

MHNH
Revista Internacional de Investigación
sobre Magia y Astrología Antiguas



MHNH 22 (2023-2024)

I.- *STUDIA*

- F. HERRERO VALDÉS, “Himnos Mágicos a Dafne y Apolo: ¿una tradición oracular apolínea? (Parte II). Magia de la luz y teúrgia en los *PGM*”..... 7-51
- E. TSATSOU & C. FARAONE, “Magical gems in the Numismatic Museum of Athens: 60 years after Derchain”..... 53-96
- M. ZINZI, “Directivity, politeness and curse tablets: a comparative analysis of Greek and Latin magic texts”..... 97-116

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

- W. HÜBNER, “Über dem Umgang mit Fehlern. Zu meinem Beitrag über die Rezeption des Abū Ma‘shar”..... 119-132

III.- *RECENSIONES*

- B. VILLUENDAS SABATÉ, *Onirocrítica islámica, judía y cristiana en la Gueniza de El Cairo. Edición y estudio de los manuales judeo-árabes de interpretación de sueños*, Colección Estudios Árabes e Islámicos, Serie “Estudios Árabes e Islámicos”, Monografías 23, CSIC, Madrid, 2020. (Cristóbal Macías) 135-142
- S. PEREA YÉBENES (ed), *Astrology and Magic in Ancient Gems. Glyptós 5*, Madrid / Salamanca, Signifer Libros (Thema Mundi / 18), 2024, 164 pp. [ISBN: 13: 978-84-16202-49-2]. (Esteban Calderón Dorda)..... 143-145

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas

Fundadores: Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga) y José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada).

Consejo de Redacción:

Director: Prof. Juan Francisco. Martos Montiel (Universidad de Málaga).

Secretaria: Dr^a. Luisa Lesage Gárriga (Universidad de Córdoba).

Comité Científico:

Magia: Prof. M. García Teijeiro (Univ. Valladolid), Prof. F. Graf (The Ohio State University) y Prof. Fco. Marco Simón (Univ. Zaragoza).

Astrología: Prof. E. Calderón (Univ. Murcia), Prof. W. Hübner (Westfäl. Wilhems-Univ. Münster) y Prof. Macías Villalobos (Univ. Málaga).

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

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

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

Dirección de contacto: 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). Correo electrónico: jfmartos@uma.es.

Versión on-line y normas de edición: <https://revistas.uma.es/index.php/mnhn>

ÍNDICE

MHNH, 22 (2023-2024)

I.- STUDIA

- F. HERRERO VALDÉS, “Himnos Mágicos a Dafne y Apolo: ¿una tradición oracular apolínea? (Parte II). Magia de la luz y teúrgia en los *PGM*” 7-51
- E. TSATSOU & C. FARAONE, “Magical gems in the Numismatic Museum of Athens: 60 years after Derchain” 53-96
- M. ZINZI, “Directivity, politeness and curse tablets: a comparative analysis of Greek and Latin magic texts” 97-116

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- W. HÜBNER, “Über dem Umgang mit Fehlern. Zu meinem Beitrag über die Rezeption des Abū Ma‘shar” 119-132

III.- RECENSIONES

- B. VILLUENDAS SABATÉ, *Onirocrítica islámica, judía y cristiana en la Gueniza de El Cairo. Edición y estudio de los manuales judeo-árabes de interpretación de sueños*, Colección Estudios Árabes e Islámicos, Serie “Estudios Árabes e Islámicos”, Monografías 23, CSIC, Madrid, 2020. (Cristóbal Macías) 135-142
- S. PEREA YÉBENES (ed.), *Astrology and Magic in Ancient Gems. Glyptós 5*, Madrid / Salamanca, Signifer Libros (Thema Mundi / 18), 2024, 164 pp. [ISBN: 13: 978-84-16202-49-2]. (Esteban Calderón Dorda) 143-145

STUDIA



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

HIMNOS MÁGICOS A DAFNE Y APOLO: ¿UNA TRADICIÓN ORACULAR APOLÍNEA? (PARTE II). MAGIA DE LA LUZ Y TEÚRGIA EN LOS *PGM*

FLOR HERRERO VALDÉS
UNIVERSIDAD DE GRANADA
florherrerovaldes@uma.es
<https://orcid.org/0000-0002-1376-2317>

Recibido: 12 de octubre de 2024

Aceptado: 16 de octubre de 2024

RESUMEN

Como parte del estudio de la magia oracular apolínea y la edición crítica de los Himnos Mágicos, se ofrece el análisis de los numerados 13, 10 y 14 de la antología de Preisendanz, con revisión de la parte anterior, debido a importantes descubrimientos papirológicos y nuevas publicaciones relevantes. Se cierra el ciclo de estudios sobre *fotagogia*, con una reflexión sobre la teúrgia en la magia greco-egipcia.

PALABRAS CLAVE: HIMNOS, FOTAGOGIA, TEÚRGIA, DAFNE, CCR.

MAGICAL HYMNS TO DAPHNE AND APOLLO TRACES OF AN APOLLONIAN PROPHETIC TRADITION (PART II)? MAGIC OF LIGHT AND THEURGY IN THE *PGM*

ABSTRACT

Further following the study on Apollonian oracular magic and the critical edition of Preisendanz's Magical Hymns, we present the analysis of hymns 13, 10 and 14, including a revision of the first part, due to important papyrological breakthroughs and new relevant editions of the texts. The study on photagogy comes to an end, along with a reflexion on the presence of theurgy in Greco-Egyptian magic.

KEY WORDS: HYMNS, PHOTAGOGY, THEURGY, DAPHNE, CCR.

1. Introducción

Continuamos con el trabajo que empezó en esta revista J. L. Calvo Martínez, la reedición y comentario de los Himnos Mágicos editados por K. Preisendanz, con más textos de esa tradición de magia oracular y solar protagonizada por Apolo-Helios y los personajes de su culto.

En esta segunda parte,¹ el objetivo era presentar los himnos del *PGM* VI, *HMag.* 10, *HMag.* 13 y *HMag.* 14,² con la habitual descripción del papiro, traducción y comentario de los himnos, dando relevancia especialmente al lugar concreto en el que se encuentran en el documento en relación al que ocupan en el ritual, para explicar más efectivamente su efecto sobre los ejecutantes de las prácticas mágicas y, gracias a esto, también sus peculiaridades textuales desde el punto de vista filológico, pues considero que muchos aspectos de los textos de magia sólo pueden desentrañarse desde el punto de vista de las ciencias cognitivas y el estudio comparativo de las religiones, como manifestaciones de procesos psíquicos universales de procesamiento de la información y los impactos emocionales.

Sin embargo, tanto el esquema original pensado para estos dos artículos como el análisis de los rituales ha quedado obsoleto debido a importantes descubrimientos papirológicos de los que lamento no haber tenido conocimiento para mi artículo anterior,³ consolidados gracias a una nueva edición de los *PGM* que están dirigiendo Ch. Faraone y S. Torallas Tovar.⁴ Los trabajos mencionados me obligan a replantear ciertos aspectos del análisis así como a revisar mi publicación anterior en *MHNH* 20,⁵ pues se confirman las evidencias de que *PGM* II y VI pertenecían al mismo libro mágico: son el documento de conservación del mismo ritual con dos versiones diferentes, licnomanías o incubaciones apolíneas apoyadas por el uso de lámparas y liberación del dios o ente profético.

¹ Continuación de HERRERO VALDÉS 2020.

² HENRICHS-PREISENDANZ 1974, vol. II, pp. 244-245 y 248.

³ Cf. BLANCO CESTEROS 2017; CHRONOPOULOU 2017, 2017b y 2019.

⁴ En el marco del proyecto de investigación “The Transmission of Magical Knowledge” de la Universidad de Chicago, se han embarcado en la publicación y reedición de conjuros de formulario abierto de magia greco-egipcia, con el título *Greek and Egyptian Magical Formulas: Text and Translation*.

⁵ Agradezco profundamente las sugerencias de corrección y las referencias bibliográficas a los revisores del artículo así como su ayuda a E. Chronopoulou, para poder publicar los resultados de esta investigación.

El orden de aparición de los himnos es, pues: *HMag.* 13, *HMag.* 10, *HMag.* 14 y *HMag.* 9, recitados para una *systasis* con Apolo y Dafne, el sol y la luna, con ayuda de una lámpara y métodos coactivos, para revelación en sueños; otra licnomancia ejecutada junto con el *HMag.* 11; y liberación de Apolo. Organizados de esta manera, se confirma también que estamos ante dos rituales hermanos de lo que Jose Luis Calvo Martínez ha denominado magia de la luz.⁶

2. La tradición oracular apolínea y la fotagogia de los PGM: teúrgia y magia de la luz

Con este artículo se cierra la edición en esta revista de los himnos incluidos en prácticas “fotagógicas o heliacas”⁷ de tradición específicamente apolínea,⁸ lo que nos da espacio para recapitular acerca de esta técnica de la magia que trasciende fronteras.

Efectivamente, José Luis Calvo Martínez analizó la morfología de lo que fue a llamar “fotagogia” o rituales de la luz de los *PGM*, como testimonios de una aplicación práctica y popular de procedimientos culturales emparentados con la teúrgia neoplatónica. En estas recetas mágicas encontramos el marco técnico de utilización de un concepto del misticismo, el de la luz y el fuego iluminativo, que se populariza en la tardo-antigüedad no sólo en la literatura neoplatónica y teúrgica, sino también en el gnosticismo, el hermetismo, el cristianismo y muchas otras tradiciones espirituales orientales.⁹

⁶ Cf. CALVO MARTÍNEZ 2009. En un estudio del *PGM* VI aisladamente, se hacía difícil demostrar que la práctica de comunicación oracular que preservaban los himnos 13, 10 y 14 se refirieran a una licnomancia, pero con esta nueva distribución cambia el panorama y se confirma la adecuación del término fotagogia a estos rituales.

⁷ En palabras del propio CALVO MARTÍNEZ 2009, p. 10. Me refiero a los rituales de los himnos que Preisendanz consideró dirigidos a: Helios, *HMag.* 3 e *HMag.* 4, editados en CALVO MARTÍNEZ 2004 y 2006; a Helios y todos los dioses, *HMag.* 5, en HERRERO VALDÉS 2019; a Apolo, *HMag.* 8, en CALVO MARTÍNEZ 2005; a Apolo-Helios, *HMag.* 9 y *HMag.* 10, en HERRERO VALDÉS 2020; y a Apolo y Dafne, *HMag.* 12, en HERRERO VALDÉS 2019.

⁸ Podemos hablar de una técnica oracular solar con dos vertientes, una heliaca y otra apolínea, según los dioses principales a los que van dirigidos los rituales y los elementos del culto. Sin embargo, el sincretismo entre Helios y Apolo es tan fuerte para este momento histórico que en el contexto de la magia greco-egipcia podemos afirmar que se trata del mismo tipo de práctica mágica, dedicada a la adivinación y la comunicación profética, como vamos a ver.

⁹ REDONDO 2019, p. 86; BURKERT 2005, p. 29.

Así pues, Calvo Martínez acuña el término *fotagogia* para delimitar un tipo de magia en sentido amplio, dándole una etiqueta digamos artificial o genérica, pues en los papiros mágicos aparece φωταγωγία como vocablo técnico en un solo conjuro, el que encontramos en el *PGM* IV, líneas 930 a 1115, que es, por otro lado, un ejemplo arquetípico de este tipo de prácticas helíacas. Ofrece todos los elementos de la morfología identificada en el trabajo mencionado, junto con apreciaciones técnicas que destilan importante información acerca de cómo funcionan los elementos simbólicos y materiales de este culto, a través de un listado de fórmulas e instrucciones prácticas:

1. Su título es αὐτοπτος, término conocido por la teúrgia de los Oráculos Caldeos,¹⁰ que implica una visión directa de la divinidad.
2. La primera fórmula es un himno hexamétrico, el famoso *HMag.3* “χαῖρε, δράκων” a Helios,¹¹ introducido por otro término de la teúrgia, σύστασις, que también implica comunicación directa, unión o comunión con lo divino. Parece ser el primer paso en el ritual, se pronuncia a la salida del sol y luego, por la noche, sobre una lámpara. Implica llevar ropajes proféticos y una rama de olivo. La petición final es muy ilustrativa de los fines de esta fórmula y los medios:

“Manténme unido a mí (ἔχε συνεστάμενον), señor, y séme obediente por medio de la visión directa (δι’... αὐθοψίας) que ejecuto en el día de hoy y profetízame (χρημάτισόν μοι) sobre aquello que te pido, por medio de la visión de la licnomancia (διὰ τῆς αὐτόπτου λυχνομαντίας),¹² a través de la cual actúo yo”.¹³

Es una petición de oráculo, respuesta o revelación. Estas son diferentes traducciones dadas en LSJ para χρηματίζω. Y se hace por medio de la licnomancia, concretamente. De manera que Helios, si bien se empieza a invocar de mañana, recién salido el sol, se manifestará más tarde en las llamas de la lámpara.

¹⁰ JOHNSTON 2008, pp. 144 y ss.; PORPH., *De philosophia ex oraculis* 152.22; *O.C.* 101 y 142. En los *PGM* también es un término popular: *PGM* III 292 y 699; IV 162; V 53; VII 319, 335 y 727; VIII 85.

¹¹ Cf. CALVO MARTÍNEZ 2004 y BLANCO CESTEROS 2015.

¹² También este es el único caso en el que aparece el término λυχνομαντία, en *PGM* I 952. Otros términos son Λυχνομαντεῖον, en *PGM* VII 540 o λυχνομαντεία en VII 561.

¹³ Para estas paráfrasis del ritual utilizo la traducción de CALVO MARTÍNEZ 1987, pp. 126-130.

3. La siguiente fórmula, de marcado carácter hebraico, es la que se llama propiamente φωταγωγία, que Calvo Martínez traduce por “captación de la luz”. Se repite siete veces, delante de la lámpara, con los ojos cerrados. En ella se encuentran precisos detalles acerca del manejo de la luz:

“Te invoco a ti, el dios que vive, iluminado por el fuego (πυριφεγγή), padre invisible de la luz Iael (...) dame tu fuerza, despierta a tu demon, entra en este fuego, llénalo de espíritu divino (...), ábreme la casa del dios que es dueño de todo, Albalal, el que está en esta luz, y que se haga la luz en anchura, profundidad, longitud, altura, resplandor; que brille el que está adentro, el señor Bael”

Si bien los ojos están cerrados, la luz de la llama atraviesa los párpados y crea efectos visuales que estimulan la visión interior a través del órgano imaginativo de la psique. Es un elemento común de las técnicas meditativas el uso de una vela y la alternancia de los ojos abiertos, cerrados o semicerrados, para la creación de un estado concreto del ser.

4. Seguidamente hay que realizar un κάτοχος τοῦ φωτός, la atadura de la luz con el objetivo de que permanezca la captación de la luz (“ὅπως παραμείνῃ σοι ἡ φωταγωγία”), que se hace también pronunciando un logos una sola vez (“χρὴ οὖν σε ὀρκίζειν”).
5. Luego sigue el θαγωγὸς λόγος, la fórmula para atraer al dios, que se pronuncia tres veces con los ojos abiertos, una plegaria dirigida a Horus-Harpócrates, “τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα”, el que todo lo ilumina. Se repite la petición φάνηθί μοι, “muéstrate a mí”, y se cierra con “contéstame (ἀποκρίθητί μοι) por medio de tu sagrada voz”.
6. Fórmula coactiva o ἐπάναγκος, que se recita dos o tres veces después de la invocación del dios (paso 5), si no aparece inmediatamente.
7. Salutación o χαιρετισμός, que se hace una sola vez, cuando llega el dios, sujetando un dado.
8. Se realiza otro conjuro de retención, esta vez del propio dios, el κάτοχος τοῦ θεοῦ, que supone una serie de acciones rituales: sujetando el dado, se pisa el dedo gordo del pie derecho con el talón izquierdo.

9. Y acaba la receta dando la fórmula de liberación o ἀπόλυσις.¹⁴ Más acciones rituales, como cerrar los ojos, soltar el dado, quitarse la corona de olivo y dejar de pisar el dedo gordo del pie, acompañan a la plegaria de liberación del dios y a la de la liberación de la luz (τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις).
10. Por último, se dan instrucciones prácticas: la realización del amuleto, dedicado a Harpócrates, la preparación del lugar y de la lámpara, la purificación del oficiante y los signos y visiones que proyectan las llamas de la lámpara (σημεῖα τοῦ λύχνου), indicando la presencia del dios. Al pronunciar la fotagogia (paso 3), que se había recitado con los ojos cerrados, se abren los ojos y se ve lo siguiente:

“verás todas las cosas amplificadas y una luz muy grande dentro, pero la lámpara no se ve en absoluto. Y verás al dios sentado en una urna, envuelto en rayos, saludando con la diestra extendida y en la izquierda sosteniendo un látigo, levantado por las manos de dos ángeles y doce rayos alrededor de estos”.

En esta licnomancia podemos observar la mezcla de los dos tipos referidos por Calvo Martínez, el tipo técnico o “artificioso”, donde se buscan *omina* o *semeia*, signos de la acción de la divinidad en el comportamiento de la llama de la lámpara, junto con la adivinación “natural” ejercida en los templos, pues el objetivo es hacer al propio oficiante del rito un médium o, más bien, profeta del dios mediante la comunión y comunicación directa. Si bien esto refleja el arte oracular de los sacerdotes apolíneos que refiere, entre otros, Porfirio,¹⁵ en este ritual se mezclan rasgos de la divinidad solar de tradición griega y de la egipcia junto a representaciones divinas del pantocrátor hebreo, lo cual hace difícil rastrear un origen histórico de estas prácticas, simbolismos o creencias. Pero deja testimonio de la universalidad de la imagen de la luz como materia y medio de acceso a la percepción de lo divino.

Sin embargo, lo que nos viene a interesar aquí es el tipo de ritual al que hace referencia, que contiene plegarias en prosa o hexamétricas, lámparas y fuego, ataduras y liberaciones del dios, para visiones o revelaciones oníricas, ritual que se repite a lo largo de los *PGM* de muy diversas maneras y para todo tipo de fines mágicos, pero siempre en relación a prácticas helíacas-selénicas, y por hende, a todas las apolíneas. De manera que podemos identificar una ‘fotagogia’ o magia de la luz como práctica

¹⁴ También es un término de la adivinación teúrgica, cf. PORPH., *De philosophia ex oraculis* 163.1 y 6; *O.C.* 141.

¹⁵ *De philosophia ex oraculis*. Es una tradición que conecta con los albores de la civilización griega, como comenta KINGSLEY 2001, pp. 77-92.

mágica de corte teúrgico, en una serie de técnicas de manipulación de la luz (u ojo) de la visión profética, que se encuentra en todas aquellas recetas de los *PGM* que contienen los siguientes elementos:

- a. primariamente, las que hacen uso de lámparas,¹⁶ trípodes¹⁷ o braseros,¹⁸ es decir, objetos rituales con presencia de llamas, y un logos referido a una divinidad solar —Helios, Apolo, Horus o Mitra— especialmente si contiene hexámetros. En su mayoría están referidos a rituales de profecía o comunicación directa con la divinidad, de manera que entran en contacto directo con la teúrgia neoplatónica y la tradición oracular griega en tres aspectos: el propio objetivo profético-gnóstico del ritual, la coincidencia de vocabulario técnico (*systaseis*, *autoptoi*, etc.) y simbólico-mitológico, y la aparición de una liturgia hexamétrica o iluminativa.
- b. de manera secundaria, siguiendo esta pista, se debe ampliar el margen de consideración a:
 - plegarias dirigidas a Helios, Apolo o cualquiera de los dioses solares¹⁹ o rituales que contenga elementos del culto helíaco, apolíneo e incluso osiríaco, pues todo símbolo verbal, psíquico o cultural que conlleve iluminación o fuego lleva en última instancia a la epifanía de la luz;
 - las incubaciones o muertes rituales en las que se buscan oráculos oníricos, pues, aunque son difíciles de diferenciar las bajadas al mundo de los muertos

¹⁶ Los conjuros con lámparas suelen estar dedicados a Apolo-Helios, Sarapis o Besas y buscan fines de profecía: *PGM* I 264-346, Ἀπολλωνιακὴ ἐπικλήσις con los *HMag.* 8 y 23; osirización de un gato, *PGM* III 22; *PGM* IV 1-87, comunicación con un demon profético; *PGM* IV 3173-3208, para sueños revelatorios; *PGM* V 1-52, Μαντεῖον Σαραπιακόν; *PGM* V 446-490; *PGM* VII 221-259, de revelación onírica a Besas-acéfalo, que es otra representación solar; *PGM* VII 349-369, Ὀνειρατητόν; *PGM* VII 540-579, Λυχνομαντεῖον; *PGM* VII 704-755; VIII 64-112, Ὀνειρατητόν τοῦ Βησᾶ; *PGM* XII 123-144, Ὀνειροπομπὸς Ζμίνιος Τεντυρίτου; la consagración del mago del *PGM* XIII.

¹⁷ Tenemos ejemplos de conjuros con trípode y peán: *PGM* III 185-262, con los *HMag.* 5 y 12; *PGM* III 286-423.

¹⁸ También son abundantes los conjuros en los que se queman sobre brasas materiales significativos y se hacen plegarias solares, como por ejemplo *PGM* IV 1929-2006, la fórmula de evocación del rey Ptis, con una versión del *HMag.* 4.

¹⁹ Hay muchas plegarias sin ritual de marcado carácter solar y místico: *PGM* I 195-223; *PGM* III 495-610, que contiene una plegaria hermética conocida por otra fuente en latín; *PGM* IV 1596-1715.

de origen griego de las osíriacas, debido al sincretismo radical de estos textos, ambas hablan del mismo proceso ritual que conducen igualmente a la prognosis y la *mania* del oficiante, es decir, la visión o apertura del ojo visionario a la luz del conocimiento de lo divino, del contacto con el dios²⁰;

- y a los que persiguen visión directa o *systasis*²¹ divina del oficiante, por ser ejercicios teúrgicos o gnósticos propiamente dichos.

c. Efectivamente, estos procedimientos que parecen provenir del contexto de un culto solar se acaban usando para todo tipo de fin mágico: hay comunicaciones con Helios y uso del tripode apolíneo para encantamientos amorosos²²; encontramos himnos hexamétricos dedicados a las diosas y dioses ctónicos de la brujería, con los fines típicos de la magia de sometimiento²³; y se usan lámparas con otro fin diferente de la captación de la luz para prognosis, como consagrar estatuas o al oficiante, o se piden revelaciones oníricas a otros dioses.²⁴

Pues bien, el *PGM VI + II (GEMF 30)* es un testimonio de esta magia y de su fuerte tradición apolínea, que conecta las enseñanzas de Porfirio sobre la ciencia oracular con la literatura poética hexamétrica de la tardo-antigüedad, en especial Nono de Panópolis, conexión que traté en el artículo anterior.

3. *El PGM VI: fragmento inicial del PGM II (P. Lond. I 47 + P. Berl. 5026)*

El *PGM VI*²⁵ o *P. Lon. Inv. 47* es un fragmento de rollo de papiro de 34 x 22 cm. con el texto en una sola columna, dividida en cuatro secciones, que hacen un total de cuarenta y siete líneas, y muy mal conservada, con la mitad izquierda de las primeras veintidós líneas totalmente perdida, dejando solo unas diecisiete o dieciocho letras de cada línea. Fue adquirido por M. Anastasi en Memfis en septiembre del año 1839 y la primera transcripción la hizo C. Wessely (1888: 149-153), quien, por su letra

²⁰ Cf. KINGSLEY 2001, pp. 111-115; USTINOVA 2009.

²¹ *Systaseis y autopsiai*: *PGM V* 53-69; *PGM VII* 320-334; *PGM VII* 505-528, Σύστασις ἰδίου δαίμονος.

²² Encantamientos amorosos con elementos apolíneos: *PGM VII* 376-384; *PGM VII* 593-619.

²³ Los *HMag.* 17 a 22, a Hécate, Selene, Perséfone, Ártemis o Afrodita.

²⁴ *PGM IV* 2367 y *PGM V* 371-445, en las que se consagra una lámpara a una estatuilla de Hermes, e incluso tenemos el *HMag.* 5, de hexámetros pero dirigidos a Hermes; *PGM VII* 664-685, una petición de sueños a Hermes.

²⁵ HENRICHS-PREISENDANZ 1974, vol I, 198-200.

uncial, lo consideraba del siglo III d. C. Sin embargo, F. Kenyon, que también hace una edición del mismo (1893: 81-83), creía que era más bien del siglo II. Preisendanz hizo una nueva colación para su edición del papiro en los *PGM*, para la cual recibió ayuda de, entre otros, S. Eitrem (1923). En 2016, E. Chronopoulou²⁶ desveló que se trata de un fragmento del *PGM* II, específicamente la primera columna conservada del texto. Si se ponen juntos, ayuda a reconstruir la nota marginal de *PGM* II, l. 21, ποίη|[σ]ις αὐτ|η. Esto ha producido cambios en la datación de los papiros: según los primeros editores, el *PGM* II tradicionalmente se consideraba del siglo IV o V, y el *PGM* VI del II o III; el trabajo de Chronopoulou, con el análisis del papiro completo, dejó fuera la posibilidad de una datación tardía, sino más bien temprana, y la autora considera el s. II como la época más probable de redacción, como mucho el s. III.²⁷ Además, el espacio del margen superior izquierdo invita a pensar que no había nada más antes del *PGM* VI, si bien Chronopoulou considera que falta parte de la *praxis*, hipotetizando que debe haber estado en otro rollo de papiro.

Pues bien, todo esto se consolida con la publicación de ambos papiros juntos como el *GEMF* 30 [*PGM* VI + *PGM* II], en la mencionada reedición de los papiros mágicos formularios.²⁸ Realizan su edición con traducción al inglés y comentario M. Blanco Cesteros y E. Chronopoulou, cuyas tesis doctorales se sustentaban en el análisis crítico de estos papiros, junto a A. Nodar, E. Suárez de la Torre y M. Zellmann-Rohrer. A esta edición remito para una exhaustiva descripción del papiro, una completa bibliografía de su estudio y la historia de los avatares de su transmisión hasta acabar separados en las colecciones del Museo Británico y el Neues Museum de Berlín.²⁹ Otros comentaristas de estos papiros son M. Monaca (2011), A. Monte (2015) y L. B. Bortolani (2016).

²⁶ CHRONOPOULOU 2017, 2017b y 2019, descubrimiento que llevó a cabo en las jornadas del 28th Congress of Papyrology, en Barcelona en 2016, y al que dedicó su tesis doctoral, dentro del proyecto “Transmission of Magical Knowledge in Antiquity: The Papyrus Magical Handbooks in Context” (University of Chicago).

²⁷ En contra de esta datación temprana podrían estar los paralelismos con la poesía de Nono de Panópolis, que planteé en HERRERO VALDÉS 2020 y que estudio más profundamente en HERRERO VALDÉS 2022. Si bien el *floruit* de Nono debe mantenerse sobre finales del s. IV, la datación del papiro, que se basa en el análisis por comparación de estilos de escritura de papiros de diferentes épocas, sigue dejando dudas de precisión. Sin embargo, la posibilidad más sugerente sigue siendo el conocimiento por parte de Nono de esta literatura mágica o la existencia de una fuente común.

²⁸ FARAONE - TORALLAS TOVAR 2022, pp. 360-363.

²⁹ DOOSO 2016. Se basan en el estudio mencionado acerca de la llamada “Biblioteca mágica tebana”.

Con respecto al contenido, este rollo de papiro de un tamaño de unos 34 x 121 cm, con cinco columnas de texto escrito, es el soporte de transmisión de una licnoman-cia apolínea para revelación onírica con plegarias hexamétricas y liberación, en dos versiones:

1. La primera ocupa las ciento diez primeras líneas del texto:

- instrucciones de cuándo y dónde realizar las invocaciones y la unión (σύστασις), ll. 1-5;
- una εὐχή en verso, dirigida a Dafne y Apolo, que se recita a la salida del sol, ll. 6-28, que son los quince versos del *HMag.* 13 y los seis primeros del *HMag.* 10(a);
- una súplica poética (“ἐξαίτου πάλιν”) dirigida a Apolo, recitada a la puesta de sol, ll. 30 a 39, que forma el final del *HMag.* 10(b);
- la unión con Selene (“πρὸς Σελήνην ... αὐτοῦ σύστασις”), una plegaria a Dafne y Apolo que contiene el *HMag.* 14, ll. 40-47³⁰;
- el nombre mágico *akrakanarba*, l. 48;
- una invocación a Apolo, el *HMag.* 9, ll. 50-57;
- instrucciones sobre el uso de las hojas de laurel, la tablilla con el dibujo del acéfalo y la lámpara, ll. 57-63; receta de mixtura para recordar, ll. 63-67;
- la práctica (“ποίησις αὔτη”) de incubación, ll. 67-81;
- preparación de la tinta, ll. 81-82;
- otra mixtura y otra receta para recordar, ll. 82-90;
- métodos coactivos (ἄλλοι ἐπάναγκοι) con sacrificios cruentos, lámpara y una figura del acéfalo, líneas 90-111.

2. La segunda comienza en la línea 18 de la tercera columna del papiro, con la expresión “ἄλλως ποίησις”:

- instrucciones sobre la rama de laurel, los nombres mágicos *akrakanarba* y *santalala* y la corona, ll. 111-119;
- instrucciones de la comunicación con el dios (“συνίστα δὲ σεαυτὸν τῷ θεῷ”),

³⁰ Hasta aquí llega el texto del que era el *PGM* VI. A continuación, se tratan los rituales del *PGM* II de los que di una descripción detallada en HERRERO VALDÉS 2020, pp. 171-174 y 181-183, si bien se hace necesaria esta revisión para poder tratar los himnos que nos ocupan, a la luz de la feliz reunión de los papiros.

que suponen sacrificios, libaciones, unciones, preparación de la lámpara con una oración a Apolo-Peán y acostarse con la luna en cuarto creciente y en Géminis, ll. 120-127;

- invocación a Dafne y Apolo-Helios, primera parte del *HMag.* 11, ante la lámpara, introducida por la nota marginal δ/α κλήσις, ll. 127-134;
- salutación (χαιρετισμός) a la salida del sol, segunda parte del himno esta vez dirigido a Helios, ll. 135-147;
- tercera parte de la plegaria que pasa a ser en prosa, donde se invoca a Comes y Horus (“en las regiones del sur tienes la forma del halcón sagrado [μορφὴν ... τοῦ ἁγίου ἰέρακος]”) y de marcado carácter gnóstico (“ὁ μέγιστος καὶ ἰσχυρὸς θεός· ἐγὼ εἰμι ὁ δεῖνα, ὅστις σοι ἀπήντησα, καὶ δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν”), ll. 148-179;
- tercera parte del *HMag.* 11, dirigido otra vez a Apolo-Peán, ll. 179-188;
- como en el anterior, ahora se dan las instrucciones de la práctica (ποίησις τῆς πράξεως), ofrendas, preparación de la lámpara con una mecha hecha de un jirón de la ropa de alguien muerto violentamente y purificación del dormitorio, ll. 189-208;
- preparación del trono donde se aparece Apolo, en el que se graban los tres hexámetros finales del *HMag.* 11, ll. 209-214;
- dibujo del acéfalo y palabras mágicas;
- y liberación del dios (“ἀπολύσεις”), ll. 221-228.

Este tipo de recetas se caracterizan por la incoherencia lógica: a veces, la adición de instrucciones hace difícil establecer el orden de las acciones con claridad o incluso delimitar un ritual de otro, como en este caso. Este rasgo, en mi opinión, es deliberado, pues hay que apelar a la flexibilidad en la aplicación de tratamientos de cualquier tipo, según el momento, el lugar y las personas a las que van dirigidos, pero sobre todo el éxito que se consigue, de manera que si no funciona de una forma se intenta de otra, variando ciertas secciones.

Así, la última plegaria hexamétrica, introducida por una nota marginal, tradicionalmente leída como δ κλήσις en la edición de Preisendanz, podría conectar ambas prácticas, de manera que las tres primeras invocaciones a Apolo y Dafne (*HMag.* 13, 10, 14 y 9) se mantendrían igual pero cambiarían las acciones rituales y se añadiría una cuarta invocación a Apolo-Helios (*HMag.* 11)³¹ que provocaría una visión directa de

³¹ CHRONOPOULOU 2017b, p. 275-277; HERRERO VALDÉS 2020, p. 171.

Apolo sobre un trono y conllevaría la liberación del dios al final del rito. Sin embargo, la nueva edición del texto lee α κλησις,³² lo que supondría que sí son dos licnomancias con invocaciones y prácticas rituales diferentes aunque emparentadas.³³ La primera, sin preparación del trono ni liberación del dios, queda como una incubación apolínea más pura, donde la visión se produce en sueños, con ayuda de los efectos de la luz de la lámpara, el movimiento de los ojos y las invocaciones. La segunda sería entonces una licnomancia, pues el efecto lumínico se produce en el conjunto performativo en el que se ha convertido el dormitorio del oficiante gracias a la lámpara y la preparación, pues la visión se debe manifestar en los juegos de luz entre las llamas y el lienzo que se pone sobre el trono, si bien el oficiante también está acostado y las epifanías se muestran a lo largo de un prolongado proceso nocturno, quizás al amanecer.

Así que, aunque en ninguno de los dos rituales se realiza el procedimiento descrito arriba de “captación de la luz”, son manifiestas la atracción de la divinidad por medio de la luz y la manipulación de esta a lo largo de todo el ritual para producir los efectos deseados en la conciencia del oficiante. Y en los dos ejemplos vemos cuán importante es la plegaria poética para todo este proceso.

4. La praxis: Σύστασις πρὸς Ἥλιον (PGM VI + PGM II 1-64 o GEFM 30.1-111)

El hechizo que nos ocupa es una práctica de unión o comunicación con Helios (“<σ>ύστασις αὐτοῦ πρὸς Ἥλιον”) por medio de una serie de invocaciones hexamétricas, en momentos concretos del día y de la noche, con ayuda de una lámpara, una corona de laurel, una tablilla con un dibujo del Acéfalo, ofrendas y medios coactivos. Se trata, pues, de un ritual de visión o contacto con la divinidad solar a través de oráculos oníricos (“<διὰ> [μ]αντικῆς ὀνειράτων”), que podemos deducir que se trate de visiones del dios en sueños o en un estado de duermevela, pues si por algo se caracterizan los rituales apolíneos es por el conocimiento y manejo de la *hipnagogia*,³⁴

³² GEFM 30.128-130, nota 76, p. 375.

³³ La estructura, según los últimos editores, es como sigue:
 1-57 Encounter-procedure (for Apollo) [PGM VI 1-47 + PGM II 1-9]
 58-111 The ritual itself [PGM II 10-64]
 112-127 An alternate ritual [PGM II 65-81]
 128-188 Invocation [PGM II 82-140]
 188-222 The ritual of the procedure [PGM II 141-175]
 223-230 (Dismissal) [PGM II 176-183]

³⁴ Término acuñado por L.F.A. Maury, en 1848, pero refiere a procesos cognitivos de los que hablan Aristóteles en *De somnis* y Jámblico en *De mysteriis*.

el ciclo de los componentes del sueño, con una depurada técnica de manipulación del sueño y las *oneiroseis*,³⁵ las *parasomnias*³⁶ y cualquier otro estado alterado de conciencia en relación al sueño o la falta de él.

Los recientes análisis papirológicos sugieren que podría haber existido una columna a la izquierda en otro fragmento del rollo, pues lo que se conserva de la receta parece comenzar *in medias res*, de manera que faltaría una parte de las instrucciones; pero, sobre todo, demuestran que no está exenta de acciones rituales, pues estas se encuentran en el fragmento de Berlín.

La estructura del hechizo es la siguiente:

1. La receta comienza con las indicaciones de cuándo y dónde se hacen más ventajosamente la invocación (κλήσις) y las uniones (σύστασεις) con Helios y Selene: en el piso bajo de la casa; mientras la unión se realiza en el cuarto día de la luna creciente, que parece ser durante el segundo día de ritual, la invocación es mejor hacerla en luna llena.
2. Lo primero que se dan son las invocaciones, pues constituyen el mecanismo principal de unión con el dios. Son:
 - una εὐχή (invocación) para unión con Helios que se hace en dos partes: primero al salir el sol, invocando a Dafne y Apolo y pronunciando una serie de vocales mágicas, para acabar al momento del atardecer con la segunda parte, una súplica (“ἐξαίτοϋ”) al Apolo homérico, que son los *HMag.* 13 y 10;
 - y otra plegaria para unión con Selene, que se pronuncia también después de la puesta del sol, quizás bajo la luna. Está compuesta por: una plegaria a Dafne y Apolo que contiene el *HMag.* 14; la pronunciación del nombre mágico *akrakanarba* en forma de ala decreciente, es decir, dejando de decir cada vez la última letra; y el *HMag.* 9 también dirigido al Apolo homérico.
3. Luego se dan instrucciones de *praxeis* mágicas que acompañan a las invocaciones, a veces incluso repetidas o con versiones diferentes:

³⁵ MAVROMATIS 1983, vol. I, p. 3: “the need and readiness to have dreams and dreamlike experiences, such as hallucinations and quasi-hallucinations, throughout the 24 hour cycle independently of sleep and wakefulness”; cf. también WARREN 2007.

³⁶ MAHOWALD & SCHENCK, 2007: p. 1282, “‘dissociated sleep states’, representing the simultaneous admixture of wakefulness and either NREM sleep (disorders of arousal such as sleepwalking or sleep terrors) or wakefulness and REM sleep (REM sleep behaviour disorder)”.

