY

1. PRIMARY SOURCES

- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, ed. FRANZ CUMONT et al., Brussels, 1898-1953.
- Corpus Hermeticum*, ed. A. D. NOCK, I-IV (III and IV ed. and trans. A.-J. FESTUGIÈRE), Paris, 1945-1954.
- Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, ed. WALTER SCOTT, Oxford, 1926.
- Hermetis Trismegisti: De triginta sex decanis*, ed. SIMONETTA FERABOLI, in *Hermes Latinus IV/1 (Corpus Christianorum)*, Turnhout, Belgium, 1994.
- ABŪ MA‘SHAR,
- *De revolutionibus nativitatum*, ed. DAVID PINGREE, Leipzig, 1968.
- ATHENAGORAS,
- *Legatio pro Christianis*, ed. MIROSLAV MARCOVICH, Berlin/New York, 1990.
- DANIEL, ROBERT W., ed.,
- *Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden. A Photographic Edition of J 384 and J 395 (= PGM XII and XIII)*, Opladen, 1991.
- DIELS, HERMANN and WALTHER KRANZ,
- *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Vol. 1, Berlin, 1951, repr. 1966.
- FIRMICUS MATERNUS, JULIUS,
- *Matheseos libri VIII*, eds. Wilhelm Kroll, Franz Skutsch and KONRAT ZIEGLER, 2 vols, Leipzig, 1897-1913.
- *Mathesis*, ed. P. MONAT, 3 vols, Collection des universités de France, Paris, 1992-1997.
- HEILEN, STEPHAN,
- *Hadriani genitura. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia. Edition, Übersetzung und Kommentar*, Berlin, 2015.
- HEPHAESTIO,
- *Apotelesmaticorum libri tres*, ed. DAVID PINGREE, Leipzig, 1973.
- HESIOD,
- *Theogony*, in *Hesiod; Homeric Hymns; Epic Cycle; Homeric*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, 1914, repr. 1995.
- JONES, ALEXANDER,
- *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus*, Philadelphia, 1999.
- JULIAN,
- *Chaldean Oracles: Text, Translation, Commentary*, ed. RUTH DOROTHY MAJERCIK, Leiden/New York, 1989.

KOTTER, P. B., ed.,

- “Epiphanius. *De mensuris et ponderibus* (ap. Joannem Damascenum) (excerptum Graecum 8)”, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 12, Berlin, 1973, pp. 210-211.

MACROBIUS, AMBROSIUS THEODOSIUS,

- *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, ed. MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI, Paris, 2001.
- *The Saturnalia*, trans. and annot. P. V. DAVIES, New York, 1969.
- *Saturnalia*, ed. JAMES WILLIS, in *Macrobius*, Vol. 1, Stuttgart/Leipzig, 1994.

MANILIUS, MARCUS,

- *Astronomica*, ed. GEORGE P. GOOLD, Leipzig, 1985.

MOUTSOULAS, E.,

- “Τὸ ‘Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν’ ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος”, *Θεολογία*, 44 (1973) 157-200.

NECHEPSO and PETOSIRIS,

- *Fragmenta magica*, ed. E. RIESS, in *Philologus*, Suppl. Bd. 6, pt. 1, Göttingen, 1892.

OLYMPIODORUS,

- *Eis ton Paulon <Heliodorou>. Heliodori, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum Commentarium*, ed. EMILIE BOER, Leipzig, 1962.

PAULUS ALEXANDRINUS,

- *Elementa Apotelesmatica*, ed. EMILIE BOER, Leipzig, 1958.

PLUTARCH,

- *Amatorius*, in *Moralia IX*, Loeb Classical Library, Cambridge, 1961, repr. 1999.
- *De facie quae in orbe lunae apparet*, in *Moralia XII*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, 1957, repr. 2001.

PREISENDANZ, KARL, ed.,

- *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart, 1973-1974.

VETTIUS VALENS,

- *Anthologiarum libri novem*, ed. DAVID PINGREE, Leipzig, 1986.

2. SECONDARY SOURCES

BARTON, TAMSYN,

- *Ancient Astrology*, London/New York, 1994.

BEZZA, GIUSEPPE,

- *Arcana Mundi: Antologia del pensiero astrologico antico*, Milan, 1995.

BOUCHÉ-LECLERCQ, AUGUSTE,

- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.

GETTINGS, FRED,

- *The Arkana Dictionary of Astrology*, London, 1985, repr. 1990.

GREENBAUM, DORIAN GIESELER,

- ‘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.

GUNDEL, WILHELM,

- *Dekane und Dekansternbilder: Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt/Hamburg, 1936.

HEILEN, STEPHAN,

- "Some metrical fragments from Nechepsos and Petosiris", in ISABELLE BOEHM and WOLFGANG HÜBNER, eds., *La poésie astrologique dans l'Antiquité*, Paris, 2011, pp. 23-93.

HOLDEN, JAMES HERSCHEL,

- *A History of Horoscopic Astrology from the Babylonian Period to the Modern Age*, Tempe, AZ, 1996.

NEUGEBAUER, OTTO and VAN HOESEN, HENRY BARTLETT,

- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959, repr. 1987.

PÉREZ JIMÉNEZ, AURELIO,

- "Hephaestio and the Consecration of Statues", *Culture and Cosmos*, 11 (2007) 111-134.

WEST, MARTIN LITCHFIELD,

- *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, repr. 1984.

ἘΚΤΡΟΠΗ: EIN *CORRIGENDUM* ZU DEN EDITIONEN DES LONDONER PAPYRUS 130 UND BEGRIFFSGESCHICHTLICHE BEOBACHTUNGEN

STEPHAN HEILEN

UNIVERSITÄT OSNABRÜCK

stheilen@uni-osnabrueck.de

ZUSAMMENFASSUNG

Die korrekte Lesart des P. Lond. I 130, Z. 35-36, ist nicht *χρονος [τη]ς τροπης*, sondern *χρονος [ε]κτροπης*, ‘Geburtszeit’. Durch diese Korrektur gewinnt der Gedankengang des Autors und seine Textdisposition an Klarheit. P. Lond. I 130 ist jetzt das früheste Zeugnis des astrologischen Begriffs *ἐκτροπή* (‘Geburt’). Die folgende begriffsgeschichtliche Analyse zeigt, dass dieser *terminus technicus* wahrscheinlich auf die pseudepigraphischen Schriften des ‘Petosiris’ (spätes 2. Jh. v.Chr.) zurückgeht und vorwiegend als Gegensatz zu *σπορά* (‘Zeugung’) verwendet wurde. Der Grund dafür, dass die Astrologen einen neuen, semantisch unscharfen Fachbegriff für ‘Geburt’ prägten, obwohl schon mehrere gynäkologische Fachbegriffe verfügbar waren, ist wohl, dass *ἐκτροπή* wichtige metaphorische Konnotationen hat.

SCHLAGWÖRTER: ASZENDENT, *ECTROPA*, ἘΚΤΡΟΠΗ, EMPFÄNGNIS, GEBURT, GYNÄKOLOGIE, HOROSKOP, IAMBISCHE TRIMETER, LEHNWORT, LEXIKOGRAPHIE, MAKROKOSMOS–MIKROKOSMOS, MEDIZIN, METAPHER, ‘NECHEPSOS UND PETOSIRIS’, P. LOND. I 130, P. OXY. ASTRON. 4277, ‘PETOSIRIS-REGEL’, SCHWANGERSCHAFT, SEMANTISCHE POLYVALENZ, TIERKREIS, TITUS PITENIUS, TRAGÖDIE, ÜBERSETZUNG, ZEUGUNG.

ἘΚΤΡΟΠΗ: A *CORRIGENDUM* TO THE EDITIONS OF THE LONDON PAPYRUS 130 AND TERMINOLOGICAL OBSERVATIONS

ABSTRACT

The correct reading of P. Lond. I 130, lines 35-36, is not *χρονος [τη]ς τροπης* but *χρονος [ε]κτροπης*, ‘time of birth’. With this correction, the author’s line of thought and his textual layout on the papyrus gain clarity. P. Lond. I 130 is now the earliest attestation of the astrological term *ἐκτροπή* (‘birth’). The following analysis of the history of this technical term shows that it probably goes back to the pseudepigraphic writings of ‘Petosiris’ (late 2nd c. BCE), and that it is primarily employed in opposition to *σπορά* (‘conception’). It is further asked why astrologers coined a new yet semantically vague technical term for ‘birth’ although several gynaecological terms were already available, and argued that *ἐκτροπή* has important metaphorical connotations.

KEYWORDS: ASCENDANT, BIRTH, CONCEPTION, *ECTROPA*, ἘΚΤΡΟΠΗ, GYNAECOLOGY, HOROSCOPE, IAMBIC TRIMETER, LEXICOGRAPHY, LOAN WORD, MACROCOSM–MICROCOSM, MEDICINE, METAPHOR, ‘NECHEPSOS AND PETOSIRIS’, P. LOND. I 130, P. OXY. ASTRON. 4277, ‘RULE OF PETOSIRIS’, SEMANTIC POLYVALENCE, PREGNANCY, TITUS PITENIUS, TRAGEDY, TRANSLATION, ZODIAC.

Das elaborierte Papyrushoroskop, das der ansonsten unbekannte Autor Titus Pite-nius für eine Geburt am 31. März 81 n.Chr. gestellt hat, wurde erstmals von Kenyon (1893) ediert¹. Eine erneute Kollation des Papyrus durch T. C. Skeat ergab mehrere verbesserte Lesarten, die in die zweite und heute noch maßgebliche Edition einfließen, die Neugebauer und van Hoesen mit einer englischen Übersetzung und einem astronomisch-astrologischen Kommentar in *Greek Horoscopes* boten². Die fragliche Textstelle (Zeile 36) folgt unmittelbar auf das Geleitwort des Titus an seinen Adressaten Hermon (Z. 1-34) und eröffnet den Block der chronologischen Daten (Z. 35-48), in dem unser Astrologe das Datum und die Uhrzeit der Nativität mit singulärer Gründlichkeit angibt, nämlich zuerst nach dem von Augustus eingeführten alexandrinischen Kalender, dann nach dem römischen Kalender und schließlich nach dem altägyptischen Kalender (Wandeljahr). Der Text der Zeilen 35-42 lautet in den beiden Editionen wie folgt³:

Kenyon:	Neugebauer & van Hoesen:
<hr style="width: 10%; margin-left: 0;"/> 35 χρόνος [της] τροπης Ετους τριτου θεου Τιτου φαρμου θι τη επιφωσκου 40 ση εκτηι επι τριτης της νυ κτος ωρας	<hr style="width: 10%; margin-left: 0;"/> 35. χ̣ρονος 36. [τη]ς τροπης 37. Ετους τριτου θεου 38. τιτου φαρμου 39. θι τη επιφωσκου 40. ση εκτηι επι 41. τριτης της νυ 42. κτος ωρας

Neugebauer und van Hoesen übersetzen (S. 23): „Time of the (equinoctial) tropic of the third year of the Divine Titus⁴, the sixth day of Pharmouthi, the third hour of the night”. Ihr Kommentar zu “Time of the (equinoctial) tropic” lautet (S. 24): “The longitude of the sun being $\Upsilon 14;6$ (cf. also Col. III) shows that the expression ‘tropic’ here is

¹ KENYON, 1893, pp. 132–139.

² NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, pp. 21–28 (Nr. 81). Zu T. C. SKEAT siehe ebd. vii (*Preface*). Umfangreiche weitere Literaturangaben zu diesem Horoskop bei HEILEN, 2015, S. 232f., s.v. Hor. gr. 81.III.31. Im Folgenden beziehen sich alle mit ‘Hor. gr.’ oder ‘Hor. lat.’ beginnenden Signaturen auf meinen Katalog antiker Horoskope (HEILEN, 2015, S. 204-333).

³ KENYON, 1893, p. 134, und NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, p. 21.

⁴ Der römische Kaiser Titus regierte vom 24. Juni 79 bis zum 13. September 81 n.Chr.

meant in the general sense in which τροπή is used not only for the solstices but also for the equinoxes; cf., e.g., *CCAG* 7, p. 194,16.” Diese Deutung der Textstelle wurde seither anscheinend von niemandem in Zweifel gezogen und mehrfach billigend zitiert⁵.

Mein Anfangsverdacht, dass die Lesung χρόνος τῆς τροπῆς falsch sei, stützte sich auf die folgenden Überlegungen: Das Horoskop ist durch die astronomischen und kalendarischen Angaben im Text zweifelsfrei auf den Abend des 31. März 81 n.Chr., ca. 21:00 Uhr Ortszeit, datiert⁶. Dem Text zufolge betrug die ekliptikale Länge der Sonne 14° 6′ γ (Z. 53–58). Diese siderische Angabe entspricht einer tropischen Länge von 9° 13′ γ⁷, d.h. einem Zeitpunkt neun Tage *nach* dem Äquinoktium⁸. Der Autor bestätigt dies, indem er explizit sagt, die Sonne entferne sich bereits vom Frühlingspunkt: ἥλιος . . . ἀπὸ ἑαρινῆς ἰσημερίας φερόμενος (Z. 50–53). Wenn Titus in Zeile 35-36 vom Zeitpunkt des Äquinoktiums spräche, würde er sich selbst widersprechen, es sei denn, man versteht τροπή mit Neugebauer und van Hoesen nicht punktuell, sondern im weiteren Sinne als das gesamte Zeichen des Widder⁹. Das ist aber inakzeptabel, zum einen, weil eine so vage Zeitangabe astrologisch unbrauchbar und inhaltlich ohne Parallele wäre, zum anderen, weil es sprachlich keinen einzigen antiken Beleg dafür gibt, dass der Singular des Substantivs τροπή allein, d.h. ohne ein Attribut wie ἑαρινή oder ἰσημερινή¹⁰, ‘Äquinoktium’ oder ‘Widder’ oder ‘März’ bedeuten könnte¹¹. Neugebauer und van Hoesen haben also retrospektiv, in Kenntnis der kalendarischen und astronomischen Datierung, eine Bedeutung in den unzureichend determinierten Ausdruck χρόνος τῆς τροπῆς hineingelesen, die ein Zeile für Zeile voranschreitender Leser (wie der Adressat des Titus, Hermon) sicher nicht verstanden hätte. Gegen eine unklare Formulierung χρόνος τῆς τροπῆς spricht ferner, dass der Autor das Äquinoktium wenige Zeilen später in eindeutiger, wissenschaftlich präziser Terminologie als ἑαρινή ἰσημερία bezeichnet (Z. 51-52).

Von welcher ‘Zeit’ (Z. 35 χρόνος) ist also die Rede? Die einfachste Vermutung ist: von der Geburtszeit, die Titus unmittelbar danach präzisiert. Dafür sprechen einerseits zwei Parallelen in anderen Horoskopen, nämlich P. Paris 19bis (Hor. gr.

⁵ Siehe z.B. IRBY-MASSIE – KEYSER, 2002, p. 101.

⁶ Siehe NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, pp. 24f. und 27, sowie auch HEILEN, 2015, S. 1378.

⁷ Siehe HEILEN, 2015, S. 1378. NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, p. 27, errechneten 9° 14′ γ.

⁸ Dieses fiel auf den Morgen des 22. März 81 n.Chr. (Quelle: *Galiastro*, 4.3).

⁹ Das ergibt sich aus ihrem Verweis im Kommentar (S. 24) auf *CCAG* VII, p. 194,16, wo der Widder als (ζῳδιον) τροπικόν bezeichnet wird.

¹⁰ Vgl. z.B. Sext. Emp., *adv. math.* 5,11 ἑαρινή ... τροπή.

¹¹ Vgl. *LSJ* s.v. τροπή I.1 am Ende (nichts dazu im *Suppl.* 1996).

137.XII.4), col. I,7 κατὰ τὸν δοθέντα μοι χρόνον, und PSI VII 765 (Hor. gr. 284. XI.10), Z. 1-2 κατὰ τὸν ἀναδοθέντα μοι χρόνον (auch dort beide Male unmittelbar vor der kalendarischen Datierung)¹², vor allem aber der *terminus technicus* ἐκτροπή ('Geburt'), der in astrologischen Handbüchern (und zwar nur in diesen) ab der Mitte des 2. Jh.s n.Chr. belegt ist¹³, zweimal sogar in der hier fraglichen Junktur: vgl. Ptol. apotel. 3,3,3-4 (= Heph. 2,2,3-4) κατὰ τὸν χρόνον τῆς ἐκτροπῆς [...] ἐν τῷ τῆς ἐκτροπῆς χρόνῳ. Eine Überprüfung des Londoner Papyrus bestätigte die Konjektur: Was T. C. Skeat¹⁴ als Spuren eines Sigma (C) gedeutet hatte, ist zweifelsfrei ein Kappa. Man kann praktisch den ganzen Buchstaben sehen. Der vorausgehende Buchstabe hingegen ist unlesbar; er steht unter dem Chi des Wortes χρόνος. Der Text muss also lauten: χρόνος [ε]κτροπῆς¹⁵. Diese Korrektur zieht zwei weitere Einsichten nach sich:

1. Die Worte χρόνος [ε]κτροπῆς (Z. 35-36) sind weit nach rechts eingerückt. Wir kennen das aus einem anderen, ähnlich elaborierten Papyrushoroskop als Kennzeichnung von Zwischenüberschriften: In dem um 200 n.Chr. geschriebenen P. Oxy. astron. 4277¹⁶ sind die erhaltenen Datenblöcke mit Ἑρμῆς, ὠροσκόπος, δῶνον, μεσουράνημα, ὑπὸ γῆν, κλῆρος τύχης, κλῆρος δαίμονος und κλῆρος ἀνάγκης überschrieben, also stets im Nominativ ohne Artikel. Außerdem steht dort vor jeder Zwischenüberschrift eine *diple obelismene* zur Abgrenzung vom vorausgehenden Paragraphen, und die Initiale des ersten Textwortes eines jeden Paragraphen ist nach links ausgerückt¹⁷. Das ähnelt sehr dem Befund im P. Lond. I 130, wo nach der

¹² Siehe NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, p. 42 (Nr. 137c) und 62 (Nr. 284).

¹³ Die meisten Belege bieten Ptolemaios und Valens (s. die Indices bei HÜBNER, 1998, p. 382, und PINGREE, 1986, p. 494). Ein weiterer Beleg des 2. Jh.s n.Chr. findet sich bei Antigonos von Nikaia (F1 § 50 bei HEILEN, 2015, S. 158), ein vermutlich früherer bei Ps.-Herm., *iatr.* 1,3 (s.u. Anm. 27), einer bei Porphyrios (*isag.* 2, *CCAG* V.4 p. 193,16), einige spätere dann bei Paulos Alexandrinos, Hephastion, Rhetorios, in der sog. Proklos-Paraphrase, im sog. anonymen Ptolemaios-Kommentar und bei einem anonymen Pythagoreer (*CCAG* IX,1, p. 174,6).

¹⁴ S.o. Anm. 2.

¹⁵ Ich danke Alexander Jones dafür, dass er mir ein hochauflösendes Photo des Londoner Papyrus zur Verfügung gestellt und mich als Editor astronomisch-astrologischer Papyri (JONES, 1999) beraten hat. Er schreibt (Mail vom 19.12.2016): „The reading [ε]κτροπῆς is, I believe, definitely correct.“ Jones hat selbst Kenyons Transkription eines anderen Londoner Papyrus (P. Lond. I 98 = Hor. gr. 95.IV.13) überprüft; dazu bemerkt er: „Often when part of a letter is visible, even enough to make identification beyond doubt, Kenyon puts the letter in brackets. I suppose transcription practices were not so standardized then, but it is still surprising.“

¹⁶ Siehe JONES, 1999, I 284–286 und II 420–427.

¹⁷ Siehe ebd. I 284.

Einleitung (Z. 1-34) eine *diple*, zwei eingerückte Zeilen mit Text im Nominativ ohne Artikel (χρόνος [ε]κτροπης) und dann das nach links hinausgestellte erste Wort des neuen Paragraphen (Ετους, mit großer Initiale) aufeinander folgen. Leider fehlt der Anfang des P. Oxy. astron. 4277, so dass nicht überprüfbar ist, ob dort die bei der Abfassung zweifellos gebotenen kalendarischen Angaben ebenfalls eine eingerückte Überschrift hatten. Jedenfalls wird nun erstmals klar, warum Titus Pitenius die Zeilen 35-36 nach rechts eingerückt hat, die Zeile 37 hingegen nach links ausgerückt hat: Er wollte den Genetiv ἔτους (Z. 37) nicht von den beiden vorausgehenden Worten (Z. 35-36) abhängig machen¹⁸, sondern verstand χρόνος ἐκτροπῆς als Überschrift und ἔτους als den gleichen temporalen Genetiv, der in vielen Horoskopen die Datierung der Geburt einleitet und dabei nicht selten das erste Wort des Textes bildet¹⁹.

2. Bisher galten Stellen bei Ptolemaios und Valens als die frühesten Belege für ἐκτροπή im Sinne von ‘Geburt’²⁰. Jetzt bietet Titus Pitenius den frühesten Beleg – und zugleich den einzigen in 168 erhaltenen dokumentarischen, d.h. nicht literarisch überlieferten griechischen Horoskopen²¹. Warum wählt er diese seltene Vokabel anstelle des in Horoskopen ungleich häufigeren Begriffs γένεσις? Die Antwort hat damit zu tun, dass der Begriff ἐκτροπή nicht einfach eine seltenere Variante des Begriffs γένεσις ist, sondern gleichsam eine Korrektur desselben, die betont, dass der Mensch nicht erst mit der Geburt ‘entstehe’ (γίγνεσθαι), sondern schon mit der Empfängnis, dass die Geburt also eigentlich nur der Übergang von der embryonalen Entwicklung im Mutterleib zur postnatalen Entwicklungsphase ist²². In den erhaltenen astrologischen Handbüchern ist es daher Standard, bei Ausführungen zur Empfängnisastrologie die Begriffe σπορά und ἐκτροπή einander gegenüberzustellen²³. Insofern verdient Beachtung, dass unser Autor nachweislich neben der Geburt seines Nativen auch an dessen Empfängnis gedacht hat, denn er notiert am Ende des Textes, die Schwangerschaftsdauer habe 276 Tage betragen (ὁ σπόριμος χρόνος ἡμερῶν σ’

¹⁸ So die Deutung von NEUGEBAUER und VAN HOESEN (vgl. ihre oben zitierte Übersetzung).

¹⁹ So z.B. in den frühen Horoskopen *BGU* III 957 (Hor. gr. -9.VIII.14) und P. Oxy. IV 804 (Hor. gr. -3.X.2), die NEUGEBAUER und VAN HOESEN, 1959, pp. 16f., als Nr. -9 und Nr. -3 bieten.

²⁰ Vgl. *LSJ* s.v. ἐκτροπή II.6.a und *DGE* s.v. ἐκτροπή B.III.1.

²¹ Siehe meinen Katalog (HEILEN, 2015, S. 213-316).

²² Zur wörtlichen Bedeutung von ἐκτροπή siehe unten bei Anm. 53 (Punkt 4-5).

²³ Siehe Ptol., *apotel.* 3,2 tit. (Περὶ σπορᾶς καὶ ἐκτροπῆς). 3,2,1. 3,2,7 (= Heph., 2,1,38). 3,7,1 (= Heph., 2,7,2). Val., 1,21,26. 1,21,40-41. 3,9,18-19. 3,10,3. 3,10,6-7. 3,10,29. 6,8,6. 6,9,2. 9,14,1-2. Paul. Alex., 33 p. 89,12. Heph., 2,1,36. Rhet., 6,37,6. 6,55,55. Rhet., *epit.* 4,23 (= *CCAG* II, pp. 186-187; vgl. PINGREE, 1977, p. 218).

ο' ζ', Z. 208-211)²⁴. Seine Wahl des Begriffs ἐκτροπή steht also im Einklang mit der Fachterminologie theoretischer Handbuchkapitel, ist allerdings unter den praktischen Anwendungen in dokumentarischen Horoskopen singular, vielleicht eben deshalb, weil dies das einzige unter ihnen ist, das die Zeugung (σπορά) des Nativen erwähnt²⁵.

Wir können, auf den bisherigen Beobachtungen aufbauend, dem Ursprung der Verwendung von ἐκτροπή im Sinne von 'Geburt' noch über Titus Pitenius hinaus nachspüren²⁶. Ein erstes Indiz für das hohe Alter dieser Wortbedeutung bieten die pseudohermetischen *Iatromathematika*. Dort finden wir ἐκτροπή in der Einleitung (und zwar erneut im expliziten Gegensatz zur Empfängnis): Ἐν γὰρ τῇ καταβολῇ τοῦ ἀνθρωπέου σπέρματος ἐκ τῶν ζ' στοιχείων ἀκτῖνες ἐπιπλέκονται ἐφ' ἕκαστον μέρος τοῦ ἀνθρώπου. Ὅμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκτροπῆς κατὰ τὴν τῶν ἰβ' ζῳδίων θέσιν²⁷. Fast wörtlich gleich lautet die zweite tradierte Version dieses Textes, die

²⁴ Dies ist das einzige von 345 erhaltenen griechischen Horoskopen, das eine explizite Angabe zur Dauer der Schwangerschaft enthält. Leider scheint FROMMHOLD, 2004 dieses Horoskop übersehen zu haben; jedenfalls erwähnt sie es an keiner Stelle ihrer Untersuchung. Der knappe Erklärungsversuch von NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, p. 28, die auf die astrologische Bedeutung des Mondes am 3. Tag nach der Geburt verweisen, ist sicher unzutreffend, denn diese Lehre hat nichts mit der Berechnung der Schwangerschaftsdauer zu tun (siehe HEILEN, 2012 und HEILEN, 2015, S. 895-978). Ich bereite einen Aufsatz zum Schwangerschaftsnotat des Titus Pitenius vor.

²⁵ Einige wenige Parallelen gibt es jedoch unter den literarischen Horoskopen, vor allem bei Vettius Valens (was nicht verwundert, da er ja auch in seinen theoretischen Ausführungen viele Belege für die Begriffsopposition σπορά – ἐκτροπή bietet; s.o. Anm. 23). So erwähnt Valens sein eigenes Empfängnishoroskop und kontrastiert darin die Begriffe σπορά und ἐκτροπή (Val., 3,10,4-6; zur Identität des Nativen s. HEILEN, 2015, S. 254f., zu Hor. gr. 119.V.13 und Hor. gr. 120.II.8). Außerdem geht er in zwei anonymen Beispielhoroskopen zur Bestimmung der Lebenszeit (Val., 3,10,20-29, = Hor. gr. 74.IV.19 und Hor. gr. 115.II.15) auf den jeweiligen Konzeptionsvollmond (ἢ πανσέληνος τῆς σπορᾶς) ein. Im zweiten dieser Fälle erwähnt er auch die Geburt – als ἐκτροπή (3,10,29). Neben dem schon erwähnten Empfängnishoroskop des Valens gibt es nur noch zwei weitere antike Empfängnishoroskope, die allerdings für die Terminologie σπορά/ἐκτροπή irrelevant sind: das des Hephaestion von Theben (autobiographisch) und das des legendären Stadtgründers Romulus durch Tarutius von Firmum (s. HEILEN, 2015, S. 297 zu Hor. gr. 380.II.22, und 326f. zu Hor. lat. –771.VI.24). Nur der Vollständigkeit halber sei noch auf ein singuläres babylonisches Nativitätssomen verwiesen, das die astronomischen Daten der Konzeption (–257.III.17) und der Geburt (–257. XII.15) ein und desselben Individuums registriert (s. ROCHBERG, 1998, pp. 72–75).

²⁶ Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu diesem astrologischen *terminus technicus* wurden nach meinem Wissen bisher nicht angestellt, auch nicht in der Dissertation von FROMMHOLD (2004), die die antiken Quellen zur Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie systematisch untersucht hat. Ebenfalls keine Treffer für ἐκτροπή in der *Année Philologique online*, die für andere griechische Begriffe wie z.B. ἀμαρτία Treffer liefert.

²⁷ Ps.-Herm., *iatr.* 1,2-3 p. 387,2-6 IDELER.

ἀνθρωπίνου statt ἀνθρωπειού und ἀστέρων statt στοιχείων bietet²⁸. Leider sind die beiden erhaltenen Rezensionen des Textes das schwer datierbare Produkt einer Revision des vermutlich im 2. Jh. v.Chr. entstandenen Originals²⁹.

Ein erheblich stärkeres Indiz für das hohe Alter der Verwendung von ἔκτροπή im Sinne von ‘Geburt’ gewinnen wir, wenn wir uns der mit Abstand wichtigsten Einzellehre der antiken Empfängnisastrologie zuwenden, der sogenannten ‘Petosiris-Regel’³⁰. Diese dem sagenhaften Weisen Petosiris zugeschriebene Lehre setzt das Empfängnishoroskop und das Geburtshoroskop auf spekulative Weise miteinander in Relation. Sie besagt, dass die Mondposition der Geburt dem Aszendenten der Empfängnis entspricht und umgekehrt. Die von Frommhold gesammelten und ausgewerteten Zeugnisse sind sieben kurze Textpassagen bei Porph. isag. 38 p. 210,12–15 (P), Heph., 2,1,2 (P) und 3,10,5 (P), Val., 1,21,40, 3,10,3 und 9,14,1 sowie Procl., *comm. in Plat. rem publ.* p. II 59,3–6 Kroll (P)³¹. Die mit ‘(P)’ gekennzeichneten Stellen erwähnen Petosiris als Urheber der Lehre³²; die übrigen machen keine Angaben zur Urheberschaft. Die Terminologie dieser Quellen ist bezüglich der Empfängnis einheitlich (alle sprechen von σπορά oder von dessen Derivat σπόριμος, z.B. σπορίμη Σελήνη, σπορίμη ὥρα), bezüglich des Aszendenten leicht schwankend (ὥρα oder ὠροσκοπός bzw. ὠροσκοπεῖν) und bezüglich der Geburt stark schwankend: Porph., *isag.* 38 p. 210,12–15 und Heph., 2,1,2 bieten ἀποκύησις (je 2x), Heph., 3,10,5 ἔκτεξις (2x), Val., 1,21,40 γένεσις und ἔκτροπή, Val., 3,10,3 und 9,14,1 nur ἔκτροπή (an der zuletzt genannten Stelle zweimal), und Proklos ἀποκύησις und ἔκτεξις. Porphyrios, Hephaestion und Proklos hängen alle direkt oder indirekt von einer gemeinsamen Quelle ab, die wir mit der verlorenen *Isagoge* des Antiochos von Athen (um 200 n.Chr.) identifizieren können³³. Interessanter ist für uns der Befund bei Valens, dessen erste Stelle (1,21,40) als einzige der sieben Quellen auffällige Spuren von poetischer Diktion bewahrt³⁴. Sie lautet: <τ>ἦν ὥραν τῆς σπορᾶς ἢ κατὰ γένεσιν Σελήνη

²⁸ Ebd., p. 430,2-5.

²⁹ Zur Datierung der *Iatromathematika* s. PINGREE, 1978, II, p. 430, und HEILEN, 2015, S. 1305 (bes. Anm. 3386).

³⁰ In mustergültiger Gründlichkeit analysiert von FROMMhold, 2004, S. 70-172.

³¹ Siehe ebd. 71, 74, 75, 77, 79, 81.

³² Diese Stellen sind Nech. et Pet., *frgg.* 14, 14a, 14b, 14c RIESS.

³³ Dazu siehe PINGREE, 2001, p. 7, und HEILEN, 2015, S. 26f. Wahrscheinlich bezeichnete Antiochos die Geburt an der von Porphyrios, Hephaestion und Proklos rezipierten Stelle als ἀποκύησις (und außerdem vielleicht als ἔκτεξις).

³⁴ Darauf verweist richtig FROMMhold, 2004, S. 78.

δηλώσει καθ' οὗ ζῶου τέτευχεν· ὅσαι δ' ἄν ὄσι μοῖραι τῆς κατ' ἐκτροπὴν Σελήνης, τοσαύτας ἔχει ὁ ὠροσκόπος τῆς σπορᾶς. Auffällig ist daran vor allem das in den Handschriften einhellig überlieferte Wort ζῶου, denn dies ist in dem umfangreichen Werk des Valens, das 690 Belege für die Vokabel ζῶδιον bietet³⁵, die einzige Stelle, an der eine Form der Vokabel ζῶον in der Bedeutung 'Tierkreiszeichen' begegnet. Die astrologischen Dichter hingegen bieten für diese Wortbedeutung sehr zahlreiche Belege, was nicht verwundert, da die Formen von ζῶον willkommene metrische Alternativen zu den im daktylischen Hexameter größtenteils unbrauchbaren Formen von ζῶδιον bieten. Ein zweites, wenngleich schwächeres lexikalisches Argument ist, dass auch ὄρα statt ὠροσκόπος poetisch klingt (Ersatz der Nominalkomposition durch Polysemie)³⁶. Hinzu kommt der Umstand, dass große Teile des zitierten Paragraphen, vor allem die Worte vor und nach ζῶου, iambischen Rhythmus haben. Wir wissen, dass die 'Nechepsos und Petosiris'³⁷ zugeschriebenen Texte wenigstens teilweise in iambischen Trimetern verfasst waren³⁸. Es liegt also nahe, aus den lexikalischen und metrischen Indizien auf eine verlorene Vorlage zu schließen, die die 'Petosiris-Regel' in vier iambischen Trimetern präsentierte, etwa so:

τὴν ὄραν τῆς σπορᾶς . . . (*zeigt an*) . . . ,
 καθ' οὗ ζῶου τέτευχε(ν) . . . (*der Geburtsmond*).
 ὅσαι δ' ἄν ὄσι μοῖραι τῆς κατ' ἐκτροπὴν
 Μήνης, τοσαύτας εἶχεν ὄρα τῆς σπορᾶς

Alle Änderungen gegenüber dem Wortlaut von Val., 1,21,40 sind hier kursiv formatiert und verstehen sich als Beispiele dafür, welchen Sinn der Text wohl gehabt haben dürfte (deutsche Wörter) beziehungsweise wie er konkret in iambischen Trimetern gelautet haben könnte (griechische Wörter). Die kursiven griechischen Wörter erheben keinen Anspruch auf sichere Rekonstruktion des Originals³⁹. Wichtig ist vielmehr, dass der von Valens gewählte Begriff ἐκτροπή das Ende einer Zeile bildet, die in eindeutig poetisch gefärbtem Kontext steht und zugleich selbst im überlieferten Wortlaut einen vollständigen iambischen Trimeter bildet. Wenn man noch hinzunimmt, dass Valens an den beiden anderen Stellen, wo er die Petosiris-Regel zitiert

³⁵ Quelle: TLG online (ζῶδιον: 141; ζῶδιου: 159; ζῶδιω: 143; ζῶδια: 42; ζῶδιων: 118; ζῶδιοις: 87).

³⁶ Siehe dazu HÜBNER, 2001 (leider ohne Häufigkeitsangaben zu Valens) sowie auch HEILEN, 2015, S. 687f.

³⁷ Zur korrekten Form der beiden Namen und ihrer Deutung s. HEILEN, 2015, S. 540-544 (Petosiris) und 544-551 (Nechepsos).

³⁸ Vgl. HEILEN, 2015, S. 559, und (ausführlicher) HEILEN, 2011. Die hiesige Stelle (Val., 1,21,40) findet dort keine Berücksichtigung, weil im Kontext weder Nechepsos noch Petosiris explizit erwähnt werden.

³⁹ Zugunsten von εἶχεν in der letzten Zeile vgl. Val., 6,9,2 (zitiert unten in Anm. 58).

(Val. 3,10,3 und 9,14,1), die Geburt ausnahmslos als ἔκτροπή bezeichnet, hat man zwar keinen Beweis, aber ein starkes Indiz dafür, dass schon ‘Petosiris’ die nach ihm benannte Regel unter Verwendung der Begriffsopposition σπορά – ἔκτροπή formuliert hat.

Wir können also als Zwischenergebnis festhalten, dass der früheste sichere Beleg für ἔκτροπή im Sinne von ‘Geburt’ bei Titus Pitenius im Londoner Papyrus 130 begegnet, diese Wortbedeutung aber wahrscheinlich bereits im späten zweiten Jahrhundert v.Chr., als die astrologischen Pseudepigrapha unter den Namen von ‘Nechepsos und Petosiris’ entstanden, geprägt wurde. Als lexikographische Konsequenz ergibt sich, dass die Einträge bei LSJ s.v. ἔκτροπή II.6 und DGE s.v. ἔκτροπή B.III mehrerer Korrekturen bedürfen:

1. Die primäre Bedeutung des astrologischen *terminus technicus* ist nicht ‘Zeitpunkt der Geburt’⁴⁰, sondern ‘Geburt (im Gegensatz zur Empfängnis)’. Dies beweisen Textstellen, an denen entweder von χρόνος τῆς ἔκτροπῆς (‘Geburtszeit’)⁴¹ oder ὥρα τῆς ἔκτροπῆς (‘Geburtsstunde’)⁴² die Rede ist oder offensichtlich der physische Akt der Geburt gemeint ist⁴³ oder das Verb ἐκτρέπεσθαι ‘geboren werden’ begegnet⁴⁴.

2. Der früheste sichere Beleg für die primäre Wortbedeutung ist P. Lond. I 130, Z. 36.

3. Als sekundäre, metonymische Wortbedeutung des astrologischen *terminus technicus* finden wir ‘Zeitpunkt der Geburt’. Die meisten Belege dafür finden sich in dem Ausdruck κατὰ τὴν ἔκτροπὴν bzw. κατ’ ἔκτροπὴν (dies ist überhaupt die häufigste astrologische Verwendung von ἔκτροπή). Es gibt aber auch Junktoren wie ἢ τῆς ἔκτροπῆς διάθεσις (scil. τῶν ἀστέρων) bei Ptolemaios⁴⁵.

⁴⁰ LSJ s.v. ἔκτροπή II.6.a „moment of birth“; DGE s.v. ἔκτροπή B.III.1 „momento del nacimiento“.

⁴¹ P. Lond. I 130, Z. 36, und Ptol., *apotel.* 3,3,3-4 (= Heph., 2,2,3-4; zitiert oben bei Anm. 13); siehe auch den anonymen Ptolemaios-Kommentar bei WOLF, 1559, p. 87 (ἔκτροπῆς ὥρα) und 89 (ἔκτροπῆς χρόνος). Zu diesem Kommentar vgl. HEILEN, 2010, pp. 65-67. Eine Erklärung des Begriffs ἔκτροπή bietet er nicht.

⁴² Ptol., *apotel.* 3,3,1 (= Heph., 2,2,2).

⁴³ Siehe Val., 3,10,29 (Hor. gr. 115.II.15) ἐπικίνδονον τὴν ἔκτροπὴν (Geburt) ἔσχε καὶ τὸ τέλος (Tod) βίαιον.

⁴⁴ Meines Wissens gibt es nur zwei antike Belege: Val., 1,21,8 ἐξετράπη ἢ γένεσις und ebd. 1,21,12 ἐπιγνώμεν διὰ πόσων ἡμερῶν ἐξετράπη. Diese Wortbedeutung ist richtig erfasst bei LSJ s.v. ἐκτρέπω V. Sie fehlt bei DGE s.v. ἐκτρέπω.

⁴⁵ Siehe Ptol., *apotel.* 3,7,1 μάλιστα μὲν κατὰ τὴν τῆς σπορᾶς διάθεσιν, ὀλοσχερέστερον δὲ καὶ κατὰ τὴν τῆς ἔκτροπῆς. ROBBINS, 1940, p. 255, übersetzt richtig: „particularly by their disposition at the time of conception, but more generally also by that at the time of the birth“.

4. Als tertiäre Wortbedeutung finden wir ‘der bei der Geburt aszendierende Grad des Tierkreises’. Diese Wortbedeutung ist anscheinend singular. Den einzigen mir bekannten Beleg bietet Paulos Alexandrinus: ἐκτροπή δὲ λέγεται ἢ τῆς ἀποκυητικῆς ἡμέρας ὠροσκοποῦσα μοῖρα, ἥτις ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς κόσμου εἰς τὸν ἐμφανῆ ἀνατέλλει καὶ τὴν τοῦ βρέφους γένεσιν οἰακίζει⁴⁶.

Die hier angestellten Beobachtungen zur Begriffsgeschichte des astrologischen *terminus technicus* ἐκτροπή verstehen sich nur als eine Skizze zu dem Zweck, die den Londoner Papyrus betreffende Textverbesserung in den größeren lexikalischen Zusammenhang einzuordnen. Diese Skizze beruht auf einer Sichtung der insgesamt ca. 70 Belege für ἐκτροπή in astrologischen Schriften. Eine systematische Untersuchung aller antiken Belege der Vokabeln ἐκτροπή und ἐκτρέπειν, idealerweise als Teil einer Untersuchung des gesamten astrologischen Wortfeldes für ‘Geburt’ (ἀποκύησις, ἀπότεξις, γενεά, γενέθλη, γένεσις, γενετή, γέννησις, δυστοκία, ἔκκρισις, ἔκτεξις, ἐκτροπή, εὐτοκία, λοχεία, τέξις, τοκετός, τόκος, jeweils mit den dazugehörigen Verben)⁴⁷, bleibt ein Desiderat für zukünftige Forschungen. Dabei sollten auch weitere Fragen untersucht werden, zum Beispiel warum die Astrologen gerade die Vokabel ἐκτροπή, die zu keiner Zeit ein gynäkologischer Fachterminus war, durch eine Bedeutungerweiterung zu einem astrologischen Fachbegriff machten und nicht etwa die Vokabel τόκος, die schon bei Homer ‘Geburt’ bedeutet und bei den medizinischen Fachschriftstellern vom *Corpus Hippocraticum* bis in die byzantinische Zeit mit vielen Hundert Belegen vertreten ist, die jedoch in den umfangreichen astrologischen Werken des Ptolemaios, des Valens und des Paulos Alexandrinus überhaupt nicht vorkommt. Auch der seit Aristoteles belegte medizinische Fachbegriff ἔκτεξις oder das seit Hippokrates belegte Simplex τέξις hätten vollauf genügt, die Geburt semantisch eindeutig von der Zeugung abzugrenzen und zugleich die Assoziation mit dem Entstehen (γίγνεσθαι) fernzuhalten. Die Frage nach den Gründen der Wahl von ἐκτροπή erscheint umso berechtigter angesichts der Tatsache, dass die Astrologen andere gynäkologische Fachbegriffe, die der Geburt thematisch sehr nahe stehen, übernommen haben und an Dutzenden von Stellen verwenden, z.B. ἐκτρώσκω/ἐκτρωσις/ἐκτρωσμός für die Fehlgeburt oder ἐμβρυοτομέω/ἐμβρυοτομία für die operative Zerstückelung des in der Gebärmutter abgestorbenen Fötus. Es gilt also

⁴⁶ Paul. Alex., 33 p. 89,14-16 (wörtlich übernommen von Rhet., 6,37,6; vgl. ebd. 6,55,55 als Teil einer Ανακεφαλαίωσις τῆς Παύλου Εἰσαγωγῆς die Notiz: καὶ ὅτι ἐκτροπή λέγεται ἢ τῆς ἀποκυητικῆς ἡμέρας ὠροσκοποῦσα μοῖρα). Vgl. *LSJ* s.v. ἐκτροπή II.6.b (mit der ungenauen Bedeutungsangabe „= ὠροσκόπος“) und *DGE* s.v. ἐκτροπή B.III.2 (mit der falschen Bedeutungsangabe „parte del horoscopo correspondiente al día del nacimiento“). Mehr zu der Paulos-Stelle unten, Punkt 13.

⁴⁷ Wahrscheinlich finden sich noch weitere relevante Vokabeln.

zu prüfen, in welchem Verhältnis der astrologische Fachterminus zu den älteren, nicht-astrologischen Wortbedeutungen von ἔκτροπή steht, inwiefern die Geburt als eine –so wörtlich– ‘Aus-Wendung’ verstehbar ist⁴⁸ und was die aus der Antike, dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit erhaltenen Paraphrasen, Kommentare und Übersetzungen zum Verständnis des Fachbegriffs ἔκτροπή beitragen. Eine systematische Untersuchung dieser Art würde hier zu weit führen. Es seien jedoch als Anregung und ohne Anspruch auf eine endgültige Lösung der gestellten Aufgabe die folgenden Punkte formuliert, die der Verifizierung und Ergänzung bedürfen:

1. Die älteste (seit dem 5. Jh. v.Chr.) und am häufigsten belegte Wortbedeutung von ἔκτροπή ist, abstrakt formuliert, die aktive oder passive Fortbewegung von einer Richtung, das heißt konkret vor allem die Ableitung eines Wasserlaufs oder das Abbiegen von einem Weg⁴⁹.

2. (a) ἔκτροπή bezeichnet anscheinend niemals den Übergang von physischer Inklusion zu Separation; mit anderen Worten: Es bezeichnet niemals das Hinausbefördern eines wie auch immer gearteten materiellen Objekts aus einem wie auch immer gearteten größeren Körper oder Hohlraum mit dem Ergebnis der Trennung. ἔκτροπή ist also nicht synonym mit ἐκβολή⁵⁰. (b) Insbesondere gibt es anscheinend keinen einzigen Beleg bei gynäkologischen Fachschriftstellern für die Verwendung des Substantivs ἔκτροπή oder des Verbs ἐκτρέπειν im aktiven Sinn von Gebären oder im passiven Sinn von Geborenwerden.

3. Dennoch scheint es sich bei der astrologischen ἔκτροπή irgendwie um ein Hinausbefördern des Fötus aus dem Mutterleib zu handeln. Das legt jedenfalls ein Exzerpt des Stobaios aus der Schrift des Porphyrios Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν nahe, in dem Porphyrios im Rahmen einer astrologischen Deutung des Schlussmythos der platonischen *Politeia* Empfängnishoroskopie und Geburtshoroskopie einander gegenüberstellt. Die Geburt heißt dort ἡ ἐκ γαστρὸς ἔκτροπή⁵¹. Diese Formulierung ist al-

⁴⁸ Die Drehung des Fötus aus der Steißlage in die Schädellage kann mit ἔκτροπή jedenfalls nicht gemeint sein, da diese Drehung in der Regel bereits mehrere Wochen vor der Geburt stattfindet.

⁴⁹ Vgl. *LSJ* s.v. ἔκτροπή I–II.2.b und *DGE* s.v. ἔκτροπή A.I.1–A.II.2.

⁵⁰ Belege für ἐκβολή ἐμβρύων bieten Diosc. *Ped., mat. med.* 3,121,2. 3,150,2. Oribas., *ecl. med.* 143,1.

⁵¹ Porph., *frg.* 271,95–100 SMITH (ap. Stob., 2,8,42): Εἰ μὴ τις τὴν μὲν κατὰ τὴν σποράν ὠροσκοπίαν [ὠρασκοπίαν per lapsum typographicum SMITH] τοῦ ἀνθρώπου ἢ κυνὸς ἐλέσθαι ἐμφαίνειν τὸν κληρὸν εἶποι, τὴν δὲ τῆς ἐκ γαστρὸς ἔκτροπῆς ὠροσκοπίαν τοῦ δευτέρου βίου καὶ ἐπὶ τῷ προαιρεθέντι ἐνδεικνύει τὴν αἴρεσιν. WILBERDINGS Übersetzung (2011, p. 146) von τὴν δὲ τῆς ἐκ γαστρὸς ἔκτροπῆς ὠροσκοπίαν mit “the observation of the horoscope at the moment of birth” lässt ἐκ γαστρὸς unübersetzt und ist bzgl. ὠροσκοπίαν (ebenso wie seine Anm. 63 auf S. 153) abzulehnen (richtig wäre, wie im ersten Teil des Satzes, “the observation of the ascendant”).

lerdings mit Vorsicht zu bewerten, da sie in der gesamten griechischen Literatur ohne Parallele ist. Falls sie wirklich auf Porphyrios zurückgeht, verdient sie unsere Beachtung, da Porphyrios eine astrologische *Isagoge* verfasst hat⁵² und mit astrologischer Terminologie vertraut war. Wir können jedoch nicht mit Sicherheit die Möglichkeit ausschließen, dass Porphyrios an der zitierten Stelle nur von ἐκτροπή sprach und erst der an Physik und Ethik interessierte Stobaios (5. Jh. n.Chr.), der (soweit wir wissen) nichts von Astrologie verstand, den Begriff ἐκτροπή für erläuterungsbedürftig hielt und *suo Marte* ἐκ γαστρὸς ergänzt hat.

4. Bei genauerer Prüfung zeigt sich, dass ἐκτροπή in anatomischem Kontext stets die Verlagerung eines Körperteils von innen nach außen bezeichnet, ohne dass es jedoch zu einer Separation kommt. So betont zum Beispiel Soran, der sogenannte Gebärmuttervorfall (*prolapsus uteri*) sei nur eine Ausstülpung (ἐκτροπή), nicht eine Ablösung oder Abtrennung der Gebärmutter: Πρόπτωσης ὑστέρας λέγεται ἡ τῆς ἐκτροπῆς περὶ τὴν μήτραν ἀπειλή· οὐ γάρ, ὥς τινες ὑπολαμβάνουσιν, ἀπολυθεῖσα ἡ μήτρα τῶν προσφύσεων ὅλη προπίπτει (οὐδὲ γὰρ ἀποκαταστῆναι δύναται, <ἐὰν τοιαύτη γένηται> πρόπτωσις)⁵³. Auch Hämorrhoiden im fortgeschrittenen Stadium wurden als Ausstülpungen (ἐκτροπαί) bezeichnet⁵⁴. Was das Tierreich betrifft, beschreibt Aristoteles ein von der modernen Forschung nicht sicher identifiziertes Meereslebewesen, das in der Lage sei, nach dem Verschlucken eines Angelhakens sein Inneres nach außen zu wenden und danach, wenn der Angelhaken herausgefallen sei, wieder zurück nach innen zu wenden⁵⁵.

5. Wendet man diesen Befund auf die Geburt eines Kindes an, so kann man die Bewegung des Fötus aus der Gebärmutter hinaus ins Freie, solange der Fötus durch die Nabelschnur mit dem Leib der Mutter verbunden bleibt, als eine ähnliche Ausstülpung auffassen, auch wenn die Vorstellung seltsam und erklärungsbedürftig ist (mehr dazu im Folgenden). Der einzige mir bekannte Beleg für ἐκτροπή oder ἐκτρέπεσθαι im Kontext der Geburt betrifft signifikanterweise nicht eine erfolgreiche Entbindung (= Separation!), sondern eine schwere Komplikation, die Marcus Dia-

⁵² Zur Echtheit dieser von BOER – WEINSTOCK, 1940 edierten Schrift s. HEILEN, 2015, S. 24, Anm. 95.

⁵³ Soran., *gyn.* 4,35,1. Vgl. z.B. Galen. de usu part. IV 159,13-14 KÜHN: νόησον δέ μοι πάλιν ἐκτροπομένην τε ἅμα καὶ προπίπτουσαν ἕξω τὴν μήτραν.

⁵⁴ Z.B. Paul. Med., *epit.* 6,79,1. Vgl. das bedeutungsgleiche lateinische Lehnwort *ectropa* (mehr dazu unten in Anm. 92). Es gibt auch Formulierungen mit Hilfe des Verbs ἐκτρέπεσθαι, z.B. Dioscur. de simpl. med. 1,203,1 κατέχει δὲ καὶ οὐκ ἔῃ ἐκτρέπεσθαι αὐτάς (sc. τὰς αἰμορροΐδας). Zu weiteren Arten anatomischer ἐκτροπαί (speziell des Augenlides) s. *LSJ* s.v. ἐκτροπή II.7 und *DGE* s.v. ἐκτροπή B.I.

⁵⁵ Arist., *hist. anim.* 621a6-9 Ἦν δὲ καλοῦσι σκολόπενδραν, ὅταν καταπίῃ τὸ ἄγκιστρον, ἐκτρέπεται τὰ ἐντὸς ἐκτός, ἕως ἂν ἐκβάλῃ τὸ ἄγκιστρον· εἴθ' οὕτως εἰστρέπεται πάλιν ἐντός.

conus (5. Jh. n. Chr.) in seiner Vita des Heiligen Porphyrios (des Bischofs von Gaza) als Vorgeschichte einer wundersamen Rettung von Mutter und Kind so beschreibt:⁵⁶

Τὸ βρέφος αὐτῆς οὐκέτι κατὰ φύσιν ἐξήει, ἀλλ' ἐξετράπη (!) εἰς τὸ παρὰ φύσιν, καὶ χαλάσαν τὴν μίαν χεῖρα οὐκ ἠδύνατο (sic) τὸ ὑπόλοιπον σῶμα κατενεχθῆναι· ἦν γὰρ πλάγιον ἐν τῇ γαστρὶ καὶ οὐκ ἴσχυον αἱ μαῖαι εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτὸ μεταγαγεῖν. Ἦν δὲ ἡ ὀδύνη ἄφατος προσγινομένη τῇ γυναικί, τῶν κατὰ ὄραν ὀδυνῶν τὸ βρέφος ὠθουσῶν [...] Ἀλλὰ καὶ οἱ ἰατροὶ ἠβουλήθησαν αὐτὴν ἐμβρυοτομήσαι (κτλ.).

Ihr⁵⁷ Kind kam nicht mehr auf naturgemäße Weise aus dem Leib, sondern hatte sich in eine unnatürliche Lage gedreht, und da es eine Hand herausgestreckt hatte, konnte der übrige Körper nicht herausgebracht werden. Es lag nämlich schief im Bauch, und die Hebammen konnten es nicht in die naturgemäße Lage bringen. Die Frau litt unaussprechliche Schmerzen, da die Wehen das Kind stündlich voranstießen [...]. Die Ärzte wollten ihr sogar das Ungeborne im Leib zerschneiden (usw.).

Das Kind wurde hier also zuerst partiell und widernatürlich 'von innen nach außen gekehrt' (ἐξετράπη). Angeblich dauerte die Komplikation sieben Tage an, ehe das Kind doch noch lebend zur Welt kam.

6. Was könnte also die Astrologen bewogen haben, die Geburt unter Verwendung von ἐκτροπή als Ausstülpung zu bezeichnen, als einen Vorgang, bei dem der Fötus von innen nach außen gekehrt wird? Eine mögliche Antwort verdanken wir Frommhold, die zwar die Begriffsgeschichte von ἐκτροπή nicht untersucht hat und die soeben angeführten Quellen nicht kennt, aber zum einleitenden Satz des ptolemäischen Kapitels über Zeugung und Geburt Stellung genommen hat. Dieser lautet: Ἀρχῆς δὲ χρονικῆς ὑπαρχούσης τῶν ἀνθρωπίνων τέξεων⁵⁸ φύσει μὲν τῆς κατ' αὐτὴν τὴν σποράν, δυνάμει δὲ καὶ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τῆς κατὰ τὴν ἀποκύησιν ἐκτροπῆς, κτλ. (*apotel.* 3,2,1). Dies ist die erste Stelle, an der Ptolemaios den Begriff ἐκτροπή verwendet, und die

⁵⁶ HÜBNER, 2013, pp. 134-137. Insgesamt umfasst diese Wundererzählung dort die Seiten 134-139 (= Kap. 28-30). Die Übersetzung stammt von Hübner; den griechischen Text hat sie von GRÉGOIRE – KUGENER, 1930 übernommen.

⁵⁷ Eine vornehme Frau namens Ailias.

⁵⁸ Es ist zu erwägen, ob nicht statt τέξεων (codd. **VD**) besser γενέσεων (**αMS**) zu lesen ist. Vgl. die Wiedergabe dieser Stelle in der sog. Proklos-Paraphrase (ALLATIUS, 1635, p. 151: γενέσεως) und in der Übersetzung WILHELMS VON MOERBEKE (VUILLEMIN-DIEM – STEEL, 2015, p. 233: *generatio-num*) sowie auch Val., 6,9,2, wo γενεσις ebenfalls als Oberbegriff für ἐκτροπή und σπορά fungiert: πάντοτε γὰρ ἐπὶ πάσης γενέσεως τῆς ἐκτροπῆς τὸ πλάτος ἐκπίπτει ἐπὶ τὴν αὐτὴν μοῖραν ἢν καὶ εἶχεν ἐπὶ τῆς σποράς. Vgl. auch Ptol., *apotel.* 3,2,3: σχεδόν τε δικαίως ἐκείνη μὲν ἂν ὀνομάζοιτο σπέρματος ἀνθρωπίνου γενεσις, αὕτη δὲ ἀνθρώπου.

einzig in der gesamten griechischen Literatur belegte Junktur von ἐκτροπή mit dem seit etwa 100 n.Chr. belegten gynäkologischen Fachterminus ἀποκύσις. Frommhold merkt zu dieser Stelle an: „Die tautologisch erscheinende Formulierung hat Ptolemaios vermutlich gewählt, um den genauen Geburtsmoment bei einem im Regelfall sich länger hinziehenden Geburtsvorgang zu spezifizieren. Der Austritt des Kindes aus dem Mutterleib bezeichnet den konkreten Zeitpunkt der Geburt“⁵⁹. Der Begriff ἐκτροπή würde also der chronologischen Präzisierung dienen und somit durch die astrologische Technik motiviert sein, die die eindeutige Assoziation der Geburt mit einem einzigen aszendierenden Tierkreiszeichen erfordert⁶⁰. Dies ist eine plausible Vermutung, aber ich halte sie aus zwei Gründen für nicht ausreichend, um die Wahl eines so ungewöhnlichen Begriffs zu erklären. Wenn es nur um die chronologische Präzisierung ginge, bliebe zum einen unklar, warum ἐκτροπή nicht in jedem beliebigen Kontext von Geburt Verwendung findet, sondern vorwiegend im Gegensatz zur Empfängnis; zum anderen hätte die Wahl eines unmissverständlichen Begriffs wie ἔξοδος genügt. Das zeigen gynäkologische Belege wie z.B. bei Hippokrates ὑπὸ βίης τῆς ἔξοδου τοῦ ἐμβρύου⁶¹ als auch astrologische Belege wie z.B. in einer Dorotheosparaphrase des Hephaestion, wo es heißt: ὁ τόκος γίνεται τοῦ ἐμβρύου ὀρθίαν τὴν ἔξοδον ποιοῦντος⁶².

7. Gerade hier liegt nun aber meines Erachtens der Schlüssel zum Verständnis der Wahl von ἐκτροπή: Dass dieser Begriff semantisch vage ist, muss kein Nachteil sein; vielmehr sollten wir vielleicht eher in positiver Wendung von semantischer Polyvalenz sprechen. Denn ἐκτροπή erlaubt über die oben dargelegte Bedeutung einer physischen Ausstülpung beziehungsweise einer räumlichen Verlagerung von innen nach außen hinaus metaphorische Assoziationen, die eine erhebliche Bereicherung ausmachen. Ein erstes Indiz dafür gewinnen wir aus der sogenannten Proklos-Paraphrase, die Leo Allatius 1635 mit einer lateinischen Übersetzung herausgegeben hat⁶³. Der wahrscheinlich nicht mit Proklos identische Verfasser dieser Paraphrase, dessen Intention es ist, eine leichter verständliche Version des schwierigen Originaltextes der ptolemäischen Ἀποτελεσματικά zu bieten, überschreibt das Kapitel 3,2 wie folgt: Περὶ σπορᾶς καὶ ἐκτροπῆς ἥτοι ἀποτέξεως, καθ' ἣν τὸ ζῷον ἐφ' ἐτέραν

⁵⁹ FROMMOLD, 2004, S. 11, Anm. 43. Ihrem folgenden Verweis auf *LSJ* s.v. ἐκτροπή II.6.a stimme ich jedoch aus den oben (bei Anm. 40) genannten Gründen nicht zu.

⁶⁰ Ein Tierkreiszeichen geht in ca. zwei Stunden auf, der gesamte Geburtsvorgang dauert jedoch oft erheblich länger.

⁶¹ Hippocr., *de mul. aff.* 1,39 pp. VIII 94/96 LITTRÉ.

⁶² Heph., *app.* 1,6 = Heph., *epit.* 4,88,6 = Dor., p. 325,15-16 PINGREE.

⁶³ Siehe dazu HEILEN, 2010, pp. 62-65 und HEILEN, 2015, S. 8, Anm. 38 (mit weiterer Literatur).

ἐκτρέπεται ζωὴν ἐξελθὸν τῆς μήτρας⁶⁴. Der von ἐκτροπῆς ἦτοι ἀποτέξῃως abhängige Nebensatz (‘wobei das Lebenwesen sich, die Gebärmutter verlassend, einem anderen Leben zuwendet’) ist meines Wissens die einzige antike metaphorische Deutung des astrologischen Fachbegriffs ἐκτροπή. Der Verfasser gibt nicht zu erkennen, ob er hier eine bloße Vermutung ausspricht oder ein aus einer heute verlorenen Quelle gewonnenes Wissen mitteilt. Jedenfalls scheint er das Verlassen der Gebärmutter als ein Abbiegen vom zuvor verfolgten Lebensweg und als das Einschlagen eines neuen Lebensweges zu interpretieren. Wenngleich der Begriff des Weges (ὁδός) in der zitierten Überschrift nicht explizit vorkommt, ist er doch in der Richtungsangabe ἐφ’ ἑτέραν ζωῆν, die die Grundbedeutung von ἐκτροπή erfordert (s.o. Punkt 1), impliziert⁶⁵.

8. Die metaphorische Deutung des Fachbegriffs ἐκτροπή setzt, wie es scheint, nicht nur den Rekurs auf die alte Metapher vom Weg des Lebens⁶⁶ voraus, sondern auch, dass die Schwangerschaft aus speziell astrologischer Perspektive als ein gemeinsamer Lebens- und Schicksalsweg von Mutter und Embryo verstanden werden kann. Diese Bedingung dürfte man wohl, selbst wenn keine expliziten antiken Belege zu finden wären, aus der Natur der Sache heraus als erfüllt ansehen, denn alles, was der Mutter während der Schwangerschaft widerfährt, insbesondere existentielle Gefahrensituationen wie Hunger, Seuchen, Schlangenbisse, einstürzende Häuser, Risiken der Seefahrt (usw.) widerfährt zugleich dem ungeborenen Kind. Aber es gibt auch explizite Belege in astrologischen Texten: So heißt es in einem aus alten Quellen schöpfenden Kapitel des Rhetorios, der 12. Ort der Dodekatropos bedeute all das, was sowohl der Mutter als auch dem Fötus vor der Geburt widerfahre, da das den 12. Ort einnehmende Tierkreiszeichen vor der Geburt aufgehe: Ὁ δωδέκατος τόπος καλεῖται κακοδαιμόνημα καὶ προαναφορὰ τοῦ ὠροσκόπου καὶ μετακόμμιος. σημαίνει τὰ περὶ ἐχθρῶν καὶ δούλων καὶ τετραπόδων καὶ πάντα τὰ πρὸ τῆς ἀποκυητικῆς ὥρας ἀποτελούμενα καὶ τῇ μητρὶ καὶ τῷ τεχθησομένῳ, ἐπειδὴ πρὸ τῆς τοῦ βρέφους ἐκκρίσεως [var. I. ἐκτροπῆς] τοῦτο τὸ ζώδιον ἀνέτειλε. Κρόνου δὲ τόπος ἐκλήθη, καθὸ διὰ τῆς προχοῆς τῶν ὑδάτων ἐκκρίνεται τὸ βρέφος κτλ.⁶⁷ Weitere Belege dafür, dass

⁶⁴ ALLATIUS, 1635, p. 151. Die Worte καθ’ ἣν – τῆς μήτρας sind auch in die Handschriften **AB** der Ptolemaiosüberlieferung eingedrungen (so Hübner im Apparat zu Ptol., *apotel.* 3,2,1 lin. 55; ein Lapsus ist seine Angabe ebd., in dem Wort μήτρας biete die Paraphrase -τερ- statt -τρ-).

⁶⁵ Entfernt vergleichbar ist Ps.-Macar., *hom.* 10,3 πολλοὶ εἰσέρχονται εἰς τὴν σαγήνην καὶ οἱ μὲν συμφωνοῦντες τῇ χάριτι ἐξελθοῦσι καὶ εἰσέρχονται εἰς τὴν ζωὴν, οἱ δὲ ἐκτρέπονται καὶ ἀπέρχονται εἰς ἀπώλειαν.

⁶⁶ Man denke an die dem Sophisten Prodikos zugeschriebene Fabel von Herakles am Scheideweg und viele andere klassische Belege. Siehe die monographischen Untersuchungen von BECKER, 1937, und MESSIMERI, 2001.

⁶⁷ Rhet., 5,57,1-3 (= *CCAG* VIII 4, 1921, pp. 126,16-127,3). Den gleichen Gedanken bietet in teilwei-

Mutter und Kind bis zur Geburt das gleiche Schicksal teilen, ließen sich bei gründlicher Suche zweifellos finden⁶⁸, vielleicht sogar in Verbindung mit einer metaphorischen Rede vom gleichen Lebensweg. Dass ferner Mutter und Kind *nach* der Geburt getrennte Lebenswege haben, ist offensichtlich. Insofern spricht astrologisch nichts dagegen, die Geburt als die entscheidene ‘Abbiegung’ oder (um eine deutsche Metapher zu bemühen) ‘Abzweigung’ des Lebenswegs des Kindes zu bezeichnen.

9. Falls der astrologische Terminus ἐκτροπή, wie die obige Untersuchung von Val. 1,21,40 wahrscheinlich gemacht hat⁶⁹, auf ‘Petosiris’ zurückgeht, wäre die Prägung dieses Fachbegriffs als Lebensweg-Metapher ganz im Einklang mit der durch Valens und andere Autoren bezugten Eigenart der ‘Nechepsos und Petosiris’ zugeschriebenen Texte, dass sie mit Absicht dunkel und rätselhaft formuliert waren⁷⁰, so dass das volle Verständnis der Lehren eingeweihten Adepten vorbehalten blieb. Da keiner der anderen oben genannten Begriffe für ‘Geburt’ metaphorisch ist, stellt ἐκτροπή für Schriften mit mystisch-poetischem Offenbarungscharakter eine echte Bereicherung dar. Übrigens ist auch der von ‘Petosiris’ für die Zeugung verwendete Begriff, der ja sehr wahrscheinlich σπορά (bzw. σπόριμος) war⁷¹, eine Metapher (‘Saat’). Wir hätten also zwei korrelative astrologische Fachbegriffe (σπορά – ἐκτροπή), die beide Metaphern sind, wovon aber vermutlich nur die erste bezüglich ihres metaphorischen Gehalts langfristig transparent blieb, während die Transparenz der zweiten teils durch intentionale Verschleierung ihrer *proprie*-Bedeutung⁷², teils durch Katachrese, abnahm oder sogar ganz verloren ging.

10. Die Deutung von ἐκτροπή als Weg-Metapher gewinnt eine zweite Dimension, wenn wir die Geburt als einen ‘Ausweg’, als ein ‘Entrinnen’ aus Mühsal und Todesgefahr deuten. Es gibt dafür anscheinend nur einen einzigen Beleg, der jedoch Beachtung verdient: Aischylos lässt seinen ‘Gefesselten Prometheus’ sagen, keiner der Götter außer ihm

se wörtlich identischem Wortlaut die Handschriftenfamilie δ bei Paul. Alex., 24 (zitiert von BOER, 1958, pp. 71,1-72,15, app. crit.): σημαίνει δὲ πάντα τὰ πρὸ τῆς ἀποκυητικῆς ὥρας ἀποτελούμενα καὶ τῇ μητρὶ καὶ τῷ τεχθέντι, ἐπειδὴ πρὸ τῆς ἐκτροπῆς μέσον (sic) τὸ ζῳδιὸν ἀνατέλλει. Das mit Rhet., 5,57 und Paul. Alex., 24 verwandte Kapitel Firm., *math.* 3,2–13 (zu deren Verwandtschaft s. HEILEN, 2015, S. 1239-1243) ist anders strukturiert und bietet keine allgemeingültigen Aussagen zu den zwölf Orten (auch ebd. 3,2,26 zu Saturn im 12. Ort keine Aussage zu Mutter und Embryo).

⁶⁸ Siehe z.B. Anon. a. 379, *CCAG* V 1 (1904), p. 182,12-14: εἰ δὲ λειψίφωτος τύχη ἢ Σελήνη, ἔτι πλέον τὸ κακὸν ποιήσει καὶ τῇ μητρὶ καὶ τῷ τεχθησομένῳ.

⁶⁹ Siehe oben im Haupttext bei Anm. 34.

⁷⁰ Siehe die Belege (darunter mehrere den Petosiris allein betreffend) bei HEILEN, 2015, S. 559, Anm. 912.

⁷¹ Dafür sprechen alle sieben Zeugnisse der Petosiris-Regel (s.o.).