- se inscriben las invocaciones y palabras mágicas en hojas de laurel y en una tablilla con un dibujo del Acéfalo, que se enrolla y se pone junto a la cabeza, al dormir;
- al volver de orar, se entiende que en la calle, y antes de dormir (“λέγεται δὲ καὶ εἰς τὸν λύχνον μετὰ τοῦ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς πρὶν κοιμηθῆναι”), se pronuncian unas palabras mágicas ante la lámpara, en la cual se pone un grano de incienso;
- se hace una mixtura especial para recordar aquella con la que se perfuman los labios;
- se purifica la cama con leche de burra, al acostarse al anochecer; se sostiene la rama de laurel y se vuelve a recitar la invocación (“ἐπίκλησιν”) que es “ὑποκειμένην”, lo cual se ha traducido normalmente por “que sigue (abajo en el texto)”, pero podría significar “que tienes delante”, así que, según la primera interpretación, podría referirse a la plegaria del siguiente ritual (*HMag.* 11), pero según la segunda, se estarían indicando todas las anteriores, que de hecho van introducidas por la expresión “λέγε οὖν πρὸς ἥλιον ἀνατέλλοντα <τὴν ὑποκειμένην> εὐχήν” (*P. Lond.* I 47, línea 5), si confiamos en la reconstrucción de Preisendanz;³⁷
- la cama debe estar en el suelo sobre juncos limpios o hierba y el oficiante debe acostarse sobre el lado derecho, y se invoca al dios (“ποίει δὲ τ[ῆ]ν ἐπίκλησιν” y “ἐπικαλούμενος”) mientras en un brasero de cobre o barro se queman incienso, doce piñas y dos gallos, uno para Helios y otro para Selene, durante el primer día;
- se dan instrucciones alternativas acerca del amuleto de laurel: se recogen doce ramas de laurel y se hace una corona con siete y se atan las restantes cinco, para sujetarlas en la mano derecha mientras se hace la súplica (“εὐχόμενος”); se les inscriben doce nombres mágicos con tinta de mirra;
- se da la receta de la tinta de mirra;
- se hace otra mixtura de la que se pone una gota en el oído derecho al hacer la invocación (“ἐπικαλούμενος”);
- se da otra receta para recordarlo;

³⁷ Esto podría incluso explicar por qué se separó el fragmento de Berlín, pues resultaría más fácil para llevar a cabo las invocaciones fuera de casa, con las invocaciones delante mientras se ora. Aunque esta hipótesis tiene una dificultad: quien fuera que hiciese esto se dejó parte de la invocación en el rollo.

- y la receta termina con medios coactivos que se ofrecen a la luna, si no se manifiesta el dios después del primer o segundo día.

Así pues, toda la acción gira en torno a invocaciones poéticas muy elaboradas, que se recitan ante el sol, ante la luna, ante la lámpara y al estar acostado y quemar ofrendas, de manera que este hechizo, acabe o no con la visión del dios sobre el trono y su posterior liberación, tiene todos los elementos de la magia de la luz y es de marcado carácter apolíneo, tanto en los materiales cultuales como en las invocaciones.

5. Los himnos hexamétricos: descripción, edición del texto griego, traducción y comentario crítico

Efectivamente, las invocaciones son la parte más importante del rito y son muy complejas. Parece haber cuatro secciones en estructura simétrica, recitadas en tres tiempos de invocación:

1. himno a Dafne (sección 1), con referencias a su importancia en el culto de Apolo y con petición de profecía dirigida a Apolo-Febo e introducida por la palabra mágica *akrakanarba*, que debe servir para captar la luz del sol naciente, pues se recita a la salida del sol;
2. himno puramente apolíneo con versos homéricos (sección 2) para terminar la captación heliaca, que se recita al ponerse el sol;
3. otro himno a Dafne (sección 3) con petición de oráculos oníricos dirigida a Apolo, para la captación de la luz lunar (“πρὸς Σελήνην ... αὐτοῦ σύστασις”), unido por la recitación de la palabra mágica *akrakanarba* en forma de ala a otro himno a Apolo de inspiración homérica (sección 4), que supondría la captación final del dios y que se pronuncia, como el anterior, de noche, bajo la luna.

La unión con el dios parece llevarse a término cuando se recita de nuevo toda la invocación ante la lámpara y al recostarse a dormir, bajo la luz espectral de las llamas y al olor de los sacrificios.

5.1. Ediciones y comentarios:

La primera edición de estos textos fue junto a todo el papiro, en una transcripción diplomática realizada por Wessely (1888: 149), que reunió los pasajes más claramente apolíneos en el epígrafe «Fragment eines Hymnus an Apollon. Papyrus a und Papyrus II von Berlin». Poco después editan el papiro Kenyon (1893: 81-82) y Preisendanz (1931), quien, además, hace su propia reconstrucción de los versos hexamétricos, en su antología de los himnos mágicos, al final del segundo volumen de los *PGM* (1974). Por

su naturaleza enigmática, han sido tratados por Abel (1885), a propósito de su edición de los himnos apolíneos del *PGM* II, y han sido comentados por Monaca (2011), Tissi (2015) y Bortolani (2016). Recientemente se han reeditado en varias tesis doctorales, además de la mía, concretamente en las de Blanco Cesteros (2017) y Chronopoulou (2017), quienes han colaborado en la reedición de este papiro junto al *PGM* II, como *GEFM* 30 (2022).

5.2. *Conspectum siglorum*:

II	Papiro
Bl	Blanco Cesteros
Ch	Chronopoulou
Ei	Eitrem
<i>GEFM</i>	
Herr	Herrero Valdés
Ke	Kenyon
PGM	Preisendanz <i>et al.</i> en <i>PGM</i>
Pr	Antología de los Himnos Mágicos (sin Heitsch 1963-1964)
We	Wessely

5.3 Himno a Dafne I (Preisendanz 13: an Daphne I)

Preisendanz dividió la primera plegaria del hechizo, ll. 5-27 del papiro, en dos partes: los quince primeros hexámetros formarían este himno a Dafne; y a partir del siguiente empezaría un himno a Apolo más puro, el *HMag.* 10, que seguiría con los versos homéricos de la segunda súplica del hechizo, ll. 30-39, el cual consideraba una versión arquetípica de un canto tradicional apolíneo, expoliado y fragmentado según la necesidad del ritual, y merecedor de reconstruirse separadamente.

Así pues, esta plegaria dirigida a Dafne de unos quince versos, está muy mal conservada, falta todo el margen izquierdo del papiro, lo que supone dos o tres pies del principio de las frases. Sin embargo, el texto estaba dividido en versos y lo que queda de ellos pertenece al final de los hexámetros, unos de gran corrección, de manera que una reconstrucción no sería difícil, como hizo Preisendanz, sobre todo gracias a la similitud de este texto con el *HMag.* 11, donde se repiten versos enteros. Yo no me aventuro a tal tarea para mi edición, pero sí confío en la intuición y deducción del alemán para dar un entendimiento de lo que podía haber estado escrito ahí.

Recordemos que se recita ante la salida del sol y probablemente se repita luego, junto al resto de invocaciones, ante la lámpara, sujetando los objetos rituales de laurel,

antes de acostarse y ya tumbado mientras se queman las ofrendas, una y otra vez, hasta la aparición del dios en el estado de hipnagogia deseado.

5.3.1. Texto griego: *P. Lon. Inv. 47, PGM VI o GEFM 30. 6-21*

Δάφνη, μαντοσύνης] ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος,
 ἥς ποτε γευσάμενος Φ]οῖβος στεφθεῖς τε κλάδοισι
] κεφαλὴν κομόωσαν ἐθείραις
 σκῆπτρ]ον ἑαῖς παλάμαισι τινάσσων,
 Παρνασσοῦ κορυφ]ῆσι πολυπτύχου, ὑψηλοῖο, 5
] ἐοῖς, θέσπιζε βροτοῖσιν.
 μεγα]λόστονος αὐτὸς Ἀπόλλων
]η παρθένη δ[ει]νὴ.
 λισσο]μένω ἱεροῖσι π[εδί]λοις
 δάφνης θαλ]λὸν ἑμαῖς μετὰ [χε]ρσὶν ἔχοντι. 10
 π]έμπων μάντευμ[ά τ]ε σεμνόν,
 α]ι σαφηνέσι φοιβή[σα]σα
]ν τε καὶ ὥς τετελε[σ]μένον ἔσται,
] ἴν' ἔχω[ν] περὶ [παντὸς ἐτ]άζω
 δ]αμάσα[ν]δρα μ[.....]ανδρα. 15

1 *HMag.*11.1 et 14.1 | suppl. We, Ke, *PGM* 2 ex *HMag.*11.2 conī. Pr | στεφθεντα l. We 3 ἀρτιτόμοις ἱερὰν] Pr 4 σκῆπτρ]ον *PGM*: χρυσεῖαις καὶ σκῆπτρ]ον conī. Pr(-He): [φύλ]λον Bl: [φύλ]λον vel [θαλ]λόν conī. *GEFM* 5 παρνησσοῦ κορυφ]ῆσι ex *II.22.171* Pr: ἐν κορυφ]ῆσι We, *PGM* | ὑψη[λοῖ]ο Ke 6 καίς We, Ke: ἐοῖς *PGM*: χρησμοὺς πᾶσιν ἔδωκε θ]εοῖς Pr 7 σοὶ γὰρ ἐρασάμενος μεγα]λόστονος Pr: μεγα]λόστονος Bl ex *PGM*: [φι]λόστονος conī. *GEFM* | Ἀπό[λλ]ων Ke 8 αφ]η aut αρ]η Π: μαντοσύνας ἐρεεῖν πόρε νύμφ]η Pr | παρθεν[.]δ[.] .]νη Π: δ[ει]νὴ We, *PGM*: παρθέν[ε] Δ[άφ]νη: παρθέν[ε] δει]νε Ke: παρθέν[ε] Δ[άφ]νη Bl: . Δά[φ]νη vel δε[ι]νὴ *GEFM* 9 λισσο]μένω *PGM*:]μων l. Ke: εὐχο]μένω *PGM*, Bl: ἱε]μένω *PGM*: δεῦρο τάχος μοι λισσο]μένω Pr | sup. *PGM*: π λοις l. Ke: τ λοις l. We: π[ετ]ά]λοις conī. *GEFM* 10 καὶ δάφνης τὸν θάλ]λον *PGM*: [θαλ]λόν vel [φύλ]λον conī. *GEFM* | sup. We 11 χρησμοὺς θεσπεσίους] ex *HMag.*14.4 conī. Pr | π]έμπων l. et sup. Ke, *PGM*: μιον l. We | sup. We 12 [-α]ι Π: [χρησμοῖς]ι Eι: φῆνον πάντα λόγοις]ι Pr: λόγοις]ι Bl ex Pr | σαφηνισφοιβη..σα Π: σαφηνέσι We, Ke, *PGM*: φοιβή[σα]σα *PGM*: φοιβη[τη]ρα Ke 13 ὅποτε τοῦτ' ἔσται] τε καὶ conī. et {ν} del. Pr | sup. We 14 δός μοι μαντοσύνην] conī. Pr | sup. *PGM* 15 Δαμνώ, δεῦρο ἰὼ] Δαμάσανδρα, μ[ολει, βιάσ]ανδρα conī. Pr 16]φεσ[

5.3.2. Traducción:

(Dafne), sagrada planta (de adivinación) de Apolo,
 (por cuya causa, habiéndola probado aquel día F)ebo, coronado con tus ramas
 ... su cabeza de largos cabellos,
 ... agitando (el cetro) en las palmas de sus manos,
 sobre los picos del (monte ¿Parnaso?), de muchos valles, el más alto, 5
 ... a los suyos, profetiza a los mortales.
 ... gimiendo lastimosamente, el mismo Apolo
 ... , oh doncella terrible.
 ... al que (suplica) con sagrados metros,
 ... sujetando un brote (de laurel) en mis manos. 10
 Envía ... sagrado oráculo,
 ... que profetizas con verdades precisas,
 ... y cómo se va a cumplir.
 ... para que, con ello, yo investigue acerca de (todo),
 ... *damasandra m....andra*. 15

5.3.3. Comentario:

5.3.3.1. Forma.

La estructura parece ser la siguiente, hasta donde se puede alcanzar a deducir, debido a las lagunas:

- 1-8 la invocación a Dafne y el desarrollo mítico, donde 1-2 y 7-8 se refieren a lo que ocurrió entre ella y Apolo, y el resto da atributos de Apolo, en relación a este pasaje mítico, que se van desarrollando a través de participios, para encontrar el verbo principal (o verbos, según la reconstrucción de Preisendanz) en el verso 6, donde se da la potencia principal que se quiere invocar para el hechizo, su capacidad oracular, todo esto en tercera persona, sin dirigirse directamente a Apolo;
- 9-10 sería la petición clética que comenzaría con algo así como el “δεῦρο τάχος μοι ...” que propone Preisendanz, o con el “ἐλθέ τάχος ...” del *HMag.* 11, 5, y que parece ir en primera persona, mencionando los elementos rituales;

- y 11-15, petición de prognosis, que no se sabe si va dirigida a Dafne o a Apolo y se cierra con una serie de palabras mágicas, si bien no es el final de la plegaria, como se ha comentado más arriba.

5.3.3.2. Contenido

Con respecto al contenido, es oracular, siguiendo la tradición de los templos. En los himnos mágicos apolíneos se pueden pedir dos aspectos de la misma acción³⁸: o bien que se presente el dios mismo para dar profecía o cualquier otra cosa que se desee; o bien inspiración para las visiones o incluso para las plegarias, las cuales son las que producen en último término los oráculos o las visiones oraculares. En este papiro tenemos ejemplo de las dos, pero en lo que conservamos de este pasaje se mencionan los atributos de Apolo como dios oracular, más que inspirador, y se dedican cuatro versos a describir qué es lo que se quiere conocer, pidiéndole al dios que se presente al sonido de los metros y el movimiento del laurel en la mano del oficiante, para que otorgue “sagrado oráculo” y “verdades precisas” sobre lo que va a ocurrir, cómo va a ocurrir y puede que también, como Preisendanz deduce, cuándo va a ocurrir.

Además, parece desarrollarse una parte mítica en la que se refiere cómo se originó este prodigio de la magia oracular apolínea. En la primera parte de este trabajo³⁹ comenté la versión del mito de Dafne que contiene el *HMag.* 11, en la cual es el contacto con ella en su versión vegetal lo que provoca en él la inspiración para insuflar

³⁸ Los himnos a Apolo I a III (*HMag.* 8, 9 y 10), a Apolo-Helios (*HMag.* 11), a Apolo y Dafne (*HMag.* 12), y a Dafne I y II (*HMag.* 13 y 14), según la antología de Preisendanz, tienen peticiones parecidas pero diversas: “profetiza sobre aquello que te pido”, *PGM* I 296; “apresúrate a mí con oráculos veraces”, *PGM* II 8; “inspira los cantos de las inmortales bocas”, *PGM* II, 84; “insufla al suplicante el don de la adivinación que procede de tu divina boca”, *PGM* II 88; “envía sagrado oráculo”, *PGM* VI 15; “profetizando, da tu oráculo”, *PGM* VI 27; “Apresúrate a cantar para mí preceptos divinos”, *PGM* VI 43; “te es posible a ti ... profetizar persuasivamente en la noche, expresando verdades a través de oráculos oníricos” [traducciones de CALVO MARTÍNEZ 1987].

³⁹ HERRERO VALDÉS 2020, p. 191, y 2022, pp. 370-371. Dice el *HMag.* 11, 1-7:
 “Dafne, sagrada planta del arte adivinatoria de Apolo,
 por causa de cuyas hojas, habiéndolas sentido aquel día, hizo manifiestos los cantos
 él mismo, el señor, portador del cetro (...)
 (...) Inspira los cantos de las divinas bocas,
 tú precisamente, señor de la canción, ven, glorioso señor de la canción.
 ¡Quédate, arte adivinatoria de tu divina boca!
 Inspira lo antes posible en el suplicante, tú, el completamente puro, Apolo” [Mi traducción].

cantos en los hombres, de manera que se conectan las habilidades proféticas con las musicales.⁴⁰ Según esta tradición, en la naturaleza de Apolo y Dafne (laurel) está dar oráculo pero también inspiración a las sacerdotisas, los magos y los teúrgos, no sólo para que le sean reveladas las verdades que buscan, sino también para componer cantos sagrados, como estos himnos, que permitan la consecución de los procesos de gnosis.

Veamos cada sección.

1-8. Es la epiclesis a Dafne y *pars epica*. Parece referir al mito mágico de Apolo y Dafne conocido, como se ha dicho, por el *HMag.* 11, y se usa para desarrollar los atributos de Apolo. Se abre y se cierra con los vocativos “Δάφνη” y “παρθένε δ[.] νή” de manera que se dirige a ella toda la sección. Todo lo referente a Apolo está en tercera persona, entre las líneas 2 y 6, en una serie de participios que hablan de lo que hace para dar oráculo, que acaban con el único verbo personal de la serie “θέσπιζε”, que no aparece hasta la línea 6.

1. El primer verso está atestiguado también en *HMag.* 11.1 y *HMag.* 14.1, de manera que se reconstruye con facilidad. Va dirigido a Dafne, representada como el símbolo más importante de la adivinación de Apolo, ya transmutada en su forma vegetal (ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος).
2. En el segundo verso podría estar indicándose, al igual que en el *HMag.* 11, la causa de que sea la planta de adivinación de Apolo, si confiamos en la reconstrucción de Preisendanz a partir de *HMag.* 11.2, y a partir de ahí se inicia la enumeración de una serie de elementos del culto de Febo délfico, oracular. Preisendanz parece intentar ser fiel al mito que transmite este libro de magia:
 - *HMag.* 13.2: ἥς ποτε γευσάμενος Φοῖβος ... στεφθεῖς τε κλάδοισι ... κεφαλὴν κομόωσαν ἐθείραις ... σκῆπτρον τινάσσων, Παρνασσῶ κορυφῇσι πολυπτύχου, ὑψηλοῖο ... θέσπιζε. → por cuya causa, habiéndola probado aquel día Febo, coronado con sus ramas ... dejándose crecer los cabellos ... agitando el cetro, en las altas cumbres del Parnaso ... profetiza.
 - *HMag.* 11.2: ἥς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηνεν αἰοιδάς → por causa de cuyas hojas, habiéndolas probado aquel día, hizo manifiestos los cantos sagrados.

⁴⁰ La versión más notoria es la de Ovidio, *Met.* I 445 ss., según la cual es la victoria sobre Pitón la que provoca el júbilo de Apolo y sus cantos, siendo la costumbre de usar una corona de laurel como trofeo de competición el honor compensatorio que se le otorga a Dafne por la desavenencia provocada por el furor erótico del dios (*Met.* I 452 ss.). Son dos mitos etiológicos para explicar la relación del dios con la música y el laurel.

Se repetiría así, en el mismo hechizo, la idea de “probar” la planta, cuyas propiedades tóxicas forzarían visiones. O bien, si entendemos γεύω en sentido metafórico por “experimentar o sentir”, evocaría dos veces la imagen poética de un beso, una vez transformada Dafne en árbol, cuando se consuma en cierta manera la atracción provocada por Eros. En el segundo caso, nos encontramos ante un compositor y una audiencia que conocen la versión popular de su transformación, probablemente con el toque empedocleo de Ovidio, donde el furor que toma a Apolo y lo lleva a perseguirla es provocado por las flechas de Eros, la de bronce de odio dirigida a Dafne (νεῖκος) frente a la de plata de ardor amoroso de Apolo (φιλία),⁴¹ siendo en última instancia el amor, una de las tres virtudes teúrgicas según Proclo,⁴² el origen del impulso a cantar y a profetizar. Recordemos que Afrodita aparece en esta magia invocada junto al resto de diosas infernales, como parte de las fuerzas ocultas que ejecutan las cadenas de simpatía (*HMag.* 22).

Blanco Cesteros⁴³ considera que es difícil discernir si las invocaciones de este papiro van dirigidas a Dafne o al laurel simplemente, y que el pasaje de *HMag.* 11 incita a pensar que en la magia el don oracular no procede de Apolo sino del laurel, a partir de la creencia de época tardía en las propiedades proféticas del laurel. No es hasta Luciano (*Bis. Acc.* I), que encontramos atestiguada la imagen de la Pitia mascando laurel. Según su investigación, es una concepción que se hace muy popular en la tardo-antigüedad, hasta el punto de provocar una reelaboración etiológica del mito de Dafne y Apolo para explicar estas cualidades y la importancia del laurel en el rito apolíneo. En esta reelaboración, pues, pasó de ser una ninfa o una virgen consagrada a Ártemis que es perseguida por Apolo y acaba transformada en árbol de laurel para escapar de la violación, a convertirse en “doncella profética”, al estilo de otras muchachas deseadas por Apolo como Casandra (Plutarco, *Agis* 9.3) y profetisa de Delfos,⁴⁴ para acabar llegando a ser convertida en divinidad oracular en este papiro mágico.

⁴¹ Cf. KINGSLEY 1995, pp. 298-300, sobre Empédocles como mago y su noción del amor y la lucha como principios básicos que rigen el universo, equivalentes a la teoría mágica de las cadenas de simpatías y antipatías, según Plotino, 4.4.40.

⁴² Según MARINO DE NEÁPOLIS, *Vita Procli* XXVI-XXXIII, estas tres virtudes teúrgicas son fe, amor y verdad, que el teúrgo debe ejercitar para alcanzar la unión con la divinidad porque implican familiaridad y simpatía con los dioses. Cf. REDONDO 2019, p. 80.

⁴³ BLANCO CESTEROS 2014, pp. 63, 64, 66-67.

⁴⁴ En PAUSANIAS, X 5.5 y Diodoro Sículo, IV 66.6, 9 – 67.1, 1, donde además aparece como hija de Gea y de Tiresias, respectivamente.

2-5. Los versos 2 a 5 parecen ser una enumeración de todas las particularidades del culto de Apolo que se habrían iniciado en el momento mítico descrito, si seguimos el ejemplo del *HMag.* 11, en el que lo que iniciaba era la inspiración poética y musical en los corazones de los hombres, junto a la *mania* profética. Este poema menciona: la costumbre de tejer coronas de laurel, las cuales presidirían a partir de entonces toda actividad apolínea; la imagen de Apolo como un efebo de largos cabellos; el uso del cetro; y la morada de Apolo, en las cumbres más altas, presentándolo como un dios que proviene de lejanas tierras (Hiperbórea) y habita las esferas más alejadas.

La figura de Apolo como un *kouros* atlético es muy popular desde Praxíteles y representa la posición oficial de este dios como mensajero de la voluntad de Zeus, desarrollada principalmente en los Himnos Homéricos.⁴⁵ Como efebo eterno, nunca llega a la madurez necesaria que pudiera hacer peligrar el trono del dios soberano (el *pantokrator* o el dios creador de otros himnos)⁴⁶ y se consagra desde el nacimiento a cantar la voluntad de su padre entre los hombres, posición que justifica, a su vez, la toma de los antiguos oráculos de la madre tierra por parte de esta figura mántica, en algún momento de la Antigüedad. Así que, en última instancia, esta imagen canónica de Apolo está directamente en relación con su atribución delfica o délica, es decir, con el aspecto oracular.

Otros símbolos con los que se alude a la actividad profética que ejerce el dios son el cetro y la referencia homérica a los altos montes, probablemente los del Parnaso. Debido a las lagunas, bien podría estar sujetando otra cosa, como la rama de laurel de protección del mago, y no podemos asegurar la lectura de Preisendanz, aunque es una de las referencias más representativas de Apolo.⁴⁷

⁴⁵ CARPENTER 1994, para un análisis de las representaciones tradicionales de Apolo en su relación con el aspecto mítico-religioso que se quiere destacar; o BIERL 1994, donde se estudia la acción de Apolo como efebo, patrocinador del paso a la adultez en la sociedad ateniense y, a un nivel más profundo y personal en toda experiencia humana, de la tragedia del adolescente: “Orestes is again the double of Apollo. Indeed in this tragedy (*Eumenides*), besides having Apollonian youth and long hair, Orestes even carries the Apollonian bow. The signals of his marginal status during the initiatory process are highlighted by Euripides”.

⁴⁶ Otra característica de esta magia es la jerarquía divina a la que responden los personajes divinos. Para una descripción del dios soberano, cf. CALVO MARTÍNEZ 2003; PACHOUMI 2017.

⁴⁷ BLANCO CESTEROS 2017, pp. 56-58, considera Παρνάσιον, y cualquiera de sus derivados, un ‘motivo’ literario obligado en la invocación de Apolo, muy popular ya desde Píndaro, por su estructura métrica y por ser una metonimia popular para referirse a Delfos. Hasta tal punto llega esta popularidad, que solo hace falta mencionar ciertas “cumbres” para evocar este aspecto del culto apolíneo, de manera que se hace incluso innecesario identificar concretamente las que nos ocupan.

El final de hexámetro “κορυφῆσι πολυπτύχου, ὑψηλοῖο”, parece contener una mezcla entre dos expresiones provenientes de Homero: κορυφῆσι πολυπτύχου de *Il.* XXII 171, donde los dioses deliberan acerca de lo que hacer con Héctor en su combate contra Aquiles, y el típico final de verso ὑψηλοῖο, referido a imponentes murallas.⁴⁸ El uso de versos homéricos no es puro juego estilístico o un simple aprovechamiento de estructuras métricas, sino que tiene un propósito muy importante, el de la alusión ritual, que es una característica de la literatura mágica greco-egipcia.⁴⁹ Los poemas homéricos y hesiódicos, en especial, suponen la fuente cultural más extendida de la Antigüedad, como demuestran usos tan marginales como este. La poesía filosófica griega hacía también uso de esta herramienta de evocación de procesos y conceptos que el pensamiento discursivo no puede expresar.⁵⁰ Y en este contexto es muy útil para evocar episodios enteros o imágenes relacionadas con una divinidad, que atraen su ámbito de poder a la práctica mágica, o procesos humanos psicológicos, emocionales o rituales. En este caso concreto, se puede estar trayendo a colación la reunión de dioses que deciden en las alturas sobre los destinos de los mortales.

De manera que estos dos símbolos son representaciones comunes a todas las divinidades en los himnos mágicos, con las cuales se las presenta como soberanos de sus ámbitos de poder, al sostener el cetro⁵¹ y al gobernar desde la lejanía de los montes legendarios. Por un lado ejercen el poder sobre sus dominios particulares; por otro, habitan lugares liminares, alejados del mundo real cotidiano e incluso prohibidos a los mortales, desde los cuales traen el conocimiento.⁵²

⁴⁸ *Il.* XXII 171 “Ἰδης ἐν κορυφῆσι πολυπτύχου”; *Il.* XII 388, XVI 397 y 702, XXI 540 “τείχεος ὑψηλοῖο”; *Il.* XXII 440, *Od.* I 126, III 402, IV 304, VII 346 “δόμου ὑψηλοῖο”.

⁴⁹ HERRERO VALDÉS 2019, pp. 116-1117.

⁵⁰ Acerca de este uso de la alusión y otras técnicas de encantamiento en Empédocles y Parménides, cf. KINGSLEY 1995, pp. 42-43; GEMELLI MARCIANO 2008.

⁵¹ Referencias al cetro en relación a otros dioses: *PGM* IV 26, en el *HMag.* 7 a Tifón “σὲ τὸν ἐπ’ οὐρανίων σκῆπτρον βασιλείων ἔχοντα”; *PGM* IV 2840, en el *HMag.* 18 a Selene “ἀέναον διάδημα ἐοῖς φορέεις κροτάφοισιν, δεσμοὺς ἀρρήκτους, ἀλύτους μέγαλοιο Κρόνοιο καὶ χρύσεον σκῆπτρον ἑαῖς κατέχεις παλάμαισιν”. La figurilla de Sarapis con el cetro del *PGM* V, 447, o la referencia al cetro del cosmos de la plegaria hermética del *PGM* XIII l. 182, donde Hermes y la Moira se lo disputan al inicio de todo, son sintomáticos de la importancia de este símbolo como indicio de soberanía.

⁵² Los dioses y diosas ctónicos habitan por excelencia en las inmediaciones de lo imposible, los infiernos; pero hay otras referencias significativas a lugares lejanos: *PGM* IV 270, en el *HMag.* 7 a Tifón, “σὲ τὸν ἄνω χιόνων, κάτω δὲ πάγου σκοτεινοῦ”; *PGM* V 399 “Ἐρμῆ

6. En el verso 6 se resume todo esto y se dan por fin los verbos personales, posiblemente dos en una pareja simétrica referida a los inmortales dioses, en lo que se ha perdido, frente a los mortales hombres, en lo que se conserva, repitiendo el primero el contenido del segundo acerca de su capacidad de dar oráculo, como supone Preisendanz: “χρησμούς πᾶσιν ἔδωκε θεοῖς, θέσπιζε βροτοῖσιν”. Sostengo ἐοῖς como testimonio de lo que se conserva del texto y aún se mantiene la idea de oposición entre seres divinos y no divinos.

7-8. En los versos 7 y 8 parece volverse a recordar la riña amorosa de los protagonistas, pero se ha perdido demasiado para estar seguros. El sujeto sigue siendo Apolo, que profiere un sonido lastimero, según el participio “μεγαλόστονος”, probablemente en el momento de la pérdida cuando ella es transformada en árbol, pues inmediatamente en 8 encontramos ese vocativo “oh doncella terrible” o “virginal Dafne”, según la lectura que se elija de παρθενε δ[...]νη.

9-10. En estas dos líneas debe ir la petición clética. Preisendanz reconstruye a partir de *HMag.* 11.5 (“ἐλθὲ τάχος δ’ ἐπὶ γαῖαν ἀπ’ οὐρανόθεν”) algo como δεῦρο τάχος μοι (también podría ser ἐλθὲ τάχος) delante de λισσο]μένω ο εὐχο]μένω. Se conserva la descripción del suplicante, que se describe a sí mismo, indicando símbolos básicos para su súplica: cantando himnos, los “ἱερὰ πέδιλα” (sagrados metros), con las manos en posición de plegaria y sujetando el laurel, “δάφνης θαλ]λὸν ἑμαῖς μετὰ [χε]ρσὶν ἔχοντι”. Se equipara la imagen del oficiante con la de Apolo: uno sujeta el cetro y el otro la planta sagrada del dios soberano; uno canta la voluntad divina o lamentos amorosos y el otro entona ensalmos en el ritmo sagrado del dios.

11-15. Por último, tenemos la petición de profecía y conocimiento, en cuatro versos, cerrada con una línea amétrica de palabras mágicas. Típicamente en este tipo de rituales encontramos expresiones como: “profetiza para mí” o “envía oráculo”. Entre las peticiones mágicas, enviar algo al mago es muy común, sin embargo “πέμψον μάντευμά” sólo aparece aquí y en la variación de PGM II 2, “σὴν μαντοσύνην νημερτέα πέμψον ἐν ὕπνῳ”, y el imperativo “μαντεύεο”, “da oráculo”, sólo en PGM II 3 y PGM VI 27. El verbo más popular es “χρημάτισόν”: PGM I 297 “χρημάτισόν μοι”; PGM III 345 “τοῦτο χρηματίσαι”; PGM IV 718 “χρημάτισον, κύριε”; PGM IV 951, 2031, 2498 “χρημάτισόν μοι”; PGM V 420 y 444; PGM VII 248, 253 “χρημάτισόν μοι περ[ὶ] τοῦ δεῖνα πράγματος”; PGM VII 300 “ἄνοιξόν μου τὰ ὦτα, ἵνα μοι χρηματίσῃς”; PGM VII 358 “χρηματίσατε” y muchos más.

κοσμοκράτωρ, ἐνκάρδιε”; PGM XXXVI 4 “Τυφῶν, ὁ ἐπὶ τὴν ὑπτίαν πύλην καθήμενος”. Cf. KINGSLEY 2010.

Encontramos aquí otra fórmula homérica, l. 13: “ὥς τετελε[σ]μένον ἔσται”, que Preisendanz complementa con “ὅποτε τοῦτ’ ἔσται] τε καὶ...”, que indicaría cuándo y cómo esto se va a cumplir.⁵³ No es la única vez que aparece esta expresión en los *PGM*: en el *homeromanteion* del principio del *PGM VII* parece que se volvería a usar junto a una versión del mismo, en la línea 62 de la columna, que Preisendanz reconstruye como “ἦε πᾶν | δὴ κρανέ[ω τε καὶ ὥς τετελεσμένον ἔσται]”; y en la línea 141 Preisendanz suple de la siguiente manera: “ὥδε γὰρ ἐξερῶ, [τὸ δὲ καὶ τ]ετελεσμέν[ον] ἔσται”. En el discurso homérico, la expresión “esto diré que habrá de cumplirse” la usan tanto dioses como héroes para afianzar su discurso, en promesas o amenazas por igual. Es una manera de hablar notoria y noble, que conecta estos rituales con Homero, dando más consistencia a la idea de una rama apolínea de rituales mágicos para adivinación de tradición griega, emparentada con la religión oficial y la cultura helena.

Se cierra con una línea de palabras mágicas, corrupta en su mayoría, de la cual tenemos dos testimonios más en los *PGM*, siempre en relación a diosas de esta magia⁵⁴:

- *PGM IV* 2845, “Δαμνῶ, Δαμνομένεια· Δαμασάνδρα· Δαμνοδαμί”, en el *HMag.* 8 a Selene;
- y *PGM VII* 696, “βιάσανδρα, δαμάσανδρα, καλέσανδρα, κατανίκανδρα”, en la Ἀρκτική u oración a la Osa Mayor.

En el papiro sólo quedan las palabras]αμάσα[ν]δρα μ[...]ανδρα, de las cuales Calvo Martínez traduce sólo la primera, siguiendo la reconstrucción de Preisendanz, “dominadora de hombres” (p. 173); en lo que queda podríamos tener cualquiera de los otros compuestos conservados en *PGM VII*, “que fuerzas a los hombres, domadora de hombres, que llamas a los hombres, que tienes vencidos a los hombres” (p. 228). Monaca (2011, p. 368) propone una interesante alternativa. En su opinión, estas palabras mágicas

⁵³ *Il.* I 212 (Atenea, para apaciguar la cólera de Aquiles, tras el ultraje por Briseida), VIII 401 y 454 (Zeus), XXIII 410 (Diomedes), 672 (Epeo) y IX 310; *Od.* XVI 440 (Eurímaco), XIX 487 (Ulises), XXI 337 (Penélope); otras versiones son *Il.* II 257 (Ulises), *Od.* II 187 (Eurímaco), XVII 229, XVIII 82 (Antínoo) “ἀλλ’ ἐκ τοι ἐρέω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται”, *Il.* VIII 286 (Agamenón) “σοὶ δ’ ἐγὼ ἐξερῶ ὥς καὶ τετελεσμένον ἔσται”.

⁵⁴ BLANCO CESTEROS 2017, p. 121-122.

resuenan con el nombre de las famosas profetisas sibilas⁵⁵ Casandra-Alexandra⁵⁶ y Taraxandra⁵⁷ y ponen en relación a la Dafne de estos himnos con la profetisa legendaria del mismo nombre, hija de Tiresias, asentada en Delfos, a la cual hace referencia Diodoro Sículo en *Bibliotheca Historica* IV 66.5.4 – 67.1.1, por su talento natural para ser inspirada por el numen y “hacer la Sibila”.⁵⁸

El uso de palabras y nombres mágicos o vocales para cerrar un periodo métrico o de sentido parece una herramienta muy común de la composición de plegarias mágicas.⁵⁹ Pero lo interesante aquí es que se está invocando, para cerrar el periodo, otra vez a Dafne, con caracterizaciones de la diosa infernal y, quizás, de esta “muchacha profética”.

5.3.4. Recapitulación

Este pasaje es solamente la primera parte de la *ἐὐχή* para unión heliaca ante el sol naciente, que parece iniciar el ritual. Preisendanz lo separó del resto por considerar que era un himno de Dafne. Sin embargo, se caracteriza por contener una descripción del Apolo más oracular, con sus atributos más famosos y de marcado sabor homérico. Puesto que se trata de una unión con Helios, pero va dirigido a Apolo y Helios, en este aspecto mitológico-mágico ambos dioses están completamente asimilados. Y Dafne, por su parte, parece ser una fuerza ctónica y femenina que provoca en Apolo sus poderes, la misma que personifican las diosas infernales en multitud de otros conjuros.

⁵⁵ La sibila es, según MONACA, p. 363, y SUÁREZ DE LA TORRE 2007, pp. 63-65, una profetisa itinerante pero relacionada con el culto apolíneo, en especial el delfico, con capacidades innatas para la profecía a través del furor o manía, es decir, la posesión por parte del dios, capaces de adivinación de tipo natural.

⁵⁶ Lychophronid., *Alexandra*.

⁵⁷ Nombre de la sibila en la versión hebraica de los Oráculos Sibilinos.

⁵⁸ En su recorrido por los catálogos de las sibilas, Monaca las identifica con el arquetipo de la “fanciulle-profetesse” (MONACA 2011, p. 364), caracterizadas por ser compañeras de Apolo, obligadas y desventuradas, amadas por el dios y con capacidades proféticas.

⁵⁹ Algunos ejemplos son el *HMag.* 9, donde se utilizan la palabra mágica *santalala* y ciertos nombres y palabras mágicas (ll. 51 y 54) para separar la sección “*εἴ ποτε*” homérica, o el; *HMag.* 6 a Tifón, que acaba con una larga tirada de *voces magicae* y vocales, prácticamente igual que *HMag.* 7, aunque en este la petición, “*εἰσάκουσόν μου καὶ ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶγμα*”, está justo después; el conjuro a la Osa Mayor de *PGM* IV 1275-1289, también termina de esta manera.

5.4. Himno a Apolo III (Preisendanz 10: an Apollon III)

5.4.1. Texto griego: *P. Lon. Inv. 47, PGM VI o GEFM 30*, líneas 22-38

- a. ^{ⲡⲓⲛⲁⲛ} π]ανυπέρτατὲ, ὦ *iè* Πα[ιάν
^{ⲡⲓⲛⲁⲛ} ^{ⲡⲓⲛⲁⲛ} ω ^{ⲡⲓⲛⲁⲛ} χρυσοκό]μα, *ιέω*, ἔπι Παιάν
.ἰοευηῖη.....η πολυώνυμε, *ἰοαν*[.. *ακρακ*]αναρβα,
 Φοῖβε, [μ]αντοσύναισι [ἐπί]ρροθε, Φοῖβε Ἀπόλλ[ον,
 Λ]ητοῖδῃ ἐκάεργε, θ[ε]οπρόπε, δεῦρ' ἄγε, δε[ῦρο,
 δεῦρ' ἄγε, θεσπίζω[ν], μαντεύεο νυκτὸς ἐ[ν ὧ]ρῃ. 5
- b. “κλῦθί μεν, ἀργυρό[τοξ]ε, ὃς Χρύσην ἀμφιβέ[βηκ]ας
 Κίλλαν τε ζαθέην [Τε]νέδοιό τε ἱφι ἀνάσσεις”,
 χρυσοφαῖ, λαῖλ[α]ψ καὶ Πυθολέτα μεσεγκριφι,
 Λατῶε Σιαωθ' Σ[αβ]αώθ, Μελιούχε, τύραννε, 10
πευχρη, νυκτε[ρόφ]οιτε *σεσεγγενβαρφαρα<γ>ρης*
 καὶ Ἀρβεθω πολυμορφε, φιλαίματε, *Ἀρβαθιαω*,
 “Σμινθεῦ, εἴ ποτ[έ τ]οι χαρίεντ' ἐπὶ βωμὸν ἔρψα,
 ἦ εἰ δὴ ποτέ τοι κ[ατ]ὰ πίονα μηρί' ἔκηα
 ταύρων ἡδ' α[ἰγ]ῶν, τόδε μοι κρήνηο[ν] ἐξέλδωρ”. 15

1 <’Ελθέ, μάκαρ Παιάν,> coní. Pr ex Horph. 33, 1 et 8, 17 | πανυπέρτατε, ὦ *iè* πα[et Πα[ιάν coní. *GEFM*: π]ανυπέρτατ’ εὐὶ ἐπ[ι] παιάν coní. Bl ex h.Orph. 34.1 an υπερτατε οἱ επ We, Ke: π]ανυπέρτατ’, ἐμοὶ ἐπ[άρηξον coní. *PGM*: 2 <δεῦρ' ἐλθὼν μοι> χρυσοκό]μα, *ιέω* coní. Pr: []μα *ιέω* Ei, *PGM*: *μαίω* We: *ωαῖεω* Ke: χρυσοκό]μα *ιέω* ἐπὶ παιάν Bl: 3 αὐτὸς ἀναξ μολπῆς, μόλε μοι,] πολυώνυμε, Φοῖβε coní. Pr. Ex *HMag.* 11, 7 | ἰοθομη We | []μ We: []η Ei, *PGM*: om. Ke | πολυώνυμε Ke: πολυων ομε We | [ακρακ]αναρβα | {Φοῖβε} coní. Bl ex Pr 4-6 sup. Pr ex *PGM* II, 2-4 4 sup. We: Ἀπολλ[ων coní. Ke 5 [θε]οπρόπε We, Ke, *PGM*, *GEFM*: [ἀπ]ότροπε ex *HMag.* 9.2 coní. Pr 6-7 sup. We 7-8 II. I, 37-38 8 κυλλαν I. We 9 λαῖλ.ψ Π: λαῖ[λαψ We: λαῖ[ψηρ]ε coní. et I. Ke ex II. 21.278, Ei (*Pap.mag.gr.*: 14) | και I. Ke, *PGM*: κ]λυθι We 10 Σιαωθ I. *PGM*: σιμωθ' Ke: ψαωθ' We: Λητωίς, Ἰαωθ coní. Bl: Λατωες, Ἰαωθ' coní. Ch | sup. We 11 νυκτε[]οιτε Π: sup. *PGM*: -ραιης I. Ke 12 Ἀρβεθω πολυμορφε Pr: και αρβεθ·ω πολλ.ορφε Π: αρβεθ·ωηα ο ορφε I. We: αρβεθ·ωιπλ ..ορφε I. Ke: Ἀρβαηθ ὦ πολύμορφε coní. Ei: και ἀρβήθ, ὦ πολ[ύ]μορφε coní. Bl: Ὡπολλοῦ'Ορφέ (I. Ὡπολλον'Ορφεῦ) vel Ὡπολλοῦ'Ορφέ (I. Ὡπολλονορφέ) coní. *GEFM* | φιλαίματε Ei, *PGM*: φιλαμαγε Π, We, Ke, Wü, Ch, *GEFM*: φιλάρματε coní. Sch: φιλέμαγε Bl 13-15 II. I, 39-41 13 sup. Ke: [σ]οι coní. We 14-15 sup. We: κρηνηου I. Ke.

5.4.2. Traducción:

- a. ... el más lejano, oh *ié* Peán,
 ... de dorado cabello, *ieóo*, además Peán,
 ...*ioeueeiee...ee*, de muchos nombres, *ioau ... akrakanarba*,
 Febo, el que ayuda con artes proféticas, Febo Apolo,
 Letiada, que dispara de lejos, profético ¡aquí, ven aquí! 5
 ¡Aquí! ¡ven! Tú que vaticinas, profetiza en el momento de la noche.
- b. “Escúchame, el del arco de plata, el que a Crisa proteges
 y a la sagrada Cila y en Ténedos gobiernas por la fuerza”,
 que brillas como el oro, tormenta huracanada y asesino de Pitón *mesenkriphi*,
 hijo de Leto, Siaothe, Sabaothe, Meliuko, tirano, 10
peukhre, que vagas durante la noche, *sesengenbarfaranges*
 y Arbeth, de muchas formas, sediento de sangre, Arbathiao,
 “Esmirteo, si alguna vez he cubierto tu altar de aceptables ofrendas
 o si alguna vez quemé para ti pingües muslos
 de toros y cabras, concédeme este deseo”. 15

5.4.3. Comentario

5.4.3.1. Estructura y forma

Estos versos han llamado poderosamente la atención de muchos editores por su parecido o parentesco con otras invocaciones de este papiro, desembocando en una especie de batalla para determinar el lugar adecuado que debían llevar en el texto arquetípico.⁶⁰ Preisendanz separó los últimos versos de la primera *εὐχή* de unión con el sol naciente, para unirlos a la siguiente invocación que se debía recitar a la puesta del sol. La razón por la que hace esto, en lugar de dejar estos versos en su lugar y entender la segunda *εὐχή* como una plegaria mixta dedicada indistintamente a varios dioses, como en los *HMag.* 11 y 12, es por su aspecto puramente apolíneo y por su parentesco con el *HMag.* 9.

⁶⁰ El último ejercicio de reconstrucción lo lleva a cabo BLANCO CESTEROS 2017, quien considera todos los pasajes métricos un solo himno arquetípico (pp. 98-102) y las líneas *PGM* VI 22-27 y *PGM* II 2-5 como dos versiones del mismo fragmento hexamétrico (pp. 141-154). Además de ofrece una completa descripción de los avatares editoriales que han sufrido estos versos, a la que remito al lector.

Lo que resulta es el *HMag.* 10, de diecisiete versos y dos secciones:

- En primer lugar, tenemos lo que podríamos llamar ‘segunda estrofa’ de la εὐχή para captación de la luz del sol naciente, donde el suplicante se dirige directa y solamente a Febo-Apolo,⁶¹ enumerando sus atributos oraculares, entre las líneas 1 y 5, y acabando la súplica con la petición de adivinación en la línea 6. Los tres últimos versos los traté en la parte anterior de este artículo, pues se repiten prácticamente igual en *HMag.* 9, 1-3. Este podría ser el final de la primera de las cuatro invocaciones de las prácticas del papiro, si confiamos en la lectura de la nota marginal de la columna III, entre las líneas 128 y 130, como δ κληῖσις.
- En segundo lugar, y separada por la indicación de cuándo recitarla (a la puesta del sol), tenemos la εὐχή para captación de la luz del atardecer, formada por: una invocación que va de la línea 7 a la 12, formada por tres versos de la *Iliada*, libro I, 37-38, con epítetos y atributos del dios, nombres y palabras mágicas; y la petición de adivinación, ll. 13-15, argumentada a través del recurso “εἴ ποτέ”, al igual que en el *HMag.* 9, y que acaba con las siguientes líneas del episodio homérico parafraseado antes, *Il.* I, 39-41. Este pasaje podría ser la segunda plegaria del conjuro, que recogería la *dýnamis* heliaca captada, sobre todo en la segunda parte de la primera invocación (con ese “δεῦρ’ ἄγε, δεῖ[υ]ρο, δεῦρ’ ἄγε”).

Con respecto al metro, las líneas 1-3 están muy fragmentadas y contienen nombres mágicos y series de vocales que no suelen respetar una secuencia métrica, pero las pocas palabras griegas que se conservan son de estructura dactílica. En el resto del himno no se rompe el ritmo hexamétrico en ningún momento: 4-6 son las ll. 1-3 del *HMag.* 9, en hexámetro; 7-11 están contruidos perfectamente a pesar de contener palabras mágicas y nombres secretos; por lo demás, contiene cinco versos homéricos conservados literalmente.

Aquí tenemos un ejemplo muy claro de reutilización de material himnico tradicional y nos detendremos a ver cómo sirve al ritual.

5.4.3.2. Contenido

Como se ha comentado, debemos tratar el material como dos *logoi* diferentes.

- a. Líneas 1-6, segunda estrofa de la primera εὐχή para captación de la luz del amanecer.

⁶¹ Recordemos que la primera parte iba dirigida a Dafne como fuerza femenina ctónica que provoca los poderes divinos de Apolo.

1-3. En su apéndice con los himnos mágicos, Preisendanz hace una reconstrucción de estos versos deshaciéndose de las vocales y palabras mágicas que parecen ir insertadas entre los epítetos de Apolo-Febo, inspirándose en los Himnos Órficos 34 y 8 y en el *HMag.* 11:

<’Ελθέ, μάκαρ Παιάν,> π]ανυπέρτατ’, ἐμοὶ ἐπ[άρηξον,
<δεῦρ’ ἐλθὼν μοι, χρυσοκό>μα, ιεω, ἔπι Παιάν,
αὐτός ἄναξ μολπῆς, μόλε μοι,> πολυώνυμε, {Φοῖβε}

El texto hipotético de Preisendanz deja una idea muy clara y probablemente certera de dónde quedarían las palabras conservadas en el esquema métrico, además del contenido.

Como el resto de los editores, no me aventuro a restaurar los inicios de hexámetro. Para el primer verso, me he decantado por la conjetura de la nueva edición de los versos y de Blanco Cesteros, por ser más fiel a lo que contiene el papiro, según los últimos análisis paleográficos, y por la repetición del grito peánico “ιέ ... ιοέ ...”. Y para el segundo, conservo las conjeturas de Preisendanz: “χρυσοκόμα”, por ser una epíteto muy importante de este culto, sobre todo si lo consideramos representante de la magia de la luz; y la interpretación adverbial de *ἐπι*.

4-6. Pero lo más llamativo de esta sección es que contiene tres versos que luego se van a repetir en la tercera εὐχή, que conocemos como *HMag.* 9, 1-362. Mientras en esta plegaria sirven para cerrar la epiclesis mixta a Dafne y Apolo-Febo, para unión con el sol naciente, en el *HMag.* 9 forman la apertura de la sección puramente apolínea. Y en ambos casos va introducido por el nombre mágico *akrakanarba*. De manera que el pasaje dirigido a Dafne se limita del mismo modo que el dirigido a Apolo, en forma simétrica.

El nombre mágico *akrakanarba* sólo aparece en este papiro, así que debe estar relacionado con Apolo o con la magia oracular de la luz. Hay una variante curiosa en *PGM* V 1, “ἀκραβαεωεφιαζαλε αρβαμενοθηω”, donde se desglosa en dos *voces magicae*, en una invocación a Zeus, Helios, Mitra, Meliuco y Sarapis para realizar una comunicación mediante un médium, una licnomancia, una lecanomancia y un pedestal, llamada “Oráculo Sarápico” (Μαντεῖον Σαραπιακόν). Esta palabra mágica parece ser un

⁶² HERRERO VALDÉS 2020, p. 176-178, donde los comenté en la primera parte de este trabajo, considerándolos parte de la invocación inicial de la licnomancia del *PGM* II, que ha resultado ser la segunda parte de la tercera invocación del ritual que conserva el papiro *PGM* IV+II o *GEFM* 30.

juego fonético relacionado con el famoso nombre *akrammacharei*,⁶³ que encontramos junto a otros notorios palíndromos como *ablathanalba* o *sesengebarfaranges*,⁶⁴ el cual también aparece en la siguiente plegaria.

En la parte final de la invocación se amplían las cualidades oraculares de Apolo, como dios soberano de la adivinación. Junto a la palabra mágica relacionada con los dioses más importantes de esta magia, se le llama polinominado, que es un epíteto muy común para referirse a una figura sincrética, en especial a esa fuerza divina superior a todas las demás que domina en última instancia toda actividad mágica, el dios de dioses.⁶⁵ Principalmente, en esta plegaria, es Febo, patrón absoluto de la adivinación y de esta magia de la luz: profético, brillante y de dorado cabello, es decir, iluminado como Helios. En su aspecto Olímpico (Letiada), es: disparador de flechas, lo cual lo hace indicador de sutilidades, de hacia dónde apunta la voluntad divina; lejano, en el sentido de limítrofe, asentado en los confines de lo concebible;⁶⁶ y protector, tanto de los mortales como de la voluntad de los Olímpicos. Por último, es Peán, patrón de la armonía inspiradora que representa la música, la cual aparece sutilmente mentada a través de esa maestra imitación hexamétrica del grito peánico *ιη Παιάν*, en la expresión “*ιῶ ἔπι Παιάν*” y la repetición de las vocales mágicas.⁶⁷ Todo esto, en una plegaria

⁶³ PGM III 79 y 150; IV 981-982; VII 311-312; XXXV 23-24; XXXVI 192-193.

⁶⁴ Los palíndromos parecen reflejar una ciclicidad que refiere al aspecto eónico de la divinidad superior. Estos, como indica KOTANSKY 1994, amuleto n°48, suelen aparecer en invocaciones a Miguel, Iaô, Sabaoth, Adonai y Abrasax; cf. BLANCO CESTEROS 2017, p. 304.

⁶⁵ Desde Heródoto y Platón, el sentir griego es que las divinidades representan fuerzas naturales universales que en cada cultura se denominan de una manera distinta y por lo tanto coinciden en sus parámetros de poder. Esta concepción se hace muy acusada a partir de Plutarco, cuando los filósofos, y en especial los neoplatónicos, en su estudio de la verdad y lo divino, intuyen una fuerza creativa superior a las demás que no tiene parangón en las religiones politeístas. Innominada e inefable, se esfuerzan por darle un nombre o representarla. Cf. MEUNIER 1997, pp. 11-12. La magia greco-egipcia recoge esta teología teúrgica neoplatónica de primera mano, y la manera en la que esta divinidad superior se denomina es a través del sincretismo y la polionimia.

⁶⁶ Cf. HERRERO VALDÉS 2020, p. 177, para una ampliación de estas consideraciones, que realicé a partir de KINGSLEY 2001 y 2010, sobre la flecha, la liminaridad y el viaje de Apolo a los confines del mundo.

⁶⁷ El juego peánico se amplía con el uso de las vocales mágicas en la línea siguiente “*ἐπι Παιάν .ιοευηῖη.....*” y al acabar la invocación que dice: “*εἴτα λέγε μελετῶν [τοῦ]το· ‘εἴ· ἱε· ἱε· ἡῖ· ἰω[...].ἰαωῖη· ἰη·ἰα· ἰαω· ἰαω· ἡ.....ουω.*” (PGM VI 28-29). También se hace este juego en el *HMag.* 11 (PGM II 131, 132 y 156): *ἦεα· ἦεα· εαε· εια· ιαιε· ἦα· ιου· ιωε· ιου· ἦ· ἦ· ἦ· ἦ· ἦε (...). ιωε· ἦωα· ἦεα· ιαια· ιεαιηεα.*

clética en la cual se pide que apremie su venida y que mande oráculos de noche, una petición que se repetirá *verbatim* (al inicio de *HMag.* 9) en la parte del ritual que de hecho se realiza de noche.

b. Líneas 7-15, segunda εὐχή para captación de la luz del atardecer.

Técnicamente se trata de una ampliación de carácter mágico de la famosa plegaria que hace Crises, famoso sacerdote de Apolo, a su dios al principio de la *Iliada* (I 37-41), cuando Agamenón rechaza devolverle a su hija. El resultado fue, además de la enemistad entre Agamenón y Aquiles, la notoria peste que provocan los dardos de Apolo, uno de los episodios más ambivalentes de su mitología, pues actúa no como una divinidad protectora sino más bien castigadora. Recordamos cómo este último protege al adivino Calcante para que desvele la razón de la cólera del dios y la solución —que Criseida sea devuelta a su padre—, lo cual causa que Briseida, para compensar a Agamenón, sea arrebatada de las manos de Aquiles, quien se queda sin botín tras la toma de Tebas a pesar de haber sido mérito suyo. Cuando un conocedor de Homero ve estos versos reunidos, no puede evitar que le lleguen a la memoria diferentes aspectos de este episodio homérico. Veamos cómo.

La estructura es:

- *Il.* I 37-38 (y 451-456)
- ampliación mágica
- *Il.* I 39-41

7-8. En primer lugar, encontramos el inicio de la súplica de Crises a Febo, que de hecho recita dos veces: la primera para maldecir a los aqueos (I 37-42); la segunda para liberarlos de la maldición (I 451-456), que se produce en el contexto de la hecatombe a Apolo, una vez que Ulises trae a Criseida junto a su padre. Tras sacrificar los animales, comen, beben y cantan peanes “οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἰλάσκοντο καλὸν ἀεῖδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν μέλποντες ἐκάεργον· ὃ δὲ φρένα τέρπετ’ ἀκούων” (*Il.* I 472-4).

Todo esto se conecta con las atribuciones “Peán” y “flechador”, de la primera plegaria del rito, pues Apolo es un dios que responde a las plegarias (provocó la plaga lanzando sus flechas sobre el campamento, pero también la hace cesar) al oír los cantos en su honor (los peanes). En general, los símbolos adquieren muchos niveles en la magia. Aquí, a través de la alusión literaria, la flecha simboliza el cumplimiento de la voluntad divina y el peán, el medio de conseguirla, significando ambos en última instancia la adivinación y la profecía, el verdadero poder atribuible a Apolo.

9-12. Entre los dos pasajes homéricos se amplía la plegaria, añadiendo el aspecto mágico-ctónico de este Apolo: es soberano Olímpico, adivino, flechador y protector (compuestos que recogen estos conceptos son “que brillas como el oro”, “hijo de Leto”), pero a la manera de un dios destructor. Se recuerda otro de los episodios funestos de su mitología como “asesino de Pitón”, acto transgresor gracias al cual se hace con la sede oracular más importante de la antigüedad, dedicada en sus orígenes a la madre tierra. Además es “tormenta huracanada”, “tirano”, “el que vaga por la noche”, “el sediento de sangre”, que son atributos que recuerdan a Tifón-Set⁶⁸ o a las diosas infernales.⁶⁹ Estos compuestos griegos alternan con palabras mágicas y nombres mágicos del dios superior pantocrátor: Sabaot, Meliuco⁷⁰ o Arbatiao, junto a *mesenkriphi*,⁷¹ *siaoth*, *peuchre*,⁷² *sensenbarpharanges* y *arbeth*. Este dios superior tiene un aspecto terrible⁷³ que se refleja en su contraparte infernal y en los dioses ctónicos.

⁶⁸ En el *HMag.* 11 está la palabra mágica *λαιλαμψ*, que podría estar en el *λαϊλ.ψ* que queda en el papiro. Si no dudamos de la lectura de Wesely, Tifón es “huracán” en *PGM* IV 183 (*HMag.* 6), “*λαιλαπετέ*”, entre otras referencias a las tormentas y los seísmos.

⁶⁹ En *PGM* IV 2598 y 1660 Selene es “*μόνη τύραννε*”; en 2479, la calumnia a Selene es verla beber sangre “*ἐγὼ τ<ῆν θεὸν> αἷμα πίνουσιν*”; en 2539-40 es “*νυχία*”, “*θηροκτόνε*” y “*τάφοις ἐνὶ δαΐταν ἔχουσα*”; etc.

⁷⁰ Parece asociado al dios solar. En los *PGM* sólo lo encontramos tres veces más: III 45 y 99, en dos de las oraciones del conjuro de *osirización* de un gato para maleficio, donde se asimila al Osiris de la barca solar; y en V, 5, en la plegaria para conseguir un oráculo sarápico. Aparece a menudo en las tablillas de maleficio (AUDOLLENT 1904, *tabellae* 22.32 o 38.12).

⁷¹ Aparece frecuentemente en ensalmos mágicos de carácter egipcio: *PGM* I 28 Ἄρπον [κνοῦ]φι βριντατην σιφριβρισκυλμα αρουαζαρ β[αμεσεν]κριφι νιπτουμιχμουμαωφ, 239 καμβρη χαμβρη· σιζιωφι Ἄρπον Χνουφι βριντατηνωφριβρισκυλμααρουαζαρβαμεσενκριφι νιπτουμι χμουμαωφ Ἀκτιωφι αρτωσι βιβιουβιβιου σφι σφι νουσι νουσι σιεγω σιεγω νουχα νουχαλινουχα λινουχα χυχβα χυχβα καξιω χυχβα δητοφωθ ι αα οο υυ ηη εε ωω; III 561 Ἀρπονκνουφι βρ[ι]ντατ[η] νω[φ]ριβρισκυλμα Ἀρουαζαρβαμεσε[γ]κριφινιγθου μιχμουμαωφιαωλι; IV 1294 ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων· σὺ εἶσὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ, Ῥᾶ, Πᾶν αρ· πενχνουβι· βριντατηνωφρι· βρισκυλμα· αρουαζαρβα· μεσενκριφι· νιπτουμι· χμουμαωφι· ἴα· ιου· ιωω· αι· ουω αεισιουω ΒαυβῶΒαυβῶ, Βαυβῶ, Φόρβα, Φόρβα Ὁρεοβαζάγρα ωουηεα ερ. Vemos la frecuencia con la que aparece acompañando a la fórmula Harpon-Cnufis, otro nombre de Horus, Horus-Knephis según R. K. Ritner (BETZ 1986, pp. 334-5, donde relaciona Knephis con el Agathodaimon), y en contexto solar.

⁷² La encontramos en otras dos ocasiones: IV 202, que es el final del *HMag.* 6 a Tifón, para una lecanomancia; y V 35, el mencionado oráculo sarápico.

⁷³ En *PGM* V 468ss., en otra práctica a Sarapis para invocación del dios trascendente y revelación en sueños, se ora al dios superior en términos muy parecidos: *ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν δυνάστην τῶν θεῶν, ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, Ἄδωναι*. Cf. CALVO MARTÍNEZ 2003, pp. 238-239, sobre el creador como dios terrible.

En general, las peticiones del conjuro reiteran un aspecto muy importante al que apunta esta imagen ctónica del dios: se piden oráculos durante las horas de la noche, (“μαντεύεο νυκτὸς ἐ[ν ὧ]ρη”; “ἔρχε[ο θ]ῆσσαν ... νυκτὶ δ’ ἐνὶ δνοφερῇ”), o bien oníricos (“χρησμῶ δεῖν π<ει>στικά διὰ νυκτὸς ἀλη]θῆ διηγουμένῳ <διά> [μ]αντικῆς ὀνειράτων”). El contacto con la divinidad se debe hacer de noche, entre sueños, en ese espacio de la consciencia donde ocurren las visiones que no es ni estando despiertos ni dormidos. Y la brujería, la magia de los dioses ctónicos, trabaja en el espacio de contacto con este nivel de la psique humana, el subconsciente. Allí habitan las fuerzas femeninas y salvajes de la mente, así como los fantasmas de los procesos cognitivos no llevados a término satisfactoriamente. Así que, en este punto del rito, Apolo adquiere las cualidades de la divinidad ctónica y, volviéndose terrible, obliga a la mente consciente a adentrarse en las profundidades. La referencia a la noche no es sólo porque se pida revelación en sueños, sino porque son los símbolos que el subconsciente envía durante las horas de reposo lo que interpretan los sacerdotes apolíneos, los teúrgos y los magos.

13-15. Por último tenemos el final de la plegaria de Crises, a la cual responde Apolo con la plaga. Es del tipo *da quia dedi*, es decir, “concede porque yo ofrecí”,⁷⁴ y va introducida por la expresión homérica para las súplicas “εἴ ποτέ”, que también aparece en el *HMag.* 9,⁷⁵ aunque no de la misma forma. Mientras aquí supone un ‘da porque yo he hecho algo en tu culto’, haciendo hincapié en el poder del sacerdote o cualquier ministro de la divinidad, allí el argumento es ‘da porque ya diste o es propio de tu culto’. Esto es muy significativo, pues el *HMag.* 9 es la última plegaria del ritual, de manera que se supone que, para cuando se pronuncia, el dios ya ha empezado a responder, es decir, ya está presente, ya ha sido captado de alguna forma. Y ambos periodos están haciendo referencia a la repetición de la plegaria en la propia *Iliada*.

5.4.4. Recapitulación

Este conjunto de versos fue identificado como un antiguo himno a Apolo insertado entre las plegarias de este conjuro y, siguiendo la forma de su hermano, el *HMag.* 9, Preisendanz lo reconstruye separándolo de la primera parte del ensalmo original, hasta casi hacerlos coincidir en forma y estructura, dando preeminencia a la invocación clética y de oráculo al Letiada que se repite en ambos, y acabándolo con la petición

⁷⁴ AUSFELD 1903; PULLEYN 1999, pp. 28-29.

⁷⁵ Cf. HERRERO VALDÉS 2020, p. 178. Dice en *HMag.* 9, ll. 5-7:
εἴ ποτε δὴ φιλόνηκον ἔχων κλάδον ἐνθάδε δάφνης
[σῆ]ς ἱερῆς κορυφῆς ἐφθέγγεο πολλάκις ἐσθλά·
καὶ νῦν μοι σπεύσειας ἔχων θεσπίσματ’ ἀληθῆ·

de acción homérica tipo εἴ ποτέ. Lo hace así por la consistencia en la representación de Apolo: de carácter completamente griego, protector y garante de las artes adivinatorias y sus ministros, terrible desde sus primeras manifestaciones en la literatura homérica y, además, asimilado al dios superior en sus manifestaciones simbólicas solares y eónicas.

Sin embargo, para un análisis adecuado del texto hay que recordar que forma parte de dos invocaciones separadas, una para la captación de la luz solar al amanecer y otra para captación del sol del atardecer:

1. La primera se inicia invocando a Dafne-laurel, aunque para desarrollar atributos de Apolo (*HMag.* 13), y acaba con lo que podemos denominar *HMag.* 10a, donde está la petición, clética y de oráculo, que resume el contenido oracular anterior.
2. Lo que llamamos *HMag.* 10b es el segundo ensalmo de unión solar, una reelaboración mágica de la súplica de Crises a Apolo, donde la captación heliaca debe haber sido consumada.

El oficiante ya está preparado para la unión con Selene, que se realiza con la última invocación, dirigida a Dafne y Apolo, que contiene los versos hexamétricos del *HMag.* 14 a Dafne y el *HMag.* 9 a Apolo, la cual traerá los oráculos oníricos, una vez se recite nuevamente ante la lámpara y las ofrendas, en el lecho.

5.5. Himno a Dafne II (Preisendanz 14: an Daphne II)

El *HMag.* 14 son cuatro versos sacados de la primera parte de la última plegaria del ritual, la cual se realiza para unión con la divinidad, esta vez Selene, y que contiene la petición de adivinación dirigida a Apolo expresada en prosa. Se recita afuera (“μετὰ τοῦ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς”, ll. 59-60 del papiro completo), ante la luna⁷⁶ y va introducida por la expresión “πρὸς Σελήνην ἐστὶν αὐτοῦ σύστασις ἥδε”.

5.5.1. Texto griego: *P. Lon. Inv.* 47, *PGM* VI o *GEFM* 30, líneas 40-47

Δάφνη, μαντο[σ]ύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος,
 Δάφνη παρθε[ν]ική, Δάφνη, Φοῖβοιο ἐταίρη,
 Σαβαώθ, ἰαωαωοῖ, αἰχθοι πύλα, μουσιάρχα, ὃ τὸν ὕπ<v>ον,
 δεῦρό μοι, ἔρχε[ο θ]ᾶσσον, ἐπείγομαι ἀείσασθαι
 θεσμούς θεσπ[εσί]ους, νυκτὶ δ’ ἐνὶ δνοφερῇ

5

⁷⁶ Al principio del papiro se indicaba que todo el proceso mágico se lleva a cabo tras la luna llena, en el cuarto día de la diosa en cuarto creciente: “τὴν σύστασιν ποιήσεις τῇ δ’ τῆς θεοῦ προσθέσεως ἐξ οἴκου ἐπιπέδου”.

1-2 sup. We 3 nomina magica, contra metrum, del. We, Pr | ἀγγόθι sugg. Herr, Bl, Ch, *GEFM*: ἱαγγωθι *PGM*, *GEFM* | πύλα μουσιάρχα l. et πύλα Μουσιάρχα coni. Pr: πύλα·ουσιαρχας l. We: πυλη..ουσιαρχας l. Ke: πύλης, μουσιάρχα Bl, Ch | sugg. Herr: οτονυπον *PGM*: τον υπον We, Ke: οψονυπον l. Bl, Ch, *GEFM*: ἀρχός τοῦ ὕπνου sugg. Bl 4 sup. We | επειγομαι Π, Ke, We: ἔπειγέ μοι corr. *PGM*, Pr, Bl, Ch 5 sup. We | θεσμούς θεσπεσίους [καωαρὰς φήμας τ' ἀναφαίνειν]/ νυκτι δ' ἐνὶ δνοφερῇ [φέρει μοι θεσπίσματ' ἀληθῇ] coni. Pr ex h.Orph.34, 9 et *HMag*. 9, 6.

5.5.2. Traducción:

Dafne, sagrada planta de adivinación de Apolo,

Dafne virginal, Dafne, compañera de Febo,

*Sabaoth, Iao aoooio, el (que está) cerca, puerta, fundamento de las Musas, el
(que está en) el sueño,*

Aquí, a mí, ven rápida, me urge que se canten
las leyes de divino sonido, en esta noche oscura.

5.5.3. Comentario

5.5.3.1. Estructura y forma

Este pasaje métrico forma parte de una invocación de nueve líneas. Comienza con el mismo verso que el *HMag*. 13, la primera oración del hechizo, y le sigue otro hexámetro casi perfecto. Tras una línea de nombres mágicos, tenemos dos líneas más o menos dactílicas en las que el hexámetro se empieza a diluir: el verso 4 contiene problemas métricos, como troqueo por dáctilo en el primer y cuarto pie, y el verso 5 es un pentámetro. Por esta razón, Preisendanz divide en la cesura, creando dos hexámetros y supliendo de la siguiente manera, a partir del Himno Órfico 34 (l. 9) y el cierre del *HMag*. 9:

θεσμούς θεσπεσίους [καωαρὰς φήμας τ' ἀναφαίνειν]

νυκτι δ' ἐνὶ δνοφερῇ [φέρει μοι θεσπίσματ' ἀληθῇ]

Aquí acaba el verso. El resto, en prosa, contiene otra línea de vocales mágicas y otra invocación final dirigida a Apolo. Dice:

“ρησαβαν· ααν...ανα· αανανααναναλααα· ααα· ααα.

ἔστι δέ το[ι] τῷ Δηλίῳ, τῷ Ν[ομί]ῳ, τῷ τῆς Λητοῦς κ[αί] Διός, χρησμφδεῖν π[ρο]γνωστικά διὰ νυκτὸς, ἀληθῆ διηγουμένῳ <διὰ> [μ]αντικῆς ὀνειράτων”.

rheesabaan, aan ... ana, aananaanalaaa, aaa, aaa,

Es propio de ti, Delio, Nomio, el hijo de Leto y Zeus, profetizar el futuro durante la noche, expresando verdades por medio de oráculos oníricos”.

5.5.3.2. Contenido

Se divide simétricamente en dos, mediante la línea de palabras mágicas referidas a Febo identificado con el dios superior.

1-2. En las dos primeras líneas se invoca a Dafne, con una anáfora triple de su nombre, y se la denomina “planta de adivinación de Apolo”, repitiendo el inicio del hechizo, además de “virginal” (παρθενική) y “compañera de Apolo”. Sus atributos importantes no son como ninfa sino como laurel, el objeto de culto más importante de Apolo, y como doncella. La palabra ἑταῖρος es un término de contexto iniciático para época helenística y probablemente antes,⁷⁷ de manera que aquí hace referencia a Dafne como un personaje más del culto apolíneo, paralela a Apolo, Ártemis o Asclepio, y dedicada exclusivamente al ámbito adivinatorio, tal vez como origen del mismo, como se ha mencionado.

3. Como en otros ejemplos,⁷⁸ la línea de *voces magicæ* rompe el sentido y el ritmo para dejar paso a la siguiente sección. En ella, Apolo aparece sincretizado con el dios superior, con σαβαώθιαωωωϊ. Interpreto “Febo (que es) Σαβαώθ, ἰαωωωϊ”, es decir, Sabaoth-Iao y un juego de vocales casi palindrómico sobre el segundo nombre mágico, de origen hebreo, que recuerda al grito peánico ιή o al dionisiaco εὔιε.⁷⁹ El resto de la línea, αρχωθιπυλα[.] μουσιάρχα οψονυπον, puede contener compuestos mágicos, en principio referidos a Apolo:

- αρχωθι podría ser un error por ἀρχόθι, otra forma de ἄρχι o ἄρχοϋ, o bien una forma corrupta de aoristo pasivo de ἀναχώννυμι. En el primer caso, podría ser

⁷⁷ Cf. REITZENSTEIN 1978, p. 160.

⁷⁸ Sin ir más lejos, la palabra mágica *akrakanarba* para dividir la plegaria de Dafne y Apolo del *HMag.* 9 o, dentro de este, el uso del palíndromo *allalla allalla santalala talala*, como frontera entre la epiclesis y la petición tipo εἰ ποτέ.

⁷⁹ Es muy frecuente en los papiros mágicos con cerca de ciento cincuenta ejemplos, de los cuales muchos parecen seguir la misma secuencia sonora. Por ejemplo: *PGM* I 326 “αἴη ἰαῖα αἴη αἴη ἰαω”; II 14ss. “ωεση· ἰαωῖη· ωῖση· ωῖση ...ε· ιω· ηῖ· Ἰαῖλ ... ωεε ἰω· εαω· Σαβαώθ”; III 475 “ιεη ιοεη ιε Ἰάω Ἰσι”; 572-573 “Ἰάω α[ωι] ωαι[ωυα] ωωωωω ααααα ιω”; 581 “ευσση ιω ιαω ωαι ωιω ηανι”; IV 207 “αεηιο ἰου οηωα· εαῖ αεηι ωι ιαω αηι αι ιαω”; o 955 “ιυ εηη οω αεη ιαεηιαση· ε αι ευ ηιε ωωωωω ευ ηω ἰαωαι”.

parte del sintagma ἀγχοῦ πύλης, “el que está cerca de la puerta”, como han interpretado Blanco Cesteros y Chronopoulou a causa de la laguna tras πύλα y la ambigüedad del trazo de la última alfa, interpretada por Kenyon como una eta. En mi traducción he mantenido ambos elementos separados, como dos apelaciones místicas de la divinidad, “el que está cerca” y “puerta”.

- μουσιάρχα podría ser una versión del epíteto de Apolo Μούσαρχος, “líder de las Musas”, y podría estar en femenino, pasando aquí a invocar otra vez a Dafne, o bien ser un concepto abstracto significando “principio o fundamento de las Musas”, una expresión muy bella que puede referirse, bien a Dafne como esa fuerza amorosa que inició la actividad poético-profética según el mito transmitido en el *HMag.* 11, o bien simplemente a Apolo como la *dýnamis* divina detrás de todo proceso artístico.
- οτονυπον sugiere “ὁ τὸν ὕπ<ν>ον”, “el que está en el sueño”, una apelación muy apropiada para el ritual.

4-5. Por último, tenemos la petición clética, de apremio, típica de la magia: “δεῦρό μοι, ἔρχεο θῷσσον, ἐπείγομαι”, “aquí, a mí, ven prestamente, me apremia...”. Está dirigida a Dafne, a pesar de la línea mágica interpuesta y sus ambigüedades. No es común que sea ella la que se presente y presida los cantos. Tanto en el *HMag.* 13 como en el 11, que se inician con el mismo verso invocando a Dafne como planta adivinatoria, las peticiones de oráculo se dirigen a Apolo. Dicen:

- *HMag.* 13 a Apolo, “envía sagrado oráculo” y “profetiza”;
- *HMag.* 11 a Apolo, “inspira los cantos de las divinas bocas” e “inspira canciones”⁸⁰;
- *HMag.* 14 a Dafne, “apresúrate a cantar divinas leyes”.

Como se ha comentado más arriba, la Dafne clásica no es agente profético, si bien es un objeto fundamental del culto oracular apolíneo.⁸¹ En época tardía empiezan a presentarse testimonios en los que se convierte en otra “doncella profética” más, encarnando el ‘parler-femme’ de las profetisas sibilas⁸² y llegando a identificarse con la propia hija de Tiresias, una sacerdotisa legendaria de Delfos cuya maestría al pronunciar oráculos era tal que el propio Homero podría haber hecho uso de

⁸⁰ Línea 134 y 146 del papiro completo, cf. HERRERO VALDÉS 2020, pp. 186.

⁸¹ BLANCO CESTEROS 2014.

⁸² MONACA 2011, p. 364 y MAUXION 1987, p. 9.

sus versos, los cuales, por su época, aún se habrían podido leer en las paredes del santuario apolíneo.⁸³

Desde luego, lo que se pide a Dafne que cante (ἀείσασθαι) aquí ante Selene esa noche son “θεσμούς θεσπεσίους”, expresión poética que llama la atención por su aliteración del sonido *thes-*. Θεσμός se puede traducir por “leyes” o “preceptos”, significando “lo estipulado o impuesto” como sustantivo compuesto a partir del verbo τίθημι; y θεσ-σπέσιος está formado por θεός y ἔσπον según Lucrecio (*Sacr.*13), de manera que significa “pronunciado por el dios” o “pronunciado de manera divina”. Así que se le pide a Dafne que, al sonido de los metros divinos que se han estado usando a lo largo del hechizo, se presente y cante para el suplicante la voluntad divina. Esta, se recuerda al final de la invocación en prosa (“ἔστι δέ τοι τῷ Δηλίῳ (...) χρησιμφοδεῖν π[ρο]γγνωστικά (...), ἀληθῆ διηγουμένῳ), es propia de Apolo, él es el que transmite la verdad, ἀλήθεια, un término filosófico que vuelve a conectar estos rituales con la teúrgia neoplatónica. En este pasaje, esa verdad la pronuncia Dafne como profetisa, es ella quien transmite lo que “es propio” de Apolo, en contraste con los otros dos. La transformación del mito mencionada por Monaca y Blanco Cesteros se ve testimoniada aquí, donde se la invoca como fuerza adivinatoria y se le acaba pidiendo que dé oráculo de un estilo muy concreto, cantado a la manera de las profetisas sibilas, maestras de la recitación hexamétrica.

Se cierra la plegaria con una alusión homérica, “νυκτὶ δ’ ἐνὶ δνοφερῇ”, que encontramos en *Od.* XV, 49, que dice: “Imposible es, Telémaco, hacer el camino en las sombras de la noche, no basta querer”.⁸⁴ Esta referencia mítica refuerza la idea de dificultad que conllevan estos rituales. No son procesos psíquicos fáciles, pues de noche, adormilada la vigilancia, se amplifican los miedos, lo cual, por otra parte, debe ser el estado adecuado para realizar los rituales de incubación apolínea. En mi opinión, estamos ante un ejemplo temprano de la ‘noche oscura del alma’, tópico habitual de la literatura mística, pues se refiere a un estado cognitivo muy importante en el proceso visionario.