⁷² Vgl. dazu LAUSBERG, 1990, S. 290 (§ 562).

selbst könne dem Zeus einen Ausweg aus der Mühsal und Gefahr zeigen, die diesem aufgrund einer zukünftigen Ehe und des daraus hervorgehenden Kindes bevorstehe: τοῦνδε μόχθων ἔκτροπὴν οὐδεὶς θεῶν / δύναιτ' ἄν αὐτῶι πλὴν ἐμοῦ δεῖξαι σαφῶς⁷³. Die hiesige Verwendung impliziert, dass sich Zeus auf einem Weg befindet, der ins Verderben führen wird, wenn er nicht rechtzeitig abbiegt⁷⁴. Für uns ist wichtig, dass ἔκτροπή hier in einem Kontext von Zukunftsdeutung (nicht astrologisch, sondern prophetisch) und Kindsgeburt begegnet, den ein 'Vorausdenker' (Προ-μηθεύς!) spricht; mehr noch: Dies ist meines Wissens der einzige antike Beleg für ἔκτροπή in iambischen Trimetern, was gut zu einer Übernahme und Verwendung des Begriffs durch 'Petosiris' in seinen eigenen iambischen Trimetern passen würde. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass eine frühere Untersuchung der metrischen Fragmente von 'Nechepsos und Petosiris' gezeigt hat, dass darin auffällige Anklänge an iambische Trimeter der klassischen Tragiker und Komiker enthalten sind, vor allem eine singuläre Parallele zwischen Val., 9,2,2⁷⁵ und Aesch., *frg.* 192,5 Radt (aus dem 'Befreiten Prometheus') ὁ παντεπόπτας Ἥλιος.⁷⁶ Die beiden hier genannten Aischylos-Stellen sind also Indizien dafür, dass 'Petosiris' und/oder 'Nechepsos' für ihre astrologischen Verse speziell auf iambische Trimeter aus klassischen Dramen zurückgegriffen haben könnten, deren Protagonist der zukunftskundige Prometheus war.

11. Neben der bisher erwogenen medialen⁷⁷ metaphorischen Bedeutung von ἔκτροπή als Abzweigung des Lebensweges beziehungsweise rettender Ausweg aus Mühsal und Gefahr könnte man alternativ – wiederum mit Blick auf Punkt 1 (s.o.) – erwägen, ἔκτροπή als passivische Metapher aus dem Bereich der landwirtschaftlichen Bewässerungstechnik zu deuten, vor allem angesichts der für Ägypten zentralen, lebensspendenden Rolle des Nils. Schon in einem Papyrus des 3. Jh. v.Chr. wird die Abzweigung eines Bewässerungskanal als ἔκτροπή bezeichnet⁷⁸. Das Neuge-

⁷³ Aesch., *Prom.* 913-914. Zur Wortbedeutung vgl. LSJ s.v. ἔκτροπή II.1 „turning aside, escape“ und DGE s.v. ἔκτροπή A.I.1 „escapatoria, liberación“ (beide mit Verweis auf den hier zitierten Vers 913). Die Klassifizierung im DGE als primäre Wortbedeutung überzeugt nicht.

⁷⁴ Vgl. erneut den in Anm. 65 zitierten Text des Ps.-Makarios (Symeon).

⁷⁵ Diese Stelle geht einer expliziten Erwähnung von 'Nechepsos und Petosiris' voraus, die Valens eine Textseite später im selben Kapitel bietet: Val., 9,2,7-8 (= Nech. et Pet, *frg.* +12a-b bei HEILEN 2011, S. 33, und 2015, S. 46). Val., 9,2,2 ist eindeutig poetisch gefärbt und sehr wahrscheinlich bereits (noch ohne Verweis auf die Quelle) aus 'Nechepsos und Petosiris' adaptiert. Siehe die ausführliche Begründung bei HEILEN, 2011, S. 59-62.

⁷⁶ Siehe dazu HEILEN, 2010, p. 60, sowie auch die Verweise auf weitere aischyleische Passagen ebd. S. 52 (*Pers.* 357 und 364-365), S. 60 (*Agam.* 554 und *Suppl.* 582) und S. 71, Anm. 250 (*Choeph.* 539).

⁷⁷ Medial im Sinne des Genus verbi ἐκτρέπεσθαι.

⁷⁸ Siehe LSJ s.v. ἔκτροπή II.2.b „branch of a canal“ und DGE s.v. ἔκτροπή A.I.2 „bifurcación en un canal de riego“.

borene wäre in dieser Perspektive also ein ‘Derivat’ der Mutter⁷⁹. Hierzu würden bei oberflächlicher Betrachtung vielleicht auch die oben (Punkt 8) zitierten Worte des Rhetorios (5,57,3) passen, der Fötus werde durch den (auf den Blasensprung folgenden) Abgang des Fruchtwassers ausgeschieden (διὰ τῆς προχοῆς τῶν ὑδάτων ἐκκρίνεται τὸ βρέφος). Gegen eine Derivationsmetaphorik spricht jedoch, dass keine astrologische Relevanz erkennbar ist und meines Wissens auch (anders als im Falle der Weg-Metapher, s.o. Punkt 9-10) keine literarischen Indizien dafür sprechen.

12. Falls die von mir favorisierte Deutung als Weg-Metapher (s.o. Punkt 7-10) das Richtige trifft, ist es möglich, dass ‘Petosiris’ sie explizit erklärt oder den metaphori-schen Sinn durch Verwendung von ἐκτροπή im Zusammenhang mit Weg-Vokabeln wie ὁδός deutlich gemacht hat. Theoretisch bot sich dabei auch die Möglichkeit, zwischen ‘richtigen’ und ‘falschen’ Abzweigungen des Weges zu differenzieren, denn Geburten im achten Schwangerschaftsmonat galten in der antiken Medizin und Astrologie als nicht lebensfähig⁸⁰. Angesichts des beinahe totalen Verlusts der Originaltexte von ‘Nehepsos und Petosiris’ sei hier jedoch von weiteren Spekulationen abgesehen.

13. Zuletzt verdient noch ein potentieller Grund für die Wahl von ἐκτροπή Erwähnung, der nicht in der Geburt selbst liegt, sondern in ihren Begleitumständen. Oben wurde bereits auf die singuläre Aussage von Paul. Alex., 33 p. 89,14-16 hingewiesen, der mitteilt, ἐκτροπή bedeute den am Tag der Geburt aszendierenden Grad (oder Teil?)⁸¹ des Tierkreises, der aus der unsichtbaren Hemisphäre des Kosmos in die sichtbare aufsteige und die Geburt des Fötus steuere: ἐκτροπή δὲ λέγεται ἡ τῆς ἀποκυητικῆς ἡμέρας ὠροσκοποῦσα μοῖρα, ἣτις ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς κόσμου εἰς τὸν ἐμφανῆ ἀνατέλλει καὶ τὴν τοῦ βρέφους γένεσιν οἰακίζει. Diese Aussage ist Teil eines Kapitels über verschiedene spekulative Methoden zur Bestimmung des Aszendenten (Paul. Alex., 33), genauer gesagt: Sie ist Teil der an letzter Stelle referierten Methode gewisser nicht namentlich genannter Autoritäten (ἔτεροι)⁸², die auf zwei

⁷⁹ Zum Stichwort ‘Derivat’ vgl. den theologischen Fachbegriff *derivatio* im Kontext der Trinitätslehre, speziell der Wesensbestimmung des Sohnes Gottes. Die von BÖGEL *ThLL* V.1 col. 635,59-67 s.v. *derivatio* (impr. 1911) angeführten Belege geben aber anscheinend nicht ἐκτροπή, sondern ἀπόρροια wieder.

⁸⁰ Siehe FROMMHOLD, 2004, S. 35f. (weitere Stellen im Index ebd. 290 s.v. ‘Achtmonatskind’).

⁸¹ Je nach dem Alter der Quelle, der Paulos folgt, ist nicht mit Sicherheit auszuschließen, dass μοῖρα hier im Sinne eines ganzen Tierkreiszeichens gebraucht sein könnte. Vgl. z.B. Arat., 716, wo μοῖρα das Sternbild des Stiers bezeichnet. Bei Paulos erlaubt auch der verwunderliche inhaltliche Bezug von μοῖρα auf den ganzen Tag der Geburt (τῆς ἀποκυητικῆς ἡμέρας) statt nur auf die Stunde vorsichtige Zweifel daran, ob μοῖρα dort wirklich ‘Grad’ bedeutet. Oder ist das einhellig überlieferte Wort ἡμέρας eine frühe Verschreibung aus ὥρας?

⁸² Paul. Alex., 33 p. 89,4-22.

Parametern basiert, der Geburtsstunde (κατὰ τὴν γεννητικὴν ὥραν) und dem Zeugungstag (κατὰ τὴν σπορίμην ἡμέραν)⁸³. Offenbar hatten die von Paulos zitierten Urheber dieser Methode im Folgenden das Wort ἐκτροπή gebraucht⁸⁴, was Paulos zum Anlass nimmt, diesen Begriff mit den oben zitierten Worten zu erklären⁸⁵. Es ist schwer zu entscheiden, ob es sich bei dieser ungewöhnlichen Wortbedeutung um eine Metonymie oder um eine Metapher handelt. Eine Metonymie liegt vor, falls hier ein Wort, das eigentlich ‘Geburt’ bedeutet, für den gleichzeitig mit der Geburt aszendierenden Tierkreisgrad verwendet wird. Eine Metapher liegt vor, falls das Auftauchen eines Tierkreisgrades aus dem unsichtbaren Bereich des Kosmos in den sichtbaren Bereich als eine ‘Geburt’ gedeutet wird, so als wäre die unsichtbare Hemisphäre der Leib einer kosmischen Mutter. Das würde die Analogie zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos betonen, in denen gleichzeitig zwei Geburten stattfinden, die beide einen Übergang aus der Dunkelheit ins ‘Licht der Welt’ bedeuten und die durch individuelle Charakteristika sowohl des zur Welt kommenden Menschen als auch des aufgehenden Tierkreisgrades in enger Beziehung zueinander stehen⁸⁶. Darüber hinaus würde die oben nachgewiesene physische Grundbedeutung von ἐκτροπή, eine Ausstülpung beziehungsweise ein Von-innen-nach-außen-Wenden, bei dem es aber nicht zu einer Separation kommt, gut zur Drehung des Tierkreises passen, dessen Teile nach ihrem Aufgang und ihrer Kulmination schließlich in den ‘Schoß’ der unteren Hemisphäre zurücksinken. Inwiefern die hier erwogene Metaphorik der von Paulos gebotenen Definition wirklich zugrunde liegt, werden vielleicht zukünftige Untersuchungen astrologischer (speziell poetischer) Beschreibungen der zodiakalen Aszension zu klären vermögen. Für die hiesige Fragestellung möge es genügen, auf eine weitere po-

⁸³ Ebd., p. 89,6-8.

⁸⁴ Ebd., p. 89,12 κατ’ ἐκτροπήν.

⁸⁵ Es ist möglich, dass diese Definition nicht *ad hoc* von Paulos selbst formuliert wurde, sondern wenigstens teilweise den Wortlaut einer von den zitierten Autoritäten gegebenen Definition bewahrt. Dafür sprechen jedenfalls die Schlussworte γένεσιν οιακίζει. Dieser Ausdruck basiert auf der auch aus anderen Quellen bekannten Metapher des Aszendenten als Steuerruder (οἶαξ, vgl. dazu HEILEN, 2015, S. 643-644), ist jedoch in seinem Wortlaut (speziell durch die Verwendung des Verbs οιακίζειν) in der gesamten griechischen Literatur singular.

⁸⁶ Eine ähnliche Metaphorik machte sich Tarutius von Firmum in seinen spekulativen Horoskopen der Empfängnis und der Geburt des Romulus zunutze, indem er unterstellt, die Empfängnis des (aus seiner Sicht) für die Weltgeschichte so bedeutenden Stadtgründers habe gleichzeitig mit einer Sonnenfinsternis stattgefunden, seine Geburt hingegen gleichzeitig mit dem Aufgang der Sonne: Ταρούτιος [...] ἀπεφίνατο, τὴν μὲν ἐν τῇ μητρὶ τοῦ Ῥωμύλου γεγονέναι σύλληψιν ἔτει πρώτῳ τῆς δευτέρας Ὀλυμπιάδος ἐν μηνὶ κατ’ Αἰγυπτίους Χοιῶν τρίτῃ καὶ εἰκάδι τρίτης ὥρας, καθ’ ἣν ὁ ἥλιος ἐξέλιπε παντελῶς, τὴν δ’ ἐμφανῆ γέννησιν ἐν μηνὶ Θωῶθ ἡμέρᾳ πρώτῃ μετ’ εἰκάδα περὶ ἡλίου ἀνατολάς (Plut., *Rom.* 12,5; vgl. dazu HEILEN, 2007, bes. pp. 51-52).

tentielle Metaphorik hingewiesen zu haben, die die astrologischen Verwendungen von ἐκτροπή begünstigt haben könnte⁸⁷. Im Übrigen verbietet es sich, die oben untersuchte Weg-Metaphorik (s.o. Punkt 7-10) aufzugeben und sich für die Erklärung von ἐκτροπή mit der hier erwogenen metaphorischen Analogie zwischen menschlicher und kosmischer Geburt zufrieden zu geben, weil diese Analogie allein nicht zu erklären vermag, warum ἐκτροπή primär im Kontext der Empfängnisastrologie begegnet.

14. Eine Übersetzung, die der von mir favorisierten Weg-Metapher und zugleich der wörtlichen Bedeutung des physischen Verlassens des Mutterleibs (s.o. Punkt 4-6) gerecht wird, ist wohl kaum möglich. Die größten Anstrengungen, die meines Wissens bisher bezüglich einer angemessenen Übersetzung von ἐκτροπή unternommen wurden, sind die von Leo Allatius (1635), der in seiner Übersetzung der sogenannten Proklos-Paraphrase verschiedene lateinische Wiedergaben bietet, die alle der wörtlichen Bedeutung zuzurechnen sind, wobei Allatius zwischen passiver Deutung (ein Entferntwerden aus dem Uterus) und medialer Deutung (ein Verlassen des Uterus) schwankt⁸⁸. Die übrigen von mir verglichenen lateinischen Übersetzer zeigen sich weniger bemüht, die Wortbedeutung von ἐκτροπή zu präzisieren, denn sie geben diesen Begriff regelmäßig mit *partus* wieder. Dies gilt für Wilhelm von Moerbeke (im besonderen Fall von apotel. 3,2,1 übersetzt dieser ἡ κατὰ τὴν ἀποκώρησιν ἐκτροπή mit *partu ex utero*)⁸⁹ und für Wolfs Übersetzung des anonymen Ptolemaioskommentars⁹⁰. Es bleibt zu prüfen, ob sich (neben Allatius) weitere Belege für interpretierende Übersetzungen in arabischen oder lateinischen Ptolemaiosübersetzungen und -kommentaren⁹¹ oder anderen Übersetzungen

⁸⁷ Genau genommen handelt es sich nicht um eine Metapher, sondern um die metonymische Verwendung einer Metapher, wenn die Metapher für den Aufgang eines Tierkreisteils (‘Ausstülpung’) zur Bezeichnung dieses Tierkreisteils selbst verwendet wird.

⁸⁸ Allatius übersetzt die oben bei Anm. 64 zitierte Überschrift des Kapitels 3,2 als *De conceptu & fœtu edito sive partus exclusione, qua animal e vulva exiens in aliam vitam defertur* (S. 151), dann ἡ κατὰ τὴν ἀποκώρησιν ἐκτροπή (ebd., cf. Ptol., *apotel.* 3,2,1) ebenso wie ἐκτροπή allein (S. 153, 155, 156, vgl. Ptol., *apotel.* 3,2,4, 3,2,7, 3,3,3) insgesamt viermal mit *fœtus exclusio* bzw. *exclusio fœtus*, zwischendurch (S. 152, cf. Ptol., *apotel.* 3,2,3) einmal ἐκτροπή mit *egressus ex utero*, und schließlich die Ausdrücke κατὰ τὸν χρόνον τῆς ἐκτροπῆς und ἐν τῷ τῆς ἐκτροπῆς χρόνῳ (S. 156-157, vgl. Ptol., *apotel.* 3,3,3-4) beide mit *tempore editi fœtus*. Auf diesen Übersetzungen des Allatius beruht die Angabe von Stephanus (verb. Aufl. von DINDORF etc., 1831-1865) s.v. ἐκτροπή (col. 612A): „De fœtus ex utero exitu Procul. (sic) Paraphr. Ptol., p. 156, 157“.

⁸⁹ Siehe die Ausgabe von VUILLEMIN-DIEM – STEEL, 2015.

⁹⁰ Sechs Belege bei WOLF, 1559, pp. 87-90.

⁹¹ Die reichhaltigste verfügbare Liste der zahlreichen relevanten Übersetzungen und Kommentare hat das Münchener Akademieprojekt *Ptolemaeus Arabus et Latinus* erarbeitet (<http://ptolemaeus.badw.de>). Siehe auch HÜBNER, 1998, pp. LII-LIII.

griechischer Astrologenwerke wie z.B. dem *Liber Hermetis* (ed. Feraboli 1994) finden. Dabei sollten auch die Texte der Kritiker der Astrologie berücksichtigt werden.

15. Insbesondere ist zu prüfen, ob die lexikalisch und morphologisch engste mögliche Nachbildung von ἔκ-τροπή als *e-versio* von irgendeinem lateinisch schreibenden Rezipienten astrologischer Texte gewählt wurde. In der medizinischen Fachliteratur wurde diese Möglichkeit jedenfalls genutzt, wie die lateinische Übersetzung des anatomischen Fachbegriffs ἔκτροπή (s.o. Punkt 4) als *eversio* bei Caelius Aurelianus (5. Jh. n.Chr.) zeigt⁹².

16. Eine direkte Entlehnung des astrologischen Fachbegriffs ἔκτροπή ist in der lateinischen Literatur der Antike und des Mittelalters bisher nicht nachgewiesen, ist jedoch angesichts vereinzelter, bis ins 1. Jh. v.Chr. zurückreichender Belege für das Lehnwort *ectropa* in anderen Bedeutungen durchaus denkbar⁹³.

LITERATURVERZEICHNIS

ALLATIUS,

- *Πρόκλου τοῦ διαδόχου παράφρασις εἰς τὴν τοῦ Πτολεμαίου Τετράβιβλον. Procli Diadochi paraphrasis in Ptolemaei libros IV. De Siderum effectioibus, a Leone Allatio è Græco in Latinum conversa*, Lugduni Batavorum, 1635.

BECKER, O.,

- *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin, 1937 (Hermes-Einzelschriften. 4).

BOER, Æ,

- *Pauli Alexandrini elementa apotelesmatica*, ed. Æ[milia] BOER, interpretationes astronomicas add. O[tto] NEUGEBAUER, Leipzig, 1958.

BOER, Æ & WEINSTOCK, ST.,

- *Porphyrii philosophi Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei*, edita ab Aemilia BOER et Stephano WEINSTOCK, *CCAG* V 4 (1940), pp. 185–228.

DGE,

- *Diccionario Griego-Español*. Redactado bajo la dirección de Francisco R. ADRADOS, Madrid, 1980– (unvollständig; online: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>).

⁹² Vgl. *ThLL* vol. V.2 col. 1024,47-49 s.v. *eversio* (impr. 1936): „i. q. *prolapsus* (ap. med.): Cael. Aur., *chron.* 2,1,28 si *eversio* vel *inclinatio* fuerit *matricis*, eidem ... *ordinata* *adhibebimus eqs.*“

⁹³ Varro (*Men.* 418) gebraucht *ectropa* im Sinne einer Weggabelung oder einer (an einer Weggabelung gelegenen) Herberge (die genaue Bedeutung der Stelle ist unsicher). Bei dem medizinischen Fachschriftsteller Cassius Felix (5. Jh. n.Chr., cap. 74 p. 179, 1) ist *ectropa* ein anatomischer *terminus technicus* für Hämorrhoiden. Es gibt anscheinend keine gynäkologischen oder astrologischen Belege. Siehe *ThLL* V.2 col. 60,48-53 s.v. *ectropa* (impr. 1931) und *OLD* s.v. *ectropa*. Vitali 1668 bietet in seinem gewaltigen *Lexicon Mathematicum Astronomicum Geometricum*, das auch zahlreiche griechische Begriffe erläutert (siehe z.B. die Lemmata *ecliptica*, *ecnephas*, *ecptosis* ebd. S. 163-165), keinen Artikel *ectropa*. Dasselbe gilt für DU CANGE et al. 1883-1887 (deren Lemma, das ἔκτροπή/*ectropa* alphabetisch und sachlich am nächsten kommt, ist *ectroma* [gr. ἔκτρομα] = ‘Fehlgeburt’).

- DU CANGE, CH. DU F., & AL.,
 - *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Niort, 1883-1887 [online: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>].
- FERABOLI, S.,
 - *Hermetis Trismegisti de triginta sex decanis*, cura et studio Simonetta FERABOLI. Translatio Gallica capitum XXIV–XXV cura et studio Simonetta FERABOLI et Sylvain MATTON, Turnholt, 1994 (Hermes Latinus IV 1 = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. 144).
- FROMMHOLD, K.,
 - *Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Münster, 2004 (Orbis antiquus. 38).
- GALLASTRO 4.3: Astronomisch-astrologische Software von Paessler-Software, Erlangen 2003.
- GRÉGOIRE, H. & KUGENER, M. A.,
 - *Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, 1930.
- HEILEN, ST.,
 - “Ancient Scholars on the Horoscope of Rome”, *Culture and Cosmos*, 11/1–2 (2007) 43–68.
 - “Ptolemy’s Doctrine of the ‘Terms’ and its Reception”, in ALEXANDER JONES (Ed.), *Ptolemy in Perspective. Use and Criticism of his Work from Antiquity to the Nineteenth Century*, New York et al., 2010 (Archimedes. New Studies in the History of Science and Technology. 23), pp. 45–93.
 - “Some metrical fragments from Nechepsos and Petosiris”, in *La poésie astrologique dans l’Antiquité*. Textes réunis par Isabelle BOEHM et Wolfgang HÜBNER. Actes du colloque organisé les 7 et 8 décembre 2007 par J.-H. ABRY avec la collaboration d’I. BOEHM, Paris, 2011 (Collection du Centre d’Études et de Recherches sur l’Occident Romain CEROR. 38), pp. 23–93.
 - “The Doctrine of the 3rd, 7th and 40th Days of the Moon in Ancient Astrology”, *MHNH*, 12 (2012) 179–198.
 - Hadriani genitura. *Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia*, 2 Bde., Berlin et al., 2015 (Texte und Kommentare. 43,1–2).
- HÜBNER, A.,
 - *Marcus Diaconus. Vita Sancti Porphyrii. Leben des heiligen Porphyrius*. Eingeleitet und übersetzt von Adelheid HÜBNER, Freiburg et al., 2013 (Fontes Christiani. 53).
- HÜBNER, W.,
 - *Claudii Ptolemaei Αποτελεσματικά*, post F[rantz] BOLL et Æ[miliam] BOER secundis curis ed. Wolfgang HÜBNER, Stuttgart – Leipzig, 1998.
 - “Zur Verwendung und Umschreibung des Terminus ὅροςκόπος in der astrologischen Lehrschrift der Antike”, *MHNH*, 1 (2001) 219–238.
- IDELER, L.,
 - *Ἱατρομαθηματικὰ Ἐργοῦ τοῦ Τριμεγίστου πρὸς Ἀμμωνα Αἰγύπτιον*, ed. Iulius Ludovicus IDELER, *Physici et medici graeci minores*, vol. I, Berlin, 1841, 387–396 (vgl. ebd. 430-440 eine zweite Rezension des gleichen Textes).
- IRBY-MASSIE, G. L. & KEYSER, P. T.,
 - *Greek Science of the Hellenistic Era. A Sourcebook*, London – New York, 2002.
- JONES, A.,
 - *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus (P. Oxy. 4133–4300a)*. Edited with Translations and Commentaries by Alexander Jones, 2 Bde., Philadelphia, 1999 (Memoirs of the American Philosophical Society. 233).

KENYON, F. G. (ed.),

- *Greek Papyri in the British Museum*. Catalogue, with Texts, Bd. I, London, 1893.

LAUSBERG, H.,

- *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Aufl., Stuttgart, 1990.

LSJ,

- *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart JONES, with a Revised Supplement ed. by P. G. W. GLARE, Oxford, 1996.

MESSIMERI, E.,

- *Wege-Bilder im altgriechischen Denken und ihre logisch-philosophische Relevanz*, Würzburg, 2001 (Epistemata Philosophie. 290; zugl. Diss. Tübingen, 1998).

NEUGEBAUER, O. & VAN HOESSEN, H. B.,

- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (Memoirs of the American Philosophical Society. 48; Ndr. 1987).

PINGREE, D.,

- *Dorothei Sidonii carmen astrologicum. Interpretationem arabicam in linguam anglicam versam una cum Dorothei fragmentis et graecis et latinis* ed. David PINGREE, Leipzig, 1976.
- “Antiochus and Rhetorius”, *Classical Philology*, 72 (1977) 203–223.
- *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, ed., transl. and commented on by David PINGREE, 2 Bde., Cambridge (Mass.) – London, 1978 (Harvard Oriental Series. 48).
- *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem*, ed. David PINGREE, Leipzig, 1986.
- “From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The Transmission of Astrology”, *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2001) 3–37.

RIESS, E.,

- “Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica”, ed. Ernestus RIESS, *Philologus suppl.*, 6 (1891–1893) 325–394.

ROBBINS, F. E.,

- *Ptolemy, Tetrabiblos*, ed. and transl. by F[rank] E. ROBBINS, Cambridge (Mass.) – London, 1940 (Loeb Classical Library. 435; Ndr. 1994).

ROCHBERG, F.,

- *Babylonian Horoscopes*, Philadelphia, 1998 (Transactions of the American Philosophical Society. 88,1).

SMITH, A.,

- *Porphyrrii Philosophi fragmenta*, ed. Andrew SMITH fragmenta Arabica David WASSERSTEIN interpretante, Stuttgart – Leipzig, 1993.

STEPHANUS, H. & al.,

- *Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae Linguae*, ab Henrico Stephano constructus. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilelmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius, 9 Bde., Paris, 1831–1865 (Ndr. Graz 1954).

TLG,

- *Thesaurus Linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu>).

VITALI, G.,

- *Lexicon Mathematicum Astronomicum Geometricum*. Ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668 a cura di Giuseppe BEZZA. Con una prefazione di Ornella POMPEO FARACOVÌ, La Spezia, 2003 (Medium Coeli. Testi filosofici e scientifici dei secoli XVI e XVII. 2).

VUILLEMIN-DIEM, G. & STEEL, C. (eds.),

- *Ptolemy's Tetrabiblos in the Translation of William of Moerbeke. Claudii Ptolemaei Liber Iudicialium*, ed. by Gudrun VUILLEMIN-DIEM and Carlos STEEL with the assistance of Pieter De LEEMANS, Leuven 2015 (Ancient and Medieval Philosophy ser. 1. 19).

WILBERDING, J.,

- *Porphry To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Translated by James WILBERDING, London, 2011.

WOLF,

- *Εἰς τὴν τετράβιβλον τοῦ Πτολεμαίου ἐξηγητῆς ἀνόνομος*. In *Claudii Ptolemaei Quadrupartitum enarrator ignoti nominis, quem tamen Proclum fuisse quidam existimant*, Basel, 1559, pp. 1–180.

SIMBOLISMO ANIMAL, ASTROLOGÍA Y SEXUALIDAD EN LOS TEXTOS ANTIGUOS*

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS

AURORA CARACUEL BARRIENTOS

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

cmacias@uma.es

acaracuel@uma.es

RESUMEN

Cuando el astrólogo antiguo situaba un animal bajo la influencia de un determinado planeta tenía muy en cuenta los rasgos simbólicos a él atribuidos en su época. En nuestro estudio hemos escogido ocho animales a los que se atribuía una rica simbología sexual para tratar de explicar su comportamiento sexual por el influjo de los planetas tal como los caracterizaba la astrología antigua.

PALABRAS CLAVE: SIMBOLISMO ANIMAL, SEXUALIDAD, ASTROLOGÍA.

ANIMAL SYMBOLISM, ASTROLOGY AND SEXUALITY IN THE ANCIENT TEXTS

ABSTRACT

When the ancient astrologers placed an animal under the rulership of a particular planet, they did so keeping in mind the symbolic traits attributed to the animal at that time. In our paper we have chosen eight animals with rich sexual symbolism in order to explain their sexual behaviour due to the influence of the planets as they were characterized by ancient astrology.

KEYWORDS: ANIMAL SYMBOLISM, SEXUALITY, ASTROLOGY.

Partiendo del hecho indudable de que el simbolismo atribuido a los animales, domésticos o salvajes, basado en la interpretación en clave humana del comportamiento real o aparente de los mismos, ha constituido uno de los componentes más relevantes de nuestra cultura, al menos en los siglos pasados, antes de que nuestro modo de vida urbano acabara rompiendo nuestros vínculos con el mundo natural, en este trabajo proponemos un acercamiento a dicho simbolismo desde la óptica de la astrología antigua, convencidos de que, cuando el astrólogo atribuía la recepción del Sol sobre el gallo o el león, de Venus sobre el toro, la paloma o la perdiz, o convertía

* Este trabajo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-33273 (“Erotismo y sexualidad en los textos astrológicos grecolatinos”), financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad.

en animal ‘marcial’ al lobo o al perro, en la mayoría de los casos no hacía sino vincular el carácter, hábitos o comportamientos reales o supuestos del animal al carácter e idiosincrasia atribuidos a la luminaria o planeta, aunque también es cierto que a veces el vínculo venía más bien de la mano de la religión¹ –por ser el animal en cuestión la víctima sacrificial preferida del dios que encarnaba al planeta- o, en otras ocasiones, la relación se explicaba por razones más peregrinas, como cuando la astrología antigua atribuía a Saturno la liebre por la forma de sus orejas, semejantes a las de un animal ‘saturnino’ como es el asno, el cual, a su vez, pertenecía a Saturno porque su nombre en griego, ὄνος, se contenía en el nombre del dios griego Cronos (Κρόνος).

En el tema de las recciones planetarias sobre animales, plantas y elementos del mundo mineral ocurre que no se trabajaba con taxonomías fijas y cerradas, y que las razones que llevaban a algunos autores a hablar del gallo como animal solar no impedían que, para otros, fuera un animal regido por Júpiter por su porte regio y su carácter de rey del gallinero, como Júpiter lo era del mundo olímpico².

Esta diversidad de perspectivas o puntos de vista, en contra de lo que pudiera parecer, no constituyen un obstáculo para acercarnos desde la óptica simbólica, en el caso de los animales planetarios o, por ejemplo, zodiacales, a una de las facetas del comportamiento animal que más llamaron la atención del hombre antiguo, la de sus hábitos reproductores, en particular, de qué manera y con qué frecuencia una determinada especie practicaba el coito, lo cual podía acabar convirtiéndola en símbolo de la masculinidad, de la lascivia o sencillamente de la fertilidad.

A este respecto, es preciso advertir que no siempre los conocimientos que demuestran los autores antiguos sobre los hábitos reproductores de los animales son exactos, siendo frecuentes las lagunas de información o los malos entendidos debido a la oscuridad de las fuentes, pues, como es de suponer, el que escribe no suele tener la precaución de operar como un naturalista y verificar *in situ* aquello sobre lo que

¹ Sobre el vínculo entre animales y dioses, cf. DELGADO DELGADO, 2012, p. 449, donde se afirma que la preferencia de un dios hacia tal o cual animal se basaría en una relación simbólica de cualquier tipo, incluso no siempre evidente: “[...] chaque divinité demandait une victime spécifique [...], avec laquelle nous sommes en droit de supposer l’existence d’une quelconque relation symbolique, bien que celle-ci ne soit pas toujours évidente [...]”.

² Que un mismo animal pueda ser regido por diferentes luminarias se corresponde, en el terreno de la religión, con el hecho de que sólo muy raramente un animal o planta sean el atributo, la posesión o la víctima (en el terreno sacrificial) exclusiva de un dios. En efecto, lo habitual es que los animales y plantas atribuidos a una divinidad, al igual que sus epítetos, se acumulen para expresar la propia complejidad de la personalidad divina (cf. OLMOS & MORENO-CONDE, 2012, pp. 397-398), como aquí vamos a ver que sucede con los diferentes planetas.

escribe. Más bien, guiándose por el principio de autoridad, no pone en duda lo que lee en las fuentes, y más si se trata de un autor de prestigio, por lo que lo habitual será encontrar a lo largo de toda la tradición prácticamente las mismas descripciones y explicaciones –y, por supuesto, errores- de los comportamientos atribuidos a tal o cual criatura, como de hecho sucede en el Medievo y en el Renacimiento.

Consecuente con sus creencias, el hombre antiguo traspasa el plano simbólico y usa los animales como su particular dispensario del que extraer toda clase de remedios empleados por médicos y magos con fines curativos, lo cual justifica que en nuestro estudio también consagremos un pequeño apartado a este aspecto del aprovechamiento de los animales, por lo general ausente en estudios de esta índole.

Y aunque, como anuncia el título, nos vamos a centrar en la relación entre simbolismo y astrología –en particular en el ámbito sexual- en los textos antiguos, será inevitable hacer breves incursiones en la presencia y tratamiento de estas mismas cuestiones en el Medievo –cuando el contacto con las fuentes orientales enriqueció y enmarañó la ya rica tradición simbólica heredada de los clásicos- y en el Renacimiento –periodo en el que se conjugó el respeto a la tradición clásica, como demuestra el género de la emblemática y obras como los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, con el mantenimiento de las tradiciones medievales atesoradas en pórticos y bestiarios.

Para llevar a cabo un estudio de este tipo, hemos escogido ocho criaturas de rica simbología, en particular sexual, que es el aspecto en el que se va a centrar nuestro trabajo, a saber: el gallo, el perro, el gato, la liebre, el conejo, el ciervo, la rana y el cerdo. Cada animal lo vamos a tratar en un epígrafe específico, si bien el conejo se estudiará dentro del epígrafe dedicado a la liebre, pues para el hombre antiguo era como un tipo de liebre, sólo que de menor tamaño.

En todos los casos, vamos a comenzar tratando las relaciones del animal en cuestión con los astros, sean éstas meramente astronómicas o conlleven implicaciones astrológicas u otras a caballo entre esos dos campos, como son las que tienen que ver con la astrometeorología.

En relación con los astros, vamos a concretar cuáles de los valores simbólicos atribuidos a la criatura se podrían achacar a la recepción de tal o cual planeta. Por supuesto, dado el enfoque que hemos dado a este trabajo, el aspecto que más nos interesará aquí será el relacionado con su comportamiento sexual y reproductivo, que para el astrólogo, cómo no, también dependería de una determinada luminaria o planeta, aunque evitaremos extendernos demasiado en este asunto, dado que una descripción detallada de la sexualidad de los animales estudiados sería más propia de un tratado de biología que de un trabajo como el que aquí pretendemos abordar.

Finalmente, y dada la importancia que en esta revista se concede a la magia, cerraremos el tratamiento de cada animal con sus usos en la medicina popular y mágica, aunque, en la medida de lo posible, daremos prioridad a los usos condicionados por el planeta o astro que lo rige o aquellos otros en los que, o bien se emplean sólo los órganos sexuales del animal para combatir determinada afección, o bien cualquier otra parte del mismo para tratar problemas propios del aparato reproductor humano o como potenciador de la propia fertilidad humana, a menudo asociado a los planetas con los que estos animales se relacionan o a las divinidades que representan a aquellos.

1. *El gallo*

Vamos a comenzar nuestro recorrido por el gallo³, ave solar por excelencia, como reconocen no sólo los tratados astrológicos⁴, sino la literatura en general, en cuanto que anuncia la llegada del día con su canto, que sirve así para despertar a los hombres (cf. Apul., *flor.* 13, 2), y además es también un hábil astrónomo, pues canta cada tres horas (cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 5, 57, 1-2)⁵ y se acuesta con la puesta del sol. Durante la noche sigue manteniendo su secuencia de canto, siendo capaz además de reconocer las constelaciones (cf. Plin., *nat.* 10, 46)⁶.

Pero junto a su faceta solar, el gallo tiene también una curiosa vinculación con la luna, la noche y las sombras. En efecto, según Eliano (*NA* 4, 29), el cacareo del gallo no sólo se produce con el nacimiento del sol, sino también con la aparición de la luna, cuando saltaría como un poseso. Esta relación del gallo con la luna se remonta de hecho a Babilonia, donde el animal estaba consagrado a Sin (la Luna); en Asia Menor, asimismo, está dedicado a otro importante dios lunar, Men. De este modo, como divinidad tanto uránica como infernal es posible que el gallo protegiera tanto a los vivos como a los muertos⁷.

En un terreno que sin duda entra dentro de la astrometeorología, no es sólo, según Eliano (*NA* 3, 38), que aquí sigue a Teofrasto, que el gallo no canta en lugares excesivamente cargados de humedad o con niebla –seguramente por la falta de los

³ En la exposición de los valores simbólicos del gallo vamos a seguir muy de cerca lo que en su momento ya dijimos al respecto en MACÍAS, 2012, sólo que aquí vamos a destacar más *in extenso*, por el tema que ahora tratamos, las conexiones astrales del animal y su rica sexualidad.

⁴ Cf. ROSCHER, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

⁵ Citamos el texto de Tomás de Cantimpré por THOMAS CANTIMPRATENSIS, 1973.

⁶ De otro lado, la creencia de que el gallo cantaba a horas regulares debe ser muy antigua y se basaría en la idea de que el animal sabría, por una suerte de inspiración divina (del dios lunar correspondiente), cuál era el momento adecuado para cantar (cf. CUMONT, 1942, pp. 296-297).

⁷ Cf. CUMONT, 1942, pp. 290-291.

imprescindibles rayos del sol-, sino que incluso es capaz de prever el tiempo que hará, pues, según Eliano (*NA* 7, 7), cuando los gallos y otras aves domésticas batan sus alas, cacarean y cloquean, anuncian la tormenta.

Otro aspecto de su relación con los astros es el hecho de que su porte distinguido, por ser el rey del gallinero, y su desbordante sexualidad, como ahora veremos, lo vinculan a veces también con Júpiter⁸. Asimismo, se le puede relacionar con Mercurio, pues, igual que éste es el heraldo o mensajero de los dioses, el gallo lo es de la mañana⁹. Finalmente, por su carácter fiero y belicoso también admitiría la relación con Marte.

Descendiendo a su comportamiento sexual y a su faceta amorosa –que en todo caso habría que relacionar con Júpiter, como acabamos de indicar-, hay que advertir que a veces son las gallinas las que, digamos, toman la iniciativa, pues cuando de-sean ser cubiertas persiguen al gallo por el corral y le transmiten sus apetencias agachándose delante de éste si no está en celo. En esta predisposición al apareamiento destacan especialmente las gallinas y las perdices, según los antiguos¹⁰.

No obstante, lo habitual es que sea el gallo el que ponga en marcha todo el cortejo previo al apareamiento, del que forman parte las encarnizadas peleas con otros

⁸ Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 222.

⁹ Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 231 y CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. II, p. 629, quien concreta que el gallo recibía del planeta un influjo divino desde el alba, de lo cual debía proceder que los alquimistas lo tomaran “como símbolo del calor natural unido a Mercurio”. Asimismo, según el *Picatrix* (II 10, 32-33), en la representación de Mercurio suele aparecer un gallo, bien sobre su cabeza, bien a su izquierda. Citamos el texto del *Picatrix* según la edición latina de PINGREE, 1986. También nos ha sido de gran utilidad la traducción francesa de BAKHOUCHE, FAUQUIER y PÉREZ-JEAN, 2003. Por su parte, RIPA, 2007, vol. I, p. 165, asocia este animal también con Mercurio, situando a dos gallos al frente del carro del dios, en lugar de las cigüeñas o ibis, por la similitud de aquél, dios de la Facundia y la Conversación, con la Vigilia, que generalmente se representa por medio de un gallo.

¹⁰ Cf. Aristóteles, *HA* 488b5, si bien aquí el autor griego habla de la fogosidad de perdices y gallos. Las gallinas, de hecho, se dejan montar por cualquier macho, de ahí que se conviertan en símbolo de la lujuria y de la mujer de vida licenciosa, como se observa en alguna fábula de Fedro, como la de “Juno, Venus y la gallina”; además, a veces tienen comportamientos más propios del macho, pues pueden lanzar un canto similar al del gallo e incluso intentan montarlo. Otro rasgo directamente relacionado con su promiscuidad sexual es su extraordinaria fertilidad, como ponía de relieve el propio Aristóteles, al indicar que sacaba muchos pollos en cada incubación y que criaban en cualquier época. De ello la mejor representación sería el *tópos* de la ‘gallina de los huevos de oro’, cuyos primeros ejemplos los encontramos en la fabulística antigua, tanto en Esopo como en Babrio. En efecto, el tema es tratado en la fábula 87 de Esopo (en la variante de la oca de los huevos de oro) y en la 123 de Babrio (seguimos aquí la numeración de BÁDENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985). En esencia, se cuenta cómo el propietario de tan extraordinaria ave, pensando que dentro del animal encontraría una considerable masa de oro, la mata y descubre que era igual que las demás (gallina u oca).

machos por las hembras¹¹. De ahí la fama que tiene de fogoso entre los autores antiguos. A este respecto, según Aristóteles, *HA* 564b10-12, las aves en la época del apareamiento aumentan el tamaño de sus testículos, en particular, aquellas que se aparean con más frecuencia, como los gallos y las perdices. Esto explica la importancia atribuida por la medicina popular y mágica a dicho órgano en los tratamientos que tienen que ver con la sexualidad o la fertilidad en humanos.

Su principal característica, la de ser anunciador de la mañana, presenta también conexiones con el amor y los enamorados, pues al cantar despierta a los amantes y les obliga a separarse. Buena ilustración de esto es el episodio de Alectrión (el término en griego para el gallo es precisamente *ἀλεκτρούων*) y los amores furtivos de Ares y Afrodita. Según refiere Luciano (*Gall.* 3), Ares había encargado a Alectrión, un amigo del dios que bebía con él y le acompañaba en sus escauceos amorosos, que le avisara cuando se acercara el amanecer, pero éste se durmió, por lo que Helios pudo descubrir a los amantes y revelarle a Hefesto el desliz de Afrodita, siendo atrapados en una red los adúlteros amantes. El dios, una vez liberado, convirtió al joven en gallo. Para que no les vuelva a ocurrir lo mismo, estos animales avisan con su canto mucho antes de la aparición del sol.

A este respecto, el denominado *Bestiario de Amor*, de Richard de Fournival, ya en el Medioevo, pone de relieve respecto al gallo la frecuencia de su canto cuando se acerca la mañana y su potencia y fuerza cuando lo hace a medianoche. Como ambos momentos son especialmente significativos para el amor, según Fournival, nos permite relacionar esta observación con el simbolismo sexual asociado a esta ave¹².

Frente a esta imagen del gallo como símbolo de masculinidad y potencia sexual, se presentan algunas notas discordantes.

De entrada, se conservan algunas pinturas sobre cerámica de temática homosexual donde se representa un gallo como regalo del *erastés* al *erómenos*. Así ocurre en un ánfora de figuras negras del 510 a. C., que se encuentra en el Staatliche Antikensammlungen de Múnich, donde se representa a Ganimedes en el Olimpo y a su lado Zeus le ofrece un gallo. Es más, al parecer, entre homosexuales eran considerados prendas de amor, además del gallo, la liebre y la zorra¹³. Por ejemplo, Aristó-

¹¹ A este respecto, cf. lo que dice Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 5, 57, 28 ss.) sobre las peleas entre los gallos, tras las cuales el gallo vencedor se pasea victorioso con el cuello erecto y la cresta elevada, siendo la única de las aves que mira al cielo: *celumque sola volucrum aspicit*.

¹² Cf. FOURNIVAL, 1990, p. 15.

¹³ Cf. DOVER, 1979, p. 92, donde remite a un buen número de reproducciones de vasijas con esta temática.

fanos (*Au.* 705-707) menciona como regalos entre amantes masculinos la codorniz, la polla de agua, la oca, además del gallo. Petronio (86), por su parte, habla del par de gallos agresivos que Eumolpo promete entregarle al hijo de su huésped si accede a sus deseos. Esta práctica, según algún autor, se explicaría por la lascivia atribuida al animal¹⁴. Evidentemente, esta relación del gallo con la homosexualidad se podría vincular con las relaciones homosexuales atribuidas al dios Júpiter, su planeta rector en este ámbito, en particular con Ganimedes.

A partir del hecho de que se denominaba precisamente *galli* a los sacerdotes de la diosa frigia Cibeles, cuyo culto fue introducido en Roma a finales del siglo III a. C., sacerdotes que, como es sabido, debían emascularse en el denominado *dies sanguinis*, el gallo se asoció con la castración, como pone de manifiesto Isidoro, *orig.* 12, 7, 50, donde afirma: *Gallus a castratione vocatus: inter ceteras enim aves huic solo testiculi adimuntur*. Esto al parecer no deja de ser una enojosa homonimia, pues algunos autores latinos, como Ovidio (*fast.* 4, 361 ss.), derivaban el nombre de *galli* atribuido a los sacerdotes frigios de Cibeles del nombre del río *Gallus*, cuyas aguas volvían loco a quien las bebía¹⁵.

Por su parte, en los textos bíblicos y cristianos parece predominante el sentido simbólico del gallo como anunciador del tiempo, valor éste que ya tenía en el mundo clásico, según hemos visto, como sucede en Job 38, 36: en un contexto donde se afirma que Dios es quien tiene el poder sobre los astros del cielo y sobre los fenómenos meteorológicos en la Tierra, se menciona al gallo y al ibis, poseedores de inteligencia y sabiduría respectivamente, que procederían, claro está, de Dios¹⁶.

No obstante, no faltan pasajes en que se menciona el canto del gallo como anuncio del amanecer, como en Mt. 26, 34, donde se dice que Jesús predice a Pedro que le negará tres veces antes de que cante el gallo, es decir, antes de que se vean los primeros rayos del sol¹⁷.

¹⁴ Cf. PINTUS, 1985-1986, p. 247.

¹⁵ *Ov. fast.* 4, 361 ss.: '*cur igitur Gallos qui se excidere vocamus, / cum tanto a Phrygia Gallica distet humus?*' / '*inter*' ait '*viridem Cybelen altasque Celaenas / amnis it insana, nomine Gallus, aqua. / Qui vivit inde, furit: procul hic discedite, quis est / cura bonae mentis: qui bibit inde, furit*'. Como se puede comprobar por el texto, aunque el poeta al principio parece asociarlo con la Galia, da la explicación final de que se debe al río llamado Galo, que corre entre la verde Cibeles y la alta Celenas, y cuya agua vuelve loco al que de ella bebe. Sobre el origen del término *gallus*, cf. KOUTROUBAS, 1973-1974.

¹⁶ Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 735, s. v.

¹⁷ En un contexto apocalíptico, el canto del gallo se convierte en el anuncio del final de los tiempos, como cuando en Mc. 13, 35 Jesús recomienda a los hombres estar atentos y siempre vigilantes, porque no se sabe cuándo llegará el señor de la casa.

Entre los autores cristianos, Ambrosio de Milán es uno de los que más desarrolló el simbolismo del gallo, en particular, en su himno *Ad galli cantum*, donde Cristo es considerado el gallo que anuncia el día de la Salvación, en el cual los hombres serán rescatados de la noche del pecado¹⁸.

De aquí se derivan dos usos curiosos: por un lado, su empleo en las tumbas y sarcófagos cristianos como símbolo de la resurrección: es decir, el gallo anunciaría el nuevo día que sigue a la noche de la muerte¹⁹; por otro, el gallo que aparece en las torres de muchas iglesias pudo tener, al menos en principio, la función de proteger del relámpago y del granizo²⁰.

A todo lo aquí dicho debemos añadir que el gallo se cuenta entre los animales que más remedios aportó a la medicina y a la magia antiguas.

Así, se recomendaba tomar testículos de gallo con agua y leche para combatir la epilepsia (cf. Plin., *nat.* 30, 92). La frenitis, cuando el sol estaba en el signo de Géminis, signo éste regido por Mercurio, se curaba frotándose con la cresta y patas de un gallo quemadas y untadas con aceite (cf. Plin., *nat.* 30, 96).

Como símbolo de potencia sexual, no es de extrañar que los testículos del animal se usaran como afrodisíaco. Así, Plinio (*nat.* 30, 123) revela que si una mujer, inmediatamente después de concebir, se come los testículos de un gallo, en su útero se formará un varón. Asimismo, en *nat.* 30, 141 refiere que para acrecentar esa potencia, a modo de talismán, el hombre debe llevar atado en una piel de carnero el testículo derecho de un gallo. En cambio, si es para inhibir la pasión amorosa, en *nat.* 30, 142 se dice que hay que llevar atado en una piel de carnero los testículos de un gallo de pelea, untados con grasa de ánsar, o poner debajo de la cama los testículos y la sangre de cualquier gallo.

Entre estos usos debemos señalar también la presencia del gallo junto a las parturientas para promover un parto feliz, como refiere Eliano (*NA* 4, 29). Aunque este autor lo explica por la relación del ave con Leto debido a que la acompañó durante su parto, a nadie se le escapa que esto tiene que ver con su vinculación con la luz del amanecer y, por ende, con la luz de la vida, por lo que se convierte en símbolo –y talismán protector– del nacimiento.

2. El perro

Respecto al perro, se trata, en primer lugar, de uno de los animales con más vinculaciones con los astros y, en consecuencia, con el mundo del mito y la religión.

¹⁸ Cf. PINTUS, 1985-1986, pp. 261-263.

¹⁹ Cf. LURKER, 1994, s. v. *Gallo*, p. 107 y CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. II, p. 638.

²⁰ Cf. LURKER, 1994, pp. 107-108.

De entrada, está presente en la constelación de *Canis Maior*, que parece seguir, debido al movimiento del cielo, al “gran cazador” representado por la constelación de Orión, y en la de *Canis Minor*²¹. *Canis Maior*, que a veces se ha identificado con el perro de Orión, catasterizado a la vez que su amo, o con Lélape, perro que Zeus regaló a Europa y que a través de varias generaciones acabó siendo el perro de Céfalos²², incluye, a su vez, la estrella Sirio, la más brillante del cielo nocturno y una de las más cercanas a nosotros (a tan sólo 8,7 años-luz)²³.

Esta, que es en realidad una estrella binaria –Sirio A, la visible, y Sirio B, una enana blanca, era denominada la “Estrella Perro” (en latín *Canicula*), quizás porque por su cercanía a Orión los antiguos la imaginaron como el perro que acompañaba al mítico cazador. Parece que fue a partir de Eudoxo cuando se trazó la imagen de un perro reuniendo las estrellas cercanas a Sirio²⁴.

Esta estrella fue de gran importancia para muchas civilizaciones antiguas, en particular los egipcios, que la denominaban *Sotis* o *Sothis*, porque su orto heliaco marcaba la época en que se inundaba el Nilo y, por ello, desde el Imperio Medio, Egipto hacía coincidir el comienzo del año con la aparición de esa estrella²⁵.

El orto de Sirio –que en la época de César se producía el 18 de julio- coincidía con la entrada del Sol en el signo de Leo, y por tanto con el periodo más caluroso del año, de ahí que a Sirio se le considerara “ardiente”²⁶ y al referirse a ese momento del año se hablara precisamente de la “canícula”²⁷.

²¹ La estrella más brillante de *Canis Minor* es *Procyon* que literalmente significa ‘antes que el perro’, puesto que aparece inmediatamente antes que la “Estrella Perro”, Sirio.

²² A veces se identifica también con Mera, que en ocasiones se pretende que era otro de los perros de Orión, pero que normalmente se identifica con una perra del héroe Icaro, introductor de la vid en el Ática, que con sus ladridos condujo a Erigone, la hija de aquel, al lugar donde lo mataron unos campesinos ebrios. Luego, cuando la propia Erigone se quitó la vida, el animal se quedó junto a su sepultura y murió de desesperación (o arrojándose a la fuente Onigro). Sobre esto, cf. GRIMAL, 1984, s. v. *Mera*.

²³ Según Manilio (1, 396 ss.), la constelación del Perro, a saber, *Canis Maior*, es uno de los astros más violentos para la Tierra cuando sale y el más perjudicial cuando se pone. Cuando sale, a principios de enero (al menos en la Antigüedad), está yerto de frío y cuando se pone, a principios de mayo, anuncia ya los calores estivales. Sobre esto, cf. CALERO & ECHARTE, 1996, p. 82, notas 96 y 97.

²⁴ Cf. LE BOEUFFLE, 1987, s. v. *Canicula*. Según el autor francés, el sufijo del término *canicula* no habría tenido originariamente valor de diminutivo (‘perrita’), sino el sentido de ‘que se parece a’.

²⁵ Sobre la importancia de esta estrella para los egipcios, cf. GAUTSCHY, 2011.

²⁶ De hecho, el término griego que se utiliza para designar a la estrella, Σείριος, significa precisamente eso, ‘ardiente’. Cf. BAILLY, 1968, s. v. Σείριος.

²⁷ Otra curiosa relación de los perros con la canícula es el hecho de que en Roma se sacrificaba perros de

El hecho de que algunos autores, como Nemesiano²⁸ y Plinio²⁹, vincularan la enfermedad más grave que podía afectar a estos animales, la rabia, con el calor, se explica porque la rabia o cólera se tenía como un humor caliente, por lo que era la época de calor más intenso la más proclive para desatar esta terrible enfermedad en los cánidos.

El que el perro pudiera ser víctima de la rabia delata su naturaleza cálida, aunque a su catalogación como animal cálido debió de contribuir también su fama de animal fogoso en el amor, como ahora veremos, y su fama de irascible. Por todo ello no debe extrañarnos que los astrólogos a veces lo sitúen bajo la rección de Marte³⁰, aunque en la Antigüedad se le hacía pasar también por animal saturnino por la vinculación de Saturno-Cronos con el dios egipcio Anubis, con cabeza de cánido, si bien el *Picatrix* (III 1, 3) precisa que los específicamente saturninos son los perros de color negro, pues para este tratado están bajo la rección de este planeta los animales negros y de fea figura.

Asimismo, el hecho de que de forma recurrente la diosa Diana, es decir, la Luna, se represente iconográficamente con un perro o un ciervo³¹ nos permite vincular, en este caso, al perro con nuestro satélite. Asimismo, habría que incluir en esta relación con la Luna el hecho de que Sotis, Sirio, es el astro asociado con Isis, una hipóstasis greco-egipcia de la Luna, lo mismo que Hécate, de la que hablaremos a continuación. Otra posible explicación del vínculo lunar la vemos en Eliano (*NA* 10, 45), quien dice que los cachorros de perro son ciegos cuando salen del claustro materno; esta ceguera les dura los primeros trece días, es decir, durante todas las noches en que la luna no sale (τρισκαίδεκα ἡμερῶν τῶν πρώτων κατείληπται τῷ πάθει τῷδε, ὅσων καὶ ἡ σελήνη οὐ φαίνει νύκτωρ); pero, después de ese tiempo, el perro posee una vista más aguda que cualquier otro animal. Asimismo, es de sobra conocido que a Hécate,

color rojo, cerca de la puerta *Catularia*, para prevenir los efectos perniciosos del calor que traía la estrella de Sirio. Sobre esto nos dice Paul. Fest., p. 39, 13: *Catularia porta Romae dicta est, quia non longe ab ea ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum rufae canes immolabantur; ut fruges flavescerent ad maturitatem perducerentur*. Sobre el sacrificio de perros en el mundo clásico, cf. ZAGANIARIS, 1975.

²⁸ Cf. Nemes., *cyn.* 203 ss.: *Est etiam canibus rabies, letale periculum. / Quod seu caelesti corrupto sidere manat, / cum segnes radios tristi iaculatur ab aethra / Phoebus et attonito pallens caput exserit orbe / (sed magis, ignicomi candentia terga leonis / cum quatit, hoc canibus blandis inuiserat aestus), / exhalat seu terra sinu, seu noxius aer / causa mali, seu cum gelidus non sufficit umor / torrida per uenas concrescunt semina flammae.*

²⁹ De hecho, Plinio (*nat.* 8, 152) la relaciona con el ardiente Sirio: *Rabies canum Sirio ardente homini pestifera*.

³⁰ Cf. ROSCHER, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

³¹ Cf. DELGADO DELGADO, 2012, p. 455.

identificada con Diana, por tanto la Luna³², como divinidad infernal que era se le sacrificaban perros negros; además, como maga y hechicera, se aparecía a los magos y a las brujas adoptando la forma de diferentes animales, entre ellos la de perra³³.

Finalmente, a veces se vincula al perro con la sabiduría, como hace Horapolo (IV, VIII), que lo considera símbolo del escriba sagrado³⁴. Esta relación con la sabiduría hizo que en el medievo se asociara al perro con Mercurio, en concreto con la forma de representar este planeta³⁵.

En lo que a sus hábitos sexuales se refiere, se sabía que a partir de los ocho meses podían acoplarse, preferentemente en primavera, para lo cual el macho montaba a la hembra, permaneciendo acoplados mucho tiempo. A este respecto, Aristóteles (*HA* 542a26-29 y 572a6-8) precisa que el perro, como el cerdo, no sólo hace el amor en cualquier época, sino que lleva a cabo también frecuentes acoplamientos, lo cual les asemeja al hombre y, según el autor griego, se explicaría –al menos el primero de los comportamientos- precisamente por vivir en nuestra compañía y por tener una gestación breve. Además, una perra en celo podía aparearse sucesivamente con diversos perros. Aristóteles (*HA* 500b11), a este respecto, señalaba que los días del celo era visible un notable abultamiento del órgano genital³⁶.

Esos múltiples apareamientos explicarían para algunos autores, por ejemplo, Demócrito citado por Eliano (*HA* 12, 16), que el perro, como el cerdo, fuera un animal especialmente prolífico, y la razón que aducía era que las hembras poseían muchas matrices y muchos lugares receptores de semen. Pero como esos lugares no se llenaban todos en una sola eyaculación, los animales practicaban la cópula dos o tres veces más para llenar todos los receptáculos de semen tras eyaculaciones sucesivas.

La legendaria fecundidad de los perros quizás explique que Hécuba, la esposa de Príamo, que llegó a tener 19 hijos, acabara sus días convertida precisamente en

³² Cf. Paul. Fest., p. 89, 2: *Hecate Diana eadem putabatur et Luna et Proserpina*. Algo muy similar, sólo que añadiéndole el calificativo de “trigémina”, encontramos en Serv., *Aen.* 4, 511. Sobre la figura de Hécate, cf. *New Pauly (Antiquity)*, vol. VI, cols. 38-40, s. v.

³³ Cf. GRIMAL, 1984, p. 225 s. v. El poder absoluto de la diosa sobre el animal se demuestra además por dos epítetos que solía llevar: *κυνοσφαγής*, “a la que se le sacrifican perros”, y *φιλοσκύλαξ*, “que ama a los perritos” (cf. OLMOS & MORENO-CONDE, 2012, p. 401).

³⁴ Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, p. 120.

³⁵ Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, pp. 121-122.

³⁶ En realidad, la observación de Aristóteles en el pasaje señalado es de carácter general: *ἀνέρωγες δ' ἐπεικῶς ἐπὶ πολὺ τὸ αἰδοῖον*.

perra, según el mito, aunque no es descartable que lo fuera también por la furia con la que defendió a sus vástagos, en particular al ya difunto Polidoro³⁷.

Pero lo que más contribuyó a la fama de lujuriosos de estos animales fue la larga duración de sus acoplamientos, como ya señalara Aristóteles (*HA* 540a23-26). De este rasgo también se hicieron eco Plinio³⁸, Opiano³⁹ y, ya en el Medievo, Tomás de Cantimpré⁴⁰. Eliano (*NA* 4, 40), por su parte, dice que el perro se hace más lujurioso corriendo. Este mismo autor (*NA* 7, 19) relata una historia que pone en relación a perros con mujeres, en concreto, la de una mujer romana acusada por su marido de adulterio y cómo en el juicio se descubrió que el adúltero era un perro.

Asimismo, se cita un texto de Hesiquio, Σ 1164, s. v. Σκύλαξ, donde se habla de la “postura del perrito”, que al parecer empleaban los que iban a practicar el cunnilingus⁴¹.

³⁷ Según cuenta el mito, una vez tomada Troya y cuando estaba a punto de embarcar como cautiva troyana, asignada a Ulises, Hécula reconoció un cadáver que las olas habían depositado en la costa de la Tróade como el de su hijo Polidoro, que tiempo antes Príamo había confiado al rey Poliméstor del Quersoneso, amén de abundantes tesoros, y al que este rey inhumano había dado muerte para quedarse con sus riquezas. La anciana reina entonces decide vengarse, para lo que envía a la corte de Poliméstor a una de sus criadas so pretexto de revelarle al rey el lugar donde se encuentra oculto un tesoro. Después de acudir el avaricioso rey con sus dos hijos a ese lugar, es atacado por la anciana Hécula y por el resto de cautivas troyanas, hasta darles muerte a todos. Los griegos, para castigarla por este crimen, lapidan a la anciana. Pero bajo las piedras lo que encuentran no es su cadáver, sino una perra de ojos de fuego (cf. GRIMAL, 1984, p. 228, s. v. *Hecuba*). Sobre el papel de la rabia protagonizada por mujeres en el mito y la literatura griega, cf. HARTIGAN, 1997; HARRIS, 2003. Sobre la suerte de las mujeres troyanas en manos de sus captores tras la caída de la ciudad, cf. ESTEBAN SANTOS, 2007; 2008.

³⁸ Cf. Plinio, *nat.* 10, 173: *Avertuntur et canes, phocae, lupi, in medioque coitu invitique etiam cohaerent.*

³⁹ Cf. Opiano, *H.* 534-535, donde señala que la cópula de perros, tortugas y focas tiene en común el largo tiempo que dura el acoplamiento.

⁴⁰ Cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 4, 13, 52-53: *In medio coitus utriusque coherent, et hoc ex nimio ardore libidinis provenire dicitur.*

⁴¹ Cf. FORBERG, 1966, en II, pp. 68-71, dentro del capítulo V dedicado al *cunnilingus*. El texto exacto de Hesiquio es: Σκύλαξ· σχῆμα ἀφροδισιακόν, ὡς τὸ τῶν φοινικίζόντων. Explica FORBERG que la llamada por los fenicios “postura del perro” es la más adecuada para describir la que adoptan los que van a practicar esa modalidad de sexo oral y explica el nombre a partir del hecho de que *canes* [...] *cunnilingos esse satis superque constat*. Sin embargo, en el ámbito del sexo se conoce más propiamente como “posición del perro” o “posición del perrito” lo que en terminología más técnica se denomina coito *a tergo*, que en la antigua Roma se denominaba como *coitus more ferarum*, es decir, el coito a la manera de los animales. Esta postura era también la más frecuente en la antigua Grecia, aunque hoy se conoce como *griego* al coito *a tergo* anal. Sobre la cuestión del coito *a tergo* en la Antigüedad, cf. BRENDL, 1970, en especial en pp. 38-40; SUTTON, 1981, pp. 81-89; KILMER, 1993, pp. 33-43; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2007, pp. 323-338. La mayoría de estas referencias bibliográficas las hemos tomado de MARTOS, 2004, p. 53, n. 38.

Además, hay algún ejemplo en que el término griego κύων se emplea metafóricamente para aludir al miembro viril, como en Arist., *Lys.* 158⁴².

En el mundo judío y oriental en general el perro, en especial el no destinado a la caza o a la custodia de rebaños, solía tener muy mala fama, de ahí que se emplee a menudo en los textos bíblicos como término injurioso. Se le tenía por animal impuro. Por eso no debe extrañarnos que en ciertos textos, como Dt 23, 18 y Apc 22, 15, se llame así a los impúdicos y prostituidos⁴³, aunque parece que también se podía emplear para referirse a mujeres –algo así como nuestro equivalente “perra”-, tal como se ve en Catulo, *Carm.* 42⁴⁴. Y por lascivo y envidioso Satán podía escoger al perro para presentarse ante los hombres⁴⁵.

En lo que a conexiones con la magia se refiere, aunque es cierto que el perro proveía de un buen número de remedios a los médicos y magos antiguos⁴⁶, pocos tenían que ver con la desbocada sexualidad atribuida a los mismos, salvo ese remedio contra la rabia consistente en llevar en un paño el flujo menstrual de una perra⁴⁷.

3. El gato

Otro animal con conexiones astrológicas y una vibrante sexualidad es el gato. En cuanto a su relación con los astros, el gato es regido, en principio, por Saturno por su proverbial astucia, que demuestra sobre todo como cazador⁴⁸ –pues Cronos es catalogado precisamente como ‘astuto’, en griego, ἀγκυλομήτης⁴⁹–; asimismo,

⁴² Cf. ADAMS, 1991, p. 30.

⁴³ Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 1516-1517, s. v. y LURKER, 1994, 168-169, s. v.

⁴⁴ En el *carmen* en cuestión, hablando de una *putida moecha*, se dice: *Quod si non aliud potest, ruborem / ferreo canis exprimamus ore*, “Si no hay otro remedio, hagámosle subir los colores a ese rostro de hierro, a ese rostro de perro” (trad. de MIGUEL DOLÇ, *Catulo, Poesías*, Madrid, 1982 [reimpr.]). Aquí el *ThLL* VIII, 1325, 54-55 entiende *moecha* como ‘*meretrix, scortum*’ –aunque ADAMS, *op. cit.*, p. 133 matiza el sentido sexual del término, haciéndolo depender del hecho de que el poeta conociera o no a la persona objeto de este calificativo-, por lo que se estaría estableciendo una equivalencia entre el animal y la consideración que al poeta le merece la mujer que se niega a devolverle las tablillas. Sobre el sentido injurioso de *canis* en este pasaje, cf. *ThLL* III, 258, 33-34 y FORDYCE, 1990, p. 195.

⁴⁵ Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 369.

⁴⁶ Cf. sobre todo Plinio, *nat.* 30, *passim*.

⁴⁷ Cf. Plinio, *nat.* 29, 98: *Aliqui [...] menstruave canis in panno [...]*.

⁴⁸ Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 218.

⁴⁹ Curiosamente, Isidoro (*orig.* 12, 2, 38) se hace eco de una posible etimología del término *gato* (lat. *catus*), derivada del griego y con el sentido de ‘astuto’, ‘ingenioso’: *Vnde a Graeco uenit catus, id est ingeniosus ἀπὸ τοῦ καίεσθαι*.

se ha vinculado a Saturno con Némesis, la diosa griega correspondiente a la egipcia Bast, la diosa-gato⁵⁰. El *Picatrix* (III 1, 3) añade que bajo la rección del más lejano de los planetas se situaban también los animales de color negro y fea figura, por lo que podríamos considerar como especialmente saturninos los gatos negros –como ya vimos que sucedía con los perros negros-, animales éstos que, como demuestra el tratado del Pseudo-Maslama, son especialmente indicados para ciertos rituales y filtros mágicos.

Sin embargo, más vínculos parece tener el animal con la Luna. De entrada, el gato era especialmente venerado en el mundo egipcio, donde tenían una diosa con cabeza de gato, Bastet o Bast, a la que se denominaba el “Ojo de la Luna”, que se convirtió en símbolo de la maternidad y protegía a las mujeres durante el embarazo, sin dejar de ser garante de la fertilidad. Los griegos la acabaron identificando con Ártemis, por tanto también con la Luna⁵¹. De hecho, para explicar la proverbial lascivia y lujuria del gato y su propia fertilidad es más factible invocar su relación con la Luna, pues estos rasgos del animal serían difícilmente explicables desde la rección saturnina.

Además, ya Ovidio (*met.* 5, 325) cuenta que, cuando los dioses, huyendo de Tifón, se marcharon a Egipto y se ocultaron transformándose en animales, la Luna, precisamente, adoptó la forma de gato: *fele soror Phoebi*. Esto le sirve a Cesare Ripa para asociar al gato con la hora sexta de la noche, representada como una muchacha alada, vestida de negro, que con la mano derecha sostiene el símbolo de la Luna y con el brazo izquierdo una gata⁵².