⁸³ Diod. Sic. IV 66.5.4-67.1.1: “ἔπειθ’ οἱ μὲν ἐπίγονοι τὴν πόλιν ἐλόντες διήρπασαν, καὶ τῆς Τειρεσίου θυγατρὸς Δάφνης ἐγκρατεῖς γενόμενοι αὐτὴν ἀνέθεσαν εἰς Δελφοὺς κατὰ τινα εὐχὴν ἀκροθίνιον τῷ θεῷ. αὕτη δὲ τὴν μαντικὴν οὐχ ἥττον τοῦ πατρὸς εἰδυῖα, πολὺ μᾶλλον ἐν τοῖς Δελφοῖς διατρίψασα τὴν τέχνην ἐπηύξησε· φύσει δὲ θανυμαστῇ κεχορηγημένη χρησμοὺς ἔγραψε παντοδαπούς, διαφόρους ταῖς κατασκευαῖς· παρ’ ἧς φασὶ καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον πολλὰ τῶν ἐπῶν σφετερισάμενον κοσμήσαι τὴν ἰδίαν ποιήσιν. ἐνθεαζούσης δ’ αὐτῆς πολλάκις καὶ χρησμοὺς ἀποφαινομένης, φασὶν ἐπικληθῆναι Σίβυλλαν· τὸ γὰρ ἐνθεάζειν κατὰ γλῶτταν ὑπάρχειν σιβυλλαίνειν.”

⁸⁴ Traducción de J. M. Pabón, en la Biblioteca Clásica Gredos.

Se ha terminado de configurar simbólicamente la epifanía, la unión con la fuerza divina femenina que representan Dafne y Selene, para poder pedirle que cante los preceptos divinos y verdades que proceden en última instancia de Apolo.

5.5.3.3. Recapitulación

En este papiro hay, pues, tres versiones diferentes de la invocación a Dafne:

líneas 5-39	líneas 40-57	líneas 135-188
“Dafne, sagrada planta de adivinación de Apolo, por cuya causa, habiéndola probado aquel día Febo, coronado con tus ramas ... su cabeza de largos cabellos, ...agitando el cetro en las palmas de sus manos, sobre los picos del monte Parnaso, de muchos valles, el más alto, ...a los suyos, profetiza a los mortales. ... gimiendo lastimosamente, el mismo Apolo... doncella ...”.	“Dafne, sagrada planta de adivinación de Apolo, Dafne virginal, Dafne, compañera de Febo, Sabaoth, Iao <i>aooooio</i> , el que está cerca, puerta, fundamento de las Musas, el que está en el sueño, aquí, a mí, ven rápida, me urge que se canten las leyes de divino sonido, en esta noche oscura.”	“Dafne, sagrada planta del arte adivinatoria de Apolo, por causa de cuyas hojas, habiéndolas probado aquel día, hizo manifiestos los divinos cantos él mismo, el señor, portador del cetro.”

En conjunto, dan información acerca de la versión tardía del mito de Dafne y su reelaboración para los propósitos mágico-teúrgicos (si bien a la misma vez traen pinceladas de concepciones místicas y mágicas tan antiguas como las que encontramos en Empédocles), hacen referencia al sacerdocio apolíneo desde figuras legendarias y testimonian prácticas teúrgicas neoplatónicas.

En ella, Dafne es muchacha virginal y profética, parte de la compañía apolínea de entes divinos proféticos de la adivinación oracular, amada de Apolo y laurel. El efecto de su contacto provoca los cantos divinos del dios por primera vez. Además, en el contexto del rito, Dafne se asimila a la luna, pues se la invoca bajo sus rayos y en sus momentos propicios, y con ella a todas las diosas ctónicas de esta magia. Efectivamente, la “doncella” es en los *PGM* también Perséfone, Hécate o Ártemis. Y posee los poderes de Afrodita, pues un solo beso suyo incita al éxtasis divino.

Se unen aquí diversas nociones indispensables en la alteración de conciencia que permite visiones epifánicas: el arquetipo de la diosa-bruja, reina de los procesos del

subconsciente y destructora del estado habitual de conciencia;⁸⁵ la ninfa virginal que simboliza el ardor del alma por la unión divina, el *ieros gamos*, que rehuye pero al que acaba sucumbiendo; el laurel, el objeto ritual por excelencia para la *mania*, cuyo olor característico y sonido de hojas que se rozan unas a otras en las manos del oficiante o en el vaivén de las ramas al son de los vientos, llama al estado de unión, de armonización, o quizás simplemente intoxica en las condiciones adecuadas.

5.6. Conclusión

Los himnos analizados proceden de plegarias de dos rituales diferentes de unión con Apolo para visión del dios, en sueños o en un trono, con la ayuda de una lámpara. El objetivo central de todas las invocaciones es clético y epifánico, es decir, que la divinidad se presente, de la siguiente manera:

- a. En el primero, aparecen dos recitaciones simétricas introducidas por la invocación de Dafne-laurel como divinidad oracular, una para realizar la *sýstasis* con el sol, con petición de oráculos oníricos a Apolo; y otra en la que se realiza la comunicación o contacto con la luna, en la que se le pide a Dafne que cante verdades divinas. Estas requieren de la captación de la luz natural del sol y de la luna, *dýnamis* que se resume ante las llamas de la lámpara y las ofrendas, ante las que se vuelven a recitar. Requiere la preparación de las ramas del laurel en una corona, de la tablilla con la figura del Acéfalo, del lecho para dormir y de ciertos métodos para recordar lo que sobrevenga en el sueño. Aquí el mago se hace médium o sacerdote, recibe las revelaciones en un estado de hipnagogia y debe interpretar las imágenes oníricas.
- b. En el segundo, hay una sola plegaria muy larga introducida con la misma expresión a Dafne-laurel como divinidad oracular, quien a su vez es el estímulo que provoca en el propio Apolo la capacidad de cantar y dar oráculo. Se recita ante la lámpara, de noche, y se pide a Apolo-Helios, Helios, Horus y Febo-Apolo que insufla en el suplicante el don de la adivinación. La captación de la *ousía* heliaca se realiza con la propia invocación, en la que se mencionan las formas y nombres mágicos de la divinidad solar en los diferentes momentos del día. Requiere igualmente la preparación de las hojas del laurel en forma de corona, de ofrendas y unciones, de una imagen del Acéfalo (dibujado en la mecha de la lámpara) y de la preparación del lugar de la ceremonia, donde habrá, además de la lámpara, un trono y un lienzo. Termina con la liberación del dios, puesto que se ha atraído y captado su presencia al trono grabado con

⁸⁵ El *anima* de C. Jung o la Diosa Blanca de R. GRAVES.

hexámetros dirigidos a Apolo. En este es el propio mago el que profetiza, ante la presencia del rey divino del trono.

Además, ambos utilizan hexámetros mezclados con prosa y mencionan cantos y maneras especiales de pronunciar (“ἱεροῖσι πεδίλοις”, l. 15; “ἐπείγομαι ἀείσασθαι θεσμούς θεσπεσίους”, l. 44; “μολπὴν ἔννεπε Φοῖβε δι’ ἄμβροσι τομάτοιο”, l. 146), utilizan expresiones poéticas conocidas, sobre todo homéricas, pero también otras que pueden provenir de un hipotético corpus de literatura gnóstico-mágica, compartidas con el último gran compositor de épica hexamétrica griega, Nono de Panópolis. El mago, a la manera de las profetisas sibilas, es δαφνηφάγων y compositor de oráculos y cantos hexamétricos. Se consagra así a un personaje primordial de los rituales de incubación de Apolo, que este papiro transmite dentro de la magia de *fotagogia*. Aunque no se mencione expresamente la captación de la luz y de los dioses, es fundamental el uso de lámparas, braseros y lienzos donde se reflejen visiones, y la utilización de los momentos ‘brujos’ del día, donde la luz del sol no es aún la de la consciencia, ni la de la luna la del inconsciente. El amanecer, el atardecer, la duermela y la oración meditativa son estados del ciclo del sueño en los que se permite a la conciencia viajar entre niveles de la psique que normalmente están desconectados. Y estos rituales realizan un juego teatral magistral con el poder de la luz natural y de las llamas para dirigir el ojo de la mente.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSFELD, C., *De Graecorum Precationibus Quaestiones*, Teubner, 1903.
- ABEL, E., *Orphica: Accedunt Procli Hymni, Hymni Magici, Hymnus in Isim alique eiusmodi carmina*. Praga, Tempsky, 1885.
- AUDOLLENT, A., *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt: tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, París, 1904.
- BETZ, H. D. (ED.), *The Greek magical papyri in translation: including the Demotic Spells*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1986.
- BIERL, A., “Apolo in Greek tragedy: Orestes and the god of initiation”, en J. Solomon (ed.), *Apollo: origins and influences*, Tucson-London, University of Arizona Press, 1994, pp. 81-96.
- BLANCO CESTEROS, M., “La doncella profética: la última metamorfosis de Dafne”, en De la Villa, J. et al. (eds.), *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, Vol. II, Madrid, 2014, pp. 75-82.

- BLANCO CESTEROS, M., “¡Salve, Helio! Estudio estilístico-funcional de la fórmula χαῖρε en los textos mágicos”, en E. SUÁREZ, M. BLANCO y E. CHRONOPOULOU (ed.), *Los Papiros Mágicos Griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, 2015, pp. 111-131.
- BLANCO CESTEROS, M., *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el dios supremo de los papiros mágicos griegos*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2017.
- BORTOLANI, L. M., *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- BURKERT, W., “Signs, Commands and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany”, en S. I. Johnston y P. T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 29-50.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “Dos himnos mágicos al Creador. Edición crítica con introducción y comentario”, *MHNH* 3 (2003) 231-250.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “El himno Χαῖρε δράκων a Helios del Papiro Parisino. Edición crítica y comentario”, *MHNH* 4 (2004) 265-278.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “¿Licnomancia o petición de demon páedros? Edición de fragmentos himnicos del PGM I 262-347”, *MHNH* 5 (2005) 263-276.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “El himno a Helios ἀεροφοιτήτων ἀνέμων de la colección PGM”, *MHNH* 6 (2006) 157-176.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “Morfología de las Prácticas mánticas de la Luz. Fotagogia y Licnomancia en los PGM”, en M. Monaca (ed.), *Problemi di Storia religiosa del Mondo tardo-antico. Tra Mantica e Magia*, Cosenza, 2009, pp. 45-78.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “Himno α Hécate-Selene. Práctica coactiva (PGM IV 2714-2783)”, *MHNH* 13 (2013) 85-98.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. & SÁNCHEZ ROMERO, M. D., *Textos de magia en papiros griegos*, Gredos, 1987.
- CARPENTER, T. H., “Terrible twins”, en J. Solomon (ed.), *Apollo: origins and influences*, Tucson-London, University of Arizona Press, 1994, pp. 61-79.
- CHRONOPOULOU, E., “PGM VI: a lost part of PGM II”, *SO* 91 (2017) 118-125.
- CHRONOPOULOU, E., *Edition of the Greek Magical Papyri (PGM) I and VI+II: Introduction, text and commentary*. Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2017b.
- CHRONOPOULOU, E., “The authorship of PGM VI (P. Lond. I 47) + II (P. Berol. inv. 5026)”, en A. Nodar y S. Tovar (eds.), *Proceedings of the 28th International Congress of Papyrology, Barcelona 2016*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2019, pp. 325-332.
- DOOSO, K., “A History of the Theban Magical Library”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 53 (2016) 251-274.
- EITREM, S., *Zu den Berliner Zauberpapyrus*, Kristiania, 1923.

- FARAONE, CH. & TORALLAS TOVAR, S. (eds.), *Greek and Egyptian Magical Formularies. Edition, translation and commentary*, vol. I, California Classical Studies, 2022, pp. 360-363.
- GEMELLI MARCIANO, M. L., "Images and experience: at the roots of Parmenides' Aletheia", *Ancient Philosophy* 28 (2008) 21-48.
- HEITSCH, E., *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*. 2ª.ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (vol.1)-1964 (vol.2).
- HENRICHS, A. & PREISENDANZ, K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*, Vols. I-II, Stuttgart, 1974 (2ª edición).
- HERRERO VALDÉS, F., "Una práctica profética con himnos a Helios y Apolo (PGM III 185-261)", *MHNH* 19 (2019) 257-298.
- HERRERO VALDÉS, F., "Himnos mágicos griegos: características y estructura", en Martos Montiel et al. (ed.), *Plutarco entre dioses y hombres*, vol. II, Zaragoza, 2019, pp. 1111-1128.
- HERRERO VALDÉS, F., "Las prácticas del PGM II: Himnos a Dafne, Apolo y Helios-Apolo, ¿Una tradición oracular apolínea (Parte I)?", *MHNH* 20 (2020) 141-178.
- HERRERO VALDÉS, F., "Nonnus and the Graeco-Egyptian magic: crossroads, poetic confluences and fringe states", en B. Verhelst (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context IV: Poetry at the Crossroads*, Peeters, Lovaina, 2022, pp. 355-382.
- JOHNSTON, S. I., "The Mantis and the Magician". En *Ancient Greek Divination*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2008, pp. 144-183.
- KENYON, F., *Greek Papyri in the British Museum*, Vol. I, London, 1893.
- KINGSLEY, P., *Ancient philosophy, mystery and magic. Empedocles and the Pythagorean tradition*, Oxford University Press, 1995.
- KINGSLEY, P., *In the dark places of wisdom*, Duckworth, London, 2001.
- KINGSLEY, P., *A story waiting to pierce you: Mongolia, Tibet and the Destiny of the Western World*, California, 2010.
- KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*. Opladen, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1994.
- MAHOWALD, M. W. & SCHENCK, C. H., "Insights from studying human sleep disorders". *Nature* 437 (2007) 1279-1285.
- MAUXION, M., "La transmission de la parole oraculaire", *Langages* 85 (1987) 9-14.
- MAVROMATIS, A., *Hypnagogia. The nature and function of the hypnagogic state*, tesis doctoral, Universidad de Brunel, 1983.
- MEUNIER, M., *Plutarco. Isis y Osiris. Misterios de la Iniciación*, ed. Obelisco, 1997.
- MONACA, M., "Una «Sibilla» nei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI", *MHNH* 11 (2011) 360-370.

- MONTE, A., “Un manuale di magia greco a Berlino: il Papyrus Berolinensis Inv.5026”, en M. de Haro Sánchez (ed.), *Écrire la magie dans l'antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)*. Presses Universitaires de Liège, 2015, pp. 35-40.
- PACHOUMI, E., *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri* (Studien in Texte zu Antike und Christentum 102), Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- PULLEYN, S., *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1999.
- REDONDO, J. M., “Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía”, *Nova Tellvs* 37/1 (2019) 73-98.
- REITZENSTEIN, R., *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Eugene OR, Pickick Publications, 1978.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., “Tradizione profetica, composizione poetica e identità nazionale: Asia de Europa negli Oracoli Sibillini Giudaici”, en G. Urso (ed.), *Tra oriente e occidente*, Pisa, 2007, pp. 61-78.
- TISSI, L. M., “L'innologia magica: per una puntualizzazione tassonomica”, en M. 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, pp. 151-172.
- USTINOVA, Y., *Caves and the ancient Greek mind: descending underground in the search for ultimate truth*, Oxford, 2009.
- WARREN, J., *The Head Trip: Adventures on the Wheel of Consciousness*, Random House, New York, 2007.
- WESSELY, C., *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, Denk. Wienn. Akad., 1888.



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

MAGICAL GEMS IN THE NUMISMATIC MUSEUM OF ATHENS: 60 YEARS AFTER DERCHAIN

ELENI TSATSOU
ARISTOTLE UNIVERSITY OF THESSALONIKI
eleni.tsatsou@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-8853-2953>

CHRISTOPHER FARAONE
UNIVERSITY OF CHICAGO
cfl2@uchicago.edu
<https://orcid.org/0000-0003-2888-7857>

Recibido: 6 de marzo de 2024

Aceptado: 23 de marzo de 2024

ABSTRACT

60 years ago, Philippe Derchain published an article in which he studied and discussed 23 magical gems preserved in the collections of the Numismatic Museum of Athens. 60 years later, as part of our efforts to document and study all magical gems within Greek territory, we discovered that, despite the significant work done by Derchain, there were omissions in his study. Considering the substantial increase in scholarly work on magical gems, we deemed a reassessment and reissue of these amulets necessary. In this article, we present these amulets with new colored photographs, utilizing a great deal of new comparative data that has emerged in the meantime.

KEY WORDS: MAGICAL GEMS, AMULETS.

GEMAS MÁGICAS EN EL MUSEO NUMISMÁTICO DE ATENAS 60 AÑOS DESPUÉS DE DERCHAIN

RESUMEN

Hace 60 años, Philippe Derchain publicó un artículo en el que estudió y discutió 23 gemas mágicas conservadas en las colecciones del Museo Numismático de Atenas. Sesenta años después, como parte de nuestros esfuerzos por documentar y estudiar todas las gemas mágicas dentro del territorio griego, descubrimos que, a pesar del trabajo significativo realizado por Derchain, hubo omisiones en su estudio. Considerando el aumento sustancial en el trabajo académico sobre gemas mágicas, consideramos necesaria una reevaluación y reedición de estos amuletos. En este artículo, presentamos estas gemas con nuevas fotografías a color, utilizando los datos más recientes que han surgido en el ínterin.

PALABRAS CLAVE: GEMAS MÁGICAS, AMULETOS.

1. Introduction

60 years ago, the Belgian Egyptologist Philippe Derchain published an article in *Chronique d'Égypte* (Derchain 1964) in which he described and discussed 23 magical gems preserved in the collections of the Numismatic Museum of Athens. Most of these were unpublished, with some having been presented by Ioannis Svoronos in the *Journal International d'Archéologie Numismatique* (Svoronos 1913 and 1915). The magical amulets described and analyzed originated from three collections, namely those of Karapanos, Tsivanopoulos, and Empedocles. However, the donors did not provide information regarding the discovery, provenance, creators, or users of the artifacts. This knowledge gap poses a significant challenge for the comprehensive analysis of these magical amulets.

The term “magical amulet” is a modern construct rather than an emic term, indicating a categorization imposed by contemporary scholarship¹. In antiquity, these objects were referred to as *περίαπτα* and *φυλακτήρια*. The Latin term *amuletum* introduced by Marcus Terentius Varro in the 1st century BCE within the context of Roman religion, likely derives from the verb *amolari* signifying warding off and protective qualities.

The magical amulets of Greco-Roman antiquity are powerful personal tools used to mediate between the human world and the divine, imbuing individuals with special powers and abilities, or protecting them from diseases and unfavorable situations. Their efficacy depends on a combination of factors that transform them from inert stone fragments into active agents.

Their material and shape, the images, the inscriptions, the magical names, and the *charaktères* engraved on them, as well as the individuals who wear them, lead us to formulate intriguing questions not only concerning the interpretation of textual and visual elements but also regarding the dynamic interplay between human agents and the artifacts they employ, thereby delving into inquiries pertaining to human cognition and behavior.

However, until the late 20th century, few scholars had realized the extraordinarily significant role that these small relics of antiquity played in understanding not only religious ideas but also overall perceptions, thoughts, desires, and emotions of everyday people. One of these was Philippe Derchain.

Derchain's study on the gems of the *Numismatic Museum of Athens* was excellent for its time. However there has been a significant increase in scholarly work

¹ For magical amulets in general see BONNER 1950; MASTROCINQUE 2003 and 2007; FARAONE 2011 and 2018; DASEN & NAGY 2018 and 2019.

on all types of Greek magical texts, especially in the area of the magical gems, which in recent years has seen new publications or republications of major collections in London, Paris, Germany and Italy, as well as important studies on them. The creation of the *Campbell Bonner Database CBd* by Arpad Nagy and his colleagues in Budapest has, moreover, provided a fantastic new resource for studying the gems and finding appropriate parallels.² If Derchain were alive today, we are sure that he himself would have insisted that these gems be restudied.

Between 2019 and 2022, we each visited the Numismatic Museum of Athens independently and examined the gems.³ During these inspections, we discovered that in some cases Derchain omitted or only partially recorded inscriptions on the reverse side of the stones. He also categorized as amulets six gems with retrograde inscriptions, which are more plausibly interpreted as signet rings employed for sealing documents (these are included in an Appendix in the present article). In other cases, the use and enlargement of digital photographs allowed us to see the inscriptions more clearly than was possibly sixty years ago. This article constitutes part of a comprehensive initiative to document and study all magical gems within Greek territory, whether housed in the collections of Greek museums or discovered *in situ*.

1) Tzivanopoulos collection 94 (88) - Derchain 1964 no. 1



² <http://cbd.mfab.hu/>

³ We would like to thank the director of the Numismatic Museum of Athens Dr. George Kakavas, as well as the archaeologist - numismatist Dr. Antonia Nikolakopoulou and their very helpful staffs. We also wish to thank the J.F. Costopoulos Foundation for the financial support to carry out this study.

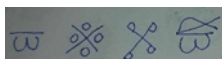
Medium: heliotrope (green jasper with red flecks).

Measurement: 23 x 17 x 3 mm.

Shape: oval with both sides flat. The gem is in a gold setting with a suspension ring.

Obverse: Cock-headed *anguipede* in Roman armour with its head to the right. He holds a whip in his right hand and a shield in his left hand that bears on its inner surface the inscription ΙΑΩ. In the field there are 7 stars. Around the figure the inscription ΑΒΛΑΝΑΘΑΛΒΑ ΙΑΗΙCΙΑΗΙΕ ΗΙΟΥΩΙΗ. The *sigma* (C) in the second word is probably an E without the middle bar, which would yield the repeated vocalic pattern ΙΑΗΙΕ ΙΑΗΙΕ. Derchain printed ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑΙΑΗΙΩΑΗΙΕ, correcting without comment the well-known palindrome *ablanathanalba*, of which the engraver neglected two letters: *ablanath*<*an*>*alba*.

Reverse: On a baseline, Osiris appears as a standing mummy with his left hand to his mouth and holding a branch of a palm tree in his right. Above, below, and to the right of the figure, there are four *charaktêres*:



Around the margin, there is an inscription in two concentric lines. The mounting of the gem obscures the top third or quarter of the inscription, but for the most part, it is not difficult to restore: Starting from the line closest to the figure and beginning near the top of his head, the text reads as follows: ΦΡΙΞΑΩΝΟΥΘ ΙΩ ΩΩΩΙΑΗΩΩΙΙΙΟΥΩΝ. On the outer perimeter, beginning near the top of the head we see: CHMOBIZIZO CEMECEIΛAMΨ ABPACAΞ ΒΘΖ-. Derchain printed only ABPACAΞ ΟΥC.ΙΗ Ω.../ΩΩΩ ΙΑΗΩΩ ΙΙΙ ΕΥ ΩΝΦΙC ΑΩΩΟΥΘ.

Discussion: The combination of the anguipede and the mummy Osiris is not rare. Such depictions are more commonly found engraved on dark green jasper or heliotrope.⁴ Sometimes we encounter both within the same composition. For example, on an amulet engraved on hematite, we find an anguipede holding a small mummy of Osiris in its left hand.⁵ One of the *charaktêres* accompanying this depiction is similar to the *charaktêr*:



⁴ MICHEL 2001, nos 216-220; see also *CbD* 119, 614, 615, 616, 617, 1821, and 3241.

⁵ MASTROCIQUE 2007 (= *SGG* II) ToE 1.

found in the discussed amulet. In another instance, on a dark green jasper, we encounter a rooster-headed god with human legs holding a scepter in his right hand and a small mummy of Osiris in his left.⁶ In yet another amulet made of yellow jasper, we encounter a rooster-headed figure with snake legs. Here, the body of the figure is wrapped like a mummy and holds its hand in front of its mouth, in the same way as the Osiris mummy on the discussed amulet.⁷

As the anguipede is associated with the sun and carries solar characteristics, its connection with Osiris seems peculiar. However, as suggested by Mastrocinque, it is possible that this relationship arises from the idea of the sun's nightly journey in the realm of the dead and may relate to the phenomenon of the solar-Osirian unity that we will discuss later.⁸

Damigeron (*De lapidibus*, II.9) reports that the heliotrope “preserves the faculties and bodily health of the wearer, brings him a good reputation and respect, and provides child-blessing; it expels poisons; and removes all kinds of bugbears”. Albertus Magnus (*De mineralibus*, II.5) adds that, in addition to the above, the heliotrope stops the flow of blood, restores and maintains sexual health.

The magical names inscribed on the stone are well-known: αβρασαξ, σεμεσειλαμψ and a slightly truncated form of αβλαναθαναλβα. The careful scribe may have even crossed out βσξ as a mistake (unless this is a scratch) and corrected an *omega* to a *nu* in the name αωνουθ. Derchain correctly identified the four *iotas* (*uu*) with a super-linear stroke as a mistake for the divine name of Yahweh: πππ.

The position of the mummy's hand over its mouth in a gesture of silence is peculiar. Perhaps this iconography conflates Osiris and Harpocrates. It may be possible, of course, that the amulet was used within or generally reflects the context of silence in the performance of a mystery cult. It is more likely however that it aimed at a far more practical purpose. As it turns out, a solar god with a radiant lion's head, dressed in a long tunic and raising his right hand flat against his mouth appears on nine gems (all green gems like this one),

⁶ MICHEL 2001, no. 231.

⁷ SGG I, 245 = SGG II, Na 16.

⁸ On the association Osiris-anguipede see MASTROCINQUE 2003 (= SGG I).

that were probably used as amulets against the angry speech of others, a goal indicated by the gesture of the god covering his mouth and especially by the additional inscription on two of the nine (MICHEL 2001, no. 271): “Restrain the angry outbursts of Tasos!” (κατάσχεσ τοὺς θυμοὺς Τάσοι) and “Let all anger against me, Cassianus(?), be restrained!” (κατεχέσθω πᾶς θυμὸς πρὸς ἐμὲ Κασσιανόν).⁹

Bibliography: Derchain 1964, 177-178; Papanikola-Bakirtzi 2002, p. 524.

2) Tzivanopoulos collection 93 (74) - Derchain 1964, no 2



Medium: dark green jasper mounted in a gold ring.

Measurement: 14 x 11 x 5 mm.

Shape: oval.

Obverse: Lion-headed serpent (Chnoubis) with his head to the left. Around the head, a nimbus with seven rays.

Reverse: the inscription XNOY/BIC and the Chnoubis symbol. (Derchain fails to mention both).

⁹ See FARAONE 2022, pp. 284-286; for the second inscription, see MOUTERDE 1930, pp. 77-80.

Discussion: Typically, Chnoubis amulets were used to heal abdominal illnesses and digestive problems.¹⁰

Bibliography: Derchain 1964, p. 179.

3) Tzivanopoulos collection 92 (55) - Derchain 1964, no 3



Medium: white chalcedony mounted in a gold ring.

Measurement: 18 x 14 x 2 mm.

Shape: oval.

Obverse: Lion-headed radiant serpent (Chnoubis) with seven rays, having his head to the left, on a cylindrical base that has a rim.

Reverse: the inscription XNOYBIC and the Chnoubis symbol. (Derchain fails to mention both).

Discussion: This gem belongs to an alternate type of Chnoubis amulet in white translucent stone. Many ancient lapidaries, from the first century (such as Pliny) up to at least the 11th century (as mentioned by Michael Psellus), inform us about gems that were made of milky, semi-transparent stones and

¹⁰ For the use of this type of gems in antiquity see *Orphica, Lithica kerygmata*, 35. 3-6., Hephaestion, *Apotelesmatica*, 12.20-24, Marcellus of Bordeaux, *De Medicamentis*, 20.98. See also Michael Psellus, *Libellus de Lapidum Virtutibus*, *Patrologiæ cursus completus*, vol. 122, 900. See *Patrologia Graeca (PG)*, vol. 122, p. 900.

were believed to promote breastfeeding and suckling.¹¹ They were worn as pendants or rings with the aim of increasing the flow of milk in women.

It appears that these stones were sometimes crushed and mixed with a liquid, which women consumed, or they were sucked like candies.¹²

Bibliography: Derchain 1964, p. 179.

4) Tzivanopoulos collection 100 (94) - Derchain 1964, no 4



Medium: yellow jasper.

Measurement: 22 x 17 x 3 mm.

Shape: oval.

Obverse: Lion-headed serpent (Chnoubis) with radiate head with seven rays. Below the image, the inscription XNOYMHC (a variant spelling of the name) is written along the edge.

Reverse: plain.

¹¹ *Orpheus' Lithika* 191-223; *Orphica, Lithica kerygmata* 139-40; MICHAEL PSELLOS, *Libellus de Lapidum Virtutibus, Patrologiae cursus completes*, vol. 122, p. 892. See also DASEN 2019 and 2023.

¹² DASEN 2023, p. 655.

Discussion: A yellow jasper with an image of Chnoubis is much rarer than the green or white.¹³ Ancient lapidaries provide insights into the use of yellow jasper. According to Pliny, “stones are found that resemble a lion’s skin, and these, they claim, are effective against scorpions” (*NH* 37.54.2). According to *Orphei Lithica*, the stone that bears the color of a lion’s skin is called *leontoderes* and it repels the pain caused by scorpion stings when one hangs it around the wound or grinds it and applies the dust to the wound (619-624). *Socrates and Dionysius* inform us that the agate that has a color similar to the pelt of a lion is powerful if set upon those who have been stung by a scorpion or if ground up and applied with water (39.1-4).¹⁴

Of all the different images appearing on amulets made of yellow stone believed to have antivenom properties, the image of a scorpion is the most frequent, suggesting that these gems expel the venom, by the power of ‘like banning like’. In some cases, the image of the scorpion is accompanied by the inscription “BAPXA”, perhaps a reverse writing of the Semitic “aqrab” (scorpion).¹⁵

According to the *Book of Numbers*, Moses employs the same process of like banning like when he constructs a bronze likeness of a serpent aiming to protect the Israelites from snakebites.¹⁶ The addition of the image of the lion-headed serpent onto a yellow stone, like the one we discuss here, might be associated with this idea that one snake could repel the action of the venom of snakes and, by extension, the venom of scorpions.

However, it is possible that the presence of Chnoubis on this amulet was used to activate and enhance the believed therapeutic action of the yellow gem, whatever its function may have been. This perspective is in line with the opinion of Galen, who considered the engraving of images on stones unnecessary as it did not strengthen the effectiveness of amulets.¹⁷

Bibliography: Derchain 1964, p. 179.

¹³ See e.g. CBd 2669, CBd 1782, CBd 146, CBd 151, CBd 106 etc.

¹⁴ See also FARAONE 2018, p. 99 and note 189.

¹⁵ CBd 2389, CBd 4020. See also MASTROCINQUE 2014, p. 199, where further bibliography.

¹⁶ *Numbers* 21:7-9.

¹⁷ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, 12. 207. 1-10.

5) Tzivanopoulos collection 83 (97) - Derchain 1964, no 5



Medium: bluish white jasper.

Measurement: 22 x 15 x 5 mm.

Shape: oval, flat on the obverse and convex on the reverse.

Obverse: Chnoubis-Agathodaimon to the left.

Reverse: The inscription XNOYBIC NAA BIC BOENOYT.

Discussion: The inscription is a version of the Νααβίς βιενουθ *logos*, which appears almost exclusively on Chnoubis gems.¹⁸ In this case, however, instead of Chnoubis, we find a bearded snake, who is probably Agathodaimon, the snake god who, after the founding of Alexandria by Alexander the Great, became the protective deity of the city.¹⁹ Ancient writers appear to view Agathodaimon and Chnoubis as counterparts, given the similarity in their characteristics. In the *Praeparatio Evangelica*, the first-century historian Philo of Byblos notes that “the Phoenicians refer to (the snake) as Agathos Daimon, and similarly, the Egyptians name it Kneph”.²⁰ Kneph seems to have been an

¹⁸ From the twenty magical gems in the CBd that bear the specific inscription, only one doesn't depict Chnoubis.

¹⁹ For Agathodaimon in general see FRASER 1972, pp. 209-211; MITROPOULOU 1977, pp. 155-168; DUNAND 1981, pp. 277-278.

²⁰ Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica* 1.10.

early form of the name Chnoubis.²¹ This amulet serves as additional evidence of the connection between the two.

The Νααβις βιενουθ *logos* has been interpreted in two ways. Bonner, following Kopp, asserts that it is connected to the Hebrew “nṯbsh b’noth,” which means “bound with incantations.”²² Derchain argues that the first name is associated with the Egyptian “nhp”, signifying the potter’s wheel, which he believes is another element linking Chnoubis to the Egyptian god Khnum. Regarding the name Βιενουθ, he interprets it as the first part of the phrase “the soul of the god.”²³

In a series of inscriptions from the Hellenistic period, there is a reference to the god Chnoubis as Χνούβω Νεβιήβ²⁴ or Χνόμω Νεβιήβ.²⁵ According to Bouché-Leclercq, “Νεβιήβ” means “magnus” and is associated with the Egyptian word “νεβουθ”.²⁶ Νεβ (Neb) means “master” and is apparently closely connected with the vox magica “Νεβουτο σουαληθ”.²⁷ Due to the confusion between the Egyptian and the Greek modes of spelling names there may be a connection between the epithet “Νεβιήβ” of Chnoubis with the name NAABIC found on Chnoubis amulets from the Greco-Roman era.²⁸

Bibliography: Derchain 1964, pp.179-180.

²¹ For the relationship between Kneph and Chnoubis see THISEN 1996.

²² BONNER 1932.

²³ DERCHAIN 1964, p. 177-193 at 181. See also BRASHEAR 1995, pp. 3380-3684 at 3583.

²⁴ *OGIS* 168: Ἐλεφαντίνην ἱερεῦσι τοῦ Χνούβω Νεβιήβ καὶ θεῶν Ἀδελφῶν.

²⁵ *OGIS* 111: βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ βασιλίσσῃ
Κλεοπάτραι τῇ ἀδελ[φῇ, θε]οῖς Φιλομήτορσι[ι],
καὶ τοῖς τούτων τέκνοις καὶ Ἀμμωνι
τῷ καὶ Χνού[βει κ]αὶ [Ἦ]ραι [τῇ κ]αὶ Σάτει,
καὶ Ἑστία [τ]ῇ[ι καὶ] Ἀνούκ[ει] καὶ Διονύσῳι
τῷ καὶ Πετρεμπαμέντει κ[α]ὶ τοῖς ἄλλοις
θεοῖς..... καὶ προφῆτης τοῦ Χν[ούβεως]
..... καὶ οἱ ἄλλοι [ἱερεῖς τῆς πεν]ταφυλίας
τοῦ Χνόμω Νεβιήβ [καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ]
θεῶν Εὐεργετῶν [καὶ θεῶν Φιλο]πατόρων

²⁶ BOUCHÉ-LECLERCQ 1906, p. 212, n. 6.

²⁷ PHILONENKO 1985, pp. 433-452, 444; BRASHEAR 1995, p. 3593; BRICAULT 2005.

²⁸ In *SEG* 42:933,24 we read ««ροορμερφε/ργαρβαρμα/φριουιριγξ χν/ουβι νεααβι β/αροφια γειγ/αντοπληκ-/τα βιεν-/υθ.» Next to the name of Chnoubis, which is linked here with the Chnoubis of the amulets, appears the name “νεααβι”. For the finding that bears the inscription, there are no additional details available. It may possibly be a leaflet.

6) Tzivanopoulos collection 104(95) -Derchain 1964, no 7



Medium: burnt chalcedony.

Measurement: 22 x 29 x 10 mm.

Shape: convex oval.

Obverse: roughly engraved frontal mummiform figure with solar disk on its head, its arms crossed in front of its chest and surrounded by nine animals difficult to distinguish, who all seem to face the central figure.

Reverse: five rows of *charaktères*



Discussion: The nine animal-like forms placed around a central figure, who is probably Osiris, are reminiscent of the common arrangement of triads of animals around Horus-Harpocrates seated on a lotus. The animals on this gem, arranged clockwise from the top, are most likely a swallow, an ibis, a seated baboon, two unspecified animal figures, two donkeys, and two goats. Among the magical gems, there exists a similar representation, depicting Osiris wearing the atef crown on his head and surrounded by five animals (CBd 1604).

Gems depicting the solar Osiris²⁹ seem to reflect a development that took place during the New Kingdom, when the representation of Osiris with a sun disk

²⁹ CBd 570, CBd 1599, CBd 1603, CBd 1806, CBd 2383, CBd 2652, CBd 3133, CBd 3189.

on his head is interpreted as an attempt to merge the gods Ra and Osiris into a solar-Osirian unity.³⁰ In Spell 181 of the *Book of the Dead*, we encounter the idea that “knowledge regarding the relationship between Osiris and Ra, offered by the text, can protect the deceased from all evil in the other world”.³¹

Bibliography: Derchain 1964, p. 182.

7) Tzivanopoulos collection 80 - Derchain 1964, no 8

Isis with snake, holding a scepter, the letters EA in field (Derchain 1964, p. 182). The gem was not available for study.

8) Tzivanopoulos collection 95 (109) - Derchain 1964, no 9



Medium: red jasper mounted in a gold pendant.

Measurement: 23 x 18 mm.

Shape: oval.

³⁰ For this idea see HORNUNG 1999, p. 87. For a more detailed description of the Amduat and a translation of this text, see HORNUNG 2007; DARNELL & DARNELL 2018, pp. 127-248; NIWINSKI 1987-1988, p. 98; LUCARELLI 2006, p. 2. The theory was challenged by QUACK 2012, pp. 180-181. See also SMITH 2017, p. 330.

³¹ See SMITH 2017, p. 337, who cites BUDGE 1910, p. 99, lines 2-5. See also FAULKNER 1914, p. 132.

Obverse: Two profile gods, male and female, facing left.³² The first is the god Shu, identified by the ostrich feather upon his head. Derchain thought that Shu holds in the crook of his left hand the curved hieroglyph for the word *time* (*tr*), but it is more likely a stylized *rnpt*-symbol (“year”), which is composed, in part, of a palm branch, whose ribs are indicated by two lines on the gem. The *rnpt* is very commonly held by deities, who present it to the king to ensure years of rule. In his right hand, Shu holds a staff that is composed of the *djed*-pillar and burning torch. The associated inscription (see below) suggests that the goddess who follows Shu is Hathor, and one can perhaps make out a squashed version of the headdress typically worn by Hathor, Isis and other goddesses: a sun disk with lyre horns and an uraeus. If not for the inscription, one might have thought the goddess was Tefnut, Shu’s sister, who often appears with him and who, in her fully anthropomorphic form also wears a headdress similar to Hathor and Isis. Below Hathor’s feet is a ram, that jumps though a hoop, while turning its head up and looking back. This is an image of the zodiac sign, as we can see in a medieval manuscript now in Wales (Figure 1).³³ There are also some coins from cities in the eastern Roman Empire that show this kind of astrological iconography.³⁴ Under the male god we find the name IEO, perhaps a mistake for IAΩ, and on the other side a long text beginning on top of the goddess’ headdress and curving down around to the left and under the ram: AΘOYΠΘOYΠOYIAΘOYΠOYBATAYIE.



FIGURE 1

³² Most of the interpretation that follows is deeply indebted to Dr. Emily Teeter.

³³ From a medieval manuscript in the National Library of Wales (MS 735 F29 verso).

³⁴ CARBONE 2022 issue.

Reverse: Ram-headed god, with a well-muscled frontal torso, but profile head and legs. He wears an Egyptian kilt, has a solar disk on top of his head and holds the *was*-scepter in his left hand and the *ankh*-symbol in his right.

Discussion: The name ΑΘΟΥΡΘΟΥΡΟΥΙΑΘΟΥΡΟΥΒΑΤΑΥΙΕ on the obverse is unknown on magical gems, but it seems to involve some repetitive play on the name of Hathor, whose name usually appears in Greek as Αθούρ or Αθούρ. The name is not common on gemstones but there are two gems that mention it. The first depicts a seated Isis-Hathor, with a crown of feathers breastfeeding an Apis bull; on the reverse, the first of three lines of text reads: Αθούρ.³⁵ The Αθούρ on the second amulet is masculine and addressed as “father of the universe”.³⁶

A ram-headed figure is common enough on uterine amulets,³⁷ but the representation on the reverse of this gem seems to be unique. When seen from the neck down, the figure has obvious parallels, for example, with male figures carrying similar implements that have ibis-heads³⁸ and snake heads.³⁹ Even closer are the falcon-headed images Horus that carry the same implements and have solar disks on their heads.⁴⁰

Bibliography: Derchain 1964, p. 18.

9) Empedocles collection (without number) - Derchain 1964, no 12



³⁵ MICHEL 2001.

³⁶ MICHEL 2001. MASTROCINQUE 2014, p. 48

³⁷ MASTROCINQUE 2014, pp.133, 206, 225, 226.

³⁸ MICHEL 2001.

³⁹ MICHEL 2001. BONNER 1950, p. 262. MASTROCINQUE 2014 p. 271.

⁴⁰ MICHEL 2001.

Medium: black hematite (Derchain describes it as green-black jasper).

Measurement: 1 x 13 x 2 mm.

Shape: oval.

Obverse: a lion walking to the left. In the upper part a crescent moon and stars on the right and left.

Reverse: Harpocrates seated on a lotus flower facing left, with his right index finger in his mouth and holding a flail in his left. On either side, magical symbols including an E, an inverted F, an inverted N and two other symbols.

Discussion: There are similar examples of Harpocrates on a lotus in combination with a lion and also carved into hematite or dark-colored jasper.⁴¹ Such images have strong solar characteristics, since Harpocrates represents the young sun-god, while the lion also symbolizes the sun.⁴² In the inscriptions at the Temple of Edfu, significant sources from the Ptolemaic period, we encounter a form of Horus, who embodies a lion shape, and is called Horus of Behdet. The lion is presented as a great warrior who prevails against the forces of chaos and subdues the enemies.⁴³

The image of Horus-Harpocrates in combination with the lion has been interpreted as a symbolic representation of the astrological position described as “the Sun in Leo”.⁴⁴ When the Sun (Harpocrates) enters the constellation of Leo, the inundations of the Nile follow. The lion is thus associated with fertility and the abundance of goods that follows the inundations.⁴⁵ According to Michel these types of amulets have an astrological character, which on our amulet is emphasized by the presence of the two stars and the crescent moon.⁴⁶

Bibliography: Derchain 1964, pp. 85-86.

⁴¹ Sometimes the amulets depict on one side Harpocrates on a lotus and on the other side a lion (*Cbd* 1321), while at other times, Harpocrates is seated on a lotus, which is supported on the back of a lion. In some cases, Harpocrates is shown riding on a lion (*Cbd* 1099). There are also two gems (*Cbd* 322 and 326) depicting Harpocrates sitting on a lotus flower that is placed on the back of a lion. These may have been manufactured after antiquity and likely replicate the type of amulet we are discussing here.

⁴² BONNER 1950, pp.150-151.

⁴³ ELSAYED 2019.

⁴⁴ PHILIPP 1986, p. 43, no. 32.

⁴⁵ AMORAI-STARK 1988, pp. 104-105; PHILIPP 1986, p. 43, no. 32; SHAICK 2012, p. 137.

⁴⁶ MICHEL 2001.

10) Tzivanopoulos collection 101 (58) - Derchain 1964, no 14



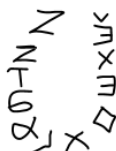
Medium: carnelian (the orange variety of chalcedony) mounted in a gold ring.

Measurement: 2 x 21 x 6 mm.

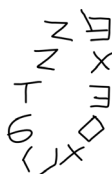
Shape: oval.

Obverse: *Ouroboros* enclosing a Phoenix facing right with its head surrounded with a nimbus and seven rays. Derchain claims that the phoenix is surrounded (*entouré*) by symbols, but it is more accurate to say that the bird stands between two circles of the same twelve symbols.

The circle to the left is as follows:



and to the right is as follows:



Reverse: The inscription is a variant of the *αιαναγβα* *logos*:

AIANAKBA
 CAΛAMAΞAAM
 OPAXΘHBAMAIA
 ZAAZAHΛAYKAH
 ABELIAMTOTP
 ΩAPMAΦPH.

Derchain reads AIANAKBA/CAΛAMAZA AM/OPAXΘH BAMAIZA
 AZAHΛ AYKAH/Λ BELIAMTO TP/Ω APMA ΦPH.

Discussion: Herodotus, in one of the earliest references to the phoenix, associates the bird with the Egyptian Benu bird, a manifestation of the solar creator god. Both Benu and the phoenix are connected to the concept of a blissful afterlife and possess the ability to easily traverse the boundaries between life and death. In the early first century, Ovid describes the phoenix as a bird that “reproduces and renews itself” (Ov., *Met.* 15.391). Christians, adopting the connection of the phoenix with rebirth and victory over death, interpreted the phoenix’s regenerative power as an allegory for the resurrection of Christ.⁴⁷

In one of the earliest depictions of the phoenix, the bird is accompanied by the phrase “Phoenix felix et tu” (Nagy 2001, p. 59). The similarity in the sound of the words *phoenix* and *felix* leads to their connection, emphasizing the link between the bird and happiness. During the reign of Hadrian in the 2nd century CE, the phoenix with a nimbus around its head appeared on coins symbolizing the onset of a new era promising happiness and prosperity (see Lecocq 2016, p. 465). The nimbus connects the bird with Helios (Ach. Tat., 3.25) and in an analogous way to other solar figures such as Helios-Harpocrates, the lion-headed god, and Chnoubis, all of whom often bear a nimbus with or without rays around their heads. In the Magical Papyri, the connection of the phoenix with Helios and Harpocrates

⁴⁷ For the phoenix bird and its symbolism see K. VAN DEN BROE 1972; LABRIQUE 2013; LECOCQ 2016 AND 2019 ; HENKE 2020; for Phoenix on the magical gems see NAGY 2001; PEREA YÉBENES 2022.

is explicitly stated: “I am the sacred bird, Phoenix. I am Krates the holy, called Marmarauoth. I am Helios who showed forth light.”⁴⁸ This connection is also evident in the vox magica “AMOPAXΘH” carved on the amulet in discussion, interpreted as “Horus of the horizon”.⁴⁹

On a ceremonial tunic unearthed from a 2nd-century tomb in Saqqara, the phoenix is depicted with a vulture’s head. The hieroglyph representing a vulture signifies “year”. The bird stands atop a small hill composed of twelve stones, corresponding to the months of the year.⁵⁰ The number twelve seems to appear in the discussed amulet, as the bird stands between two circles of twelve symbols each, which may symbolize the twelve months of the year. Since the phoenix is associated with the floods of the Nile, this symbolism aligns with the Egyptian belief that the period of floods, marking the onset of the solar year, signaled the end of the dry season and the rejuvenation of nature, ushering in a new era characterized by hope and prosperity.⁵¹

The phoenix is found often on gems made of hematite stone that bear the inscription ‘πεπτε’. In these cases, the amulets were used to confront digestion problems and belong to a series of digestive amulets that are often called the “Phoenix class”.⁵² However, the gem in discussion does not bear such an inscription.

The *αναγβα* *logos* on the reverse of the amulet is often encountered on gems made of carnelian stone, on whose obverse we find (within an *ouroboros*) four symbols that represent the *tetragrammaton*. Here the image of phoenix and the two rings of symbols seem to have replaced the *tetragrammaton*.⁵³

Bibliography : Derchain 1964, p. 186. Van den Broek 1972, p. 438; Papanikola-Bakirtzi 2002, p. 527.

⁴⁸ PGM XII 231-232.

⁴⁹ BRASHEAR 1995, p. 3579.

⁵⁰ F. LABRIQUE & I. PAPADOPOULOU 2012.

⁵¹ Horapollo, *Hierogl.* II 57.

⁵² BONNER 1950, pp. 60-61; DASEN & NAGY 2019, pp. 425-426.

⁵³ MICHEL 2004, p. 482, and FARAONE 2022.

11) Tzivanopoulos collection 97 (75) - Derchain 1964, no 15



Medium: heliotrope mounted in a gold ring.

Measurement: 17 x 14 x 2 mm.

Shape: oval.

Obverse: Composite image of Harpocrates and baboon. Viewed in one direction a cynocephalus faces left with solar disk. His paws are raised in greeting. The two figures of the gem have the same body, with the baboon's tail acting as Harpocrates' whip. Viewed in the opposite direction, we see Harpocrates facing right with his hand on his mouth and the solar disk on his head.

Reverse: the inscription APXIΘE/IONTI.

Discussion: This double representation is depicted on a series of gems⁵⁴ and appears to symbolize the continuous cycle of time, as it depicts the ever-recurring ascent of the sun god Harpocrates and his daily worship by the baboon, who represents the lunar god Thoth, which thus explains the lunar disk on its head.⁵⁵

According to the *DGE*, the noun ἀρχίθεος means something like “principal god”. Perhaps read ἀρχιθειῶντι, “for the one who is the principal god”.

According to LSJ (ἀρχίθεος, -ον, ὁ ἀπ' ἀρχῆς θεὸς ὢν), the word ἀρχιθειοντι may be a reference to Jahweh, the god who was there from the beginning, «Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» (*Exodus* 3:14). Derchain reads incorrectly APXIΘE/ONTI.

Bibliography: Derchain 1964, pp. 186-188.

⁵⁴ CBd 546, 547, 1611, 2441, 3187.

⁵⁵ See the discussions of ZWIERLEIN-DIEH 1991, p. 160, no. 2198 and MICHEL 2001b, pp. 33-34.

12) Tzivanopoulos collection 98 (99) - Derchain 1964, no 16



Medium: hematite.

Measurement: 19 x 20 x 2 mm.

Shape: oval, nearly circular.

Obverse: A well-known design: an *ouroboros* encircles a symbol resembling a uterus, with a five-toothed key beneath and four deities standing above. Moving from left to right, we first encounter Isis, crowned with her hieroglyph, extending her left hand in greeting. Next, we see Chnoubis, the radiate lion-headed snake. Following Chnoubis is Anubis, though with some uncertainty whether the mummy is dog-headed. Nephthys is the final figure in the group, raising her right hand and holding what appears to be a vessel in her left hand.

An additional, unidentified figure is depicted either holding the key of the uterus or seated upon it. This figure in the lower register on the right is likely Khnum, the deity associated with the creation of human and animal bodies on his potter's wheel, bestowing life upon them.⁵⁶

In the field there are the seven vowels. Above the four figures the letters AEI. In the left, next to the uterus the OY, to the right the Ω and next to the fourth figure the H. Around the margin the *soroor*-formula, an Egyptian formula used to lock and

⁵⁶ On CBd 233, 1355 and 3092, Khnum is holding the key; on CBd 1356 and 3425, Khnum is holding the uterus and the key. For Khnum on uterine amulets see DELATTE 1914, p. 86; DELATTE & DERCHAIN 1964, pp. 255-256; BARB 1953, pp. 195-196 and 216, nn. 43 and 4; RITNER 1984.

unlock doors.⁵⁷ We can only read the letters: COPOOP ΜΕΡΦΕΡΓΑΡΒ.....
PIOY..ΙΓΞ.

Reverse: the inscription ΟΡΩΡ/ΙΟΥΘ.

Discussion: It is a typical uterine amulet.⁵⁸

Bibliography: Derchain 1964, p.188.

13) Karapanos collection 614/799 - Derchain 1964, no 18



Medium: yellow jasper.

Measurement: 14 x 20 x 3 mm.

Shape: oval.

Obverse: Wild boar with a bee in its mouth, running to the left. In the upper part of the gem, the inscription TO THC ΦΙΛΙΑC.

Reverse: the inscription ΜΥΕΡΩ.

Discussion: In ancient Greek imagery, the wild boar is associated with virility, strong sexual prowess, and dominance.⁵⁹ There are many examples of rings from the Greco-Roman period that depict a wild boar and sow mating, which were

⁵⁷ RITNER, 1984.

⁵⁸ For uterine amulets in general, see AUBERT 1989; HANSON 1995; DASEN 2005, 2007 and 2015; FARAONE 2011, pp. 56-57. For a new interpretation, see TSATSOU 2019.

⁵⁹ For the boar in ancient Greek tradition see LEVANIUK 2011, esp. Chapter 10 (“Odysseus and the Boar”); SAGIV 2018, pp. 84-87. On the representation of animals in gems, see PEREA YÉBENES 2021.

likely used to enhance sexual potency. Among them, there is at least one that belongs to the category of magical gems.⁶⁰

The wild boar holding a bee or a bull's head in its mouth appears on at least eight other gems made of yellow to dark orange stone.⁶¹

Here the image of the boar is employed in a manner similar to the depictions of those lions who hold bees, butterflies or bull's heads in their mouths or stepping on bull's heads with their front paws. Gemstones depicting lions, however, usually do not have any inscription on their back, whereas gems depicting wild boars, like this one, have variations of the *voces magicae* MOYI CPΩ.⁶²

The inscription 'MYEPΩ' on our amulet is likely a misspelling of the MOYI CPΩ. MOY is the Egyptian word for lion, while MOYI is the name of the third decan of Leo. MOYI CPΩ are parts of the ΣΕΡΦΟΥΘ MOYI ΣΡΩ sequence, which transliterates into the Greek language the Egyptian *srpt-mꜣi-srt*, which are three forms of the solar deity at different times of the day: dawn (lotus), midday (lion), sunset (ram), as is evident in a protective recipe from a magical handbook, where they are associated with the sun god Ammon (ὅτι ἐγὼ εἶμι ὁ ἐν τῷ Πηλουσίῳ καθιδρυμένος ΣΕΡΦΟΥΘ MOYIΣΡΩ ΣΤΡΟΜΜΩ).⁶³

MOYI CPΩ is also associated with Eros-Harpocrates. It appears in a love charm,⁶⁴ and it is encountered in a depiction of the god Eros riding a lion.⁶⁵

The amulet under discussion depicts a wild boar with a bee in its mouth. This element may possibly carry some erotic connotations, as the bee could be associated with Eros, whose arrows, like the stinger of a bee, inflict intense pain—an association found in the tradition of Greek lyric poetry.⁶⁶ According to Mastrocinque, amulets of this kind are erotic in nature. In some cases, a woman's name is even engraved on them, who is evidently the target of the charm. If this is the case, then

⁶⁰ CBd 4290.

⁶¹ See MASTROCINQUE 2011b, pp. 44-47.

⁶² The inscription on CBd 2250 is μοισρω, on CBd 3164 is μουροσ|ρω, on CBd 3799 is μαειτη.

⁶³ PGM VII 498. For the interpretation of the vox see BONNER 1950, p. 200; BRASHEAR 1995, p. 3598; MICHEL 2001, no. 257; KOENIG 2009, esp. p. 320.

⁶⁴ PGM XXXVI 351.

⁶⁵ CBd 655: ΠΥΡΟΙΟΙ / ΙΑΩ / ΜΟΥΙΣΡΩ.

⁶⁶ See *Anacreontea* 35; Theocritus, *Idyll* 19.

the boar is an avatar of Cronos and the word ‘φιλίας’ might refer to *eros*, a term sometimes has a sexual component.⁶⁷

It is also possible that the image of the wild boar evokes qualities such as courage and strength.⁶⁸ In this case, the phrase ‘τὸ τῆς φιλίας’ may not have erotic connotations. After all, in ancient Greek discourse, the term ‘φιλία’ usually describes the mutual emotional relationship between two individuals. Amulets or incantations to acquire friendship were frequently used in the ancient world.⁶⁹ In the magical papyri, there is a recipe describing the construction of a ring made of a heliotrope stone and engraved with the depiction of Helios, which will offer ‘grace and victory’ and enable the wearer to make friends with rich and powerful people.⁷⁰ The mention of the term ‘φιλία’ on our gem might also serve the same purpose, to provide and ensure positive emotional responses. The meaning of the neuter article (τὸ) before the genitive is unclear.

Bibliography: DERCHAIN 1964, pp. 190-191; MASTROCINQUE 2011b, 44-49.

14) Tzivanopoulos collection 105 (100) - Derchain 1964, no 19



⁶⁷ MASTROCINQUE 2011b, pp. 44-49.

⁶⁸ The inclusion of the wild boar in the category of predators distinguished for their courage and strength led to its use as a substitute for the lion image. In Plato, we find at least two references to the courage and strength of the wild boar, qualities typically attributed to the lion (Plato, *Euthydemus* 294D; *Laches* 196E-197B).

⁶⁹ PGM VII 215-218. Stele of Aphrodite; PGM VII 405: Φίλτρον ἐπὶ φιλίας; *GEMF* 15.320-321 (PGM XII 272). *GEMF* 15.445 (PGM XII 398-399).

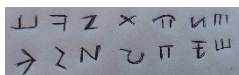
⁷⁰ *GEMF* 15.320-321 (PGM XII 272): A little ring for success and favor and victory. It makes men reputable and great and admirable and rich according to their ability, or it enables friendships with men of this sort.

Medium: brown agate.

Measurement: 35 x 26 x 15 mm.

Shape: oval in the form of a scarab.

Obverse: In a kind of cartouche, the following symbols are carved:



Reverse: On the flat underside a double-headed bird with a tail of a snake. Around both heads there are nimbuses and between them there seems to be the head of a snake. On the body of the bird there are letters and symbols:

Ω
H V
H ∇ Θ
I N W
7

Discussion: The scarab beetle has a significant role in ancient Egyptian tradition, symbolizing the divine manifestation of the morning sun. Amulets in the form of a scarab beetle are commonly found in funerary contexts due to their association with rebirth and eternal life.⁷¹ In Pharaonic times, such “scarabs” are also used as signet seals, bearing the engraved names of their owners, providing protection and bringing good luck.⁷²

⁷¹ ANDREWS 1994, pp. 50-56.

⁷² From the First Intermediate Period onwards, scarabs, primarily crafted from glazed steatite and later from green jasper or carnelian, function as signet seals. During the Middle Kingdom, their usage becomes notably widespread, characterized by the engraving of the owners' names on their surfaces. In the 12th Dynasty, scarabs are also worn as finger rings, serving as amulets when worn on one side and as signet seals when reversed. For the topic see ANDREWS 1994, pp. 51-53. Subsequently, with the introduction of solid metal signet seals, their role as seal amulets diminishes. They are now predominantly worn as amuletic jewelry, adorned with inscriptions or images designed to reinforce their efficacy in providing protection and bestowing good fortune.

In the Roman period, Scarab beetles are often depicted on magical gems,⁷³ but gems in the shape of a scarab beetle are not at all common.⁷⁴ This gem exhibits several other peculiarities. The double-headed eagle was initially documented in Hittite iconography around the 2nd millennium BCE,⁷⁵ but there is no indication that it was in use again until the 10th century CE, when it reappears in the Byzantine empire.⁷⁶ Additionally the two-headed eagle on the amulet is different from any other depictions of the bird because it has a serpent's tail. The symbols in the 'cartouche' on the upper side of the gem are reminiscent of those encountered frequently in amulets and magical texts of the era.⁷⁷

The unique characteristics of the gem suggest that it may have been crafted much later than the Greco-Roman era or that the scarab was originally made in ancient times and some of the engraved elements were added in post-classical times.

Bibliography: Derchain 1964, p. 191.

15) Tzivanopoulos collection 99 (78) - Derchain 1964, no 20



Medium: dark brown agate mounted in a gold ring.

Measurement: 13 x 15 x 3 mm.

Shape: oval.

⁷³ CBd 500, 501, 502.

⁷⁴ CBd 923-933.

⁷⁵ COLLINS 2010; BERAN 1967.

⁷⁶ MÜLLER-CHRISTENSEN 1973, pp. 22-25.

⁷⁷ GORDON 2005, pp. 78-79.

Obverse: Ithyphallic donkey stands with ears flattened back and facing to the right. In the upper left corner XAEI /ΛAM is vertically inscribed (Derchain read XAEΞ /ΛAM) and in front of the donkey we see five horizontal rows of letters: P/OΩ/ CE . /CEI /Ω (instead of CEI, Derchain reads CEC). Of the sixth letter, only the bare beginning survives; it was probably A or Λ or less likely a M. In smaller letters between the legs, we see a *sigma* on top of an *omicron* and in the bottom left we can read CAΩ Ω. XAEI /ΛAM follows CE. /CEI. The result (CE[M]CEIXAEIΛAM) is a sequence close to the magical word Σεμεσειλαμ. Some gems add extra vowels in the penultimate section of the word.

Reverse: plain.

Discussion: The ithyphallic donkey is commonly associated with the deity Seth in Egyptian mythology, an association that can be traced to Old Kingdom hieroglyphs, in which the image of a donkey was complemented by an ensemble of biliteral signs and phonetic elements, among which the phallus was notably featured, although it lacked any specific meaning.⁷⁸ From the Middle Kingdom onward, the donkey becomes closely linked with Seth, who, as the defender of Ra and his solar supremacy, held a significantly elevated position in the hierarchy compared to other deities. Consequently, the donkey was employed as a symbol denoting determination, vigor, persistence, and dominion. But from the beginning of the first millennium BCE, Seth acquires negative attributes, being identified as the murderer of Osiris and an adversary of Horus. This perception endures through the Ptolemaic and Roman periods when Seth was considered the god of the desert, barren landscapes, and chaos, linked to sexual violence and to unnatural sex.⁷⁹ However, native Egyptians, especially those living in the oases, persist in attributing positive characteristics to him, such as his strength and determination.⁸⁰ It seems possible that he serves as a role model in their efforts to defend their country against the initial rule of the Ptolemies and later the Romans.⁸¹ For them, he is the god who desires to shake up the existing order, and they associate him with disobedience to authority, upheaval, and persistence. Thus, the invocation of the power of Seth is linked to two competitive semantic fields, one

⁷⁸ CLOSSE 1998, pp. 27-39; VANDENBEUSCH 2019.

⁷⁹ PINCH 1995 p. 32; For Seth, see TE VELDE 1968 and 1977.

⁸⁰ For Seth with positive characteristics see FRANFURTER 1998; SCHORSCH and WYPYSKI 2009; KAPER 1997.

⁸¹ KEMBOLY 2010 p. 244; TURNER 2013 p. 160.

which emphasizes his destructive and ruthless aspect and his hostile relationship with Osiris, and the other associated with his fearless defense of sovereignty on the side of Ra and against his cosmic adversary, Apophis.

Consequently, we may assume that the representation of the ithyphallic donkey on the magical gems may be employed for diverse purposes. In a series of depictions, wherein a naked pregnant woman appears with an ithyphallic donkey, the purpose is to threaten woman's uterus either to ensure a safe pregnancy or to promote the overall health of the uterus outside of pregnancy. Therefore, in such instances the use of the ithyphallic donkey's image may be threatening and destructive.⁸² However, the use of the ithyphallic donkey's image on this amulet might be linked to Seth's determination, courage, and persistence in the pursuit of a specific goal.

There are few parallels for the inscriptions that the amulet bears: a gem in Paris has on its reverse the seven vowels followed by the magical name ΣΕΙΣΕΩΘ, which, according to Mastrocinque, is generated by the verb *σείω* and means 'le dieu qui secoue';⁸³ this name is quite similar to the letters placed before the donkey's phallus ΣΕ.ΣΕΙΩ.

Another possibility suggested above would be that the sequence *χαίλαμ ... σε[μ]σει* hides some version of the popular pair of magical words *λαίλαμ σεμσειλαμ*.⁸⁴ The three letters ΕΙΩ in the lower right corner may signify 'done key' in the Coptic language.⁸⁵

At last, it is important to note that the ithyphallic donkey is not solely associated with Seth. In the ancient Greek tradition, the donkey is closely linked to the worship of Dionysus, where various phallic rituals held significant importance.⁸⁶ There are also depictions of ithyphallic donkeys on coins from Macedonia and Paonia dating to the Classical and early Hellenistic period, which may be

⁸² CBd 1176, 760, 1703, 2338, 3033. See also DASEN 2007 and 2008. For the uterus seen as an independent animal that sometimes threaten women's health, see AUBERT 1989.

⁸³ MASTROCINQUE 2014, p. 298.

⁸⁴ Cf. CBd 386, 520, 675, 1066, 1317.

⁸⁵ BRASHEAR 1995, p. 3588; BONNER 1950, p. 198.

⁸⁶ ARISTOPHANES, *Acharnians* 260-261. See also LISSARRAGUE 1990.

associated with the intention to protect a territory, repel enemies, and simultaneously reinforce or explicitly declare superiority.⁸⁷

Bibliography: Derchain 1964, p. 191.

16) Tzivanopoulos collection 96 (98) - Derchain 1964, no 22



Medium: striped red/brown agate.

Measurement: 23 x 18 x 4 mm.

Shape: with flat front and back.

Obverse: three magical symbols, an eight-pointed star and two barred Z-symbols, surrounded by an *ouroboros*. The eight-pointed star is made of four crossing lines and has little circles at the ends. Along its outer edge, the inscription: ΙΑΩ ΛΒΗΛ COYPIHΛ KABPHIΛ PAΦAHΛ (Derchain reads ΙΑΩΛΒΗΛ COYPIHΛ KABPHIΛ PAΦAHΛ).

Reverse: plain.

Discussion: The gem bears some of the most popular symbols from the world of Greco-Roman gems: one eight-pointed star and two barred Z-symbols.⁸⁸ Representations of these three magical symbols within an *ouroboros* are usually engraved on gems of red hues, such as carnelian or red agate.⁸⁹ In the context of CBd, we encounter this same combination of symbols four more times.⁹⁰ It seems

⁸⁷ GAEBLER 1906.

⁸⁸ For the *charaktères* in general see GORDON 2011; DZWIZA 2013.

⁸⁹ FARAONE 2022.

⁹⁰ CBd 1720, 881, 893, 71.

to be one of a number of renditions of the *tetragrammaton* or name of Yahweh that was thought to be inscribed on the seal stone of Solomon's powerful ring. As we can see in an intriguing amulet found in Aleppo, the three symbols within an *ouroboros* are accompanied by two inscriptions, both linked to the name of the Hebrew god. Unfortunately, there is not mention of the color of the Aleppo gem. The inscriptions on the front side of the amulet are as follows: ΙΑΩ ΖΖΧ ΠΠΠ.



In the first line, ΙΑΩ represents the name of the Hebrew god. In the third line, we find the inscription ΠΠΠ, which is a version of the πππ, a kind of “visual transposition” into Greek script of the letters of the *tetragrammaton* (YHWH) as they are written in Hebrew letters.⁹¹ In the second line, we see three symbols resembling on the gem under discussion, which likely represent a transcription of the name of the Hebrew god into the language of magical symbols. Therefore, the Aleppo gem seems to bear three different versions of the name of the Hebrew god.

On the reverse side of our amulet the inscription encircling the *ouroboros* references five theophoric names: the name of the Jewish god “ΙΑΩ”, the names of three archangels Suriel, Gabriel, and Raphael and the name *Abel*, the younger son of Adam and Eve from the book of Genesis, who seems unrelated to this context. *Abel* appears twice in the Magical Papyri⁹² and is, to the best of our knowledge, absent from any other magical gem. Perhaps this is an erroneous reference to some other angelic name. Nonetheless, the mention of ΙΑΩ in combination with the names of the four angels is not rare.⁹³

Bibliography: Derchain 1964, p. 193. Papanikola-Bakirtzi 2002, p. 526.

⁹¹ JORDAN & KOTANSKY 1997, p. 65; PHILONENKO 1979, pp. 299-302; MASTROCINQUE 2005, pp. 150-151; GRAHAM 2012-2016.

⁹² GEMF 17.220 [α]λ[α]βαχαβηλ; PGM XI a 8.

⁹³ See CBd 425 and 823. For the names of the Hebrews angels see PEREA YÉBENES, 2018.

17) Empedocles collection - Derchain 1964, no 23



Medium: white, opaque stone with green veins.

Measurement: 20 x 14 x 7 mm.

Shape: convex oval with flat back.

Obverse: In the center we see the first nine letters of the Greek alphabet (including the digamma) in three equal lines (ABΓ ΔΕϚ ΖΗΘ) surrounded by eight vowels: AEHIOYOΩ, with *omicron* appearing twice (Derchain read only the seven vowels AEHIOYΩ).

Reverse: on bezel the entire Greek alphabet (see Faraone 2018, 69).

Discussion: The use of the alphabet on magical gems is a rarity, with one known example, now lost: a carnelian stone on which some letters of the Hebrew alphabet were transcribed into Greek, following the rules of the *Atbash cipher*.⁹⁴ In the Magical Papyri one can find a compilation of 24 divine names meticulously arranged in alphabetical order, commencing and culminating with the same Greek letter.⁹⁵ In late antiquity, the Greek alphabet served as an apotropaic amulet. The *Testament of Solomon*, for example, recommended writing it (probably on the front door) in order to exorcise evil demons,⁹⁶ and alphabetic inscriptions found on Jewish Graves were thought to repel both demonic entities and tomb

⁹⁴ SPIER 2007, no. 961; BOHAC 2018, pp. 161-162.

⁹⁵ WORTMANN 1968. See DORNSEIFF 1925, pp. 146-51; BETZ 1986. PGM CI 23-29.

⁹⁶ CHARLESWORTH 1983. 18:38. For a new understanding of the origins and date of Book 18, see DANIEL 1983; KLUTZ 2006, p. 107.

raiders.⁹⁷ In medieval times, the Greek alphabet continued to be used in magical recipes of diverse intent, sometimes to shield warriors on the battlefield, facilitate unimpeded trade for merchants, and foster the augmentation of wealth.⁹⁸ Irenaeus' condemnation of the use of the alphabet should be interpreted in this context. He denounces all those who sought to replace the power of religion 'by means of *alpha* and *beta*, and through the aid of numbers'.⁹⁹ This use of the alphabet endures at least until the 18th century within the ceremonial practices associated with the establishment of Catholic churches.¹⁰⁰

Bibliography: Derchain 1964, p. 193.

APPENDIX – not amulets but signets:

Sixty years ago, in his article regarding the magical gems of the Athens Numismatic museum, Derchain included six stones that, as it appears, do not belong to the category of magical gems but rather are seal stones or signets inscribed with the names of their owners in reverse. In many cases, seal stones are engraved with images of deities that also appear on amulets, a fact that likely led the Belgian scholar to place them in the magical category. Although the use of a deity's image on a seal stone may have a protective character, the primary purpose of these gems is not protection. The retrograde inscriptions indicate that they were primarily used as seal stones.

1) Tzivanopoulos collection 91(76) - Derchain 1964, no 6



⁹⁷ BIJ DE VAATE 1994, p. 156; MILLARD 1985; HACHLILI 1984.

⁹⁸ DELATTE 1927, pp. 634-635.

⁹⁹ IRENAEUS, *Against Heresies* 1.16.3.

¹⁰⁰ Papal decrees issued by Benedict XIV and Leo XIII recommend writing the Greek alphabet with the Pastoral Staff on the floor of the church in distinct letters that occupy the whole space on ashes to ensure the purification of the space: cf. *Pontificale Romanum Benedictus XIV., Leo XIII.*, (1895) 349-350 (<https://www.calameo.com/read/004473810ad7fabe3a84e>).

Medium: greenish nicolo mounted in a gold ring.

Measurement: 14 x 13 x 3,5 mm.

Shape: oval, nearly circular.

Obverse: Bearded Agathodaimon snake with *pschent*-crown. The name ΓΑΙΑ inscribed in retrograde.

Reverse: plain.

Discussion: Because the inscription is written backward it is a signet, not amulet. This is supported by the fact that Gaia's name is not found on magical gems, presumably because Gaia is associated with the tendency of the dead¹⁰¹ and appears on *defixiones*, for example, one that depicts a snake-formed giant.¹⁰² In mythological lore, Gaia is closely tied to the worship of serpents, as she is considered the mother not only of Typhon¹⁰³ but also of the giants that have serpents as legs. Moreover, Python of Delphi, Echidna, Ladon, and the Serpent of Ares are considered children of Gaia. The depiction of the serpentine Agathodaemon on our gem may indeed be linked to Gaia's mythological association with serpents in Greek tradition.

A more probable interpretation of the use of the name "Gaia" in this specific context, however, is that the name does not refer to the goddess of the earth, but rather to the name of the person who used the stone. It seems that in Roman times, the name 'Gaia' became so common that it was used as a generic term for any woman.¹⁰⁴

Bibliography: Derchain 1964, pp. 181-182.

101 There is one not so convincing exception: a protective gem located in the Museum of Anatolian Civilizations in Ankara. See ARSLAN, YEGIN & GORDON 2020.

102 JORDAN 1985.

103 Hesiod, *Theogony* 821-822; Aeschylus, *Prometheus Bound* 353.

104 CHASE 1897, esp. pp. 174-175. Compare Plut., *Quaest. Rom.* [en cursiva "Quaest. Rom."] 30, 271 E: "ὅπου σὺ Γάιος, ἐγὼ Γαῖα".

2) Karapanos collection 151/372- Derchain 1964 no 10



Medium: red jasper.

Measurement: 15 x 11 x 3 mm.

Shape: oval.

Obverse: Hermes standing to right, with a mantle thrown over his right arm. In his right hand, he holds a caduceus and in his left, a money bag. Next to him, down to the right, a small dog who faces forward, and on his left the letters ΛAK are engraved in retrograde.

Reverse: plain.

Discussion: There is a series of gems portrays Hermes in a distinctive pose, clad in a mantle and clutching a money bag. These amulets were probably used for ensuring an abundance of goods and wealth, as well as securing profits in trade endeavors.¹⁰⁵ This gem, however, is not an amulet but rather a signet used to seal documents, as the inscription is written in retrograde script, likely indicating the name of the individual who used the gem.

Bibliography: Derchain 64, p. 185.

¹⁰⁵ FARAONE 2018, pp. 141-144.

3) Tzivanopoulos collection 38 (56) - Derchain 1964, no 11



Medium: semitransparent white chalcedony mounted in a gold ring.

Measurement: 16 x 10 x 6 mm.

Shape: oval.

Obverse: Bearded god seated on a throne with a scepter in his right hand and perhaps making an apotropaic gesture with his left. There may be a small bird facing right under the throne. IIANKAY Inscribed down the left side in retrograde script with the last letter ending up on the other side in front of the upper shin of the god.

Reverse: plain.

Discussion: The deity is probably Zeus, although there is no specific characteristic that safely leads us to this conclusion, because the bird cannot be identified. Zeus and even more often Serapis appear on gems, enthroned, holding the scepter of power or a thunderbolt in his hand and accompanied with his eagle. Most of these gems are made of translucent white stone, like the one we are discussing here.

It is also interesting to observe the way he positions his left hand, resembling the familiar and repellent gesture often found in the iconography of the Greco-Roman period, used by both gods and humans, and carrying an apotropaic meaning¹⁰⁶. Nevertheless, we cannot find any representation in which the gesture is made with the left hand. This fact, along with the inscription in retrograde (likely the name of the owner) suggest that this is not an amulet but rather a seal stone.

Bibliography: Derchain 1964, p. 185.

¹⁰⁶ ROSENTHAL-HEGINBOTTOM 2016, pp. 75-83.

4) Empedocles collection (without number) - Derchain 1964, no 13

Medium: carnelian.

Measurement: 12 x 11 x 3 mm.

Shape: oval, nearly circular.

Obverse: lion running to the left, with head fully frontal. In the upper part the inscription begins with ΛYO or AYO and ends along the bottom and upside down with Λ and E , producing in retrograde a name $\Lambda\text{YO}\Lambda\text{E}$ or $\text{AYO}\Lambda\text{E}$.

Reverse: plain.

Discussion: This gem is not an amulet but a signet. It is an interesting gem, as frontal depictions of lions are seldom encountered.

Bibliography: Derchain 1964, p. 186.

5) Tzivanopoulos collection 103 (96) - Derchain 1964, no 17

Medium: translucent quartz veined with green.

Measurement: 29 x 22 x 2 mm.

Shape: oval.

Obverse: Small eight-legged scorpion centered on a large gem.

Reverse: plain.

Discussion: Eight-legged scorpions regularly appear on magical gemstones, usually yellow jaspers with $\omega\rho\theta\mu\epsilon\nu\chi\nu\iota\alpha\mu\beta\omicron\nu$ inscribed on the back. Socrates and Dionysius (39.1-4) say that an agate with the color of a lion's pelt immediately makes a scorpion bite painless if it is applied to the sting.¹⁰⁷ One cannot tell, however, whether this is an amulet or not, because it lacks inscriptions and is carved from an unusual medium.

Bibliography: Derchain 1964, pp. 189-190.

6) Tzivanopoulos collection 64 (42) - Derchain 1964, no 21



Medium: carnelian mounted in a gold ring.

Measurement: 16 x 13 x 3 mm.

Shape: oval.

Obverse: profile sea-horse moving to the left. Under his front foot a star and the retrograde inscription $\Xi\Lambda\Upsilon\Phi$ for $\Phi\Upsilon\Lambda\Lambda\Xi$ and above $\text{EYAN}\Delta\text{P}$ (Derchain reads EYAHAI), also written retrograde (Derchain reads EYAHAI).

Reverse: plain.

Discussion: Representations of seahorses are common in the Greco-Roman period, especially in funerary art, symbolizing primarily the journey to the afterlife. After Octavian's victory in Actium, the image of the seahorse begins to take on

¹⁰⁷ FARAONE 2012, p. 55.

victorious connotations.¹⁰⁸ However, its appearance in the realm of magical gems is rare. There is only one gem that is distinctly magical, as it includes not only the depiction of the seahorse but also an inscription with the seven vowels and the images of a crescent moon and a star.¹⁰⁹ Although the stone under discussion portrays the seahorse with a star, the retrograde inscription leads to the conclusion that it is not a magical gem but rather a seal stone. Because Φυλαξ means ‘guardian’ and ΕΥΑΝΔΡ(ΟΣ) is a good Greek name, this seems to have been the signet ring of Euandros the guardian.

Bibliography: DERCHAIN 1964, p. 191, ΚΑΜΠΑΝΗΣ 2017, p. 216.