En efecto, una de las características del gato es que se trata de un animal de vida predominantemente nocturna, a lo cual ayuda su agudeza visual. A este respecto se decía que de noche a los gatos les brillan los ojos. S. Isidoro (*orig.* 12, 2, 38) relaciona el nombre *cattus* que le aplicaba el vulgo con el hecho de que ‘cata’ es decir, que ve, ya que tiene una visión tan aguda que con el fulgor de sus ojos vence las tinieblas de la noche⁵³. De esta misma opinión se hace eco el *Bestiario de Oxford*⁵⁴. Ripa relacionaba con la Luna esta potencia visual del gato, pues, según afirma, la gata, que es de carácter muy variable y cambiante, puede ver por la noche porque la luz de sus ojos crece o disminuye según se oculta o aumenta la luminosidad de la Luna⁵⁵. De esto mismo se hace eco Pierio Valeria-

⁵⁰ Cf. ROSCHER, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

⁵¹ Sobre esta deidad, cf. WILKINSON, 2003, pp. 177-178.

⁵² Cf. RIPA, 2007, t. I, p. 495.

⁵³ En concreto, en el pasaje citado dice Isidoro: *Hunc vulgus cattum a captura vocant. Alii dicunt, quod catta, id est, videt. Nam tanto acute cernit ut fulgore luminis noctis tenebras superet.*

⁵⁴ Cf. ANDRÉU & MURATOVA, 1983, p. 37.

⁵⁵ Cf. RIPA, 2007, *ibid.*

no, en el libro XIII de sus *Hieroglyphica*, cuando afirma que el gato, al que prefiere denominar con el término de origen griego *aeluro*, dispone su pupila, crecida o menguada, según que la Luna se muestre llena, reducida a la mitad, cóncava o convexa⁵⁶. En Egipto estas variaciones de su pupila según la cantidad de luz evocaban las fases de la Luna⁵⁷. El hecho de ser nocturnos y esta relación del brillo de sus ojos con la Luna sería otro factor a tener en cuenta en la posible rección del animal por nuestro satélite.

Sin embargo, esta misma adaptación de su pupila a las variaciones de luz nos podría llevar a relacionarlo con el Sol, como leemos en Horapolo (VI, II), quien afirma que el dios de Heliópolis tiene forma de gato⁵⁸.

En cuanto al acoplamiento, según Aristóteles (*HA* 540a10 ss.), éste lo llevan a cabo por detrás, levantándose el macho sobre sus patas y colocándose la hembra debajo, siendo ésta de naturaleza muy lasciva, pues llegan a excitar a los machos y a chillar durante el apareamiento. Por ello es lógico que ya desde antiguo el animal tuviera fama de lujurioso. Frente al filósofo griego, que atribuía la lujuria a la hembra, Eliano (*NA* 6, 27) la atribuye al macho, cuando afirma que la hembra, que es amante de sus gatitos, evita el contacto con aquel, pues emite un esperma muy caliente, parecido al fuego, que quema el órgano femenino. El gato, sabedor de esto, mata a las crías para que la gata, llevada del deseo de tener otras, se vuelva a ofrecer para satisfacer la lujuria del macho.

A pesar de la opinión de Eliano, la gata, aunque al parecer el acoplamiento no le resulta demasiado placentero porque el pene del macho está rodeado de una serie de papilas córneas dirigidas hacia la punta, tiene un papel bastante activo en el cortejo previo al coito, pues responde al llamamiento del macho, le excita de modo muy diverso y le muerde en la nuca y en el vientre⁵⁹.

Esta misma opinión mantienen los autores medievales, para quienes estos animales, en época de celo, se inflaman sin ningún freno con la lujuria⁶⁰. Obviamente, si se les

⁵⁶ Sobre la relación del gato con la Luna en Pierio Valeriano, cf. RODRÍGUEZ MARTÍN, 2010, p. 378.

⁵⁷ A este respecto, según destaca RODRÍGUEZ MARTÍN, 2010, p. 381, Pierio Valeriano señala que entre los egipcios la imagen del gato en la escritura jeroglífica significaba precisamente la Luna, lo cual afianza aún más el valor simbólico del gato como animal lunar.

⁵⁸ Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, p. 169. La observación de Horapolo se hace en relación con el escarabajo, del cual dice que hay tres clases, la primera de ellas con forma de gato y radiada, y por ello está consagrada al sol como símbolo. Añade que la relación con el sol de este escarabajo con forma de gato se explica porque el gato macho cambia de pupilas con el recorrido del sol: se dilatan al alba, adoptan una forma redondeada durante el centro del día y se contraen un poco cuando el sol va a ponerse.

⁵⁹ Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 170.

⁶⁰ Cf. MARIÑO FERRO, 1996, *ibid.*

tiene por animales ardientes en el amor, sería lógico que se les clasificara de cálidos, algo que contradice la naturaleza fría y seca de Saturno, su principal planeta rector.

Entre los emblematistas, Valeriano, en el caso concreto de la gata, pone de relieve su lascivia y fecundidad, lo cual es un argumento más para hacer de éste un animal lunar, sobre todo porque la hembra a lo largo de su vida, según el belunense, pare un total de veintiocho crías, las mismas que días emplea la Luna en recorrer el Zodíaco⁶¹.

El carácter nocturno del animal, sus ojos centelleantes y su lujuria explican que a menudo el diablo adopte su figura, sin olvidar tampoco que el gato, en particular los de color negro, ha sido asociado tradicionalmente en la cultura popular con el mal. Así, Alain de Lille asociaba la palabra *Cathari*, los cátaros, con el latín tardío *cattus*, en la creencia de que Lucifer, inspirador de la herejía cátara, solía ocultarse bajo el semblante de este animal. Se informaba también de que en los aquelarres a veces aparecía un gran gato negro, cuyas partes posteriores todos los participantes besaban. También se decía que las brujas solían convertirse habitualmente en gato, aunque según San Bernardino de Siena (1427) para ello a veces se recurría a una pomada hecha con unas hierbas recogidas el día de la Ascensión⁶².

Entre los usos del animal en el ámbito de la medicina y la magia, Plinio (*nat.* 28, 229), por ejemplo, recomienda beber en vino su hígado conservado en salazón antes del acceso de las fiebres cuartanas, para lo cual había que matar al gato cuando la luna estaba en menguante⁶³: como se ve, otra relación con nuestro satélite.

El *Picatrix* abunda en fórmulas donde se usan partes concretas del gato, habitualmente negro: así, en III 7, 16, se afirma que si se quiere consultar a Saturno, además de llevar vestidos, una capa negra y zapatos de color negro, se ha de quemar en un brasero de hierro una mezcla de la que forma parte el cráneo de un gato negro. Luego, en III 10, 19, se emplean, entre otros ingredientes, los sesos de gato negro en la preparación de un talismán de cera con el objeto de que un hombre no desee a una mujer.

4. *La liebre*

En cuanto a la liebre, animal caracterizado por su continua vigilancia –se decía que nunca dormía (o que lo hacía con los ojos abiertos) por miedo a los depredadores⁶⁴–, por su gran sagacidad –porque, al conocer perfectamente los vientos y las

⁶¹ Cf. RODRÍGUEZ MARTÍN, 2010, p. 383.

⁶² Sobre esto, cf. CENTINI, 2002, p. 137.

⁶³ Cf. Plinio (*nat.* 28, 229): *Modestiores iocur felis decrescente luna occisae inveteratum sale ex vino bibendum ante accessiones quartanae dixere.*

⁶⁴ Cf. Plutarco, *quaest. conv.* IV, 5, 3; Eliano, *NA* 2, 12; 13, 13; Opiano, *C.* 3, 510-513; y GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, p. 112.

estaciones, en invierno se encamaba en las solanas y en verano buscaba la orientación norte para huir del calor⁶⁵-, por su velocidad en la carrera⁶⁶ –asociada con su proverbial cobardía⁶⁷, de la que llegó a ser símbolo, porque no se enfrenta al peligro, sino que busca la salvación huyendo- y por su continuo deseo de aparearse –por lo que junto con los conejos son de los animales más prolíficos-, desde el punto de vista astrológico se le relaciona con Saturno y con Mercurio.

Su relación con Saturno se podría explicar por la similitud de sus orejas con las de otro animal saturnino, el asno⁶⁸, semejanza ésta puesta de relieve por Plutarco, *Quaest. conv.* 4, 5, 3⁶⁹, aunque él ponía en relación ambos animales por el hecho de ser venerados por los judíos⁷⁰. Su rección por Mercurio se podría explicar por su carácter siempre vigilante y por su sagacidad, que se justificaría tanto por la creencia común de que dormía con los ojos abiertos como que era capaz de escoger el lugar donde se encamaban en función de los vientos y la estación del año, aspectos éstos que estarían relacionados con el carácter astuto e inteligente del dios. A ello se podría unir que la rapidez del dios como mensajero y del propio planeta estaría en consonancia con la propia velocidad que alcanza el animal en la carrera⁷¹.

Por supuesto, su voluptuosidad y lo prolífica que era cuadrarían bien con Venus, como a veces figura en el arte, en concreto, en el románico⁷². Sin embargo, su asociación con la diosa del amor ya es antigua, pues no olvidemos que regalar liebres vivas se consideraba un signo de amor⁷³, en particular, como hemos mencionado más arriba al hablar del gallo, en las relaciones homosexuales.

⁶⁵ Cf. Eliano, *NA* 13, 13. Aquí llega de hecho a comparar su nariz con un *gnomon*, pues la usaría para conocer los cambios de las estaciones.

⁶⁶ Rasgo este sobre el que se extiende ampliamente Eliano, *NA* 13, 14, y que, incluso, según S. Isidoro, *orig.* 12, 1, 23, explicaría su nombre tanto en latín como en griego: *Lepus, levipes, quia velociter currit. Vnde et Graece pro cursu laγώς dicitur.*

⁶⁷ Aristóteles (*HA* 488b15) los cataloga de “prudentes y tímidos” (φρόνιμα καὶ δειλά).

⁶⁸ Sobre el particular, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1963, p. 318. Aunque la explicación del parecido de las orejas pueda parecernos peregrina, no lo es menos la que vincula al asno con este planeta, a saber, que su nombre griego ὄνος está contenido en el equivalente griego del dios, Κρόνος.

⁶⁹ En realidad, Plutarco pone de relieve el parecido entre liebres y asnos no sólo por sus orejas, sino también por su color y por el brillo y vivacidad de sus ojos: es como si la liebre fuera un asno en pequeño.

⁷⁰ Sobre la veneración de los judíos hacia ambos animales, Plutarco afirma que aquéllos se abstendían de comer la carne de liebre por su semejanza con el animal más honrado por ellos, precisamente el asno: ἀλλὰ τοῦ μὲν λαγωοῦ <φείδον>ται διὰ τὴν πρὸς τὸ τιμώμενον ὑπ’ αὐτῶν μά<λι>στα θηρίων ἐμφέριαν.

⁷¹ Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 231.

⁷² Cf. BEIGBEDER, 1989, p. 396.

⁷³ Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, 2011, pp. 11-12, quien da como ejemplo la cratera del *Cabinet des Médailles* de París, del pintor Amasis, donde unas ménades regalan este animal a Dioniso.

Pero la liebre, como el conejo, es también animal lunar. De hecho, en Grecia Hécate, diosa lunar, está relacionada con las liebres⁷⁴, sin olvidar que la vinculan también a la Luna su facilidad para procrear y sus propios hábitos de vida nocturnos⁷⁵.

A lo aquí dicho hay que añadir que *Lepus* (La Liebre), tal como nos recuerda Arato, *Phaen.* 340 ss., es una constelación situada bajo los pies de Orión, tras la cual siempre va la Estrella-Perro, Sirio, en actitud de perseguirla. Al parecer, fue catasterizada por Hermes por su gran velocidad y porque era muy prolífica⁷⁶.

Asimismo, como nos recuerda Manilio en la parte de sus *Astronomica* dedicada a los *paranatellonta* (5, 157 ss.), cuando Géminis empieza su orto y su séptimo grado se eleva sobre el mar, se eleva también la constelación de la Liebre. Los nacidos bajo esta coincidencia de constelaciones son muy veloces en la carrera, como la misma liebre, están siempre despiertos por sus preocupaciones y su actividad y en su tiempo libre se ejercitan en toda clase de juegos.

Una última relación de la liebre con los cuerpos celestes nos la sugiere Ripa⁷⁷, cuando, refiriéndose a la superstición, explica que la anciana que la representa bajo su brazo izquierdo lleva una liebre pegada a su seno, para significar el miedo –que simboliza precisamente el animal– que el supersticioso esconde en su pecho; mientras que en su diestra lleva un círculo de estrellas y planetas que la anciana mira con temor, primero porque solemos temer lo que está sobre nosotros, pero sobre todo porque es propio de supersticiosos tener miedo a estrellas, constelaciones y signos del Zodíaco –y por eso tratan de adecuar su conducta a la posición de los planetas.

En cuanto a su comportamiento sexual, es notorio para los autores antiguos su incesante deseo de aparearse, siendo especialmente lascivas las hembras, pues incluso preñadas no rechazan la cópula con el macho (cf. Opiano, *C.* 3, 515 ss.).

Como ya se ha dicho, tenía fama de animal prolífico, al igual que el conejo, y ello unido a su carácter libidinoso explica el fenómeno de la superfetación, es decir, la concepción de un segundo feto durante la preñez, que se atribuía a copular durante el embarazo⁷⁸. La extraordinaria fecundidad de las liebres ya la explicaba Heródoto

⁷⁴ Cf. CIRLOT, 1978, p. 278, s. v. Sobre Hécate, cf. *New Pauly (Antiquity)*, vol. VI, cols. 38-40, s. v.

⁷⁵ Cf. CIRLOT, 1978, *ibid.* y CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 645. Asimismo, como recuerdan los últimos autores mencionados, la propia Luna se considera en múltiples civilizaciones como una liebre o la liebre como una especie de hierofanía de nuestro satélite.

⁷⁶ CALDERÓN DORDA, 1993, pp. 94-95, n. 136.

⁷⁷ Cf. RIPA, 2007, vol. II, pp. 341-342.

⁷⁸ Sobre la superfetación, cf. Aristóteles, *HA* 585a5 ss. y, sobre todo, *GA* 773a32-774b4. Para el caso de la liebre, v. sobre todo *GA* 774a31-b4.

(3, 108) como la forma que tenían de sobrevivir animales tímidos como éstos y que todo el mundo cazaba.

Se aparean y paren en cualquier época del año, tal como señala Aristóteles (*HA* 579b30-580a3). Según Eliano (*NA* 13, 12), hasta los machos se quedaban preñados y criaban lebratos, por lo que no nos sorprende que los tenga por lascivos y que acaben siendo símbolo de la fertilidad o de la lujuria –en particular, en el Medievo⁷⁹. Quizás por eso también en épocas posteriores en algunos artistas, como Tiziano o Durero, a veces se representa la liebre aplastada por la Virgen, para simbolizar la victoria de Nuestra Señora sobre el pecado de la lujuria⁸⁰. Sin embargo, curiosamente, el Medievo, además de símbolo de la fertilidad, también la consideró como símbolo de la virginidad, razón por la cual se la solía representar al pie de las doncellas⁸¹.

Según Plinio (*nat.* 8, 218), que en esto sigue a Arquelao, estos animales eran hermafroditas y por ello podían concebir sin la intervención del macho⁸² –otra razón para considerarlos animales regidos por Mercurio, planeta “hermafrodita”, pues cambia de sexo al cambiar de posición o según los astros con los que entra en conjunción⁸³, pudiendo reproducirse sin la colaboración del macho⁸⁴.

En cuanto a sus usos mágico-medicinales, Plinio (*nat.* 28, 199) recomienda tomar testículos de liebre para los dolores lumbares.

Este mismo autor, en *nat.* 28, 248, afirma que la liebre proporciona un cierto número de remedios útiles para la mujer. Así, el pulmón seco del animal tomado bebido es magnífico para la matriz; su hígado bebido en agua con tierra de Samos favorece

⁷⁹ Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 287.

⁸⁰ Sucede esto, por ejemplo, en “El descanso en la huida de Egipto”, del Escorial, de Tiziano, y en grabados como “La glorificación de la Virgen” o “La Virgen, Reina de los ángeles”, de Durero. Sobre esto, cf. HEREDIA MORENO, 2001, p. 128, n. 87.

⁸¹ Cf. MORALES MUÑIZ, 1996, p. 244.

⁸² Cf. Plinio (*nat.* 8, 218): *idem utramque vim singulis inesse ac sine mare aeque gignere*.

⁸³ BOUCHÉ-LECLERCQ, 1963, p. 101.

⁸⁴ Esta creencia, obviamente errónea, podría deberse quizás a que el clítoris de las hembras parece un pene. A la vista del profano, la hembra con su clítoris vendría a ser como un macho que pare. A esta creencia también pudo contribuir el hecho de que en los lagomorfos silvestres los testículos, intrabdominales, aumentan de tamaño y descienden, pasando a ocupar una posición posterior al pene. Un último factor que pudo influir en esta creencia es la aparente partenogénesis –es decir, la creencia de que las hembras podían parir sin ser fecundadas por el macho–, que podría explicarse porque ciertos espermatozoides se conservarían en la matriz de la hembra el tiempo suficiente para que se efectúe una nueva ovulación, tras la cual sobrevendría la fecundación sin que haya mediado ningún acoplamiento entre el macho y la hembra. Sobre esto, cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 287.

el flujo menstrual; por su parte, el cuajo⁸⁵ del animal ayuda a expulsar las secundinas –es decir, la placenta y membranas que envuelven el feto. El cuajo en linimento con azafrán y zumo de puerro aplicado en un poco de lana a modo de pesario permitía expulsar los fetos muertos. Asimismo, Plinio se hace eco de la creencia según la cual, si una mujer comía matriz de liebre, concebía hijos varones, y que se obtenía el mismo resultado tomando los testículos y el cuajo del animal. También afirma que un feto de liebre extraído del útero (y se supone que comido) devolvía la fertilidad a aquella que ya había dejado de parir hijos.

En *nat.* 28, 249 indica algunos remedios específicos para que las jóvenes mantengan su pecho siempre firme, entre otros, dar de beber pequeñas cantidades de excrementos del animal, o aplicar tópicamente el cuajo de este.

El cuajo de liebre aplicado en el seno de las nodrizas corta la diarrea en los bebés, según leemos en *nat.* 28, 258.

Finalmente, en *nat.* 28, 260, Plinio, con cierta cautela, se hace eco de la creencia, al parecer muy difundida, de que comer carne de liebre proporcionaba belleza al cuerpo durante nueve días, que en primera instancia se podría explicar por el juego de palabras entre *lepūs*, ‘liebre’, y *lepōs*, ‘gracia, encanto’.

Junto a las recetas recogidas por Plinio, el *Picatrix* también añade un buen número de remedios. Así, se empleaba el cuajo de liebre junto con ingredientes tales como la sangre de gallo, la de leopardo, la sangre humana y el euforbio, para hacer un sahumerio con el cual debería ser fumigada la persona cuyo amor se pretende (cf. *Picatrix* III 11, 6). Tampoco nos debe extrañar que en otro de los múltiples filtros amorosos descritos en el libro se utilice como ingrediente la verga de liebre (cf. *Picatrix* III 10, 10).

También en el Medievo, Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 4, 65, 21-23) da algunos remedios para concebir un varón, entre ellos, la matriz de la liebre seca, pulverizada y bebida con su cuajo; lo mismo se consigue con su sangre mezclada con su cuajo.

Como podemos comprobar, esta extensa lista de remedios a partir de la liebre para afecciones relacionadas con la fertilidad humana o la concepción y el parto o simplemente para conseguir el amor de la persona amada arrancan directamente de la extraordinaria lascivia y fecundidad atribuida a la misma.

Parangonable en todos los aspectos con la liebre es el conejo, animal considerado como propio de la Península Ibérica⁸⁶, que Polibio (II 12.3), refiriéndose a los que

⁸⁵ El *DRAE* define el término como “fermento de la mucosa del estómago de los mamíferos en el período de lactancia, que coagula la caseína de la leche”.

⁸⁶ Cf. Varrón, *rust.* 3, 12, 6: *tertii generis est, quod in Hispania nascitur, similis nostro lepori ex*

habitaban la isla de Cýrnus (Córcega), describía como una liebre pequeña, de sabor diferente al comerla y que pasaba la mayor parte del tiempo bajo tierra.

Sobre su nombre, se tiene como de origen prerromano pero que habría acabado dando el latín *cuniculus* –de donde deriva el término actual *conejo*–, y Marcial (13, 60) afirma que enseñó a los hombres “los caminos secretos”, en referencia a que enseñó al hombre a excavar galerías y minas militares para socavar los muros de las ciudades asediadas, galerías que en latín se denominan *cuniculus* por el nombre del animal (cf. Cic., *off.* 3, 90; Plin., *nat.* 6, 128; Caes., *Gall.* 3, 21, 3, etc.)⁸⁷.

Se le creía capaz de parir en cualquier época del año y que estaba afectado también por la superfetación, como las liebres⁸⁸. Se le tenía por animal muy lascivo, más incluso que las demás liebres –por lo que perfectamente se le podría poner bajo la rección de Venus o de la Luna⁸⁹–, enloqueciendo cuando van tras la hembra (cf. Eliano, *NA* 13, 15). Su fertilidad es tal que, según Plinio (*nat.* 8, 104), Marco Varrón contaba que en Hispania una ciudad había sido minada por la acción de los conejos. Según Estrabón (3, 2), en las Islas Baleares, después de que se introdujo desde la costa de enfrente una pareja de conejos, engendraron una prole tan numerosa que con sus galerías subterráneas derribaron casas y árboles, viéndose obligados sus habitantes a pedir la ayuda de los romanos. Su fecundidad también fue objeto de atención por parte de los tratadistas medievales⁹⁰.

Como ya sucediera con la liebre, en el Medievo también es frecuente encontrar representaciones del conejo en las que el animal aparece como símbolo de la fertilidad y de la virginidad, integrado en escenas amorosas, como sucede en la tapicería

quadam parte, sed humilis, quem cuniculum appellant; o el propio Catulo, quien en su carmen 37 califica a Celtiberia de cuniculosa.

⁸⁷ De hecho, Varrón, *rust.* 3, 12, 6, confirma esta etimología: *Cuniculi dicti ab eo, quod sub terra cuniculos ipsi facere solent, ubi lateant in agris*. En cambio, para Isidoro, *orig.* 12, 1, 24 su denominación de *cuniculus* está casi por *caniculus*, porque se capturan gracias a que los perros (*canis*) siguen su pista o los sacan de sus madrigueras. De otro lado, no parece tener nada que ver con nuestro animal el término *cuniculum* atestiguado en *CGL* VI.296, con el sentido de ‘fluxus ventris’, lo cual le convertiría en un derivado de un verbo *cunire* (=cacare), según la opinión de ADAMS, 1991, p. 239.

⁸⁸ Cf. MARTÍNEZ SAURA, 2007, p. 109, s. v.

⁸⁹ Puestos a buscar recciones lógicas, igual que a la liebre por su velocidad se la asociaba a Mercurio, lo mismo habría que considerar respecto al conejo, dado que usaba sus patas para huir a la carrera, además de para avisar a sus congéneres, golpeando el suelo, de la cercanía de un peligro (cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 4, 25, 11-12: *Congregatis cuniculis ad pastum, si qua aliquid suspectum audierit, pede terram percutit, et tunc omnes depressis capitibus conticescunt*).

⁹⁰ Cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 4, 25, 5-6: *Uicumque habitant nimium multiplicantur; nam sepius in anno pariunt*.

titulada “La ofrenda del corazón”, de Arras, de comienzos del siglo XV (hoy en el Museo de Cluny), donde una dama que recibe el corazón de su amado está rodeada de conejos blancos⁹¹, sin olvidar que la tradición popular de los conejos de Pascua hunde también sus raíces en la asociación de estos animales con la fertilidad⁹². Como símbolo de la voluptuosidad, de la fertilidad en general y del sexo femenino en particular aparecerá también el conejo, así como la liebre, en artistas de la talla del Bosco⁹³.

5. *El ciervo*

De entrada, el ciervo es uno de los animales con más valores simbólicos, no sólo en el mundo grecorromano sino también en el oriental.

En cuanto a sus relaciones con los astros, al ser el animal de caza mayor por antonomasia está unido irremediamente a Diana/Ártemis⁹⁴, y en consecuencia, a la Luna⁹⁵. Esta relación ya se aprecia en episodios mitológicos como el de Acteón⁹⁶, el de Ifigenia⁹⁷ o el de Hércules, en concreto, cuando durante su tercer trabajo éste capturó la cierva de Cerinea⁹⁸. Pero desde el arte micénico podemos encontrar ciervos tirando del carro solar⁹⁹, lo cual nos permite vincularlo también con el Sol –y, por ende, con Apolo, hermano de Ártemis y dios de la luz. Por otra parte, Eliano (*NA* 11, 7) nos cuenta que, en el templo de este dios en Curíade (Chipre), los ciervos se refugiaban para protegerse de los cazadores que los acosaban y ni siquiera los perros se atrevían a traspasar el recinto sagrado del dios, lo cual convertía a los ciervos en animales tutelados por Apolo y, por ello, vinculados con el astro rey.

Además de animal de Diana, el ciervo está relacionado a su vez con el planeta Saturno debido a la muda de sus cuernos, símbolo de longevidad y renovación¹⁰⁰.

⁹¹ Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, 2011, pp. 14-15.

⁹² Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, 2011, p. 13.

⁹³ Cf. BANGO TORVISO & MARÍAS, 1982, p. 222.

⁹⁴ Estos animales, de hecho, hubo un tiempo en que fueron sacrificados a Ártemis en Atenas durante las *Elaphebolia* –si bien en época clásica los animales fueron sustituidos por un tipo de pasteles, los *ἔλαφοι* (cf. OLMOS & MORENO-CONDE, 2012, p. 407), y la propia diosa era denominada *ἐλαφηβόλος*, ‘cazadora de ciervos’.

⁹⁵ Cf. RIPA, 2007, vol. I, p. 164, “Carro de la Luna”. Asimismo, en la iconografía antigua Diana era representada de manera recurrente con un ciervo además de con un perro (cf. DELGADO DELGADO, 2012, p. 455).

⁹⁶ Cf. Ovidio, *met.* 3, 194 ss.; Apolodoro 3, 4, 4; Higino, *fab.* 180-181.

⁹⁷ Cf. Ovidio, *met.* 12, 24 ss.; Higino, *fab.* 98; Apolodoro 3, 21.

⁹⁸ Higino, *fab.* 30, 5 y Apolodoro 2, 5.

⁹⁹ Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 246.

¹⁰⁰ RIPA, 2007, vol. I, p. 180, los coloca tirando del carro del Tiempo, quien iconográficamente es representado a menudo como un anciano que nos recuerda a Saturno/Cronos.

Gracias tan solo a su afamada pasión amorosa¹⁰¹ y a su cornamenta, el ciervo podría estar adscrito al planeta Venus, pero, además, su figura grácil y esbelta casan perfectamente con el ideal de belleza de la diosa¹⁰², proporcionándonos argumentos suficientes para adscribirlo a este planeta. Prueba de ello es el testimonio del *Picatrix* (II 10, 30), donde Venus aparece montada sobre un ciervo, con una manzana en la mano derecha y flores en la izquierda, con ropas de color blanco. Pero no solo aparece aquí, sino que también Longo (I 15.2), basándose en el carácter apasionado del animal, hace referencia a la piel de cervatillo que llevan las Bacantes en su frenesí. Y, de hecho, Nono (*D.* 9.184) nos presenta a Dioniso vestido con la piel de este animal.

A pesar de su pasión amorosa y de su velocidad, el ciervo es clasificado como un animal tímido y asustadizo por Aristóteles¹⁰³ y, por tanto, frío de naturaleza. Esta frialdad y el carácter melancólico que se le atribuye tras el coito muy bien nos permitiría relacionarlo de nuevo, no solo con Saturno, sino también con la Luna a través de la diosa Hécate, que aparece en el himno órfico¹⁰⁴ dedicado a ella como “la que disfruta con los ciervos”, dado que ambos gustan de la soledad la mayor parte del tiempo.

En otro orden de cosas, sus hábitos sexuales llamaron la atención de los autores clásicos y medievales. Según Aristóteles (*HA* 578b), el apareamiento tiene lugar después de la aparición de Arturo, en torno a los meses de Boedromión y Memactetrion¹⁰⁵. Según el *Bestiario de Oxford*, aunque el macho, en la época de celo, es presa de un violento deseo, la hembra sólo concibe al aparecer la estrella *Arcturus*¹⁰⁶—que menciona Aristóteles. La misma información encontramos en Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 4, 22, 21-22), sólo que siguiendo a Plinio.

¹⁰¹ Cabe destacar la forma en la que Opiano (*C.* 2.187) describe a los ciervos como animales que tienen πολλή τ' Ἀφροδίτη (“mucha Afrodita”), usando el nombre de la diosa por metonimia como equivalente de la pasión amorosa.

¹⁰² Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 228 y *Picatrix* (III 1, 7).

¹⁰³ Aristóteles, *HA* 488b, y Eliano, *NA* 7.19.

¹⁰⁴ Cf. PERIAGO LORENTE, 1987, p. 168. Al ser Hécate una diosa con una íntima relación con la Luna, podríamos acaso relacionar al ciervo también con Saturno desde el punto de vista astrológico, pues el ámbito de la noche corresponde también a este dios planetario. Sobre la relación entre Ártemis y Hécate, cf. CHRISTOS, 1953-1954, 188-200, donde se recoge el descubrimiento de una tablilla de arcilla, datada en el siglo V, con una representación de Ártemis con el rostro de Hécate y que parece referir el episodio de la muerte de Acteón.

¹⁰⁵ En este caso, la mención a la estrella no tiene nada que ver con un supuesto valor astrológico sino que es una forma de fechar la época, que Plinio empleará también (*nat.* 8, 112).

¹⁰⁶ Cf. ANDRÉU & MURATOVA, 1983, pp. 22-23. Según este texto, la hembra, que es una madre solícita, no pare sino en densos bosques y tupidos matorrales, y cuando las crías van a salir de su escondite, les regaña con una patada.

Como otros animales, el primer paso antes del acoplamiento es asegurarse la posesión de las hembras luchando contra otros machos y, en este caso, bramando y golpeándose la cabeza con su enorme cornamenta. Los ciervos se centran tanto en estas lides que casi dejan de comer. En el hipotético caso de que no encuentren una hembra para saciar su pasión, o una vez que las hembras han quedado preñadas, los machos se alivian depositando el semen tras cavar el suelo como hacen los machos cabríos (cf. Aristóteles, *HA* 579a); Plinio (*nat.* 8, 112) atribuye este comportamiento a la propia lascivia del ciervo.

Una vez decidido el vencedor de la contienda, el acoplamiento es, cuanto menos, curioso y Opiano (*C.* 2, 188) los considera por esto mismo tan lujuriosos como el gallo, aunque la hembra rehúye el contacto con el macho –porque su pene es fibroso y no le produce placer– hasta el punto de salir corriendo cuando se le acerca (cf. Plinio, *nat.* 10, 174). Este, sin importarle demasiado su reticencia, la monta en plena carrera, manteniendo el ritmo con solo dos patas sin que por ello mengüe su ímpetu sexual (cf. Opiano, *C.* 2, 200).

Una vez que termina esta ajetreada época, el macho se queda tan triste que se oculta en un bosque donde excava un hoyo y se oscurece con barro la cara, quedándose así hasta que vuelve la época de las lluvias. Este comportamiento prototípico es la conocida como tristeza post coital o, para usar el latinismo, *post coitum omne animal triste est*, una idea atribuida a Aristóteles¹⁰⁷.

No podemos olvidar mencionar la importancia atribuida a su cornamenta, a partir de la cual recibe su nombre este animal, tanto en griego como en latín, según Isidoro (*orig.* 12, 1, 18): *Cerui dicti àπὸ τῶν κέρατων, id est a cornibus; κέρατα enim Graece cornua dicuntur.*

Demócrito, según Eliano (*NA* 12, 18), pensaba que se originaban por el exceso de alimento, que subía hasta la cabeza y se solidificaba y endurecía al contacto con el aire; otros autores llegaron a pensar que su cornamenta era de madera¹⁰⁸.

Algunos de los usos de sus cuernos más comunes en el mundo antiguo eran como vaso y vasija, sobre todo para el aceite, como en el episodio de la unción de David por Samuel (1 Sm 16, 13). Los pastores lo empleaban para comunicarse en el campo o para congregarse a sus rebaños. De estos usos se derivó la idea de que la Abundancia

¹⁰⁷ Aunque atribuido a este filósofo desde la Edad Media, este aforismo no se encuentra en ninguna de las obras genuinas ni de Hipócrates, ni de Galeno ni de Aristóteles siquiera, sino que es un desarrollo posterior a partir de las ideas aristotélicas del *De generatione* y del *De generatione animalium* que encontraron eco en la literatura medieval. Para un estudio más detallado sobre esta cuestión, cf. MONTERO CARTELLE, 2001.

¹⁰⁸ Cf. GESNER, 1551, vol. I, p. 359.

personificada tuviera un cuerno, conocido como la *cornucopia*, repleto de flores y frutos de la tierra¹⁰⁹. Según Ovidio (*fast.* 5, 121), esta cornucopia procede del cuerno de Amaltea, la cabra que alimentó a Zeus niño, o bien (*met.* 9, 85) del cuerno que Hércules le rompió a Aqueloo, el dios-río, que había tomado la forma de toro bravo.

El hecho de que el cuerno represente la abundancia explica que no sólo sea atributo de esta deidad personificada, sino también de otras divinidades y personificaciones, como la Tierra, Ceres como diosa de la agricultura y Baco por la abundancia de la producción de vino; de la Paz y la Concordia, en las cuales es posible que exista esa abundancia; y de Europa –fértil por la agricultura-, la Fortuna, la Alegría o la Hospitalidad¹¹⁰.

Dentro de los significados más abstractos del cuerno se encuentran el poder, el orgullo y la fuerza, entre otras cosas, porque los ciervos lo utilizaban para luchar entre ellos por la posesión de las hembras, algo que llamó la atención de Marcial (4, 74; 13, 94).

Pero esta fuerza era no solo física, sino también espiritual, por lo que ya desde el mundo hebreo (tradicción que luego recogerá el mundo cristiano) el cuerno será símbolo del poder de Yahvéh, aunque también aparecerá como uno de los atributos del Demonio, en este caso como símbolo del poder del mal¹¹¹.

Otra acepción muy conocida del cuerno es la de su uso metafórico por el pene, debido a su aspecto punzante y a la idea de fuerza y empuje que lleva asociada, como se ve en Petronio (134, 8-10)¹¹², entre otros pasajes.

¹⁰⁹ Cf. RIPA, 2007, “Abundancia”, vol. I, p. 52; “Fecundidad”, vol. I, p. 407.

¹¹⁰ RIPA, 2007, “Alegría”, vol. I, p. 75, “Felicidad”, vol. I, p. 410; “Fortuna”, vol. I, p. 440. A la lista anterior hay que añadir el nombre del dios Hades/Plutón, que tenía la *cornucopia* precisamente como uno de sus atributos, ya que el dios era el dueño de las riquezas que contenía la tierra (cf. GRIMAL, 1984, p. 221, s. v. *Hades*).

¹¹¹ Así, en el libro del *Apocalipsis*, la Bestia y el Dragón tendrán 10 cuernos (Apc. 12, 3), símbolo de la fuerza de la maldad de Satán, a diferencia de Dios que será representado con los siete cuernos de cordero, símbolo de la omnipotencia de Cristo (Apc. 5,6). Sobre los diversos sentidos del cuerno en la Biblia, cf. LURKER, 1994, pp. 78-80 y HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 408-409.

¹¹² Cf. Petronio (134, 8-10): ‘*o inquit ‘Oenothēa hunc adolescentem quem vides, malo astro natus est; nam neque puero neque puellae bona sua vendere potest. Numquam tu hominem tam infelicem vidisti: lorum in aqua, non inguina habet. Ad summam, qualem putas esse qui de Circes toro sine voluptate surrexit? ‘ His auditis Oenothēa inter utrumque consedit moto que diutius capite ‘istum’ inquit ‘morbum sola sum quae emendare scio. Et ne putetis perplexo agere, rogo ut adolescentulus me cum nocte dormiat --- nisi illud tam rigidum reddidero quam cornu’*. Como se puede comprobar en el texto, la falta de virilidad, algo que sufre Encolpio en este pasaje, es un problema muy serio y acude para remediarlo a los cuidados de Enótea, una sacerdotisa de Priapo, dios cuyo rasgo más significativo era su enorme falo, para que le ponga su miembro “tan rígido como un cuerno”, algo que está dentro de los poderes de dicha sacerdotisa. Sobre este sentido de *cornu*, cf. también ADAMS, 1991, p. 22.

Asimismo, posteriormente, en la obra del Bosco el cuerno invertido se convertirá en emblema de la vagina¹¹³.

Volviendo a la simbología del propio animal, este no solo aparece en el mundo grecorromano asociado al amor y la sexualidad, sino que ya los hebreos lo habían colocado dentro de la categoría de los animales puros (Dt. 14, 5) y como imagen de los amantes¹¹⁴: “Semejante es mi amado a una gacela o a un joven cervatillo” (Cant. 2, 9)¹¹⁵. Esta comparación, además, se verá reforzada por el ansia de estos animales por el agua pura, ya recogida por Esopo en su fábula 74¹¹⁶ y que el salmista identificará con el ansia del amante por ver a su amada (Sal. 42). Y en el libro de los *Proverbios* (5, 19) se recomienda buscar una esposa como una cierva: “Como cierva amada y graciosa gacela. Sus caricias te satisfagan en todo tiempo, y en su amor recreáte siempre”. Por ello no nos debe extrañar que, como ocurre con otros animales, el ciervo y la cierva sean el símbolo del matrimonio cristiano ideal, tal como aparecerán en numerosas obras de arte¹¹⁷.

La tradición de asociar al ciervo con la Luna y la luz se mantiene en el Medievo, como, por ejemplo, en el sello de Heliot Bertaut, del siglo XIII, que muestra una cabeza de ciervo coronada por el Sol y la Luna, atributos reservados generalmente a Cristo¹¹⁸. En efecto, el mundo cristiano recoge estas acepciones del judaísmo e identifica al ciervo con el alma que busca a Dios con pasión y fervientemente¹¹⁹.

En relación con su fama de animal melancólico por el gusto de la soledad en las montañas, el ciervo a su vez representa en la Escritura a los Apóstoles, por lo que será también símbolo de los hombres prudentes que alcanzan, por medio de la intercesión de aquéllos, el conocimiento de Dios, como reza el *Salmo* 121: “Levanto mis ojos a los montes”¹²⁰.

En cuanto a sus aplicaciones farmacológicas y mágicas, puede destacarse, entre otros muchos usos, el remedio que recoge Plinio (*nat.* 28, 228) contra las fiebres puesto que, como animal de naturaleza fría, el ciervo jamás está enfermo de fiebres¹²¹.

¹¹³ Cf. BANGO TORVISO & MARÍAS, 1982, p. 220.

¹¹⁴ Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, p. 329.

¹¹⁵ Para los pasajes bíblicos que citemos de aquí en adelante usaremos la *Biblia de Jerusalén*, DESCLÉE DE BROUWER (ed.), 2009.

¹¹⁶ Según la numeración de BADENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985, p. 75.

¹¹⁷ Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 260.

¹¹⁸ Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 248.

¹¹⁹ Cf. RIPA, 2007, “Deseo de unión con la Divinidad”, vol. I, p. 270.

¹²⁰ Esta es la interpretación que da MARIÑO FERRO, 1996, p. 97.

¹²¹ Cf. también ANDRÉU & MURATOVA, 1983, p. 23.

Por su parte, Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 4, 22, 80-82) informa de que en la matriz de la cierva y en el corazón del ciervo se halla una piedra que facilita a la mujer la concepción.

Cabría destacar la importancia que Aristóteles concede a las virtudes curativas del cuerno izquierdo (*HA* 611a), aunque en otros autores como Plinio (*nat.* 8, 115) es el derecho¹²², algo de lo que incluso el propio animal es consciente, por lo que tiene la costumbre de esconderlo¹²³, para que nadie pueda aprovecharse de ellas y por eso es tan sumamente difícil encontrar un cuerno derecho.

Quizás por ello la ceniza del cuerno aparece como componente indispensable en todo tipo de mejunjes medicinales¹²⁴. Y, juntamente con el cuerno, otro ingrediente esencial en los afrodisíacos es, naturalmente, el miembro del macho que, desecado y molido, se usó para mejorar la pasión amorosa hasta el siglo XVIII¹²⁵.

6. *La rana*

En el caso de la rana, anfibio muy asociado al medio acuático¹²⁶, que a veces no se distingue bien de su pariente el sapo –del cual aquí no vamos a ocuparnos por razones de espacio–, su regente planetario fundamental es la diosa Venus, ya que son animales muy lascivos y fecundos, aunque en los catálogos que dan los astrólogos antiguos aparece también como animal de Marte y Mercurio¹²⁷.

Así, como manifestación de una fecundidad extraordinaria que entraría dentro de lo que los antiguos entendían como *ostenta*, no es extraño en la literatura antigua

¹²² Cf. también ANDRÉU & MURATOVA, 1983, *ibid.* y GESNER, 1551, vol. I, p. 358.

¹²³ Cf. Opiano, *C.* 2.211, y Aristóteles, *HA* 611a.

¹²⁴ Entre los remedios destaca el que da el *Picatrix* (IV 7, 26), quien aconseja formar una suerte de píldoras compuestas, entre otras cosas, de cuerno de ciervo machacado (junto a otros ingredientes como distintos tipos de goma y vinagre) con las que es preciso fumigar, quemándolas, los lugares de las que queramos expulsar a las serpientes –de las que, al parecer, los ciervos eran enemigos naturales. Del poder del cuerno de ciervo, preparado de distintas maneras, contra las serpientes y otros bichos molestos también se hacen eco Plinio (*nat.* 8, 115, 118; 10, 195) y Eliano (*NA* 9.20), amén del propio Aristóteles (*HA* 534b), quien asegura que un cuerno de ciervo humeante hace huir a la mayoría de los insectos a la redonda. De esta noticia se hace eco también ANDRÉU & MURATOVA, 1983, p. 23.

¹²⁵ Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 252.

¹²⁶ Esta íntima relación con el agua llevaba, por ejemplo, a situar en las bocas de las fuentes la representación de una rana. Esto se ha querido ver como una referencia al poder adivinatorio del agua (que se explicaría por la relación de la rana con Apolo, vinculado él mismo con las fuentes). También se le podría asignar un carácter apotropaico para garantizar la pureza de las aguas. Sobre estos curiosos valores, cf. KAPOSSY, 1967.

¹²⁷ Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, pp. 223 y 229.

el fenómeno conocido como “lluvia de ranas”, del que fue testigo el propio Eliano (*NA* 2, 56) durante un viaje de Nápoles a Dicearquía, y que en forma de plaga asoló Egipto, según el libro del *Éxodo*, como castigo de Yahvéh contra el faraón (cf. Ex. 7, 26-29; 8, 2-9), del que se hizo eco la literatura cristiana¹²⁸.

Asimismo, en Egipto este animal se asociaba a la diosa Heket, representada con cabeza de rana, la cual asistía tanto al niño dentro del vientre materno como a la madre durante el parto y el nacimiento. Por ello las parturientas eran llamadas “sirvientas de Heket”¹²⁹. El equivalente griego de esta diosa es sin duda Ilitía (Ειλείθια), primero diosa del parto y luego, asociada a Ártemis y Hera, como mero epíteto de ambas divinidades. Su relación con el parto y con Ártemis, la Luna, nos permitiría asociar también al animal con nuestro satélite.

Por todo ello no sería exagerado afirmar que desde la Antigüedad la rana, simbólicamente, se ha asociado con la vida sexual de la mujer¹³⁰.

Asimismo, gracias a su fertilidad, fue considerada símbolo de resurrección ya en el antiguo Egipto, donde no sólo estaba asociada a Heket, sino también a la diosa Herit, que asistió a la resurrección de Osiris, razón por la cual se colocaban amuletos en forma de rana en las momias¹³¹. Detrás de estas deidades egipcias se oculta esa primitiva diosa de la regeneración con forma de rana o sapo, de la que habla M. Gimbutas –referida al Neolítico y a la Edad del Bronce– en los siguientes términos: “Beliefs in the body’s traveling womb in the form of a frog occur widely from Egypt, Greece, and Rome, to northern Europe during the historical period and, in some places, to this day”¹³².

Quizás en recuerdo de la primitiva Heket egipcia, los cristianos coptos asociaron la rana con Cristo y la resurrección, como comenta S. Sebastián en su edición del *Fisiólogo*¹³³.

Pero no solo nos basamos en esta asociación para adscribirla a la Luna, sino que Varner¹³⁴ identifica a la diosa Heket egipcia con la Hécate griega, la diosa de las brujas y conocido símbolo de la Luna. Además son animales nocturnos en tanto en cuanto su apareamiento se realiza durante la noche, lo cual nos proporciona más argumentos para

¹²⁸ Cf. Agustín (*civ.* 16, 4) y Cesáreo de Arlés (*serm.* 99, 3) entre otros pasajes.

¹²⁹ Cf. WILKINSON, 2003, 229.

¹³⁰ Cf. DEONNA, 1952, 229-240.

¹³¹ Cf. CIRLOT, 1978, p. 381.

¹³² Cf. GIMBUTAS, 1991, p. 244, *apud* VARNER, 2007, p. 136.

¹³³ Cf. SEBASTIÁN & TEJADA VIZUETA, 1986, p. 120.

¹³⁴ Cf. VARNER, 2007, pp. 113 -114.

sustentar esta afirmación. Por último, y en estrecha correlación con el ámbito nocturno, se podrían adscribir también al planeta Saturno, quien compartía ámbitos de tutela con la Luna, pero también debido a que son animales de naturaleza cobarde¹³⁵ y fría (por su relación con el agua), atributo éste compatible con la idiosincrasia de este planeta.

En el ámbito de la astrometeorología, el canto de estos animales era considerado un indicio de la llegada de las lluvias, tal y como refleja Eliano (*NA* 9, 13)¹³⁶, quien pensaba que, cuando las ranas cantan con más intensidad, están anunciando el inicio de la época de lluvias. El mismo sentido le atribuyen a su canto Arato (*Phaen.* 945) y Virgilio (*georg.* 1, 377). Por supuesto, esta relación del croar de la rana con la lluvia podría explicarse por la naturaleza acuática del animal.

Pero además de este valor astrometeorológico, el canto también jugaba un papel clave en sus hábitos reproductivos, según Aristóteles (*HA* 536a), quien afirma que el croar de la rana macho se produce cuando coloca su mandíbula a nivel del agua. Por efecto de la tensión, entre otras cosas, sus ojos parece que brillan como lámparas, lo cual tiene sentido ya que el apareamiento se produce por la noche.

También Eliano (*NA* 9, 13) nos habla de esta costumbre y nos explica por qué el coito tiene lugar en la oscuridad. En su opinión, el croar es una especie de contraseña, similar a los cantos de enamorados y hechizos amorosos. Una vez que el macho ha cortejado a la hembra, ambos esperan la llegada de la noche, porque no pueden aparearse en el agua y rechazan hacerlo a plena luz del día. Sin embargo, tras el anochecer, pueden aparearse tranquilamente.

Por mucho pudor que puedan tener estos anfibios, lo cierto es que la pasión del acto despertó tal asombro en los antiguos que lo llegaron a comparar con una orgía de violaciones. Pues el macho, desordenadamente, salta sobre todo lo que se le pone por delante que tenga más o menos el tamaño de una rana –a veces dos machos se montan sobre la misma hembra o un macho sobre otro que ya montaba a una hembra- y, una vez cogido, aprieta con las patas delanteras brutalmente hasta que se exprimen las huevas de la hembra que son fecundadas de inmediato¹³⁷.

En el aspecto simbólico, tras la Antigüedad, en la Edad Media la pasión desmesurada de estos animales llevó al empleo de la rana y el sapo como símbolos de

¹³⁵ Cf. fábula 138 de Esopo, “Las liebres y las ranas”, y fábula 25 de Babrio, según la numeración de BÁDENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985.

¹³⁶ El mismo autor resalta el croar de las ranas en otro pasaje, *NA* 6, 19.

¹³⁷ Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 383.

lujuria¹³⁸, pero no sólo en los bestiarios, sino que también en las esculturas y relieves de las catedrales aparecerán en el Infierno junto a los condenados, como ocurre en la escena del Juicio Final de la catedral de San Esteban de Bourges, junto a un hombre y a una mujer que están en la caldera¹³⁹.

Esta interpretación del Medievo no hacía otra cosa sino recoger la tradición hebrea, donde era considerada un animal impuro (Lv. 11, 10) por no pertenecer a un solo medio natural. Lujuriosa, inmunda y mala, será un animal asociado al Diablo y a los espíritus malignos, tal y como el profeta del *Apocalipsis* escribe: “de la boca de la Bestia salían tres espíritus inmundos como ranas” (Apc. 16, 13).

En cuanto a sus aplicaciones mágicas, Plinio (*nat.* 30, 129), en relación quizás con la diosa Heket que hemos mencionado antes, recomienda utilizar para facilitar el parto un bastón con el que haya sido liberada una rana de una serpiente, a imagen del parto que “libera” al bebé.

Por otra parte, en *nat.* 32, 139, recomienda usar como afrodisíaco el hígado de una rana llamada *diopetis* o calamita atado a la piel de una grulla. Otro remedio con el mismo fin es atar las patas de una rana de matorral al brazo derecho; para contrarrestar su poderoso efecto ha de usarse un amuleto hecho con la piel de un carnero recién despellejada.

Asimismo, es conocido el hecho de que se usaba la sangre (o vísceras) de rana en conjuros amorosos, tal como aparece, por ejemplo, en Horacio (*epod.* 5, 19), Propertio (3, 6, 27) y Juvenal (3, 44)¹⁴⁰.

7. *El cerdo*

Respecto al cerdo, en primer lugar, el animal podría adscribirse a la esfera del planeta Marte, por ser éste uno de los animales que se ofrecían en sacrificio al dios de la guerra a través del conocido ritual del *suovetaurilia*¹⁴¹.

¹³⁸ Sin duda, por el hecho de ser símbolos de la lujuria, se explica la aparición de estos animales en los cuentos populares, en particular, el motivo de la mujer que besa a un sapo o el recurrente de la princesa que con su beso libera a un príncipe convertido en rana. Sobre esto, cf. ANDRÉS-TOLEDO, 2007, p. 199.

¹³⁹ Cf. SEBASTIÁN & TEJADA VIZUETA, 1986, pp. 119-120.

¹⁴⁰ Cf. ANDRÉS-TOLEDO, 2007, *ibid.*, donde para esta información se remite a RE VII.1, cols. 113-119, s. v. *Frosch*. En cuanto a los autores clásicos referidos, los textos son: Horacio (*epod.* 5, 19): *et uncta turpis ova ranae sanguine*; Propertio (3, 6, 27): *illum turgentis ranae portenta rubetae*; Juvenal (3, 44): *ranarum viscera numquam / inspexi*.

¹⁴¹ Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 224; RE Suppl. Bd. V s. v. *Hostia*, cols. 236 ss.; Brill's New Pauly, 13, s. v. *Suovetaurilia*, cols. 950-951. Dado que este ritual fue representado con cierta frecuencia en el arte romano, cf. también VERMASEREN, 1957; NONY, 1966-1967; SCHATTNER, 2012.

En segundo lugar, podemos colocarlo bajo la rección del Sol y de la Luna gracias al testimonio de Heródoto (II 47-48), quien nos cuenta que los egipcios sacrificaban cerdos al Sol (identificado con Dioniso y Osiris) y a la Luna (Selene) el día del plenilunio, para luego comerse su carne, normalmente prohibida, noticia esta de la que también se hace eco Eliano (*NA* 10, 16).

El origen de este rito lo explica Plutarco (*De Is. et Os.* 55): al parecer, el dios Seth, bajo la forma de un cerdo negro, devoraba periódicamente la Luna, uno de los ojos de Osiris, motivo por el cual este animal tenía muy mala reputación, además de por su voracidad y suciedad¹⁴². El hecho de que Seth, el enemigo de Osiris, guardara un cierto parentesco con Cronos, podría explicar la rección de este animal por Saturno¹⁴³.

Asimismo, la propia voracidad atribuida al animal, que, según Eliano (*NA* 10, 16), llegaba hasta el extremo de devorar a sus propios hijos¹⁴⁴, nos permitiría también relacionarlo con Cronos-Saturno –quien, no lo olvidemos, también devoró a sus hijos- y situarlo así bajo la influencia del último de los planetas.

El cerdo, además, podría ser saturnino por tratarse de un animal de naturaleza fría, debido a su carácter perezoso, amén de su propia fealdad y aspecto desagradable, rasgos todos ellos habituales en los animales regidos por Saturno, según el *Picatrix* (III 1, 3).

Siguiendo con las recciones planetarias, aunque ya hemos mencionado la supuesta naturaleza fría de este animal, su conocido ardor sexual le harían ser, al menos en este aspecto, de condición cálida y por ello regido por Venus, diosa ésta a la que también era sacrificado¹⁴⁵.

Una última relación con los astros nos la sugiere el hecho de que en Egipto, a pesar del poco aprecio que tuvieron hacia este animal, el cerdo está de alguna forma

¹⁴² Esta es la explicación que da SCHRADER, 1977-1989, vol. I, p. 335, n. 191.

¹⁴³ Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 219.

¹⁴⁴ Cf. Eliano (*NA* 10, 16): ἡ ὄρε καὶ τῶν ἰδίων τέκνων ὑπὸ τῆς λαίμαργίας ἀφειδῶς ἔχει, καὶ μέντοι καὶ ἀνθρώπου σώματι ἐντυχοῦσα οὐκ ἀπέχεται, ἀλλ' ἐσθίει. Como podemos comprobar, según Eliano, los cerdos incluso llegan a devorar los cadáveres de seres humanos, algo que sin duda pudo influir en la mala fama de estos animales, pero que, para algunos autores antiguos como Paladio (14, 38, 2), se debía a que las cerdas soportaban muy mal el hambre, quitándole así toda trascendencia al hecho en sí.

¹⁴⁵ Cabe mencionar a este respecto la fábula 222 de Esopo (según la numeración de BÁDENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985), donde una cerda discute con una perra a raíz de un juramento que la primera hace por Afrodita, diosa que, según la perra, detesta a la cerda, de modo que incluso aquellos que comen su carne no pueden entrar en su templo. La cerda, por su parte, le responde que si hace eso es para evitar que se sacrifiquen cerdos. BÁDENAS, en pp. 137-138, n. 24 aclara que la fábula vincula al cerdo con Afrodita, diosa a la que en asociación con Adonis (siendo ambos dioses de origen oriental) se le sacrificaban cerdos.

vinculado con la diosa Nut, diosa del cielo y madre de los astros, pues en amuletos figuraba representada como una cerda amamantando a su camada¹⁴⁶.

En el ámbito de la astrometereología, Eliano (*NA* 7, 8) interpreta la aparición de los cerdos en los campos de cultivo con la llegada del buen tiempo y lo mismo refleja Virgilio en sus *Geórgicas* (1, 399). Por su parte, Arato (*Phaen.* 1124) considera indicio de mal tiempo el que los cerdos se revuelquen en el lodazal¹⁴⁷.

Este mismo autor (*Phaen.* 1070) opina que, si las cerdas (junto a las ovejas y cabras) son cubiertas con violencia por el macho incluso después del apareamiento, una gran tormenta se avecina; por el contrario, si se unen tardíamente, es señal del buen tiempo. Esto se debe, al parecer, a que el mal tiempo incita el ímpetu sexual¹⁴⁸.

En cuanto a sus hábitos reproductivos, Aristóteles (*HA* 542a) asegura que, después del hombre, son los perros y los cerdos los animales que más copulan, y además en cualquier época del año. Plinio (*nat.* 10, 181-182) nos cuenta también que es el único animal que espumajea por la boca durante el acoplamiento, y que si el verraco oye a una hembra en celo y no la puede montar, no prueba la comida hasta el punto de perder mucho peso. Por su parte, las hembras se enfurecen tanto si no son satisfechas que destrozan al hombre, pero se las puede aplacar aspergiendo su vulva con vinagre (el frío del vinagre, en teoría, apagaría el ardor del celo).

Ya en Homero aparece la figura del cerdo como animal lujurioso, pues no es casualidad que Circe convierta en este animal a los compañeros de Ulises, atraídos por la hermosura de su canto (cf. *Od.* 10, 220 ss.), y Virgilio (*georg.* 3, 255 ss.), después de afirmar que todos los animales por igual son presa de ese fuego que es el amor, describe cómo, en este caso, el jabalí sabélico¹⁴⁹ se prepara para la contienda amorosa: *Ipse ruit dentesque Sabellicus exacuit sus / et pede prosubigit terram, fricat arbore costas, / atque hinc atque illinc umeros ad volnera durat.*

En este terreno, también es preciso destacar su fecundidad, otro motivo para relacionarlo con Venus. Eliano (*NA* 12, 16), remitiendo a Demócrito, nos cuenta la razón de su

¹⁴⁶ Cf. CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 276, s. v.

¹⁴⁷ Plutarco (*Moral.* 129a) remonta este indicio a Demócrito y también Plinio (*nat.* 18, 364) recoge esta señal.

¹⁴⁸ Cf. CALDERÓN DORDA, 1993, p. 139, n. 342.

¹⁴⁹ Aunque en nuestro estudio del cerdo haremos algunas referencias aisladas al jabalí, por el hecho de compartir ambos ciertos valores simbólicos, como ser personificación de la voracidad y la lujuria, la variante salvaje merecería un estudio independiente que aquí no haremos por razones de espacio. En concreto, el principal aspecto diferenciador entre ambos es la fiereza y osadía del jabalí, que le convierten en animal de naturaleza caliente y seca, regido por ello por Marte (cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 207).

capacidad procreadora (al igual que la del perro), pues posee muchas matrices y muchos lugares para albergar el semen. Estas no se llenan todas con un solo acoplamiento sino que son necesarios dos o tres para que se colmen completamente. Porfirio (*Abst.* 1, 16) se limita a constatar la fecundidad de estos animales. Higino (*fab.* 277, 4) nos comenta que por esa misma causa se sacrificaban a Ceres, diosa de la fertilidad. Incluso en la fábula 223 de Esopo una perra y una cerda discuten sobre cuál de las dos era más fecunda¹⁵⁰.

Según Aristóteles (*HA* 545a-545b), el cerdo se puede acoplar desde los ocho meses, pero hasta que el macho no tiene un año las crías nacen muy débiles.

Por su parte Varrón (*rust.* 2, 4, 10) nos cuenta varios datos interesantes sobre el cerdo, como que los antiguos reyes latinos e incluso los griegos sacrificaban a Ceres cerdos en los pactos de alianza, y en las bodas los recién casados también inmolaban un cerdo. También recoge el apelativo que las mujeres, especialmente las nodrizas, dan al órgano sexual femenino: *porcum* las latinas y *choeron* las griegas, refiriéndose de esta forma a la edad en la que ya se está preparada para el matrimonio: *nam et nostrae mulieres, maxime nutrices, naturam qua[m] feminae sunt in uirginibus appellat porcum, et Graecae choeron, significantes esse dignum insigne nuptiarum*¹⁵¹.

Plinio (*nat.* 28, 135) recoge también que los recién casados tenían como costumbre untar con la grasa del cerdo las jambas de las puertas. Otro episodio que relata Varrón (*rust.* 2, 4, 18) es el del prodigio que ocurrió en casa de Eneas en Lavinium, donde una de sus cerdas llegó a parir de una sola camada a treinta cochinitos blancos, lo que se consideró como una señal de que treinta años después la gente de Lavinium fundaría Alba –prodigio éste del que también se hará eco Virgilio (*Aen.* 3, 388-390 y 8, 42-45). Esto estaría relacionado con la extraordinaria fecundidad del animal.

En el mundo judío, el cerdo era considerado un animal impuro (Lv. 11, 7) y comer su carne, al igual que en Egipto, se censuraba duramente (Is. 65,4)¹⁵². Su presencia acarrea-

¹⁵⁰ En efecto, en la fábula “La cerda y la perra”, la cerda se atribuye la capacidad de engendrar crías perfectamente formadas mientras que la perra, aunque dé a luz a mayor número de cachorros, éstos son ciegos y vulnerables al principio, por tanto, más imperfectos. Esta relación del cerdo con la fertilidad explicaría, por ejemplo, una extraña danza tracia descrita por Ateneo XIV, 629d y Pollux IV, 100 y denominada *κολαβρισμός*, que se llevaría a cabo armado y en la que figuraría un lechón o un personaje disfrazado de cerdo. Sobre esto, cf. LAWLER & KOBER, 1945.

¹⁵¹ Cf. ADAMS, 1991, p. 82, que clasifica estas denominaciones dentro de las metáforas de origen animal para referirse al órgano sexual femenino. De otro lado, en latín tenemos algún ejemplo de uso de términos con doble sentido que aluden a los órganos sexuales del cerdo –y, por ende, hemos de creer que a los del hombre– con valor cómico-erótico, en concreto, en un texto satírico-paródico, el *Testamentum Porcelli*. Sobre esto, cf. RAMOS MALDONADO, 2005.

¹⁵² Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 322, s. v.

ba desgracia e incluso en la época griega y romana, cuando al parecer hubo más pjaras de cerdos, los judíos detestaban guardarlos y criarlos, algo a lo que solo recurrían en caso de extrema necesidad, como en la parábola del hijo pródigo (Lc. 15, 15 ss.). Por ello no nos debe extrañar que el cristianismo lo haga símbolo de diversos pecados capitales (pereza por su incapacidad para el trabajo, gula por su desmesura comiendo, lujuria por su ardor y fecundidad) y del pecador en general por vivir entre el barro y la inmundicia¹⁵³. Por esto mismo, sin duda, Horapolo (XI, 15, I) considera al cerdo como imagen del hombre depravado por toda clase de vicios¹⁵⁴. Durante el Medievo su imagen no mejorará, pues tanto el jabalí como el cerdo son considerados símbolos de la voracidad y la lujuria –si bien el primero, por su valentía y arrojo, mereció algunos elogios¹⁵⁵.

En lo que a medicina mágica y otras aplicaciones se refiere, el *Picatrix* (IV 6, 2) nos da la receta con la que realizar un sahumero de Saturno, para lograr el poder espiritual del dios usando sangre seca de cerdo y mono entre otros ingredientes.

Por otra parte, para sanar ciertas enfermedades que afectan a los órganos genitales de los rebaños, como el ántrax, se emplean los sesos y la sangre de jabalí o cerdo (cf. Plinio, *nat.* 28, 213).

El *Picatrix* (III 10, 4) menciona una piedra, llamada “Handemotuz”, que se utilizaba para suprimir los apetitos sexuales de soldados y militares, para impedirles la fornicación en el ejército, pues el comercio con las mujeres debilita a los soldados y solo acarrea problemas y derrotas. Esta piedra se hacía, entre otros ingredientes, con huesos de cerdo fundidos y mezclados con bórax, magnesio, sebo de gacela y sesos de caballo a partes iguales.

En III 11, 26 se describe la elaboración de una pócima que debía ser ingerida por el hombre para que no pudiera unirse con las mujeres, de la cual forman parte, entre otros ingredientes, los sesos de caballo, el sebo de cerdo y la sangre de gato negro.

8. *A modo de conclusión*

Aunque en las páginas precedentes nos hemos centrado en el simbolismo animal relativo a los hábitos reproductores de algunos animales y su explicación desde la perspectiva astrológica por la rección de tal o cual planeta, es evidente que el astrólogo antiguo podía explicar casi cualquier aspecto del comportamiento de las criaturas

¹⁵³ Cf. RIPA, 2007, “Avidez”, I, p. 128; “Gula”, I, p. 472; “Ocio”, II, p. 143. Asimismo son conocidas las palabras de Clemente de Alejandría (*Protr.* X), donde compara a los hombres que prefieren los dioses paganos al Dios único con los cerdos que prefieren el lodo al agua pura.

¹⁵⁴ Cf. Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, pp. 567-569.

¹⁵⁵ Cf. MORALES MUÑOZ, 1996, p. 244.

vivas por su supuesta vinculación con determinado planeta o luminaria, sobre todo, porque, por lo que hemos visto, las recciones únicas no son habituales, amén de que el tema estaba sometido a la libre interpretación del autor o tratadista de turno.

De las criaturas vistas, hay algunas con una fuerte vinculación astral como el gallo o el perro, el primero vinculado con las dos luminarias principales, el Sol y la Luna, y el segundo con la estrella Sirio de la constelación del *Canis Maior*, amén de sus posibles conexiones con Marte y la Luna principalmente; en otros casos, los vínculos astrales parecen derivados más bien del hecho de ser el animal predilecto del dios que representa al planeta en cuestión, como el ciervo, animal predilecto de Diana, la Luna, o el cerdo, una de las víctimas sacrificiales por excelencia, vinculada, por ejemplo, con Marte, a través del ritual del *suovetaurilia*.

También hemos observado que los animales tenidos por saturninos por razones varias guardan también una cierta relación con la Luna, como si nuestro satélite y el último de los planetas compartieran ámbitos de influencia comunes. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el gato, animal saturnino por su astucia y por su vínculo con la diosa egipcia Bast o Bastet, identificada con la griega Némesis, diosa a su vez relacionada con Saturno, pero asimismo animal lunar por ese mismo vínculo con la deidad egipcia de cabeza de gato que regía la maternidad y la fertilidad femenina en general, rección ésta que además explicaría la lascivia y la fecundidad atribuidas al felino; asimismo, esa rección compartida podría explicarse por ser un animal de hábitos de vida nocturnos.

En la serie de argumentos en que nos apoyamos para vincular animales a planetas desempeñan un papel fundamental los dioses de la religión egipcia, a menudo de naturaleza zoomórfica, gracias sobre todo al temprano sincretismo que se produjo entre éstos y los dioses griegos. Esto posibilitó por ejemplo que se identificara a Saturno con Seth, enemigo de Osiris; a Saturno con el dios egipcio Anubis, con cabeza de perro, lo cual explica la rección saturnina sobre este animal; o a Heket, la diosa de cabeza de rana, con Hécate, y por ende con la Luna.

En el ámbito del que nos hemos ocupado aquí, los hábitos reproductores y, en definitiva, la sexualidad son evidentemente “responsabilidad” de Venus, como diosa del amor y de la generación, y de la Luna, como deidad que rige los ciclos menstruales, el parto y la sexualidad femenina, hasta el punto de que aquellos animales que mejor representan la fecundidad –y por ende la lascivia y la lujuria– son por supuesto animales lunares, como el gato –que es lunar también por su vida nocturna y porque su pupila va cambiando según la cantidad de luz ambiente, igual que la Luna cambia de aspecto en sus diversas fases–, sin que falte alguno que acumula además otros rasgos, como el hecho de habitar en un medio húmedo, caso de la rana, pues la Luna es de naturaleza

húmeda y fría, como es lo femenino en general. Evidentemente, habría que situar bajo la rección venusina el comportamiento lascivo o lujurioso atribuido a animales tenidos por lo demás como de naturaleza fría, como el cerdo, animal relacionado con Saturno por su carácter perezoso y por su fealdad; o el caso del ciervo, frío de naturaleza por su timidez y por su melancolía tras el coito, lo cual nos permitiría relacionarlo con Saturno, pero venusino por su pasión amorosa y por su propia belleza.

Por su relación con lo femenino, a veces podría entenderse que la Luna es la responsable del comportamiento lascivo y lujurioso de las hembras de las especies estudiadas, sobre todo porque cuando se quiere poner de relieve el comportamiento sexualmente fogoso del macho se recurre al patrocinio de Marte y Júpiter, o incluso del Sol, planetas más cálidos, como lo es en general el macho frente a la hembra. Esto quizás es lo que explica que el perro se sitúe bajo la rección de Marte, aunque aquí también pudo influir, además de su fogosidad amorosa, su propia fiereza; o el hecho de que el gallo sea a menudo estereotipo de la masculinidad, o bien por ser ave solar o por su relación con Júpiter, dios inclinado a todo tipo de aventuras amorosas, si bien en este último caso la rección del planeta se podría explicar porque el gallo es el rey del gallinero como Júpiter es el rey de dioses y hombres.

En el tema amoroso, quizás por la fogosidad que mostraban, el gallo y la liebre mantienen una curiosa relación con la homosexualidad, pues, al parecer, eran regalos habituales que el *erastés* le hacía al *erómenos*.

Además, la errónea apreciación de que la liebre podía concebir sin la intervención del macho –y la no menos errónea de que hasta los machos podían concebir y parir lebratos-, llevó a considerar esta especie como hermafrodita, lo cual podía tener su “explicación” desde la rección de Mercurio, planeta ambiguo por excelencia.