BIBLIOGRAPHY

- AMORAI-STARK, S., *Isis in the Art of Gems of the Hellenistic-Roman Period*, Ph.D. diss; Jerusalem, 1988.
- ANDREWS, C., *Amulets of Ancient Egypt*, London, 1994.
- ARSLAN, M; Y. YEGIN & R. GORDON, “Two Unpublished Magical Amulets in Ankara”, *Gephyra* 20 (2020) 113-126.
- AUBERT, J., “Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic”, *GRBS* 30 (1989) 421-449.
- BARB, A.A., “Diva Matrix”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 16 (1953) 193-238.
- BERAN, T., *Die hethitische Glyptik von Bogazkiiy*, vol. 5, Berlin, 1967.
- BETZ, H.D., *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*, Chicago 1986.
- BIJ DE VAATE, N., “Alphabet Inscriptions from Jewish Graves”, in J.W. van Henten & P.W. van der Horst (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden 1994, 148-161.
- BOHAK, G., *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, UK/New York, 2008.
- BONNER, C., “Liturgical Fragments on Gnostic Amulets”, *HThR* 25 (1932) 362-367.
- BONNER, C., *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire des Lagides*, vol. III, Paris: E. Leroux, 1906.
- BRASHEAR, W. M., “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)”. *ANRW* II 18.5 (1995) 3380-3684”.
- BRICAULT, L., “Toponymie égyptienne et épithètes isiaques”, in N. Belayche *et al.* (ed.),

¹⁰⁸ SAGI 2018, pp. 140-142.

¹⁰⁹ DELATTE & DERCHAIN 1964, p. 273.

- Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes: Brepols, 2005, pp. 443-452
- BUDGE, E.A.W., *The Chapters of Coming Forth by Day or the Theban Recension of the Book of the Dead*, vol. III, London, 1910.
- CARBONE, L., "Minting the Stars: The Alexandrian Zodiac Series under Antoninus Pius", *American Numismatic Society Magazine* 21.1 (2022) 8-25.
- CHARLESWORTH, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, 1983.
- CHASE, G.D., "The Origin of Roman *Praenomina*", *Harvard Studies in Classical Philology* 8 (1897) 103-184.
- CLOSSE, K., "Les ânes dans l'Égypte ancienne", *Anthropozoologica* 27 (1998) 27-58.
- COLLINS, B.J., "Animal Mastery in Hittite Art and Texts", in Counts & B. Arnold (eds.), *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest 2010, pp. 59-74.
- DANIEL, R.W., "Testament of Solomon XVIII 27-28, 33-40", in *Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.): Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Vienna 1983, pp. 294-304 (no. 39).
- DARNELL, J.C. & C.M. DARNELL, *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, Atlanta 2018, 127-248.
- DASEN, V., "Représentations de la vie utérine sur les gemmes magiques gréco-romaines – Voir l'invisible," *La Revue du Practicien*, 55 (2005) 574-577."
- DASEN, V., "Représenter l'invisible: la vie utérine sur les gemmes magiques," in V. Dasen (ed.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites*, Gollion, 2007, pp. 41-64.
- DASEN, V., "Le secret d'Omphale", *RA* 46 (2008) 268-270.
- DASEN, V., *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes, 2015.
- DASEN, V., "Magical Milk Stones?", in J.F. Martos Montiel et al. (eds.), *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez*, Zaragoza, 2019, pp. 1035-1048.
- DASEN, V., "Chnoubis et les pierres de lait", in F. Arena et al. (eds.), *Allaiter de l'Antiquité à nos jours. Histoire et pratiques d'une culture en Europe*, Brussels, 2023, pp. 649-658.
- DASEN, V., & Á.M. NAGY, "Gemas mágicas antiguas. Estado de la cuestión", en Perea Yébenes & J. Tomás García (eds.), *Gemas y camaféos greco-romanos: arte, mitologías, creencias*, Madrid, 2018, pp. 139-178.
- DASEN, V., & Á.M. NAGY, "Gems", in D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, 2019, pp. 416-55.
- DELATTE, A., "Études sur la magie grecque IV. Amulettes inédites des Musées d'Athènes", *Le Musée Belge*, 18 (1914) 21-96.

- DELATTE, A., *Anecdota atheniensia*, Paris, 1927.
- DELATTE, A. & P. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964.
- DERCHAIN, P., “Intailles magiques du Musée de Numismatique d’Athènes”, *Chronique d’Égypte* 39 (1964) 177-193.
- DORNSEIFF, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925.
- DUNAND, F., “Agathodaimon”, *LIMC* I.I (1981) 277-282.
- DZWIZA, K., *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*, unpublished doctoral dissertation, Erfurt/Heidelberg, 2013.
- ELSAIED, M., “Lion as an Epithet of Horus of Behdety at Edfu”, *EJARS* 9 (2019) 207-218.
- FARAONE, C.A., *Ancient Greek Love Magic*, Harvard, 2009.
- FARAONE, C.A., “Text, Image and Medium. The evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones”, in C. Entwistle & N. Adams (eds.), *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity*, London, 2012, pp. 50-61.
- FARAONE, C.A., *Vanishing Acts. On ancient Greek Amulets: from oral performance to visual design*, London, 2012b.
- FARAONE, C.A., *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times. Empire and after*, Philadelphia, 2018.
- FARAONE, C.A., “Notes on Some Magical Texts and Gems”, *GRBS* 62 (2022) 280-308.
- FARAONE, C.A., “The Late-Antique Transfer of Circular Gem-Designs to Papyri and Foil: The Ouroboros and Solomon’s Seal”, in R. Martín Hernández (ed.), *The Iconography of Magic: Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late-Antique Magic*, Leuven, 2022, pp. 81-102.
- FAULKNER, R., *The Egyptian Book of the dead : the Book of going forth by day* (San Francisco 1994).
- FRANFURTER, D., *Religion in Roman Egypt*, (Princeton 1998).
- FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols., New York, 1972.
- GAEBLER, H., *Die Antiken Münzen Nord-Griechenlands, Band III (3) Makedonia und Paionia* (Berlin 1906).
- GORDON, R.L., “Competence and ‘felicity conditions’ in two sets of North African curse-tablets (*DT* nos 275-285; 286-98)”, *MHNH* 5 (2005) 61-86.
- GORDON, R.L., “*Signa nova et inaudita*: The Theory and Practice of Invented Signs (*caractères*) in Graeco-Egyptian Magical Texts”, *MHNH* 11 (2011) 15-44.
- GRAHAM, L.D., “The Seven Seals of Judeo-Islamic Magic: Possible Origins of the Symbols”, Academia.edu, 2012–2016. <https://doi.org/10.17613/9dz5f-79s75>.
- HACHLILI, R., “Did the alphabet have a magical meaning in the first century C.E.?”, *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv*, 31 (1984) 27-30.

- HANSON, A. E., "Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine," *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza* 7 (1995) 281-299.
- HENKE, R., *Der Vogel Phönix im Altertum: Mythos und Symbolik*, Münster, 2020.
- HORNUNG, E., *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca, 1999.
- HORNUNG E. & T. ABT, *The Egyptian Amduat: The Book of the Hidden Chamber*, Zurich, 2007.
- JORDAN, D.R., "Defixiones from a well near the southwest corner of the Athenian agora," *Hesperia* 54.3 (1985) 205-255.
- JORDAN D. & R. KOTANSKY, "A Solomonic Exorcism", in *Kölner Papyri (P. Köln)*, vol. 8, Opladen, 1997, pp. 53-69.
- KAMPIANHS, Π., *Φύλαξ* (Αθήνα 2017).
- KAPER, O., "The statue of Penbast; on the cult of Seth in the Dakhleh Oasis", in J. van Dijk (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen, 1997, pp. 231-238.
- KEMBOLY, M., *"The Question of Evil in Ancient Egypt"*, London, 2010.
- KLUTZ, T.E., *Rewriting the "Testament of Solomon": Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphicum* (London 2006).
- KOENIG, Y., "Des 'trigrammes panthéistes' ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive: le cas d'Abrasax, continuité et rupture", *BIFAO* 109 (2009) 311-25.
- LABRIQUE, F., "Le regard d'Hérodote sur le phénix (II, 73)", in *Hérodote et Égypte*, Lyon, 2013, pp. 119-143.
- LABRIQUE, F. & I. PAPADOPOULOU, "Les déesses au métier : Isis et Perséphone tisserandes", in D. Elmer et al. (eds.), *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum*, Washington D.C., 2012 (<https://chs.harvard.edu/francoise-labrique-and-ioanna-papadopoulou-les-deesses-au-metier-isis-et-persephone-tis-serandes/>).
- LECOCQ, F., "Inventing the Phoenix. A Myth in the making through Words and Images", in P. Johnston et al. (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, Cambridge, 2016, pp 449-478.
- LECOCQ, F., "L'oiseau bœnu-phénix et son tertre sur la tunique historiée de Saqqâra. Une interprétation nouvelle", *ENiM* 12 (2019) 247-280.
- LEVANIUK, O., *Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19*, Washington, 2011.
- LISSARRAGUE, F. "The Sexual Life of Satyrs" in D.M. Halperin, J. Winkler and I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality*, Princeton, 1990, pp. 53-82.
- LUCARELLI, R., *The Book of the Dead of Gatseshen: Ancient Egyptian Funerary Religion in*

- the 10th Century BC*, Leiden, 2006.
- MASTROCINQUE, A., *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, 2005.
- MASTROCINQUE, A., *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Vol. I and II, Roma, 2003 and 2007.
- MASTROCINQUE, A., “Laminetta magica in argento raffigurante il gallo anguipede e Persefone”, *MHNH* 11, (2011) 351-359.
- MASTROCINQUE, A., *Kronos, Shiva and Asklepios: Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, Philadelphia, 2011b, pp. 44-49.
- MASTROCINQUE, A., *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, 2014.
- MICHEL, S., *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, London, 2001.
- MICHEL, S., *Bunte Steine - Dunkle Bilder. Magische Gemmen*, München, 2001b.
- MICHEL, S., *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln aufgeschnittenen Steine der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004.
- MILLARD, A.R., “‘BGD... -Magic Spell or Educational Exercise?’, *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 18 (1985) 39-42.
- MITROPOULOU, E., *Deities and Heroes in the Form of Snakes*, Athens, 1977.
- MOUTERDE, P.R., “Le glaive de Dardanos: Objets et inscriptions magiques de Syrie”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 15.3 (1930) 51-138.
- MÜLLER-CHRISTENSE, “Zwei Seidengewebe als Zeugnisse der Wechselwirkung von Byzanz und Islam”, in M. Stettler *et al.* (eds.), *Artes Minores: Dank an Werner Abegg*, Bern, 1973, pp. 9-25.
- NAGY, A., “Le phénix et l’oiseau-bénou sur les gemmes magiques », in S. Fabrizio-Costa (ed.), *Phénix. Mythe(s) et signe(s)*, Bern, 2001, pp. 57-84.
- NIWINSKI, A., “The Solar-Osirian Unity as Principle of the Theology of the ‘State of Amun’ in Thebes in the 21st Dynasty”, *JEOL* 30 (1987-88) 89-106.
- PAPANIKOLA-BAKIRTZI, D., *Everyday life in Byzantium*, Athens, 2002.
- PEREA YÉBENES, S., “Una gema mágica en Lisboa: La barca solar en las aguas del Inframundo”, in S. Perea Yébenes & J. Tomás García (eds.), *Gemas y camafeos greco-romanos: arte, mitologías, creencias*, Madrid, 2018, pp. 233-257.
- PEREA YÉBENES, S., *Animales en la glíptica greco-romana y en su tradición clásica / Animals in Graeco-Roman Glyptic and in Its Classical Tradition*, Madrid, 2021.
- PEREA YÉBENES, S., “Isis y la adoración del Phoenix. El background sagrado egipcio de una gema de la colección Skoluda”, in S. Perea Yébenes (ed.), *Diosas, mujeres y símbolos femeninos en la glíptica antigua - Goddesses, Women, and Feminine Symbols in Ancient Glyptic*, Madrid, 2022, pp. 203-220.
- PINCH, G., *Magic in Ancient Egypt* (London, 1995).

- PHILIPP, H., *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz*, Mainz, 1986.
- PHILONENKO, M., “L’anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô”, in *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 123 (1979) 297-304.
- PHILONENKO, M., “Une prière magique au Dieu créateur (PGM 5, 449-489)”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 129 (1985) 433-452.
- QUACK, J.F., “Anrufungen an Osiris als nächtlichen Sonnengott im Rahmen eines Königsrituals (Pap. Berlin P. 23026)”, in V. Lepper (ed.), *Forschung in der Papyrussammlung: Eine Festgabe für das Neue Museum*, Berlin, 2012, pp. 165-187.
- RITNE, R., “A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection”, *Journal of Near Eastern Studies* 43.3 (1984) 209-221.
- ROSENTHAL-HEGINBOTTOM, R., “The ‘Gesture of Blessing’ in the Greco-Roman East”, in *The Actual Problems of History and Theory of Art VI*, St. Petersburg, 2016, pp. 75-83.
- SAGIV, I., *Representations of Animals on Greek and Roman Engraved Gems Meanings and interpretations* (Oxford 2018).
- SHAICK, R.P., “Who is Standing above the Lions in Ascalon?”, *Israel Numismatic Research* 7 (2012) 127-146.
- SCHORSCH, D., & M.T. WYPYSKI, “Seth, ‘Figure of Mystery’”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 45 (2009) 177-200.
- SMITH, M., *Following Osiris, Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford 2017.
- SPIER, J., *Late Antique and Early Christian gems*, Wiesbaden, 2007.
- SVORONOS, I.N., «»Κατάλογος Δωρεᾶς Καραπάνου, Συλλογή γλυπτῶν λίθων», *Journal International d’archéologie numismatique* 15 (1913) 147-184 and 17 (1915) 71-72.
- TE VELDE, H., “The Egyptian God Seth as a Trickster”, *JARCE* 7 (1968) 37-40.
- TE VELDE, H., *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1977.
- THISSEN, H.J., “ΚΜΗΦ: Ein verkannter Gott”, *ZPE* 11 2 (1996) 153-160.
- TURNER, P.J., *Seth - A Misrepresented God in the Ancient Egyptian Pantheon?*, Oxford, 2013, p. 160.
- TSATSOU, E., “Uterine Amulets: Amulets that Protect the Uterus or that Reinforce Erotic Desire?”, in K. Endreffy, Á. Nagy & J. Spier (eds.) *Magical Gems in their Contexts. Proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012*, Rome, 2019, pp. 271-282.
- VAN DEN BROEK, K., *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden, 1972.

- VANDENBEUSCH, M., “Thinking and Writing ‘Donkey’ in Ancient Egypt: Examples from the Religious Literature”, *Altorientalische Forschungen* 46.1 (2019) 135-146.
- WORTMANN, D., “Neue magische Texte”, *BonnerJahrbucher* 168 (1968) 85-102.
- ZWIERLEIN-DIEHL, E., *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien. Bd. 3*, München, 1991.



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

DIRECTIVITY, POLITENESS AND CURSE TABLETS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF GREEK AND LATIN MAGIC TEXTS*

MARIAROSARIA ZINZI
UNIVERSITÀ TELEMATICA PEGASO
mariarosaria.zinzi@unipegaso.it
<https://orcid.org/0000-0002-6302-4769>

Recibido: 19 de enero de 2024

Aceptado: 20 de septiembre de 2024

ABSTRACT

The paper offers a pragmatic account of the Greek and Latin curse tablets containing verbs encoding the giving or entrusting of a person or a good to the deities. By logging all directive speech acts and strategies which encode deference or the asking for help, it aims at observing to what degree the curser keeps the control over the action and if and to what extent politeness strategies are activated in the interaction with the gods.

KEY WORDS: POLITENESS, DIRECTIVITY, ANCIENT AGGRESSIVE MAGIC.

DIRECTIVIDAD, CORTESÍA Y TABLILLAS DE MALDICIÓN: UN ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE TEXTOS MÁGICOS GRIEGOS Y LATINOS

RESUMEN

Ese artículo ofrece un estudio pragmalingüístico de las tablillas de maldición griegas y latinas que contienen verbos que codifican la entrega de alguien o algo a los dioses. Registrando todos los actos de habla directivos y todas las estrategias de cortesía que codifican deferencia o una petición de ayuda, el estudio se pone como objetivo observar hasta qué punto el defigens controla el acto y si y hasta qué punto se activan estrategias de cortesía en la interacción con los dioses.

PALABRAS CLAVE: CORTESÍA, DIRECTIVIDAD, MAGIA AGRESIVA.

* En este trabajo se usarán las siguientes abreviaturas: dfx. = KROPP, 2008, DT = AUDOLLENT, 1904, DTA = WÜNSCH, 1897, DTM = BLÄNSDORF, 2012, NGCT = JORDAN, 2000, SGD = JORDAN, 1985a, STROUD = STROUD, 2013.

1. Introduction¹

Defixiones are “inscribed pieces of lead [...] intended to influence, by supernatural means, the actions or the welfare of persons or animals against their will”.² Within (or apart from) *defixiones*, Versnel³ isolated a specific type of curses, named ‘prayers for justice’ and defined as “pleas addressed to a god or gods to punish a (mostly unknown) person who has wronged the author (by theft, slander, fraud, crime, abuse, false accusations, magical action), often with the additional request to redress the harm suffered by the author (e.g. by forcing a thief to return a stolen object, or to publicly confess guilt)”.⁴ The request for justice in such texts is described as been made not by forcing the gods but by pleading them, since the *defigentes* are convinced of having been wronged and being in the right. The texts of ancient curse tablets can be considered to all intents and purposes speech acts, for which the saying constitutes the doing.⁵ In a ritual context, consisting of both verbal and non-verbal components, words create a new reality, and things are no longer the way they used to be. For it can be an important tool in analysing the curses, a growing number of studies has been lately devoted to the pragmatic analysis of *defixiones* and prayers for justice. Some typical textual features, which should distinguish prayers for justice as opposed to standard *defixiones*,⁶ can be also analysed under a pragmatic respect, since they could activate politeness strategies.

The paper focuses on Greek and Latin curses containing committal verbs,⁷ which are generally linked to the prayers for justice.⁸ Its aim is to contribute to the ongoing

¹ I would like to thank FRANCESCA MURANO for sharing with me observations on earlier drafts of this paper. I am also grateful to two anonymous reviewers for their most useful comments. Needless to say, all remaining errors are my own.

² JORDAN, 1985a, p. 151.

³ See VERSNEL, 1991, 2010, 2012. The insertion of prayers for justice within the taxonomy of curse tablets has been largely accepted and employed, but strongly criticised by German scholars, above all DREHER, 2012. See on the issue also VERSNEL, 2012; CHIARINI, 2021; SÁNCHEZ-NATALÍAS, 2022.

⁴ VERSNEL, 2010, pp. 278-279.

⁵ See AUSTIN, 1962; SEARLE, 1989.

⁶ See VERSNEL, 1991, p. 68.

⁷ I borrow the label from KROPP, 2010, who uses the adjective ‘committal’ for naming the ‘committal formula’ by which the giving of someone or someone to supernatural powers is elicited.

⁸ See VERSNEL, 2010, p. 330 and STROUD, 2013, p. 108 for further references.

debate on curse tablets by proposing a pragmatic account of Latin and Greek aggressive magic through the analysis of both directive speech acts and the strategies encoding deference or the asking for help. Since directives can vary according to the degree of mitigation of the act, in order not to threaten the negative face of the addressee,⁹ and prayers for justice are expected to be uttered by pleading the god(s), it will be investigated if and to what extent politeness strategies are activated within the analysed texts. Moreover, the control of the *defigens* over the curse will be investigated by analysing both canonical performative utterances at the 1st per. sing. of the present indicative and the gradience of the force of directive speech acts, by which the addresser tries to induce the addressee to take a particular action. By focusing on directives, which constitute the core of the magic utterance and a fruitful instrument to explore the dynamics of identity expression and negotiation, it will be proposed that the curser keeps the control over the magic act independently from the type of curse texts and that the committing of the *defixus* or of a good to the god(s) does not necessarily entail the activation of politeness strategies.

2. *The language of magic. A state of the art*

Aggressive magic consisted of both *praxis* and *logos*, the manual rite being simultaneous or not to the graphic and acoustic uttering of the enchanting formula.¹⁰ Curse tablets represent ritual speech events, which, in pragmatic terms, have two participants, namely the speaker, i.e., the *defigens*, and the god being addressed, who is identifiable as the addressee. The incantatory function is, in Jakobson's terms, "some kind of conversion of an absent or inanimate "third person" into an addressee of a conative message".¹¹ Within a magic act, words have the power to change reality.¹² That makes, under certain circumstances, a magic utterance a performative speech act.¹³

Magic formulas of ancient Greek and Latin curse tablets satisfy the features of performative speech acts,¹⁴ namely:

⁹ See BROWN & LEVINSON, 1987.

¹⁰ For the most recent overview of the topic see SÁNCHEZ-NATALÍAS, 2022, pp. 15-52 and cited bibliography.

¹¹ JAKOBSON, 1960, p. 354.

¹² See among others TAMBIAH, 1968; TODOROV, 1973; POCCETTI, 1991, 1995; GRAF, 1997.

¹³ See POCCETTI, 1991, 2005 [2008].

¹⁴ See SEARLE, 1989, p. 548.

1. *An extra-linguistic institution.* Magic is a field which specialises in time in Greek and Roman tradition.¹⁵ Aggressive magic, in particular, is a private practice connected to the underworld: curse tablets are deposited in tombs, shrines, wells, fountains, and chthonic deities are usually invoked.
2. *A special position by the speaker, and sometimes by the hearer, within the institution.* The *defigens* curses one or more persons, in order to punish who has wronged him or her or to manage the social risk.¹⁶ He or she can do that by himself or herself or with the help of professional figures such as magicians.
3. *A special convention that certain literal sentences of natural languages count as the performances of certain declarations within the institution.* The verbs employed in ritual utterances such as curses, which usually encode everyday actions like binding, depositing, writing, singing, acquire a performative meaning within the rite.¹⁷
4. *The intention by the speaker in the utterance of those sentences that his utterance has a declarational status, that it creates a fact corresponding to the propositional content.* The *defigens*, by uttering the curse, changes the reality, inasmuch as the cursed person is from that moment on bound or entrusted to the god(s).

Some attempts towards a pragmatic oriented description and classification of *defixiones* have been tried, both focusing on the illocutionary force of the speech act and on the verbs used. Faraone,¹⁸ e.g., lists the cursing formulas according to the structure of the utterance and places them along a *continuum* going from a greater to a lesser control of the *defigens* over the action. Poccetti,¹⁹ within a broader study on the magic hymn, describes the magic speech act of the *defixiones* by distinguishing between canonical performative speech acts, which constitute in themselves the act of what is uttered by creating the context of utterance, and jussive or desiderative speech acts, which do not provide any information about the magic utterer nor the context or the means.

¹⁵ See e.g. GRAF, 1997 and DICKIE, 2001 for magic in the ancient world.

¹⁶ See FARAONE, 1991 and EIDINOW, 2007 respectively.

¹⁷ See POCSETTI, 1991.

¹⁸ FARAONE, 1991.

¹⁹ POCSETTI, 1991.

It is overall hard to describe cursing formulas according to the *Speech Act Theory* taxonomy,²⁰ for it falls within the ordinary language and does not fit properly to magical language.²¹ In this respect, Murano²² has proposed for ancient aggressive magic to abandon the categories created for ordinary language and to adopt Benveniste's theory of enunciation,²³ which incorporates Austin's Speech Act Theory and Jakobson's theory on the polyfunctionality of language.²⁴ Moreover, direct and indirect speech acts should be considered as functionally equivalent in that they represent different syntactical and pragmatic strategies encoding conative utterances.

As for Latin curses, Kropp²⁵ reformulates Faraone's classification by focusing on the semantic of the verbs uttered during the spell and proposes the new category of *transformatives* to classify cursing formulas: such acts emphasize "the speaker's intention, which is to produce directly (or automatically, or without any intermediary) the transformation of the concrete extra-linguistic phenomena specified by the performative verb".²⁶ Urbanová and Cuzzolin²⁷ go back to Austin's categories and describe Latin magic curses as both *exercitive* in relation to the supernatural entity involved, compelled to act against somebody, and *behabitative* in relation to the addressee(s) of curses. Lately, Urbanová²⁸ has analysed a selection of the to-date known Latin curse tablets, which are listed as curses or prayers for justice according to some specific features. She has mapped the development of formal structures used to achieve the purpose of particular speech acts and combined the pragmatic-semantic perspectives by Faraone and Kropp with a syntactic one, making a distinction between simple nominal lists of cursed people, direct cursing formulas and invoking formulae of request and committal.

²⁰ AUSTIN, 1962; SEARLE, 1969, 1975.

²¹ See ARCHER, 2010.

²² MURANO, 2018.

²³ BENVENISTE, 1966, 1974.

²⁴ JAKOBSON, 1960, 1963.

²⁵ KROPP, 2008, 2010.

²⁶ KROPP, 2010, p. 378.

²⁷ URBANOVÁ & CUZZOLIN, 2016.

²⁸ URBANOVÁ, 2018.

A pragmatic-oriented analysis of the cursing formulas seems in general to provide fruitful insights in the description of the *defixiones*. Ancient curse tablets convey an aggressive message, through which the magician violently binds the culprit to a punishment, also by obliging the god(s) to fulfil the malediction. Conversely, prayers for justice are expected to show a deferential tone in invoking the deity: under a pragmatic respect, one would therefore expect the formulas of the latter kind of curses to be morpho-syntactically and lexically marked by a higher degree of politeness than *defixiones*, and the *defigens*, or the magician, to have less control over the act. As most recently recalled by the collective work edited by Unceta Gómez and Berger,²⁹ research on (im)politeness in ancient languages has been in the last years and is nowadays a fruitful field of investigation.³⁰ My analysis draws on the theoretical framework proposed by Brown and Levinson.³¹ Even though it has proven problematic under several respects — it does not provide as claimed, among other things, a universally valid model for the mechanism of politeness³² — its insights are suitable to studying ancient languages and prove helpful for the analysis of politeness in aggressive magic utterances. According to Brown and Levinson, politeness can be defined as the effort to maintain face, i.e., the public self-image that one person wants to claim for himself. Orders and requests are acts which by their nature threaten the addressee's negative face, that is "the want of every 'competent adult member' [i.e. of a social context] that his actions be unimpeded by others".³³ By using negative politeness, which is oriented towards partially satisfying hearer's negative face, the speaker recognizes and respects it and "will not (or will only minimally) interfere with the addressee's freedom of action".³⁴ The texts of curse tablets have been therefore analysed in order to see if, when, and to what extent politeness strategies are activated and how they possibly interact with directive speech acts typical of *defixiones*.

3. *The selected corpus*

Committal verbs are exceptional within the spectrum of the verbs of Greek and Latin curse tablets, for they neither refer to an act of manipulation nor to an

²⁹ UNCETA GÓMEZ & BERGER, 2022.

³⁰ See e.g. CULPEPER & KÁDÁR, 2010; JUCKER & KOPACZYK, 2017; REDONDO-MOYANO, 2022.

³¹ BROWN & LEVINSON, 1987.

³² See CULPEPER, 2011 for further discussion and references on the issue.

³³ BROWN & LEVINSON, 1987, p. 62.

³⁴ BROWN & LEVINSON, 1987, p. 70.

illocutionary act: by using them the plaintiff hands over a good or a person to the god(s), who is or are now responsible for the punishment. Committal verbs are *mando* (and its compounds *demandō*, *commando*, *commendo*), *dono*, παρα(κατα)τίθημι, παραδίδωμι, ἀνιερόω, ἀνιαρίζω, ἀνατίθημι. They have been tentatively described as legal or technical terms that shift responsibility for the binding to the divine sphere, although some of them, namely *dono*, ἀνιερόω, ἀνιαρίζω and ἀνατίθημι, are explicitly linked to the semantic field of religion, for they express the idea of ‘dedicating’ and ‘consecrating’ someone or something to a deity. Such verbs have been linked to the so-called prayers for justice³⁵ and they especially recur in one subset of the category, namely the curses against thieves. Prayers for justice can then be described as prayers sharing elements of (or allusions to) the legal or juridical language where the culprit has not fallen into a kind of holy slavery, but has rather been entrusted, committed to the god.

For the sake of the present analysis, a particular set of committal verbs has been selected, namely *mando* (and its compounds *demandō*, *commando*, *commendo*), παρα(κατα)τίθημι and παραδίδωμι. The verbs have been chosen because they are not semantically linked to religion or magic. They have been selected when they occur at the 1 per. sing. of the present indicative, for the form is prototypical of performative speech acts and marks an event which is simultaneous with the utterance. Data have been extracted by searching the online database Thesaurus Defixionum (TheDefix)³⁶: in total, the corpus consists of 94 curse tablets, 37 in Latin and 57 in Greek respectively.³⁷ The texts span from the 4th cent. BC to the 4th/5th cent. AD, the eldest being in Greek and coming from Macedonia (Pella), Attica and South Italy (Tiriolo) and the most recent in Latin, coming from Rome (Porta San Sebastiano). They have been found almost all over the Graeco-Roman ecumene. A large amount of curse tablets containing committal verbs have been found in the Athenian Agora, close to Porta San Sebastiano in Rome and in Hadrumetum; smaller groups come from Carthago, Rome (Porta Salaria?) and Mainz.

³⁵ See note 98.

³⁶ <https://www.thedefix.uni-hamburg.de>, last consulted on 03/07/2024. The database was last updated on 29/08/2023 - I would like to thank Sara Chiarini for the information.

³⁷ In our knowledge, 11 out of the 94 texts have been tentatively described as prayers for justice, namely DTM 1, DTM 2, DTM 6, DTM 11, *dfx*.2.1.3/3, *dfx*.2.2.1/1, *dfx*.2.2.4/1, *dfx*.3.22/34, *dfx*.5.1.3/1, STROUD 125, STROUD 126.

4. *Analysis*

4.1. Directive speech acts

In prayers for justice the *defigens* commits the culprit or the suffered wrong to the deity, therefore, we expect him or her to have less control over the curse, and to use a deferent tone towards the god(s). Thus, the textual features listed by Versnel for prayers for justice such as the commitment to the god(s) and the supplicating behaviour of the curser (including the requests the act to be excused) are likely to be morphologically, syntactically and lexically encoded in order to activate politeness strategies “by non-imposing, non-intrusive negative or distancing behaviour”.³⁸ If orders are expected to be uttered in curses, the addressee being obliged to fulfil them, requests and prayers should be preferred in prayers for justice, the fulfilling of the request depending upon the will of the addressee. In analysing R̥g-vedic hymns, Ilieva³⁹ correctly pointed out that the main goal of the praying person is “to put the gods in a benevolent disposition during the ritual event and to relate certain wishes to them in the hope that they will be fulfilled, a goal which determines, first, the structural components of the hymn, and second, the rhetorical-linguistic features of the text”.

The use of committal verbs in curse tablets indicates that the responsibility for the offence to be punished is shifted to the deities. Therefore, such texts are expected to contain performative utterances — the *defigens* committing the culprit to the deity or personally cursing the wronged person — and directives speech acts encoding the punishment the *defigens* wants the god(s) to fulfil. Directives are attempts by the speaker, in a very modest or a more compulsive way, to get the hearer to do something. Accordingly, in analysing directives in ancient Greek, Denizot⁴⁰ distinguishes between orders, instructions or suggestions, and requests or prayers. Given that the requests are addressed to the god(s), their language is supposed to be marked by humility and deference. Since the force of directives and the strategies of mitigation are linked to the willing to mitigate or avoid face-threatening,⁴¹ my analysis entailed logging all illocutionary acts at the 1 per. sing. of the present indicative which don’t resort to committal verbs (§ 4.1.1), all directives (§ 4.1.2) and all the mitigation strat-

³⁸ ILIEVA, 2003, p. 173

³⁹ ILIEVA, 2003, p. 172.

⁴⁰ DENIZOT, 2011.

⁴¹ See BROWN & LEVINSON, 1987.

egies (flattering epithets, titles, requests that the act be excused, see § 4.2) in them, in order to underline their strategic use.

4.1.1. Illocutionary acts

In our corpus, verbs at the 1 per. sing. of the present indicative occur both in Greek and in Latin curse tablets. Their semantics is in most cases connected to the calling the deities for help (ὀρκίζω, ἐξορκίζω, ἄξιῶ), less to the binding (καταδῶ, ἐνδιδ[η]μι, καταδεσμεύω), the judicial registering (καταγράφω), the saying (κελεύω, λέγω), the pleading (δέομαι, ἐρωτῶ). Verbs connected to calling the deities for help often recur in Latin texts too (*adiuro, rogo*), but they are immediately followed verbs of giving or entrusting (*do, trado, depono*), while binding verbs such as *defigo* and *obligo* only occur in two tablets.

- (1) Ὀρκίζο [ύμᾱς ἅγι]ε Νυμφε εἶνα συνκατήσχητε (DT 156, Rome, 4th-5th cent. CE)
‘I adjure you, sacred Nymphs, to help in holding down’
- (2) καταδῶ αὐτοὺς [ἐγὼ] Ὀνησίμη· πάντας τούτους αὐτοῦ[ς] (DTA 100, Attica, 4th cent. BC)
‘I Onesime bind all those’
- (3) καταγράφω Θεόξενον [ἀ]πήγυτον [Πλούτῳ]νι (NGCT 23, Oropos, 2nd cent. BC) ‘I bind Theoxenos the buttock-less to Pluto’ (translation by Eidinow, 2007)
- (4) *defigo illos quo pereant* (dfx.1.7.4/1, Cremona, 1st cent. AD)
‘I accurse them so that they may die’ (translation by Urbanová, 2018)
- (5) *trado: Nicea, Cyrus, Nice, Porista, Demo, Asclepiades, Time, Ce, Philaia, Caletiche, Menotia* (dfx.1.4.4/15, Rome, 1st cent. AD)
‘I deliver: Nicea, Cyrus, Nice, Porista, Demo, Asclepiades, Time, Ce, Philaia, Caletiche, Menotia’ (translation by Urbanová, 2018)
- (6) *numen demando, devoveo, sacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae, sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficatis intra annum istum* (dfx.1.1.1/1, Arezzo, 2nd cent. AD)
‘I commend, devote, and sacrifice to your power [Quintus Letinius Lupus], may you, boiling Waters, or you, the Nymphs, or whatever other name you want to be called, destroy him, and kill him in this year’ (translation by Urbanová, 2018)

Clusters of two or three verbs at the 1 per. sing. of the present indicative sometimes occur in both Greek and Latin curse tablets, word repetition being a strategy of illocutionary intensification in curse tablets.⁴² The clusters are: *trado, mando*;⁴³ *demando, devoveo, desacrifico*;⁴⁴ *adiuro [...] et demando*;⁴⁵ *mando (et) rogo*;⁴⁶ καταγράφω καὶ (παρα)(κατα)τίθεμαι.⁴⁷

4.1.2 Directives

In the collected texts, directivity is encoded by means of verbs in the imperative, the subjunctive, and the optative. Imperative is the most common directive strategy, even if the relation between the addresser and the addressee is asymmetrical from low to high.⁴⁸ Imperatives occur at the 2 per. sing. or plur., the addressee being the deity:

- (7) δῆσον, κατάστρεψον [— — c.7 — — τὴν] ἰσχύν, τὴν δύναμιν — c.3 - c.3 —
[— — c.9 — — τὰ] ἄρθρα, ἀφάνισον (SGD 38, Athens, ca. 250 AD)
‘bind, ruin ... the force, the strength ... destroy the limbs’
- (8) ἄξον, κατάδησον Ματρώναν (SEG 38, 1837, Oxyrhynchos, 3rd-4th cent. AD)
‘carry (as a captive), bind Matrona’
- (9) *mi(hi) fac tuto numini ma(i)estati exemplaria, ut tu evade(s) immedio qui fecit* (dfx.2.2.2/1, Bolonia, 1st-2nd cent. AD)
‘Make me proofs of your divinity and majesty, so that you publicly take away the life of the man who did (this theft)’

⁴² See URBANOVÁ, 2019.

⁴³ dfx.1.4.4/9, dfx.1.4.4/10, dfx.1.4.4/11, dfx.1.4.4/12, all *defixiones* from Rome, PORTA SALARIA.

⁴⁴ dfx.1.1.1/1 from Arezzo.

⁴⁵ dfx.11.2.1/22, dfx.11.2.1/27, dfx.11.2.1/28, dfx.11.2.1/29, dfx.11.2.1/30, dfx.11.2.1/40 from Hadrumetum.

⁴⁶ dfx.1.5.2/1 from Capua, DTM 10 and DTM 11 from Mainz.

⁴⁷ SEG 47.510 from Oropos, SEG 30, 326 from Athens.

⁴⁸ The same has been observed in the opposite situation by DICKEY for letters on papyrus: “regardless of the identity of the addressee or the magnitude of the request, speakers’ normal tendency is to use the bare, unsoftened imperative” (DICKEY, 2016, p. 239). For the widespread use of the imperative for encoding directives see also AIKHENVALD, 2010; RISSELADA, 1993; DENIZOT, 2011; BRUNO, 2020.

- (10) *Per Matrem Deum intra dies C(?) cito, vindicate numen vestrum magnum*
(dfx.5.1.3/1, Groß Gerau, 1st-2nd cent. AD)

‘By means of the Mother of the Gods in a hundred days, quickly, avenge your great divinity’

All the occurrences encode an order whose urgency is underlined by clusters of imperatives (7, 8) or collocations (*cito*, 10).

By using imperatives at the 3 per. sing. the practitioner moves the focus on the victim. The forms only occur in Greek curse tablets found in Athenian Agora (3rd-cent. AD):

- (11) [ψυ]γήτ[ω] E[ὐ]τυχιανὸς καὶ μὴ εὐτονείτ[ω] [ἐν] τῇ μελλούσῃ παρασκιῶ, ἀλλὰ γενέ[σθω] ἔγλυτος (SGD 25, Athens, ca. 250 AD)

‘Let Eutychianos be chilled and do not let him have power, but let him become weak’

In (11) repetition is used with 3 per. sing. imperative forms to increase the force of the curse. The 3 per. sing. imperatives all occur at the passive voice, the focus being on the *defixus*, not on the addressee. This serves politeness ends, since such way of uttering an order can be interpreted as a less coercive directive.⁴⁹

Directives are also encoded at the 2 per. sing. or plur. of the subjunctive, the addressee being the deity:

- (12) δῆς ἱς τὸν τῆς λήθης ἀφώτιστον αἰῶνα καὶ καταψύξης καὶ ἀπολέσης καὶ τὴν πάλην
(SEG 35, 213, Athens, ca. 250 AD)⁵⁰

‘Plunge (him) into the dark destiny of forgetfulness and chill and destroy (him) also in the battle’

- (13) *eripias salu[tem], corp[us], colorem, uires, uirtutes Au[on]ia[e]. T[r]adas Plutoni uiro tuo* (dfx.1.4.4/9, Rome, 1st cent. BC)

‘Snatch away the health, the body, the complexion, the strength, the virtues of Avonia. Hand (her) over to Pluto, your husband’

- (14) *premas depremas hocidas quinto depremas nervia illi concidas neque spiritum abeant* (dfx.11.2.1/40, Hadrumetum, 3rd cent. AD)

⁴⁹ See TRONCI, 2022, pp. 199-200.

⁵⁰ The formula is attested, in more or less complicated patterns, in many *defixiones* from Attica edited by JORDAN 1985b.

‘weigh (them) down, oppress (them), kill (them) in the fifth (round), oppress their nerves, destroy them so that they don’t have the breath of life’

The second person subjunctive (the so-called ‘jussive subjunctive’) is generally described as equivalent to the imperative: it elicits a fully-fledged directive expression form, even though it is relatively more prevalent in prohibition⁵¹ and generally not used in independent directives. Conversely, in curse tablets it can be used even if it does not encode a prohibition. Clusters of subjunctives (12, 14) again contribute to foster directivity.

Verbs at the 3 per. sing. are also employed in the subjunctive mood in independent clauses, though in Latin only:

- (15) *[Ni possit cogitati]onibus s[ueis hoc] quicqui[d] uit[are [...]] [Male perdat, male e]xs[eat], male disperd[at (dfx.1.4.4/9, Rome, 1 cent. BC).*

‘May he not be able to escape this (curse) with his thoughts. May he perish badly, may he depart badly, may he die badly’

Such uses of the subjunctive, which do not directly oblige the god(s) to fulfil a command, instead shifting the focus on the culprit, seem to act as politeness strategies.

Committal verbs are in most cases immediately followed by the statement of the aim of the committal, expressed either as a simple infinitive or as a final utterance in the subjunctive at the 2 per. or 3 per.:

- (16) παραδίδωμι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς τοῦτο τὸ ἥρῳον φυλάσσειν (IG II² 13209, IG II² 13210, Attica, mid 2nd cent. AD; IC II xvi 28, Crete, mid 2nd cent. AD)

‘I hand over to the underworld gods the shrine so that they guard it’

- (17) παραδίδωμί σοι Φιλοστράταν ἣν ἔτε(κεν) Γοργιππία ἵνα αὐτῆς καταψύξης πᾶν αὐτῆς τὸ πνεῦμα τῇν ζωὴν τὴν δυνάμιν τῇ ἰσχὺν [...] (SGD 22, Athens, ca. 250 AD)

‘I hand over to you Filostrata born from Gorgippia so that you chill her whole breath and life and power and strength’

- (18) παρατίτομα[ι] καὶ καταθί[το]μα[ι] Καρπίμην Βαβίαν στεφανηπλόκον Μοίραις Πραξιδικαῖς ὅπως ἐγδεῖκ[ήσ]ωσι τὰς ὕβρ[ι]ς (Stroud 125-126, Acrocorinth, Roman period)

‘I entrust and consign Karpime Babbia, weaver of garlands, to the Fates who exact justice, so that they may punish her acts of insolence’ (translation by Stroud, 2013)

⁵¹ RISSELADA, 1993; DENIZOT, 2011.

- (19) *rogo, domina, per maiestate(m) tua(m), ut (h)oc fortu(m) reprindas*
(dfx.2.2.1/1, Bolonia, 2nd cent. AD)

‘I ask you, Lady, by your majesty, that you punish this theft’

- (20) *Dite Pater Rhodine(m) tibi commendo uti semper odio sit M(arco) Licinio Fausto* (dfx.1.4.4/3, 1st cent. BC)

‘Father Dis, I commend to you Rhodine so that she may be always hated by Marcus Licinius Faustus’

In (19) the subjunctive is governed by *rogo*, which is likely to convey a supplicating behaviour. The use of the 3 per. acts differently in (18) and (20), for only in the latter occurrence it refers to the *defixus*, this resulting in the activation of politeness strategies. Even though they are not encoded in a canonical form, the constructions with the dependent subjunctive or the infinitive seem to encode orders whose force is the same as that of directive speech acts at the 2 per. of the subjunctive in independent clauses.

Optatives are rarely used to encode directives, either at the 2 per. plur. or at the 3 per. sing.:

- (21) κακούς και μελέους δέξαισθε αὐτοὺς πάντας (NGCT 23, Oropos, 3rd-2nd cent. BC)

‘May you accept all of them who are bad and miserable’

- (22) καὶ τὸ σῶμα [κα]ῖ [αἰ σ]άρκες καὶ τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστέα καὶ τὰ μέλη καταπύγοιτο (SGD 38, Athens, ca. 250 AD)

‘May the body and flesh and nerves and bones and limbs be chilled’

By using the optative, the speaker expresses his wish, this making the injunction indirect and activating politeness strategies. Moreover, the use of the 3 per. sing. shifts once again the focus on the victim, this realizing politeness strategies since the gods are not overtly called to do something.

To sum up, as regards independent clauses, the resorting to imperatives and subjunctives at the 2 per. sing. makes explicit the *defigens*’ intentions to the god(s). The optative at the 2 per. sing. is rarely used⁵²: this shows that hearer-oriented

⁵² It only recurs in four texts, three of which belong to the group of curse tablets found in the Athenian Agora and edited by JORDAN, 2022. The scholar claims that such forms are subjunctives, as they are the “scribe’s inconsistent efforts to improve on the model, which, as texts from wells IV, V, and VII show, had subjunctives of positive command” (JORDAN, 2022, p. 142).

terms are overall chosen in order to make a command evident to the god(s) and that face-threatening acts are normally not avoided. Conversely, directives at the 3 per. sing., which work as a device to save the negative face of the hearer by encoding indirect orders, occur less frequently. Such strategies, known as hedged performatives, express the *defigens*’ “awareness of the status difference between him and the god invoked, insofar as he gives his request a non-peremptory character and, at the same time, qualifies his own position as dependent and inferior”⁵³. As regards dependent clauses, on the other hand, it has been shown that directivity in curse tablets can also be encoded by means of final utterances, in the infinitive (16) or the subjunctive (17, 18, 19, 20), governed by committal verbs. Even though these are indirect strategies to encode orders, their force doesn’t seem less threatening than that of independent clauses in the subjunctive.

4.2. Syntagmatic strategies⁵⁴

Politeness can be also encoded by means of syntagmatic strategies, i.e. by employing allocutives by which the *defigens* shows respect and deference towards the addressee or by resorting to acts such as requesting the aid of the god(s) or apologizing for doing a face-threatening act such as uttering orders. This is in line with some of the formal features listed by Versnel as typical of the prayer for justice, namely: the principal requests that the act be excused or that he be spared the possible adverse effects; the gods, either because of their superior character, or as an emollient gesture, may be awarded a flattering epithet or a superior title; words expressing supplication are employed as well as direct, personal invocations of the deity; terms and names referring to (in)justice and punishment.

If no requests that the act be excused or that the *defigens* be spared the possible adverse effects have been found scattered among the texts, the remaining strategies are employed. The resorting to verbs meaning ‘I beg you’, ‘I ask you’ works as a mechanism of alleviation of orders (see also 19):

(23) *ἰκέτις ὑμῶ<ν> γίνο[μαι]* (SEG 43, 434, Pella, ca. 380-350 BC)

‘I beg you’

(24) *ἰκετεύω ὑμᾶς τηρ(ε)ῖν ταῦτα* (DTA 100, Athens, ca. 360-330 BC)

‘I beg you to take care of these things’

⁵³ KROPP, 2010, p. 366.

⁵⁴ I borrow the label from TRONCI, 2022.

- (25) *Mando et rogo, liberta Cerialis ut ea ext[r]a IPIVTI (ipsam?) fac[i]atis, ut se plangat* (DTM 10, Mainz, 1st-2nd cent. AD)

‘I commend [to you] and ask that you make the freedwoman of Cerialis out of her mind, may she hurt herself’ (translation by Urbanová, 2018)

Even though supplication formulas can be described as alleviating devices, they are not peculiar of prayers for justice, since verbs like *rogo*, *adiuro* and δέομαι and lexemes expressing the supplication occur in *defixiones* whose aim is to win in an agonistic context, be it athletic, legal or erotic. See the following examples:

- (26) *Rogo Mane(s et Di?) inferi, ut (Ma)rius Fronto, (adv)ersariu(s) Sex(ti), sit vanus neque loqui possit contra Sextum* (dfx.5.1.2/1, Germania superior, 2nd cent. AD)

‘I ask [you], Manes and the infernal gods, may Marius Fronto, the enemy of Sextus, be unsuccessful, may he be unable to speak against Sextus’ (translation by Urbanová, 2018)

- (27) *Adiuro... per magnum deum... ut, ex qua hora hoc composuero, non dormiat Sextilius* (Dfx.11.2.1/8, Hadrumetum, 2nd cent. AD)

‘I adjure... the great god... from the moment I put this tablet [into the grave], may Sextilius... not sleep’ (translation by Urbanová, 2018)

- (28) δέομαί σου, κάτω Ἑρμῇ κάτοχε, Ἑρμῇ, σοῦ καὶ οἱ πολλοὶ παραιτηταὶ δὲ ἀνεικόνοι Τελχῖνες. Δῶρον τὸ πέμπω παιδίσκην ἰκνουμένην Πρῖμαν. Ἐρωτῶ παιδίσκην καλὴν δωροῦμαί σοι καλὸν (SEG 34, 952, Lilybaion, 2nd-1st cent. BC)

‘I beseech you, O Hermes Binder, Hermes, you and the many intercessors, and the Telchines who cannot be depicted. I send as a gift the maiden Prima who is fitting. I ask: I give you as a nice (gift) the beautiful maiden’

In our corpus, terms and names explicitly referring to (in)justice and punishment appear in some Greek tablets and in one Latin *defixio* from Groß Gerau, Mainz. They are used as mitigation strategies in order not to threaten the gods’ negative face: if the *defigens* states the reason of his or her anger, he or she somehow softens the force of the directive speech act:

- (29) κύριε Τυφὼς ἐκδίκησον >(?) ἥν ἔτεκεν (Hesperia 6 (1937) 383, Athens, 1st cent. AD)

‘Lord Typhos, punish her who gave birth’

(30) ὑμῖν παραθί[θομ]ε τοῦτον τὸν δυσεβήν καὶ ἄνομ[ον] καὶ ἐπικατάρατον
Κάρδηλον (DT 155, Rome, 4th-5th cent. AD)

‘I give to you this impious and lawless and accursed Cardelos’

(31) *commendo deabus iniurium fas ut me vindic(e)tis* (dfx.5.1.3/1, Germania superior, 1st-2nd cent. AD)

‘I commit to the goddesses the unjust fas (fate? destiny?), so that you take vengeance for me’

Under a lexical perspective, epithets and flattering adjectives in calling the deities occur either in Greek and in Latin tablets, see, e.g., κρατα[ιέ] Τυφῶς (Hesperia 6 (1937) 383, Athens, 1st cent. AD) ‘powerful Typhos’; ἄναξ Απομξ Φριουριγξ (SEG 35, 216, Athens, ca 250 AD) ‘Lord Apomx Phriurinx’; δαίμονες φίλ[ο]ι (SEG 43, 434, Pella, 380-350 BC) ‘dear demons’; [B]ona pu[lchra P]roserpina (dfx.1.4.4/9, Rome, 1st cent. BC) ‘Good Proserpina’⁵⁵; *sancta Mater Magn[a]* (DTM 5, Mainz, 1st-2nd cent. AD) ‘sacred Mater Magna’.

Such strategies can be used as a positive politeness device in order to convey deference or as a persuasive strategy towards the god(s). Explicitly laudatory terms of address seem to act as alleviating devices more in Latin (29 tablets out of 37) than in Greek curse tablets (30 out of 57 *defixiones*)⁵⁶.

5. Conclusion

In curse tablets containing committal verbs the curser seems to keep control over the action. This seems to be well elicited by using verbs at the 1 per. sing., together with the resorting to directives at the imperative, subjunctive and optative, by which the speaker makes explicit his intentions to the addressee in either a direct or an indirect way. Under a semantic respect, the verb *mando* itself, together with its compounds, acquires in time a directive meaning, as Unceta Gómez⁵⁷ has shown. Such linguistic strategies have been analysed, together with the encoding of deference by means of epithets or mitigation formulae, in order to shed light on the possible politeness strategies used by the utterer towards the god(s). It has been shown that

⁵⁵ See on this EHMIG, 2015.

⁵⁶ Twenty-eight Greek curse tablets are part of a group of *defixiones* found in two wells, namely IV and V, in the Athenian Agora, which seem to have been composed by following more or less the same general model (JORDAN, 1985b, 2022).

⁵⁷ UNCETA GÓMEZ, 2012.

directives are widely employed even though the *defigens*, a human, talks to a deity. All the strategies observed entail modulation of the illocutionary force of the utterance by morpho-syntactic strategies which involve, e.g., the modal inflection of the verb or the resorting to variations in the grammatical person, but the *defigens* keeps the control over the action. Mitigation formulae encoding respect, deference or supplication can cooperate in activating politeness strategies, but are rarely employed. The pragmatic evidence suggests that curse tablets containing committal verbs are overall as coercive as standard *defixiones*, the authority of the curse remaining on the *defigens*, who, in fact, curses an enemy or someone who wronged him or her, although previously entrusted to the god(s), in the same mandatory way as in regular *defixiones*. Even though different strategies of coercion are employed, the force of the magic utterance remains binding, i.e. it obliges the world to change into what's been uttered. The *defigens* is in a dominant position and by uttering directive speech acts obliges the deity to fulfil his or her desires. Even though politeness strategies can be activated, the force of the illocutionary act is not weakened. The co-text is in fact crucial in determining the degree of directiveness of the utterance, as proposed by Bruno⁵⁸ for documentary papyri of the Early Ptolemaic period. This means that aggressive magic is binding, independently from the linguistic strategies the curser resorts to, and that the illocutionary force of directive speech acts remains the same even though a deferent tone may be used by the curser.

BIBLIOGRAPHY

- AIKHENVALD, A. Y., *Imperatives and Commands*, Oxford, 2010.
- ARCHER, D., "Speech Acts", in A. H. Jucker & I. Taavitsainen, (eds.) *Historical Pragmatics*, New York, 2010, pp. 379-418.
- AUDOLLENT, A., *Defixionum Tabellae*, Luteciae Parisiorum, 1904.
- AUSTIN, J. L., *How to do things with words?*, Oxford, 1962.
- BENVENISTE, E., "La philosophie analytique et le langage", *Les études philosophiques*, 1 (1963), rist. *Problèmes de linguistique générale* 1, Paris, 1966, chap. 22.
- BENVENISTE, E., "L'appareil formel de l'énonciation", *Langages*, 17/5 (1970), pp. 12-18, rist. *Problèmes de linguistique générale* 2, Paris, 1974, chap. 5.
- BLÄNSDORF, J., *Die defixionum tabellae des Mainzer Isisund Mater Magna-Heiligtums*, Mainz, 2012.

⁵⁸ BRUNO, 2020.

- BROWN, P. & LEVINSON, S. C., *Politeness*, Cambridge, 1987.
- BRUNO, C., “Forms of the Directive Speech Act: Evidence from Early Ptolemaic Papyri”, in D. Rafiyenko & I. A. Seržant (eds.) *Postclassical Greek*, Berlin-Boston, 2020, pp. 221-244.
- CHIARINI, S., *Devotio malefica*. Stuttgart, 2021.
- CULPEPER, J., “Politeness and Impoliteness”, in K. Aijmer & G. Andersen, G. (eds.), *Sociopragmatics*, Berlin, 2011, pp. 391-436.
- CULPEPER, J. & KÁDÁR, D. Z. (Eds.), *Historical (Im)politeness*, Bern, 2010.
- DENIZOT, C., *Donner des ordres en grec ancien*, Mont Saint-Aignan, 2011.
- DICKEY, E., “Emotional Language and Formulae of Persuasion in Greek Papyrus Letters”, in E. Sanders & M. Johncock (eds.), *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, Stuttgart, 2016, pp. 237-262.
- DICKIE, M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York, 2001.
- DREHER, M., “«Prayers for Justice»” and the Categorization of Curse Tablets, in M. Piranomonte & F. Marco Simón (eds.) *Contesti magici. Contextos mágicos*, Rome, 2012, pp. 29-32.
- EHMIG, U., “Guter Gott! Bonus deus in lateinischen Fluchtafeln”, *Graeco-Latina Brunensia*, 20/2 (2015) 3-15.
- EIDINOW, E., *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007.
- FARAONE, C. A., “The Agonist Context of Early Greek Binding Spells”, in C.A. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, New York/Oxford, 1991, pp. 3-32.
- GRAF, F., *Magic in the Ancient World*. Translated by F. Philip, Cambridge/London, 1997.
- ILIEVA, G. N., “The Ṛg Vedic Hymn as a Ritual Speech Event”, *JHP*, 2/1 (2003) 171-193.
- JAKOBSON, R., “Closing Statement: Linguistics and Poetics” in T.A. Sebeok (ed.), *Style in Language*, Boston, 1960, pp. 350-377.
- JAKOBSON, R., “Efforts toward a Means-Ends Model of Language in Interwar Continental Linguistics” in C. Mohrmann, F. Norman & A. Sommerfelt (eds.), *Trends in Modern Linguistics*, Utrecht/Antwerp, 1963, pp. 104-108.
- JORDAN, D. R., “A Survey on Greek *defixiones* not included in the special corpora”, *GRBS*, 26 (1985b) 151-197.
- JORDAN, D. R., “*Defixiones* from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora”, *Hesperia*, 54/3 (1985) 205-255.
- JORDAN, D. R., “New Greek Curse Tablets”, *GRBS*, 41 (2000) 5-46.
- JORDAN D. R. “Curse Tablets of the Roman Period from the Athenian Agora”, *Hesperia*, 91/1(2022) 133-210.

- JUCKER, A. H. & KOPACZYK, J., “Historical (Im)politeness”, in J. Culpeper, M., Haugh & D. Z. Kádár (eds.), *The Palgrave Handbook of Linguistic (Im)politeness*, London, 2017, pp. 433-459.
- KROPP, A., *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones), Tübingen, 2008.
- KROPP, A., “How Does Magical Language Work?” in R.L. Gordon & F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden, 2010, pp. 357-380.
- MURANO, F., “Formule di magia aggressiva nei testi di defissione greci: considerazioni pragmatiche e testuali”, *MHNH*, 18 (2018) 17-36.
- POCETTI, P., “Forma e tradizioni dell’Inno magico nel mondo classico”, *AION(Fil.-Lett.)*, 13 (1991) 179-204.
- POCETTI, P., “Lingue speciali e pratiche di magia nelle lingue classiche” in R. Bombi (cur.), *Lingue speciali e interferenza*, Roma, 1995, pp. 255-273.
- POCETTI, P., “La maledizione delle attività di parola nei testi magici greci e latini”, *AION (Ling.)*, 27 (2005 [2008]) 339-381.
- REDONDO-MOYANO, E. (ed.), *New Insights into Politeness and Impoliteness*, *VELEIA*, 39 (2022).
- RISSELADA, R., *Imperatives and Other Directive Expressions in Latin*, Amsterdam, 1993.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, C., *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*, Oxford, 2022.
- SEARLE, J.R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969.
- SEARLE, J.R., “A Taxonomy of Illocutionary Acts” in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind, and Knowledge*, Minneapolis, 1975, pp. 344-369.
- SEARLE, J.R., “How performatives work”, *Linguistics and Philosophy*, 12 (1989) 535-538.
- STROUD, R. S., *The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions*, Princeton, 2013.
- TAMBIAH, S.J., “The Magical Power of Words”, *Man*, 3 (1968) 175-208.
- TODOROV, T., “Le discours de la magie”, *L’Homme*, 13/4 (1973) 38-65.
- TRONCI, L., “Forme dell’atto direttivo nel greco neotestamentario. *Politeness*, testualità e mutamento linguistico”, *VELEIA*, 39 (2022) 193-208.
- UNCETA GÓMEZ, L., “La inserción de mando y su grupo en el campo léxico de la ‘directividad’: de Plauto al latín tardío», in F. Biville, M. K. Lhommé & D. Vallat, D. (eds.), *Latin vulgaire – latin tardif IX*, Lyon, 2012, pp. 633-644.
- UNCETA GÓMEZ, L. & BERGER, L. (eds.), *Politeness in Ancient Greek and Latin*, Cambridge, 2022.

- URBANOVA, D., *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, Innsbruck, 2018.
- URBANOVA, D., “Intensifying Strategies in Curse Texts”, *Acta Antiqua Hungarica*, 59 (2019) 435-444.
- URBANOVA, D. & CUZZOLIN, P., “Some Linguistic and Pragmatic Remarks on the *Tabellae Defixionum*”, *JoLL*, 15/2 (2016) 313-345.
- VERSNEL, H.S., “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”, in C. A. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, New York/Oxford, 1991, pp. 60-106.
- VERSNEL, H.S., “Prayers for Justice in East and West”, In R. L. Gordon & F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden, 2010, pp. 275-354.
- VERSNEL, H.S., “Response to a Critique”, in M. Piranomonte & F. Marco Simón (eds.), *Con-testi magici. Contextos mágicos*, Rome, 2012, pp. 33-46.
- WÜNSCH, R., *Defixionum Tabellae Atticae*, (IG III, 3), Berlin, 1897.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

ÜBER DEN UMGANG MIT FEHLERN. ZU MEINEM BEITRAG ÜBER DIE REZEPTION DES ABŪ MA‘SHAR

WOLFGANG HÜBNER
UNIVERSITÄT MÜNSTER
huebner@uni-muenster.de

Recibido: 31 de julio de 2024

Aceptado: 11 de marzo de 2025

ZUSAMMENFASSUNG

Berichtigung von Fehlern in der englischen Übersetzung meines Beitrages zur Rezeption des Astrologen Abū Ma‘šar. Sachliche Fehler antiker Texte sollten von Editoren nur verändert werden, wenn sie nachweislich auf dem Wege der Überlieferung entstanden sind.

SCHLÜSSELWÖRTER: ABŪ MA‘ŠAR, DEKANE, EDITIONSPRINZIPIEN, SACHLICHE FEHLER, MANILIUS, MIKROKOSMOS-MAKROKOSMOS, TEUKROS VON BABYLON.

DEALING WITH MISTAKES. ON MY CONTRIBUTION ABOUT THE RECEPTION OF ABU MA ‘SHAR

ABSTRACT

Rectification of some mistakes that emerged in the English translation of my article on the reception of the astrologer Abū Ma‘šar. Factual errors in ancient texts should be corrected only if they arose demonstrably during the course of transmission.

KEY WORDS: ABŪ MA‘ŠAR, DECANI, EDITORIAL PRINCIPLES, FACTUAL ERRORS, MANILIUS, MACRO-COSM-MICROCOSM, TEUCER OF BABYLON.

Auf Wunsch des Verlages M. Moleiro, Barcelona, verfaßte ich für das unter internationaler Beteiligung verfaßte Gemeinschaftswerk „*Liber astrologiae. Abū Ma‘shar Treatise*“ einen Beitrag über die Wirkungsgeschichte des arabischen Astrologen Abū Ma‘shar (Abū Ma‘šar), der vom Deutschen in die drei Sprachen des Buches, Englisch, Französisch und Spanisch, übersetzt wurde.¹ Es handelt sich um den wissenschaftlichen Begleitband zu einer Faksimile-Edition der Londoner Handschrift Sloane Ms. 3989 mit dem Traktat des Georgius Fendulus, der am Hofe des Stauferkaisers Friedrich II. gewirkt hat.

Das Buch erreicht mit seiner reichen Bebilderung eine bis ins Letzte verfeinerte Qualität des bibliophilen Buchdrucks, doch es sind auch Fehler entstanden. Mein Betrag wurde zwar insofern zu Recht redaktionell verändert, als er mit den anderen Teilen des Bandes abzustimmen war, aber man hat auch inhaltlich in den Text eingegriffen, ohne daß mir die Ergebnisse vor dem Druck zur Kontrolle vorgelegt worden wären.

Meine Anfrage an den Verlag, wer für die Übersetzungen zuständig gewesen sei, blieb leider ohne Antwort. Ich beziehe mich im Folgenden nur auf die Übersetzung ins Englische. Ob die Übersetzungen ins Französische und Spanische auf der Grundlage des eingereichten deutschen Textes oder der veränderten englischen Version erstellt wurden, hat mir der Verlag auf meine Anfrage hin nicht beantwortet. Ich möchte zunächst nur zwei signifikante Irrtümer richtigstellen.

I

Auf S. 352 Anm. 71 heißt es „Teucer regards Manilius’s *Astronomica* as *terminus ante*: Hübner, Wolfgang ...“ In Anmerkung 80 des eingereichten Textes heißt es: „Terminus ante für Teukros sind die *Astronomica* des Manilius.“ Das bedeutet: Der Terminus ante für die Fragmente des Teukros von Babylon sind nach heutiger Datierung die *Astronomica* des Manilius. Der Übersetzer faßte den Text aber so auf, wie das eigentlich nur eine Wortstellung „Für Teukros sind *Astronomica* des Manilius (der) Terminus ante,“ hätte nahelegen können, also etwa: „In der Ansicht des Teukros geht seinem Werk das Gedicht des Manilius voraus“, sodaß das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt wird. Tatsächlich hängt nicht etwa Teukros von Manilius ab, sondern umgekehrt Manilius von Teukros. Daher kann für die Entstehungszeit der Teukrotexte die seit F. Boll (1903) vorherrschende Datierung ins erste Jahrhun-

¹ “The Reception of Abū Ma‘shar’s Work from the Renaissance onwards”, in: MOLEIRO, MANUEL (Hrsg.): *Liber astrologiae. Abū Ma‘shar Treatise*, Barcelona 2023, 331-358 [zugleich auf Französisch und Spanisch].

dert nach Christus² präzisiert werden: Teukros hat spätestens vor Manilius gewirkt. Die Datierungen der *Astronomica* des Manilius schwanken zwar ihrerseits, doch sicher ist, daß dieser sein Gedicht unter der Herrschaft des Augustus begonnen und während eines längeren Zeitraums unter Tiberius weitergeführt, aber letztlich nicht abgeschlossen hat.³ Somit muß Teukros spätestens in den ersten beiden Dezennien des ersten Jahrhunderts n. Chr. bekannt gewesen sein. Da er nicht aus dem bekannten Babylon, sondern aus dem ägyptischen Gau Babylon stammt, dürfte seine Lehre zusammen mit der hellenistischen Astrologie nach der Eroberung Ägyptens im Anschluss an die Schlacht von Actium⁴ in Rom eingedrungen sein.⁵ Es gilt demnach die Datierung des Teukros vor Manilius.

II

Eine weitere Entstellung betrifft die griechische Übersetzung aus Kapiteln von Abū Ma'shars *Introductorium maius*, die in der Renaissance unter dem Namen Μυστήρια kursierte. In Anmerkung 64 des eingereichten Textes heißt es dazu (Hervorhebung hier von mir):⁶ „Wenn Diskrepanzen zum arabischen Text nicht auf die handschriftliche Überlieferung, sondern auf den Übersetzer zurückgehen, hat ein Editor selbstverständlich den Fehler zu **edieren** und ihn höchstens im Apparat oder in einer Anmerkung zu korrigieren, denn wichtig ist nicht die originale Lehre des Abū Ma'shar, sondern der Text, den die Gelehrten damals lasen.“ In der Übersetzung

² F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903 (Ndr. Hildesheim 1967), 8. Das ist trotz einiger Abweichungen die vorherrschende Datierung.

³ W. HÜBNER, *Manilius, Astronomica Buch V*, Berlin 2010 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare; auch online verfügbar), II 2-9.

⁴ Die Schlacht wird von dem Dichter bei Aries 4° zusammen mit dem Aufgang der Argo genau verortet: Manil. 5,52f., vgl. W. HÜBNER, „Cum fera ductorem rapuit Germania Varum. De clade Variana et victoria Actiaca apud Manilium poetam“, in: *Ad fines imperii Romani Anno bismillesimo cladis Varianae. Acta Conventus Academiae Latinitatis fovendae XII Ratisbonensis 15.-19. Sept. 2009*, ed. Jan-Wilhelm Beck, Leuven 2011 (*Supplementa Humanistica Lovaniensia* 28), 61-74. Ders. (wie vorige Anm.), II 38-43 zu Manil. 5,46-56, besonders 41 zu Vers 5,52f.

⁵ Vgl. A. JONES, „The Place of Astronomy in Roman Egypt“, in: *The Sciences in Greco-Roman Society*, ed. T.D. Barnes, Edmonton 1994 (= *Apeiron* 27,4), 25-51, hier: 47f.

⁶ So schon W. HÜBNER, „Manilius als Astrologe und Dichter“, *ANRW* II 32.1 (1984, Ndr. 2014), 126-320, hier: 147 Anm. 80 über Fehler bei Manilius: „hier sollte man nicht konjizieren, sondern die Irrtümer belassen und möglichst die Ursachen erforschen.“

ins Englische heißt es auf S. 351 Anmerkung 57 (Hervorhebung von mir): „When divergences from the Arabic text are caused not by the transcription of the manuscript but the work of the translator, the editor must of course **correct** the mistakes and, above all, explain them in a comment or note, because what matters here is not Abū Ma‘ shar’s original doctrine but the text read by scholars at that time.“ Hier wird der Sinn abermals umgekehrt: „edieren“ wird übersetzt mit (oder besser: ersetzt durch) „correct“. Diese Verkehrung dürfte kein flüchtiges Versehen sein, sondern auf der gegenteiligen Auffassung des Übersetzers beruhen.

Da es in diesem Fall um etwas Grundsätzliches geht, sei etwas näher ausgeführt, wie ein Herausgeber mit sachlichen Fehlern umzugehen hat. Die direkt betroffenen Stellen stammen aus dem Kapitel 3,17 der Μυστήρια über die Helligkeit einzelner Gradabschnitte der zwölf Tierkreiszeichen mit dem Titel περὶ μοιρῶν λαμπρῶν καὶ σκοτεινῶν, σκιωδῶν καὶ κούφων, das auf Kapitel 5,20 des *Introductorium maius* zurückgeht. Dieses Kapitel haben einst (1995) Paul Kunitzsch und ich zusammen in einer synoptischen Edition vorgelegt: den arabischen Teil des *Introductorium maius* in deutscher Übersetzung unter Beibehaltung der entscheidenden arabischen Helligkeitskategorien im Vergleich zu dem Istanbuler Codex Carullah 1528 vom Dezember 938, den griechischen Text der Μυστήρια nach vier Handschriften, die das ganze Werk enthalten, und zusätzlich nach dem Einzelkapitel innerhalb eines Florilegiums einer Pariser Handschrift.⁷ Im Jahre 2019 erschien dann die lange erwartete große Gesamtausgabe des *Introductorium maius* von K. Yamamoto und Ch. Burnett, in deren zweitem Band auch die *Mysteria* gedruckt wurden, und zwar in dem nachgelassenen Entwurf von D. Pingree.⁸

Abū Ma‘šar zählt jeweils pro Zeichen sechs verschieden große Helligkeitsbezirke auf, die 2° bis 8° betragen. In dem hier zu besprechenden Fall geht es um das Ende des vorletzten Zeichens, des Wassermanns. In der folgenden Synopse der vier in Frage kommenden Editionen werden der einfacheren Lesbarkeit zuliebe die griechischen Buchstaben-Zahlen durch die uns geläufigen arabischen Zahlen ersetzt:

⁷ W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen: Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum; quellenkritische Edition mit Kommentar*, Stuttgart - Leipzig 1995 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare; auch online verfügbar), I 259-265.

⁸ K. YAMAMOTO - CH. BURNETT, *The great introduction to astrology by Abū Ma‘šar, vol. II: The Greek Version and Glossaries, The Greek Version ed. D. Pingree †, Glossaries and indexes compiled by Keiji Yamamoto† and Charles Burnett*, Leiden-Boston 2019, auch online verfügbar. Das Kapitel 3,17 auf S. 34-35.

Intro. 5,20 Kunitzsch-Hübner	Intro. 5,20 Yamamoto-Burnett (engl. Übers.)	Myst. 3,17 Hübner	Myst. 3,17 Pingree
4 muẓlima	4 dusky	4 σκοτειναί	4 σκοτειναί
5 nayyira	5 bright	5 λαμπραί	5 λαμπραί
4 qatima	4 dark	4 σκιώδεις	4 σκιώδεις
8 nayyira	8 bright	8 κοῦφαι	8 <λαμπραί
4 ḥāliya (5 muḍī’a)	4 empty	5 λαμπραί	4> κοῦφαι
5 muḍī’a (4 ḥāliya)	5 bright	4 κοῦφαι	5 λαμπραί
			[4 κοῦφαι]

Daß es schon im arabischen Text Unstimmigkeiten gegeben hat, beweist die Istanbuler Handschrift im Vergleich zu Editionen der Renaissance: Die letzten beiden Bezirke wurden vertauscht.⁹ Es mag ein Zufall sein, aber hingewiesen sei dennoch auf die Koinzidenz, daß gerade vom Ende des Wassermanns an (genauer: ab Aquarius 18°) in der Kompilation des *Liber Hermetis* aus dem zehnten Jahrhundert der sogenannte Zweite Teukrotext ausfällt und durch den Ersten Text ersetzt wird, der nicht mit kleineren Bezirken von 2° bis 5°, sondern mit ganzen Dekanen à 10° operiert.¹⁰ Ob hier irgendein Zusammenhang besteht, muß weiteren Nachforschungen vorbehalten bleiben.

Bei Zahlen gibt es oft Überlieferungsfehler. Doch wenn sie sich in diesem System jeweils zu der geforderten Summe von 30° addieren, ergibt sich stets ein stimmiges System, und die Abweichungen wurden von dem Übersetzer gewollt. Sie dürfen demnach bei diesem im Text nicht geändert werden, sondern sind höchstens im Apparat oder Kommentar zu benennen und/oder zu erklären. D. Pingree hat hingegen den griechischen Text dem arabischen Original angeglichen: Er macht die acht Grade des drittletzten Bezirks zu hellen Graden (λαμπραί statt κοῦφαι) und vertauscht – wie schon in der arabischen Überlieferung geschehen – die letzten beiden Bezirke: statt 5 λαμπραί und 4 κοῦφαι heißt es beim ihm: 4 κοῦφαι und 5 λαμπραί. Da er an

⁹ Hervorgehoben in der Edition des entsprechenden Textes innerhalb des Kapitels 25 des *Liber Hermetis*, ed. W. Hübner (wie Anm. 7), 171. Auch Firm. *math.* 4,22,18 weicht am Ende ab mit der Folge 4° - 5° - 4° - 6° - 3° (*vacuus* an vorletzter Stelle) - 8°. Die Summe 30 bleibt auch hier gewahrt.

¹⁰ Hierzu genauer W. Hübner, *Grade und Gradbezirke* (wie Anm. 7), I 17.

vorletzter Stelle einen 4°-Abschnitt eingefügt hatte, mußte er den 4°-Abschnitt letzter Stelle tilgen, um die Summe von 30° einzuhalten.

Zu seiner Ergänzung <λαμπαί 4> heißt es in Pingrees Apparat: „om. Hübner“. Mein Name bezeichnet in dem nachgelassenen Manuskript vermutlich anstelle einer Sigle in einem vorläufigen Notat den von mir herausgegebenen Text.¹¹ In der gedruckten Fassung klingt es aber so, als wäre ich derjenige gewesen, der den Text in meiner Edition ausgelassen hätte. Übergangen hat ihn jedoch nach Ausweis aller handschriftlichen Textzeugen der Übersetzer ins Griechische.

Parallel dazu heißt es im Apparat zu dem getilgten letzten Lemma ([4 κοῦραι]): „non delevit Hübner“. Hier gilt dasselbe: Die nicht vorgenommene Tilgung geht, wie die richtige Summe von 30° zeigt, nicht auf meine Edition, sondern auf den Archetypus und damit auf den Übersetzer zurück. Es ist eben diese Fassung, die die Gelehrten in den Handschriften lasen, und nur diese ist für die Rezeptionsgeschichte von Belang. Die Beibehaltung der Überlieferung ist also in diesem Fall gerechtfertigt.

III

Wichtiger als diese beiden mißverständlichen Angaben, die wohl nur Pingrees unfertigem Manuskript geschuldet sind, bleibt die Änderung einer sachlichen Abweichung überhaupt, soweit sie nicht eindeutig der Überlieferung geschuldet ist, sondern auf den Übersetzer zurückgehen muß. Um das Gemeinte klarer werden zu lassen, seien zwei Fehler bei einem anderen Autor, Manilius, zum Vergleich herangezogen.¹² Im ersten Fall wurde nicht geändert, im zweiten jedoch sehr wohl.

Manilius führt in seinen *Astronomica* die Verteilung der zwölf Tierkreiszeichen auf die 36 Dekane breit aus. Die Serie beginnt nach dem älteren römischen Kalender und der noch heute üblichen Reihenfolge mit dem Widder, dessen erster Dekan mit dem Widder selbst belegt wird. Danach durchläuft die Reihe den Tierkreis. Da das Ende mit dem vierten Zeichen, dem Krebs, erreicht ist, repetiert das System vom trigonal entfernten¹³ Löwen und dann noch einmal vom Schützen an:¹⁴

¹¹ So auch in den vorangehenden Notaten im Apparat.

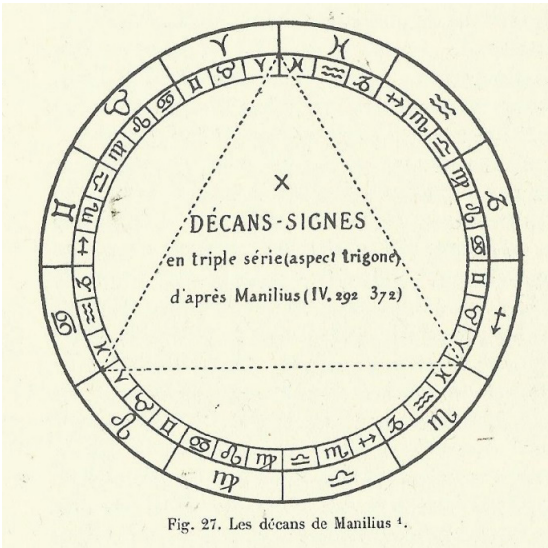
¹² Über Fehler bei Manilius überhaupt Ders. (wie Anm. 6), 147-149 u.ö., s. den Index S. 311.

¹³ So Manil. 4,330 selbst: *sub lege trigoni*.

¹⁴ Manil. 4,310-362, dazu W. HÜBNER, *Zodiakale und planetare Dekane, Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 39 (2016), 36-51, besonders 38-40.