Durante el Medievo y el Renacimiento, por lo general, los animales tenidos por lascivos o lujuriosos en la Antigüedad siguieron siendo considerados como tales, si bien en el simbolismo que el hombre medieval atribuyó a estas criaturas ejerció una influencia decisiva la consideración que el animal mereció a los ojos del cristianismo. Así, en el caso de la liebre, sus hábitos sexuales y su fecundidad la convirtieron junto al conejo en símbolo de la fertilidad o de la lujuria, aunque el Medievo también la tuvo, por paradójico que pueda parecer, como símbolo de la virginidad. En el caso del cerdo, su fama de animal voraz y lujurioso se mantuvo posteriormente; además acabó convertido en estereotipo del hombre dominado por toda clase de vicios por su fama de animal inmundo en el mundo semítico y entre los cristianos. Y, en fin, en el caso del gato, su lujuria, sus hábitos nocturnos de vida y sus ojos centelleantes lo acabaron convirtiendo en animal asociado con las brujas y en una de las formas predilectas que tenía el Diabolo de manifestarse.

Para terminar, hemos de decir que en la mayoría de los usos médico-mágicos descritos en las diferentes criaturas se observa la aplicación del famoso principio *similia similibus curantur*, lo cual explica que las afecciones que tienen que ver con la sexualidad humana se curen con partes de animales de sexualidad desbordada, en particular con los órganos sexuales de criaturas tenidas por encarnación de la lascivia y la lujuria.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, J. N.,
- *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, 1991.
- ANDRÉS-TOLEDO, M. A.,
- “Jahī: la prostituta en los textos zoroástricos”, en C. ALFARO GINER & A. ALEIXANDRE BLASCO, eds., *Espacios de infertilidad y agamia en la Antigüedad*, Valencia, 2007, 171-202.
- ANDRÉU, C. & MURATOVA, X.,
- *Bestiario de Oxford. Manuscrito Ashmole 1511 de la Biblioteca Bodleian*, traducción y estudio codicológico y estético, Madrid, 1983.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. & LÓPEZ FACAL, J.,
- *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, introducción, traducción y notas, Madrid, 1985 [1ª reimpr.].
- BAILLY, A.
- *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1968.
- BAKHOUCHE, B., FAUQUIER, F. & PÉREZ-JEAN, B.,
- *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, traduction, introduction et notes, Turnhout, 2003.
- BANGO TORVISO, I. G. & MARÍAS, F.,
- *Bosch: realidad, símbolo y fantasía*, Madrid, 1982.
- BEIGBEDER, O.,
- *Léxico de los símbolos*, Madrid, 1989.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.,
- “El coitus a dietro en la iconografía del mundo clásico”, en S. CELESTINO PÉREZ, *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, 2007, 323-338.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *L'astrologie Grecque*, Bruxelles, 1963 (repr. edic. 1898).
- BRENDEL, O. J.,
- “The scope and temperament of erotic art in the Greco-Roman World”, en T. BOWIE & C. V. CHRISTENSON, eds., *Studies in Erotic Art*, New York, 1970, 3-108.
- CALDERÓN DORDA, E.,
- *Arato, Fenómenos; Gémino, Introducción a los fenómenos*, introducciones, traducciones y notas, Madrid, 1993.
- CALERO, F. & ECHARTE, M^a J.,
- Manilio, *Astronomica*, introducción, traducción y notas, Madrid, 1996.

- CENTINI, M.,
- *Las brujas en el mundo*, Barcelona, 2002.
- CIRLOT, J. E.,
- *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1978.
- CUMONT, F.,
- “Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens”, *CRAI*, 86.4-6 (1942) 284-300.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L.,
- *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 vols., Palma de Mallorca, 1997.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A.,
- *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1986.
- CHRISTOS, CH.
- “Ἄρτεμις Ἐκάτη”, *AE*, 3 (1953-1954) 188-200.
- DE FOURNIVAL, R.,
- *Bestiario de amor*, Madrid, 1990².
- DELGADO DELGADO, J. A.,
- “Animaux et plantes dans la religion civique de Rome”, *ThesCRA VIII, Private space and public space. Supplementum Animals and plants*, Los Angeles, 2012, 447-468.
- DEONNA, W.,
- “La femme et la grenouille”, *GBA*, 94, 40 (1952), 229-240.
- DÍAZ REGAÑÓN, J. M.,
- *Eliano. Historia de los animales*, 2 vols., Madrid, 1984.
- DOVER, K. J.,
- *Greek homosexuality*, Londres, 1979 (reimpr.).
- ESTEBAN SANTOS, A.,
- “De princesas a esclavas: en Troya (heroínas de la mitología griega. 3)”, *CFC(G)*, 17 (2007) 45-75.
- “Mujeres dolientes épicas y trágicas: literatura e iconografía (heroínas de la mitología griega. 4)”, *CFC(G)*, 18 (2008) 111-144.
- FORBERG, FR. K.,
- *Manual of classical erotology (De figuris Veneris)* (2 vols. en uno), New York, 1966.
- FORDYCE, C. J.,
- *Catullus. A Commentary*, Oxford, 1990.
- GAUTSCHY, R.,
- “Der Stern Sirius im Altem Ägypten”, *ZÄS*, 138, 2 (2011) 116-131.
- GESNER, C.,
- *Historia Animalium*, 4 vols., Tiguri apud Christ. Froschoverum, 1551.
- GIL FERNÁNDEZ, L.
- *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 2004².
- GIMBUTAS, M.,
- *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, 1991.

- GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J. M.,
- Horapolo, *Hieroglyphica*, Madrid, 2011.
- GRIMAL, P.,
- *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1984.
- HAAG, H., VAN DEN BORN, A. & DE AUSEJO, S.,
- *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, 1987.
- HARRIS, W. V.,
- “The rage of women”, *YCIS*, 32 (2003) 121-143
- HARTIGAN, K. V.,
- “Male sacrifice/female revenge in a godless world: Euripides’ Hekabe”, *ColbyQ*, 33, 1 (1997) 26-41.
- HEREDIA MORENO, M^a. C.,
- *La edad de oro de la platería complutense (1500-1650)*, Madrid, 2001.
- KAPOSSY, B.,
- “Brunnenfrösche”, *Pro Aventico*, 19 (1967) 93-98.
- KILMER, M. F.,
- *Greek Erotica on Attic Red-Figure Vases*, Londres, 1993.
- KITCHELL, K. F.,
- *Animals in the Ancient World from A to Z*, London-New York, 2014.
- KOUTROUBAS, D. E.,
- “Ursprung und Bedeutung der lateinischen Namen Gallia und Gallus”, *EEAth*, 24 (1973-1974) 799-807.
- LAWLER, L. B. & KOBER, A. E.,
- “The Thracian pig dance”, *CPh*, (1945) 98-107.
- LE BOEUFFLE, A.,
- *Astronomie, Astrologie: Lexique Latin*, Paris, 1987.
- LURKER, M.,
- *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, 1994.
- MACÍAS, C.,
- “El simbolismo del gallo y su reflejo en la obra de Picasso”, *Ágora. Estudios Clásicos em debate*, 14 (2012) 325-350.
- MARIÑO FERRO, X. R.,
- *El simbolismo animal. Creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid, 1996.
- MARTÍNEZ SAURA, F.,
- *Diccionario de zoología en el mundo clásico*, Castellón, 2007.
- MARTOS J. F.,
- “Erotismo y pornografía en la Grecia arcaica y clásica”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ & M. C. SALCEDO PARRONDO, eds., *Las alas del placer: las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Málaga, 2004, 35-81.
- MONTERO CARTELLE, E.,
- “*Omne animal post coitum triste*: de Aristóteles a S. Freud”, *RELat*, 1 (2001) 107-119.

MORALES MUÑIZ, M^a. D-C.,

- “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H^a Medieval*, 9 (1996) 229-255.

NONY, D.,

- “Recherches sur les représentations du sacrifice des suovetaurilia”, *Annuaire École prat. des Htes-Études*, (1966-1967) 521-526.

OLMOS, R. & MORENO-CONDE, M.,

- “Animaux et plantes dans la religion grecque”, *ThesCRA VIII, Private space and public space. Supplementum Animals and plants*, Los Angeles, 2012, 385-426.

PERIAGO LORENTE, M.,

- *Vida de Pitágoras / Porfirio. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, introducciones, traducciones y notas, Madrid, 1987.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- “Fundamentos religiosos y mitológicos de la atribución de planetas, metales, piedras y animales a los cinco dioses planetarios”, en S. MONTERO & M^a CRUZ CARDETE, eds., *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 2010, 213-232.

PINGREE, D.,

- *Picatrix: The Latin Version*, London, 1986.

PINTUS, G. M.,

- “Storia di un simbolo: il gallo”, *Sandalion*, 8-9 (1985-1986) 243-286

RAMOS MALDONADO, S.,

- “Terminología erótica y efecto cómico en el *Testamentum Porcelli*”, *Habis*, 36 (2005) 407-421.

RIPA, C.,

- *Iconología*, 2 tomos, Madrid, 2007⁴.

RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E.,

- “El gato y la luna: una fecunda relación simbólica”, en C. MACÍAS VILLALOBOS & V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, eds., *Por la senda de los clásicos. Studia selecta in honorem María Dolores Verdejo oblata*, Málaga, 2010, 373-385.

RODRÍGUEZ PEINADO, L.,

- “Los conejos y las liebres”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, III, 5 (2011) 11-21.

ROSCHER, W. H.,

- *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, 10 vols., Hildesheim-New York, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

SEBASTIÁN, S. & TEJADA VIZUETA, F.,

- *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio*, edición crítica; traducción del latín, Madrid, 1986.

SCHATTNER, TH. G.,

- “Kurze Bemerkung zu den Figurenfriesen und Prozessionsdarstellungen auf westhispanischen Denkmälern”, *MDAI(M)*, 53 (2012) 403-428.

SCHRADER, C.,

- *Heródoto, Historias*, 5 vols., Madrid, 1977-1989.

SUTTON, R. F.,

- *The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery*, tesis, Univ. Of North Carolina, Chapell Hill, 1981.

THOMAS CANTIMPRATENSIS,

- *Liber de natura rerum, Editio princeps secundum codices manuscriptos*, Teil I: Text, Berlin-New York, 1973.

VARNER, G. R.,

- *Creatures in the Mist: Little People, Wild Men and Spirits Beings around the World: A Study in Comparative Mythology*, New York, 2007.

VERMASEREN, M. J.,

- "The suovetaurilia in Roman art", *BVAB*, XXXII (1957) 1-12.

WILKINSON, R. H.,

- *Todos los dioses del Antiguo Egipto*, Madrid, 2003.

ZAGANIARIS, N. J.,

- "Sacrifices de chiens dans l'antiquité classique", *Platon*, 27 (1975) 322-329.

**DIÁLOGO ASTROLÓGICO ENTRE PLATÓN Y EL ‘PROFETA’ EGIPCIO PETEESIS
ACERCA DE LOS SÍMBOLOS CELESTES Y SUS TUTELAS
SOBRE EL CUERPO HUMANO.
BREVE COMENTARIO A *P.RYL.* 63**

SABINO PEREA YÉBENES
UNIVERSIDAD DE MURCIA
sperea@um.es

RESUMEN

Comentamos el *P.Ryl.* 63, que es un diálogo astrológico entre el filósofo ateniense Platón y el profeta (mago, astrólogo) egipcio Peteesis, formado en Heliópolis. El papiro es un excepcional texto melotésico, que relaciona no solo los planetas, sino también los signos zodiacales con diversas partes del cuerpo humano. En el presente estudio recomponemos dos líneas perdidas de este papiro; e identificamos al profeta Peteesis con el mago Petese, muy bien conocido por los papiros demóticos de la colección Calsberg editados y estudiados por K. Ryholt.

PALABRAS CLAVE: PAPIRO ASTROLÓGICO *P.RYL.* 63, PLATÓN, PETEESIS (PROFETA, ASTRÓLOGO, MAGO), MELOTESIA ASTRAL, ZODÍACO.

**ASTROLOGICAL DIALOG BETWEEN PLATO AND THE EGYPTIAN ‘PROPHET’ PETESE ABOUT THE CELESTIAL
SYMBOLS AND THEIR CONTROL OF THE HUMAN BODY. A BRIEF COMMENTARY ON *P.RYL.* 63**

ABSTRACT

We discuss *P.Ryl.* 63, which consists in an astrological dialogue between the Athenian philosopher Plato and the Egyptian prophet (magician, astrologer) Peteesis, formed in Heliopolis. The papyrus is an exceptional “melothesian text”, which relates not only planets but also the zodiacal signs with various parts of the human body. This study attends to reconstruct two lost lines at the beginning of the papyrus; and we also suggest the identification of the prophet Peteesis with the magician Petese, very well known by the demotic papyri from the collection Calsberg edited and studied by K. Ryholt.

KEYWORDS: ASTROLOGICAL PAPYRUS *P.RYL.* 63, PLATO, PETEESIS (PROPHET, ASTROLOGER, MAGUS), ASTRAL MELOTESIA, ZODIAC.

1. *El texto*

Hablamos de un pequeño papiro (32,2 x 11,0 cm.), escrito por ambas caras, de la colección Ryland de Manchester, del que nos interesa ahora la escritura del *verso*.

El recto, que corresponde a la edición de *P.Ryl.* 379, es una columna de escritura que menciona la contabilidad oficial de determinadas tierras, con alusión a diversas

rentas. La mención a Vero y Antonino Césares y su noveno año de reinado permite datar este documento, al menos con seguridad el recto, hacia finales de 168-169.

El *verso*, editado como *P.Ryl.* 63, es un texto ejecutado por otra mano, que describe el diálogo astrológico que mantienen un filósofo ateniense llamado Platón y el profeta egipcio Peteesis. Se ha datado en el siglo III, supuestamente a.C., aunque ningún editor lo indica expresamente¹. Realmente no tiene sentido que el *recto* sea de 168-169 d.C. y el verso del III-II a.C. Lo normal es que el *recto*, que presenta una superficie lisa, sea la cara que primero reciba la tinta, y no al revés. La opinión autorizada de Kim Ryholt, que ha estudiado los papiros demóticos en los que interviene Petese, concluye que el *P.Ryl.* 63 “dates to the late 2nd or the 3rd century AD and is therefore more or less contemporary with the Tebtunis temple library”².

En el diálogo astrológico Platón interroga al profeta Peteesis acerca del significado de algunos símbolos (εἶδωλα) que está mirando (quizás dibujos con los símbolos planetarios y zodiacales pintados sobre un papiro, que son objeto y motivo de esta especie de “lección socrática”)³, y el egipcio le da una respuesta detallada, relacionando cada parte del cuerpo humano con un planeta (designado con el nombre de la divinidad homónima) o un símbolo del zodiaco. El papiro incluye al final un dibujo-esquema astrológico. He aquí el texto del *P.Ryl.* 63, en la edición de Johnson - Martin - Hunt, 1915:

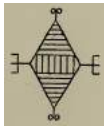
[Número indeterminado de líneas perdidas]
 [τὸ] υ', Κρόνου τὸ ω', ἐξ ὧν ἡ οἰκουμένη
 [γε]γ[ένητ]αι. Πλάτων· τίς δὲ ἡ αἰτία τούτων
 [τ]ῶ[ν εἰ]δῶλων; Πετεῆσις· ἄκουε· Ἥλιός
 [έ]στιν δεξιὸς ὀφθαλμός, Σελήνη ὁ εὐώνυμος,
 5 [Ερ]μου γλῶσσα ὄσφρησις ἀκοή, Διὸς
 [σπλ]άγχα, Ἄρεως πλευρών, Ἀφροδείτης
 [σπ]λήν, Κρόνου νεφροί, Κριοῦ κεφαλὴν {ν},
 [Κα]ρ[κ]ί του τράχηλος, Λέοντος κοιλία,
 [Π]αρθένου σιαγῶν ὄσφύες, Ζυγοῦ

¹ DE M. JOHNSON – V. MARTIN – A.S. HUNT, 1915, *ad locum* en la edición de *P.Ryl.* 63; R.A. PACK, 1952, n° 1596; O. NEUGEBAUER y H. B. VAN HOESSEN, 1964, p. 64, n° 131. El único estudio específico es el de M.S. FUNGHI – F. DECLEVA CAZZI, 1989.

² K. RYHOLT, *Petese II*, 2006, p. 14.

³ Del estilo, o acaso son figuras más concretas, del dibujo que aparece al final del texto en este mismo papiro, que parece corresponder a un esquema didáctico de la posición relativa de las constelaciones.

10 [γλ]ουτοί, Σκορπείου καθέδρα, Τ[ο]ξότου
 [..].[.], Α[ι]γοκέρω τ[ο]ς ὄν{ν}υχ[ε]ς,] Ὑδροῶφ
 [γ]α[στ]ροκνημῖα, Ἰχθύων ἀκραῖα
 Πλάτωνος τ[ο]ῦ Ἀθηναίων
 φιλοσ[ό]φου πρὸς τ[ο]ὺς προφήτας
 15 . εἶτα . [...]το .. [ἀ]πάντησις
 σύνοδ[ο]ς.
 διάλυσεως



1 [de] la ípsilon, de Crono la omega, con las cuales el universo
 2 se forma. Platón: «¿Cuál es el significado
 3 de estas representaciones?» Peteesis: «Escucha: el Sol
 4 es el ojo derecho, la Luna el izquierdo;
 5 la lengua, la nariz y los oídos son (dominio) de Hermes; de Zeus
 6 las vísceras; los costados de Ares; de Afrodita
 7 el bazo; los riñones de Crono; la cabeza de Aries;
 8 el cuello de Cáncer; el abdomen de Leo;
 9 de Virgo la mandíbula y las caderas; de Libra
 10 los glúteos; de Escorpión el “asiento”⁴; de Sagitario
 11 [.....], de Capricornio las uñas; de Acuario
 12 los muslos; de Piscis las extremidades».
 13 Encuentro de Platón, filósofo de los atenienses
 14 las preguntas de los profetas
 asamblea
 para resolver la discusión.
 [crasis]

⁴ Καθέδρα significa literalmente asiento o silla; metafóricamente puede aludir a la parte del cuerpo que se posa sobre la silla, es decir, los glúteos. En este texto esta interpretación no tiene sentido por cuanto los glúteos están regidos por Libra (9-10: Ζυγός [γλ]ουτοί). Posiblemente sea más correcto traducir por “pies”, o “las plantas de los pies”, ya que éstos son el asiento del cuerpo, su base. Estrabón (XVII, 1,46) emplea el sustantivo καθέδρα refiriéndose a la base de una columna (τοῦ δ’ ἐτέρου τὰ ἄνω μέρη τὰ ἀπὸ τῆς καθέδρας πέπτωκε σεισμοῦ γενηθέντος), imagen que nos sirve como paralelo y explicación si imaginamos a un hombre en pie.

Se trata del final de una relato dialogado, y por tanto, y por suerte, nos da el título, reconstruible con cierta fiabilidad al menos en su primera parte: Πλάτωνος τοῦ Ἀθηναίων φιλοσόφου πρὸς τοὺς προφήτας, “*De Platón, filósofo ateniense, a los profetas...*”

Como se ha visto en la versión presentada aquí, indudablemente el diálogo trata de la μελοθεσία (“asignación de las partes del cuerpo”) astrológica, es decir, la relación y regencia que cada signo astrológico tiene o mantiene con cada una de las partes del cuerpo humano, conocida por otros escritos. Este texto anónimo ofrece variantes de interés, a saber:

1. El soporte. El fragmento de papiro es una fuente antigua directa.
2. La presentación. No es parte de un tratado astrológico erudito, sino un relato dialogado y dirigido posiblemente a un público no especializado. La misma presentación en forma de diálogo es singular, y tiene una clara finalidad didáctica.
3. El público. Producido y redactado en Egipto, va dirigido a un público grecófono de Egipto, no a los atenienses ni a los “platónicos”.
4. Los actores. Para otorgar autoridad al relato, el texto presenta a dos actores o interlocutores de postín, Platón y Peteesis. Este es el único documento griego que menciona al mago Peteesis.
5. El contenido. El reparto “melotésico” que se describe o explica en la respuesta de Peteesis es muy interesante, por cuanto refiere la relación de los símbolos astrales con el cuerpo en dos grupos: primero, los siete planetas; luego, diez signos (excepto Tauro y Géminis). Por tanto, y a pesar de la falta de Tauro y de Géminis –que el escriba omite entre las líneas 7 y 8– esta *relatio* del *P.Ryl.63* es la más completa que poseemos de la melotesia astral en textos griegos⁵. Manilio o Empírico, en los párrafos que hablan de la melotesia solo se refieren a los 12 signos horoscópicos, siguiendo la tesis de la δωδεκατημόρια, como veremos luego, omitiendo la regencia e influencia de los siete planetas sobre el cuerpo, como vemos excepcionalmente en el *P.Ryl.63*.
6. El fondo. Con independencia de su contenido, quizás lo más interesante desde el punto de vista cultural, y de transmisión de la cultura, o de “los saberes”, es el hecho de que sea el sabio Peteesis el que “ilustra” al sabio Platón sobre estos aspectos de la astrología. El sentido último del texto, a la vez inocente y perverso, es que son los egipcios los que enseñan a los griegos los secretos del

⁵ Sobre la melotesia astral y las tutelas zodiacales, entre la mucha literatura existente: F. BÖLL, 1903, trabajo pionero; A. OLIVIERI, 1934; ID., 1936, pp. 19-58; O. NEUGEBAUER, 1959, pp. 270-275; CHR. MCINSTOSH, 1969; A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1998, pp. 249-292; J.H. ABRY, 2002, pp. 73-91, con la literatura anterior más importante.

cosmos y, concretamente en ese caso, les muestran la conexión de los planetas (los siete) y las casas zodiacales (en número de 10) con la anatomía humana. Sobre este aspecto queda una consolidada tradición en el sentido de que los griegos, en efecto, aprendieron el arte de la astrología de los caldeos, primero, y después, y más consistentemente, de los egipcios.

Dicho esto, entremos en otras consideraciones de interés.

Los editores de *P.Ryl.* 63, que hacen la lectura del texto haciendo la autopsia directa, indican que las letras épsilon y omega de la línea 1 presentan encima unos signos gráficos que quizás son representaciones simples de los esquemas Υ y Ω , es decir los símbolos, respectivamente, de Zeus-Júpiter y de Crono-Saturno; y que “at the end of this and the following lines there are some traces which may be due to some earlier writing at right angles to the present text”⁶, o dicho de otro modo, que puede tratarse de un texto parcialmente reescrito o mejor sobreescrito, o retocado. Nada tiene de extraño en un papiro reutilizado por la otra faz.

La mutilación del papiro en su parte superior es difícilmente reconstruible, pero al menos creo que sí se puede proponer el contenido de algunas líneas, ya que se capta bien el sentido de la primera línea conservada, que es, a su vez, la última de un relato ordenado y regencias entre cada uno de los siete planetas y las siete vocales⁷. En los textos antiguos está muy poco desarrollada o explicada esta relación entre las vocales y los planetas. Concretamente acerca de la asociación de la letra épsilon con la Luna disponemos de la noticia de Focio en su *Biblioteca*, en el capítulo dedicado al mitógrafo Ptolomeo Hefestión (§190), donde recoge una noticia de este autor re-

⁶ J. DE M. JOHNSON – V. MARTIN – A.S. HUNT, 1915, *ad locum* en *P.Ryl.* 63 n.1: “The sign placed above υ and ω seems merely to have been intended to mark them as single letters”.

⁷ El número 7 (de las siete vocales y otros motivos) tenía gran importancia en los textos sagrados egipcios faraónicos, pasando luego al mundo clásico y al copto, como ha estudiado J.-CL. GOYON, 57-76, esp. 60 ss. Recuerda, por ejemplo, los 7 *uraei* y las 7 vértebras cervicales; los 7 Bes y los 7 gatos; las 7 jarras de leche o los 7 halcones de Thot en el *papiro Boulaq* 6; los 7 Khnum de Esna, las 7 flechas de Sekhmet, de Methyer, las 7 Hathor... etc. El egiptólogo COX MILLER (1986, pp. 481-505) también ha estudiado el mismo tema de las 7 vocales, su sentido y significado, y sus correspondencias en el mundo egipcio, de donde lo toman los primeros alquímicos greco-romanos, como sostiene J. LINDSAY, 1970, 126-130, donde estudia las 7 vocales y sus relaciones pitagóricas y astrológicas. En documentos mágicos también se relacionan los siete planetas con las siete vocales. Así lo vemos en el Papiro mágico de Leiden, en la sección que versa sobre “el octavo libro de Moisés”, que es un “Himno al Creador del Mundo” (*Vid.* R. MERKELBACH – M. TOTTI, 1992, pp. 7, 10 ss.). Y la misma serie de correspondencias la encontramos en la liturgia de Pschai-Aion (R. MERKELBACH – M. TOTTI, 1992, 233 ss.).

ferida al astrólogo Apolonio de Perга, del siglo III a.C. Este, precisa el texto⁸, “fue famoso en tiempos de Filopator por sus conocimientos astronómicos, y era llamado Épsilon porque la forma (σχῆμα) de esta letra se parece al contorno de la Luna, en cuyo conocimiento era muy experto” (Ἀπολλώνιος δέ, ὁ ἐν τοῖς τοῦ Φιλοπάτορος χρόνοις ἐπ’ ἀστρονομία περιβόητος γεγονώς, <ε> ἐκαλεῖτο διότι τὸ σχῆμα τοῦ <ε> συμπεριφέρεται τῷ τῆς σελήνης περὶ ἣν ἐκεῖνος μάλιστα ἠκρίβωτο). La secuencia de la cita de los planetas tiene como referencia en la Antigüedad su distancia respecto de la Tierra. Un ejemplo lo vemos en Casio Dión, 37, 19, al explicar la relación de las horas con los planetas, según las teorías egipcias, basadas en las obras de Nechepso-Petosiris, supuestamente asumidas por los pitagóricos. Estas teorías tienen relación y aplicación con las llamadas “harmonías de las esferas” y la música planetaria, que puede tener reflejo, en torno al número 7, con las notas musicales y los días de la semana⁹. La asociación de las vocales con los planetas en Egipto es citada por Demetrio de Falero¹⁰, y en el escolio a la gramática de Dionisio Tracio¹¹. Para recomponer estas líneas perdidas también nos ayuda el texto de Proclo, *In Timaeum*, §86: ὁ Ἥλιος ἐστὶ πηγὴ τῆς ζωϊκῆς δυνάμεως, ἡ δὲ Σελήνη τῆς φυσικῆς, ὁ δὲ Ζεὺς, τῆς αὐξητικῆς, ὁ δὲ Ἑρμῆς τῆς λογικῆς, ὁ δὲ Ἄρης τῆς ἐπιθυμητικῆς.

En nuestro papiro sólo ha quedado escrita la asignación de la ω a Crono/Saturno (l. 1: Κρόνου τὸ ω); pero el regente (perdido en el texto) de la υ debe ser, siguiendo la secuencia lógica, Zeus/Júpiter. Siguiendo con esta proyección de asignación vocálica a los planetas, se puede proponer esta tabla de tutelas¹²:

⁸ Phot., *Bibl.* 190, 151b.

⁹ S. PEREA YÉBENES, 2001.

¹⁰ Dem., *De elocutione*, 71: Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς (es decir, los planetas) ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἐπτὰ φωνέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά, καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ’ εὐφωνίας, ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτεχνῶς ἐξαιρεῖ τοῦ λόγου καὶ μοῦσαν. ἀλλὰ περὶ τούτων μὲν οὐ καιρὸς μηκύνειν ἴσως. Edición de L. RADERMACHER, 1901 (1967²).

¹¹ *Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, p. 197 Edic. A. HILDGARD, 1901, repr. 1965: Καὶ τί δήποτε ὁ τεχνικός τῶν φωνέντων τὸν ἀριθμὸν μέχρι τοῦ ἐπτὰ ὀρίζειται; Καὶ φαμεν ὅτι ἱς<α αὐτὰ τῷ> ἀριθμῷ τῶν χορδῶν τῆς λύρας τοῦ Ἀπόλλωνος ἐποίησεν, ἢ κατὰ μίμησιν τῶν ἐπτὰ ἀστέρων τῶν πλανήτων τοῦ οὐρανοῦ· πλάνητες γὰρ εἰσιν ἐπτὰ, Κρόνος, Ζεὺς, Ἄρης, Ἥλιος, Ἀφροδίτη, Ἑρμῆς καὶ Σελήνη. Ταῦτα γὰρ τὰ φωνήεντα τοῖς πλάνησιν ἀνάκεινται· καὶ τὸ μὲν <α> φασὶ τῇ Σελήνῃ ἀνακεῖσθαι, τὸ δὲ <ε> τῷ Ἑρμῆ, τὸ δὲ <η> τῇ Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ <ι> τῷ Ἥλιῳ, τὸ δὲ <ο> τῷ Ἄρει, τὸ δὲ <υ> τῷ Δίῳ, τὸ δὲ <ω> τῷ Κρόνῳ. Λέγονται δὲ πλάνητες, διότι πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἀστέρων ὄντων ἀκινήτων οὗτοι μόνοι κινῶνται καὶ περιπλανῶνται καὶ περιφέρονται, ἐναντίαν πρὸς τὴν τοῦ πόλου ποιούμενοι κίνησιν. Textos citados por CH. E. RUELLE, 1889, 38-44, y M. S. FUNGHI – F. DECLEVA CAZZI, 1989, 595-596.

¹² Completando a O. NEUGEBAUER – H. B. VAN HOESEN, 1964, p. 64, n° 131.

Helios / Sol	α	☉
Selene / Luna	ε	☾
Hermes /Mercurio	η	♿
Afrodita /Venus	ι	♀
Ares /Marte	ο	♂
Zeus / Júpiter	υ	♃
Crono / Saturno	ω	♄

En consecuencia, estas atribuciones estarían escritas en las líneas anteriores, perdidas, del papiro, que propongo reconstruir así:

- [Ἡλίου τὸ α΄, Σελήνη τὸ ε΄, Ἑρμοῦ τὸ η΄,
Ἀφροδίτης τὸ ι΄, Ἄρεως τὸ ο΄, Διός]**
 [τὸ] υ΄, Κρόνου τὸ ω΄, ἐξ ὧν ἡ οἰκουμένη
 [γε]γ[ένητ]αι. Πλάτων· τίς δὲ ἡ αἰτία τούτων
 [τ]ῶ[ν] εἰδῶλων; Πετεῆσις· ἄκουε· Ἡλιός
 [έ]στιν δεξιὸς ὀφθαλμός, Σελήνη ὁ εὐώνυμος,
 5 [Ερ]μον γλῶσσα ὄσφρησις ἀκοή, Διὸς
 [σπλ]άνχνα, Ἄρεως πλευρών, Ἀφροδείτης
 [σπ]λήν, Κρόνου νεφροί, Κριοῦ κεφαλὴν {ν},
 [Κα]ρ[κ]ί νου τράχηλος, Λέοντος κοιλία,
 [Π]αρθένου σιαγῶν ὀσφύες, Ζυγοῦ
 10 [γλ]ουτοί, Σκορπείου καθέδρα, Τ[ο]ξότου
 [..].[.]., Α[ι]γοκέρω τ[ο]ς ὄν {ν}υχ[ε]ς,] Ὑδροῶ
 [γ]α[στ]ροκνημία, Ἰχθύων ἀκραῖα
 Πλάτωνος τ[ο]ῦ Ἀθηναίων
 φιλοσ[ό]φου πρὸς τ[ο]ὺς προφήτας
 15 . εἰτα . [...]το .. [ἀ]πάντησις
 σύνοδ[ο]ς.
 διάλυσεως

[crasis]¹³

2. La μελοθεσία de P.Ryl. 63

Si trasladamos directamente a una tabla el texto del papiro, así quedaría la lección o respuesta dada por Peteesis a Platón; que comparamos con los dos textos melothésicos más completos y conocidos, los de Manilio¹⁴, Empírico¹⁵ y Materno¹⁶.

¹³ El dibujo o esquema astrológico-didáctico que aparece en el *P. Ryl. 63* fue completado por los editores J. DE M. JOHNSON, V. MARTIN & A. S. HUNT, 1915 (y que reproducimos más arriba). La crasis que aparece al final de esta edición nuestra (en esta página) está tomada del estudio de FUNGHI & DECLIVA CAIZZI, 1989, p. 608. Como se aprecia es un dibujo incompleto realizado como con prisa, y apoyaría la hipótesis de que el papiro es un documento didáctico, y no “científico”.

¹⁴ *Accipe divisas hominis per sidera partes singulaque imperiis propriis parentia membra, in quis praecipuas toto de corpore vires exercent. Aries caput est ante omnia princeps sortitus censusque sui pulcherrima colla Taurus, et in Geminis aequali brachia sorte scribuntur conexas umeris, pectusque locatum sub Cancro est, laterum regnum scapulaeque Leonis, Virginis in propriam descendunt ilia sortem, Libra regit clunes, et Scorpios inguine gaudet, Centauro femina accedunt, Capricornus utrisque imperitat genibus, crurum fun-dentis Aquari arbitrium est, Piscesque pedum sibi iura reposcunt.* (Manilius, *Astr.* 2.453-465, edición de GOOLD). Añádase un pasaje posterior de la misma obra, Manilius, *Astr.* 4.701-710: *ac, velut humana est signis descripta figura, et, quamquam communis eat tutela per omne corpus, et in proprium divisas artubus exit (namque Aries capiti, Taurus cervicibus haeret, brachia sub Geminis censentur, pectora Cancro, te sca-pulae, Nemeaeae, vocant teque ilia, Virgo, Libra colit clunes et Scorpios inguine regnat, et femina Arcitenens, genua et Capricornus amavit, cruraque defendit Iuvenis, vestigia Pisces), sic alias aliud terras sibi vindicat astrum.*

¹⁵ ἦσαν δὲ τινες τῶν Χαλδαίων οἱ καὶ ἕκαστον μέρος τοῦ ἀνθρωπέου σώματος ἐκάστῳ τῶν ζῳδίων ἀνατιθέντες ὡς συμπαθοῦν· κριὸν μὲν γὰρ κεφαλὴν ὀνομάζουσι, ταῦρον δὲ τράχηλον, διδύμους δὲ ὄμους, καρκίνον δὲ στέρνον, λέοντα δὲ πλευράς, παρθένον δὲ γλουτούς, ζυγὸν δὲ λαγόνας, σκορπίον αἰδοῖον καὶ μήτραν, τοξότην μηρούς, αἰγόκερων γόνατα, ὑδρηχόν κνήμας, ἰχθύας δὲ πόδας· καὶ ταῦτα πάλιν οὐκ ἀσκόπως, ἀλλ’ ἐπέιπερ, ἐὰν ἐν τινι τούτων τῶν ζῳδίων γένηται τῶν κατὰ τὴν γένεσιν κακοποιῶν ἀστέρων τις, πῆρῳσιν τοῦ ὁμωνυμοῦντος ἀπεργάζεται μέρους. *Sex. Empir.*, Πρὸς μαθηματικούς V (Πρὸς Ἀστρολόγους), 21-22, edición de MUTSCHMANN & MAU). Hemos tenido en cuenta la traducción española de J. BERGUA CAVERO, 1997, *ad locum*.

¹⁶ *Descriptio corporis. Explicare debemus signa XII quas partes humani corporis teneant; hoc enim et ad apotelesmata vehementissime proficit, praesertim cum locum valetudinis vel vitii volueris invenire. Caput hominis in signo Arietis est, cervix in Tauro, umeri in Geminis, cor in Cancro, pectus et stomachus in Leone, venter in Virgine, renes, vertebrae in Libra, natura in Scorpione, femora in Sagittario, genicula in Capricorno, tibiae in Aquario, pedes in Piscibus. Sic per haec signa tota membra hominis dividuntur.* (Firm. Maternus, *Mathesis*, 2.24, edición de P. MONAT, 1992, con traducción).

εἶδωλον		<i>P.Ryl. 63</i>	Manilius, <i>Astr.</i> II, 453-465 + IV, 701-710	Sex. Empiricus, <i>Πρὸς μαθηματικούς</i> V, (Πρὸς Ἀστρολόγους) 21-22	Firm. Maternus. <i>Math.</i> II, 24
Sol Ἥλιος	☉	ojo derecho	X	X	X
Luna Σελήνη	☾	ojo izquierdo	X	X	X
Hermes Ἑρμῆς	♄	lengua, na- riz, oídos	X	X	X
Zeus Ζεὺς	♃	vísceras	X	X	X
Ares Ἄρης	♂	costados	X	X	X
Afrodita Ἀφροδίτη	♀	bazo	X	X	X
Crono Κρόνος	♄	riñones	X	X	X
Aries Κριός	♈	cabeza	cabeza	cabeza	cabeza
Cáncer Καρκίνος	♋	cueillo	pecho	pecho	corazón
Leo Λέων	♌	abdomen	costados y espalda	costados	pecho y estómago
Virgo Παρθένος	♍	mandíbulas, caderas	vientre	nalgas	vientre
Libra Ζυγόν	♎	glúteos	glúteos	flancos	riñones y vértebras
Escorpión Σκορπίος	♏	pies?	ingles, pubis	partes puden- das y la matriz	órgano sexual
Sagitario Τοξότης	♐	-vacat-	muslos	muslos	muslos
Capricornio Αιγόκερως	♑	uñas	rodillas	rodillas	rodillas
Acuario Ἵδροχόος	♒	muslos	piernas	tobillos	tibias
Piscis Ἰχθύες	♓	extremidades	pies	pies	pies
Tauro Ταῦρος	♉		cueillo	cueillo	nuca
Géminis Δίδυμοι	♊		brazos/hom- bros	hombros	hombros

Resultan curiosas las discordancias entre las partes del cuerpo indicadas en el papiro y las que da Manilio. Este parece establecer las relaciones en función de los parecidos de las formas y la asociación de ideas. Y así vemos que la descripción, que evoluciona en el sentido del movimiento de la aguja del reloj partiendo de la cabeza, indica que Aries, animal de fortísima testa, rige la cabeza; el cangrejo, con su gran caparazón, el pecho; el toro, animal de formidable cuello, rige esta parte de la anatomía humana; a los gemelos corresponden los miembros “dobles”, brazos y hombros; los costados, al león de lomo fabuloso; el bajo vientre a la maternal Virgen; los glúteos bien equilibrados, a la balanza; el pubis a escorpión que exhibe el agujón; los muslos, al arquero que tensa el arco ayudándose de la potencia de sus piernas; el carnero genuflexo rige las rodillas; el medio acuático rige las piernas, que un hombre sumerge y atraviesa caminando los ríos; los peces, por su forma y su movimiento, rigen los pies. Esta distribución basada en la lógica y los parecidos razonables no coincide en todos los textos. Así, vemos *algunas* diferencias en las atribuciones en los textos de Manilio¹⁷ y Empírico, y *muchas* diferencias entre estos y el *P.Ryl.* 63.

¹⁷ Manilio, que escribió a comienzos del siglo I d. C., entre los últimos años de Augusto y los primeros de Tiberio, ve en el universo la obra de un creador omnipotente, *mundi conditor ille* (*Astr.* II, 701), que ordena el espacio de tal forma que los cuerpos se mueven ejerciendo su influjo sobre otros con precisión admirable según un esquema ordenado. Es el mismo Manilio quien expone las relaciones de las casas zodiacales con cada una de las partes del cuerpo humano, sentando de hecho las bases de la medicina astrológica posterior, en *Astr.* 2.453-465. En un libro reciente, Katherine VOLK ha relacionado con acierto este fragmento “melotésico” de Manilio con la sección previa, *Astr.* 2.433-452, donde el erudito menciona a los guardianes divinos de los signos: cada imagen o εἶδωλον, situado en su sitio, recibe la tutela de un dios en particular. Y, por otra parte, el fragmento *Astr.* 2.453-465 se explica por la sección posterior, más extensa, *Astr.* 2.693-749, donde Manilio expone su teoría de la δωδεκατημόρια (“de las doce partes”), según la cual cada signo está dividido en doce secciones de 2,5° cada uno, gobernados, según su posición, por un signo zodiacal, comenzando por el de su casa. Por ejemplo, el primer *dodecatemorium* de Aries corresponde a Aries, el segundo a Tauro, y así sucesivamente. Aunque, como indica K. VOLK, 2009, p. 88, “To make matters more complicated still, each *dodecatemorium* can be subdivided into five parts of 0,5°, each under the tutelage of one of the five ‘proper’ planets, that is, those aside from the Sun and the Moon. The point of this system is to allow for greater complexity in casting a horoscope and thus to account for the variety of human fates and dispositions: even people born under the same sign can be quite different from one another, owing to the fact that they are born under different *dodecatemoria*”. Para Manilio (*Astr.* 2.707-714), “Los nacidos en la tierra son engendrados bajo esta ley (*in terris geniti tali sub lege creantur*); por eso, aunque nazcan en los mismos signos, muestran costumbres distintas y deseos opuestos; y con frecuencia la naturaleza se desvía hacia lo peor, y a un macho sigue una hembra: en un signo se mezclan los nacimientos, ya que cada uno de los signos varía según las partes en que está dividido, y distribuye sus propias influencias de acuerdo con las *dodecatemorias*” (*idcirco, quamquam signis nascantur eisdem, diversos referunt mores inimicaque vota; et saepe in peius derrat natura, maremque femina subsequitur: miscentur sidere partus, singula divisivariant quod partibus astra, dodecatemoriis proprias mutantia vires*).

3. *Los interlocutores*

En este diálogo mantenido entre dos sabios en medio de una asamblea de gente, como se deduce de las últimas líneas fragmentadas del papiro, vemos confrontadas dos culturas o tradiciones, la filosofía “académica” griega y la sabiduría religiosa egipcia¹⁸, que confluyen en el estudio de una materia común, la astrología: la representaciones astrales, sus significados, y su influencia sobre el cuerpo humano.

No hemos de olvidar que el texto procede de Egipto, que va dirigido a egipcios grecohablantes –y las clases cultas griegas residentes en Egipto, pero no egipcias de nacimiento– que debían conocer indudablemente a Platón, y no solamente por los libros, sino por la tradición del país, según la cual Platón visitó personalmente el país del Nilo, y se entrevistó con los sacerdotes de Heliópolis, que no sólo atendían al oficio divino, sino que eran expertos en astrología y magia, por tanto astrólogos y magos.

a) Platón en Egipto.

Diodoro de Sicilia indica (*Bibl.* I, 106 ss.) que fueron varios los sabios griegos, unos legendarios, otros históricos que visitaron Egipto para aprender de los sacerdotes egipcios¹⁹. Estrabón habla de dos muy importantes, e históricos, Eudoxo de Cnido (390-

¹⁸ La *melothesia*, tal como la entendemos hoy a partir de los escritos de autores griegos y romanos, no se limitaba, entre los egipcios, a la relación entre las partes del cuerpo y planetas o signos zodiacales, sino también con deidades y decanos. Mil años antes de Manilio, los egipcios del Reino Nuevo ya tenían estas ideas y las representaron en paredes y papiros. Por ejemplo, en el naos de Saft el-Henna o las clasificaciones del papiro *Smith o p* British Museum EA 10309, líneas 11-18 (citado en la voz “Melothesia”, *Lexikon der Ägyptologie* II, 624-627). Una de las máximas autoridades en estudios de astrología, J. F. QACK (1995, 97-122), ya puso de relieve hace algunos años estos insignes precedentes egipcios de la ciencia melotésica griega a propósito de los “Decanos y las diversas partes del cuerpo humano (“Dekane und Gliedervergottung”). *Vid.* También O. NEUGEBAUER, 1955, 47-51; L. KÁKOSY, 1982, 163-191; C. LEITZ, 1995, 39-43. Siguiendo el prolijo y exhaustivo estudio de Terence DUQUESNE (2002), el ideario religioso egipcio dio un paso paradigmático –en relación con los avances astrológicos de su época– al trasladar la “deificación” de diversas partes del cuerpo que llevaban a cabo los egipcios (posiblemente primero como rito funerario), a espacios elevados suprahumanos, celestes, como encontramos en otras culturas. Recordemos que los decanos pasan a ser “dioses del tiempo” y rigen el “destino” de los hombres, con lo que la adaptación a la astrología posterior de época helenística y romana es fácilmente deducible. Las listas de dioses asignadas a las diferentes partes del cuerpo (y también a las partes del templo, que es el “cuerpo divino” en la tierra), se expresaban como letanías, como ha estudiado el propio Duquesne, con un catálogo exhaustivo de las fuentes egipcias que tratan este tema, organizadas de modo que puede seguirse el desarrollo de este ideario melotésico hasta la época clásica. *Vid.* DUQUESNE, 2002, 237-271.

¹⁹ Str., XVII 1.29: “Esta ciudad (Heliópolis) en tiempos antiguos era precisamente la residencia de los sacerdotes, científicos y astrónomos, pero los estudiosos y las escuelas han desaparecido. Se cree que cualquier persona no podía ser maestro, sino únicamente los hombres que realizaban los

337), matemático, astrónomo y geógrafo que habría visitado la región de Heliópolis hacia 370, y también Platón²⁰, según este importante texto de Estrabón (XVII, 1, 29, 13-28)²¹:

Como quiera que sea, se muestran en Heliópolis las residencias de los sacerdotes, así como las escuelas de Platón y de Eudoxo. Este, en efecto, había venido a la ciudad con Platón, y vivieron trece años en la compañía de los sacerdotes, según algunos autores. Estos sacerdotes tenían un conocimiento muy profundo de los fenómenos celestes y secretos, y eran muy reacios a compartir sus conocimientos, y solo a fuerza de tiempo y con tacto es como Platón y Eudoxo lograron que aquellos les dejasen estudiar los fundamentos de su doctrina, que mantienen ocultos por lo general. Son estos hombres los que nos han enseñado las fracciones del día y de la noche que vienen a añadirse a los 365 días para completar el ciclo completo de un año; porque el año verdadero fue ignorado por los griegos, así como muchas otras cosas, hasta que los astrólogos modernos las aprenden de las traducciones que se hacen al griego de las obras escritas por los sacerdotes; y todavía hoy siguen aprendiendo de estas fuentes, del mismo modo que de las de los caldeos.

Se ha sugerido la posibilidad de que Platón, antes, siendo joven, hacia 395-393, hubiera realizado otro viaje a Egipto²². Al viaje de Platón a Egipto y su relación con los sabios sacerdotes (profetas) egipcios, se refieren Cicerón, asegurando que allí aprendió

sacrificios y explicaban a los extranjeros los ritos sagrados” (μάλιστα γὰρ διή ταύτην κατοικίαν ἱερέων γεγονένοι φασὶ τὸ παλαιὸν φιλοσόφων ἀνδρῶν καὶ ἀστρονομικῶν· ἐκλέλοιπε δὲ καὶ τοῦτο νυνὶ τὸ σύστημα καὶ ἡ ἄσκησις). Es decir, que cualquier diletante no podía ir a aprender cuatro tonterías sobre astrología, tal como critica Estrabón precisamente a propósito del prefecto romano Aelio Galo (en 27-25 a.C.), que visitó a Queremón de Alejandría “pretendiendo aprender esa ciencia” y que fue despedido e insultado por Queremón, que le tildó de “fanfarrón e ignorante”, γελώμενος δὲ τὸ πλέον ὡς ἀλαζῶν καὶ ἰδιώτης (Str., XVII 1.29).

²⁰ Sobre Platón en Egipto, B. MATHIEU, 1987, 153-167 (aunque no comenta el *P.Ryl.* 63, lo que sí hace, aunque de pasada, L. KÁKOSY, 1993, p. 27). Son interesantes las reflexiones de J. F. QUACK, 2002, pp. 79-80, y K. RYHOLT, *Petese* II, 2006, p. 14.

²¹ ἐκεῖ δ' οὖν ἐδείκνυτο οἱ τε τῶν ἱερέων οἶκοι καὶ Πλάτωνος καὶ Εὐδόξου διατριβαί. Συνανέβη γὰρ διή τῷ Πλάτῳ ὁ Εὐδόξος δεῦρο, καὶ συνδιέτριψαν τοῖς ἱερεῦσιν ἑνταῦθα ἐκεῖνοι τρισκαίδεκα ἔτη, ὡς εἰρηταί τισι· περιττοὺς γὰρ ὄντας κατὰ τὴν ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων, μυστικὸς δὲ καὶ δυσμεταδότους, τῷ χρόνῳ καὶ ταῖς θεραπειαῖς ἐξελιπάρησαν ὥστε τινὰ τῶν θεωρημάτων ἱστορήσαι· τὰ πολλὰ δὲ ἀπεκρύψαντο οἱ βάρβαροι. οὗτοι δὲ τὰ ἐπιτρέχοντα τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς μόρια ταῖς τριακοσίαις ἐξήκοντα πέντε ἡμέραις εἰς τὴν ἐκπλήρωσιν τοῦ ἐνιαυσίου χρόνου παρέδωσαν· ἄλλ' ἠγνοεῖτο τέως ὁ ἐνιαυτὸς παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ὡς καὶ ἄλλα πλείω, ἕως οἱ νεώτεροι ἀστρολόγοι παρέλαβον παρὰ τῶν μεθερμηνευσάντων εἰς τὸ Ἑλληνικὸν τὰ τῶν ἱερέων ὑπομνήματα· καὶ ἔτι νῦν παραλαμβάνουσι τὰ ἀπ' ἐκείνων, ὁμοίως καὶ τὰ τῶν Χαλδαίων. El texto griego es el establecido por H.L. JONES, 1949. La traducción se basa en la de J. YOYOTTE – P. CHARVET – ST. GOMPertz, 1997, p. 131.

²² J. YOYOTTE, J. – P. CHARVET – ST. GOMPertz, 1997, p. 130 n. 304.

matemáticas y astrología²³, Quintiliano²⁴, que insiste en el aprendizaje del ateniense de conocimientos arcanos, y en el mismo sentido se expresa Apuleyo²⁵. Diógenes Laercio (III, 6) indica que Platón viajó a Egipto para hablar con los profetas, εἰς Αἴγυπτον παρὰ τοὺς προφήτας, idea que reproduce Filóstrato en la *Vita Apollonii*, I, 2, presentando a un Platón imitador de Empédocles, Pitágoras y Demócrito, que buscaban en Egipto alcanzar la ciencia de los magos²⁶; el ateniense, en el país del Nilo, “entremezcló muchas cosas de los profetas y sacerdotes de allí con sus propias teorías y que, como un pintor, dio colores a lo que ya había perfilado, jamás ha sido tomado por un mago, aun cuando se le haya envidiado más que a ningún hombre por su sabiduría” (Πλάτων τε βαδίσας ἐς Αἴγυπτον καὶ πολλὰ τῶν ἐκεῖ προφητῶν τε καὶ ἱερέων ἐγκαταμίξας τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις καὶ καθάπερ ζωγράφος ἐσκιαγραφημένοις ἐπιβαλὼν χρώματα οὐπω μαγεύειν ἔδοξε καίτοι πλεῖστα ἀνθρώπων φθονηθεὶς ἐπὶ σοφίᾳ).

Por su parte, Clemente de Alejandría (*ca.* 150-215), que dedica todo el capítulo XV del libro I de *Stromata* a mostrar cuánto deben la filosofía y la ciencia griegas a la sabiduría oriental, indica expresamente: “Tampoco Platón niega haber importado de los bárbaros lo mejor de la filosofía, y confiesa públicamente haber ido a Egipto” (Πλάτων δὲ οὐκ ἀρνεῖται τὰ κάλλιστα εἰς φιλοσοφίαν παρὰ τῶν βαρβάρων ἐμπορεύεσθαι εἰς τε Αἴγυπτον ἀφικέσθαι ὁμολογεῖ, *Clem., Strom.* I, XVI, 66,1-3). Poco más adelante Clemente indica cómo algunos sabios griegos son discípulos de los no menos sabios egipcios: “Se dice que Pitágoras fue discípulo de Sonchidis, el primero de los profetas²⁷, Platón de Sechnufis de Heliopolis²⁸, y Eudoxo de Cnido de Konufis igualmente egipcio”, Ἱστορεῖται δὲ Πυθαγόρας μὲν Σώγχιδι τῷ Αἰγυπτίῳ ἀρχιπροφήτῃ μαθητεῦσαι (Πλάτων δὲ Σεχνούφιδι τῷ Ἡλιοπολίτῃ, Εὐδοξος δὲ ὁ Κνίδιος Κονούφιδι τῷ καὶ αὐτῷ Αἰγυπτίῳ, *Clem., Strom.* I, XVI, 69,1), añadiendo que Platón “conoce y admite la profecía” (πάλιν προφητείαν γνωρίζων φαίνεται, προφήτην εισάγων..., *Clem., Strom.*, I, XVI, 69,2).

²³ Cic., *De fin.* V, 87: *Plato Aegypti peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et caelestia accipere.*

²⁴ Quint., *Inst.* I, 12, 15: *Aegypti quoque sacerdotes adiit atque eorum arcana perdidicit.*

²⁵ Apul., *De Platone*, 1, 2, 7-10: *ad Theodorum Cyrenas, ut geometriam disceret, est profectus et astrologiam adusque Aegyptum iuit petitum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret.* (Edición de J. BEAUJEU, 1973).

²⁶ Filost., *Vita Apol.* I, 2: Ἐμπεδοκλῆς τε γὰρ καὶ Πυθαγόρας αὐτὸς καὶ Δημόκριτος ὁμιλήσαντες μάγοις καὶ πολλὰ δαιμόνια εἰπόντες οὐπω ὑπήχθησαν τῇ τέχνῃ.

²⁷ Cf. Plut., *Moralia*, 354 D-E.

²⁸ Cf. Plut., *Moralia*, 578 F.

Si Platón estuvo o no en Egipto *realmente*, carece de importancia. Interesa que tanto egipcios como griegos creen que tal visita tuvo lugar, si es que damos valor a las fuentes. Y que la tradición popular, como el texto del papiro *P.Ryl.* 63, los relaciona con toda naturalidad sabiendo que el público al que se destina acepta y da por segura esa reunión entre Platón y lo sacerdotes egipcios. Ambos personajes son paradigmáticos de la sabiduría griega y egipcia, puesta a debate en Egipto al modo platónico, es decir, como un diálogo. Se trata de un “diálogo personalizado”. Esto le confiere más autoridad y aunque a veces se pliegue a fórmulas retóricas, el hecho de que el lector encuentre nombres conocidos, ayuda a darles credibilidad. Este recurso literario se utiliza frecuentemente en textos mágicos dirigidos a gentes poco o medianamente instruidas²⁹.

b) Petese (Peteesis) en Egipto

El interlocutor de este Platón filósofo de los atenienses (Πλάτων ὁ Ἀθηναίων φιλόσοφος) es el profeta Peetesis (Πετεῖσις προφήτης). El nombre Peteesis es frecuente en los papiros³⁰ y *ostraca*³¹ del Egipto greco-romano. Pero se trata indudablemente del sabio Heliopolitano que conocemos en lengua demótica como Petese. Para los egipcios este nombre –como otros, por ejemplo Petosiris– no solo está a la altura intelectual de Platón, su interlocutor *pariter*, sino que le supera.

M.S. Funghi y F. Decleva Caizzi, 1989, en su estudio específico de este papiro, siguiendo a Kroll³², indicaban que “in questo nome, non citato altrove nelle fonti greche litterarie, si è pensato que possa celarsi Petosiris, il sacerdote/astrologo egiziano associato al re Nechepso nella paternità di un celebre trattato astrologico databile al II sec. a.C., e al quale viene attribuita la melotesia zodiacale”³³. Que el nombre no aparezca en textos griegos, literarios o papiráceos, de Egipto no significa que el profeta (astrólogo) Peteesis sea desconocido. Al contrario.

²⁹ Cf. H. VERSNEL, 1995.

³⁰ *BGU* III, 998 rp. 10; IV, 1196, 15; VII, 1196, 13-15; *CPR*, XIII, 29, fr.A, 3, 46 y fr.B, 6, 82; *PAchm.* 7; *PAmh.* II, 51, 2 y 3; *PBacch.* 1 rp. 23, 25, 26 y 2 rp. 21; *PBad*, IV, 104, 5; *PCair*, *Mich.* 359, r.42; *PCollYoutie*, I 1, 26, 15; *PMich*, IV/1, 223-225; *PPetaus*, 102, 3; *PPhil.* 18, 3, 42; *PPrinc.* I, 10, 2, 9; *P.Ryl.* 220 (de época de Adriano); *PTebt.* I, 61, A, 3, 56; 63r rp. 6, 139; 85, fr.A, 3, 58, 61, 62, 63 y 73; *PTebt.* II, 401, 6, 9 y 6, 18; *PTebt.* III/2, 851, fr.2, 102; 881, 3, 9; 1060, 20; *P.Tebt.* IV, 1060, 20; 1107 rp. fr.C, 14, 201; 1110 rp dupl, 5, 145; 1117 rp. fr.B, 14, 17 y 24; 1126, 15; 1128 rp. 18 y 23; 1130 rp. 8, 117; 1135 rp. 14; 1135 rp. 14; rp. 4, 7; rp. 4, 7; 1142 rp. 11; *PWisc.* II, 46, 2, 7; *SB* III, 6953 (del siglo II d.C.); *SB* VI, 9545, 27 (del año 135); etc.

³¹ *OAmst.* 83, 7; *OAmst.* 83, 7; *OAmst.* 83, 7; *ODouch.* II, 139, 8; *OElkab.* 15, 3 y 50, 3; *OLeid.* 687, 6; *OMich.* II, 820, 3 y 840 (del s. III); etc.

³² W. KROLL, 1937, col. 1125.

³³ M. S. FUNGHI – F. DECLEVA CAIZZI, 1989, p. 592.

La identidad del astrólogo y mago Petese, el Peteesis del papiro, tiene un antes y un después a partir de los trabajos de Kim Ryholt, que ha reeditado, ordenado, traducido y comentado magistralmente los *disiecta membra* de las historietas en la que interviene este personaje. Se trata de un conjunto de papiros demóticos –de la colección Calsberg de Copenhage, y de otras– que nos aportan 70 relatos literarios, reunidos por Ryholt primero en su libro *The Story of Petese son of Petetum and Seventy Other Good and Bad Stories* (1999), revisados y completados por él mismo en la publicación de 2006, *The Petese Stories II*³⁴. Es posible que este Petese (Peteesis) sea el mago egipcio a quien Ostanes escribe una carta apócrifa (Ὀστάνου φιλοσόφου πρὸς Πετᾶσιον) acerca de todo lo sagrado y la ciencia divina (περὶ τῆς ἱερᾶς ταύτης καὶ θείας τέχνης)³⁵.

Los personajes principales de la historia marco son Petese, profeta de Atum en el templo de Heliópolis, y su esposa Sakhminofret. Las escenas de situación del comienzo ya nos dan idea del contenido: Petese invoca a un fantasma, y le interroga acerca de cuánto tiempo le queda de vida. La impavidez del fantasma hace que Petese tenga que recurrir a la magia para arrancarle la respuesta al singular interlocutor. El fantasma le responde que ha consultado el libro “de los que están a punto de entrar en el reino de los muertos” y que le quedan cuarenta días de vida. Apesadumbrado, Petese vuelve a casa, y le dice a su esposa que ha tomado la decisión de dejar sus preocupaciones a un lado y pasar los días que le quedan “haciendo fiesta” con su cónyuge. Las cosas cambian en otro escenario: el templo de Heliópolis. Allí conversa con sus compañeros sacerdotes a propósito de los “libros que están guardados en el templo” y que contienen arcanos; en ellos se basa el prestigio del templo; y propone que algunos de estos libros puedan ser revelados. Algunos sacerdotes se niegan a esta posibilidad, y de nuevo Petese recurre a la magia para intimidar a un tal Hareus, realizando una práctica que conocemos por los papiros griegos de magia: modela un gato y un halcón de cera, y realiza una invocación por la cual Hareus “se somete” a estas criaturas. Más adelante

³⁴ Ver la reseña de J. DIELEMAN, 2009. De la edición de K. RYHOLT, además de los textos, lógicamente, interesa la jugosa introducción del autor, donde podemos encontrar una breve descripción de las Historias de Petese (K. RYHOLT, 2006, pp. 1-4), el engarce de las historias (pp. 4-6), la naturaleza de las historias de Petese (pp. 6-8) y su relación con la literatura narrativa egipcia antigua (pp. 8-10), sobre los babuinos que hacen literatura y los babuinos de entretenimiento (pp. 10-11), posibles alusiones a las Historias de Petese en otros escritos contemporáneos (pp. 11-12); el tema de la “mujer buena” y la “mujer mala”, omnipresente en el ciclo (pp. 12-13); Petese el sabio heliopolitano en la tradición literaria egipcia y griega (pp. 13-16), la fecha más probable de los textos de las Historias de Petese (pp. 16-17), “que no pueden ser anteriores al siglo III a.C.” (p.16); tamaño y sentido de las Historias (pp. 17-19). Una muy positiva valoración científica del trabajo de Ryholt lo podemos leer en R. JASNOW, 2002, pp. 208-213. Vid. también la reseña de C. J. MARTIN, 2004, pp. 61-63.

³⁵ Texto griego y comentario filológico en J. BIDEZ – F. CUMONT, 1938, pp. 334-336. *Ibid.*, p. 335, n.1, indican varios manuscritos donde se lee πρὸς Πετῆσιον.

volverá a recurrir a la técnica de las figuras de cera. Previendo su muerte, trata de organizar su propio funeral. Acabados los preparativos, el texto nos informa de algo muy interesante: nos dice cómo Petese concibió sus historias y las dejó escritas en papiros: crea dos babuinos de cera y los convierte en seres vivos; y les ordena que día a día deben esmerarse en recopilar y escribir un libro que contenga 35 historietas virtuosas y 35 viciosas –recordemos que el libro de Petese tiene exactamente 70 relatos– que deben redactar a modo de los libros antiguos. Como indica con razón Ryholt, el número total de historias, setenta, se relaciona con el ámbito funerario, pues setenta es el periodo ideal de tiempo que se tarda en realizar un embalsamamiento. Interesa también la importancia que se da a la biblioteca heliopolitana, y a la custodia y descubrimiento de libros antiguos en los templos, que es “a topos in the introduction to religious, scientific and didactic texts. It is in this respect noteworthy that Petese himself is also attested in relation to this topos. In another text from the temple library, he is said to be the interpreter of an ancient, scientific treatise written by Imhotep that had been discovered in the temple of Heliopolis”³⁶. Petese muere el día cuadragésimo, como le había dicho el fantasma. Pero todo estaba arreglado, pues dejó preparado su testamento literario, y también –aunque esto no se ha conservado– quedó abierta la puerta de los libros secretos de Heliópolis. En recuerdo del difunto, y siguiendo igualmente sus instrucciones, Sakhminofret, la esposa, va a la despensa de la casa y hace una ofrenda al dios Sol, quemando mirra, incienso y *kyphi* en un brasero, haciendo una plegaria por él, hasta que el dios Sol mismo se manifiesta y le habla, como un fantasma, con la voz de Petese.

Se habrá advertido en este resumen apresurado de la “historia” central de Petese, que se habla de necromancia, de magia³⁷, de sabiduría sacerdotal, de los libros de los templos egipcios, pero no de astrología, salvo esa metamorfosis, ya en el mundo de ultratumba, que acontece a Petese metamorfoseado en el dios-Sol en el Más Allá.

Este Peteesis (=el Petese egipcio de los papiros demóticos) viene a conversar en el papiro con Platón por mor de su heliopolitana *auctoritas*. El mago Petese de los papiros demóticos es, indudablemente el Peteesis del *P.Ryl.* 63, como indican los mejores estudiosos, como el propio K. Ryholt³⁸, en la edición de los papiros de la colección Calsberg (1999 y 2006), y J. F. Quack en su importante trabajo en el que sigue “La pista del mago Petese” (2002)³⁹.

³⁶ K. RYHOLT, *Petese II*, 2006, 3.

³⁷ El nombre Peteesis, “dado por Isis”, guarda una relación de herencia con la diosa maga egipcia.

³⁸ K. RYHOLT, *Petese II*, 2006, 14-15.

³⁹ Sobre los intercambios greco-egipcios, o viceversa, y en especial a propósito de la magia o/y astrología, FR. CUMONT, 1937. *Sensu contrario*, F. HARTOG, 1986, pp. 953-967. A propósito de la influencias

Como resumen de este breve estudio basado en el *P.Ryl. 63*, concluimos:

a) Que el documento es excepcional para el estudio de la melotesia zodiacal, puesto que presenta variantes (en la atribución de cuerpos celestes y órganos humanos) con respecto a los textos canónicos de Manilio, Empírico y Materno.

b) Es el único texto melotésico antiguo que indica las tutelas de los 12 signos zodiacales⁴⁰ más los 7 planetas. Por tanto 19 regencias de los cuerpos celestes sobre órganos humanos.

c) Basándonos en estos autores y en otros menos conocidos, como Demetrio de Falero, y el escolio a la gramática de Dionisio Tracio, hemos propuesto, por primera vez, completar al menos dos líneas perdidas del texto en su parte superior (¿inicial del documento?, que completa y da sentido a la parte escrita conservada.

d) El texto tenía posiblemente una finalidad didáctica. Puede datarse a finales del s. II o en el siglo III d.C., siguiendo la propuesta de Ryholt.

e) El documento presenta la particularidad de presentarse en forma dialógica, platónica; y en el mismo interviene el mismo Platón en diálogo o discusión “científica” con el mago Petese (Peteesis en el papiro), mago afamado en la literatura popular, demótica, posiblemente desde el siglo IV. Que Petese (Peteesis) fuese un mago-astrólogo formado o salido de Heliópolis no es algo banal; pues este centro es, secularmente, milenariamente, rector de las “ciencias” egipcias superiores (deberíamos de hablar de “conocimientos superiores, arcanos, guardados celosamente y muy especializados”), tal como ellos las entendían y entre las que estaba indudablemente la astrología.

astrológicas, resultan imprescindibles los trabajos de Neugebauer, en particular la impresionante obra, en dos volúmenes, O. NEUGEBAUER – R.A. PARKER, 1969, y no menos extraordinario trabajo de tesis de Joachim Quack, de casi 800 páginas de pura erudición, aún no publicado, y al que hemos tenido acceso, QUACK, 2002. Los préstamos, intercambios de argumentos e “intertextualidad” entre los textos literarios egipcios y la literatura griega, en los periodos helenístico y romano (que se perciben claramente en las novelas de tema y escenario egipcios, escritas en griego) han sido estudiados recientemente con gran solvencia por SALIM, 2013, especialmente pp. 47-49 sobre la Historia de Petese y la tradición literaria. Las fuentes indican que el famoso Petese de Heliópolis, mago-astrólogo había “evolucionado” para convertirse en un famoso alquimista en las fuentes griegas y árabes posteriores, por ejemplo el *Kitab el-Fihrist*. Trata el tema de la vida de Petese más adelante (*ibid.*, pp. 151-153, y 176-177), concluyendo que, en efecto, el Petese de los textos demóticos es el Peteesis del *P.Ryl. 63*, el cual “reflects special recognition for this particular magician, who was in the Greek papyrus Rylands 63 described as the teacher of none other than Plato himself, one of the most celebrated Hellenic philosophers” (*ibid.*, p. 177). Sobre la alquímica egipcia, J. LINDSAY, 1970.

⁴⁰ Con excepción de Tauro y Géminis, que estaban en el texto original, que ha llegado corrompido en estas líneas, como se ha indicado más arriba.

f) El documento no tiene grandes pretensiones culturales, por ejemplo confrontar la cultura griega y la egipcia a propósito de la astrología –y en particular de la melotesia astral–, sino ilustrar cómo ambas tradiciones se nutren mutuamente. Los autores astrológicos griegos reconocían la importancia de Egipto en la ciencia astrológica –al menos en el desarrollo que éstos hicieron de los decanos–, y este texto papiráceo viene, en cierto modo, a corroborar esa opinión. Desde el otro punto de vista, el de los egipcios, el hecho de incluir a Platón, paradigma del sabio heleno, en sus disquisiciones astrológicas escolares era también un homenaje al prestigio de la sabiduría astrológica griega. Todo el fragmento es una clara expresión de síntesis doctrinal cosmológica, y más concretamente desde un punto de vista particular como es el de las correspondencias melotésicas; un trasvase de conocimiento, si se quiere, desde una cultura emisora en su declinar, como es la egipcia, y otra cultura receptora, la grecorromana, que aprehende y sintetiza a su modo –y en la medida de sus posibilidades– la información recibida, todo ello en un contexto claramente sincrético, que no sintético.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABRY, J. H.,
 - “Astrologie et mythologie: Les Tutelles zodiacales”, en A. A. PÉREZ JIMÉNEZ - R. CABALLERO (eds.), *Homo Mathematicus*. Málaga: Charta Antiqua, 2002, pp. 73-91.
- BEAUJEU, J.,
 - *Apuleius Madaurensis. De Platone et Eius Dogmate. Apulée: Opuscules Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du Monde) et Fragments*, Paris, 1973.
- BERGUA CAVERO, J.,
 - *Sexto Empírico. Contra los profesores. Libros I-VI*. Madrid, Gredos, 1997.
- BIDEZ, J. – CUMONT, FR.,
 - *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 vols. Paris, 1938.
- BÖLL, F.,
 - *Sphaera: Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig: Teubner, 1903.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
 - *L'Astrologie grecque*. Paris, 1899.
- BRISSON, L.,
 - “L'Égypte de Platon”, en *L'Égypte et la philosophie. Les Études philosophiques* 2-3, 1987, pp. 153-167.
- COX MILLER, P.,
 - “In Praise of Nonsense”, en A. H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Crossroad, New York, 1986, pp. 481-505.

CUMONT, F.,

- *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937.

DERCHAIN, PH.,

- “Essai de classement chronologique des influences babyloniennes et hellénistiques sur l’astrologie égyptienne des documents démotiques”, en *La Divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*. Travaux du Centre d’études supérieures spécialisé d’histoire des religions de Strasbourg, P.U.F., 1969.
- “Harkhébis, le Psylle-Astrologue”, *CdE*, 64 (1989) 74-89.

DIELEMAN, J.,

- Recensión a RYHOLT, *The Petese Stories, II (P. Petese II)*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 95 (2009) 272-273.

DUQUESNE, T.,

- “La déification des parties du corps. Correspondences magiques et identification avec les dieux dans l’Égypte ancienne”, en Y. KOENIG, *La magie en Égypte: à la recherche d’une définition*, Musée du Louvre, Paris, 2002, pp. 237-271.

FUNGHI, M. S. – DECLEVA CAIZZI, F.,

- “PRyl 63: Dialogo fra Platone e un Egiziano su temi astrologici”, en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I, 1, Florencia, 1989, pp. 591-609.

GOOLD, G. P.,

- *Manilius. Astronomica*. Cambridge-Londres, 1977.

GOYON, J.-Cl.,

- “Nombre et Univers: réflexions sur quelques données numériques de l’arsenal magique de l’Égypte Pharaonique”, en A. ROCCATI (ed.), *La Magia in Egitto 29-31, ottobre 1985, Actes du Colloque*, Turin, 1987, pp. 57-76.

GUNDEL, W.,

- “Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Manilius”, *Philologus*, 81 (1926) 168-191 y 309-338.

HARTOG, F.,

- “Les grecs égyptologues”, *Annales E.S.C.*, 41 (1986) 953-967.

HILDGARD, A.,

- *Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam, Commentarius. Grammatici Graeci*, vol. 1.3. Leipzig: Teubner, 1901 (repr. 1965).

JASNOW, R.,

- “Recent Trends and Advances in the Study of Late Period Egyptian Literature”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 39 (2002) 207-216.

JOHNSON, J. DE M. - MARTIN, V. - HUNT, A.S.,

- *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester. Manchester. II, Documents of the Ptolemaic and Roman Periods (n°s 62-456)*, Manchester: The University Press, 1915.

JONES, H.L.,

- *The Geography of Strabo VIII*. Loeb Classical Library, 267. Revised edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949.

KÁKOSY, L.,

- “Decans in Late-Egyptian Religion”, *Oikumene*, 3 (1982) 163-191.
- “Plato and Egypt. The Egyptian Tradition”, en: G. NÉMETH (ed.), *Gedenkschrift I. Hahn*, Budapest : Loránd-Eötvös-Universität, 1993, pp. 28-28.

KROLL, W.,

- s.v. “Peteesis”, *RE* XIX, 1937, col. 1125.

LEITZ, C.,

- *Altägyptische Sternuhren*, Lovaina, 1995.

LINDSAY, J.,

- *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London, 1970.

MANILIO,

- *Astrología*. Traducción y notas de F. CALERO y M^a J. ECHARTE. Madrid, 1986, Biblioteca Clásica Gredos, p. 226.

MARTIN, C. J.,

- Review to: *The Story of Petese Son of Petetum and Seventy Other Good and Bad Stories* by Kim Ryholt, en: *The Journal of Egyptian Archaeology*, 90, Reviews Supplement (2004) 61-63.

MATHIEU, B.,

- “Le voyage de Platon en Égypte”, *ASAE*, 71 (1987) 153-167.

MCINSTOSH, CHR.,

- *The astrologers and their Creed*, London, 1969.

MERKELBACH, R. – TOTTI, M.,

- *Abrasax III. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung - Die Pschai-Aion-Liturgie)*. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften - Sonderreihe. Sonderreihe der Abhandlungen Papyrologica Coloniensia Band 17/3. (Opladen, 1992).

MERINO RODRÍGUEZ, M.,

- *Clemente de Alejandría. Stromata, I*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996.

MONAT, P.,

- *Firmicus Maternus, Mathesis, tome I, livres I-II*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

MUTSCHMANN, H. – MAU, J.,

- *Sexti Empirici opera*, I-II, Leipzig: Teubner, 1914²;1961³.

NEUGEBAUER, O.,

- “The Egyptian Decans”, en A. Beer, *Vistas in Astronomy*, I, London-New York, 1955, pp. 47-51.
- “Melothesia and Dodecatemoria in Oriens Antiquus”, *AnBib*, 3 (1959) 270-275.

NEUGEBAUER, O. – PARKER, R.A.,

- *Egyptian Astronomical Text. III. Decans, Planets, Constellationes and Zodiacs*, 2 vols. Brown University Press, Providence, London, 1969.

NEUGEBAUER, O. – VAN HOESSEN, H. B.,

- “Astrological Papyri and Ostraca: Bibliographical Notes”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 108 (1964) 57-72.

OLIVIERI, A.,

- *Melotesia planetaria greca*, Napoli, 1934.
- “Melotesia planetaria greca”, *Memorie della Reale Accademia di Archeologia, Lettere ed Arti di Napoli*, 5 (1936) 19-58.

PACK, R. A.,

- *The Greek and Latin Texts from Greco-Roman Egypt*. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1952.

PEREA YÉBENES, S.,

- “La música de los planetas en las teorías pitagóricas y el orden de los días de la semana en el calendario romano”, en: J. MANGAS Y S. MONTERO (eds.), *Percepción del tiempo y milenarismo en las sociedades antiguas*, Madrid: Universidad Complutense, 2001, pp. 125-143.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- “Melotesia zodiacal y planetaria: la pervivencia de las creencias astrológicas antiguas sobre el cuerpo humano”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano. La Anatomía en las Culturas Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, pp. 249-292.

P.Ryl. = Vid. JOHNSON – MARTIN – HUNT.

QUACK, J. F.,

- “Dekane und Gliedervergottung”, *JCh*, 38 (1995) 97-122
- “Die Spur des Magiers Petese”, *CdÉ*, 77 (2002) 76-92.
- *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt*, Hab. Diss., Freie Universität Berlin, 2002.
- “Les Mages Égyptianisés? Remarks on Some Surprising Points in Supposedly Magusean Texts”, *Journal of Near Eastern Studies*, 65.4 (2006) 267-282.

RADERMACHER, L.,

- *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*, Leipzig: Teubner, 1901 (1967²).

RUELLE, CH. E.,

- “Le chant de sept voyelles grecques d’après Démétrius & les papyrus de Leyde”, en *REG*, 2 (1889) 38-44.

RYHOLT, K.,

- *The Story of Petese son of Petetum, and Seventy Other Good and Bad Stories*. The Carlsberg Papyri 4 / CNI Publications 23. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1999.
- “An Elusive Narrative Belonging to the Cycle of Stories about the Priesthood at Heliopolis”, en: *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*. CNI Publications 27. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2002, pp. 361-366 y lámina 13.
- “Nectanebo’s Dream or the Prophecy of Petesis”, en: A. BLASIUS - B. U. SCHIPPER (eds.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 107, Leuven: Peeters, 2002, pp. 221-241.
- *The Petese Stories II*. The Carlsberg Papyri 6 / CNI Publications 29, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006.
- “New Light on the Legendary King Nechepsos of Egypt”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 97 (2011) 61-72.

SALIM, R.,

- *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives. An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period Literature*. University of Copenhagen. Faculty of Humanities, 2013.

YOYOTTE, J. – CHARVET, P. – GOMPERTZ, ST.,

- *Strabon. Le Voyage en Égypte*, Paris, Nil éditions, 1997.

VERSNEL, H.,

- “The Poetics of the Magical Charm. An essay in the Power of Words”, en P. MIRECKI - M. MEYER (eds.): *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden – Boston: Brill, 1995 (Religions in the Graeco-Roman World 141), pp. 105-158.

VOLK, K.,

- *Manilius and his Intellectual Background*, Oxford University Press, 2009.

LACUNARIA ASTROLOGICA: ARQUITECTURA Y ASTROLOGÍA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO*

JORGE TOMÁS GARCÍA
IHA, FCSH
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
jgarcia@fcs.unl.pt

RESUMEN

El presente artículo pretende analizar la presencia de motivos iconográficos astrológicos en los casetones del interior de templos y tumbas en contexto griego y romano. A través de un recorrido por las fuentes clásicas describiremos las características comunes que se pueden localizar en estas obras. Será desde la perspectiva de la Historia del Arte desde la que abordaremos el origen, difusión y alcance de esta tipología decorativa que alcanzó gran fortuna en la arquitectura griega y romana. La Tumba de Ostrusha, en la antigua Tracia, será el principal caso de estudio.

PALABRAS CLAVE: *LACUNARIA*, CASETONES, ASTROLOGÍA, ARQUITECTURA, PLÉYADES.

LACUNARIA ASTROLOGICA: ARCHITECTURE AND ASTROLOGY IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

ABSTRACT

This article analyzes the presence of astrological iconographic motifs in ceilings inside temples and tombs in Greek and Roman context. Through a tour of the classical sources, I will describe the common characteristics that can be located in these works. It will be from the perspective of art history from which I will discuss the origin, diffusion and scope of this decorative style that reached great fortune in Greek and Roman architecture. The Thracian Tomb of Ostrusha will be the main case study.

KEYWORDS: *LACUNARIA*, CEILINGS, ASTROLOGY, ARCHITECTURE, PLEIADES.

Contexto terminológico y conceptual

La problemática relativa a la utilización de motivos astrológicos en el interior de las construcciones griegas y romanas nos conduce en una primera instancia al análisis de los distintos conceptos utilizados para nombrar dichas construcciones. Es en la literatura latina donde podemos encontrar un mayor número de ejemplos que nos permiten

* Este artículo recoge resultados de la investigación financiada por Fondos Nacionales a través de la FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal) en el ámbito del Proyecto sfrh/bpd/99633/2014, y se encuadra en el contexto del Grupo de Investigación de Excelencia Estudios Visuales (Fundación Séneca, 19905/GERM/15).

reconstruir con bastante fidelidad la imagen y apariencia de estos recursos arquitectónicos¹. El término *laquearia*, junto con su variante *lacunaria*, tiene un significado específico en las fuentes latinas, ya que ambos conceptos se refieren a un artesonado horizontal enmarcado en madera², a menudo cubierto de oro.

Los autores latinos aparentemente vieron poca diferencia entre los conceptos de *lacunar* y *laqueare*³. Ambos se refieren a artesonados⁴, de manera que no hay un patrón de uso que indique variantes en diversos significados. Vitruvio (4.3.1-5) ofrece la mejor definición técnica de *lacunar*. Según el tratadista romano, se emplea el término para describir los espacios entre las vigas del techo de un templo dórico; estos espacios podrían ser ocultados por metopas del entablamento (en los espacios entre los extremos de las vigas) y por los casetones en el techo (en los espacios entre las propias vigas). El *lacunar* fue, en definitiva, un dispositivo para tapar los huecos regulares cuando una hilera de vigas de madera del techo se extendía en el interior de una construcción⁵.

En el vocabulario técnico latino no hay un término que podamos traducir exclusivamente por nuestro concepto de “techo”. Cuando un escritor latino deseaba

¹ D. ANDRIANOU, *The Furniture and Furnishings of Ancient Greek Houses and Tombs*, Nueva York, 2009, pp. 34-45.

² Estos techos de mármol, que eran verdaderas obras maestras de la talla en piedra, continuaron siendo fieles a sus modelos de madera. Uno de los mejores ejemplos de la construcción del techo es el pórtico norte del Erecteión de Atenas, donde las vigas de mármol eran de las más largas empleadas por los constructores de Pericles, podían llegar a ofrecer 5,70 m de luz libre. Los detalles de esta construcción se encuentran en A. HODGE, *The Woodwork of Greek Roofs* Cambridge, 1960, pp. 112-15.

³ A. BARBET, “Les compositions de plafonds et de voûtes antiques: essai de classification et de vocabulaire” *AIPMA* 2001, pp. 27-36. Para *lacunar*, o su plural *lacunaria*, ver Vitr., IV 6.1; V 2.1; VI 3.4, 6; VI 7.3. Vitruvio también identifica *lacunaria* como plafones bajo el arquitrabe (IV 3.1), y cita un ejemplo de un artesonado de ciprés en el templo de Diana en Éfeso (II 9.13). Alrededor del siglo V a.C. los artesonados de piedra, sobre todo de mármol, comenzaron a aparecer en las columnas de los grandes templos dóricos y en los grandes monumentos sepulcrales de Asia Menor. El equivalente conceptual griego de *lacunar* es *fatné*, aunque está mucho menos presente en las fuentes, ver Ath., V. 208b. Vitruvio utiliza diversas formas de *lacunar* con frecuencia. Curiosamente, nunca utiliza la forma alternativa, *laqueare* (V 2.1; VI 3.4; VI 3.9).

⁴ Derivan de *lacus* en combinación con el sufijo *-aris* (Serv., *Aen.* 1.726)

⁵ Petronio también nos ofrece información de vital importancia sobre la utilización de estos casetones como ornatos arquitectónicos en algunas celebraciones romanas. Petronio (60.1) en la cena de Trimalción, un techo artesonado juega un papel dramático en los espectáculos que acompañan a la fiesta: “*nam repente lacunaria sonare coeperunt totumque triclinium intremuit. Consternatus ego exsurrexi et timui, ne per tectum petauristarius descenderet aliquis. Vultus expectantes quid novi de caelo nuntiaretur*”. Plinio también nos ofrece un fragmento interesante sobre este tema (*HN* 35.124), cuando cita a Pausias de Sición como el primer pintor que decoró estos casetones: “*idem et lacunaria primus pingere instituit, nec cameras ante eum taliter adornari mos fuit*”. Sobre Pausias y la decoración ornamental ver J. TOMÁS GARCÍA, *Pausias de Sición*, Roma, 2015.

transmitir la idea de ‘techo cubierto’ en sentido general, es decir, un techo no necesariamente adornado, utilizaba la palabra *tectum*. Como concepto técnico, *tectum* tenía una serie de aplicaciones más generales. Así, para referirse a ‘techo’ se solía emparejar el sustantivo con un modificador de modo que el significado fuera más claro. Un modificador común era *laqueatum*. Así, Cicerón (*Leg.* 2.2.93) representa a Ático como un hombre modesto que desprecia los pavimentos de mármol y *laqueata tecta*, es decir, los “techos artesonados”⁶. Séneca condena a los ciudadanos más adinerados por embellecer sus *tecta* con oro (*Ep.* 90.15)⁷.

Estos techos artesonados fueron los que acogieron la mayoría de representaciones con motivos astrológicos y celestes⁸. Por ejemplo, Domiciano deseaba incluir en su palacio un elemento que no sólo hablara de una tradición venerable llena de alusiones reales y divinas, sino uno con connotación celeste, y optó por la cubierta con un artesonado de madera dorada tradicional⁹. Las palabras elegidas por Estacio (*Silv.* 4.2.31) para evocar la gran altura de la sala del palacio de Domiciano son de particular interés a la hora de imaginar cuál pudo ser el aspecto real de estas construcciones:

La vista se desplaza ahora hacia arriba, la vista cansada apenas llega a la cumbre, y se podría pensar que fue el artesonado [*laquearia*] del cielo de oro¹⁰.

-
- ⁶ *laqueatus* -a -um: la forma adjetival de *laqueare*. Un techo se puede describir como *laqueatum*, las principales fuentes son Cic., *Verr.* 2.1.133: “*venit ipse in aedem Castoris, considerat templum; videt undique tectum pulcherrime laqueatum*”; Cic., *Tusc.* 1.85: “*astante ope barbarica / tectis caelatis, laqueatis*”; Liv., XLI 20,9: “*magnificum templum, non laqueatum auro tantum, sed parietibus totis lammina inauratum*”; Lucil., X 112–13: “*laqueataque tecta ferebant / divitias crassumque trabes absconderat aurum*” Lucr., II 23–28: “*neque natura ipsa requirit . . . nec domus argento fulget auroque renidet / nec citharae reboant laqueata aurataque templa*”; Suet., *Nero* 31.2: “*cenationes laqueatae tabulis eburneis versatilibus*”. En Cic., *Tusc.* 5.62, el autor describe una espada que descende de los casetones superiores, imagen que fue imitada por Aulio Persio Flaco (mitad del siglo I) en *Saturae* (III 40): “*auratis pendens laquearibus ensis*”. Un análisis de este concepto se encuentra en W. MACDONALD, *Architecture of the Roman Empire*. Vol.2. New Haven, 1982, pp. 61-62.
- ⁷ Séneca (*Ep.* 90.15), exhibe una repugnancia particular hacia el artesonado en el entorno privado, dice que algunos propietarios ricos tienen techos en el comedor con paneles móviles que cambian sus patrones muy a menudo. En el mismo sentido que lo describe Suet., *Nero* 31.2: “*cenationes laqueatae*”.
- ⁸ K. TANCKE, 1989, documenta los casetones de piedra y su desarrollo en los templos romanos en Siria y Asia Menor, por ejemplo, el templo de Bel en Palmira (p. 278, y pl. 54, 1-2), y el templo de Baco en Baalbek, (p. 282, y pl. 58, 1-4).
- ⁹ F.W. DEICHMANN, “Kassettendecken,” *Festschrift für Otto Demus zum 70. Geburtstag. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 21 (1972) 83-107; S. McNALLY, *Architectural Decoration of Diocletian’s Palace at Split*, British Archaeological Reports Series 639, 1996, p. 63.
- ¹⁰ Stat., *Silv.* 4.2.31: “*Tectum augustum, ingens, non centum insigne columnas / sed quanta superos caelumque Atlante remisso / sustentare queant. Stupet hoc vicina Tonantis / regia, teque pari laetantur*”

Manilio, en su tratado de época augusta sobre astrología, utiliza este mismo patrón para ilustrar la organización de las estrellas en los artesonados arquitectónicos:

El brillo [de las constelaciones] se muestra en los casetones con varios diseños (1.533).

Cerca del final del poema Manilio hace otra referencia que proporciona una pista vital para interpretar el lenguaje utilizado por Estacio en su descripción de la *Domus Augustana*:

Y, debido a que la espiga de trigo está habitada por granos ingeniosamente dispuestos y su diseño es como un edificio, ya que proporciona cámaras y graneros para sus propias semillas, [*Spica*] hará que un hombre que talla artesonados [*laquearia*] para los templos sagrados, proporcionando un nuevo cielo [*caelum*] para los techos [*tecta*] del Trueno (5.285)¹¹.

El emparejamiento de *laquearia* con *caelum* exhibe la conexión entre elaborado artesonado, la divinidad, y el cielo.

Lacunaria astrologica en contexto griego

Si bien es el vocabulario latino el que nos ha dejado mayores datos para el estudio léxico y teórico de estas decoraciones arquitectónicas con motivos astrológicos, en la realidad material la cultura griega ya conocía desde siglos atrás estos recursos artísticos¹². En un intento de sintetizar y considerar algunos problemas relacionados con

sede locatum / numina. Nec magnum properes excedere caelum: / tanta patet moles effusaeque impetus aulae / liberior, campi multumque amplexus operi / aetheros, et tantum domino minor; ille penates / implet et ingenti genio iuvat". Todas las traducciones del latín en el artículo son propias.

¹¹ *laqueare* -is (n.): un cofre en un artesonado. La forma plural, *laquearia*, por lo general se refiere a un artesonado. Manil., V 285–92: “*et, quia dispositis habitatur spica per artem / frugibus, ac structo similis conponitur ordo, / seminibusque suis cellas atque horrea praebet, / sculptem faciet sanctis laquearia templis / condentemque novum caelum per tecta Tonantis*”. Para el caso particular del Palacio de Domiciano ver R. MEIGGS, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, 1982, p. 366.

¹² F. EBERT, “Lacunar” in *RE*, Vol. 12, 1924, pp. 369-75; M. WEGNER, “Lacuanre, lacunar” *EAA*, I, 1961, pp. 450-454. Artesonados con vigas vistas aún se conservan en los siguientes edificios: los pasillos traseros del Partenón y en el Hefesteión de Atenas, el Templo de Rhamnus, el Templo de Atenea Niké de Atenas, la sala norte del Erecteión, en los Propileos de la Acrópolis, en los Propylea de Eleusis, el Templo de Atenea en Priene, el Mausoleo de Halicarnaso, el monumento tumba en Mylasa, y el Templo de Zeus en Aizanoi. Todas estas obras son analizadas por K. TANCKE, 1989, p. 24. Si bien parece que la decoración pictórica de estos casetones alcanzó una mayor expansión a partir del Monumento de las Nereidas de Xanthos, decorado con cuadrados ortogonalmente dispuestos, con motivos figurativos y ornamentales. Sólo se conservan una de las arcas figurativas (desde 1842 en el Museo Británico de Londres, BM 935.3) y un dibujo en relación con otra pequeña

la datación de los monumentos, los motivos decorativos, en referencia a artesonados figurativos hasta ahora conocidos, revelan un repertorio sorprendente y recurrente, aunque con un punto de inflexión importante en términos figurativos a partir del final del primer y el segundo trimestre del siglo IV a.C. Los fondos de los casetones en las construcciones atenienses presentan una finalidad puramente decorativa: palmetas y flores de loto dispuestas para formar estrellas y rosetas geométricas, a veces de metal, añadidas en la parte inferior de los envigados¹³. Si somos capaces de atribuir un valor puramente decorativo a los motivos florales como elementos de relleno, la recurrencia muy frecuente de símbolos astrales no puede ser accidental¹⁴. Estos motivos están claramente relacionados con la representación de la bóveda celeste, y con comparaciones metafóricas evidentes con referencia al paradigma del cielo¹⁵.

La ornamentación con casetones en la arquitectura griega en el s. V a.C. consistía en la utilización de dos o tres casetones que solían medir alrededor de 20-50 cm de longitud¹⁶. Al principio, se trataba de arcas adornadas con decoraciones pintadas, con colores tales como el cimacio. Más tarde, con el orden jónico, surgieron tonos más brillantes y vivos. En cuanto a la decoración, en un primer momento se utilizaron estrellas normalmente talladas y fijadas en un fondo azul profundo¹⁷.

En un ambiente religioso la decoración esculpida no sólo celebraba la belleza de la naturaleza y la perfección de formas geométricas, sino también su relación con la

porción de él, con motivos florales. La cronología de este monumento se coloca diversamente entre 420 y 380 a 70 a.C., ver W. LETHABY, "The Nereid Monument Re-Examined", *JHS*, 35 (1915) 208-224; L. HOLLAND & P. DAVIS, "The Porch Ceiling of the Temple of Apollo on Delos", *AJA*, 38 (1934) 71-80; P. COUPEL & P. DERMAGNE, *Le monument des Néréides. L'architecture, Fouilles de Xanthos*, París, 1989.

¹³ L. BORHY, (ed.). "Plafonds et voûtes à l'époque antique" *Actes du 8ème Colloque International de l'Association Internationale pour la Peinture Murale Antique (AIPMA), 15-19 mai 2001*, Budapest, 2004.

¹⁴ S. KARUSU, "Astra" *LIMC* II.1.2, 1984, pp. 921-922.

¹⁵ D. S ROBERTSON, *A Handbook of Greek and Roman Architecture*, Cambridge, 1954, p. 51.

¹⁶ El ejemplo más notable de la conciencia de los antiguos constructores del comportamiento estructural de vigas simplemente apoyadas es el diseño de techo en los Propileos, en Atenas. En el porche oeste del edificio central, dos filas de columnas jónicas soportan el techo de mármol. A fin de evitar la carga concentrada, para ser aplicada en el centro de la luz del arquitrabe del arquitecto se adoptó esta solución ingeniosa. Las aberturas más ambiciosas en los interiores de un edificio griego se encuentran en edificios circulares. El Arsinoeion en Samotracia es citado por J.J. COULTON, *Ancient Greek Architects at Work*, Ithaca, 1977, p. 158, como el más ambicioso, con una envergadura de 16,80 m.

¹⁷ K. TANCKE, 1989, p. 30, afirma que la idea del techo con las arcas astrales como una representación del cielo resulta del todo evidente. W.N. BATES, "Notes on the 'Theseum' at Athens", *AJA*, 5 (1901) 37-50; W. WILLAM & N. EDMONSON, "The Ceiling of the Hephaisteion", *AJA*, 88 (1984) 135-36.

divinidad. Al igual que las esculturas e imágenes de los dioses eran adornadas con guirnaldas, flores, perfumes o vestimentas, también lo eran sus templos, y los techos coronados con casetones estaban llenos de temática vegetal¹⁸. El gusto por los elementos vegetales y florales se confirmó durante los períodos clásico y helenístico. En el Asclepeion de Epidauro (370 a.C.), la presencia de estrellas se alterna con elementos decorativos florales y *prosopa*¹⁹. Este último motivo registra una difusión cada vez mayor después de mediados de siglo IV a.C. Estos *prosopa* son cabezas y bustos, a menudo, pero no exclusivamente, de mujeres que están talladas y/o pintadas frontalmente o vistas en tres cuartas partes. Algunas figuras esculpidas con estos motivos figurativos se encuentran en los casetones de mármol en el Mausoleo de Halicarnaso, en el Mausoleo de Belevi en Éfeso o en el Témenos de Samotracia (Figs. 1-2). Este último ejemplo es especialmente significativo ya que aparecen cuatro motivos diferentes dentro de casetones de diferentes tamaños, que adornan el techo del propileo del Témenos de Samotracia. En las arcas principales encontramos a las divinidades de Samotracia y figuras legendarias.



Figs.1-2. Témenos de Samotracia, s. III a.C.

¹⁸ Según A. BARBET & A. GUIMIER-SORBETS, “Les Motif de caissons dans la mosaïque du Ive siècle avant J.-C. à la fin de la République romaine: ses rapports avec l’architecture, le stuc et la peinture” en J.-P. DARMON & A. REBOURG (eds.), *La Mosaïque gréco-romaine, IV Trèves 8-14 août 1984, Supplément au Bulletin de l’A.I.E.M.A.*, Paris, 1994, pp. 23-25, así ocurrió en los Tholoi de Delfos, Olimpia, y Epidauro. La flora y el follaje de acanto, aunque continuando el motivo vegetal tradicional que se encuentra en el artesonado ortogonal de los templos griegos, ha sido nuevamente interpretado como perteneciente a un entorno funerario, puesto que las flores eran parte de la tradición funeraria en la sociedad griega. Tal vez los casetones simbolizaban el advenimiento de una vida nueva y abundante asociada con la apoteosis de lo mortal. W.B. DINSMOOR, *The Architecture of Ancient Greece*, Londres, 1950, p. 254; H. BERVE & G. GRÜBEN, *Greek Temples, Theatres, and Shrines*, Nueva York, 1963, p. 316; R.A. TOMLINSON, *Epidauros*, Austin, 1983, p. 65.

¹⁹ A. BURFORD, *The Greek Temple Builders at Epidauros*, Toronto, 1969, pp.88-99.

Siguiendo esta tradición arquitectónica, existen unos fragmentos provenientes de un monumento no identificado en Tasos que nos serán enormemente útiles más adelante (Fig. 3). Estas piezas conservadas, de procedencia incierta, han sido relacionadas con el estilo y el taller de los ejemplos del Témenos de Samotracia²⁰. La escasez de la parte conservada con respecto a dos de estos fragmentos no nos permite ofrecer informaciones seguras sobre su género. Por la torsión y por su actitud general, la analogía con las figuras del túmulo Ostrusha, como veremos, es evidente. Incluso las mediciones son casi idénticas.



Fig. 3.
Tasos, monumento no identificado

La temática astronómica y cosmológica en la decoración de los casetones arquitectónicos apareció con fuerza en el s. III a.C., y las referencias celestes ya no sólo aparece a través de una representación geométrica en forma de estrella como un polígono de varias puntas, sino a través de personificaciones astrales²¹. A nivel iconográfico, la incidencia y el valor de la temática cósmica-astroológica no se han puesto de relieve de manera adecuada, que parecen ser consistente y recurrente en cuanto a decoración *lacunar*. La ornamentación se vuelve a expresar a través de estrellas con representación geométrica (a partir del siglo V a.C.) y a través de la personificaciones de asteroides (constelaciones, planetas, y el Zodiaco) después de una brecha de siglos, en época romana.

El caso particular de la tumba de Ostrusha

Esta problemática iconográfica e iconológica encuentra un perfecto caso de estudio en el techo de casetones de la tumba de Ostrusha²². Este ejemplo requiere niveles

²⁰ P. LEHMANN, *Samothrace: The Temenos*, Vol. 5, Nueva York, 1982, p. 165. Estos casetones representan en Samotracia divinidades principales, figuras legendarias, e iniciados heroicos y están organizados en un diseño esquemático. Una categorización similar ocurre en el techo por encima del pórtico tripartito del Serapeión en Mileto, donde aparecen las Musas y posiblemente bustos de otras divinidades. Pausanias (8.22.7) no indica claramente si se fijaron o no estas tallas. Para el estudio de la figura de Tasos ver B. HOLTSMANN, *La sculpture de Thasos. Corpus des reliefs, I. Reliefs à thème divin*, Paris, Études Thasiennes, XV, 1994, pp. 87–88, nos. 18–23, Pl. XXV a-e, el autor asume que los fragmentos de Tasos en realidad pertenecían a la decoración del techo del Témenos en Samotracia.

²¹ Las fuentes clásicas se refieren a las representaciones de las constelaciones del zodiaco y las imágenes dentro del palacio de Nerón (Suet., *Nero* 31), en el Palacio de Domiciano (Mart., VII 56), en el Palacio de Septimio Severo (Cass. Dion, LXXVI 11), o en residencias privadas (Petron., XXX 3).

²² El estudio más reciente y completo sobre esta obra es de C. MANETTA, “The Tomb Below the Ostrusha Mound and the Painted Prosopa within the Central Boxes of the Ceiling: Proposal for a New Reading”, *CHS Research Bulletin*, 1:2 (2013).

mayores y más profundos de análisis para comprender tanto el significado -todavía debatido- de su programa decorativo y figurado como de sus modelos²³. Como veremos, la muestra tracia podría ser un documento exegético de gran importancia e incluso constituye el primer original pictórico griego para transmitir un tema iconográfico particular dentro de la serie de los artesonados figurativos.

Los casetones de Ostrusha están decorados con representaciones pictóricas múltiples y variadas, si bien las que resultan propicias a nuestro análisis son aquellas que presentan figuras femeninas a la manera de *prosopa*. Los colores que incluyen estas figuras femeninas son el azul claro y oscuro, rojo, rosa, ocre, blanco y marrón, más un toque de dorado advertido al momento del descubrimiento en el collar de uno de los bustos. Menos se puede decir de la docena de pequeños casetones que representan motivos vegetales. Váleva, la gran especialista en la arquitectura de la tumba²⁴, deja sabiamente abierto a discusión si los bustos representan divinidades ctónicas, iniciados en los misterios de Eleusis, o personajes derivados de los *thiasos* dionisiacos²⁵.

Los seis casetones que contienen los rostros femeninos están separados por un número igual de espacios, en el que es posible reconstruir diferentes composiciones decorativas florales (Fig. 4). Un detalle, que ha escapado a los eruditos que han estudiado esta tumba tracia, puede que haya malinterpretado su significado original. Se trata de la corona de rayos, que es, sin duda, reconocible detrás de la cabeza de la figura 24 (hasta ahora siempre concebido como una corona dorada o corona de hojas de oro), y que se convierte en un elemento esencial que por sí mismo puede aclarar la naturaleza astral de todas las mujeres jóvenes representadas. Si añadimos a esto, la pregunta en cuanto a su disposición y el número de las cabezas dentro de las arcas centrales de Ostrusha, seis o siete en el caso, por desgracia, no comprobable, parece posible acotar las posibilida-

²³ N. TEODOSSIEV, "Monumental Tombs and Hero Cults in Thrace During the 5thC– 3rd Centuries B.C." en V. PIRENNE DELFORGE & E. SUÁREZ DE LA TORRE (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cults grecs*. Kernos Suppl. 10, Lieja, 2000, pp. 435-447.

²⁴ J. VÁLEVA & D. GERGOVA, "Monumental Tombs, Tomb Paintings and Burial Customs of Ancient Thracia", en *Investing in the Afterlife. Catalogue of the exhibition in the Tokio University Museum 1st November – 15th December 2000*, Tokio, 2000, pp. 182–189; J. VÁLEVA, 2005.

²⁵ La superficie interior del techo de la tumba está tallada con 43 casetones. Para J. VÁLEVA, 2005, p. 34, la imagen en el casetón circular central se ha perdido, pero podemos descifrar las representaciones en los compartimentos triangulares de alrededor. La primera tétrada debía contener figuras de sirenas, en caso de que nuestra lectura de la superficie muy deteriorada sea correcta. Los próximos cuatro compartimentos triangulares encierran figuras de Nereidas cabalgando y trayendo los brazos de Aquiles. Dos series de seis casetones flanquean el grupo central. Los casetones contienen alternativamente ocho cabezas y cuatro motivos vegetales. Las cabezas representan muy probablemente miembros de los *thiasos* dionisiacos.

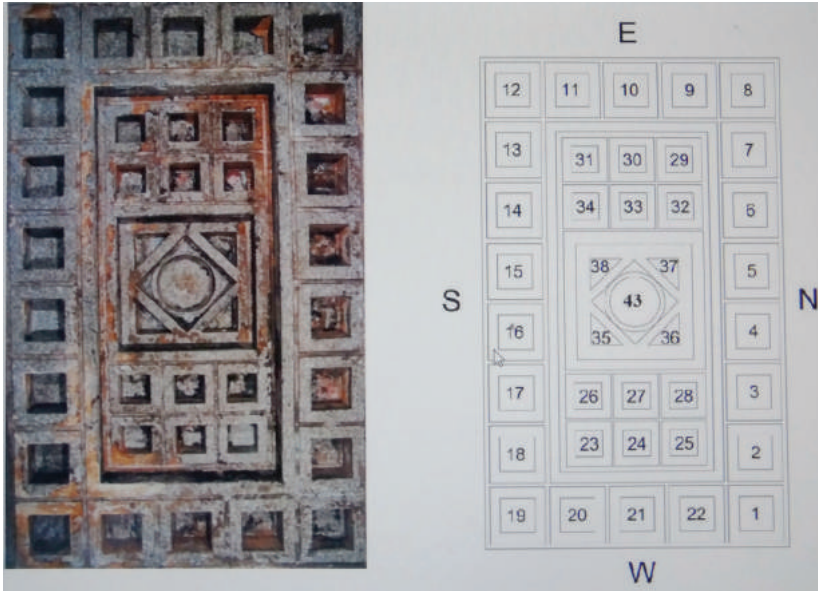


Fig. 4. Los *prosopa* con representaciones femeninas serían los casetones 24-26-28-30-32-34 (C. Manetta, 2013)

des interpretativas e identificar, obviamente con toda la debida precaución, los rostros femeninos como la personificación de la constelación de las Pléyades²⁶.

Hipótesis de las Pléyades

Es verdaderamente arriesgado afirmar con seguridad en qué consistía la representación de la constelación, es decir, si las Pléyades aparecieron como personificaciones o más bien como estrellas, en referencia a las representaciones científicas del cielo en el arte griego²⁷. La lectura del techo de Ostrusha esboza la posibilidad

²⁶ E. BOER, “Pleiaden”, *KIPauly*, IV, 1972, pp. 922– 923. Las principales fuentes para el estudio de la iconografía de las Pléyades son: Hes., *Op.* 383; Pi., *N.* 2.10; Simon., *Eleg.* 555; Lamprocl., 736; Ath., XI 80. 491a; Apollod., III 110; Str., VIII 3.19; Arat., *Phaen.* 254; Hyg., *Fab.* 192, *Astr.* 2.21; Ov., *Fast.* 4.169; Nonn., *D.* 3.330. Ver A. GALLINA, “Pleiadi”, *EAA* VI, 1996, pp. 244–245. Su origen etimológico se ha explicado a partir del verbo *πλειν* como “navegar”, ya que la aparición de esta constelación en el mes de mayo marcaba el inicio de la temporada de navegación. Es una de las muchas hipótesis que existen, ver J. HENDERSON (ed.), *Diodorus of Sicily*, II, p. 281.

²⁷ Llamadas hijas de Atlas (Eust., *ad Hom.* p. 1155; Serv., *Aen.* 1.744; Theon, *ad. Arat.* p 22; Schol. *Ad Theocrit.* XIII. 25.) Eran las hermanas de las Híades, y en número de siete, seis de las cuales se describen como visibles, y la séptima como invisible. Algunos llaman a la séptima Estéropé, y se volvió invisible de la vergüenza porque ella sola entre sus hermanas había tenido relaciones con un hombre mortal; otros la llaman Electra, y la hacen desaparecer del coro de sus hermanas a causa de su dolor por la destrucción de la casa de Dárdano (Hyg., *Fab* 192; *Astr.* 2.21). Se dice que

de que las personificaciones de las constelaciones, y tal vez las Pléyades en este contexto específico, se incluyeran en el repertorio iconográfico. La cuestión así planteada reabre el problema más amplio con respecto a la interpretación astronómica de algunas posibles decoraciones de los casetones. Por otra parte, también parece reiterar que la temática astronómica era probablemente más frecuente de lo que hasta ahora se postula. Esta nueva identificación nos permitiría superar la idea ya discutida en lo que respecta a los *planetaren prosopa*, difícilmente aceptable en el caso de los monumentos clásicos y de comienzos del Helenismo²⁸.

Uno se pregunta si no sería plausible suponer que la fuerte referencia al simbolismo del cielo estrellado, que es arqueológicamente comprobable en los techos artesonados, se podría sugerir no sólo a través de la representación de estrellas geométricas, sino también a través de rostros personificados de algunas constelaciones²⁹, a partir del segundo cuarto del siglo IV a.C. Obviamente, no quiero afirmar que la temática astronómica es la única representada en los envigados o que todos los *prosopa* esculpidos y/o pintados en los casetones puedan ser interpretables como personificaciones de constelaciones y, en particular, de las Pléyades³⁰. El detalle de la corona de rayos a través

las Pléyades sintieron mucho el dolor por la muerte de sus hermanas, las Híades, o por el destino de su padre, Atlas, y se situaron después como estrellas en la parte posterior de la constelación de Tauro, donde forman un grupo parecido a un racimo de uvas (Eust., *ad Hom.* p. 1155). Según otra historia, las Pléyades eran compañeras vírgenes de Artemisa, y, junto con su madre Pleione, fueron perseguidas por el cazador Orión en Beocia; su oración para ser rescatadas de él fue escuchada por los dioses, y así fueron transformadas en palomas (*peleíades*), y acabaron entre las estrellas (Hyg., *Astr.* 2. 21; Pi., *N.* 2.17). Sobre sus posibles nombres hay varias hipótesis, pueden ser Electra, Maya, Taygeta, Alcyone, Celaeno, Estéroepe y Mérope (Tz., *ad Lyc.* 219; Apollod., III 10.1). El escoliasta de Teócrito (*Sch.* XIII. 25) da el siguiente conjunto diferente de nombres: Coccymo, Plaucia, Protis, Parthemia, Maya, Stonychia, Lampatho (*Comp. Hom. Il.* 18.486; Ov., *Fast.* 4.169).

²⁸ En este sentido, se ha intentado proponer una interpretación astrológica (en términos de personificaciones de estrellas y/o *planetaren prosopa*) para algunas representaciones dentro de los casetones del período clásico y tardío. En realidad, motivos relacionados con los conocimientos arqueológicos y por razones astronómicas siempre se han opuesto a dicha lectura. Esto se debe a las representaciones más antiguas de los planetas de acuerdo con esta iconografía no comparecer ante el siglo I d.C. Ver H. GUNDEL, "Pianeti", *EAA*, 1973, 621; K. TANCKE, *Figuralkassetten griechischer und römischer Steindecken*, Europäische Hochschulschriften. Reihe XXXVIII, Archäologie Frankfurt a. M., 1989, pp. 14-16.

²⁹ J. VÁLEVA, 2005, pp. 163-166, se inclina a fechar las pinturas entre 330 y 310 a.C. y, por tanto, en plena conexión con esta temática.

³⁰ D. BLUME, 2001, p. 863. El proceso de mitificación de las constelaciones fue progresiva e irregular, ver F. SAXL & E. PANOFKI, "Classical Mythology in Medieval Art", *Metropolitan Museum Studies*, 4 (1933) 228-279; F. CUMONT, *Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les grecs*, *Antiquité class.*, vol. 4, no. 1, 1935, pp. 5-43; J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei*, París, 2008, pp. 32-36. Comienza con Homero (*Il.* 18.486). Alrededor del siglo V a.C. ya se habían asociado con muchas

de los cuales sólo uno de los personajes se muestra a sí mismo como una estrella podría encontrar una doble explicación en esta perspectiva (Fig. 5). Por un lado, el atributo era suficiente para calificar el asterismo de todos ellos o, mejor dicho, la familia tracia no sabía o no tenía interés en el reconocimiento del asterismo de todas las figuras³¹.

A pesar de que no pueden proporcionar una comparación directa, el examen de algunas ilustraciones de manuscritos iluminados medievales parece ser de particular interés para la identificación propuesta en Ostrusha³². Algunas de las ilustraciones,

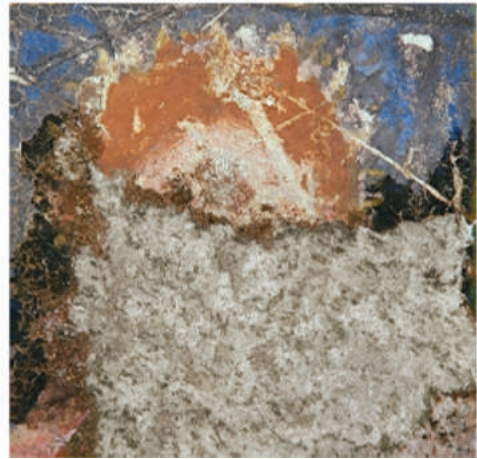


Fig. 5. Casetón número 24 con prosopa coronada en la tumba de Ostrusha

constelaciones. En el siglo IV a.C. la terminología mitológica se introdujo en el catálogo científico de Eudoxo de Cnido. Como es sabido, el Atlas Farnesio, actualmente en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles, que presenta constelaciones en forma de divinidades es una copia de un original griego que data del siglo III a.C. Así, el proceso de mitificación se completa con Eratóstenes (*Catasterismos*). A partir de la época de Augusto, sin embargo, la mitología celeste se contamina con algunas adiciones exóticas (Babilonia y Egipto, por ejemplo, sobre todo en referencia a los planetas). En este sentido, la reconstrucción proporcionada por S. SETTIS, 2001, es interesante. Aparecen representaciones de constelaciones en forma de personificaciones, por ejemplo, en la cerámica ática de figuras negras y rojas-, y pueden ser seguidos a partir de finales del siglo VI a.C. (Helios) hasta el final del siglo V a.C. R. GAUTSCHY “Eine Hydria mit einer astronomischen Darstellung”, *Antike Kunst*, 50 (2007) 37-50, analiza, por ejemplo, la representación astronómica de Pegaso en el cuerpo de un hidria, descubierta en Nola en 1845 y fechada en el último cuarto del siglo V a.C.

³¹ En la actualidad, ninguno de los otros *prosopa* conservados como decoración de casetones nos permite localizar los parámetros que pueden garantizar una interpretación inequívoca de las Pléyades: es decir, la presencia de atributos que identifican los astros y la serie completa de siete cabezas o bustos.

³² Cualquier manuscrito del Antigüedad tardía conserva una idea de su ciclo de ilustraciones es sugerido por una serie de copias medievales. Al principio, la cristianización interrumpió estas tradiciones iconográficas, al oponerse por razones morales obvias el uso de iconografías paganas de las constelaciones. En general, se conoce el rechazo de San Agustín de la ciencia astronómica. En muchos casos, esto hizo que los códigos se copien sin imágenes astronómicas, aunque dejando espacio para ellas. La antigua tradición iconográfica comenzó a ser más apreciada a partir del primer trimestre del siglo IX, justo en el momento de la realización del manuscrito *Vossianus Latinus Q79*. En el siglo X asistimos a un renacimiento del interés general de los estudios y de las artes del *Quadrivium*, y por supuesto para los textos astronómicos las ilustraciones que se relacionaban con ellos. Es importante señalar que para entonces se utilizaba ya la iconografía pagana de estas ilustraciones. Durante el siglo XI hay un florecimiento de grandes compendios con ilustraciones de los cuerpos celestes. El siglo XII marca el inicio de una intensa actividad de traducción árabe en España y en el sur de Italia, con especial interés a los textos científicos y astrológicos. Hasta

que generalmente respetan la iconografía se describen en los textos a los que se refieren, revelan una derivación de antiguos prototipos pictóricos no conocidos³³. Estos textos incluyen traducciones latinas de los *Phaenomena* de Arato³⁴, compuesto en el siglo III a.C., cuando probablemente habría sido ilustrado. En cambio, Arato habría contribuido realmente a través de su trabajo a fijar y difundir las nociones descriptivas relativas a las constelaciones griegas. De hecho, su catálogo ya se había definido previamente, al menos a partir del siglo V a.C. y se había codificado progresivamente en términos iconográficos. Específicamente en relación con esto, los textos didácticos de astronomía han sido dotados de aparatos ilustrativos en la Antigüedad tardía. Si, en el caso de algunos códigos, en realidad es imposible remontarse a los modelos antiguos de las figuras, otros códigos revelan, sin embargo, evidentes huellas de sus antiguos prototipos³⁵.

En este contexto, la representación de las Pléyades se compone de un conjunto de siete estrellas³⁶. El reconocimiento del patrón de las Pléyades como uno de los posibles ciclos figurativos, aunque ciertamente no el único, entre la serie de los artonados figurativos identifica un mayor contexto posible de inspiración, ya que fue sobre el segundo trimestre del siglo IV a.C. cuando Eudoxo de Cnido extendió las descripciones de las constelaciones en su *Phainomena*³⁷. Volviendo al cielo de

el siglo XIV, el conocimiento de la ciencia astrológica arábica implica un enfoque racionalizado a los mitos, asegurando un lugar en el pensamiento occidental, fuertemente cristianizado. Este proceso termina a finales del siglo XIV y durante el siglo XV, cuando la mitología de nuevo sustituye a la astrología. Este resumen está ampliado en D. BLUME, 2001, pp. 861-868, y en F. SAXL, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, en S. SETTIS (ed.) Turín, 2001, pp. 162-174.

- ³³ El examen de toda la serie de códigos con ilustraciones y el estudio sobre la tradición de cada manuscrito que contiene los textos, ha revelado algunos datos interesantes con referencia a la representación de las Pléyades. Esta constelación está presente en 30 manuscritos. Por lo demás, siempre se caracteriza por siete caras o bustos de doncellas (a veces actitud casi dolorosa), dispuestos en un círculo alrededor de uno central o en registros superpuestos. Ver U. BAUER EBERHARDT, "Aratea", *EAM* II: Roma, 1991, 249 a - 250 b.
- ³⁴ A este grupo se añaden también los manuscritos de la *De Astronomía* de Ps. Higinio y dos obras medievales, que se remontan a la tradición de Arato, tanto para el texto y las ilustraciones: el *De Signis Caeli* de Ps. Beda y el *De ordine ac positione stellarum in signis*. Sobre las distintas ediciones de Arato ver V. BUESCU, *Les Aratea*, Les Belles Lettres - Inst. Roumain, París-Bucarest, 1941.
- ³⁵ En este sentido, la más antigua serie parece referirse a los manuscritos iluminados, que han copiado la traducción de Cicerón de la *Aratea*. En el primer testigo de este texto -el *ms. Harley 647* redactado en el siglo IX d.C.-las Pléyades (fol. 4v) aparecen en forma de 7 cabezas en las esferas redondas, cada uno de ellos con su nombre inscrito sobre cada varilla.
- ³⁶ Arat., *Phaenom.* 257ss. "*Septem traduntur numero genitore creatas / longaevo: sex se rutilia inter sidera tantum / Sustollunt*".
- ³⁷ Además, la nueva interpretación finalmente ofrece nuevos argumentos útiles para resolver el enigma iconográfico con respecto a la serie de la *prosopa* esculpidos y/o pintados no descubiertos con poca

Ostrusha, es posible que la representación de las Pléyades pudiera simplemente recordar un cielo estrellado en un mundo poblado por héroes y divinidades, recogiendo las esperanzas de los fallecidos nobles tracios a subir después de su muerte. En este sentido, pero por el momento sólo en un nivel especulativo, la representación de las Pléyades en contexto funerario parece recibir explicaciones interesantes, desde diferentes perspectivas mitográficas observadas. Ya en 1854, Minervini correctamente argumentó que el mito de las Pléyades era propiamente fúnebre³⁸.

Entre los manuscritos ilustrados, el fol. no.42 de la *Aratea* de Leiden, conocido por clasificación científica como *Vossianus Latinus Q79*³⁹, merece especial atención. Aquí las Pléyades están personificadas y aparecen representadas como jóvenes mujeres, de los cuales sólo las cabezas son visibles. Tienen expresiones comunes de tristeza enfatizadas por miradas lánguidas, una ligera inclinación de las cabezas, y un minucioso cuidado por el detalle decorativo en relación con los peinados (altos moños, a veces con cintas y adornos en el cabello), así como policromía vívida (Fig. 6). Seis de ellas tienen una estrella en la cabeza y están dispuestos en un círculo alrededor de la séptima, *capite velato* (Mérope o Electra). La pequeña estrella amarilla colocada en la cabeza de todas las figuras del código *Vossianus* las presenta como constelaciones⁴⁰. Este detalle es claramente una adición medieval al modelo original. Esto demuestra el

frecuencia en la parte inferior de techos de finales del período clásico. La persistencia del motivo figurativo de las Pléyades de prototipo clásico en la Antigüedad tardía y los períodos medievales (como se ha demostrado, en cierto sentido, a partir de los manuscritos iluminados) en realidad supone que ha conocido más fortuna en lugar de las pocas reproducciones que hasta ahora confirmamos.

³⁸ G. MINERVINI, "Le Pleiadi in un vaso di S. Maria", *Bullettino Archeologico Napolitano. Nuova serie*, 52 (1854) 9-11, la muerte de las Pléyades, debido a la desesperación por la muerte de su hermano Hyas y la posterior ascensión al cielo, junto con las Híades, es una metáfora de la muerte y al mismo tiempo del renacimiento y la apoteosis.

³⁹ El manuscrito se compone de 99 hojas de pergamino y presenta 35 páginas llenas de miniaturas. Fechado en torno al año 825, tal vez en Aquisgrán por el tribunal de Luis el Pío. El manuscrito fue trasladado a Saint Omer alrededor del año 1000. Después de eso, perteneció a Jacob Susius (1573), luego a Hugo Grocio y, a continuación, a la reina Cristina de Suecia. Por último, Isaac Voss fue el poseedor del manuscrito, y lo donó a la Biblioteca de la Universidad de Leiden, en 1690, donde el texto se encuentra actualmente. Sobre la fortuna del manuscrito ver E. BETHE, *Buch und Bild in Altertum*, Leipzig, 1945; F. MÜTHERICH, *Studien in Carolingian Manuscript Illumination*, Londres, 2004, pp. 147-265.

⁴⁰ M. HAFNER, "Ein antiker Sternbilderzyklus und seine Tradierung", *Handschriften vom frühen Mittelalter bis zum Humanismus. Untersuchungen zu den Illustrationen der "Aratea" des Germanicus*, Hildesheim, 1997, pp. 25-34; D. BLUME, 2001, pp. 861-888. Para ambos autores el presente manuscrito ofrece la imagen más precisa de las antiguas ilustraciones del texto perdido de Germánico. Además, sería interesante investigar las posibles conexiones del motivo temático de las Pléyades con las escenas heroicas y mitológicas, que están representados dentro de las cajas externas a lo largo de los otros lados del techo.

hecho de que la naturaleza astral de las Pléyades puede ser evocada con el uso de un halo de luz detrás de la cabeza, al igual que la figura principal anteriormente analizada en la tumba de Ostrusha. Por tanto, es en este sentido cómo la corona dorada visible al menos en la figura 24 de Ostrusha debe ser interpretada.

Conclusiones

Los ejemplos expuestos y el recorrido por las fuentes clásicas nos han mostrado hasta qué punto es necesario poner en valor la iconografía astrológica en la decoración arquitectónica en contexto griego y romano. Una interpretación iconológica adecuada de algunos de los monumentos analizados de manera más profunda nos arrojaría mucha luz sobre la riqueza de las representaciones astrológicas en el imaginario antiguo. En nuestro caso de estudio, la hipótesis de una nueva lectura, es decir, una constelación (las Pléyades) en la parte central del techo artesonado de Ostrusha parece sumamente interesante por diferentes razones. En primer lugar, ofrece una nueva clave interpretativa para comprender el programa figurativo del monumento. También reitera la importancia del túmulo entre el panorama de las tumbas tracias de la tradición tardío-clásica y helenística y, en general, en el contexto de la pintura funeraria. Con respecto a la cuestión cronológica, el monumento está bien enmarcado en la serie de techos artesonados con *prosopa*, que se documentan desde el primer tercio del siglo IV a.C. En este sentido, por el momento sólo a nivel especulativo, la representación de las Pléyades en su contexto funerario parece tener explicaciones interesantes, desde diferentes perspectivas mitográficas.



Fig. 6. *Aratea de Leiden, ms. Vossianus Latinus Q79, fol. 42*
(www.kristenelippincott.com)

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

- BLUME, D.,
- “Gli astri e gli dèi: astronomia, astrologia e iconografia dai Greci all’Europa meridionale”, en S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia, Cultura Arte Società*, vol. 3, Turin, 2001, pp. 861-888.
- TANCKE, K.
- “Deckenkassetten in der griechischen Baukunst” *Antike Welt*, 20.1 (1989) 24-35.
- VÁLEVA, J.
- *The painted coffers of the Ostrusha tomb*, Sofía, 2005.

DIVINE EPIPHANY AND STARS IN PRE-HOMERIC GREECE*

MARCELLO TOZZA

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

marcello.tozza@virgilio.it

ABSTRACT

In the Homeric poems, the gods manifest themselves as animals, natural phenomena or human figures; in one case (*Il.* 4.74-80), Athena appears “like a star”, precipitating from the sky in the middle of the battle camp.

In Minoan and Mycenaean seals, floating figures resembling meteors, stars or constellations have been recognized; the evidence of a possible relation, in cultic scenes, between stars and divine epiphany, allows us to suppose that Homer records the memory of a pre-Hellenic symbolic role of the meteor, associated with momentary appearances of divinity.

KEY WORDS: MYCENAEAN, MINOAN, DIVINE EPIPHANY, STARS.

EPIFANÍA DIVINA Y ESTRELLAS EN LA GRECIA PRE-HOMÉRICA

RESUMEN

En los poemas homéricos, los dioses se manifiestan en forma de animales, fenómenos naturales y figuras humanas; en un caso (*Il.*, 4. 74-80), Atenea aparece “como una estrella”, que se precipita del cielo al campo de batalla.

En los sellos minoicos y micénicos, hay figuras en suspensión que parecen representar meteoros, estrellas y constelaciones; la posibilidad de una relación, en escenas de culto, entre estrellas y epifanía divina, nos permite pensar que Homero guarde el recuerdo de un rol simbólico del meteor, perteneciente a un pensamiento especulativo prehelénico, relacionado con una momentánea aparición de la divinidad.

PALABRAS CLAVE: MICÉNICO, MINOICO, EPIFANÍA DIVINA, ESTRELLAS.

In the fourth book of the *Iliad*, when the fight between Trojans and Achaeans is commencing, Athena appears between the two armies, and her appearance is described in a very original way¹:

βῆ δὲ κατ’ Οὐλόμποιο καρῆνων ἄϊξασα.
οἷον δ’ ἀστέρα ἤκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω

* I would like to express my gratitude to Professors J. N. BREMMER and A. PÉREZ-JIMÉNEZ for their previous reading of this article and their important suggestions.

¹ Hom., *Il.* 4.74-80.

ἡ ναύτησι τέρας ἠὲ στρατῶ εὐρέϊ λαῶν
 λαμπρόν· τοῦ δέ τε πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἵενται·
 τῶ εἰκυῖ ἦϊξεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη,
 κὰδ δ' ἔθορ' ἐς μέσσον· θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας
 Τρῳάς θ' ἵπποδάμους καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοῦς·

She jumped from the top of Olympus,
 like a star that the son of Kronos, tortuous mind, sends
 as a signal for sailors or great armies,
 shimmering; from which many sparks jump.
 Pallas Athena in this way jumped toward the earth,
 and she precipitated in the middle: it was amazing to see her
 for horse-training Trojans and strong-greaved Achaeans.

This is the only case in which a Homeric divinity appears “like a star”: in the Homeric poems, the gods manifest themselves as animals, natural phenomena or human figures. This passage, with other Homeric passages in which a natural epiphany is described, generated a debate about the problem of an unclear distinction between narrative and metaphorical dimension.

In 1967 F. Dirlmeier, analyzing these descriptions, interpreted all the passages as metaphors, without any intention of representing a real metamorphosis². This view received several criticisms: W. Fauth criticized him for destroying a certain “numinous” dimension of the poems³; H. Bannert for an excessive rationalization, that doesn't consider the occasions in which Homeric characters recognize their deities just during the time of metamorphosis⁴.

H. Erbse insisted on the opportunity to consider these comparisons with elements of nature, rather than descriptions of a metamorphosis, as an expression of the ways in which human beings perceive the divine⁵; in accordance with this, we should consider in the same manner a divine appearance as animal, atmospheric phenomenon and human figure.

² F. DIRLMEIER, “Die Vogelgestalt homerischer Götter”, *SB Heid*, 2 (1967) 5-36.

³ W. FAUTH, “Zur Typologie mythischer Metamorphosen in der Homerischen Dichtung”, *Poetica*, 7 (1975) 235-268.

⁴ H. BANNERT, “Zur Vogelgestalt der Götter bei Homer”, *Wiener Studien*, 12 (1978) 29-42.

⁵ H. ERBSE, “Homerische Götter in Vogelgestalt”, *Hermes*, 108 (1980) 259-274.

According to B. C. Dietrich, the divine inspiration is the dominant element of the poems, so Homeric gods do not need to appear physically to mortals: epiphanies could be something “redundant” to perceive the divine presence, like a poetic convention, which serves to locate in the human sphere a divine presence that just intervenes as inspiration⁶.

In any case, although the Homeric gods are able to manifest themselves in the human mind, it is possible to assume that they can also physically appear⁷.

In a monograph about metaphorical language in Homer, W. C. Scott interprets the above-mentioned epiphany of Athena as the appearance of a meteor, and he defends the narrative dimension, considering the natural manifestations of the gods as the clearest memory of a pre-Hellenic speculative thought⁸.

With regard to the latter interpretation, let us investigate what the Minoan and Mycenaean iconography shows us⁹.

N. Marinatos sees the representation of a meteor on a ring from Sellopoulos (fig. 1), belonging to the Late Minoan period¹⁰:



Fig. 1. Minoan gold ring from Sellopoulo. Photo by Olaf Tausch [(<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)].

⁶ B. C. DIETRICH, “Divine epiphanies in Homer”, *Numen*, 30 (1983) 53-79.

⁷ J. B. CARTER, “Ancestor cult and the occasion of Homeric performance”, in J. B. CARTER, S. P. MORRIS (eds.), *The ages of Homer: a tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, 1995, pp. 285-312. R. BUXTON, *Forms of astonishment: Greek myths of metamorphosis*, Oxford, 2009, pp. 29-48.

⁸ W. C. SCOTT, *The oral nature of the Homeric simile*, Leiden, 1974, pp. 77-78.

⁹ For the analyzed seals, the reference is *CMS (Corpus der minoischen und mykenischen Siegel)*.

¹⁰ N. MARINATOS, *Minoan Kingship and the Solar Goddess: a Near Eastern Koine*, University of Illinois Press, 2010, pp. 99-100.

The object that we see on the top of the scene could be recognized in other gold rings (fig. 2-5), belonging to the same period:



Fig. 2. *CMS VS3 068. Kalapodi.*

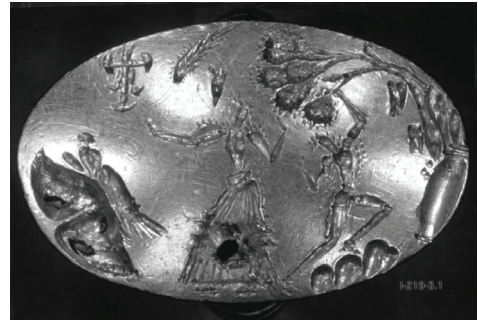


Fig. 3. *CMS I 219. Gold ring from Vaphio.*



Fig. 4. *CMS II,3 103. Kalyvia.*



Fig. 5. *CMS II,3 051. Isopata.*

E. Kyriakidis recognized the same object on another gold ring (fig. 6), found at Poros, belonging to the same period¹¹:



Fig. 6. **Minoan gold ring from Poros.** Photo by Olaf Tausch, GNU Free Documentation License Wikipedia.

¹¹ E. KYRIAKIDIS, "Unidentified floating objects on Minoan seals", *AJA*, 109 (2005) 137-154.

Moreover, we should also mention a seal that is now in the *Musée d'Art et d'Histoire* (Geneva), whose origin is unknown (fig. 7):

Except for the latter, all the aforementioned seals are gold rings found in tombs, belonging to the Late Minoan period.

Kyriakidis stressed the similarities between the “meteor shaped” object and an ear of grain, underlining the presence, on the same rings, of other floating objects: on the ring from Isopata (fig. 5) it is possible to recognize, besides the ear of grain, an eye, a snake and a human figure; these objects are in the same position in different scenes, and also the orientation is the same. Hence the hypothesis that these signs could be a representation of constellations (fig.8):

in the ring from Isopata, the snake corresponds to the constellation of Hydra, and the floating human figure corresponds to Bootes, close to Corona Borealis.



Fig. 7. CMS X 261

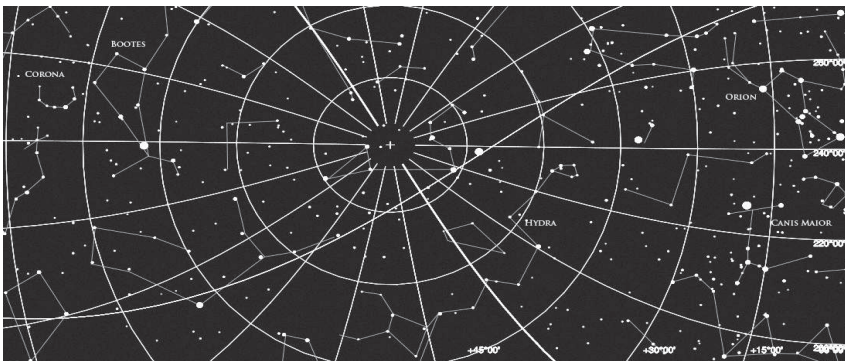


Fig. 8. Celestial positions of Corona, Bootes, Hydra and Orion (January, 2000 BC).

Similarly, on another gold ring belonging to the Late Minoan period (fig. 9), now in the Ashmolean Museum (Oxford), three floating elements are represented: an eye, an ear and a human figure with a knife and a bow in the hands; the latter figure perfectly corresponds with Orion.



Fig. 9. CMS VI 278. Chania.

On the one hand, this proposed evidence could show the intention to represent a scene with spatiotemporal categories; on the other hand, we should admit the relationship, in a pre-Hellenic speculative thought, between phenomenal reality and divine manifestation: assuming the sky as ideal theater, these epiphanies seem to impose the natural element as a symbol of the metaphysical derivation of particular aspects of the real world. Divinity sees, hears, and appears coming down from the sky; the forms in which the divinity appears symbolize different elements of reality.

In a ring from Tiryns (fig. 10), eight times the symbol resembling an ear of grain is repeated: four times on the ground, alternating with the four characters in procession, and four times in the sky, accompanied by the moon and the sun.



Fig. 10. CMS I 179. Gold ring, Mus. Arch. Athens. Photo. by Zde [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>)].

This ring not only supports the suggestion that there is an intention to represent in the sky the symbol of the ear of grain, but also expresses the relationship between what occurs in the sky and what is imposed as cult symbol during a ritual.

The grain, in Mycenaean iconography and texts, is clearly associated to the religious sphere: in the cult center of Mycenae, a fresco (fig. 11) shows ears of grain in the hands of a woman¹².



Fig. 11. Mycenaean fresco: female figure with spikes. Archaeol. Mus. of Mycenae. Photo. by Zde [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>)].

¹² E. FRENCH, "Cult places at Mycenae", in R. HÄGG, N. MARINATOS (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, 1981, pp. 41-48.

About Linear B texts, Mycenae tablet Oi 701 contains the expression *si-to-po-ti-ni-ja*, which clearly indicates a “Goddess of grain” (including Greek words σίτος and πόντια); moreover, the Theban tablets Av 100, 101, Ft 219, 220+248, and Fq 224 contain the form *si-to*, corresponding to the Greek Σίτος, epithet of Demeter related to grain¹³.

Another ring shows the symbol of the ear of grain suspended in the sky: it is a gold ring from the necropolis of Panajia (Mycenae, fig. 12); but, in this case, three ears are represented joined at the bottom.



Fig. 12. CMS I 126.

In the aforementioned rings it is possible to see that characters repeat schematic actions: contact with trees, rocks or tables, a procession or dance representing actions interpreted as ritual acts¹⁴.

The main problem is to define the character of these rituals. The first difficulty is to distinguish human beings, performing the ritual actions, and the other figures, belonging to a divine dimension. In the absence of useful categories to recognize

¹³ V. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa-Roma, 2001. See alternative interpretation in A. BERNABÉ, I. SERRANO LAGUNA, “Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: las tablillas de la *Odos Pelopidou*”, in E. CALDERÓN DORDA, A. MORALES ORTIZ (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, 2011, pp. 11-35. About the relation between Demeter and grain, see J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, 2014, pp. 1-20.

¹⁴ C. D. CAIN, “Dancing in the dark: deconstructing a narrative of epiphany on the Isopata ring”, *AJA*, 105 (2001) 27-49. N. MARINATOS, “The Character of Minoan Epiphanies”, *Illinois Classical Studies*, 29 (2004) 25-42. C. MORRIS, A. PEATFIELD, “Experiencing ritual: Shamanic elements in Minoan religion”, in M. Wedde (ed.), *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, Bergen, 2004, pp. 35-59.

attributes and characteristics of pre-Homeric divinities, it is essential to consider the figures depicted in suspension. On the seals from Isopata, Poros, Geneva and Oxford, male and female floating figures have been shown, represented upright or sitting. Other seals (figs. 13-18) represent floating human figures:



Fig. 13. CMS VI 280. Knossos.



Fig. 14. CMS VI 281. Knossos.



Fig. 15. CMS II,7 001. Zakros.



Fig. 16. CMS VS2 106. Elateia.



Fig. 17. CMS I 292. Pylos.



Fig. 18. CMS I 017. Mycenae.

The same problem encountered within divine epiphanies in Homer seems to return: may floating figures represent a projection of the collective imagination?

The ring from Mycenae (fig. 18) could give an answer: in the highest part of the scene we see represented the sun and the moon; on the right, six heads of animals would represent the implementation of a sacrifice; on the left, a female figure establishes contact with a tree; in the center, a procession goes to a seated figure, in whose hand three opium plants (*Papaver Somniferum*) are recognized; in suspension, the double axe cult symbol and a human figure with shield and spear are clearly distinguishable¹⁵.

The presence of opium represents an extremely significant element, as it allows one to think of an alteration of senses during a ritual. In the pre-Hellenic world, the clearest relationship between the opium plant and cultic sphere is represented by a female idol found at Gazi (fig. 19), in a sanctuary belonging to the thirteenth century B.C.; the female figure, with raised arms and naked breast, presents three specimens of *Papaver Somniferum* on the head, with incisions that demonstrate a knowledge of opium extraction method¹⁶.

If we recognize, in the Aegean world, the existence of a relationship between the ritual sphere and the opium plant, we can establish a link, in religious representations, between ritual acts and perception of the divine. The hallucinogenic element may induce visions of divine entities not only while witnessing celestial phenomena, but also watching birds and insects; hence, we can interpret various floating symbols as divine manifestation. Indeed, there are several symbols (figs. 20-26), difficult to interpret, that could have a meaning in this context:

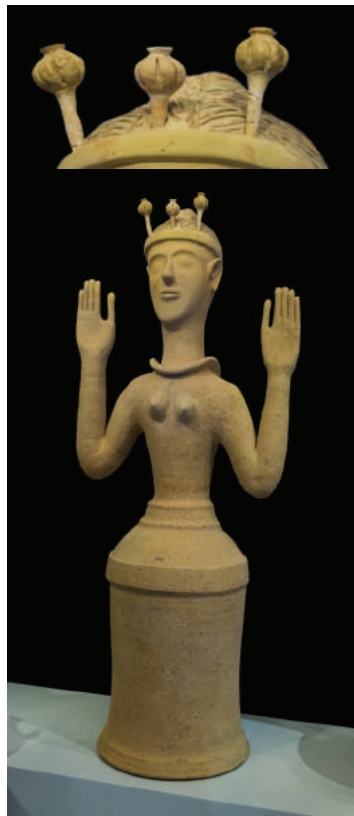


Fig. 19. Minoan female idol and detail. Iraklion Museum. Photo. Jebulon / Wikimedia Commons / CC0.

¹⁵ The curvilinear element present in the upper part, suggesting an indication of the sky, has also been interpreted as a representation of the Milky Way (M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund, 1950, p. 347).

¹⁶ H. ASKITOPOULOU, I. A. RAMOUTSAKI & E. KONSOLAKI, "Archaeological evidence on the use of opium in the Minoan world", *International Congress Series* ("The history of anesthesia"), 1242 (2002), pp. 23-29.



Fig. 20. CMS VS1B 114. Aidonia (Corinthia).



Fig. 21. CMS V 199. Thebes.



Fig. 22. CMS II,3 114. Kalyvia.



Fig. 23. Y. Sakellarakis, E. Sapouna-Sakellarakis, *Archanes: Minoan Crete in a New Light*, vol.2, Athens, 1997.



Fig. 24. CMS II,3 252. Mochlos.



Fig. 25. CMS VS1A 142. Chania.



Fig. 26. CMS II,6 004. Hagia Triada.

In a brilliant archaeoastronomical study, G. Henriksson and M. Blomberg showed how the people living in Bronze Age Greece could project in the sky the double axe cult symbol (fig. 27), just by uniting the Orion constellation with Sirius¹⁷:

¹⁷ G. HENRIKSSON & M. BLOMBERG, "The evidence from Knossos on the Minoan calendar", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 11-1 (2001) 59-68. Cf. p. 65, fig. 19.

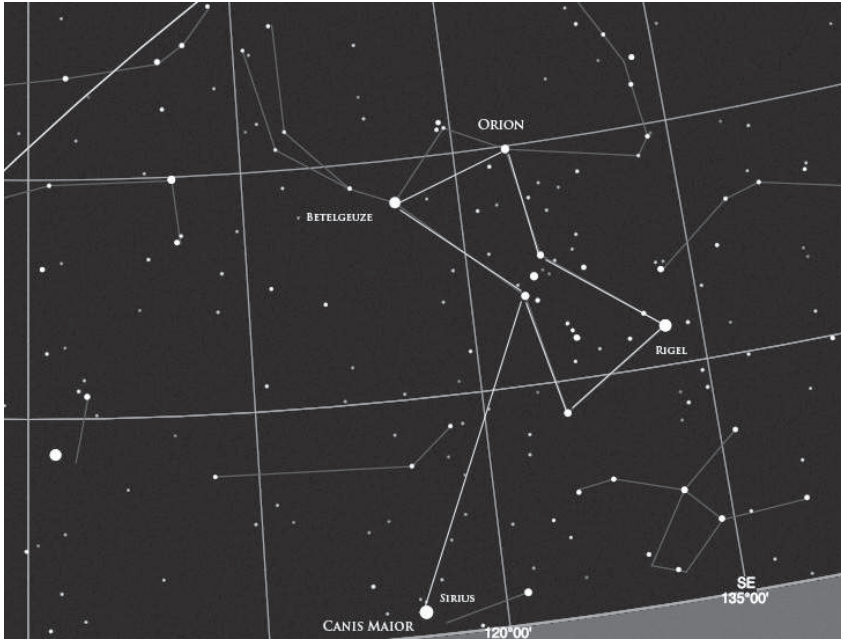


Fig. 27. Sky (SE horizon) in Knossos, the 21st, September 2000 BC, at 23:54.

On the one hand constellations, on the other hallucinogenic elements, combined in a possible cultic rite, determined mirages of deities and religious symbols, imposing their representation as floating elements into scenes of worship. In this system of representation of the divine, the meteor assumes a decisive role: because of their own characteristics, meteors can easily be associated with momentary appearances of divinity.

Homer records the memory of this symbolic role of the meteor, and, moreover, he reminds the emphasis, in early Greek culture, of a continuous observation of celestial phenomena, which has been not only a fundamental guide for sailors, but also a great inspiration for creating mythical stories¹⁸:

Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
 ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσας,
 ἐν δὲ τὰ τεῖρα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται,
 Πληιάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὀρίωνος
 Ἄρκτόν θ', ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,
 ἦ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει,

¹⁸ E. THEODOSSIOU, V. N. MANIMANIS, P. MANTARAKIS, M. S. DIMITRIJEVIC, "Astronomy and Constellations in the *Iliad* and *Odyssey*", *Journal of Astronomical History and Heritage*, 14/1 (2011) 22-30.

οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

He made the earth, the sky, the sea,
the tireless sun and the full moon,
and all the stars, crowning the sky,
Pleiades, Hyades, the strong Orion,
and the Bear, also called Wagon,
which rotates at the same place and watches Orion,
and it is the only one who does not bathe in the ocean.

(*Il.* 18.483-489)

Τὸν δ' ὁ γέρων Πρίαμος πρῶτος ἶδεν ὀφθαλμοῖσι
παμφαίνονθ' ὥς τ' ἀστέρ' ἐπεσσύμενον πεδίοιο,
ὅς ῥά τ' ὀπώρης εἶσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ ἀνγαῖ
φαίνονται πολλοῖσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῶ,
ὄν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπὶ κλησιν καλέουσι.
λαμπρότατος μὲν ὁ γ' ἐστί, κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται,
καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν·
ὦς τοῦ χαλκὸς ἔλαμπε περὶ στήθεσσι θεόντος.

The old Priam was the first to see him
running across the plain, clear like the star
appearing in summer, whose bright beams
glisten among many stars in the dark night;
it is called the dog of Orion.

It is the brightest, but it is a bad sign,
and it brings many fevers to unhappy mortals;
in this way the bronze on Achilles' chest glittered while running.

(*Il.* 22.25-32)

αὐτὰρ ὁ πηδάλιῳ ἰθύνετο τεχνηέντως
ἦμενος· οὐδέ οἱ ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε
Πληϊάδας τ' ἐσορῶντι καὶ ὄψε δύοντα Βοώτην
Ἄρκτον θ', ἦν καὶ ἄμαξαν ἐπὶ κλησιν καλέουσιν,
ἦ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὠρίωνα δοκεύει,
οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο·
τὴν γὰρ δὴ μιν ἄνωγε Καλυψώ, δῖα θεάων,
ποντοπορευέμεναι ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς ἔχοντα.

The illustrious Odysseus, happy for the favorable wind, opened the sails.
 He was driving with the rudder, seated, masterfully;
 the sleep didn't win over his eyes
 when he was looking toward the Pleiades, Bootes which disappears late,
 the Bear, also called Wagon,
 which rotates at the same place and watches Orion,
 and it is the only one who does not bathe in the ocean;
 Calypso, illustrious among the goddesses, advised
 him to sail having it on the left.

(*Od.* 5.269-277)

The stars, as an iconographic motif, appear in many Aegean seals with a decorative function¹⁹; but in some instances (figs. 28-29), this motif is related to cultic symbols, like double axes or “horns of consecration”:

Unfortunately, we do not have a religious literature belonging to the Aegean Bronze Age, so we can only analyze data which are unable to suggest the deep-



Fig. 28. CMS V 578. Kasarma.



Fig. 29. CMS II,3 289. Lasithi (Crete).

est sense of a cultic rite; but comparing archaeological, archaeoastronomical and archaeo-medical data, we may succeed in placing in the pre-Hellenic world a ritual that seems to confirm a well-known statement of Diodorus:

τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδοσθαι... ἐν Κνωσῶ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι

¹⁹ M. RIDDERSTAD, “Evidence of Minoan astronomy and calendrical practices”, Cornell University Library, ArXiv.org, 2009, pp. 1-42.

φανερῶς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι...

honours, sacrifices and mystery rites were transmitted from Crete to the rest of men ... at Knossos it is usual since ancient time that these rites are openly transmitted to all...²⁰

²⁰ D.S., V 77.3. About the question of the origins of the Eleusinian Mysteries, see M. B. COSMOPOULOS, *Bronze Age Eleusis and the origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge University Press, 2015.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

A MAGICAL LAMELLA FROM A ROMAN TOMB IN CAMPOMARINO
ATILIO MASTROCINQUE
(Università di Verona)
& ALFONSINA RUSSO
(Soprintendenza per l'Area Metropolitana di Roma e l'Etruria meridionale)
atilio.mastrocinque@univr.it & alfonsina.russo@beniculturali.it

ABSTRACT

The burial of a boy and that of a man have been discovered in a small Roman cemetery at Campomarino (Province of Campobasso, Italy) beneath a square platform which was the base of one funerary monument. Among the funerary goods of the man an iron ax, an amulet against the evil eye, and a gold lamella were found. The Greek text written on the lamella is meant to seek protection from angelic beings in favour of a child. These angels were the magical symbols (*charakteres*) and words themselves which are written at the beginning of the text. Two interpretations of this amulet are presented: it was either worn by the man when he was young, or used by him as a protection for the boy lying in the other tomb, who was a member of his family.

KEYWORDS: GRAECO-ROMAN MAGIC - MAGICAL LAMELLAE - AMULETS.

UNA LAMELLA MAGICA DI UNA TOMBA ROMANA IN CAMPOMARINO

RIASSUNTO

In un piccolo cimitero romano a Campomarino (Provincia di Campobasso, Italia) sono state trovate le sepolture di un ragazzo e di un uomo; esse erano poste sotto una piattaforma quadrangolare, che probabilmente sosteneva un unico monumento funerario. Tra il corredo funebre dell'uomo sono stati rinvenuti un'ascia in ferro, un amuleto contro il malocchio e una lamina d'oro. Il testo greco iscritto sulla lamina è volto a cercare la protezione di potenze angeliche in favore di un bambino. Questi angeli non sono altro che i simboli (*charakteres*) e le parole magiche iscritte all'inizio del testo. Sono proposte due interpretazioni per questo amuleto: esso era portato dall'uomo quando era giovane, oppure era usato da lui come protezione per il bambino che giaceva nell'altra tomba, che era un membro della sua famiglia.

PAROLE CHIAVE: . MAGIA GRECO-ROMANA, LAMINE MAGICHE, AMULETI.

Alfonsina Russo

1) *The discovery of a peculiar tomb*

The gold lamella which is presented here was discovered in the tomb of a man (tomb 3B) from Campomarino (Province of Campobasso), on the Adriatic shore, in a place called Marinelle Vecchie. This tomb is dated to the first half of the 3rd century CE and was unearthed during the summer 2010, in an archaeological campaign carried

out by the Università degli Studi del Molise in co-operation with the Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise. A volume with the general archaeological report of the graveyard of Campomarino was published in 2013 by G. De Benedittis¹.

The site of Marinelle Vecchie is located on the right side of the Biferno river, close to its ancient mouth. At present the coast is far more to the east than in the past. The ancient shore was near the Renaissance watch tower of Campomarino, 30 km from the Roman necropolis (fig. 1). The site of Marinelle Vecchie was thus placed

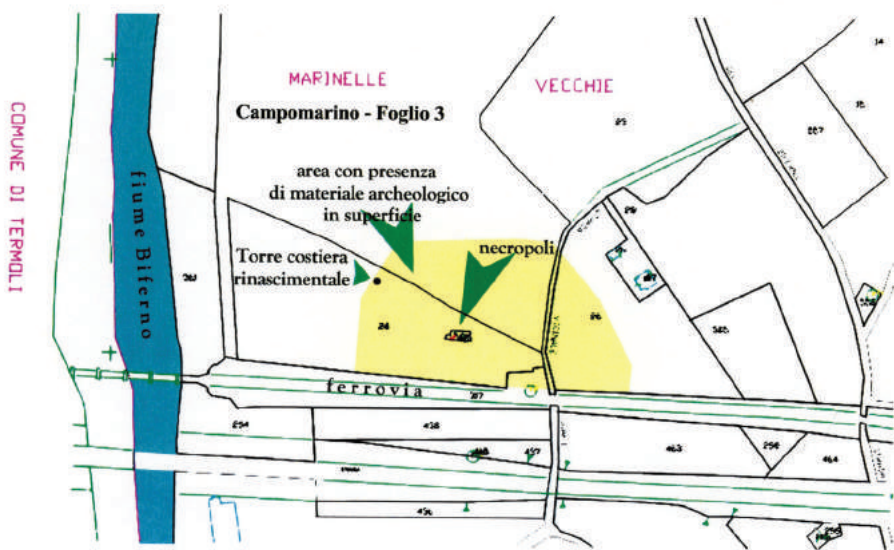


Fig. 1. Plan of the archaeological site

near the Biferno's ancient mouth, close to the sea (fig. 1a). It was a landing place, located in a canal-harbor which is mentioned in several medieval sources, according to which it was mostly frequented for cereal trading².

Geo-magnetical surveys in 2007 and 2008 detected some remains of large walls close to the river, which were hypothetically interpreted as parts of the harbor³. Subsequent field surveys and excavations in 2007 allowed it to be established that this area was frequented from the 4th century BCE to the 7th CE. We can suppose

¹ G. DE BENEDITTIS (ed.), 2013. On this site in antiquity see G. DE BENEDITTIS, 2008.

² L. GIUSTINIANI, 1797, 73-74; G. DE BENEDITTIS & M. PAGANO, 2010, Folder-186

³ V. COMPARE, M. COZZOLINO & P. MAURIELLO, 2008.



Fig. 1a. Site of Marinelle Vecchie

that this landing place depended on the economy of the Frentanian city of Larinum and its territory, where many Roman villas and agricultural and livestock breeding centers flourished⁴.

During the 2008 campaign a small necropolis was discovered. In 2011 a sector⁵ of this graveyard was excavated, where twelve tombs came to light, whose orientation is always NW-SE and whose grouping probably reflected the organization of two familial groups. According to the published burial finds⁶, these tombs can be dated between the end of the 2nd to the middle of the 3rd century CE (fig. 2).

The first burial group, wherein also the lamella was discovered, was apparently composed of five individuals: two men, one woman, and one boy.

The tombs were shaped according to two main types: either “alla cappuccina” (i.e. covered by tiles arranged as a two-sided roof) or “a massetto”. In this latter type (also used for the tomb with the lamella) older pieces of buildings were re-used, and

⁴ G. DE BENEDITTIS (ed.), 2013, pp. 9-14.

⁵ Dimensions of this sector: m. 6 x 13; G. DE BENEDITTIS (ed.), 2013, p. 11.

⁶ G. DE BENEDITTIS (ed.), 2013, pp. 52-74.

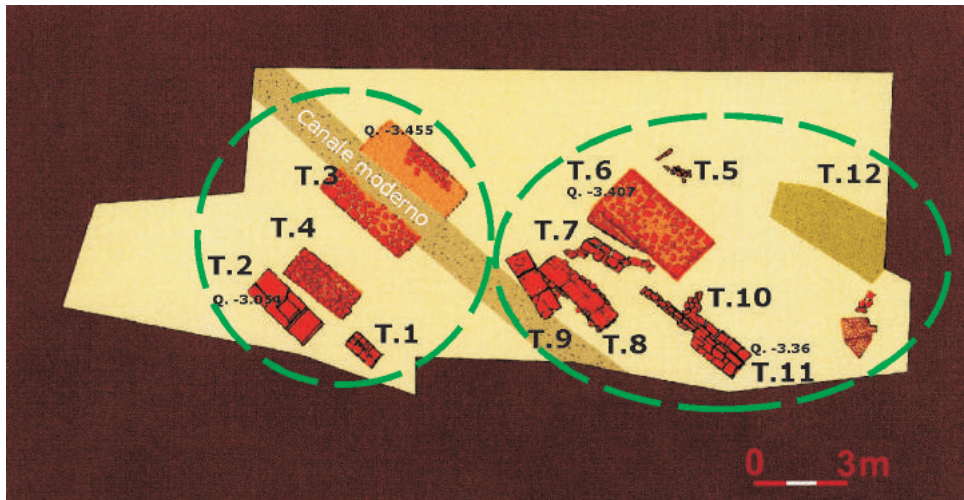


Fig. 2. Tombs of the Marinelle Vecchie Site

namely *pilae*, *tubuli*, and *tegulae mammatae*, taken from thermal baths, which could have been part of a large abandoned villa in this area.

A funerary inscription dating between the second half of the 1st century CE and the first half of the 2nd had been re-used to covering one of the tombs (tomb 5) of the 3rd century, and it testifies to an early burial place.

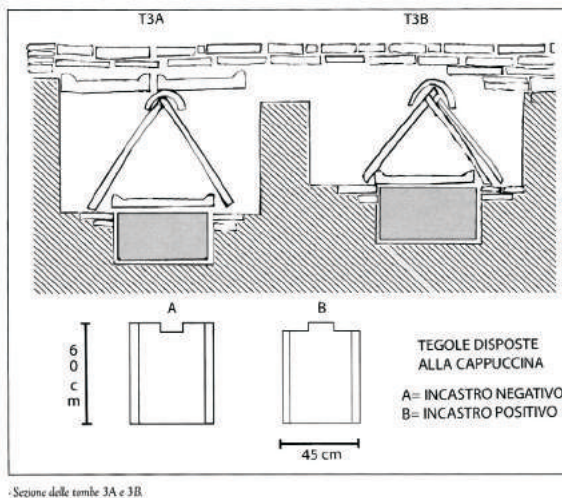


Fig. 3. Tomb 3B

The tomb 3B (fig. 3), where the gold lamella was laid, was shaped as a rectangular pit, whose perimeter was consolidated with tile sherds, and whose roof was made with two horizontal tiles, placed over the dead's legs and some objects. Over this tomb a "cappuccina covering" was made, consisting of three tiles on each side, cut in order to fit together. Close to this tomb another similar one was discovered (tomb 3A), placed at a deeper level than tomb 3B. Both were placed under one single square

hard covering, consisting of mortar, tile sherds, and other re-used elements. This square of 3 x 4 meters was probably the base of a funerary monument.

This single covering shows that the two buried persons were somehow related to each other, probably by a familial link. These two deceased were recumbent, with the burial gifts close to their feet⁷, lying in a wooden coffin, 40 iron nails of which came to light in the tomb 3B (that of the lamella) (fig. 4).

In this tomb, between the “alla cappuccina” roof and the horizontal tiles, which sealed the wooden coffin, a peculiar bronze pendant was discovered (fig. 5). It was decorated with concentric circles, consisting of tiny circular raised edges filled with

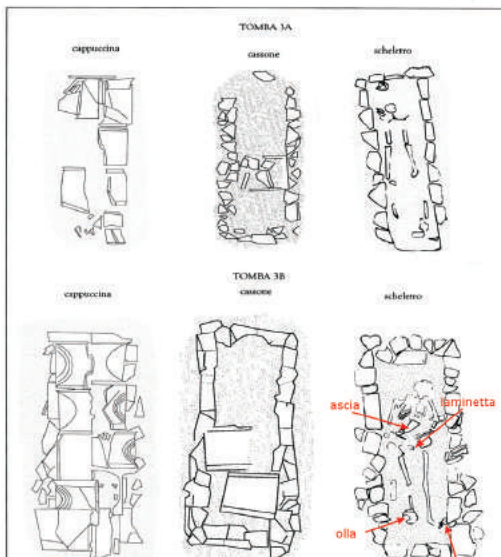


Fig. 4. Tomb 3b



Fig. 5. Bronze pendant from T3b

glass paste or enamel. This form recalls that of the magical eye. This pendant could be interpreted as an amulet against the evil eye, laid to protect this special deceased⁸.

The anthropological analysis of osteological remains established that he was a man 45 to 55 years old⁹, whose tendon-to-bone attachments are small, and this fact suggests that he was not engaged in hard and long lasting works. This man suffered from either

⁷ G. DE BENEDITIS (ed.), 2013, pp. 54, 61-67.

⁸ A. ALVARO NUNO, 2009, pp. 77-122. Specimens in the Altes Museum in Berlin are particularly similar to that from Campomarino.

⁹ S, GUGLIELMI, B. MARRACINO, S. DE VINCENZO & A. MINELLI, in G. DE BENEDITIS (ed.), 2013.

osteoarthritis or arthrosis. This latter is a degeneration of bone tissues, depending rather on age than on a true disease. Also the noteworthy traces of rubbing on the teeth depended on age, but could depend on alimentary habits as well, or even on special use of teeth.

The individual in the tomb 3A died young, between his 18 and 25 years; he was small (150 cm. tall) and slender, and suffered from a periostitis of the leg bones, possibly due (or due also) to the thin sole of his shoes. His bones are in a bad state of preservation and therefore it is impossible to recognize her/his gender.

2) *The grave goods*

The man in the tomb 3B held the shaft of an iron ax in his right hand, whose wooden part is lost.

This tool could have been intended as a testimony to the man's job (fig. 6). G. De Benedittis¹⁰ supposes that it was a tool to cut wood for barges; however, due to its shape, it should rather be interpreted as a tool to cut stones (a mason's ax), for it is similar to those of the *fossores* depicted in the catacomb of Domitilla and on funerary stones such as that of the *fossor Iunius*¹¹.



Fig. 6. Grave goods from the T3B

¹⁰ G. DE BENEDITTIS (ed.), 2013, p. 13.

¹¹ *ICUR* II, 4629.



Fig. 6a. Grave goods from the T3B

On the other hand, this individual was not submitted to hard work during his life, and this fact could suggest a more symbolic meaning of his ax, which could be compared with those on funerary reliefs and deprecatory inscriptions such as *sub ascia*, *ab ascia*, *ad asciam dedicare*. They were aimed to prevent the violation of a tomb¹².



The gold lamella (fig. 7) was folded up and lying on the pubes; it was probably kept in a bronze case (traces of greenish stuff were noticed on the lamella's surface)¹³ and tied with a string hanging from the neck or from a belt. Near his feet, under the tiles, other accompanying gifts were placed, among

Fig. 7. The gold lamella

¹² P. PRIGENT, 1997, pp. 91-92.

¹³ A gold lamella kept in a silver case has been found in the Roman Villa of San Giovanni di Ruoti (Lucania): R. REECE, 1997, pp. 83-87; A. M. SMALL, 2008, p. 448 and fig. 28.

which one small single-handled cooking pot, pertaining to the class of “Corrugated cooking Ware”¹⁴, and containing a coin of Severus Alexander, laid as a Charon’s obol (fig. 8).

It is a dupondius (double *aes*): *RIC* IV.2, (1938), 111, no. 519; gm. 11,35, diam.



Fig. 8. Coin of Severus Alexander

mm. 26¹⁵:

Obverse / Bust of Severus Alexander looking right; a small part of a mantle is visible on the left shoulder. IMP SEV ALE XANDER AVG

Reverse / Annona standing and looking left, steering a rudder with her left hand and holding two wheat ears with her right hand. A modius is placed at her feet. P M TR P X COS III P P and, on the field: S C

Because of Severus’ 10th *tribunicia potestas*, this coin is datable to the year 231 CE.

Furthermore a lamp was lying, pertaining to the “Firmalampen”, with open channel and mouldmark, whose reading is hard¹⁶, probably *Fortis*. Furthermore there

¹⁴ Specimens of this class have been found in Central and Northern Italy: Cosa (type Cosa LS/100, S.L. DYSON, 1976, p. 153, fig. 62) and Settefinestre (A. RICCI (ed.), 1985, p. 123, pl. 33, no. 16). A similar single-handled cooking pot is part of the collection of the Samnite Museum of Campobasso (A. DI NIRO (ed.), 2007, p. 143, no. 270).

¹⁵ H. MATTINGLY, E.A. SYDENHAM, C.H.V. SUTHERLAND, 1930, no. 642; R.A.G. CARSON, 1963, no. 817; A.S. ROBERTSON, 1977 vol. III, p. 170.

¹⁶ Type Dressel/Lamb5d, Ponsich Va/Loeschke 10A. The name-stamp *Fortis* (*CIL* XV, 6450) is widely attested in lamps of the Firmalampen – Dressel type 5-6 (H. DRESSEL, 1899), Loeschke IX - X (S. LOESCHKE, 1919); cf. D. M. BAILEY, 1980, 96, stamp *Fortis*, Q 1172: *Fortis* was the trendiest of all pottery brands, the workshops was probably in Modena and Gallia Cisalpina and its products were used

were also some glass fragments of one glass, of a type (Calvi, group B) which can be dated from the second half of the 1st century CE to the 4th. The quality of the glass suggests a dating to the 3rd century¹⁷ (fig. 9).

The boy in the burial 3A was accompanied by a similar series of objects, which can be dated to the 3rd century CE. They are a small pot¹⁸ containing a bronze coin, whose state of preservation is very bad; a “Firmalampe” with open channel and mouldmark *Crescens*¹⁹; an iron nail and a glass unguentarium²⁰.



Fig. 9. Objects from the burial 3B

The funerary goods from tomb 3B, and in particular the ax and the lamella, show that this deceased was a peculiar man, and his burial testifies to different influences from many peoples of the Mediterranean sea area in this harbor on the Adriatic sea shore.

up to the end of the second century A.D. Its stamp was copied and reproduced throughout the empire. See also C. GUALANDI GENITO, 1977, 114, no. 122; S. FIORIELLO CUSTODE, 2003, p. 118, no. 109; E. BUCHI, 1975, pp. 65-93, pl. XXIII-XXXIII; G. L. RAVAGNAN, 1983 (55 lamps have been found in Altinum).

¹⁷ C. ISINGS, 1957, pp. 46 ff.; M.C. CALVI, 1968, p. 53.

¹⁸ Type Luni I 213 9K

¹⁹ Lamp with open channel (Buchi X). See also E. BUCHI, 1975, p. 194; C. GUALANDI GENITO, 1977, pl. 59, nos 438, 440; G. D'ALASCIO, 2002, p. 146, no. 376, pl. XXIV, no. 6; M. SALVANI, 2002, p. 30.

²⁰ The glass ampulla from T3A-1 could be compared with Isings 26 (1st century A.D.) and Calvi groups I - H (from the end of the 1st century A.D. to the end of the 3rd century A.D.): C. ISINGS, 1957, p. 40; M.C. CALVI, 1968, pp. 37-38, pl. 3, nos 1 and 2, pl.4, nos 1 e 8; See also the glass ampullae from the incineration tomb of Piane di Falerone (Augustan age), they are similar but smaller than this: “Marche-Piane di Falerone”, *NSc* 1974, 140, fig. 65/a-e.

Attilio Mastrocinque

3) *The magical lamella*

Thanks to the fundamental work by Roy Kotansky²¹ on ancient protective metal lamellae the knowledge and the understanding of those intriguing finds is now easier and deeper. Furthermore, recent discoveries, especially in Italy, have expanded our knowledge in this field²².

One should not confuse these amulets with the *defixiones*, which are cursing spells mostly written on lead lamellae and placed into tombs, pits, springs, cisterns or other emplacements which were supposed to be in communication with the world of the dead. The *defixiones*, dating from the 5th century BCE, preserve spells which are aimed at entrusting living people to the gods of the dead or causing a punishment of some enemies. On the contrary, the gold lamella which is published here, pertains to the category of protective gold or silver amulets, to be kept in a small case and hung on the neck. Their use was spread among many cultures of the Mediterranean sea from an archaic age, and now they are still used in the Islamic world to bear verses of the Koran and thus protect people. In the past as still today they were also written on papyrus, parchment or paper, and inserted into silver cylindrical cases. Amulets are known with Greek, Latin, Aramaic, or other semitic writings. Many amulets had been lost because of being written on perishable leaves. They were mostly discovered in some tombs, where they were left as personal objects of the deceased, but specimens were also discovered in sanctuaries or houses.

The inscription on the lamella (mm. 37 x 28) probably originated within a Jewish or Christian culture, for it bears an invocation to the angels, in order to obtain their protection. One must notice, however, that also many pagans called “angels” the lower rank deities²³. Sometimes texts on lamellae show magical symbols or names, which are labeled “angels”. These *charakteres* and magical names are the gods themselves, whom the practitioners recurred to in order to prevent diseases, demons, and other evil.

The text of this lamella (fig. 10) presents many difficulties and can be read in this manner:

²¹ R.KOTANSKY, 1994.

²² Cf. my survey in A.BUONOPANE - & A.MASTROCINQUE, 2005. See the interessant specimen on a terracotta sherd: L.D'AMORE, 2005; and one on lead: D.GIANNOBILE & D.JORDAN, 2006; D.GIANNOBILE, 2008.

²³ Cf. Giuliano l'Apostata. *Discorso su Helios re*. Testo, traduzione e commento di A.MASTROCINQUE, Nordhausen 2011, footnote 131.



Fig. 10. Gold magical lamella,

ΦΑΥΦαωΑΦΘΦΑω

ΦΦΑΥ ΦΡηΝ ΦΙΙΙΙηηηηη



CIωωωωFFFFFFAAAAA



ωΙΑωΚαΚΚΧΙ

ΑΓΙΟΙ ΑΝΓΕΛΟΙ CωCATE

ΤΟΝ ΠΑCΧΟΝΤΑ ΤηΚΝΑ

ἅγιοι ἄγγελοι σώσατε τὸν πάσχοντα τῆκνα

We would have, in a more correct spelling: ἅγιοι ἄγγελοι σώσατε τὸ πάσχον τέκνον

Phauphaô Aphaô Aphthphaô Phphau Phrên Ph iiiiii êêêêê Si ôôôô
FFFFFF AAAAAA ô Iaô Kakkchi.

Holy angels, save the suffering son (or child)!

Concerning paleography, we notice the following features:

ω: ω but ω as a magical *charakter*²⁴; α: Α but Α as a magical *charakter*; ε: Ε; η: Η; F: F; AY in ligature, Ίάω in ligature.

The names of angels consist of variations of the name Phaphaô, of the Egyptian god Ra (written as Rê preceded by the article ph and followed by an euphonic -n, i.e. Phrên, as often occurs on magical texts); series of vowels follow, which were voices of the planets. The name Kakkchi was not yet documented.

The angels are the *charakteres* themselves. Many magical texts provided us with this interpretation. We read, in fact, on a magical lamella²⁵ purchased in Damascus: κύριοι ἀρχάγγελοι θεοὶ καὶ ἅγιοι χαρακτῆρες ἀπελάκατε πᾶν κακόν... (Lords gods archangels and holy *charakteres*, avert every evil!). On another amulet from Phthiotic Thessaly one can read²⁶: δύναμις τῶν χαρακτῆρων δότε νίκην... (power of archangels and of *charakteres*, give me victory!). On a magical papyrus²⁷ we see some *charakteres*, which are thereafter invoked as θεοὶ κραταιοί, “mighty gods”. A magical inscription on stone from Acrae (Sicily)²⁸, meant to protect the fields, bears many *charakteres*, and says: ἐν ὀνόματι τοῦ Κ(υρίου) Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ) ἅγιοι ἄγγελο ο(ὶ) ἐπιγ[ρ]άφοντες²⁹... (in the name of the Lord Jesus Christ; holy angels drawn...). On one of the so-called “Sethian lamellae” (which were actually *defixiones* from Rome, Porta S. Sebastiano) one can read: “and you, holy Eulamon, and holy symbols, and holy assistant spirits from the right and from the left side, and you, very holy Symphony written on this lamella which makes people freeze...”.³⁰ In this case, the symbols are the *charakteres* and the Symphony is the series of vowels which are inscribed on the lamella. On a *defixio* from Apamea³¹ we see 36 *charakteres*, which are addressed in this manner: κύριοι ἁγιάτατοι χαρακτῆρες δῆκατε... (very holy Lords *charakteres*, bind...). In this case, the 36 *charakteres* represent the 36 Decans. On a *defixio* discovered

²⁴ On the *charakteres* and their relationship with the alphabet: R.Gordon, 2011. On invocations to *charakteres*: A.MASTROCINQUE, 2001; A. BUONOPANE & A. MASTROCINQUE, 2005; Mastrocinque, in A. MASTROCINQUE (ed.), 2003, Introduzione, § 21.

²⁵ R. KOTANSKY, 1994, no. 57, 12-5.

²⁶ R. KOTANSKY, 1994, no. 41, 47-9.

²⁷ PGM VII, 421-3.

²⁸ G. PUGLIESE CARRATELLI, 1953, pp. 184-189; Id., 1956, p. 170, no. 50; M. Burzachechi, 1959, pp. 408-10; G. Manganaro, 1994, p. 497.

²⁹ Probably instead of ἐπιγραφόμενοι; cf. the *defixio* from Carthago which will be mentioned soon, on which the *charakteres* are described as: “ἔγραμμένοι” (“written”).

³⁰ R. WÜNSCH, 1898, no. 16; cf. also no. 49.

³¹ W. VAN RENGEN, 1984, 213-6.

near the amphitheater of Carthago one can read: ὑμεῖς ἄγγελοι οἱ ἐπιγραμμένοι, δόται ἀσθένια... (“you, angels, who are drawn here, cause exhaustion. . .”)³².

The invoked angels could bring either evil or good. On the theater of Milet one can see an inscription³³ and seven *charakteres*, accompanied by series of vowels; each group of one *character* and the vowels is labeled ἅγιε (holy), and followed by this sentence: “Archangels, protect the city of Milet and its inhabitants!”. Sometimes the *charakteres* are described as ῥυκτικοί, “saviors”³⁴.

According to Salustius³⁵, the *charakteres* were imitations of the powers of superior gods, and the emperor Julian wrote³⁶ that they induced the gods to be present.

The spell in the lamella from Campomarino recalls that on a lamella from Beroea, Macedonia: κύριοι ἄγγελοι σώσετε... Εὐφύλητον³⁷.

It is difficult to define the social milieu wherein this magical spell has been produced. τὸ πάσχον τέκνον probably corresponds to the request of the individual who asked for the amulet, who said in Latin: *sufferentem filium* or *patientem filium* or *sufferentem / patientem puerum*. The masculine τὸν πάσχοντα τῆκνα³⁸, instead of the neuter, probably depended upon the Latin *filium*. But Greek was the language of magical arts, even if in latinophone milieus, and the magician who conceived of this amulet did not speak a good Greek.

The mechanics of the sought magical protection is puzzling, because an amulet for a child has been found close to the corpse of an adult. More than one hypothesis could be conceived in order to explain this find.

1) The first hypothesis could be that the lamella was written for the buried man when he was a child and then he preserved it as a personal amulet. The comparison with the lamella from Beroea could be used to reinforce this hypothesis.

2) Roy Kotansky suggested to me a second hypothesis: the deceased could have been a medium between the suffering son and the angels. This man could have been

³² D. JORDAN, 1996, pp. 116-119.

³³ CIG 2893; H.GRÉGOIRE, 1922, no. 221; F. KRAUSS, 1973, pl. 137.

³⁴ PGM I, 266.

³⁵ Salust., *De dis et mundo* 15.2.

³⁶ Iulian., *Or.* VII.11 = 216 c.

³⁷ R. Kotansky, no. 39.

³⁸ I think it is less probable that the word is a plural; in this case the mistake would be in the article.

supposed to have some special power in order to communicate with angels. The use of inserting texts into tombs is documented in Egypt since the times of the pharaohs, for either protective or aggressive magic. The soul of some deceased men was supposed to be an agent among the gods and to serve as a medium in favor of living men.

A similar hypothesis could be put forward because a boy was actually buried close to the tomb of the man. The protection, in this case, would have been sought for the boy, and the man was supposed to act in the netherworld in favor of the boy. It is impossible to know the chronological sequence of these two burials, but they should have taken place in a short period of time, because the funerary monument was built on their twin tombs. On the other hand, the child is defined as “suffering”, and this fact suggests that he was still living. If truly the protection concerned him, and not the man, this latter was supposed to act from the netherworld in favor of the boy.

It is impossible, as well, to establish the aim of the ax. From the point of view of this second hypothesis, it could have been a weapon to avert demons and other evil from the child.

This intriguing find preserves indeed a part of its mystery and we can only guess what kind of familial tragic events occurred at some time during the 3rd century in this Italian harbor.

BIBLIOGRAPHY

ALVARO NUNO, A.,

- *El mal de ojo en el Occidente Romano. Materiales de Italia, norte de Africa, Peninsula Iberica y Galia*, PHD Thesis, Madrid, 2009.

ANGELI BERTINELLI, M. G. & DONATI, A. (eds),

- *Epigrafia di confine. Confine dell'epigrafia, Atti del Colloquio AIEGL – Borghesi, Bertinoro 2003*, Faenza, 2005.

BAILEY, D. M.,

- *A Catalogue of Lamps in the British Museum II, Roman Lamps made in Italy*, London, 1980.

BUCHI, E.,

- *Lucerne del Museo di Aquileia I. Lucerne romane con marchio di fabbrica*, Aquileia, 1975.

BUONOPANE, A. & MASTROCINQUE, A.,

- “Un phylaktérion d'oro iscritto dal territorio di Vicetia”, in M.G.ANGELI BERTINELLI & A.DONATI (eds), 2005, pp. 244-256.

BURZACHECHI, M.,

- “Nuove iscrizioni greche cristiane da Comiso”, *RAL*, ser. 8.14 (1959) 408-410.

- CALVI, M. C.
- *I vetri romani del Museo di Aquileia*, Treviso, 1968.
- CARSON, R.A.G.,
- *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. VI, London, 1963.
- COMPARE, V., COZZOLINO, M. & MAURIELLO, P.,
- “La topografia geoelettrica”, in G. DE BENEDITTIS (ed.), 2008, pp. 93-96.
- D’ALASCIO, G.,
- *Le lucerne di Saepinum*, “*Saepinum. Materiali e Monumenti*”, I, Campobasso, 2002.
- D’AMORE, L.,
- “Un filatterio greco da Lazzàro (Reggio Calabria)”, *ZPE*, 152 (2005) 157-160.
- DE BENEDITTIS, G.,
- (ed.) *Il porto romano sul Biferno tra storia e archeologia*, Campobasso, 2008.
- (ed.), *Campomarino, La necropoli di Marinelle Vecchie. Campagne di scavo 2009-2010. Considerazioni di Storia e di Archeologia. I Quaderni III*, Campobasso, 2013.
- DE BENEDITTIS, G. & PAGANO, M.,
- “Il porto tardo romano sulla foce del Biferno”, *The Journal of Fasti on Line*, (2010).
- DI NIRO, A. (ed.),
- *Il Museo Sannitico di Campobasso: Catalogo della collezione provinciale*, Pescara, 2007.
- DRESSEL, H.,
- *Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. XV-Inscriptiones urbis Romae latinae. Instrumentum domesticum*, Berolini apud Georgium Reimerum, 1899.
- DYSON, S. L.,
- “Cosa. The Utilitarian Pottery,” *Memoires of the American Academy in Rome*, vol. XXXIII, Rome, 1976, pp.
- FIORIELLO CUSTODE, S.,
- *Le lucerne imperiali e tardoantiche di Egnazia*, Bari, 2003.
- GIANNOBILE, D.,
- “Una preghiera cristiana da Reggio Calabria contro l’emicrania, il mal di testa e l’oftalmia”, *ZPE*, 167 (2008) 135-143.
- GIANNOBILE, D. & JORDAN, D.,
- “A Lead Phylactery from Colle san Basilio (Sicily)”, *GRBS*, 46 (2006) 73-86.
- GIUSTINIANI, L.,
- *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, Vol. III, Naples, 1797.
- GORDON, R.,
- “Signa nova et inaudita: The Theory and Practice of Invented Signs in Graeco-Egyptian Magical Texts”, *MHNH*, 11 (2011) 15-45.
- GRÉGOIRE, H.,
- *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d’Asie Mineure*, Paris, 1922.
- GUALANDI GENITO, C.,
- *Lucerne fittili delle collezioni del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologna, 1977.
- GUGLIELMI, S., MARRACINO, B., DE VINCENZO, S. & MINELLI, A.,
- “Studio antropologico e paleopatologico dei resti scheletrici umani”, in G. DE BENEDITTIS (ed.), 2013, pp. 78-83.

- ISINGS, C.,
- *Roman glass from dated finds*, Groningen/Djakarta, 1957.
- JORDAN, D.,
- "Notes from Carthage", *ZPE*, 111 (1996) 115-123.
- KOTANSKY, R.,
- *Greek magical Amulets*, I, Papyrologica Coloniensia 23/1, Opladen, 1994.
- KRAUSS, F.,
- *Das Theater von Milet (Milet, IV.1)*, Berlin, 1973.
- LOESCHCKE, S.,
- *Lampen aus Vindonissa*, Zürich, 1919.
- MANGANARO, G.,
- "Nuovo manipolo di documenti "magici" dalla Sicilia tardoantica", *RAL*, ser. 9.5 (1994) 485-517.
- MASTROCINQUE, A.,
- "Una donna di Comum che credeva nella magia. La laminetta magica", *Numismatica e antichità classiche*, 30 (2001) 235-244.
- (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, I, Rome 2003.
- MATTINGLY, H., SYDENHAM, E.A. & SUTHERLAND, C.H.V.,
- *Roman Imperial Coinage*, vol. IVb (*Macrinus–Pupienus, 217–238*), London, 1930.
- PRIGENT, P.,
- *L'arte dei primi cristiani. L'eredità culturale e la nuova fede*, Rome, 1997.
- PUGLIESE CARRATELLI, G.,
- "Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale", *RAL*, ser. 8.3-4 (1953) 181-189.
- *Akraï*, Catania, 1956.
- RAVAGNAN, G. L.,
- "Le lucerne con marchi di fabbrica di Altino", *Aquileia Nostra*, 54 (1983) 66-71.
- REECE, R.,
- "The Excavations: Period 3A", in C. J. SIMPSON, 1997, pp. 83-87.
- RICCI, A. (ed.),
- *Settefinestre. Una villa schiavistica nell'Etruria romana, 2-La villa e i suoi reperti*, Modena, 1985.
- ROBERTSON, A.S.,
- *Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet*, Glasgow University Publications, 1977.
- RUSSO, A. & DI GIUSEPPE, H. (eds),
- *Felicitas Temporum. Dalla terra alle genti: la Basilicata settentrionale tra archeologia e storia*, Potenza-Rome, 2008.
- SALVANI, M.,
- *Il Museo Archeologico di Camerino*, 2002.
- SIMPSON, C. J. (ed.),
- *The Excavations of San Giovanni Di Ruoti: Vol.II The Small Finds*, Toronto-Buffalo-London, 1997.

SMALL, A. M.,

- “La villa di San Giovanni di Ruoti”, in A. RUSSO & H. DI GIUSEPPE (eds), 2008, pp. 425-469.

VAN RENGEN, W.,

- “Deux défixions contre les Bleus à Apamée (VIe siècle après J.-C.)”, in J. Balty (ed.), *Actes du colloque Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979*, Bruxelles, 1984, pp. 213-238.

WÜNSCH, R.,

- *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898.

**LA INFLUENCIA ASTROLÓGICA SOBRE LA PASIÓN AMOROSA
EN EL *COMENTARIO ANÓNIMO AL TETRABIBLOS DE TOLOMEO*:
EDICIÓN CRÍTICA, TRADUCCIÓN Y COMENTARIO***

ALFONSO CARLOS DOMÍNGUEZ-ALONSO
Università degli Studi di Salerno
alfonsocdya@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es la edición y estudio de los pasajes del inédito *Comentario Anónimo* realizado sobre el *Tetrabiblos* de Tolomeo que tratan la influencia de los astros sobre la pasión amorosa, comparándolos con la paráfrasis bizantina realizada por Isaac Argiro en el tercer cuarto del siglo XIV.

PALABRAS CLAVE: TOLOMEO, *TETRABIBLOS*, *COMENTARIO ANÓNIMO*, ISAAC ARGIRO.

**THE ASTROLOGICAL INFLUENCE ON EROTIC PASSION IN THE *ANONYMOUS COMMENTARY ON PTOLEMY'S
TETRABIBLOS*: CRITICAL EDITION, TRANSLATION AND COMMENTARY**

ABSTRACT

The aim of this paper is the edition and study of the chapters of *Anonymous Commentary on Ptolemy's Tetrabiblos* that deal with the astral influence on passion, and a comparison with the Byzantine Paraphrase written by Isaac Argiros at the end of the XIVth Century.

KEYWORDS: PTOLEMY, *TETRABIBLOS*, *ANONYMOUS COMMENTARY*, ISAAC ARGIRO.

El estudio de la ciencia astrológica en la Antigüedad se ha desarrollado con cierto retraso respecto a otros textos literarios con mejor consideración por parte de la tradición filológica clasicista. Sin embargo, en las últimas décadas estamos asistiendo a un fuerte impulso investigador en torno a esta materia, que persigue el análisis textual, la crítica y el comentario de las obras esenciales de la literatura astrológica grecolatina, en cuanto que estas son una parte no irrelevante en el conocimiento integral de la historia, la literatura y la sociedad de época helenística y romana. La razón últi-

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto I+D *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.

ma de este proceso descansa en la certeza de que esos textos, amén de su aportación lingüística y literaria, constituyen importantes documentos históricos y sociológicos que ayudan a reconstruir la compleja civilización en que fueron producidos.

Dentro del ámbito de la Historia de la Astrología Clásica múltiples son los posibles elementos de análisis. En el presente artículo, nos centraremos en la visión que de la sexualidad humana nos ofrece Tolomeo en los capítulos finales del libro III del *Tetrabiblos*. Como es sabido, tras el análisis de la apotelesmática universal contenido en el libro II, en el libro III Tolomeo expone los métodos y procedimientos de la apotelesmática individual. Nuestro objetivo principal es comparar el texto tolemaico sobre los efectos de los planetas en el comportamiento sexual con los pasajes equivalentes del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* (Anon. in Ptol.), redactado entre los siglos IV-VI d.C.¹, así como de la paráfrasis a este comentario, compuesta por el humanista bizantino Isaac Argiro en torno al último cuarto del s. XIV.

La vinculación entre astrología y sexualidad no es irrelevante, sino que precisamente en el área de la sexualidad, por su dimensión dual de pulsión humana básica y modo de interacción social, encontramos uno de los más tempranos y claros reflejos de la visión que una sociedad tiene sobre la naturaleza humana, sobre las relaciones interpersonales y, en consecuencia, sobre el reparto de roles entre los géneros. El análisis de esos textos nos permite comprobar el establecimiento de marcas de *status*, y cómo se va desarrollando el constructo de “género” por el que se establece una vinculación entre los distintos comportamientos y expectativas sociales y el papel sexual atribuido a cada género.

Además de analizar el tratamiento de la conducta sexual en una obra astrológica poco estudiada como es el *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*, de los pasajes analizados presentamos, por primera vez tras la *editio princeps* de Wolff, una edición crítica que tiene en cuenta el testimonio de los manuscritos principales, ausentes de la recensión de Wolff.

El *Tetrabiblos* o Μαθηματικὴ τετράβιβλος σύνταξις, tal como aparece el título de esta obra en ciertos manuscritos, fue compuesto aproximadamente en el año 150 en Alejandría, pero es a partir del s. XII² cuando la obra se convierte en una de las más importantes fuentes astrológicas de Europa. Gracias a ella, pero sobre todo a su monumental compilación astronómica, el *Almagesto*, con Tolomeo encuentra definitivamente su culminación en Grecia la ciencia de las estrellas, tanto en su ver-

¹ Hasta ahora solo existe una edición, la *editio princeps* de JERÓNIMO WOLFF en Basilea en 1559.

² Gracias a la edición latina realizada por Platón Tiburtino de Tívoli en torno a 1138.

tiente astronómica como astrológica. De la mano de la Iglesia y hasta la refutación copernicana, su construcción geométrico-astronómica se mantiene como referente de cuantos estudiosos se dedican al cultivo de la astrología, pero su utilidad va más allá del Renacimiento, ya que sigue constituyendo la base de la moderna astronomía de posición, que se ocupa de los movimientos aparentes de los cuerpos celestes contemplados desde la Tierra.

La obra de que nos ocuparemos aquí, el *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* es, como su título indica, una exégesis del texto tolemaico compuesta en la Antigüedad tardía, pero cuya autoría es desconocida³. Aunque este tratado anónimo ha llegado a nosotros en un número elevado de manuscritos bizantinos y renacentistas, en total unos cuarenta, la única edición con que por ahora contamos, realizada por H. Wolff en Basilea en el año 1559, se basó en un solo códice del siglo XVI, el *Monac. Gr. 59*, en el que se aprecian importantes errores de copia⁴.

Constituye, pues, el objeto del presente artículo la edición crítica, la traducción y la exégesis del pasaje del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*⁵ que corresponde a Ptol., *Tetr.* III 15, 10-12, es decir, a los pasajes del libro III del *Tetrabiblos* donde examina Tolomeo los efectos de los planetas en las facultades del alma, en concreto en las enfermedades y excesos del alma sensitiva que tienen que ver con la conducta sexual.

La apotelesmática individual, en su versión genetliológica, pronostica el carácter y vicisitudes biográficas de una persona a partir de las posiciones de los astros en el momento de su nacimiento. Es dentro de este marco donde sitúa el *Tetrabiblos*, y por ende el *Comentario Anónimo*, las observaciones pertinentes a lo que denomina *enfermedades del alma*. En su visión ecléctica del alma, que combina elementos platónico-aristotélicos con la doctrina estoica⁶, Tolomeo la concibe no tanto como un ente inmortal, sino como una substancia mortal, material, imperceptible, que se encuentra en estrecha relación con el cuerpo físico, y, lejos de ser simple, tiene una naturaleza tripartita, en la medida en que está configurada por varias facultades o potencias: intelectual, impulsiva y sensitiva.

³ Para profundizar sobre la historia del texto del escoliasta anónimo, así como de la antigua discusión sobre su autoría, cf. R. CABALLERO-SÁNCHEZ, 2013.

⁴ R. CABALLERO-SÁNCHEZ, 2013, p. 185.

⁵ III, p. 144 l. 41-p. 145, l. 22 WOLF.

⁶ Para un estudio más extenso sobre la naturaleza del alma humana en Tolomeo, cf. JACQUELINE FEKE, 2009, pp 173-201.

Ajustándose, pues, a esta definición, Tolomeo pasa revista primero a las principales enfermedades y desviaciones del alma intelectual para, a continuación, tratar de las patologías del alma sensitiva, mostrando las disposiciones astrológicas que pueden influir en cada una de ellas.

Si en las primeras es esencial la posición que mantienen Mercurio y la Luna entre sí y con otros astros, para analizar las enfermedades del alma sensitiva ha de examinarse la situación de las luminarias –la Luna y el Sol–, su afinidad con Marte y Venus y la influencia de Mercurio.

Es precisamente al analizar la posición de estos astros cuando Tolomeo va desgarrando las tendencias sexuales de los individuos, tratando de determinar en cada caso no sólo su inclinación sexual a favor o contra natura, es decir, su asunción de los roles sexuales propios de cada género, sino también la mayor o menor intensidad de su masculinidad o feminidad.

Por su parte, el autor del *Comentario Anónimo*, como tendremos ocasión de comprobar, realiza una síntesis bastante concentrada del contenido del texto tolemaico, con un léxico menos técnico y una sintaxis no tan elaborada como la de Tolomeo. En cuanto al contenido, se limita a comentar una parte del texto, obviando las referencias a las influencias de otros planetas como Saturno o Júpiter, y es particularmente llamativa la mayor atención que pone el Comentarista en analizar aquellas posiciones astrales que refuerzan las tendencias sexuales naturales de los individuos, en detrimento de aquellas otras que favorecen una conducta sexual contra natura, en las cuales profundiza bastante más el *Tetrabiblos*.

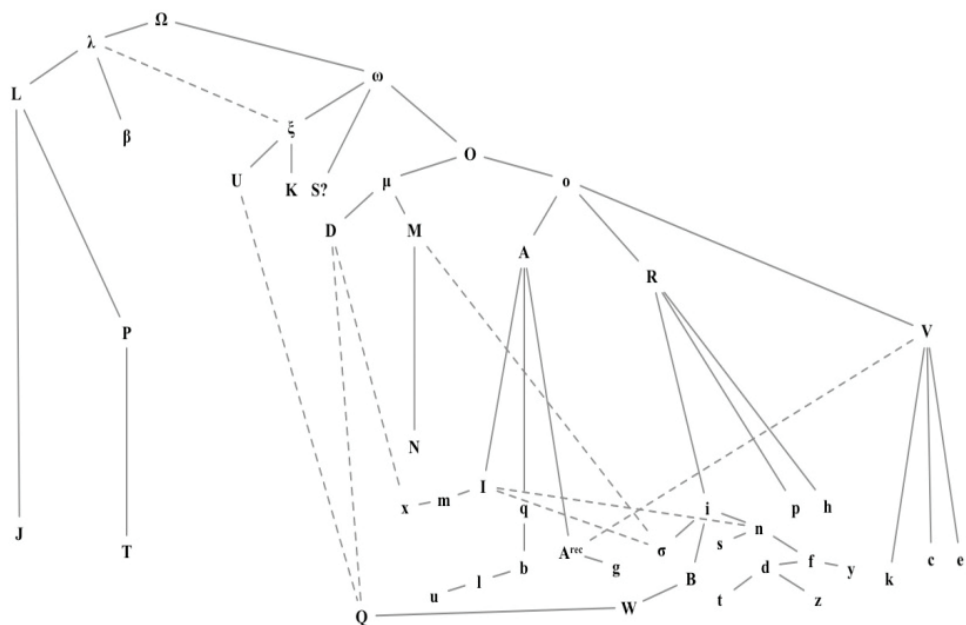
1. Edición crítica y traducción

1.1. La Tradición Manuscrita del *Comentario Anónimo*.

La primera tarea que hemos abordado al enfrentarnos al presente trabajo es la selección de los manuscritos a colacionar entre los cuarenta que han transmitido el texto del *Comentario Anónimo*.

Afortunadamente, para la realización de esta tarea contamos con un reciente estudio de Raúl Caballero acerca de la historia textual de Anon. in *Ptol.*, con un *stemma codicum* que nos permite visualizar sus relaciones genealógicas⁷. Así pues, para facilitar la lectura del presente artículo, reproducimos a continuación dicho *stemma*:

⁷ R. CABALLERO-SÁNCHEZ, 2013, p. 185.



Según este estudio, debemos destacar en primer lugar una división clara entre los manuscritos procedentes del subarquetipo λ y los procedentes del subarquetipo ω : la subfamilia λ está representada por cuatro manuscritos (**L**, **J** y la paráfrasis de Isaac Argiro contenida en **P** y **T**), mientras que al subarquetipo ω pertenecen el resto de los códices.

De λ deriva el manuscrito más antiguo conservado, **L** (cod. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Plut. 28.34), un códice bizantino que data aproximadamente de los años 50 o 60 del s. XI, pero lamentablemente mutilado. Sobre un manuscrito de esta misma familia, ya fuera **L** u otro códice intermedio perdido, realizó Isaac Argiro su paráfrasis de Anon. *in Ptol.* (**P**). El manuscrito **T** es copia fidedigna de la paráfrasis de Argiro y se encuentra en mejor estado de conservación que **P**, lo que nos ha llevado a tomarlo también como uno de los manuscritos de referencia.

Por lo que hace al subarquetipo ω , distingue Raúl Caballero dos grandes subfamilias:

La primera de ellas (ξ), formada por **U** y **K**, contiene huellas de contaminación con la rama de λ . **U**, un códice de finales del siglo XIII, dispone el texto de Anon. *in Ptol.* en forma de escolios marginales al *Tetrabiblos* de Tolomeo; por su parte **K**, copiado a principios del siglo XIV, contiene algunas lagunas textuales y bastantes variantes comunes con **U**.

La segunda rama de ω tiene su origen en un manuscrito perdido (**O**), del que derivan la mayor parte de los códices conservados. Esta familia se subdivide a su vez en dos subfamilias (μ y o), definidas por los errores comunes que presentan los manuscritos de cada una de ellas. Hemos tomado para nuestro análisis el manuscrito más antiguo de cada una de estas dos subfamilias. De esta manera, hemos elegido el manuscrito **M** de μ y el manuscrito **A** de o . **M** fue copiado en torno al 1325 y **A** pertenece al segundo cuarto del siglo XIV.

Además de estos testimonios manuscritos, hemos tenido en cuenta la edición de Jerónimo Wolff (**W**), por ser la única edición impresa hasta la fecha, publicada en Basilea en 1559. Presenta el texto griego de Anon. *in Ptol.* flanqueado por una traducción latina, de autor anónimo. El texto griego depende esencialmente del manuscrito **B**, que remonta en última instancia a **R**, dentro de la familia **O**. La importancia de tomar en consideración este texto radica no sólo en que se trata de la única edición hasta ahora publicada, sino en las correcciones textuales que, con mayor o menor fortuna, ofrece el propio Wolff.

Por último, incluimos también en la colación el códice **Q**, copiado por *Bacchius Barbadorius* en la segunda mitad del s. XVI, por sus interesantes aportaciones a la edición del texto.

	Signatura	Fecha	Genealogía	Localización del pasaje
P	Cod. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Gr. 2507.	S. XIV ⁴	$\lambda > L > P$	f. 203r (1-9).
T	Cod. Madrid, Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, 27.	S. XVI ¹⁻²	$\lambda > L > P > T$	f. 96v (ll. 1-33).
U	Cod. Oxford, Bodleian Library, Auct. T.5.4.	S. XIII ⁴	$\omega > \xi > U$	ff. 105r (12-14)-105v (ll. 1-20).
K	Cod. Oxford, Bodleian Library, Savile 12.	S. XIV ¹	$\omega > \xi > K$	ff. 240r (13-28)-240v (ll. 1-17).
M	Cod. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Gr. Z. 314.	S. XIV ¹⁻²	$\omega > O > \mu > M$	ff. 163r (ll. 11.16-30)-163v (ll. 1-5).
A	Cod. Roma, Biblioteca Angelica, Gr. 74.	S. XIV ²	$\omega > O > o > A$	f. 78v (ll. 11.3-20).
Q	Cod. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb.Gr.274.	S. XVI ³	$\omega > O > o > R > i > B > W > Q$	ff. 148r (ll. 16-29)-148v (ll.1-9).

1.2. Comentario Anónimo, Paráfrasis de Argiro y Comparación con Tolomeo

En primer lugar ofrecemos el texto del escoliasta con el aparato crítico correspondiente, y, en una columna paralela, la paráfrasis realizada por Isaac Argiro (**P**).

A continuación, presentaremos también en columnas paralelas los textos del *Te-trabiblos* y el *Comentario Anónimo*, en los que aparecerán en negrita los ecos entre ambos textos.

<i>Comentario Anónimo</i>	<i>Paráfrasis de Argiro</i>
<p>Ἐὰν μὲν γὰρ οὕτως ἔχωσιν⁸ (<i>scil.</i> τὰ φῶτα), εἰ μὲν ἐν ἀρσενικοῖς εὐρεθῶσι ζωδίοις, οἱ μὲν ἄνδρες ἀνδρικώτεροι γίνονται, αἱ δὲ γυναῖκες ἀρρενωποί. ἐὰν δὲ πρὸς τούτοις ὁ μὲν Ἄρης καὶ ἡ Ἀφροδίτη¹⁰ ἢ ὁ ἕτερος αὐτῶν μόνον ἠρρενωμένοι¹¹ τύχωσιν ὄντες, τότε οὐ μόνον¹² οἱ ἄνδρες ἐπὶ τὸ ἀνδρικώτερον ῥέπουσιν, ἀλλὰ καὶ ἀφροδισίων ἐξουσιν¹³ ἐπιθυμίαν ὑπερβάλλουσαν καὶ μοιχείας¹⁴. αἱ δὲ γυναῖκες ἀρρένων ἔργα ποιήσουσι τριβάδες οὔσαι¹⁵ καὶ αἰσχροτήτος ἀναπιμπλάμεναι. λήσουσι δὲ ταῦτα, ἐὰν μόνη ἡ Ἀφροδίτη τύχη ἀρρενοποιούσα¹⁶. ἐὰν δὲ καὶ ὁ Ἄρης, φανερὰ ἔσται τὰ γινόμενα¹⁷.</p>	<p>Τούτων γὰρ οὕτως ὑπ' ὄσιν πιπτόντων] Τουτέστιν ἐὰν οὕτως ἔχωσιν, ὁ τε Ἄρης καὶ ἡ Ἀφροδίτη πρὸς τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην ἐν μὲν ἀρσενικοῖς ζωδίοις τὰ καὶ τὰ ποιούσιν. ἐὰν δὲ πρὸς τούτοις ὁ τε Ἄρης καὶ ἡ Ἀφροδίτη ἢ ὁ ἕτερος αὐτῶν μόνος ἠρρενωμένοι¹⁸ τύχωσιν ὄντες, τότε οὐ μόνον οἱ ἄνδρες ἐπὶ τὸ ἀνδρικώτερον ῥέπουσιν, ἀλλὰ καὶ ἀφροδισίων ἐξουσιν ἐπιθυμίαν ὑπερβάλλουσαν. αἱ δὲ γυναῖκες ἀρρένων ἔργα ποιούσι τριβάδες οὔσαι¹⁹ καὶ αἰσχροτήτος ἀναπιμπλάμεναι. λήσουσι²⁰ δὲ ταῦτα ποιούσαι, ἐὰν μόνη ἡ Ἀφροδίτη τύχη ἀρρενοποιούσα²¹. ἐὰν δὲ καὶ ὁ Ἄρης σὺν τῇ Ἀφροδίτῃ, ἀναφανδὸν πράττουσι τὰ αἰσχρά.</p>

8 ἔχωσιν] ἔχουσιν **W**

9 εἰ μὲν] καὶ **K** : om. **U**

10 ἡ Ἀφροδίτη **A W Q P** : Ἀφροδίτη **U K M**

11 ἠρρενωμένοι] ἠρρωμένοι **W**

12 μόνον **K M A Q P** : μόνου **U W**

13 ἐξουσιν] ἐξουσιν **W**

14 μοιχείας] μοιχείαν **U** : μοιχίας **Q**

15 τριβάδες οὔσαι **Q** : διατριβουσαι **K** : τρίβουσαι **U M A W P**

16 ἀρρενοποιούσα] ἀρροποιούσα **W**

17 γινόμενα] γενόμενα **Q**

18 ἠρρενωμένοι **P** : ἀρρενωμένοι **T**

19 τριβάδες οὔσαι **Q** : τρίβουσαι **P T**

20 λήσουσι **P** : λέγουσι **T**

21 ἀρρενοποιούσα *congechi* : ἀρρενωπούσα **P T**

<p>Εἰ δὲ ἐν θηλυκοῖς ὧσι ζῳδίοις καὶ οἱ φωστῆρες καὶ ὁ Ἄρης ἢ²² καὶ ἡ Ἀφροδίτη, τότε ἔσται ἡ ῥοπή ἐπὶ²³ τὸ θηλυπρεπέστερον. ἐὰν δὲ ἄλιν σκοπεῖν βουλευθῶμεν τὸ πότερον φανερά ἔσται ἡ ἀφανῆ, ἀπὸ τοῦ Ἄρεως τοῦτο γνωσόμεθα. ληψόμεθα δὲ τοῦτο ἐκ τῶν ἐφῶν καὶ τῶν ἐσπερίων σχηματισμῶν τοῦ Ἄρεως· ἐφῶι²⁴ μὲν γὰρ ὄντες, ἀναφανδὰ²⁵ ἔσται, ἐσπέριοι δὲ κεκρυμμένα²⁶.</p> <p>Ἐπερβάλλουσι²⁷ τοῦ κατὰ φύσιν]</p> <p>Τοῦτ' ἔστιν, οὐκ ἔστιν ἡ ὑπερβολὴ αὐτοῖς²⁸ τοῦ παρὰ φύσιν²⁹. τῶ γὰρ ἀνδρὶ τὸ³⁰ ἀρρενωπὸν, τῇ θηλείᾳ τὸ γυναικῶδες καὶ ἐκλυτον.</p> <p>Εἰ οὖν ἡ ἐπίτασις³¹ τούτων τινὸς γίνεται, τὸ κατὰ φύσιν μᾶλλον ἐπιτείνεται.</p> <p>Ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ]³²</p> <p>Συμπροσγενόμενος Ἑρμῆς καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ καὶ τῶ Ἄρει καὶ πᾶσιν, ἵνα καὶ αὐτὸς λόγον ἔχη πρὸς τὰ ψυχικὰ.</p> <p>Καὶ εὐπροσκοπώτερον³³.</p> <p>Τοῦτ' ἔστι πρὸς τὸ εὐκατάληπτον καὶ εὖοπτον. ὁ γὰρ Ἑρμῆς, ὡς³⁴ καὶ πρόσθεν ἐρρέθη, διὰ τὴν ὄξυκινησίαν αἴτιος³⁵ πάντων τῶν εἰρημένων³⁶ καθίσταται.</p>	<p>Συμβάλλονται δὲ καὶ οἱ μὲν ἀνατολικοί] Ληψόμεθα δὲ, φησί, τὴν περὶ τούτων σκέψιν καὶ ἐκ τῶν ἐφῶν καὶ ἐσπερίων σχηματισμῶν τοῦ Ἄρεως. ἐφῶι μὲν γὰρ ὄντες, ἀναφανδὸν ποιούσι γίνεσθαι τὰ αἰσχρά, ἐσπέριοι δὲ κεκρυμμένα.</p> <p>Ἐπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν]</p> <p>Τουτέστιν ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ ὑπερβολὴ αὐτοῖς τοῦ παρὰ φύσιν, ὥστε τοὺς μὲν ἄνδρας ἐπὶ τὸ θηλυπρεπέστατον διατεθῆναι, τὰς δὲ γυναῖκας ἐπὶ τὸ ἀρρενωπὸν, ἀλλὰ τῶ μὲν ἀνδρὶ ἔσται τὸ ἀρρενωπὸν ὑπερβαλλόντως, τῇ δὲ γυναικὶ τὸ γυναικῶδες καὶ ἐκλυτον. εἰ οὖν ἡ ἐπίτασις τούτων τινὸς γίνεται, τὸ κατὰ φύσιν μᾶλλον ἐπιτείνεται.</p> <p>Ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ]</p> <p>Καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ δὲ συμπροσγενόμενος τῇ Ἀφροδίτῃ καὶ τῶ Ἄρει, ἵνα καὶ αὐτὸς λόγον ἔχη πρὸς τὰ ψυχικὰ, πρὸς τὸ εὐκατάληπτον καὶ εὖοπτον διατίθησιν. ὁ γὰρ Ἑρμῆς, καθὰ καὶ πρόσθεν ἐρρέθη, διὰ τὴν ὄξυκινησίαν αἴτιος πάντων τῶν εἰρημένων καθίσταται.</p>
---	---

22 ἢ om. **K**

23 ἐπὶ] πρὸς **K**

24 ἐφῶι] ἐφῶ **W**.

25 ἀναφανδὰ] ἀναφαντὰ **Q**

26 κεκρυμμένα] κεκρυμμένα **W**

27 ὑπερβάλλουσι] ὑπερβάλλου **K**

28 ἡ ὑπερβολὴ αὐτοῖς] αὐτοῖς ἡ ὑπερβολὴ **K** : αὐτοῖς ὑπερβολὴ **U**

29 τοῦ παρὰ φύσιν] τοῦ περὶ φύσεως **K**

30 τὸ **A W Q P** : om. **U K M**

31 εἰ οὖν ἡ ἐπίτασις **P** : εἰ οὖν ἐπίτασις **W** : ἡ οὖν ἐπίτασις **U K M A Q**

32 Ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ addidi pro lemme (cf. Argyri parafrasin) : om. codices

33 καὶ εὐπροσκοπώτερον **Q** : καὶ εὐσκοπώτερον **U K** : om. **M A W**

34 ὡς **Q** : καθὰ **P** : εἰ **U K M A W**

35 αἴτιος] αἴτιος **W**

36 τῶν εἰρημένων om. **U**

<p>I. Ptol., <i>Tetr.</i> III 15. Edición de W. Hübner, <i>Apotelesmatica</i>, Teubner, 1998.</p>	<p>II. Anon., in <i>Ptol.</i>, p. 144, l. 43 - p. 145, l. 22 Wolff.</p>
<p>8. Τούτων γὰρ οὕτως ὑπ' ὄψιν πιπτόντων, ἔαν μὲν μόνα τὰ φῶτα ἐν ἀρσενικοῖς ἢ ζωδίοις, οἱ μὲν ἄνδρες ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν, αἱ δὲ γυναῖκες τοῦ παρὰ φύσιν πρὸς τὸ ἔπανδρον ἀπλῶς τῆς ψυχῆς καὶ δραστικώτερον.</p> <p>ἔαν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεως ἢ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἦτοι ὀπότερος ἢ καὶ ἀμφοτέρω ὧσιν ἠρρενωμένοι, οἱ μὲν ἄνδρες πρὸς τὰς κατὰ φύσιν συνουσίας γίνονται καταφερεῖς καὶ μοιχικοὶ καὶ ἀκόρεστοι καὶ ἐν παντὶ καιρῷ πρόχειροι πρὸς τε τὰ αἰσχροῦ καὶ τὰ παράνομα τῶν ἀφροδισίων. αἱ δὲ γυναῖκες πρὸς τὰς παρὰ φύσιν ὁμιλίας λάγναι καὶ ῥιψόφθαλμοι καὶ αἱ καλούμεναι τριβάδες.</p> <p>9. διατιθέασι γὰρ θηλείας ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσας, κἂν μὲν μόνος ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἠρρενωμένος ἢ, λάθρα καὶ οὐκ ἀναφανδόν, ἔαν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεως, ἀντικρυς, ὥστε ἐνίοτε καὶ νομίμας ὡσπερ γυναῖκας τὰς διατιθέμενας ἀναδεικνύειν.</p> <p>10. Τὸ δὲ ἐναντίον τῶν φώτων κατὰ τὸν ἐκκείμενον σχηματισμὸν ἐν θηλυκοῖς ζωδίοις ὑπαρχόντων, μόνον αἱ μὲν γυναῖκες ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν, οἱ δὲ ἄνδρες τοῦ παρὰ φύσιν πρὸς τὸ εὐθρυπτον καὶ τεθηλυσμένον τῆς ψυχῆς. ἔαν δὲ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἢ τεθηλυσμένος, αἱ μὲν γυναῖκες καταφερεῖς τε καὶ μοιχάδες καὶ λάγνοι γίνονται πρὸς τὸ διατίθεσθαι κατὰ φύσιν ἐν παντὶ τε καιρῷ καὶ ὑπὸ παντὸς οὐτινοσοῦν, ὡς μηδενὸς ἀπλῶς (ἔαν τε αἰσχρὸν ἢ ἔαν τε παράνομον) ἀπέχεσθαι τῶν ἀφροδισίων, οἱ δὲ ἄνδρες μαλακοὶ τε καὶ σαθροὶ πρὸς τὰς παρὰ φύσιν συνουσίας καὶ γυναικῶν ἔργα διατιθέμενοι παθητικῶς, ἀποκρύφως μέντοι καὶ λεληθότως.</p>	<p>Ἐὰν μὲν γὰρ οὕτως ἔχωσιν (scil. τὰ φῶτα), εἰ μὲν ἐν ἀρσενικοῖς εὐρεθῶσι ζωδίοις, οἱ μὲν ἄνδρες ἀνδρικότεροι γίνονται, αἱ δὲ γυναῖκες ἀρρενωποὶ.</p> <p>ἔαν δὲ πρὸς τούτοις ὁ μὲν Ἄρης καὶ ἡ Ἀφροδίτη ἢ ὁ ἕτερος αὐτῶν μόνον ἠρρενωμένοι τύχωσιν ὄντες, τότε οὐ μόνον οἱ ἄνδρες ἐπὶ τὸ ἀνδρικότερον ῥέπουσιν, ἀλλὰ καὶ ἀφροδισίων ἔξουσιν ἐπιθυμίαν ὑπερβάλλουσαν καὶ μοιχείας. αἱ δὲ γυναῖκες ἀρρένων ἔργα ποιήσουσι, τριβάδες οὔσαι καὶ αἰσχροῦ ἀναπιμπλάμεναι. λήσουσι δὲ ταῦτα, ἔαν μόνῃ ἢ Ἀφροδίτῃ τύχῃ ἀρρενωποῦσα. ἔαν δὲ καὶ ὁ Ἄρης, φανερὰ ἔσται τὰ γινόμενα.</p> <p>Εἰ δὲ ἐν θηλυκοῖς ὧσι ζωδίοις καὶ οἱ φωστῆρες καὶ ὁ Ἄρης ἢ καὶ ἡ Ἀφροδίτη, τότε ἔσται ἡ ῥοπή ἐπὶ τὸ θηλυπρεπέστερον.</p>

<p>11. εἴαν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεως ἢ τεθηλυσμένος, ἄντικρυς καὶ μετὰ παρρησίας ἀναισχυνοῦσι τὰ προκείμενα, καθ' ἑκάτερον εἶδος ἀποτελοῦντες τὸ πορνικὸν καὶ πολύκοινον καὶ πολύψογον καὶ πάναισχρον σχῆμα, περιβαλλόμενοι μέχρι τῆς κατὰ τὴν λοιδορίαν καὶ τὴν τῆς χρήσεως ὕβριν σημειώσεως.</p> <p>συμβάλλονται δὲ καὶ οἱ μὲν ἀνατολικοὶ καὶ ἔφοι σχηματισμοὶ τοῦ τε τοῦ Ἄρεως καὶ τοῦ τῆς Ἀφροδίτης πρὸς τε τὸ ἐπανδρότερον καὶ εὐδιαβοητότερον, οἱ δὲ δυτικοὶ καὶ ἑσπέριοι πρὸς τε τὸ θηλυκώτερον καὶ τὸ κατασταλτικώτερον·</p> <p>12. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν τοῦ Κρόνου συμπροσγενόμενος ἐπὶ τὸ ἀσελγέστερον καὶ ἀκαθαρότερον ἢ καὶ ἐπονειδιστότερον ἐκάστῳ τῶν ἐκκειμένων πέφυκε συνεργεῖν, ὁ δὲ τοῦ Διὸς πρὸς τὸ εὐσημονέστερον καὶ φυλακτικώτερον καὶ αἰδημονέστερον, ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς τε τὸ περιβοητότερον καὶ τὸ τῶν παθῶν εὐκίνητοτερον καὶ πολυτροπώτερον καὶ εὐπροσκοπώτερον.</p>	<p>εἴαν δὲ πάλιν σκοπεῖν βουλευθῶμεν τὸ πότερον φανερὰ ἔσται ἢ ἀφανῆ, ἀπὸ τοῦ Ἄρεως τοῦτο γνωσόμεθα. ληψόμεθα δὲ τοῦτο ἐκ τῶν ἐφῶν καὶ τῶν ἑσπερίων σχηματισμῶν τοῦ Ἄρεως· ἔφοι μὴν γὰρ ὄντες, ἀναφανδὰ ἔσται, ἑσπέριοι δὲ κεκρυμμένα.</p> <p>Ἐπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν]³⁷ Τοῦτ' ἔστιν, οὐκ ἔστιν ἢ ὑπερβολὴ αὐτοῖς τοῦ παρὰ φύσιν· τῷ γὰρ ἀνδρὶ τὸ ἀρρενωπὸν, τῇ θηλείᾳ τὸ γυναικῶδες καὶ ἔκλυτον.</p> <p>Εἰ οὖν ἢ ἐπίτασις τούτων τινὸς γίνεται, τὸ κατὰ φύσιν μᾶλλον ἐπιτείνεται.</p> <p>Ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ] Συμπροσγενόμενος Ἑρμῆς καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ καὶ τῷ Ἄρει καὶ πᾶσιν, ἵνα καὶ αὐτὸς λόγον ἔχη πρὸς τὰ ψυχικά. Καὶ εὐπροσκοπώτερον. Τοῦτ' ἔστι πρὸς τὸ εὐκατάληπτον καὶ εὖοπτον. ὁ γὰρ Ἑρμῆς, ὡς καὶ πρόσθεν ἐρρέθη, διὰ τὴν ὄξυκινήσιαν αἴτιος³⁸ πάντων τῶν εἰρημένων καθίσταται.</p>
--	---

³⁷ El lema hace referencia a 2 pasajes distintos del *Tetrabiblos* (III 15, 8 y III, 15, 10), para explicarlos de forma simultánea.

³⁸ αἴτιος **K M A** : αἴττος **W**

1.3 Traducción paralela del *Comentario Anónimo* y la paráfrasis de Argiro.

<i>Comentario Anónimo</i>	<i>Paráfrasis de Argiro</i>
<p>Pues si (las luminarias) están así, y se encuentran en signos masculinos, los hombres se vuelven más viriles y las mujeres varoniles. Pero si además de éstas sucede que Marte y Venus, o sólo uno de éstos se masculinizan, entonces no sólo los hombres se vuelven más viriles, sino que también tendrán un deseo excesivo de placeres y cometerán adulterio. Las mujeres actuarán como varones, se volverán tribadas y se cubrirán de deshonor. Harán esto a escondidas, si se da el caso de que sólo Venus se masculiniza. Pero si lo hace también Marte, sus actos serán bien visibles.</p> <p>Si tanto las luminarias como Marte o Venus están en signos femeninos, entonces la tendencia se inclinará más hacia lo femenino.</p> <p>Y si queremos mirar de nuevo si los actos serán visibles o a escondidas, lo sabremos por Marte. Entenderemos esto partiendo de las configuraciones matutinas y vespertinas de Marte; si son matutinas, los actos serán visibles, y si son vespertinas, serán a escondidas.</p> <p>Se exceden en lo que es según su naturaleza]</p> <p>Es decir, no cometerán exceso contra natura: el varón se atiende a su masculinidad; la mujer, a su feminidad y relajamiento.</p> <p>Si el exceso de alguno de éstos se intensifica, se intensifica aún más su conformidad a la naturaleza.</p> <p>Y Mercurio]</p> <p>Mercurio, al unirse con Venus, Marte, o con</p>	<p>Cuando estos (planetas) coinciden así ante nuestra vista]</p> <p>Es decir, si están así, Marte y Afrodita en signos masculinos actúan de esta o aquella manera según se relacionen con el Sol y con la Luna. Pero si además de éstos sucede que Marte y Venus, o sólo uno de éstos, se masculinizan, entonces no sólo los hombres se vuelven más viriles, sino que también tendrán un deseo excesivo de placeres. Las mujeres actuarán como varones, se volverán tribadas y se cubrirán de deshonor. Harán esto a escondidas, si se da el caso de que sólo Venus se masculiniza. Pero si lo hace también Marte junto con Venus, los actos desvergonzados los practicarán a la vista de todos.</p> <p>Favorecen también las (configuraciones) orientales]</p> <p>Abordaremos, dice, el examen de estas cosas partiendo precisamente de las configuraciones matutinas y vespertinas de Marte; si son matutinas, hacen que los actos desvergonzados tengan lugar a la luz del día; si son vespertinas, tendrán lugar a escondidas.</p> <p>Se exceden en lo que es según su naturaleza]</p> <p>Es decir, no cometerán exceso contra natura, de forma que los hombres tendieran a una feminidad excesiva y las mujeres a la masculinidad, sino que el varón tendrá una masculinidad excesiva, y la mujer feminidad y relajamiento.</p> <p>Si el exceso de alguno de éstos se intensifica, lo que se intensifica en mayor medida es su conformidad a la naturaleza.</p> <p>Y Mercurio]</p> <p>Pero Mercurio, cuando se une además con Venus o Marte, allí donde él mismo tie-</p>

<p>todos, allí donde también él mismo³⁹ tiene dignidad en relación con las facultades del alma.</p> <p>Y una mayor previsión]</p> <p>Es decir, hacia un mayor entendimiento y visión. Pues Mercurio, como se ha dicho antes, por la velocidad de su movimiento es causante de todo lo mencionado.</p>	<p>ne dignidad en relación con las facultades del alma, dispone (al nativo) hacia un mayor entendimiento y visión. Pues Mercurio, tal y como se ha dicho antes, por la velocidad de su movimiento es causante de todo lo mencionado.</p>
--	--

1.4 Traducción paralela del *Comentario Anónimo* y el *Tetrabiblos*.

<p>I. Ptol., <i>Tetr.</i> III 15. Edición de W. Hübner, <i>Apotelesmatica</i>, Teubner, 1998.</p>	<p>II. Anon., <i>in Ptol.</i>, p. 143, l. 43 - p. 144, l. 22 Wolff.</p>
<p>8. Cuando estos (planetas) coinciden así ante nuestra vista, si solo las luminarias se encuentran en signos masculinos, los hombres cometen excesos según su naturaleza, y las mujeres contra natura, inclinándose sin más hacia el aspecto más viril y activo del alma. Pero si Marte y Venus, ya sea uno de éstos o ambos, se masculinizan, los hombres se vuelven propensos a las uniones naturales, adúlteros, insaciables y dispuestos en todo momento a los encuentros sexuales deshonorosos e ilícitos, mientras que las mujeres se tornan propensas a las uniones contra natura, lujuriosas, de mirada procaz, y se convierten en las llamadas tribadas.</p> <p>9. En efecto, se acuestan con mujeres cumpliendo el papel de hombres, y si Venus se masculiniza sola, hacen esto en secreto y no a la vista, pero si se masculiniza Marte también, lo harán abiertamente, de forma que a veces llaman esposas a las mujeres con las que tienen relaciones.</p> <p>10. Y, al contrario, cuando las luminarias están en la configuración mencionada en signos femeninos, las mujeres sólo cometen excesos según su naturaleza, y los hombres</p>	<p>Pues si (las luminarias) están así, y se encuentran en signos masculinos, los hombres se vuelven más viriles y las mujeres varoniles. Pero si además de éstas sucede que Marte y Venus, o sólo uno de éstos se masculinizan, entonces no sólo los hombres se vuelven más viriles, sino que también tendrán un deseo excesivo de placeres y cometerán adulterio. Las mujeres actuarán como varones, se volverán tribadas y se cubrirán de deshonor. Harán esto a escondidas, si se da el caso de que sólo Venus se masculiniza. Pero si lo hace también Marte, sus actos serán bien visibles.</p> <p>Si tanto las luminarias como Marte o Venus están en signos femeninos, entonces la tendencia se inclinará más hacia lo femenino.</p> <p>Y si queremos mirar de nuevo si los actos serán visibles o a escondidas, lo sabremos por Marte. Entenderemos esto partiendo de las configuraciones matutinas y vespertinas de Marte; si son matutinas, los actos serán visibles, y si son vespertinas, serán a escondidas.</p>

³⁹ Es decir, el nativo.

contra natura, tendiendo al debilitamiento y afeminamiento del alma. Pero si también Venus se feminiza, las mujeres se vuelven disolutas, adúlteras y lujuriosas, dispuestas a las relaciones naturales en cualquier ocasión y con cualquiera, de forma que no rechazan ningún encuentro amoroso (aunque sea vergonzoso o ilícito). Los hombres, por su parte, se vuelven afeminados y obscenos en las relaciones contra natura, asumiendo pasivamente el papel de mujeres, solo que a escondidas y en secreto.

11. Pero si también Marte se feminiza, sus actos desvergonzados serán francos y manifiestos, tanto en uno como en el otro género, se entregarán a toda forma de prostitución y promiscuidad, de conducta reprochable y escabrosa, hasta quedar estigmatizados por el reproche y la injuria propia de estos comportamientos.

Las configuraciones orientales y matutinas de Marte y Venus favorecen la tendencia a una mayor virilidad y descaro; las configuraciones occidentales y vespertinas, a una mayor feminidad y contención.

12. De forma parecida Saturno, al unirse con cada uno de los astros mencionados, contribuye a una mayor licenciosidad, impureza y desvergüenza/ignominia; Júpiter, a un mayor decoro, cautela y modestia; Mercurio, a un mayor escándalo, veleidad, versatilidad y previsión.

Se exceden en lo que es según su naturaleza]

Es decir, no cometerán exceso contra natura: el varón se atiene a su masculinidad; la mujer, a su feminidad y relajamiento.

Si el exceso de alguno de éstos se intensifica, se intensifica aún más su conformidad a la naturaleza.

Y Mercurio]

Mercurio, al unirse con Venus, Marte, o con todos, allí donde también él mismo⁴⁰ tiene dignidad en relación con las facultades del alma.

Y a una mayor previsión]

Es decir, hacia un mayor entendimiento y visión. Pues Mercurio, como se ha dicho antes, por la velocidad de su movimiento es causante de todo lo mencionado.

⁴⁰ Es decir, el nativo.

2. Crítica textual

Para fijar el texto crítico, hemos partido de un manuscrito derivado de la familia ξ (**K**) y de dos de la familia **O**, los mejores códices de cada una de sus ramas (**M** de μ; **A** de ο). Es evidente la interrelación existente entre los manuscritos procedentes de la familia ω (**K**, **M** y **A**), que comparten lecturas y errores, pero en los que se aprecian diferencias manifiestas entre **K**, por un lado, y **MA** por otro, al proceder de distintos subarquetipos (ξ y **O**, respectivamente). Además, hemos incluido en el aparato crítico el testimonio de la paráfrasis de Argiro (**P** y su antígrafo **T**) siempre que ha aportado una lectura valiosa. Los manuscritos **P** y **T** son, además, los únicos que nos transmiten la existencia de una laguna en el texto. Por añadidura, la redacción de Argiro muestra múltiples lecturas propias, algunas de las cuales se explican por su procedencia del subarquetipo λ, y otras por su naturaleza de paráfrasis (por ejemplo, la inclusión de ciertos títulos e incluso párrafos completos), por lo que requieren un estudio propio y hacen de esta recensión un texto que merece una edición crítica aparte.

Igualmente, podemos contraponer los textos colacionados con la edición de Wolff (**W**), que parte de un manuscrito de la familia ω, **B**, que a su vez procede, en última instancia, del códice **R**. Además, el copista de **B**, como el propio Wolff apunta, cometió muchísimos errores. Hemos completado la edición de Wolff con el testimonio de **Q**, una más que notable recensión manuscrita preparada por Bacchio Barbadorio, con vistas a una futura edición que jamás vio la luz.

De entre las notas del aparato crítico podemos destacar las siguientes:

a) εἰ οὖν ἢ ἐπίτασις **P** : εἰ οὖν ἐπίτασις **W** : ἢ οὖν ἐπίτασις **U K M A**

Gracias a **P** hemos podido llegar a la lectura correcta. Probablemente el error de **K**, **A** y **M**, y por tanto del subarquetipo ω, se deba a un caso de iotacismo, que ha llevado a suprimir la oración condicional. Parece que Wolff llevó a cabo un intento de corrección, viendo la necesidad de la condicional.

b) Ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ addidi pro lemmate (cf. Argyri parafrasin) : om. codices

Solo la paráfrasis de Argiro incorpora el lema Ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ tomado del *Te-trabiblos*. Al no conservar ningún otro manuscrito de la familia λ, es imposible confirmar la conjetura, pero parece probable que se haya omitido en los demás manuscritos y deba reconstruirse, dado el cambio abrupto de tema que lleva al escoliasta anónimo a hablar precisamente del influjo de Mercurio.

c) ὡς **Q** : εἰ **K M A W** : καθὰ **P**

Hemos elegido la lectura de **Q**, por encima de la variante εἰ que transmite la mayoría de manuscritos, pues no encaja con el sentido del texto una oración con-

dicional, sino que se requiere un adverbio relativo de modo. Además, Argiro, sospechando el error del texto transmitido, ofrece la lectura καθά, lo que refuerza la necesidad de un adverbio modal, y no condicional.

3. *El influjo de la posición de los astros en la identidad y los comportamientos sexuales*

Como indicamos al inicio del artículo, es el último apartado de Ptol., *Tetr.* III 15, 7-12, el que Tolomeo dedica a analizar las enfermedades del alma sensitiva. Lo cierto es que el Comentarista Anónimo no se refiere a estas patologías de forma tan clara como Tolomeo, que distingue las patologías del alma intelectual de las del alma sensitiva, ubicando las relativas a las tendencias sexuales en este último ámbito. Nuestro comentarista, por el contrario, sólo en una ocasión, al final del pasaje, se refiere a lo descrito de forma genérica como lo que denomina τὰ ψυχικὰ.

En cualquier caso, lo relevante para la determinación futura del comportamiento y las tendencias sexuales del individuo es la situación de las luminarias –la Luna y el Sol– en la carta astral, así como de Marte y Venus y finalmente la influencia de Mercurio. Para la comprensión del texto se requiere el conocimiento de unos conceptos astrológicos básicos:

1. La distinción de los signos en masculinos y femeninos: Son masculinos los signos impares del Horóscopo, empezando por Aries, y femeninos los pares, en virtud de la distinción pitagórica que caracterizaba como masculinos los números impares y como femeninos los pares.
2. La distinción de los astros en masculinos y femeninos: La Luna y Venus son femeninos, debido principalmente a que sus cualidades son húmedas. Por su parte, el Sol, Saturno, Júpiter y Marte son considerados masculinos.
3. La distinción entre astros maléficos y benéficos: Dos de los planetas, debido a que el calor y la humedad son predominantes en ellos, son considerados por los antiguos como benéficos. Estos son Júpiter y Venus; también la Luna es considerada así por las mismas razones. Saturno y Marte son considerados de una naturaleza contraria, maléfica: el primero por su exceso de frío, el otro por su exceso de sequedad. Por último, el Sol y Mercurio son juzgados de influencia común, es decir, productivos tanto de bienestar como de malestar, dependiendo del planeta con el que se relacionen.

Pues bien, partiendo de estas premisas, el texto afirma lo siguiente:

1. Las luminarias en signos masculinos.

Si la luna y el sol se encuentran solos en signos zodiacales masculinos, el resultado será una potenciación de la naturaleza viril, esto es un exceso de virilidad. Si el

nativo es un hombre se volverá más masculino, y si es mujer, adquirirá características consideradas varoniles.

2. Marte y Venus en signos masculinos.

Si además de las luminarias sucede que o bien Marte o bien Venus se encuentran en signos masculinos, se produce una potenciación y exacerbación de las actitudes sexuales consideradas varoniles. Ello conducirá a que los hombres sean más promiscuos sexualmente, de modo que no sólo se volverán más viriles, sino que también en el ejercicio de esta promiscuidad llegarán a cometer adulterio. Por lo que respecta a las mujeres, como hemos visto, la presencia de las luminarias en signos masculinos les otorgaba caracteres viriles, pero, si Marte y/o Venus están también en alguno de estos signos, sus actitudes sexuales contra natura tenderán al exceso, es decir, desempeñarán el papel de hombres en sus relaciones, hasta el punto de practicar el tribadismo. Si es sólo Venus el planeta masculinizado, este comportamiento será discreto y oculto, pero con Marte también masculinizado, ambos géneros se vuelven más indiscretos, de modo que no conocerán inhibiciones, manifestando sus preferencias sexuales y su promiscuidad incluso en público. Y ello es así porque Marte es el planeta de la acción, representa la voluntad de imponerse, la impulsividad.

3. Las luminarias en signos femeninos.

Un efecto contrario a los recién mencionados se produce cuando la Luna y el Sol se encuentran solos en signos zodiacales femeninos, de modo que si el nativo es mujer, ésta tendrá tremendamente acentuada su feminidad. Por el contrario, el varón nacido con las luminarias en signos femeninos presenta, naturalmente, un aspecto y un comportamiento afeminado.

4. Marte y Venus en signos femeninos.

Si tanto las luminarias como Marte o Venus están en signos femeninos, entonces la balanza se decantará hacia una feminidad exacerbada. Los efectos de Venus y Marte, como en el caso anterior, acentúan las características producidas por las luminarias, de modo que si Venus aparece feminizada, el resultado serán mujeres lascivas y promiscuas. *A sensu contrario*, los hombres manifestarán comportamientos contra natura, asumiendo en las relaciones el papel propio de las mujeres. También en este caso la potenciación de la feminidad varía según intervenga uno u otro planeta. Si es sólo Venus el planeta feminizado, este comportamiento no saldrá del ámbito íntimo y privado, pero

⁴¹ El profesor MARTOS MONTIEL, en *Desde Lesbos con Amor. Homosexualidad femenina en la antigua Grecia*, Madrid, 1996, capítulo VI, repasa los términos griegos utilizados para referirse a la homosexualidad femenina, a saber γυναικεράστρια, λέσβια, έταιρίστρια y τριβάς, siendo éste último el término con mayor presencia en los textos, siendo el único utilizado en época imperial.

con Marte también feminizado, los nativos se tornarán indiscretos, desinhibidos y obscenos, exponiendo a la vista pública sus preferencias sexuales y su promiscuidad.

5. La configuración de Marte.

Como hemos visto, la situación de Marte respecto de los signos masculinos o femeninos es relevante no sólo en cuanto a la inclinación sexual que propicia, sino también en el carácter más o menos público del comportamiento sexual. Pues bien, la publicidad de los actos deriva de la posición matutina o vespertina de Marte. Así, las configuraciones orientales y matutinas, tanto de Venus como de Marte, intensifican la virilidad y la exposición pública de las conductas sexuales, mientras que las configuraciones occidentales y vespertinas de ambos planetas intensifican la feminidad y el sosiego de aquellas.

6. La influencia de Mercurio.

Para concluir, dedica el autor una breve nota a la influencia de Mercurio, planeta del que se predica tradicionalmente la velocidad de su movimiento orbital. Esta naturaleza lleva a unos resultados ambivalentes, como la propia naturaleza del planeta: por un lado, una variedad mayor de sus efectos, así como una inestabilidad de las emociones, pero también, a veces, una cierta previsión y, por ende, moderación de los efectos producidos por la presencia de Venus y Marte.

4. Conclusiones

El presente trabajo ofrece por primera vez la edición crítica y traducción castellana del pasaje del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* que corresponde a *Tetr.* III 15, 10-12 (III, p.143,1.41-p.144,1.22 Wolff). A su vez, esta tarea ecdótica nos ha brindado la ocasión de exponer brevemente la imagen que de los astros, el erotismo y la sexualidad humana proporciona Tolomeo en el *Tetrabiblos*.

El estudio de la astrología es, en este sentido, un elemento esencial para el conocimiento de diversas áreas de la vida social e individual, y, en lo que nos ocupa, el estudio del texto del *Comentario Anónimo* nos permite comprender mejor determinados aspectos de la sexualidad de la época, y especialmente aquellos relativos al control social de la sexualidad. En tan breve fragmento se pueden destacar ciertos elementos básicos de la concepción griega de la sexualidad:

Una construcción ‘naturalista’ de la moral sexual: Hay una distinción básica entre un comportamiento sexual “natural” (κατὰ φύσιν) frente a otro “no natural” (παρὰ φύσιν). La definición de lo natural y su contrario se hace en función de la actividad y la pasividad en la relación: el hombre es activo, la mujer pasiva, al margen de que la relación sea homoerótica o heterosexual.

Una construcción basada en comportamientos patológicos: Una vez establecido el carácter natural o no natural de determinadas conductas, se atribuye una calificación de patológicos a todos aquellos comportamientos sexuales que suponen un exceso o un defecto en tales relaciones conforme o contra natura. Se presenta al sujeto como un enfermo, se habla de una *patología del alma*, que por tanto requiere tratamiento.

La atribución de roles y comportamientos propios de cada sexo. Desde el momento en que se habla de masculinización y feminización de los comportamientos, no sólo de los estrictamente sexuales, se parte de una diferenciación natural entre unos y otros. Esto es, el género como creación social tiene para Tolomeo un sustrato natural, definido por las dualidades fuerza-debilidad; acción-pasividad, dominio-sumisión. Estas oposiciones delimitan la definición exacta de los comportamientos “παρὰ φύσιν” y “κατὰ φύσιν” en las relaciones sexuales.

Así mismo, dados los principios básicos de la adivinación astrológica, resulta evidente que las cuestiones de orientación o predisposición sexual no se consideran vinculadas sobre todo a elementos socio-educativos, sino propios de cada individuo desde el momento de su nacimiento.

BIBLIOGRAFÍA

BOUCHÉ-LECLERCQ, AUGUSTE,

- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (repr. Brussels, 1963 and 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.

FEKE, JACQUELINE,

- *Ptolemy in Philosophical Context: A Study of the Relationships Between Physics, Mathematics, and Theology*, Toronto, 2009 (Tesis doctoral).

FERABOLI, SIMONETTA (Ed.),

- *Claudio Tolomeo, Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di ..., Vicenza, 1985. (1998⁴).

HÜBNER, WOLFFGANG,

- (Ed.), *Claudii Ptolemaei Opera Quae Exstant Omnia: Apotelesmatica*, Stuttgart-Leipzig, 1998.
- “Gender in Ptolemy’s *Apotelesmatica*”, *MHNH*, 14 (2014) 147-166.

MARTOS MONTIEL, JUAN FRANCISCO,

- *Desde Lesbos con Amor. Homosexualidad femenina en la antigua Grecia*, Madrid, 1996.

L'INEDITA *EXPOSITIO SUPER CENTILOQUIO PTHOLOMEI*
DI LORENZO BONINCONTRI

MICHELE RINALDI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
 mirinald@unina.it

RIASSUNTO

L'*Expositio super Centiloquio Ptholomei* dell'umanista Lorenzo Bonincontri da San Miniato è uno dei più importanti commenti sul *Centiloquio* pseudo-ptolemaico della seconda metà del secolo XV. Tuttora inedito, il testo è tradito da due soli manoscritti, tra i quali il Vaticano Latino 3379 (autografo) tramanda la redazione finale dell'opera. In questo studio si pubblica, sulla base del codice Vaticano, il *Prologo* del commento assieme ad una introduzione e ad una traduzione italiana.

PAROLE CHIAVE: LORENZO BONINCONTRI, *EXPOSITIO SUPER CENTILOQUIO PTHOLOMEI*, TESTI ASTROLOGICI.

THE UNEDITED *EXPOSITIO SUPER CENTILOQUIO PTHOLOMEI* OF LORENZO BONINCONTRI

ABSTRACT

The *Expositio super Centiloquio Ptholomei* by Laurentius Bonincontrius Miniatisensis is one of the most important commentaries upon the pseudo-Ptolemaic *Centiloquium* of the second half of the XVth century. The text is still unpublished and is extant in only two manuscripts; one of these (Vaticanus Latinus 3379) is autograph and reflects the final draft of the text. In this paper is edited, with an introduction and a modern Italian translation, the *Prologue* of Bonincontri's Commentary from the Vatican manuscript.

KEYWORDS: LAURENTIUS BONINCONTRIUS, *EXPOSITIO SUPER CENTILOQUIO PTHOLOMEI*, ASTROLOGICAL TEXTS.

In un recente bilancio dedicato alla *Renaissance Astrology* Giuseppe Bezza ha giustamente rimarcato il ruolo svolto dalle fonti arabe nel processo di mediazione e di integrazione di molte dottrine tipiche dell'astrologia greca: «the European astrologer of the Middle Ages and the Renaissance was aware that in the doctrine handed down by the Greeks, and in the Ptolemaic doctrine, there was something missing – a shortcoming which was remedied by the Oriental school»¹. Tale lacuna riguardava, in primo luogo, l'astrologia catarchica, cioè la cosiddetta 'scienza delle iniziative' (basata principalmente sulle dottrine delle *Interrogationes* e delle *Electiones*) la quale non era stata trattata da

¹ G. BEZZA, "Representation of the Skies and the Astrological Chart", in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Leiden-Boston, 2014, pp. 59-86, a p. 85.

Tolemeo²; ma soprattutto concerneva la saldatura tra la dottrina tolemaica della natività e la scienza apotelesmatica universale. Quest'ultima, per gli astrologi del Medioevo e del Rinascimento, si fondava essenzialmente sulle rivoluzioni degli anni del mondo (*Revoluciones annorum mundi*) e sulle grandi congiunzioni dei pianeti superiori, descritte nel celebre trattato di Abû Ma'shar (*De magnis coniunctionibus*):

the doctrine of the revolution of the years – ha osservato ancora Bezza – which Greek astrologers constructed with respect to the human being, was re-composed, while maintaining in place all its elements, with respect to universal events. In this context, the doctrine of the great conjunctions of the superior planets came as the completion of a theory presented as one endowed with a wonderful regularity³.

Non a caso, il problema del rapporto fra la genetliaca e le altre branche del sapere astrologico venne posto con grande chiarezza dagli astrologi arabi di impostazione tolemaica: Haly Aberundianus ('Alî ibn Riḏwān, † 1068), ad esempio, nell'introdurre il suo commento al *Quadripartitum*, non poté fare a meno di rilevare le resistenze di Tolomeo ad occuparsi dell'astrologia catarchica⁴; a sua volta, uno dei maggiori astrologi del secolo XIV, come Pietro d'Abano, ritenne opportuno sottolineare la 'debolezza' del fondamento speculativo sul quale riposavano le dottrine delle *Interrogazioni* e delle *Elezioni* (*Differentia I*):

*nosce quippe quod Ptholomeus in Quadripartito non tetigit interrogaciones neque electiones eo quod, secundum Haly Rodoan ipsum commentantem, existimavit ipsas res viles et debiles fore, neque ipso dignas; eas tamen partialiter tetigit in Centiloquio, quas etiam maximus iudicum Doroteus, seu Doronius, concessit. Qui vero eis consentiunt, stabiliunt ipsas in revoluciones et proprie in nativitates deducendo*⁵.

² Sulle dottrine delle *Interrogazioni* e delle *Elezioni*: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie Grecque*, Aalen, 1979 (réimpr. de l'éd. Paris, 1899), pp. 458-474; E. GARIN, "Le 'Elezioni' e il problema dell'astrologia", in Id., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969, pp. 422-47. Tracce della dottrina delle *Elezioni* si trovano negli *Apotelesmatica* di Efessione Tebano (nato nel 380 d. C.) il quale, per questa parte, dipende da Doroteo di Sidone (I sec. d. C.) cfr. Hephaestionis Thebani *Apotelesmaticorum libri tres*, ed. D. PINGREE, Leipzig, 1973, vol. I, *Praefatio*, pp. V-XI; D. PINGREE, "From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The transmission of astrology", *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2001) 3-37, alle pp. 3-5.

³ BEZZA, "Representation of the Skies", p. 85. Per il *De magnis coniunctionibus* cfr. K. YAMAMOTO & C. BURNETT, *Abû Ma'sar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, Leiden-Boston-Köln, 2000, 2 voll. (vol. 1, pp. XVI-XVIII).

⁴ *Liber Quadripartiti Ptholomei [...] cum commento Haly Heben Rodan*, Venetiis, 1493, c. A 2v, col. b: "postquam scientiam istam in quatuor partes generales divisit, convenit ut quelibet earum pars capitula habeat specialia, sicut hic ante invenies; et quia Electiones et Questiones potest homo intelligere per hec que dicta sunt, noluit in loquendo de ipsis se intromittere Ptholomeus, et eo magis quia sunt res debiles multum".

⁵ G. FEDERICI VESCOVINI, *Il 'Lucidator dubitabilium astronomiae' di Pietro d'Abano. Opere scientifiche inedite*, Padova, 1988, pp. 116-117.

D'altra parte, il fatto che nel corso del secolo XV tali dottrine si sarebbero fuse in un corpo unitario risulta abbastanza evidente dalla lettura dei maggiori trattati prodotti nella seconda metà del secolo⁶. Assai meno agevole, invece, è cercare di stabilire quando tale fusione abbia avuto effettivamente luogo. In effetti, una delle prime opere in cui la fisionomia sincretistica dell'astrologia quattrocentesca appare oramai ben delineata è l'inedita *Expositio super Centiloquio Ptholomei* dell'umanista toscano Lorenzo Bonincontri da San Miniato (1410-ca. 1491)⁷. Il Bonincontri apre infatti la sua trattazione con una decisa rivendicazione all'*auctoritas* di Tolomeo di tutte le principali applicazioni dell'astrologia giudiziaria:

Est igitur astrologia astrorum norma et, ut quidam volunt, scientia; huius autem venerabilis discipline principia antiqui ipsius scientie profexores in duo capita diviserunt: in theoreticam scilicet et practicam. [...] Practica, autem, quam et iudiciariam esse diximus, quattuor habere partes ostenditur, quarum prima est loqui de nativitatibus; secunda de annorum revolutionibus; tertia de interrogationibus; quarta de electionibus. Et quamquam Ptholomeus in Quatripartito has duas ultimas partes non aperte monstravit, tamen, siquis recte prospexerit ad regulas quas in primo et secundo libro expressit, aperte cognoscet illum quattuor hec genera demonstrasse. Quas quidem partes dispersim in hoc Centiloqui libro, quem aggressi sumus, omnes exequitur, et ita quidem docte ut qui eas bene comprehenderit numquam in iudicandi scientia poterit aberrare⁸.

Dal punto di vista formale, questo breve scritto introduttivo mostra chiari rapporti con la tradizione esegetica mediolatina, e in particolare con il genere degli *Accessus ad auctores*: difatti, nella 'Divisio' iniziale, esso sviluppa il tema dell'inserimento dell'astrologia in un contesto filosofico e dottrinale, secondo il canonico modello fissato da quella *circumstantia* dell'*Accessus* che era tradizionalmente deputata a rispondere al quesito: «cui philosophiae parti subiaceat» ('a quale branca della filosofia l'opera appartenga'). In questo modo, il Bonincontri poteva mettere a frutto alcuni autorevoli precedenti dottrinali, quali la citata *Glossa* di Haly Aberundianus sul *Quadrupartitum*, lo *Speculum astronomiae* del 'Magister Speculi' e il *Lucidator* di Pietro

⁶ Cfr., ad esempio, M. Ficino, *Three Books on life*, ed. by C.V. KASKE-J.R. CLARK, Binghamton-New York, 1989, pp. 37-38.

⁷ Molte preziose notizie di carattere bio-bibliografico sul Bonincontri si ricavano dalla *Einleitung* di St. HEILEN in Laurentius Bonincontrius Miniatis, *De rebus naturalibus et divinis*, Einleitung und kritische Edition Von St. HEILEN, Stuttgart und Leipzig, 1999, pp. 9-343; per un recente profilo cfr. anche M. RINALDI, "Un sodalizio poetico-astrologico nella Napoli del Quattrocento: Lorenzo Bonincontri e Giovanni Pontano", *MHNH*, 4 (2004) 221-44, alle pp. 221-27; sul commento bonincontriano al *Centiloquio* (la cui redazione più antica, probabilmente, risale ai primi anni Settanta del Quattrocento): *ibid.*, pp. 237-43.

⁸ Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3379, c. 62v, ll. 3-5 e 19-28.

d'Abano⁹; al contempo, però, egli prendeva nettamente le distanze dai suoi modelli, attribuendo al magister di Tolomeo –senza riserve e con piena adesione ideologica– una compiuta esposizione delle dottrine delle elezioni e delle interrogazioni¹⁰.

Il Bonincontri dovette intraprendere lo studio del *Centiloquium* durante gli ultimi anni del suo lungo soggiorno presso la corte aragonese di Napoli (1451 ca.-1475), in un ambiente ricco di interessi astrologici, segnato dalla presenza di personaggi quali Tolomeo Gallina, Giorgio da Trebisonda e Giovanni Pontano. Dunque, se si considera che di lì a poco –tra l'aprile e l'ottobre del 1475– Lorenzo avrebbe lasciato Napoli per insegnare astrologia negli Studi di Firenze (1475-78) e di Roma (a partire dal 1483-84) si potrà incominciare a valutare, in prospettiva, l'incidenza di queste sue idee sui successivi sviluppi dell'astrologia umanistica.

⁹ Cfr. *Liber Quadripartiti [...] cum commento Haly*, cc. A2r, col. b-2v, col. b; Alberto Magno, *Speculum Astronomiae*, ed. S. CAROTI, M. PEREIRA & S. ZAMPONI, sotto la direzione di P. ZAMBELLI, Pisa, 1977, p. 15: «dividitur itaque ista scientia in duas partes. Prima est introductoria et versatur circa principia iudiciorum. Secunda vero expletur in exercitio iudicandi, et haec iterum divisa est in quatuor partes. Prima est de revolutionibus. Secunda de nativitatibus. Tertia de interrogationibus. Quarta de electionibus horarum laudabilium»; cfr. anche G. FEDERICI VESCOVINI, *Il 'Lucidator...*, p. 115: «que autem iudicativa duplex extat: una quidem introductiva in iudicia: docet enim precognoscere necessaria iudicanti [...] altera quidem est exercitativa dicta: per ipsam enim actualiter possumus iudicare ac in particulare<s> casus descendere. [...] Exercitativa vero quadruplex extat: una de revolutionibus dicta; alia de nativitatibus; tertia de interrogationibus et reliqua de electionibus».

¹⁰ Il Bonincontri ribadirà queste sue posizioni anche in seguito, come dimostra, ad es., il suo *Tractatus Elctionum* (trådito per intero dal ms. Vaticano, Reginense Latino, 1115, cc. 336r-343v): «et cum Ptolemeus de interrogationibus et electionibus librum nullum ediderit, tamen, si quis [...] huiusmodi discipline regulas diligenter inspexerit, inveniet has astrologie partes non omnino ab eo fuisse neglectas, cum presertim in *Centiloquio* de electionibus regulas tradiderit, nec de interrogationibus postposuerit loqui, quanquam in *Quadripartito* dicit esse res frivolas; quem tamen librum quidam existimant non esse editum a Ptolemeo» (*ibid.*, c. 336r, ll. 6-14); come si evince dalla sottoscrizione in calce all'opera (c. 343v) il trattato *Sulle elezioni* fu completato dal Bonincontri a Roma, il 12 maggio del 1489 (il *Tractatus* bonincontriano venne poi compilato da J. Schoener, nel suo *Opusculum astrologicum ex diversorum libris ... collectum*, Norimbergae, MDXXXIX). Degne di nota appaiono altresì le seguenti osservazioni del trattato bonincontriano *Sulle rivoluzioni degli anni* (1491) cfr. L. BONINCONTRI MINIATENSIS *De revolutionibus annorum ad F. Colotium*, Roma, [1500?], cc. A 2r-v: «multos esse cognovi, Coloti, qui existiment, non aspectis annorum revolutionibus, posse de futuris contingentibus alicuius nati prognosticari, solum themate natalis inspecto [...] meo igitur iudicio dico necessarium esse annorum revolutiones inspicere, de quibus, quoad potero, quae a pluribus inveni collecta auctoribus, dispersim et obscure interdum, in quibus, etsi non omnia exponi possunt, conabor tamen ad posse ea attingere, sine quibus nemo poterit vere de futuris contingentibus singulis annis prognosticari». Alcune cursorie osservazioni su questi due trattati del Bonincontri (che meriterebbero delle edizioni moderne) si leggono in B. SOLDATI, *La Poesia astrologica nel 400*, Firenze, 1986 (rist. anast. dell'ed. Firenze, 1906), pp. 142-44; P. LANDUCCI RUFFO, «Lorenzo Bonincontri e alcuni suoi scritti ignorati», *Rinascimento*, II s., 5 (1965) 171-194, a p. 171.

Per questi motivi mi pare utile pubblicare di seguito un saggio di edizione della *Praelectio* che apre l'inedita *Expositio* del Bonincontri *super Centiloquio Ptholomei*¹¹. Quale esemplare di collazione mi sono servito del manoscritto Vat. Lat. 3379 della Biblioteca Apostolica Vaticana, che ci tramanda la redazione più progredita del commento bonincontriano, ed è integralmente autografo¹². Di conseguenza, nella mia trascrizione ho cercato di riprodurre scrupolosamente la *facies* testuale del manoscritto, mantenendo le numerose oscillazioni grafiche, nonché le forme di attestazione mediolatina; inoltre, ho sciolto tacitamente tutte le abbreviazioni, ho normalizzato la divisione tra le parole, l'uso delle maiuscole e l'interpunzione e ho introdotto tra parentesi aguzze alcune saltuarie proposte di emendamento. Infine, ho ritenuto opportuno accompagnare l'edizione del testo con una traduzione italiana, che potesse fungere da ausilio alla lettura¹³.

Sigla

V: Cod. Vat. Lat. 3379, ff. 62r-114r

Va: prima Bonincontrii manus

Vb: secunda Bonincontrii manus primam corrigentis

Notae

add.: addidit/additum

del.: delevit

mg.: in margine

¹¹ La *Praelectio* costituisce un genere assai caratteristico dell'attività didattica degli umanisti; per alcuni esempi si vedano i numerosi documenti editi in: F. LO PARCO, *Aulo Giano Parrasio. Studio biografico-critico*, Vasto, 1899, pp. 119-84 (in particolare: pp. 160 e 184); su tale genere v. anche: M. CAMPANELLI, "Una praelectio lucreziana di Pomponio Leto", *Roma nel Rinascimento*, 9 (1993) 17-24, in particolare: pp. 22-23.

¹² Allo stato attuale delle nostre conoscenze, l'*Expositio* del Bonincontri sul *Centiloquio* risulta tradita da due manoscritti: il Vat. Lat. 3379 della Biblioteca Apostolica Vaticana (autografo, databile alla seconda metà del secolo XV) ed il codice Plut. XXIX. 3 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (copia di mano di L. Silvestri datata: «x Maii 1477»); su questo secondo codice cfr.: M. RINALDI, "Pontano, Trapezunzio ed il Graecus Interpres del Centiloquio pseudo-tolemaico", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, 48 (1999) 125-171, alle pp. 142-145. Sui manoscritti e i postillati del Bonincontri: St. HEILEN, "Lorenzo Bonincontri's Reception of Manilius' 'Chapter on Comets' ('Astr.' 1.809-926)", in *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' 'Astronomica'*, Oxford-New York, 2011, pp. 278-310, alla p. 301 e nn. 36 e 38; e si veda anche la recente sintesi di M. RINALDI, "Lorenzo Bonincontri", in *Autografi dei letterati Italiani. Il Quattrocento*, vol. I, Roma, 2013, pp. 73-81.

¹³ Desidero qui ringraziare l'amico Stephan Heilen, massimo conoscitore della grafia di Bonincontri, che in questi anni ho varie volte consultato per risolvere complesse questioni di carattere paleografico.

[V, c. 62r, l. 1]

Iesus

Laurentii Bonincontri Miniatisensis super *Centiloquio* Ptholomei

- 1 [1] *Astrologiam esse omnium liberalium artium, pueri ornatissimi, excellentissimam nemo est qui ignoret, tum propter ipsius scientie nobilitatem atque subiectum, tum etiam quod sua principia ab geometria et arithmetica mutuatur; [2] istae, cum sensui pateant, maiori nobis certitudine innotescunt. [3] Hanc esse philosophiae partem omnes consentiunt; [4] de qua, ut ordinatius sermo noster procedat, quid sit ipsa philosophia primum dicemus, deinde quomodo eius genera dividantur; [5] ultimo de mathematica (sive astrologia) prosequemur, in qua, quoniam nostra principalis intentio pervagatur, liberius et spatiosius procedemus.*
- 10 [6] *Et, ut a vetustioribus incohemus, Pythagoras Samius philosophiam ita diffinit: «philosophia est studium sive amor sapientiae», et recte, quidem a nominis ethimologia diffinitionem adsumpsit. [7] Plato, vero, inquit esse scientiam rerum divinarum et humanarum; [8] huic diffinitioni M. Cicero etiam assentitur. [9] Aristotiles autem dicit: «philosophia est ars artium et scientia omnium scientiarum»; [10] hac diffinitione Aristotiles omnia complexus est ex quibus scientiam haberi posse existimatus est; [11] non nulli mortis meditationem eam esse dixerunt; [12] quorum omnium que sit verior, quia non est praesentis speculationis, et adhuc sub iudice lis est, magistris vestris diiudicandum relinquo.*
- 20 [13] *Huius duae sunt partes: speculativa et activa, per quam divisionem intelligere possumus illam Deo esse simillimam, in quo duplices esse potentias manifestissime demonstratur: intellectivam scilicet et activam, quae etiam in anima nostra esse cernuntur. [14] Ceterum speculativa in tria genera dispartitur: in th<e>ologicum, mathematicum et naturale. [15] Primum et ultimum, quoniam in presenti non magnopere ad nos pertinet, et quod sola existimatione dinoscitur et non perfecta scientiae certitudine, penitus relinquemus; [16] simul etiam quod mathematicorum intentio communiter circa*

1 esse Vb *in int.* 2 excellentissimam Vb : excellentissimam esse Va 4 mutuatur Vb : mutuatur, in quibus error et falsitas aliqua esse non potest Va | istae Vb : quae Va 8 sive astrologia ... quoniam *add.* Vb *mg.* 9 liberius Vb : distinte (?) Va | et spatiosius procedemus Vb : sed ante quam ad expositionem littere deveniamus pauca prius de philosophia dicemus Va. 10 philosophiam *add.* Vb. 14 etiam *add.* Vb. 15 omnium *add.* Vb. 15/16 hac diffinitione ... existimatus est *add.* Vb *mg.* 16/17 non nulli Vb : alii Va 17 eam esse Vb : esse Va 25 in presenti *post* quoniam Vb : *post* pertinet Va 26 certitudine Vb : veritate Va.

30 *naturalia et divina versatur, et medium quodammodo participat extremorum, hoc tantummodo prosequemur. [17] Quod genus, uti subiecti nobilitate primo subsedit, sic tertio, eadem ratione, praecedit, licet utrumque doctrinalis scientie certitudine sibi cedat, et tale<m> quidem docendi modum habeat ut ei nequeat discipulus contra ire, utpote qui in suis probationibus arithmetrice et geometrie principiis phisicisque semper utatur; in quibus, cum sensui pateant, error aut falsitas esse non potest.*

35 [18] *Active item partes sunt: Etyca, Politica, Iconomica, sed ego has obmitto nec eas prosequi sigillatim in animo est; sufficiat in praesenti lectione tantummodo eius capita attigisse.*

40 [19] *Mathematicum autem, quod secundum membrum esse diximus, tantummodo prosequemur, in quo genere, [V, c. 62v] quoniam astrologia potissimas sibi vendicat partes, et in ea, iuxta Ptholomei sententiam, nemo doctus evadere poterit nisi prius fuerit mathematicis artibus institutus, in hac paululum immorabimur.*

45 [20] *Est igitur astrologia astrorum norma et, ut quidam volunt, scientia; [21] huius autem venerabilis discipline principia antiqui ipsius scientie profexores in duo capita diviserunt: in theoreticam scilicet et praticam. [22] Nam et celestes motus in se considerare possumus, et ad inferiora, ut in ipsis irradiant et influunt, retorquere. [23] Erit, igitur, prior consideratio scientiae demonstrantis, altera iudicantis. [24] Ceterum, ea pars quae demonstrationibus utitur rursus in suam theoreticam et suam praticam est divisa. [25] Et est sua theoricam que singulorum motuum quantitates, celestiumque orbium proportionem, centrorumque distantias, necnon corporum magnitudines ceteraque talia per certissimas considerationes, tamquam per prima geometrie principia, silogizat.*

55 [26] *Sua vero practica est quae praefatas actiones per convenientes figuras in geometria ostensas applicat operi, eas propriis et convenientibus instrumentis et organis demonstrando; [27] de qua, in Planetarum theoricam, si quando eam legemus, manifestissime demonstrabimus et quibus modis id percipi et cognosci possit aperte videbitis. [28] Et quoniam ea praecedit iudiciariam, prius eam explicabimus, post hec ad alia veniemus.*

60 [29] *Practica, autem, quam et iudiciariam esse diximus, quattuor habere partes ostenditur, quarum prima est loqui de nativitatibus; secunda de annorum revolutionibus; tertia de interrogationibus; quarta de electionibus. [30] Et quamquam Ptholomeus in Quatripartito has duas ultimas partes non*

35 Active ... Iconomica *add.* Vb *mg.* | has Vb : hec Va. 40 et in ea Vb : in qua Va 41/42 in hac ... immorabimur *add.* Vb *mg.* 44 huius autem venerabilis discipline principia Vb : quam Va | scientie *add.* Vb *mg.* 56 et *add.* Vb 57 aperte videbitis *add.* Vb *mg.*

aperte monstravit, tamen, siquis recte prospexerit ad regulas quas in primo et secundo libro expressit, aperte cognoscet illum quattuor hec genera demonstrasse. [31] Quas quidem partes dispersim in hoc Centiloquii libro, quem aggressi sumus, omnes exequitur, et ita quidem docte ut qui eas bene comprehenderit numquam in iudicandi scientia poterit aberrare; [32] cuius centum verba quoniam omnibus in hac scientia laborantibus prima et necessaria esse dicuntur, vos magnopere ad ea capessenda exortor, commoneoque ne scelestis aut profanis huius scientie secreta pandatis hominibus, quorum rigide aures, plerumque veritati adverse, quodam concitate mentis ardore ad hec impugnanda feruntur, [33] nam quibus hec sint intimanda personis ex Ptholomei verbis diiudicare poteritis.

64 cognoscet illum Vb : cognoscet se Va 68 laborantibus add. Vb. 72 nam quibus Vb : sed quibus Va.

[Traduzione]

[1] Che l'astrologia sia la più nobile tra tutte le arti liberali, o virtuosissimi giovani, non c'è nessuno che lo ignori, e questo sia per la nobiltà di tale scienza in sé per sé, sia per il suo oggetto, sia anche perché essa deriva i suoi principi dalla geometria e dalla aritmetica; [2] codeste, in quanto accessibili ai sensi, risultano per noi conoscibili con un grado di certezza maggiore. [3] Il fatto che questa disciplina sia una branca della filosofia è universalmente riconosciuto; [4] quindi, per poterne trattare in modo più ordinato, esporremo, innanzitutto, cosa sia la filosofia in sé, quindi come si dividano le sue branche; [5] infine, ci occuperemo della 'matematica' o astrologia; e poiché questa costituisce il nostro principale oggetto di studio, su di essa ci soffermeremo con una libertà e un'ampiezza maggiore.

[6] E, per cominciare dalle fonti più antiche, Pitagora di Samo definisce la filosofia in questo modo: «la filosofia è lo studio, o piuttosto l'amore, per la sapienza»¹⁴; e si tratta di una definizione certamente corretta, perché deriva dall'etimologia della parola. [7] Platone invece afferma che essa «è la scienza delle cose divine ed umane»; [8] con questa definizione concorda anche M. Cicerone¹⁵. [9] Aristotele, poi, dice: «la filosofia è l'arte delle arti e la scienza di tutte le scienze»¹⁶; [10] con codesta definizione Aristotele ha abbracciato tutto ciò di cui ritiene che si possa dare scienza. [11] Alcuni hanno definito la filosofia una «preparazione alla morte». [12] Stabilire quale tra tutte queste sia

¹⁴ Cfr. BOETH., *mus.*, II 2; CIC., *off.*, II 2 5.

¹⁵ Cfr. CIC., *de orat.*, III 16, 59-61.

¹⁶ Cfr. ISID. HISP., *etym.*, II 24 9.

la definizione più corretta esula dalla presente indagine, ed è tuttora oggetto di controversia: pertanto lo lascio stabilire ai vostri maestri.

[13] La filosofia consta di due parti: la filosofia teoretica e la filosofia pratica; da tale suddivisione possiamo comprendere che essa è assai affine alla Divinità, nella quale, con ogni evidenza, risultano esservi due potenze: l'intellettiva e, appunto, la potenza attiva, le quali si riscontrano altresì nella nostra anima. [14] D'altra parte, la filosofia teoretica si suddivide, a sua volta, in tre branche: la teologia, la matematica e la filosofia naturale. [15] Di queste, la prima e l'ultima le tralascieremo del tutto: vuoi perché, al momento, non ci interessano grandemente, vuoi perché sono conoscibili soltanto in forma speculativa, e non mediante la certezza scientifica; [16] al contempo, poiché l'oggetto di studio della matematica è a metà tra l'ambito naturale e quello divino e, in quanto termine medio, esso partecipa in un certo senso degli estremi, ci occuperemo soltanto di questo. [17] E questo genere matematico, così come viene dopo il primo, quanto a nobiltà del suo oggetto, allo stesso modo precede il terzo, per la medesima ragione, sebbene entrambi siano inferiori ad esso per certezza scientifica, e sebbene esso possieda una metodologia didattica che non ammette contraddizione da parte del discente, in quanto questi, nelle sue dimostrazioni, fa sempre ricorso ai principi dell'aritmetica, della geometria e della fisica, i quali, poiché sono accessibili alla conoscenza sensibile, non ammettono errore o falsificazione.

[18] Allo stesso modo, parti della filosofia pratica sono l'Etica, la Politica e la scienza economica; ma queste le ometto e non intendo trattarle singolarmente; basti nella presente lezione averle citate per sommi capi.

[19] Ci occuperemo, invece, soltanto del genere matematico, che abbiamo detto essere la seconda branca della filosofia teoretica; e poiché in questo ambito l'astrologia rivendica il ruolo principale, e – secondo Tolomeo – senza prima aver acquisito una formazione matematica è impossibile divenire degli astrologi ben preparati, ci soffermeremo per un po' su di essa.

[20] Dunque, l'astrologia è la norma che regola gli astri e, secondo alcuni, la scienza degli astri; [21] gli antichi scienziati che hanno professato questa venerabile disciplina ne hanno suddiviso i principi in due ambiti fondamentali: la teorica e la pratica. [22] Difatti, noi possiamo non solo considerare i moti celesti in sé per sé, ma anche rivolgere la nostra attenzione a come essi s'irradino ed esercitino i loro influssi sui corpi inferiori. [23] E dunque la prima forma di osservazione sarà propria della scienza dimostrativa, la seconda, invece, della scienza giudiziaria. [24] D'altra parte, la scienza dimostrativa si suddivide, a sua volta, in una parte teorica e in una parte pratica. [25] La sua parte teorica è quella che, mediante valutazioni che non ammettono errore (come, ad esempio, i principi primi della geometria) deduce le quantità dei

singoli movimenti, le proporzioni delle orbite celesti, le distanze dei centri nonché le grandezze dei corpi, e tutti gli altri argomenti di tal genere.

[26] La sua parte pratica, invece, è quella che mette in opera i predetti effetti attraverso opportune configurazioni, geometricamente valide, dimostrandole con l'aiuto di organi e di strumenti idonei e appropriati; [27] di essa forniremo un'esemplificazione molto chiara nella *Teorica planetarum* – se mai la leggeremo – e voi vedrete direttamente in che modo ciò possa essere insegnato e appreso. [28] E poiché questa precede la scienza giudiziaria, di essa, per prima, forniremo una esposizione; dopo di che passeremo agli altri argomenti.

[29] È dimostrato, poi, che l'astrologia pratica (che abbiamo definito anche 'astrologia giudiziaria') possiede quattro parti, delle quali la prima si pronunzia sulle natiuità, la seconda sulle rivoluzioni degli anni, la terza sulle interrogazioni, la quarta sulle elezioni. [30] E benché nel *Quadripartitum* Tolomeo non abbia espressamente illustrato queste ultime due, nondimeno, se si esamineranno correttamente le regole che egli ha fornito nel primo e nel secondo libro, si riconoscerà apertamente che egli ha inteso illustrare queste quattro specie; [31] e queste quattro parti – anche se in forma non sistematica – sono tutte trattate da Tolomeo nella presente opera del *Centiloquio* di cui abbiamo intrapreso la lettura, e sono esposte con tale dottrina che colui il quale le intenderà appieno non potrà mai commettere degli errori nella scienza giudiziaria. [32] E poiché le sue *Cento sentenze* sono definite 'la prima necessità' di coloro che attendono faticosamente allo studio di questa disciplina, vi esorto vivamente ad appropriarvene; al contempo, vi ricordo di non rivelare i segreti di questa scienza ai malvagi o ai profani, le cui rigide orecchie, in genere sorde alla verità, si scagliano contro di essa spinte da una sorta di furore: [33] difatti, quali siano le persone alle quali queste cose si possono rivelare lo potrete valutare dalle parole di Tolomeo.

RECENSIONES

RESEÑAS

ATTILIO MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies Médailles et Antiques*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2014, pp. 255 [ISBN 978-2-71-772608-4].

L'iniziativa del Département des Monnaies, Médailles et Antiques della Bibliothèque nationale de France, nella persona del suo Direttore F. Duyrat, di affidare ad Attilio Mastrocinque la pubblicazione del ricco patrimonio di "Intailles magiques" ivi custodito, si è rivelata di grande rilievo scientifico, avendo dato luogo ad un'opera di fondamentale interesse non solo antiquario ma anche storico-religioso. L'auspicio formulato nel 1929 da A.D. Nock che, nel recensire il primo volume della raccolta delle *Papyri Graecae Magicae* (PGM) edita da K. Preisendanz, prospettava la grande utilità della costituzione di un *corpus* delle cosiddette "Abraxas-gemme" per la migliore conoscenza di un importante settore della cultura e della religiosità tardo-antica¹, ha trovato una prima realizzazione nelle opere di A. Delatte-Ph. Derchain² e di C. Bonner³ che hanno messo a disposizione degli studiosi un primo saggio di due ricche Collezioni, quella della Bibliothèque Nationale di Parigi e quella del British Museum di Londra. Tali opere, a loro volta, sono state di stimolo alla pubblicazione di una serie assai numerosa di collezioni museali, tutte assai importanti, che non è possibile qui enumerare in dettaglio⁴. Con la sempre più ampia conoscenza di questa ricca produzione gemmaria si sono moltiplicate le ricerche di singoli studiosi e le iniziative congressuali per l'analisi del suo significato storico, culturale e religioso⁵.

¹ A.D. NOCK, *Greek Magical Papyri*, in *JEA*, 15 (1929) 219-235 (in particolare p. 222), rist. in *Id.*, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, vol. I, pp. 176-194 (in particolare p. 194).

² A. DELATTE-PH. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1964.

³ C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London, 1950, con i due successivi contributi "Amulets chiefly in the British Museum", in *Hesperia*, 20 (1951) 301-345; *Id.*, "A Miscellany of engraved stones", in *Hesperia*, 23 (1954) 138-157.

⁴ Basti menzionare, a titolo esemplificativo, dopo H. PHILLIPP, *Mira et Magica: Gemmen im ägyptischen Museum der staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin - Charlottenburg*, Mainz, 1986, R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, Papyrologica Coloniensia, 23.1, vol. I, Opladen, 1994, S. MICHEL- P. und H. ZAZOFF, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2 vols., London: British Museum Press, 2001. Cfr. anche P. ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München, 1983.

⁵ Tra gli ultimi segnali soltanto CHR. ENTWISTLE, N. ADAMS (eds.), *'Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600*, British Museum Research Publication 177, London: Trustees of the British Museum, 2011.

In entrambe queste direzioni ha operato a lungo A. Mastrocinque, sia con l'organizzazione di un incontro di studio, il cui tema –“Gemme gnostiche e cultura ellenistica”¹– esprime con efficacia il progetto di un'indagine a tutto campo sulle complesse valenze culturali di questi piccoli manufatti, sia con la realizzazione, in collaborazione con vari studiosi, di due dense Sillogi di “gemme gnostiche”, pertinenti rispettivamente agli esemplari citati nei cataloghi di antiquari dei secoli XVI-XVIII² e a quelli posseduti in Collezioni italiane³. Senza dire della puntuale e continua riflessione su alcune –fra le più interessanti– delle numerose tipologie iconografiche presenti appunto in questo patrimonio gemmario, che lo studioso ha maturato negli anni e pubblicato in quella ricca sequenza di “Studi sulle gemme gnostiche” apparsi nella *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (ZPE)* a partire dal 1998. Questa lunga esperienza ha dunque permesso di realizzare non un semplice Catalogo di quella parte del patrimonio gemmario del Cabinet des medailles della Biblioteca nazionale di Francia che si definisce tradizionalmente “magica”, ma piuttosto una densa “monografia” scientifica sul tema, tanti e così vasti sono i referenti bibliografici, interessanti e spesso originali le proposte interpretative dei vari “soggetti” e puntuali le letture delle iscrizioni che accompagnano in molti casi le immagini ovvero –in alcuni esemplari– occupano l'intero spazio del retto o del verso della gemma.

Prima di venire ad una breve presentazione dei risultati di questo lavoro, si segnala che esso ripropone sostanzialmente la raccolta di A. Delatte e Ph. Derchain, che tuttavia forniva soltanto le fotografie dei calchi e solo in pochi casi quelle delle gemme stesse, che invece ora sono tutte pubblicate in splendide immagini a colori che fanno correttamente percepire non soltanto le figure incise e le iscrizioni ma anche il colore delle pietre, la cui natura è un fattore importante, se non decisivo, per determinarne la finalità d'uso e l'efficacia, come risulta dai vari Lapidari pervenuti fino a noi⁴. Al materiale già edito si aggiunge quello di due importanti collezioni che successivamente sono confluite nella raccolta parigina, ossia quella di Henry Seyrig e quella di Louis De Clercq, la seconda pubblicata già dal De Ridder⁵, entrambe ricche di esemplari assai interessanti. Si esaminano inoltre gli esemplari provenienti dalle collezioni di A. Blanchet, di G. Schlumberger e di W. Froehner, in parte confluite anch'esse nel Cabinet des médailles.

Il problema della valutazione della ricca produzione gemmaria che, dopo essere stata definita “gnostica”, si conviene comunemente di denominare “magica” per la convergenza in essa di peculiari caratteristiche nella qualità delle pietre, nelle immagini e nelle iscrizioni, può essere posto in termini diversi secondo gli interessi da cui il ricercatore è mosso, siano cioè essi iconografici, artistici, antiquari etc. In prospettiva storico-religiosa questo materiale

¹ A. MASTROCINQUE (cur.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'Incontro di Studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002.

² A. MASTROCINQUE (cur.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato Libreria dello Stato, Roma, 2003.

³ A. MASTROCINQUE (ed.) *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte II, Bollettino di Numismatica Monografia 8.2.II Anno 2007, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato Libreria dello Stato, Roma, 2007.

⁴ Cfr., ad esempio, R. HALLEUX-J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985.

⁵ A. DE RIDDER, *Collection De Clercq. Catalogue*, vol. VII, 2 *Les pierrers gravées*, Paris, 2011.

offre degli elementi di riflessione e apre delle piste d'indagine situabili a pieno titolo nel più ampio quadro problematico della definizione delle sfere del «religioso» e del «magico», su cui il dibattito scientifico è quanto mai intenso ed ancora aperto. La presenza di figure di esseri sovrumani, a qualsiasi titolo definibili come tali, mutuati da diversi contesti tradizionali ovvero costituenti nuove «invenzioni» dai caratteri spesso ibridi, tra la forma umana e quella animale, accompagnati da nomi vari, spesso consistenti in palindromi, *nomina barbara* ovvero combinazioni vocaliche o sillabiche apparentemente prive di significato, autorizza a distinguere le gemme incise di questo tipo all'interno della più vasta produzione gemmaria antica, riconoscendo ad esse un valore non puramente decorativo, ma appunto manifestamente connesso con il livello di potenze sovrumane, in varia misura e sotto diversi profili ritenute capaci di intervenire nell'esistenza umana. In prospettiva storico-religiosa, pertanto, l'interesse di tale materiale consiste soprattutto nel suo configurarsi come uno dei banchi di prova per la verifica della legittimità o meno della distinzione di quelle sfere, «religione» e «magia», che una lunga tradizione culturale, greco-romana e poi cristiana, configura come diverse e spesso opposte, delle loro tangenze e delle più o meno profonde differenziazioni.

Naturalmente non è questa la sede per entrare nel merito di questo dibattito, su cui in varie occasioni ho avuto modo di prendere posizione¹. Mi limito a ribadire che tra le due soluzioni estreme, l'una rivolta a dicotomizzare e contrapporre tali fenomeni secondo le note formulazioni di tipo frazeriano e l'altra, per reazione, tesa ad eliminare ogni distinzione fra di essi, quale interviene molto spesso nella moderna letteratura sul tema², ritengo legittima piuttosto quella mediana, quale mi pare formulata in maniera equilibrata da un intervento del Versnel del 1991³. All'interno di ciascuna cultura sono percepibili, di fatto, due «quantità» distinte ma pure dotate di caratteristiche «analoghe» sotto molti e qualificati profili, primo fra tutti il loro esplicito e programmatico riferimento al livello delle potenze sovrumane, definibile come sfera sacrale. Tali «quantità», che la cultura occidentale di matrice cristiana, radicata sul terreno dell'esperienza greca e romana, designa rispettivamente come «religione» e «magia», si pongono in un rapporto di continuità, ad esempio per ciò che riguarda il comune riferimento appunto ad entità potenti ed efficaci nella vita cosmica e umana e il compimento di attività rituali, implicanti gesti e recitazione di formule («preghiere») per collegarsi ad esse ed ottenere il loro intervento per i propri bisogni esistenziali, in quanto individui e/o membri di una comunità.

Si delinea tuttavia anche una distinzione ovvero una vera e propria tensione nel fun-

¹ Mi permetto di rimandare, come fra tutti più pertinente al tema in discussione, al Capitolo IX (*Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche*), nel volume *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Hierà. Collana di studi storico-religiosi 12, Cosenza, Giordano, 2009, pp. 315-389.

² Segnalo in ultimo la monografia di B.-CHR. OTTO (*Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 2011), e il successivo intervento sintetico dello studioso sul problema ("Towards Historicizing "Magic" in Antiquity", in *Numen*, 60 (2013) 308-347). Pur ampiamente documentati e ricchi di suggestioni, tuttavia, questi contributi –nell'eliminare ogni distinzione fra le nozioni di "religione" e "magia"– vanificano il problema senza risolverlo.

³ H.S. VERSNEL, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", in *Numen*, 38 (1991) 177-197.

zionamento di quei medesimi parametri ideologici e rituali, soprattutto là dove si accentua in diversa misura la nozione di un'intrinseca efficacia dello «strumento» (il rito) utilizzato dall'interlocutore umano nel suo mettersi in rapporto con le potenze divine. Esso si configura infatti come elemento capace di procurare con ampi margini di sicurezza, se conosciuto e opportunamente praticato, i risultati attesi e pare conferire all'operatore un «potere» forte anche nei confronti di quel livello sovrumano, divino e «demonico», con il quale si pone in contatto. A questo fine si percepisce nell'azione «magica» la tendenza ad una accumulazione di elementi, sia a livello ideologico (appello a molteplici potenze sovrumane il cui intervento convergente o addirittura la cui supposta sovrapposizione-identificazione mediata dall'uso dei rispettivi nomi ed epiteti possa meglio garantire l'esito positivo dell'azione) sia a livello pratico, attraverso complesse e più o meno lunghe operazioni rituali. Un altro elemento che, con accentuazioni diverse secondo i casi, sembra distinguere la categoria magica rispetto a quella religiosa, già nettamente percepito dalle fonti antiche e riconosciuto dagli studiosi moderni (ivi compresi coloro che tendono ad abolire le frontiere tra tali categorie) può essere indicato nel carattere «privato», spesso fortemente utilitaristico, e nella componente aggressiva, spesso francamente malefica, che la prima presenta in grado più o meno forte secondo i contesti mentre risulta estranea alla seconda ovvero circoscritta a particolari situazioni. Questi dati, a cui numerosi altri possono essere associati come caratterizzanti a vario titolo le due categorie, sono solitamente percepiti all'interno stesso della cultura in cui queste funzionano come elementi che le distinguono e talora anche le contrappongono. Pertanto, uno dei percorsi più utilmente praticabili dalla ricerca storico-religiosa nella delimitazione dei fenomeni in discussione, che coincidono con il suo stesso peculiare ambito di competenza, sembra essere un'equilibrata utilizzazione dell'approccio «emico» e di quello «etico», per utilizzare due nozioni di ampio uso nella letteratura antropologica¹. Pertanto, in un processo di analisi documentaria e di riflessione sistematica, è necessario rivolgere l'attenzione a ciò che all'interno di una data cultura è percepito rispettivamente come magico e / o religioso e in pari tempo esercitare il diritto-dovere dello studioso di formalizzare categorie interpretative il più possibile obiettive e valide per la classificazione dei fenomeni che studia. Tali categorie non sono formulate *a priori* ma devono essere costruite induttivamente, sì da risultare sempre aperte a nuove acquisizioni sulla base dell'indagine positiva e quindi duttili e modificabili in rapporto ai concreti fenomeni storici indagati.

A questo fine, anche lo studio di una documentazione apparentemente «minore» come quella in discussione, può offrire un importante contributo all'indagine sul mondo antico, in particolare su quel periodo che, inaugurato dal vasto progetto di conquista realizzato da Alessandro Magno, vede una potente accelerazione del processo di contatti e di scambi fra popoli e culture del mondo mediterraneo nel grandioso disegno imperiale romano, con gli esiti di «globalizzazione» ben noti. In questo quadro anche i fenomeni «magici» presenti nelle diverse tradizioni confluenti nel bacino mediterraneo conoscono un processo di convergenza, di

¹ Cfr. J. BRAARVIG, «Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy», in D.R. JORDAN- H. MONTGOMERY-E. THOMASSEN (eds.), *The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Papers at the Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1999, pp. 21-54.

“ibridazione” e di “globalizzazione”, con il risultato di produrre scenari nuovi, che non sono una pura somma di tradizioni diverse (rispettivamente greche, romane, egiziane, giudaiche e delle diverse culture del Vicino Oriente, fino alla Mesopotamia e all’Iran), bensì costituiscono una “creazione” originale, di cui bisogna indagare tutta la complessità di valenze e di significati storici. Insieme con l’importante produzione letteraria consegnataci dalle *Papyri Graecae Magicae* (PGM), proprio il ricco patrimonio gemmario offre elementi decisivi per la comprensione di questo fenomeno originale.

Nella Introduzione al Catalogo, A. Mastrocinque enuncia chiaramente la sua interpretazione del fenomeno, la quale sorregge tutta la sua ricca produzione scientifica: « La magie antique est une branche de ce qu’on appelait autrefois les « religions orientales ». La magie vient de la Perse et s’est enrichie de la science astrologique des Chaldéens du Proche-Orient. En Mésopotamie et en Syrie s’est formée une tradition juive de magie tandis qu’à Chypre se produisait un phénomène semblable » (p. 13). Il testo di Plinio (*Hist. Nat.* XXX, 10-11) è addotto a sostegno di una tesi interpretativa argomentata con una ricca documentazione nei numerosi contributi dello studioso sul tema. L’A. peraltro dichiara: « mon but essentiel étant de comprendre les religions et la société de l’Empire romain, je me place dans le sillon de Bonner, Barb, Faraone et des autres savants qui reconnaissent une pluralité de courants religieux parmi les gemmes dites magiques. Je préfère pourtant insérer aussi dans le catalogue quelques pièces que d’autres probablement n’y auraient pas placées » (p. 12).

Sebbene, come è ben noto, il termine *magos/ magus* giunga alla tradizione greca e poi, come un calco semantico da questa, ai Romani dall’antico Iran che nei *Magoi* (teste Erodoto e poi anche Platone e numerose altre fonti) aveva una “casta sacerdotale” di antica e fondamentale autorità religiosa, tale “trasmissione” è avvenuta a prezzo di una profonda *metabasis eis allo genos*, ormai chiaramente illustrata dalle indagini sul problema¹, per indicare i “maghi” operatori di prodigi quali già sono stigmatizzati nel famoso testo del *De morbo sacro*² e poi lungo tutto il corso della storia del mondo greco-romano. Di fatto, non è possibile individuare una “origine” e “fonte” unica di un fenomeno che interessa, a vario titolo e con proprie modalità, tutti i contesti culturali chiamati in causa nel vasto concerto del mondo antico e tardo-antico. Piuttosto, in tale periodo sembra emergere –come ho accennato– un fenomeno nuovo per l’incontro delle esperienze di diverse culture; in esso si constata una forte prevalenza di elementi egiziani, che nelle loro forme originarie peraltro non ponevano alcuna dicotomia tra componente “magica” e religiosa del quadro (una volta che *Heka/ heka* era una grande divinità ovvero una potenza operativa ed efficace di cui erano dotate le divinità, con preferenza di alcune, come Iside), e una rilevante componente di marca giudaica, insieme con figure e pratiche di origine greca. Il tutto sotto il segno di una “teologia solare”

¹ Mi limito a ricordare il ben noto contributo di J.N. BREMMER, “The Birth of the Term ‘Magic’”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999) 1–14; ristampato con aggiunte in J.N. BREMMER – J. R. VEENSTRA (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leiden, Brill, pp. 1-12.

² Non devo ora ricordare, peraltro, che la percezione del valore “nazionale” e pienamente “religioso” dei Magi iranici è ancora ben presente in età imperiale romana, teste Apuleio (*De magia*, 25-26).

che sembra “omogeneizzare” tutte queste tradizioni e configura una struttura teologica di tipo “piramidale”, peculiare delle contemporanee correnti filosofiche, platoniche e stoiche in particolare, che spesso esalta una somma divinità, il “dio degli dèi” invocato in molte preghiere registrate nelle *PGM*¹.

L’A. , dopo aver sottolineato che non è possibile identificare su base archeologica un preciso centro di produzione delle gemme e che comunque quelle possedute dal Cabinet des médailles in grande maggioranza provengono dalle provincie orientali dell’Impero, nota anche la difficoltà di una datazione esatta, essendo il periodo tra II e III sec. quello di probabile formazione e diffusione di esse. L’ordine generale del Catalogo è quello già adottato nelle principali opere affini, a partire da quella di Delatte-Derchain che - come si è detto - rimane il principale parametro di riferimento, con alcune esclusioni e molte aggiunte, e si precisa che «les gemmes sont décrites ici en portant une attention particulière aux inscriptions et à l’iconographie» (p. 15). Di fatto, tra i pregi maggiori dell’opera si deve segnalare l’estrema precisione delle letture dei testi incisi sulle gemme, talora assai lunghi e complessi, e la descrizione puntuale degli schemi iconografici, che permette di registrare anche le più minute “varianti” dei soggetti. Questi sono elencati secondo l’ordine consueto delle analoghe opere, a partire dai tipi di origine egiziana, da Harpocrate-Horus, che risulta uno dei più frequenti, rivelando la popolarità di un personaggio a cui si attribuiva la capacità di conferire benessere e salute, a Osiride, Anubis, Seth, Thot e numerosi altri personaggi egiziani, fino a Iside, che appare tuttavia in pochi esemplari. Soltanto nove gemme recano l’immagine della dea celebrata nelle antiche fonti egiziane come “la grande di magia” (*heka*), e perlopiù nella sua nuova iconografia ellenizzata. Di fatto, alla grande popolarità e diffusione del culto isiacco in tutto il bacino del mediterraneo in età ellenistico-romana si accompagna un singolare “oscuramento” di quella sua antica prerogativa, verisimilmente a ragione della connotazione negativa che, nella prospettiva greco-romana, aveva assunto la nozione di “magia” e di cui non si voleva fare carico alla grande dea cosmica e “universale” (*una quae est omnia...*), quale ormai era divenuta la Iside ellenistica². Del resto la dea appare anche in una categoria di

¹ Un tipico esempio è analizzato in M. PHILONENKO, “Une prière magique au dieu créateur (*PGM* 5, 450-489)”, in *CRAI*, 1985, pp. 433-480. Mi sia permesso ricordare quanto osservato in G. SFAMENI GASPARRO, “The “God of the Gods”, Lord and Begetter of All, in the *Papyri Graecae Magicae (PGM): Between Theology and Magic*”, in M.-A. AMIR-MOEZZI - J.-D. DUBOIS - C. JULLIEN et F. JULLIEN (eds.), *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, 2009, pp. 621-635.

² In proposito segnalo il mio contributo “*Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiacco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica*”, in *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 2000, pp. 403-415; ristampato con aggiunte in EAD., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, Las, 2002, pp. 327-342. Cfr. anche G. SFAMENI GASPARRO, “The Hellenistic face of Isis: Cosmic and saviour Goddess”, in L. BRICAULT - M.J. VERSLUYS - G.P. MEYBOOM (eds.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005*, RGRW, 159, Leiden, 2007, pp. 40-72; ristampato in *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, démoni, uomini: tra antiche e nuove identità religiose*, Herà 12, Giordano, Cosenza 2009, pp. 237-270. Le mie conclusioni sono state recentemente confermate

gemme che non recano alcun “segno” di un’eventuale utilizzazione magica, rientrando piuttosto in una prospettiva più generalmente decorativa o “devozionale”, sebbene sia sempre difficile fare le parti fra le possibili “appartenenze” di questo tipo di documentazione. Tale è anche il caso di Serapide, la cui immagine interviene in alcuni esemplari del Catalogo, accompagnata da sequenze di lettere, palindromi e altre figurazioni, che la connotano in senso “magico”. Essa infatti appare anche in una produzione glittica assai ricca, recentemente oggetto di pregevoli pubblicazioni da parte di R. Veymiers¹, in cui spesso ricorre l’acclamazione “Uno Serapide” ovvero “Sii propizio Serapide a colui che (ti) porta”, senza ulteriori segni interpretabili come di pertinenza magica. Da un noto passo di *PGM* V, 447-458, peraltro, apprendiamo che un’utilizzazione a fini divinatori poteva ben accompagnarsi ad una rappresentazione “canonica” del dio in un castone di anello². E’ dunque sempre di regola una notevole cautela interpretativa nella valutazione di questo materiale.

Nell’ambito della categoria delle “Divinità egiziane”, la più numerosa e ricca di variabili iconografiche dell’intero Catalogo, due “tipi” in particolare si impongono all’attenzione dello storico delle religioni, per le loro connessioni, più o meno evidenti, con altri ambiti ideologici e culturali dello scenario storico-culturale di cui la produzione gemmaria è testimone. Mi riferisco alla tipologia del “dio leontocefalo” e di Chnoubis/ Chnoumis, di cui le analisi dell’A., accompagnate da un ricco corredo bibliografico, pertinente e aggiornato, forniscono un’esegesi puntuale, di notevole rilievo storico-religioso. Senza potere entrare nei dettagli di tale esegesi né in un esame delle relative iconografie, noto che Mastrocinque sottolinea opportunamente le “tangenze” ovvero le vere e proprie pertinenze di tale documentazione rispetto al variegato panorama contemporaneo dello “gnosticismo”. E’ ben noto che con questa denominazione convenzionale e “comprensiva” si designano una serie di movimenti religiosi di II-IV sec. d.C., di cui le fonti letterarie contemporanee, in prevalenza polemiche da parte cristiana, menzionano i “fondatori” ovvero i principali membri, e la ricca produzione letteraria di cui alcuni esemplari sono giunti fino a noi³, oltre che le pratiche rituali. Essi a vario titolo appellavano al possesso di una “conoscenza” (*gnosis*) a carattere salvifico, la quale riguardava peraltro solo la componente spirituale dell’uomo, di natura divina, attualmente soggetta –per il tramite del corpo materiale in cui si trova imprigionata- a potenze malefiche, il demiurgo (solitamente identificato con il dio

dalle analisi di R. GORDON- V. GASPARINI, *Looking for Isis “the Magician” (ḥk3y.t) in the Graeco-Roman World*, in *Bibliotheca Isiaca* III, Éditions Ausonius, Bordeaux 2014, pp. 39-53.

¹ *Hileôs tōi phorounti. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2009; ID., *Hileôs tōi phorounti. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément I*, in *Bibliotheca Isiaca* II, Éditions Ausonius, Bordeaux, 2011, pp. 239-271.

² Per la funzione “magica” e terapeutica dell’anello *pharmakites*, sia esso accompagnato da un castone con gemma o meno, nella tradizione greca fin da età classica e le sua persistenza nel periodo tardo-antico si veda il recente contributo di A. M. NAGY, “*Daktylios pharmakites*. Magical healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World”, in I. CSEPREGI- CH. BURNETT (eds.), *Ritual Healing, Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 71-106.

³ La più ampia parte di tale documentazione originale, come è noto, è costituita dai trattati contenuti nei tredici Codici rinvenuti a Nag Hammadi in Egitto, traduzioni in copto di IV sec. di originali greci.

dell’A.T.) e gli arconti che, a seguito di una vicenda divina di “caduta”, sono venuti all’esistenza, hanno prodotto il cosmo e plasmato l’uomo che appunto, attraverso la gnosi comunicata per rivelazione, spesso da un Salvatore identificato con il Gesù dei Vangeli, aspira alla liberazione. Anticipata già in questo mondo in virtù della conoscenza, tale liberazione è peraltro attuabile compiutamente in prospettiva escatologica.

In questo scenario, a cui questa schematica evocazione certo non rende giustizia, convergono elementi di origine giudaico-biblica, cristiana e filosofica greca, in prevalenza platonica, a formare peraltro una realtà nuova e originale, molto diversificata nei vari tempi e contesti storici. Né si deve tacere che attuali correnti interpretative contestano o francamente rifiutano la possibilità di riconoscere caratteri comuni a tali fenomeni, ritenendo impropria la stessa categoria generale di “gnosticismo”¹. Il dibattito, ancora aperto, è troppo ampio e complesso per essere sia pure cursoriamente affrontato in questa sede. Tuttavia è significativo che alcune iconografie gemmarie e soprattutto alcuni nomi che talora le accompagnano rivelino delle possibili connessioni con quegli ambienti contemporanei la cui radicalità dell’istanza salvifica attraverso il possesso di una privilegiata conoscenza della realtà divina, cosmica e umana, autorizza a denominare “gnostici”. Le fonti polemiche, soprattutto di parte cristiana con l’importante convergente testimonianza di autori platonici come Celso e Plotino, confermate peraltro dalla stessa documentazione gnostica originale, mostrano chiaramente la presenza di forti interessi “magici” in questi ambienti. La ricorrenza del nome Ialdabaoth, che entrambi i tipi di documenti attestano essere spesso la denominazione peculiare del Demiurgo gnostico, in una gemma con il tipo del personaggio leontocefalo pubblicata dal Bonner², a cui –come sottolinea A. Mastrocinque– si aggiungono le ricorrenze abbastanza numerose di forme alternative di quel nome (Ialdathaiim, Aldabaim etc.) in altri esemplari gemmari e nei Papiri magici³, sono una chiara riprova di quegli interessi e delle tangenze fra i due contesti, dello gnosticismo da una parte e del grande amalgama delle credenze e pratiche magiche dall’altro, che pure mantengono distinte le rispettive identità.

La peculiare connotazione egiziana del tipo del “leontocefalo” si ripropone in quello del serpente a testa leonina radiata, identificato assai spesso dall’iscrizione che l’accompagna come Chnoubis, il primo decano del segno zodiacale del Leone. Le numerose gemme con questo tipo, solitamente in pietra di colore verde, spesso recanti iscrizioni varie, sono analizzate con grande puntualità, sottolineando il loro carattere medicale, in particolare efficace nei

¹ Un approccio al tema nel mio volume *La conoscenza che salva. Lo Gnosticismo: temi e problemi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, con la necessaria documentazione e i titoli principali di una bibliografia in continua espansione.

² C. BONNER, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Commemorative Studies in Honor of Th.L.Shear*, Hesperia Suppl. 8, 1949 (rist. Amsterdam, 1975), pp. 43-46. Cfr. BONNER, *Studies in Magical Amulets*, pp. 135-137, Pl. IX, 188.

³ A. MASTROCINQUE, *Iconographies of Ialdabaoth* (in stampa). Ringrazio vivamente il collega per avermi comunicato i risultati del suo lavoro. Si veda anche CH.A. FARAONE, “Notes on Three Greek Magical Text”, in *ZPE*, 100 (1994) 81-85.

confronti delle malattie dello stomaco. Come nel caso del leontocefalo radiato, la connotazione solare del personaggio emerge in primo piano.

Una categoria speciale è costituita dalle gemme con figura di divinità a testa di serpente o a testa di uccello. Tra queste ultime una particolare posizione, per la singolarità del tipo e il numero degli esemplari, occupa il cosiddetto “Gallo anguipede”, la cui identità rimane, nonostante i numerosi e spesso ingegnosi tentativi di decifrazione, ancora sconosciuta, per l’assenza di paralleli iconografici e la mancanza di riscontri nella documentazione letteraria. Si tratta del prodotto più singolare di quel processo di ibridazione che spesso caratterizza l’iconografia gemmaria, unanimemente riconosciuto come “creazione” originale di un ambiente magico a noi ignoto, che ha certo voluto condensare in questo schema iconografico una somma di valori ideologici mutuati da diversi ambiti religiosi e culturali, a forte impronta solare e “cosmosofica”. Il personaggio, dal corpo umano abbigliato in veste militare (corazza e gonnellino) sormontato da una testa di gallo, ha lunghe gambe a forma serpentina e brandisce con la destra una sferza e con la sinistra uno scudo. Su quest’ultimo, ovvero nel campo presso la figura, interviene assai spesso il nome IAW, che ha indotto alcuni interpreti a ritenere che il personaggio sia una particolare versione del dio ebraico. In tal senso, del resto, sembra orientare -ad esempio- l’esemplare del Catalogo n° 308 che reca la sequenza “Iaô, Sabaoth, Adônai, Michael, aehioyô”. Tuttavia, se spesso ad esso si accompagnano anche i nomi di Sabaoth, Abrasax e palindromi come Ablanathanalba, sappiamo che il nome Iaô, definito «universalmente valido» in *PGM XII*, 2013-210, ricorre innumerevoli volte ad accompagnare le più diverse iconografie gemmarie, tra cui quelle sopra evocate di Horus e del Leontocefalo. Senza dubbio questi nomi sono il segno della forte componente giudaica dell’universo magico tardo-antico, riflessa anche nelle iscrizioni esorcistiche ricorrenti nelle gemme, in cui appare talora la formula “dio di Abramo, Isacco e Giacobbe” (cfr. Catalogo nn. 310, 661, 667, 671), che Origene conosceva usata per la sua efficacia dai maghi di tutte le estrazioni (*Contra Celsum IV*, 33-35; cfr. 45-46). Allo stato delle nostre conoscenze, pertanto, non è possibile circoscrivere l’identità del misterioso personaggio anguipede né attribuirgli un nome specifico. Esso rimane in ogni caso come l’espressione più significativa dell’originale capacità inventiva di quell’orizzonte che continuiamo a definire magico, per la sua fiducia nell’efficacia operativa del rituale, dei materiali -minerali e vegetali- in esso manipolati e delle immagini rappresentate, e per la volontà di accumulazione dei poteri sovrumani al fine di realizzare i propri obiettivi che nella divinazione, nella pratica medicale, nel conseguimento di ricchezza e successo, oltre che nel soddisfacimento del desiderio amoroso, avevano le loro principali espressioni. Questi obiettivi erano ritenuti perseguibili anche mediante l’uso della ricca produzione gemmaria, di cui la raccolta in esame offre tanti pregevoli esemplari. Essi recano anche le immagini di divinità greche e romane, essendo i tipi di Afrodite, Helios ed Hecate i più frequenti, insieme a quelle di molti personaggi mitici, eroi e demoni ovvero di figure ibride difficilmente identificabili. Una sezione, non molto numerosa, comprende “Divinità e santi cristiani o di tradizione giudaica”, tra cui il noto tipo di re Salomone a cavallo che abbatte il “demone”, quale interviene in una larga produzione di intagli e lamine metalliche. Una sezione contempla figure diverse di animali mentre un’altra, assai importante, consta di iscrizioni varie, tra le quali si distinguono alcune identificabili come giudaiche e cristiane. In

conclusione, si deve essere grati al sapiente impegno dell’A. per avere fornito alla comunità scientifica un’eccellente edizione di una collezione glittica fra le più importanti, che offre ampia materia di indagine e di riflessione anche in prospettiva storico-religiosa.

GIULIA SFAMENI GASPARRO
Via Portuense 110, 00153 Roma
rosagiulia.gasparro@libero.it

MAGALI DE HARO SÁNCHEZ (ed.), *Écrire la magie dans l’antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)*. Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, 384 pp. [ISBN: 978-2-87562-065-1].

La presente obra recoge las contribuciones presentadas en el coloquio internacional de igual denominación celebrado en la Universidad de Lieja entre el 13 y el 15 de octubre de 2011. El título anuncia la temática central sobre la que gira, con distintos enfoques, este conjunto de trabajos. Si bien la magia y su práctica en la antigüedad son campos que han sido y aún son objeto de un intenso estudio –sobre todo a partir de los años 90–, este libro propone una aproximación al mismo desde una perspectiva, la escritura, que en los estudios sobre magia antigua ha sido bastante marginalizada hasta el momento. Quizás oscurecida por la importancia que se ha dado a las dimensiones oral y ritual de la práctica mágica, la palabra escrita ha sido con frecuencia considerada un mero instrumento del ritual mágico o un simple medio de transmisión, al que han perjudicado seriamente ideas preconcebidas sobre el mismo, siempre en la dicotomía magia/ciencia, magia/religión, magia/literatura, donde “magia” es igual al polo negativo de la ecuación. Al respecto, *Écrire la magie* busca llamar la atención sobre la importancia de la palabra escrita en la magia y para conocer la magia, ya que no sólo se trata de un elemento codificador, sino que puede ser considerada un instrumento mágico en sí misma y una rica fuente de información para quien sepa mirar hacia la Antigüedad a través de ella.

El volumen comienza con una útil introducción (pp. 9-20) en la que M. De Haro Sánchez (editora responsable de esta obra) y L.M. Tissi realizan un breve pero exhaustivo recorrido por la historia editorial de los textos mágicos y los principales hitos científicos en su estudio, abarcando publicaciones señaladas, coloquios, colecciones y exposiciones consagradas al ámbito de la magia en la Antigüedad y recursos digitales útiles para su estudio. La introducción finaliza con una nota al presente volumen en la que se explica cómo se integra este dentro de lo que las autoras definen como “pocessus de réhabilitation de la «phénoménologie magique»” y cuál fue su propósito editorial.

Los distintos estudios, de los que intentaré presentar a continuación una breve síntesis, se vertebran en torno a tres grandes bloques, a los que precede, como parte de la introducción, una explicación sobre la articulación de este libro, una sucinta reseña de los diferentes estudios como guía para el lector y una sección, denominada «Concordances» (pp. 21-34), que contiene una tabla de los distintos papiros, ostraca y tablillas mencionados a lo largo del libro, con información sobre su publicación y otros datos fundamentales para su identificación (datación, procedencia, etc.).

La primera sección, «Écrire la magie: supports et mise en texte», está dedicada a la edición y análisis de textos y otros recursos mediante los cuales la práctica mágica es puesta por escrito, a cuestiones referentes al modo de producción de los mismos y al estudio de los soportes sobre los que estos nos han llegado.

Así, en “Un manuale di magia greco a Berlino: *il Papyrus Berolinensis Inv. 5026*” (pp. 35-40), Anna Monte revisa la historia editorial del denominado *PGM II* y, volviendo a examinar el mismo a través de nuevas técnicas de análisis, presenta las novedades que este trabajo ha proporcionado: el descubrimiento de un defecto de restauración, un pliegue responsable de una laguna de entre 3 y 4 letras que afecta a las doce primeras líneas del papiro y que no había sido notado por los editores anteriores. Monte reedita el texto afectado corroborando algunas de las conjeturas que habían propuesto editores precedentes.

Raquel Martín Hernández (“Two request for a dream Oracle. Two different kinds of Magical Handbook”, pp. 41-50) analiza dos recetas con finalidad oracular dirigidas al dios Bes, una contenida en *PGM VII* y otra en *PGM VIII*. La comparación de ambas muestra un posible modelo común, pero, a diferencia del enfoque tradicional en el análisis de este tipo de textos, Martín Hernández no se centra en el aspecto textual, sino en el diferente tratamiento de una misma receta por parte de dos redactores diferentes, tanto desde el punto de vista del contenido —qué diferencias hay entre ambas y porqué, qué aportan las adiciones y los cambios— como del formato —el empleo de signos de lectura, títulos y otros recursos gráficos de ordenación del contenido— para mostrar cómo, en los documentos mágicos, a diferencia de los textos literarios, la calidad del documento y la calidad del contenido no tienen por qué ir unidas.

Diletta Minutoli, en su estudio “*Exempla di vari supporti scrittori contenenti testi magici proveniente da Antinoupolis*” (pp. 51-68), presenta tres ejemplos, todos ellos inéditos y por ello de gran interés, de testimonios mágicos provenientes del yacimiento arqueológico de Antinópolis, en el Medio Egipto. El primero es una filacteria, datable entorno al siglo VI, para la protección de la casa escrita sobre papiro, el segundo una laminilla de plomo del siglo V sobre el que Minutoli aventura como posible finalidad una maldición contra un auriga o una facción contraria y, el tercero, un documento mágico escrito sobre corteza de árbol, un *unicum* por el soporte empleado. Los tres ejemplos son analizados atendiendo tanto al soporte como al contenido con un excelente manejo de paralelos, para ambos aspectos, procedentes de *PGM* y *SM*.

Magali de Haro Sánchez y Nathan Carlig unen el resultado de sus respectivas investigaciones en “*Amulettes ou exercices scolaires: sur les difficultés de la catégorisation des papyrus chrétiens*” (pp. 68-84) con el fin de poner de relieve la escasa precisión de clasificaciones basadas en un solo criterio concluyente o excluyente, sobre todo en el caso de documentos ambiguos que, atendiendo a un único rasgo, no permiten una clasificación satisfactoria. Tras establecer las características definitorias de los tipos objeto de este estudio, -a saber: amuletos y ejercicios escolares-, basadas en el análisis de casos con certeza de adscripción tipológica, escogen seis ejemplos de documentos sin categorización clara y los “recategorizan” aplicando una propuesta basada en un conjunto de rasgos que permiten conjeturar una tipología más probable.

Con un propósito similar al artículo anterior, Tonio Sebastian Richter (“Markedness and Unmarkedness in Coptic Magical Writing”, pp. 85-108) realiza un estudio comparativo de los textos mágicos coptos con la finalidad de determinar sus rasgos a fin de obtener una serie de “características marcadas”, es decir, relevantes, a la hora de clasificar tipológicamente un texto copto como mágico. Con dicho objetivo analiza el tipo de soporte, las características grafémicas y la fraseología de estos textos.

El *Libro del Gran tratado Iniciático* es el objeto de estudio de Anna Van Den Kerchove (“Le Livre du grand traité initiatique (Deux livres de Ieou): dessins et rites”, pp.109-122). Este poco conocido tratado cristiano, escrito en copto, contiene las revelaciones de Jesús a sus discípulos en clave misteriosa. Dichas enseñanzas están acompañadas de una serie de dibujos cuya relación con el texto varía en grados de complejidad, revelando distintas formas de concebir un ritual y su puesta por escrito.

«Écrire et transmettre la magie: genres et traditions» es el segundo bloque, dentro del que se agrupan una serie de estudios donde se abordan las dificultades –antiguas y modernas– concernientes al análisis de las distintas formas que tuvo la Antigüedad de hacernos llegar el saber mágico: relieves, inscripciones, textos, géneros literarios, etc.

En un país donde proliferan los ofidios, Egipto, es natural que la preocupación por alejar este peligro haya quedado reflejada tanto en el arte como en la religión y la magia. Sydney H. Aufrère, en “Ched à la chasse aux serpents. Noms magiques d’ophidiens sur un groupe de cippes d’Horus de l’Époque libyenne” (pp.123-136), analiza cómo se representan y qué nombres reciben las serpientes que aparecen en un grupo de estelas de finalidad apotropaica en las que Horus, como la divinidad cazadora Ched, persigue y pone en fuga dichos animales, con el objetivo de profundizar en su función.

La escena de la *psicostasis* –“El Pesado de las Almas”– es una de las más largamente representadas en los textos funerarios egipcios a lo largo de toda la historia. Pierre Koemoth (“Écrits et écriture magiques dans les scènes de psychostasie du Livre des Morts égyptien”, pp.137-150) se aproxima diacrónicamente a estas para analizar la influencia que los recursos mágicos utilizados para equilibrar “artificialmente” la balanza del Juicio tuvieron en la transformación del ritual desde la oralidad hacia la escritura.

Lucia Maddalena Tissi, en “L’innologia magica: per una puntualizzazione tassonomica” (pp.151-172), examina desde una perspectiva comparativo-científica la estructura, contenido, léxico y estilo de los denominados “himnos mágicos” – los pasajes de naturaleza métrica contenidos en los papiros mágicos griegos– con el fin de establecer si estos poseen o no una serie de rasgos taxonómicos que los individualicen dentro del género himnico. Su estudio pretende llenar así el vacío existente hasta ahora al respecto debido a la escasa atención que estos han recibido por parte del mundo académico en base a la extendida idea de su “baja calidad poética”.

En “Manuali su papiro di observationes divinatorie e diffusione del sapere mágico» (pp.173-186), Salvatore Constanza estudia los tratados adivinatorios greco-egipcios desde el punto de vista dual del público al que van dirigidos –son lo suficientemente técnicos como para

ser empleados como manuales por los expertos, pero al mismo tiempo son también divulgativos, revelando una finalidad didáctica destinada a un público menos formado- y de las estrategias adivinatorias recogidas en ellos, constatando el complejo entramado de prácticas adivinatorias y pensamiento mágico existente en esta época y, por lo tanto, las vías de difusión de este último.

Erica Couto-Ferreira (“Agency, Performance and Recitation as Textual Tradition in Mesopotamia. An Akkadian Text of the Late Babylonian Period to Make a Woman Conceive”, pp. 187-200) nos acerca a la problemática de las prácticas médicas de la Antigua Mesopotamia a través del análisis de tres rituales contenidos en una misma tablilla. Su estudio pone de relieve la complejidad de los testimonios que han llegado hasta nosotros, no sólo por la imposibilidad de distinguir entre magia y religión en esta cultura, sino por su doble dimensión, textual y performativa, y la dificultad que presentan, por falta de referentes, para establecer quién hace qué en la reconstrucción del ritual a partir del texto.

Siguiendo en la línea iatromágica, Patricia Gaillard-Seux, en “Sur la distinction entre médecine et magie dans les textes médicaux antiques (I^{er}-V^e siècles)” (pp. 200-226), a la vista de la distinción que los autores de los tratados médicos de época romana hacen entre remedios médicos y no médicos, examina cómo se posicionan distintos textos respecto a aquellos remedios sobre los que sus autores advierten que no están basados en criterios probados, es decir, aquellos que funcionaban por la acción de las ideas mágicas de simpatía y antipatía, y porqué se incluyen, a pesar de todo, en este tipo de tratados.

La última sección es «Écrire et prononcer la magie: mise en contexte», donde los cuatro últimos estudios analizan la función de la escritura en el contexto del ritual mágico y su relación –o mejor dicho, interrelación- con la palabra hablada.

Marginalizada por la concepción de la magia como un conjunto exclusivo de *dromena* –actos rituales- y *legomena* –enunciados orales-, el papel de la escritura en el rito mágico no ha sido suficientemente analizado, como señala Fritz Graf en su estudio “Magie et écriture: quelques réflexions” (pp. 227-238). Partiendo del gran vacío existente al respecto, Graf llama la atención sobre el hecho de que, sin embargo, la escritura es fundamental –“essentielle”, como él dice- en la magia greco-egipcia, bien porque a través de la escritura se noten elementos mágicos cuya pronunciación no es posible, bien por la existencia de textos cuya finalidad y eficacia radica en ser escritos en vez de pronunciados, bien porque el texto, en ciertos ritos, funcione como agente simpático, transmitiendo las propiedades mágicas escritas al oficiante o el mensaje del mago a las potencias divinas.

Sabina Crippa, en “Les savoirs des voix magiques” (pp. 239-250), se centra en otro aspecto poco estudiado de los papiros mágicos griegos –y de los textos mágicos greco-egipcios en general-: las *voces magicæ* y su importancia como elementos capaces de funcionar simultáneamente en distintos planos comunicativos, el escrito y el oral. Consideradas expresiones irracionales, juegos banales del lenguaje y, con frecuencia, elementos no analizables por estar desprovistos de significado, se han dejado a un lado en los estudios de magia, mientras, como señala aquí Crippa, son fundamentales para ver la compleja red de estrategias comunicativas empleadas en estos textos, en los que se recurre a todos los códigos posibles con el fin de establecer comunicación con la divinidad.

De ciertos usos llamativos de la lengua mágica se ocupa también Michaël Martin en “« Parler la langue des oiseaux »: les écritures barbares et mystérieuses des tablettes de défixion” (pp. 251-266). A través de la expresión virgiliana “hablar la lengua de los pájaros”, el autor de este estudio se adentra en el variado abanico de recursos gráficos de significado hermético empleados en las tablillas de maldición para la codificación por escrito del saber y el poder mágico: los nombres divinos, fórmulas de sonoridad especial (con especial atención a aquellas empleadas para imitar lenguajes animales), juegos gráficos y visuales, *nomina barbara* y *characteres*.

En la última contribución de este libro, Athanasía Zografou (“Les formules d’adjuration dans les *Papyrus Grecs Magiques*”, pp. 267-280) se centra en otro recurso frecuente en los textos mágicos greco-egipcios: el conjuro, una práctica mágica que en esencia es una variante del juramento. Zografou se desmarca de la línea de análisis más frecuente, que indaga en la mentalidad mágica de esta práctica, y la estudia desde el papel que desempeña ésta en la magia. Examina así las distintas variantes formularias de conjuro atestiguadas en los papiros mágicos griegos, sus rasgos retóricos, sus paralelos en otros *corpora* mágicos, como el judío, en qué medida reproducen un juramento tal y como se concibe este en el contexto jurídico-religioso, las divinidades conjuradas, las entidades garantes de estas adjuraciones y si ello conlleva la creencia en una jerarquía divina, *etc.*

El volumen finaliza con un índice de los autores y una breve nota de carácter académico sobre cada uno de ellos (pp. 281-284), seguido de la recopilación de los resúmenes (*abstracts*) con los que los diferentes estudios fueron presentados (pp. 285-295), la bibliografía empleada en los diferentes artículos (pp. 297-340), índices (pp. 341-357) y un catálogo de imágenes e ilustraciones relativas a los papiros, tablillas, relieves y ostraca analizados en los estudios de A. Monte, D. Minutoli, N. Carlig-M. De Haro, T.S. Richter, A. Van den Kerchove y P. Koemoth (pp. 358-380).

A pesar de la dificultad que entrañan los volúmenes misceláneos donde, aunque existe un tema vertebral, cada autor se aproxima al mismo desde un enfoque diferente y la temática, si bien siempre dentro del “espacio” delimitado por el proyecto, salta de un aspecto a otro, en el caso de esta obra, cuya finalidad es proporcionarnos una nueva perspectiva para el estudio del fenómeno mágico en la antigüedad, es, precisamente, su mejor baza. La variedad de las contribuciones aquí recogidas es un buen ejemplo de las posibilidades que ofrece un campo tan poco explotado de la magia antigua como es la escritura. Otra gran cualidad de este libro colectivo es no haberse ceñido a un único marco temporal o espacial, de manera que los distintos estudios abarcan un completo panorama del empleo de la escritura en la magia, primero, diatópicamente, a través de las diferentes culturas del Mediterráneo y, en segundo lugar, diacrónicamente, desde la magia en el Antiguo Egipto y Mesopotamia hasta los escritos mágicos-cristianos de la Antigüedad tardía. A pesar de la heterogeneidad del conjunto y del limitado espacio reservado para la contextualización general, la editora ha sabido crear en la introducción un buen marco histórico-conceptual para la interpretación de este proyecto. Gracias a esto, y a la coherente agrupación de los artículos en bloques temáticos acertadamente titulados, este libro es algo más que unas Actas de un congreso. Al mismo tan sólo me atrevo a hacerle unas breves objeciones estructurales relativas a la organización de los distintas secciones temáticas, ya que la última, precisamente por ser la que contiene las

contribuciones más generales, proporciona un marco teórico que hubiera complementado muy bien la introducción como presentación de los estudios más específicos. Del mismo modo, la repetición al comienzo y final del libro de resúmenes de los artículos lo sobrecarga innecesariamente. En cualquier caso, son objeciones mínimas a un volumen que será de gran utilidad en el estudio de la magia antigua.

MIRIAM BLANCO CESTEROS
Universitat Pompeu Fabra

GIULIO GUIDORIZZI, *La trama segreta del mondo. La magia nell'Antichità*, Bologna, il Mulino, 2015, 242 pp. [ISBN 978-88-15-25724-6].

Giulio Guidorizzi, profesor de literatura griega y antropología del mundo antiguo en la Universidad de Turín, es, sin duda, uno de los mayores especialistas en los aspectos “irracionales” de la Antigüedad: los sueños, la locura y, cómo no, los mitos tienen un puesto destacado en el concepto de “irracionalidad” y son parte inseparable de la celebrada “racionalidad” griega, formando las dos caras de una misma moneda, y es precisamente en la “cara oscura” del imaginario heleno donde se instala de lleno la magia, aunque hoy en día está más que demostrada su práctica real, desbordando los límites de la ficción literaria y dándose en casi cualquier acción cotidiana.

El libro de Guidorizzi comienza (cap. I: “La stanza buia della mente umana. Il pensiero magico”, pp. 11-28) resumiendo los postulados de los primeros investigadores de la magia desde el punto de vista de la Antropología –en muchos casos “de gabinete”– de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando la magia, entendida como un concepto casi exclusivamente abstracto, quedaba relegada a los más recónditos rincones de la irracionalidad humana. Sin abandonar las bases antropológicas en el estudio de la magia, en el cap. II (“La grande trama dell’universo. Principi della magia”, pp. 29-49) se analizan los mecanismos por medio de los cuales la magia se hace efectiva, partiendo de los conceptos “frazerianos” de *similitud* y *contagio*; pero, como éstos no engloban toda la tipología mágica, Guidorizzi complementa la *similitud* con las teorías de Jakobson sobre *metáfora* y *metonimia* –dado que el lenguaje mágico es claramente metafórico– y, por otro lado, profundiza en los conceptos *contacto*, *contagio* o *contaminación*, fundamentales en el pensamiento religioso antiguo y, por tanto, esenciales en la trama de las relaciones simbólicas de las que se nutre la magia.

Entrando en materia, en el cap. III (“Telchini, Cureti e altri stregoni. La magia delle origini”, pp. 51-77) se hace un breve repaso de algunos testimonios mitológicos sobre prácticas mágicas, desde el Hermes homérico a Pandora, y de “gremios” de practicantes míticos como los *ἰατρομάντιες* –más curanderos que magos– y otras corporaciones difíciles de clasificar tales como los Telquines; interesantes son las interpretaciones que ofrece de ciertos mitos (Niso, Orfeo, Meleagro,...) desde el punto de vista de sus elementos mágicos, así como las palabras que dedica a la creencia en talismanes y amuletos. Directamente relacionado con todo esto está el dios Hefesto, con quien inicia Guidorizzi el cap. IV: “Ascoltami, Ermes. La magia dei legami”, pp. 77-99, divinidad de connotaciones mágicas –como ya viera Delcourt– y a partir del celeberrimo episodio homérico del aprisionamiento de Ares y Afrodita se trata

con brevedad la práctica del κατάδεσμος/*defixio*, tan recurrente para todo tipo de fines, pero sobre todo amorosos, a lo que se dedica el cap. v: “La signora dagli acutissimi strali. La magia d’amore”, pp. 101-121, donde se analizan, siempre con el mito como referente, los principales encantamientos amorosos: uso del *únix*, muñecos, filtros e, incluso, la utilización de revelaciones oníricas, todo ello con la omnipresencia de Afrodita. Y es que los dioses presiden prácticamente cualquier aspecto de la vida, algo asumido ya desde Homero: en la cotidianeidad de la guerra, siempre hay otro plano superior, invisible y, por qué no, mágico regido por los dioses, tal y como pone en evidencia Guidorizzi en el cap. vi, “Accompagnati dall’invisibile. Omero magico”, pp. 123-147: armas prodigiosas, desapariciones *in extremis*, talismanes y objetos sagrados, curaciones milagrosas y consultas necrománticas son elementos propios del universo mágico que a partir de Homero se hacen indispensables del relato épico.

Sin abandonar el imaginario arcaico, en cap. vii: “*Libera nos a malo*. Purificatori e sciamani”, pp. 149-168, se aborda otro tipo de prácticas y practicantes a medio camino entre filósofos, curanderos, profetas o, como se les ha querido llamar, “chamanes”, unos “liberi professionisti dell’occulto” capaces de purificar ciudades (así Epiménides), entrar en estados de muerte aparente (por ejemplo, Hermógenes) o, incluso, de recorrer amplias distancias volando en una flecha (como Aristeas), conocedores todos de pócimas, ensalmos y secretos arcanos que los acercan más al concepto del mago que al del teólogo o filósofo. Ciertamente, es de sobra conocido que el término μάγος no es de origen griego, sino un préstamo oriental que, en su origen, poseía otras significaciones bien distintas de las actuales, pero que desde época clásica (Sófocles, Platón, el *corpus Hippocraticum*, etc.) comienza ya a concretarse y a circular la imagen del charlatán, promotor de supercherías y timador de incrédulos contra el que se alzan las mentes racionales; sobre todo esto versa el cap. viii: “Cialtroni o sapienti? Fisionomia del mago”, pp. 169-185. El cap. ix (“Circe, Medea e le altre. Maghe e fattucchiere”, pp. 187-205), por su parte, continúa analizando la figura del mago, esta vez en su variante femenina: la bruja encantadora, fabricante de filtros y pócimas que encuentra su arquetipo mitopoético en personajes como Circe o Medea; así, Guidorizzi repasa las principales referencias sobre las brujas literarias, señalando también cómo la creencia en el poder de las hechiceras llegó incluso al ámbito forense, tal y como demuestran los procesos contra determinadas mujeres acusadas de haber utilizado φάρμακα con fines criminales.

Finalmente, el cap. x (“Dal buio della terra. Necromanzia”, pp. 207-227) retorna a la “oscuridad” con la que se iniciaba el libro, ahora recordando la lúgubre y plácida sede infernal en la que viven los muertos y que los vivos, por medio de diferentes prácticas mágicas, pueden alterar, un tipo de consulta muy antigua, mucho más incluso que la *vekvía* homérica, y que se especializa en distintos tipos de rituales; de éstos, Guidorizzi se centra en ritos de purificación cívica o religiosamente organizados (como ocurre en los νεκρομαντεῖα de Trofonio o Anfírao), pero la suscitación de cadáveres con fines adivinatorios se oscurece en el ámbito de la “magia negra”, bien documentada en la literatura (Horacio, Lucano, Heliodoro...) y en los textos mágicos en papiros y *defixiones*.

Tal es, en síntesis, el contenido de *La trama segreta del mondo*, que el autor complementa con un índice de *notabilia* (pp. 235-237) y otro de nombres propios (antiguos y modernos, pp. 239-242), relegando la bibliografía citada en las notas al final de cada capítulo; sobre ésta,

hay que decir que nos ha parecido excesivamente selectiva, pues, aunque contiene gran parte de la bibliografía ahora “clásica” sobre el tema de la magia en la Antigüedad, omite estudios específicos acerca de temas puntuales (chamanismo, *defixiones*, papiros, etc.). Pero este libro no es, en realidad, una obra sobre magia *stricto sensu* –dado que las referencias a las prácticas reales son secundarias–, sino más bien un estudio sobre la magia en la mitología y en la literatura grecolatina (más griega que latina), en cierta medida continuador y complementario del célebre *Arcana mundi* de Luck. No obstante, el lector, especialista o lego, podrá hallar en él infinidad de referencias y sugerentes interpretaciones con las que Giulio Guidorizzi invita a deshilvanar el entramado de las creencias mágicas de griegos y romanos.

ÁLVARO IBÁÑEZ CHACÓN*
 Universidad de Granada
 alvaroic@ugr.es

EMILIO SUÁREZ, MIRIAM BLANCO, ELENI CHRONOPOULOU (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2015, 190 pp. [ISBN 978-84-9085-410-5].

Suddiviso in quattro sezioni tematiche, oscillanti tra tensione verso il sublime e riflessione sulla natura del quotidiano, il ricco volume a cura di Emilio Suárez, Miriam Blanco ed Eleni Chronopoulou raccoglie dieci intensi contributi di studiosi di diversa nazionalità, tesi a sviscerare i rapporti tra magia e religione attraverso lo studio di un materiale così fertile di suggestioni come sono i Papiri Magici.

Considerata la vastità dei temi e delle possibili piste di ricerca, i curatori hanno scelto di ripartire dai contributi presentati al Colloquio International “Práctica religiosa y magia: el testimonio de los papiros mágicos” svoltosi presso l’Universitat Pompeu Fabra Barcelona il 23/24 ottobre 2014, per delineare le direttrici con cui indagare questi appassionanti documenti: il mago ed i suoi rituali, l’elaborazione e la circolazione dei papiri, la pratica magica, i rapporti tra magia, filosofia e religione.

Il mago: protagonista dell’azione magica, la cui professione si può rivelare “pericolosa”. E’ questo il tema del primo contributo della prima sezione, in cui Eleni Chronopoulou¹ scandaglia i papiri alla ricerca dei rischi che un mago o il suo praticante avrebbero potuto correre entrando in contatto con la divinità. Chi fosse il mago nel mondo greco, romano ed egiziano non è cosa facile da definire: alcuni sceglievano la magia come una professione, altri come una necessità, altri come uno strumento di conoscenza. In ciascuno di questi casi, la magia poteva rivelare il suo volto pericoloso: occorre allora trovare un accoglimento, o ad esempio consacrare un amuleto di protezione contro l’ira degli dèi per asservirli alla volontà del mago (*PGM* IV, 2505; I, 270; IV, 2695; IV, 3091). E’ il caso di Crono o della ctonia Hécate, o dei *biaiothanathoi* che, da aiutanti benevoli dei maghi in qualche

* La lectura de este libro ha sido posible gracias a la generosidad del Grupo Triestino di Ricerca sul Mito e la Mitografia y de su director Ezio Pellicer.

¹ “El “oficio” peligroso del mago”, pp. 13-30.

caso (*PGM IV*, 569), si trasformano in loro avversari. Dall'analisi dei testi si deduce allora un «sentimiento general de miedo, un miedo particular del mago, que es más intenso cuando tiene que enfrentarse directamente con divinidades». Allo stesso modo, l'incontro tra un dio ed un mago provocherà in quest'ultimo «sentimientos, por lo menos, de preocupación». Se questo è quanto traspare dalla lettura dei papiri, la studiosa propone, in una ottica comparativa, anche l'analisi di alcuni testi di tradizione greca (Ippocrate), egizia e giudaica. Questa analisi che, come afferma l'autrice, non ha pretesa di esaustività, permette tuttavia di giungere ad alcune conclusioni circa la consapevolezza acquisita dal mago in relazione alla professione praticata: la lettura del *PGM XXXVI* dimostra, ad esempio, come non siano solo gli dèi o i *daimones* a poter apparire pericolosi, ma quanti praticavano la magia sapevano bene che ogni divinità poteva a volte rivelare il suo lato aggressivo. Così la *historiola* della distruzione della pentapoli intorno a Sodoma da parte di un dio ebraico punitore di infedeltà e peccato (Gen. 24-25), poteva essere tranquillamente ripensata dal mago, trasformata (con la presenza di un angelo distruttore) e riutilizzata all'interno di un incantesimo con finalità del tutto diverse, un incantesimo erotico.

Il mago era dunque in grado di trasformare, di usare strategicamente un linguaggio, un testo, per persuadere un lettore: anche di questo è testimonianza nei papiri magici, come dimostra lo studio di Alejandro García Molinos¹. Nei testi dei papiri, infatti, oltre le istruzioni offerte dal mago per il corretto svolgimento della prassi magica, sono spesso presenti delle informazioni ritenute utili per convincere il richiedente della validità e della affidabilità della prassi medesima. Tale presenza si rivela interessante per almeno due motivi: essa infatti ci illumina sugli interessi e le inquietudini di coloro che richiedevano i servizi del mago, ed insieme sulle tecniche utilizzate dai redattori dei testi medesimi. Una lettura attenta dei testi (*PGM VII*, 250-254; *PGM XXIVa*; *PGMXII*, 316-322; *PGM IV*, 2081-2085, per citarne solo alcuni), allora, ci mostra, da un lato, le tecniche e gli accorgimenti utilizzati da un mago per rendere “attraattiva” la sua arte, ovvero per esaltare agli occhi di un possibile cliente o di un possibile lettore l'efficacia dei suoi incantesimi; dall'altro, ci presenta alcune precauzioni necessarie a garantire la segretezza di una ricetta (trasmessa a volte dal mago all'apprendista attraverso la stesura di veri e propri “manuali”), la cui autenticità e attuabilità è già stata dimostrata dall'uso. Utensili, materiali, scelta della data e dell'ora opportuna in cui praticare il rito: sono tutte “informaciones adicionales” che si rivelano tuttavia come elementi indispensabili alla riuscita del rito, concorrendo a garantirne l'efficacia.

Tra questi utensili e materiali avevano certo un posto di riguardo quelli connessi alla sfera della scrittura, se è vero che «la escritura es una manera de hacer presentes las palabras mágicas de un modo duradero, y también, a través del dibujo, es capaz de representar signos y entidades que no tiene otra forma de manifestarse más que a través de su imagen». Proprio all'analisi dell'uso di questi materiali, con particolare attenzione alla scelta degli inchiostri da utilizzare nei diversi incantesimi ed alla loro diversa composizione, si rivolge il contributo

¹ “Sobre los recursos para persuadir al lector en los *Papiros Griegos Mágicos*”, pp. 31-44.

di Blanca Ballesteros Castañeda¹. Nei *PGM*, infatti, appaiono molto di frequente formule di preparazione di inchiostri da utilizzare in maniera specifica in alcuni rituali (diversi tipi di prassi divinatorie, incantesimi erotici e di coercizione, ...) per scrivere formule e *voces magicae* o incidere immagini divine. La preparazione di tali inchiostri -come esaurientemente dimostra l'autrice attraverso l'analisi dei relativi passaggi presenti nei papiri- influiva e influenzava la buona riuscita dell'incantesimo, e si basava su una lunga tradizione di ricette (trasmesse prima oralmente da mago a mago e poi redatte per iscritto) in cui si fondevano competenze farmacologiche, conoscenze relative alle proprietà specifiche di piante e minerali e reminiscenze mitologiche circa il loro potere magico.

Alla sfera della redazione, elaborazione, circolazione e trasmissione dei testi papiracei si rivolgono invece i due contributi che compongono la seconda sezione del volume dal titolo "Elaboración y circulación de los papiros". Il primo, a cura di Alberto Nodar e Sofia Torallas Tovar², inserito all'interno di un più ampio progetto di ricerca rivolto allo *Estudio Integral de los Fondos Papirologicos Nacionales*, intende valutare se e in che misura sia possibile effettuare uno studio paleografico dei Papiri Magici Greci, a partire dall'analisi di due di essi, il *PGM VII* e *XXXVI*, definiti entrambi come "opistograph Greek magical handbook", e scelti come cartina di tornasole. Perseguendo il suo scopo, la ricerca ha infatti condotto gli autori non solo a formulare una attendibile proposta di datazione dei testi medesimi, ma soprattutto a "entender el entorno en el que las copias se llevan a cabo" attraverso "una comparación con manos similares en diferentes formatos de libro tanto con contenido literario como documental".

L'analisi del *PGM XXXVI*, conservato all'University Library di Oslo (P.Oslo 1), ha coinvolto anche la dettagliata disamina di Emilio Suárez de la Torre³. A partire dalla descrizione della struttura e dell'organizzazione interna al papiro, lo studioso si sofferma sulle diverse tipologie di ricette in esso descritte, e dal punto di vista filologico, e dal punto di vista storico e letterario, in un'ottica opportunamente comparativa. Le diciannove ricette raccolte nel papiro, infatti, presentano una interessante tendenza alla *variatio*, in cui si rintracciano tuttavia degli elementi comuni (dall'autore chiaramente riassunti nell'utile *Appendice* posta alla fine del testo): esclusi i due esempi di malefici, una ricetta dalla chiara finalità pratica (aprire una porta di cui non si possiede la chiave!) ed una prescrizione per la composizione di un inchiostro magico, il papiro tramanda sei ricette finalizzate all'ottenimento di benefici e ben otto incantesimi erotici. Siamo in presenza di una amalgama di elementi di diversa origine, che nel contesto culturale dell'Egitto di età imperiale hanno trovato la loro opportuna sintesi: essi sono così utilizzati dal mago per conferire alle ricette una valenza universale, che superi i confini delle credenze individuali ma ne recuperi allo stesso tempo alcuni aspetti, anche attraverso l'utilizzo dei molti nomi magici di dèi e demoni, di *historiolae* mitiche, di formule retoriche e di elementi del vissuto quotidiano.

¹ "Las fórmulas de tintas mágicas en los *PGM*", pp. 45-55.

² "Paleography of Magical Handbooks: an attempt?", pp. 59-66.

³ "Observaciones sobre *PGM XXXVI* (P. Bibl. Univ. Oslo n.1), pp. 67-89.

Veniamo così alla terza sezione del volume dal titolo *La práctica mágica*, rivolta ad analizzare alcune prassi magiche, a dimostrazione della ricchezza e della varietà di credenze che si fondono e si confondono - tra mito e vissuto - nella sfera del magico. In essa si inseriscono i contributi di Marianna Scarpini, che si rivolge ad un tema molto particolare, qual è quello della “flagellazione” rituale, e di Miriam Blanco Cesteros, volto allo studio stilistico e funzionale della formula $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ nei testi magici.

Attraverso l’analisi di un cospicuo numero di documenti di ambito letterario e iconografico, l’indagine della Scarpini¹ intende dimostrare al lettore come la prassi della flagellazione – presente in diversi contesti mitici e utilizzata in ambito rituale in certi ambienti del mondo greco e romano, ad esempio in relazione a divinità come Dioniso, Artemis e Bona Dea – travalichi i confini tra il religioso ed il magico, si ripresenti con forti analogie in contesti geografici anche molto differenti, penetrando infine all’interno dei *PGM* (in particolare nel *PGM* IV, 1716-1870, 2903-2908) che ce ne offrono una ulteriore testimonianza.

Attenta allo studio dei *Papiri Magici Greci* dal punto di vista lessicale e filologico, Miriam Blanco Cesteros² sceglie, invece, di analizzare le formule utilizzate dai maghi all’interno delle diverse prassi rituali per invocare una divinità, affinché essa si manifesti e asseconi la richiesta espressa. Si tratta, come avverte la studiosa, di una serie di formule fisse, che si ripetono con costanza all’interno dei diversi papiri e che rivestono grande importanza per lo studioso, perché – se analizzate non solo nei loro aspetti stilistici e formali, ma soprattutto nella loro “dimensión performativa” – permettono di penetrare all’interno della mentalità magica del mondo tardo-antico. In particolare, appare assai ricorrente l’uso della formula $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$, citata nei *PGM* in 23 *logoi* distinti per ben 75 volte, in contesti di comunicazione con la divinità. Dopo aver raccolto e catalogato tutti questi passaggi inserendoli una *Appendice* conclusiva assai utile al lettore³, la studiosa si sofferma innanzitutto su una analisi stilistica, constatando come la formula si ripeta anche più volte all’interno dello stesso *logos*, all’interno di inni magici, ad inizio (21 casi analizzati) o a chiusura degli stessi (2 casi). Nel primo caso la formula sembra avere una funzione di saluto rivolta dal mago al dio per convincerlo a mostrarsi, nel secondo invece un carattere vocativo-propiziatorio per evitare l’ira della divinità invocata. Dalla lettura dei testi emerge poi un ulteriore dato di particolare rilevanza: la formula di saluto $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ appare, nel 60% dei casi studiati, strettamente connessa a contesti rituali a carattere solare: in 9 casi, infatti, il mago si rivolge a una divinità dalle forti prerogative cosmiche e solari, come Helios, Horus, Mithra, ed in altri 5 casi siamo in presenza di epiteti afferenti al medesimo ambito semantico. Tale aspetto ricolleggerebbe la prassi di uso di tale formula ad uno specifico contesto rituale, che avrebbe come sfondo una particolare tipologia innica, quella dei *Morgenlieder* egiziani, dal forte carattere solare ed evocativo.

¹ “Whipping in myth, ritual and magic practice: a case of convergence”, pp. 93-109.

² “¡Salve, Helio! Estudio estilístico-funcional de la formula $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ en los textos mágicos», pp. 112-131.

³ Si analizzano i 23 *logoi*, di cui si riporta il testo, catalogati per divinità invocata, funzione del *logos* e indicazioni offerte dal mago per la recitazione della formula medesima.

La definizione dei rapporti tra magia, filosofia e religione in un'ampia ottica storica e comparativa, si arricchisce, infine, nell'ultima sezione del volume, dell'apporto di tre contributi dal carattere assai vario, che permettono al lettore di spaziare in contesti geo-politici diversi, dalla religiosità della Grecia arcaica alla multiculturalità dell'esperienza religiosa del mondo tardonatico, dalle speculazioni filosofiche dei maghi alle influenze di alcune correnti della filosofia neoplatonica, dai rapporti tra magia e religione all'interno del cristianesimo alle disposizioni conciliari.

Chi era Hékate, dea della magia, e quale fu la sua trasformazione all'interno dei *PGM*? A dare risposta a questa domanda è rivolto il contributo di Athanassia Zografou¹ che, rileggendo il testo del *PGM LXX* e comparandolo con fonti di analogo contenuto (tutte presentate in *Appendice* a fine testo), analizza gli epiteti e gli attributi di Hékate, i suoi molti nomi divini, le funzioni, i suoi oggetti di pertinenza (come i sandali e i metalli), i riti in cui viene invocata, sottolineando la complessità di una figura divina la cui assistenza si rivela utile nelle molte sfere della vita, in una prospettiva escatologica che sia *infra* ed *extra* mondana.

Da una annotazione escatologica presente in *PGM I*, 174-188 si sviluppa l'idea di Michela Zago² di operare una comparazione tra il testo magico e la *Sentenza 29* di Porfirio di Tiro, in cui Hades appare non come un luogo ma come una possibile condizione ultramondana dell'anima. Da una disamina delle due fonti, e dalla comparazione di esse con altri autori che offrono una interpretazione del passo porfiriano, la studiosa giunge a considerare la «teoría de las aptitudes» come fondamento della relazione «entre el alma intelectual y el pneuma vivificante»: sia in Porfirio che nei *PGM I* e *VII* troviamo infatti dei riferimenti a tale concezione, secondo cui –affinchè la sostanza pneumatica possa divenire contenitore dell'anima intellettuale, ovvero affinché possa avvenire l'unione tra un anima particolare e un corpo disposto a riceverla- è necessaria una ἐπιτηδειότης intesa come fondamento della relazione tra l'anima, che è vita, e lo pneuma, che vivifica.

La percezione che del mondo magico si ebbe nei secoli III-IV fu certo variamente condizionata dal diffondersi del nuovo messaggio religioso cristiano e dal suo radicarsi all'interno dell'impero, fino a divenirne religione ufficiale. Di ciò è un esempio il noto episodio del cosiddetto *Latrocionio di Efeso*, inserito all'interno del Secondo Concilio di Efeso svoltosi nel 449, cui è dedicato l'ultimo contributo del volume. M. Teresa Molinos Tejada e M. García Teijero³ si rivolgono, dapprima, all'analisi delle pratiche divinatorie menzionate come capo d'accusa proprio negli atti del Concilio (nella sezione finale pervenutaci anche grazie al manoscritto del *Brit. Mus. Add. 14530 = Syr. 905*) nei confronti di Sofronio di Tela in Osroene, per poi rintracciare opportuni paralleli proprio all'interno dei *PGM* che descrivono prassi del tutto analoghe a scopo mantico, come la *fialomanzia*, la *lecanomanzia* o la pratica di divinazione attraverso un fanciullo *medium*, e ancora una volta si mostrano come indispensabile parametro di riferimento per la comprensione della problematica questione dei rapporti tra religione e magia.

¹ “Hékate des rues dans les “Papyrus Magiques Grecs”: des enfers aux mystères: P. Mich. III.154 = *PGM LXX*. 4-19”, pp. 135-156

² “Inquietudes filosóficas en los papiros mágicos? Una comparación con Porfirio de Tiro”, pp. 157-171.

³ “Una acusación de magia en el segundo Concilio de éfeso del 449”, pp. 173-190.

I testi magici infatti, sviscerati nel corso delle pagine di questo prezioso volume, pongono innanzi agli occhi dell'uomo moderno, e dello studioso, una fascinosa combinazione di aneliti, preoccupazioni e attese degli abitanti dell'Egitto di età imperiale, espressione di una fiducia estrema nel potere della magia e della parola magica, dipanata in formule e preghiere e considerata in grado di porre un rimedio «altro» alle vicende del quotidiano.

MARIANGELA MONACA

DICAM, Università degli studi di Messina

mamonaca@unime.it

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Material prepared for publication in MHNH should conform to the following guidelines:

1. **Languages:** Manuscripts may be written in any of these languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.
2. **Abstracts:** All articles will be sent together with an abstract in the original language and another 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 an attached file to an e-mail message.
4. **Bibliography:** The text of the paper should be followed by a list of references, including at least those works cited more than twice in the notes. In the bibliography author's surname should precede the initial: BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949)
5. **Quotations in notes:** Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be typed in versalitas only when in notes or in the bibliography: F. CUMONT (note), but F. Cumont (main text).
- A. **Frequent quotations (more than twice):** Refer to the bibliography, citing by author's name, year of edition, and pages: e.g. E. M. BUTLER, 1949, pp. 30-35.
- B. **Single quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A or incorporate the entire reference in the notes, according to the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949):
 - a) **Books:** author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final author preceded by &), comma, title of work in italics, comma, volumen in Roman numerals (where applicable), comma, place of publication, comma, year (with superscript number of edition if not the first, and year of the first edition in parenthesis), comma, and pages cited:
 - E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1948, pp. 84-95.
 - F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.
 - b) **Articles:** For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):
 - A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.
 - D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985), pp. 210-212.
 - c) **Works in collaborative volumes:** Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: e.g. H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὄρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72.
6. **Quotations from ancient authors:**
 - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
 - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5,2-3; X., *HG* 1.5,2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XI 8.2; Str., I 5.
7. **Notes References:** References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes³; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque⁴".
8. **Greek Fonts:** For Greek texts, use Unicode Fonts.

MHNL, 15 (2015)

I.- STUDIA

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Magos y Teúrgos, Mediadores y Privilegiados”.....5-30
- K. DZWIZA, “Insight into the Transmission of Ancient Magical Signs: Three Textual Artefacts from Pergamon”.....31-56
- E. ALBRILE, “Il colore del tempo. La memoria dei pianeti in un affresco medievale”.....57-84
- D. G. GREENBAUM, “From Love to Desire: The Lot of Eros in Hellenistic Astrology”.....85-116
- ST. HEILEN, “Ἐκτροπή: Ein *corrigendum* zu den Editionen des Londoner Papyrus 130 und begriffsgeschichtliche Beobachtungen117-140
- C. MACÍAS VILLALOBOS & A. CARACUEL BARRIENTOS, “Simbolismo Animal, Astrología y Sexualidad en los Textos Antiguos”.....141-182
- S. PEREA YÉBENES, “Diálogo Astrológico entre Platón y el ‘Profeta’ Egipcio Peteesis acerca de los Símbolos Celestes y sus Tutelas sobre el Cuerpo Humano. Breve Comentario a *P.Ryl. 63*”.....183-204
- J. TOMÁS GARCÍA, “*Lacunaria Astrologica*. Arquitectura y Astrología en el Mundo Greco-Romano”.....205-218
- M. TOZZA, “Divine Epiphany and Stars in Pre-Homeric Greece”.....219-232

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- A. MASTROCINQUE & A. RUSSO, “A Magical Lamella from a Roman Tomb in Campomarino”.....235-252
- A. C. DOMÍNGUEZ-ALONSO, “La Influencia Astrológica sobre la Pasión Amorosa en el Comentario Anónimo al *Tetrabiblos de Tolomeo*: Edición Crítica, Traducción y Comentario”.....253-270
- M. RINALDI, “*L’inedita Expositio super Centiloquio Ptholomei* di Lorenzo Bonincontri”.....271-280

III.- RECENSIONES

- ATTILIO MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies Médailles et Antiques*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2014, pp. 255 (Giulia Sfameni Gasparro).....283-292
- MAGALI DE HARO SÁNCHEZ (ed.), *Écrire la magie dans l’antiquité. Actes du colloque international* (Liège, 13-15 octobre 2011). Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, 384 pp. (Miriam Blanco Cesteros).....292-297
- GIULIO GUIDORIZZI, *La trama segreta del mondo. La magia nell’Antichità*, Bologna, il Mulino, 2015, 242 pp. (Álvaro Ibáñez Chacón).....297-299
- EMILIO SUÁREZ, MIRIAM BLANCO, ELENI CHRONOPOULOU (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2015, 190 pp. (Mariangela Monaca).....299-304