Tierkreiszeichen	erster Dekan	zweiter Dekan	dritter Dekan
Aries	Aries	Taurus	Gemini
Taurus	Cancer	Leo	Virgo
Gemini	Libra	Scorpius	Sagittarius
Cancer	Capricornus	Aquarius	Pisces
Leo	Aries	Taurus	Gemini
Virgo	Cancer	Leo	Virgo
Libra	Libra	Scorpius	Sagittarius
Scorpius	Capricornus	Aquarius	Pisces
Sagittarius	Aries	Taurus	Gemini
Capricornus	Cancer	Leo	Virgo
Aquarius	Libra	Scorpius	Sagittarius
Pisces	Capricornus	Aquarius	Pisces

A. Bouché-Leclercq hat das System in zirkulärer Form gegen den Uhrzeigersinn dargestellt.¹⁵



¹⁵ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899 (Nachdruck Brüssel 1963 und Aalen 1979 und Cambridge 2014), 219. Ein ähnliches und weiter verbreitetes Diagramm bei G.P. GOOLD: *Manilius, Astronomica, with an English translation*, Cambridge / Mass. - London 1977 (The Loeb Library; mit Korrekturen nachgedruckt 1992, al.), p. LXXXVI.

Den ersten Dekan des Widders besetzt das übergeordnete Zeichen selbst, dasselbe geschieht noch einmal in dritten Dekan der Jungfrau sowie bei den der Jungfrau gegenüberliegenden Fischen (hier jeweils durch Fettdruck hervorgehoben).¹⁶

Am Ende der langwierigen und umständlichen Aufzählung nennt der Dichter statt der vom System geforderten letzten drei Tierkreiszeichen (Steinbock, Wassermann und Fische) fälschlich ein viertes Mal den Widder und den Stier, um dann aber die Reihe richtig mit den Fischen selbst zu beschließen:¹⁷

*Lanigero primos tradunt in finibus usus,
perque decem medias partes tu, Taure, receptus;
quod superest, ipsi sumunt, utque orbe feruntur
extremo sic et sortis pars ultima cedit.*

Die Besetzung des letzten Dekans der Fische durch die Fische selbst war denn wohl auch kaum zu verkennen, sind doch die 36 Dekane glatt und ohne Rest durch die zwölf Zeichen teilbar, was J.J. Scaliger zu einer klaren, abstrahierenden, später meines Wissens niemals wiederholten, Darstellung geführt hat:¹⁸

TRIGONA			DECANI.		
♈	♌	♉	♈	♊	♈
♊	♍	♋	♊	♌	♍
♋	♎	♏	♋	♎	♉
♌	♐	♏	♌	♐	♏

¹⁶ Vers 4,361 *ipsi sumunt* wie vom Widder 4,312 *Aries primam partem sibi vindicat ipse*, und von der Jungfrau 4,336 *pars ipsius una est*. Der der Jungfrau vorausgehende Dekan wird von dem benachbarten Löwen beansprucht, was durch eine polyptotische Wortwiederholung deutlich hervorgehoben wird (4,335f.): [sc. *pars*] *vicina relicta est / vicino, Nemaee, tibi*. Die astrothetisch enge Nachbarschaft von Löwe und Jungfrau wurde von den Dichtern mehrfach hervorgehoben oder ausgenutzt: W. HÜBNER, *Die übergriffige Jungfrau. Die Sternbilder Leo und Virgo in Ovids Ars amatoria*, *Athenaeum* 108/2 (2020), 426-436.

¹⁷ Manil. 4,359-361.

¹⁸ *M. Manilii Astronomicôn libri quinque. Josephus Scaliger recensuit, ac pristino ordini suo restituit. Eiusdem J. Scaligeri commentarius in eosdem libros, & castigationum explicationes*, Lutetiae 1578-1579, 255 ad p. 95,15.

Doch die beiden vorausgehenden Dekane der Fische hat der Dichter nicht, wie vom System verlangt, mit den beiden den Fischen vorausgehenden Teirkreiszeichen besetzt (Steinbock und den Wassermann), sondern mit den auf die Fische folgenden Zeichen, Widder und Stier, die somit jeweils ein viertes Mal erscheinen. Oder anders gesagt: Statt des letzten Quadranten des Tierkreises (Capricornus – Aquarius – Pisces) nennt er – in falscher Reihenfolge – den um zwei Zeichen verschobenen Frühlingsquadranten (Pisces – Aries – Taurus). Dieser Fehler wurde seit Scaliger bemerkt:¹⁹ „Dignus scutica error, ut omnino fatendum sit, quod toties diximus, Manilium ea, quae nesciebat, scripsisse.“

Um den Fehler zu beseitigen, hätten die Herausgeber den Text nach Art des Manilius umdichten müssen, aber so weit ist zu Recht niemand gegangen.

Man kann diesen Fehler des Dichters erklären, wenn man das konkurrierende System der planetaren Dekane vergleicht, das Manilius nicht berücksichtigt hat, weil er sich fast ganz auf die zodiakale Astrologie beschränkt.²⁰ Das früheste schriftliche Zeugnis ist Porphyrios in seiner Eisagoge zu den *Apotelesmatica* des Ptolemaios. Dieser beruft sich auf *παλαιοί*, bildliche Zeugnisse weisen aber schon in eine frühere Zeit. Es wurde bereits andernorts vermutet,²¹ daß zodiakale und planetare Dekanverteilung gleichzeitig erfunden wurden und daß der Autor wiederum Teukros von Babylon gewesen sein könnte. Manilius dürfte beide Systeme gekannt haben.

Das planetare System beginnt mit Mars, dem Gott des entsprechenden ersten Monats des älteren römischen Kalenders. Danach steigt es, wie üblich,²² abwärts bis zum Mond, um von dort aus wieder nach oben zu springen und von Saturn aus wieder abzustei-gen usw. Das System repetiert dieses Mal nicht ab dem vierten, sondern

¹⁹ J.J. SCALIGER (wie vorige Anm.). In seiner dritten, postum erschienenen, Ausgabe (1655), 299 ad p. 91,11 ist er knapper: „*Magna est inscitia, an alogistia.*“ Über moderne Erklärungsversuche W. Hübner (wie Anm. 14), 39f.

²⁰ Vgl. W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt, al. 1936 (Studien der Bibliothek Warburg. 19; ₂bearbeitet von Hans Georg Gundel, Darmstadt 1969), 248-256.

²¹ W. HÜBNER (wie Anm. 14), 40-47.

²² W. HÜBNER, „Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der *Naturalis historia* des Plinius“, in: *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, hrsg. Christel Meier, *Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231, 29.11.-1.12. 1996*, München 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften. 78), 25-41.

erst ab dem achten Zeichen, dem Skorpion, weil die Zahlen 36 und 7 nicht kompatibel sind. Nach fünf Durchgängen ist mit Jupiter der 35. Dekan, der vorletzte Dekan, bzw. der zweite Dekan der Fische, erreicht. Danach besetzt Mars die letzte Position. Er wird somit als einziger Planet ein sechstes Mal genannt (hier durch Fettdruck hervorgehoben):

Zodion	Dekan I	Dekan II	Dekan III
Aries	Mars	Sonne	Venus
Taurus	Merkur	Mond	Saturn
Gemini	Jupiter	Mars	Sonne
Cancer	Venus	Merkur	Mond
Leo	Saturn	Jupiter	Mars
Virgo	Sonne	Venus	Merkur
Libra	Mond	Saturn	Jupiter
Scorpius	Mars	Sonne	Venus
Sagittarius	Merkur	Mond	Saturn
Capricornus	Jupiter	Mars	Sonne
Aquarius	Venus	Merkur	Mond
Pisces	Saturn	Jupiter	Mars

In der planetaren Verteilung werden also der letzte Dekan der Fische und der erste des Widders gleichermaßen durch den Planeten Mars besetzt: Dieser eröffnet und beschließt den Zyklus. Die enge Verbindung des Widders und besonders seines ersten Dekans zu seinem Hausherrn Mars sollte in der Wirkungsgeschichte eine gewisse Rolle spielen.²³ Es lag also nahe, bei einer fälschlichen Gleichsetzung des Widders mit Mars die drei Fische-Dekane und die drei Widder-Dekane jeweils mit dem Paar Aries – Taurus beginnen zu lassen.

Die Fortsetzung hätte folgerichtig bei den Fischen (wie systemgerecht beim Widder) heißen müssen: Gemini und nicht Pisces. Dann aber wäre der Fehler offensichtlich geworden. Daß Manilius den Irrtum nicht erkannt hat, mag daran liegen, daß

²³ W. HÜBNER, *Das Sternbild Perseus. Teukros und die Rezeption antiker Astrologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei Franz Boll und Aby Warburg*, Wiesbaden 2022 (Gratia. 67), 35-38.

die tetragonal verwandten Zwillinge und Fische zwei Paarzeichen sind.²⁴ Zu allem Überfluß hat Manilius die Fische gerade an dieser Stelle mit dem synonymen Epitheton *gemi* versehen:²⁵

iam superant gemini Pisces, qui sidera claudunt.

Das Versehen läßt sich also erklären, und der Text wurde von den Editoren zu Recht nicht angetastet.

IV

Anders ist das jedoch am Ende von Buch 5 bei dem letzten Paranatellon, wo der angeblich gleichzeitige Aufgang von Löwe und Skorpion zusammen mit den beiden zirkumpolaren Bärinnen beschrieben wird. Nach der Nennung einer unbestimmten Bärin (*Arctos*), die sich im Folgenden als die Große Bärin entpuppt, heißt es:²⁶

*aut Cynosura minor cum prima luce resurgit
et pariter vastusve Leo vel Scorpius acer
nocte sub extrema promittunt iura diei.*

Kann schon von einem „ersten Sichtbarwerden“ der beiden zirkumpolaren Bärinnen allein in den Breiten des Mittelmeeres keine Rede sein (man könnte sich höchstens mit einer Ausdehnung des Begriffes *παρανατέλλειν* auf die obere oder untere Kulmination behelfen), so erst recht nicht vom gleichzeitigen „Aufgang“ zweier tetragonal entfernter Tierkreiszeichen mit den beiden Bärinnen. Daher werden jene Verse von Scaliger, Housman und Goold getilgt, nicht aber von dem sonst so kritischen Bentley und in der kontinentalen Philologie, denn abgesehen von allen

²⁴ Die Zwillinge gleichgerichtet und die Fische auseinanderstrebend, Manil. 2,162-165:

*duos per sidera Pisces
et totidem Geminos nudatis aspice membris:
his coniuncta manent alterno brachia nexu,
dissimile est illis iter in contraria versis,*

dazu W. HÜBNER, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden 1982 (Sudhoffs Archiv. Beihefte. 22), 104-110 unter Nr. 2.211 und S. 464-472. Vgl. besonders Manil. 2,661f. *duo cernere Pisces / et geminos iuvenes*.

²⁵ Manil. 4,358, so aber auch öfter in Buch 2 und 4: 2,366 *geminos ... Pisces* (= 2,488 und 4,495); 4,273 *geminis sub Piscibus* (= 4,385); 4,358 *gemi* *Pisces* (ohne Wortabstand wie hier); 4,483 *geminis sub Piscibus*.

²⁶ Manil. 5,596-598.

realen Gegebenheiten sind die Verse fest in das Geflecht der höchst spekulativen Kombinationen des Autors bzw. seiner Quelle verwoben:²⁷ Der der wilde und/oder weit ausgedehnte Löwe (*vastus Leo*) begleitet die nach Süden zu ihm hin ausgerichtete Große Bärin, während der „spitze Skorpion“ (*Scorpius acer*) zwar gerade kein eng begrenztes Sternbild ist,²⁸ aber in anderer Hinsicht mit seinem Schwanzstachel ‚punktuell‘ wirkt. Das tetragonale Paar verweist somit auf den Gegensatz zwischen dem sich gewaltig umwälzenden Himmelsgewölbe und die am Himmelsnordpol bis zu einem Punkt hin abnehmende scheinbare Bewegung der Sternbilder. Die höchst skurrile Prognose für diese abschließenden Kombination von vier Sternbildern erwähnt denn auch ‚pointiert‘ am Versende das Wort *punctus* (oder *punctum*): Elefantenreiter bewegen das massige Tier mit ihren winzigen Sporen - in Analogie zu den unterschiedlich großen Bärinnen die den ganzen Himmel bewegen.²⁹

*ille elephanta premet dorso stimulisque movebit
turpiter in tanto cedentem pondere punctis.*

Das erste Zodiologion in Buch 4 trifft eine ähnliche Voraussage: Der kentaurische, aus Mensch und Tier zusammengesetzte, Schütze verheißt Domppteure von Elephanten, die ihnen sogar das Sprechen beibringen:³⁰

*cumque elephante loqui tantamque aptare loquendo
artibus humanis varia ad spectacula molem.*

Hier begegnet das Wort für die Masse (*molem*), das der Dichter auch für das Weltganze gebraucht,³¹ ebenso am Ende der Einzelprognose wie unter den Bärinnen das Kontrastwort *punctis*.

Gegen Ende des vierten Buches, mit dem Manilius wahrscheinlich einmal sein Gedicht beschließen wollte, war das Wort *punctus* schon einmal gefallen, und zwar im Rahmen des großartigen Mikrokosmosfinales.³²

²⁷ Hierzu genauer W. HÜBNER (wie Anm. 6), 210-213 und (wie Anm. 3), II 409-421.

²⁸ W. HÜBNER (wie Anm. 24), 104 unter Nr. 2.143.12: seit Arat. 84 μέγα θηρίον.

²⁹ Manil. 5,5,705f. Firm. *math.* 8,17,6 erinnert an der entsprechenden Stelle an diese Vorstellung: *oriente Septentrione ... qui in uno infixus loco et in ipso mundi vertice collocatus axem mundi perpetua celeritate contorsit.*

³⁰ Manil. 4,926-928.

³¹ Manil. 2,217; 3,38.

³² Manil. 4,926-928.

*sic adamas, punctum lapidis, pretiosior auro est;
parvula sic totum pervisit pupula caelum,
quoque vident oculi minimum est, cum maxima cernant eqs.*

Zugrunde liegen die bei den Römern berühmten Aratverse über die Gegensätzlichkeit der beiden Bärinnen:³³ Die Große Bärin ist zwar ausgedehnter, heller und leicht aufzufinden, entfernt sich aber ziemlich weit vom Nordpol, während die kleinere und unscheinbare Bärin näher am Pol liegt und sogar den Polarstern enthält, aber schwerer auszumachen ist; aber gerade dank ihrer Polnähe ist sie verlässlicher für die nächtliche Schifffahrt als die Große Bärin. Dieses Paradox hatte der Cicero in das Innere des Menschen verlegt und unter Verwendung seiner eigenen Aratübersetzung auf die Erkenntnistheorie übertragen:³⁴ *ego vero ipse et magnus quidam sum opinator (non enim sum sapiens) et meas cogitationes sic dirigo, non ad illam parvulam Cynosuram, qua „fidunt duce nocturna Phoenices in alto“, ut ait Aratus, eoque directius gubernant quod eam tenent quae „cursu interiore brevi convertitur orbe“ – sed Helicem³⁵ et clarissimos Septentriones id est rationes has latiore specie non ad tenue limatas; eo fit ut errem et vager latius.*

Diese Art der Verinnerlichung greift der Dichter Manilius auf, wenn er im dritten Buch, dem astronomisch anspruchsvollsten, nach der komplizierten Methode, den Aszendenten gradmäßig genau zu bestimmen, resümiert:³⁶

ac tantae molis minimum deprendere punctum.

Hier bilden die beiden Kontrastwörter *moles* und *punctus* einen scharfen Gegensatz, und dieser Gegensatz besteht auch zwischen dem *vastus Leo* und dem *Scorpius acer*. Alle diese Parallelen und Bezüge zeigen, daß die verdächtigten Verse fest in dem hoch spekulativen System des Manilius verankert sind. Hier wäre also ein „non delevit Hübner“ angebracht. Dementsprechend wurden sie denn auch in jüngerer

³³ Arat. 26-44, zu der reichen Wirkungsgeschichte W. Hübner, *Die Rezeption der Phainomena Arats in der lateinischen Literatur*, in: *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, hrsg. Marietta Horster und Christiane Reitz, Stuttgart 2005 (*Palingenesia*. 85), 133-154, hier: 142-149.

³⁴ Cic. ac. 2,66 mit Zitat seiner eigenen Übersetzung von Arat. 39 und 43.

³⁵ Hier spielt auch die antike Etymologie die Namens Ἑλίκη als „die Schraubenförmige“ eine Rolle: Schol. Arat. 35 p. 86.13-16 Martin: ἐλίσσασθαι.

³⁶ Manil. 3,215.

Zeit von Dora Liuzzi (1997)³⁷ und Enrico Flores (2001)³⁸ in ihren kommentierten Editionen mit vollem Recht wieder im Text belassen. Es ist eben heikel, einen überlieferten Text aus rein sachlichen Gründen ändern zu wollen.

v

Ein Wort noch zu der allgemeinen Bibliographie (S. 374) am Ende des *Liber astrologiae*, soweit sie meinen Abschnitt betrifft. Unter dem Lemma „Manilius“ wird der Titel meiner Maniliusausgabe verkürzt: „Hübner, Wolfgang, Manilius, *Astronomica* (Berlin 2010)“. Diese Titelverkürzung führt insofern in die Irre, als die kommentierte Edition nur das fünfte und letzte Buch behandelt. Wer die übrigen Bücher benutzen möchte, sollte mit Vorsicht die Ausgaben von A.E. Housman und G.P. Goold oder besser, wie gezeigt, die neueste von E. Flores benutzen.

Unter dem Lemma „Teucer of Babylon“ wird auf die Rhetorios-Exzerpte im *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, Band VII (1908) verwiesen. Abgesehen davon, daß die späteren Bände dieses Gemeinschaftswerkes noch weitere Fragmente des Teukros enthalten, liegt für den so genannten Zweiten Teukrotext, der für die Wirkungsgeschichte besonders wichtig ist, eine kommentierte Edition vor, die synoptisch auch die mittelalterliche lateinische und altfranzösische (pikardische) Überlieferung mit einbezieht.³⁹

³⁷ M. Manilio, *Astronomica, Libro V, a cura di Dora Liuzzi*, Lecce 1997 (Testi e Studi. 9) ad l. mit Kommentar 161.

³⁸ E. FLORES in: *Manilio, Il poema degli astri (Astronomica), a cura di Simonetta Feraboli, Enrico Flores e Riccardo Scarcia*, volume II: Milano 2001 (Neuaufgabe 2011) ad l. mit Kommentar 547f.

³⁹ W. HÜBNER (wie Anm. 7).

RECENSIONES



RESEÑAS

BLANCA VILLUENDAS SABATÉ, *Onirocrítica islámica, judía y cristiana en la Gueniza de El Cairo. Edición y estudio de los manuales judeo-árabes de interpretación de sueños*, Colección Estudios Árabes e Islámicos, Serie “Estudios Árabes e Islámicos”, Monografías 23, CSIC, Madrid, 2020, 485 pp. ISBN: 978-84-00-10560-0.

En el año 1864, Jacob Saphir descubrió en El Cairo una *gueniza* con gran cantidad de manuscritos que han proporcionado a los investigadores un gran volumen de material de estudio que se ha datado en fechas tempranas.¹ Una *gueniza* es un tipo de depósito, a modo de almacén, que tienen las sinagogas y centros de estudios de la Torá y el Talmud, dedicado a guardar manuscritos y escritos sagrados que quedan en desuso, algo que se hace no para conservarlos, sino como paso previo antes de enterrarlos en un cementerio, para evitar de este modo que cualquier texto que contenga el nombre de Dios sea tratado de manera indebida. El hecho de que se trate de un material que se almacena para ser después enterrado explica que los manuscritos que se encontraron en la Gueniza de El Cairo presenten un estado notablemente fragmentario, por lo que, para que sirvan como material de trabajo para la investigación, es preciso un arduo trabajo de descripción codicológica y paleográfica, además de la transcripción y edición de su contenido, que permita unir y vincular entre sí dichos manuscritos.

Entre los materiales así recuperados figura un notable número de fragmentos judeo-árabes, que actualmente se encuentran conservados en diversas bibliotecas y archivos repartidos por el mundo, cuya temática está vinculada con la literatura onirocrítica, es decir, de interpretación de sueños.

¹ Ello es debido a que una buena parte del material recuperado pertenece a la época clásica de la *gueniza*, que se sitúa entre los siglos X y XIII.

Pues bien, el libro que ahora presentamos de Blanca Villuendas Sabaté, doctora en Ciencias de las Religiones por la UCM, fruto de los muchos años de investigación que plasmó en su tesis doctoral defendida en el año 2016, reúne un amplio corpus de 82 fragmentos, la mayoría folios de papel sueltos y en buen estado de conservación, gracias a la sequedad del ambiente en que fueron almacenados, de textos de literatura onirocrítica en lengua hebrea y árabe, procedentes de la Gueniza de El Cairo, que representan unas 225 páginas manuscritas, debidas a al menos 60 manos distintas. En cuanto a su contenido, consisten básicamente en series de visiones oníricas, con una falta casi total de narraciones y con unos pocos elementos de especulación.

Aunque el objeto fundamental del trabajo es la descripción física de los fragmentos siguiendo criterios codicológicos y paleográficos, gracias a los cuales se han podido vincular muchos de ellos y reconstruir así partes completas de diversos tipos de manuales de interpretación de sueños, así como su transcripción y edición al árabe y al hebreo, no así su traducción —salvo en algún caso muy puntual—, y el comentario de su contenido —cuando la extensión del texto recuperado así lo permite—, la autora dedica una parte importante del libro (pp. 21-115) a resumir lo fundamental de la literatura onirocrítica producida en el contexto geográfico y cultural del Oriente Próximo, básicamente la producción árabe y judía, sin omitir la presencia de este género en otros ámbitos culturales cercanos, como el mundo mesopotámico, donde surgió, el antiguo Egipto y el mundo griego, donde encontramos uno de los manuales de interpretación de sueños más importantes del mundo antiguo, el *Oneirocriticon* de Artemidoro Daldiano de Éfeso, obra llamada a ejercer una notable influencia en este tipo de literatura en los territorios de lengua árabe y hebrea.

A este respecto, hay que advertir que todo lo relativo a la adivinación mediante los sueños (*oniromancia*) y a su interpretación (*onirocrítica*) gozó desde antiguo de un gran prestigio, debido a que se consideraba parte de la religión, pues se suponía que muchas de las visiones en sueños eran revelaciones directas de la mismísima divinidad, equiparables por tanto a la profecía. Esto explica que la de intérprete de sueños fuera una lucrativa profesión y que sus servicios fueran muy demandados, pues sus explicaciones eran necesarias para comprender el simbolismo profundo que muchas de estas visiones ocultaban, y que la literatura generada en torno a su interpretación y comprensión tuviera un carácter intercultural entre las distintas comunidades religiosas. Por ello muchos rasgos formales y de contenido que encontramos desde las primeras muestras de este peculiar tipo de literatura se siguen repitiendo sin apenas cambios en ámbitos culturales tan diversos como los recogidos en este estudio.

A la hora de analizar toda la producción literaria en torno a los sueños, la autora propone la siguiente clasificación: a) narraciones de sueños que son fuente de conocimiento infuso o sobrenatural, que pueden incorporarse sin problema a otros tipos de obras; b) series de visiones oníricas, en forma de listados de claves interpretativas a partir de la relación entre signos y significados —que se suelen presentar en estructuras formularias del tipo “Quien ve *x*, entonces habrá *y*” o “Si se ve *x*, significa *y*”—; c) tratados de interpretación de sueños u onirocrítica, cuyo objetivo es sistematizar todo el conocimiento existente en materia de sueños “reveladores” y simbólicos (según la clasificación de Oppenheim); y, finalmente, d) fórmulas rituales relacionadas con el sueño, con especial atención a la incubación.

Respecto a la historia de este género literario en el ámbito geográfico y cultural del Oriente Próximo (y del Mediterráneo Oriental), la doctora Villuendas Sabaté inicia su recorrido en el periodo paleobabilónico (2000-1600 a.C.), cuando las visiones oníricas quedaron integradas en la tradición de adivinación por medio de presagios, que al ponerse por escrito adoptaban la forma de listas, las cuales empezaron a hacerse especialmente abundantes a mediados del segundo milenio y que formalmente solían presentar el formato de oración condicional. El mejor ejemplo de este tipo de literatura serían las llamadas “Series Ziqiqu”, encontradas en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive, que formarían parte del “Libro de sueños asirio”.

Si en Mesopotamia las listas de presagios provenientes de sueños estaban integradas en listas de presagios más amplias, en Egipto lo común es que las visiones oníricas se registren de manera independiente. De estas listas conservamos dos, una proveniente de la Dinastía XII (2000-1790 a.C.), aunque la copia que conservamos, actualmente entre los papiros de la Chester Beatty, es de la Dinastía XIX, y otra mucho más tardía, del siglo II a.C., la colección demótica, preservada en los papiros Carlsberg XIII y XIV *verso*. En las del papiro Chester Beatty, los sueños se dividen en función de si el soñante es de los “seguidores del dios Horus” o de los “seguidores del dios Seth”, que representan dos tipos de personalidades diferentes, una moderada y la otra más inmoderada. Por su parte, en el papiro demótico se conservan más de 250 presagios, organizados en secciones temáticas. Algunos presagios se interpretan en relación con mujeres, algo único entre las colecciones del Oriente Próximo antiguo.

En la Biblia, donde hay una importante presencia de sueños admonitorios, la crítica distingue entre los relatos de sueños reveladores auditivos y los simbólicos visuales, los más enigmáticos y que requieren de interpretación. En ambos casos siguen un mismo modelo narrativo y se les vinculaba con la divinidad, no solo porque

esta se manifestase a ciertos individuos a través de los sueños durante la noche, sino también porque, en el caso de los sueños simbólicos, se creía que su interpretación dependía de Dios. Por esta razón, no era un arte que pudiera aprenderse, lo cual explica la oposición a los intérpretes de otras confesiones. Por último, ciertos tipos de sueños se consideraban fuente de curación de males de orden espiritual.

En el mundo griego antiguo la interpretación de sueños era un recurso mucho más extendido que en Roma, pues los encontramos desde los poemas homéricos hasta tratados donde los sueños se estudiaban desde el punto de vista médico-biológico. Respecto a la literatura oniocrítica griega, el manual más importante es el *Oneirocriticon* de Artemidoro Daldiano (s. II d.C.), entre otras cosas, porque de los trece autores de obras de este tipo de los que tenemos noticias, ocho se conocen solo por Artemidoro. De los cinco libros que componen la obra, centrada sobre todo en los sueños simbólicos —los que, con el tiempo, fueron los que más interesaron a los griegos, quizás por influencia egipcia—, los dos primeros constituyen el cuerpo teórico y doctrinal, el tercero sería una especie de apéndice y los dos últimos estaban dedicados a refutar las críticas que habrían recibido los libros anteriores por su falta de exhaustividad. Las interpretaciones se organizan de manera cronológica, del nacimiento a la muerte, con una pretensión universalista y enciclopédica, a pesar de que su autor era consciente de las limitaciones de su arte. Asimismo, se ofrecen ciertas claves hermenéuticas, como la doctrina de la semejanza, basada en la analogía, para que el lector pueda llevar a cabo por sí mismo la interpretación de sus sueños.

En el ámbito judaico, la única composición rabínica propiamente oniocrítica de la Antigüedad es el “Libro de los sueños” del Talmud de Babilonia, aunque es posible que previamente existiera un libro de sueños rabínico que circulara de forma independiente antes de ser incorporado en el Talmud. En cuanto a su contenido, este está constituido por consideraciones teóricas acerca del sentido de los sueños y su naturaleza, narraciones de sueños en las que los rabinos actúan como intérpretes y listas de visiones oníricas y sus consecuencias. Por último, hay claros puntos de contacto entre la oniocrítica de los rabinos y la de Artemidoro, sobre todo, en lo relativo a las técnicas de interpretación y al sentido de ciertos símbolos.

En el ámbito bizantino encontramos un manual, el *Somniale Danielis*, datado entre los siglos IV y VII, que cuenta con más de setenta versiones en latín y un importante número de traducciones a otras lenguas. El *Somniale* consiste en una relación de visiones oníricas con su interpretación, ordenadas alfabéticamente, que formalmente se disponen en frases del tipo “x es/significa/indica y”. Este tratado

sirvió de base para otro manual bizantino, el *Oneirocriticon* de Nicéforo, patriarca de Constantinopla entre los años 806 y 815, aunque esta atribución se ha considerado espuria. El tratado se ha datado entre los siglos VII y IX.

En el mundo árabe medieval, el interés por los sueños y su interpretación estaba muy extendido. Una parte de esta literatura en lengua árabe sería de origen preislámico, que se habría transmitido oralmente antes de ser recogida por escrito. Representativas de esta primera época son las narraciones de sueños recogidas en la literatura de la Sīra, dedicada a la biografía del profeta y de algunos de sus compañeros y seguidores. Una serie de anécdotas presentan a Mahoma y a algunos de sus seguidores dotados de la capacidad de interpretar sueños. Seguramente por la influencia griega, gracias a la traducción al árabe del tratado de Artemidoro en el siglo IX por Ibn Ishāq, además de la procedente de esta primera tradición interpretativa y de la simbología del Corán, se fue creando una tradición hermenéutica propia, que se plasmó en los primeros tratados de sueños propiamente árabe-islámicos, como la lista de Ibn al-Musayyab (637-715), y en la figura de Ibn Sīrīn, al parecer uno de los principales intérpretes de sueños árabe, aunque es dudoso que llegara a escribir ningún tratado, a pesar de que son muchos los que se le atribuyen. Fundamental fue el libro de al-Kirmānī, titulado *El reglamento de la interpretación* o *El libro de la interpretación de sueños*, hoy perdido, pero del que nos podemos hacer una buena idea por el manual de Ibn Qutayba, *Ta'bīr al-ru'yā* —en el que tanto influyó al-Kirmānī—, pues con él se produce el paso de la literatura basada en narraciones de sueños al del manual de interpretación de los símbolos oníricos. Este cambio se consolidaría con el tratado de al-Siṣṭānī.

La siguiente etapa en la evolución de la literatura onirocrítica árabe estaría representada por lo que la crítica ha denominado “fragmentación de la tradición”, con la aparición de cuatro corrientes rivales que empiezan a manifestarse después del siglo XI: 1) la del intérprete imbuido por la *Šarī'a*, cuyo representante más destacado es al-Qayrawānī, que trata de mantenerse dentro de los estrictos límites de la tradición islámica (se fundamenta en el Corán y en tradiciones del Profeta y sus allegados); 2) la del literato, corriente representada por Ibn Qutayba, cuyo tratado intentaba reunir el máximo de tradiciones, sin apenas aportaciones originales; 3) la del sufi, encarnada en la figura de al-Jargūšī, caracterizado por incluir sueños de maestros sufíes y por utilizar fuentes externas como Artemidoro; y, por último, 4) la del filósofo, representada por Ibn Sīnā, que trataba de discriminar entre lo que servía y lo que no en materia de sueños y de solventar ciertas carencias relativas a las causas del sueño y a otras consideraciones médico-filosóficas.

En la Edad Media aparecen también otros tratados que, aunque no son árabes, muestran una deuda importante respecto a esta tradición. Entre ellos, uno de los más importantes es el *Oneirocriticon* de Achmet, en griego bizantino, comparable con el de Artemidoro en extensión. Se trata de un trabajo de compilación de tradiciones cuyo autor, que se presenta a sí mismo como intérprete de sueños al servicio del califa al-Ma'mūn, pone en boca de tres personajes seguramente ficticios: Syrbacham (tradición india, aunque con perfiles cristianos), Baram (tradición persa) y Tarphan (tradición egipcia).

Respecto a la onirocrítica hebrea en contexto islámico, tendremos que esperar al Renacimiento para encontrar el famoso *Pitrón Ḥalomot* de Šlomo Almolī, un judío natural de la península ibérica, pero afincado en Salónica, que además de analizar la tipología de sueños, agrupa las visiones y sus interpretaciones en cinco categorías e incluye fórmulas religiosas con las que se pueden aplacar los sueños. Asimismo, menciona las fuentes que le sirven de apoyo en sus interpretaciones. No obstante, recientes investigaciones han ayudado a identificar algunos otros manuales que ayudarían a colmar la laguna de unos mil años entre el Talmud y el tratado de Almolī, en concreto, otro *Pitrón Ḥalomot* atribuido a Hai Gaón, cuyo manuscrito más antiguo es del siglo XIII, y un fragmento en hebreo, proveniente de la Gueniza, estudiado por Haim Weiss, que se ha fechado en el siglo XI.

Pasando ya a lo que es el corpus de textos onirocríticos de la Gueniza, de entrada, estos están repartidos entre distintas bibliotecas e instituciones, como la Cambridge University Library (CUL), la Biblioteca Nacional de Rusia (RNL) y el Jewish Theological Seminary (JTSA), de Nueva York, principalmente.

Los 82 fragmentos que constituyen el corpus se distribuyen en cuatro bloques:

1. Manuales de autores judíos (pp. 135-272), que se divide en dos apartados: uno, formado por tres textos anónimos que basan buena parte de sus interpretaciones en el “Libro de sueños” del Talmud, y otro, constituido por once fragmentos, correspondientes a una versión judeo-árabe del *Pitrón Ḥalomot*, comúnmente atribuido a Hai Gaón, desconocida hasta ahora.
2. Manuales de autores musulmanes (pp. 273-452), la parte más extensa del corpus, entre cuyos fragmentos se han identificado cinco obras atribuibles a autores musulmanes —en realidad, copias de estas obras transliteradas al alfabeto hebreo—, de los cuales dos son manuales reconstruidos de manera parcial y que se han podido cotejar con ejemplares árabes de los mismos. Uno es el

Kitāb Taḥsīn al-manāmāt, atribuido a Ibn Sīrīn² —cuyos fragmentos se identifican con un manuscrito árabe de la biblioteca estatal de Berlín, el Pet. I 690, fols. 152v-166v, fechado en 1753/4—, y otro es el *Kitāb Ta'bīr al-ru'yā*, atribuido también a Ibn Sīrīn³, pero cuyo autor más probable es al-Kirmānī, uno de los manuales más traducidos y de mayor circulación en Europa, seguramente por haber sido uno de los primeros en ser objeto de una impresión litográfica. También se ha encontrado un manuscrito constituido por un único folio del manual de Ibn Qutayba, de gran relevancia por la escasez de testimonios de esta obra.

3. Manuales de autores cristianos (pp. 411-414), breve sección esta donde se presenta el único testimonio conocido del famoso manual de sueños *Kitāb Ta'bīr al-ru'yā*, del médico cristiano al-Masīhī, maestro de Avicena, compuesto para el sultán de Jorasán, del cual se ofrece la traducción, además de la edición y comentario habituales.
4. Manuales no identificados (pp. 415-452), divididos en tres grupos más un cuarto de manuscritos desagrupados, de todos los cuales se ofrece la descripción codicológica y paleográfica, además de la transcripción, pero apenas comentarios respecto a su contenido.

En la edición de los fragmentos se ha utilizado el hebreo y el árabe. En el caso de los fragmentos en hebreo, estos, según afirma la autora, reflejan el texto manuscrito con la mayor fidelidad posible; en el segundo caso, la transcripción al alfabeto árabe reproduce la lectura de la autora y se ha hecho para facilitar el acceso a los textos a aquellos que no están familiarizados con el alfabeto hebreo y con las convenciones ortográficas del judeo-árabe. Se incluye también la edición sinóptica de los fragmentos, fruto de la *collatio* de los manuscritos, presentados en columnas y dividiendo los textos en unidades de interpretación y no según las líneas de los manuscritos. Asimismo, se incluye un amplio estudio lingüístico cuyo objetivo es describir y explicar los casos de desviación de la norma del árabe clásico observados en el corpus.

² Se han encontrado cuatro fragmentos poco extensos, pertenecientes al parecer a dos composiciones distintas, que parecen ser introducciones a otros *Kitāb Taḥsīn al-manāmāt*, atribuidos también a Ibn Sīrīn, pero que no se han podido relacionar con ninguna composición conocida.

³ En el corpus se han identificado también algunos otros fragmentos que parecen ser una versión resumida o extractada de este manual, que guardan un notable parecido con el *Oneirocriticon* de Achmet, en determinadas secciones dedicadas a los “indios”.

Completan este libro una detallada bibliografía (pp. 459-476) y un apéndice ilustrativo, con imágenes en color, de gran calidad, de algunos de los fragmentos reconstruidos del corpus. En cambio, no se incluye un índice de nombres propios, de gran ayuda en obras de este tipo.

A modo de conclusión, por todo lo dicho hasta ahora, es evidente que nos encontramos ante un trabajo de investigación muy serio y riguroso que, por un lado, nos informa sobre la producción onirocrítica en lengua árabe y hebrea en el ámbito cultural del Oriente Próximo, heredera, como la autora se encarga de demostrar, no solo de la lejana literatura de presagios babilonia y neoasiria y de la de interpretación de sueños egipcia, sino sobre todo de la literatura onirocrítica griega, cuyo representante más conspicuo es Artemidoro, y, por otro, con un trabajo de descripción codicológica y paleográfica, de transcripción, edición y comentario de un gran número de fragmentos de literatura de sueños procedentes la mayoría de la edad de oro de la Gueniza cairota, que ha permitido recuperar: 1) un manuscrito de interpretación judío, desconocido hasta ahora, con interpretaciones que encontramos en manuales árabes y en el Talmud; 2) una versión judeo-árabe del *Pitrón Ḥalomot* atribuido a Hai Gaón; 3) copias muy tempranas, y por ello muy valiosas, de varios manuales árabes, entre ellos, varios atribuidos a Ibn Sīrīn, si bien la autoría de uno de ellos corresponde más bien a al-Kirmānī; 4) el descubrimiento de una muestra, única en su género, del famoso manual del médico y filósofo cristiano al-Masīḥī, uno de los maestros de Avicena.

En fin, como dice la autora (p. 458), aunque “esta investigación supone una contribución importante, principalmente gracias a la edición y a la identificación de los textos, todavía más importantes son las cuestiones que abre y las líneas de desarrollo que plantea”.

CRISTÓBAL MACÍAS
Universidad de Málaga



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

SABINO PEREA YÉBENES (ed.), *Astrology and Magic in Ancient Gems. Glyptós 5*, Madrid / Salamanca, Signifer Libros (Thema Mundi / 18), 2024, 164 pp. [ISBN: 13: 978-84-16202-49-2].

Saludo con placer la aparición del quinto volumen de la serie *Glyptós*, editada por el Prof. Sabino Perea Yébenes y especializada en el estudio de la glíptica antigua. En este caso está dedicado a la astrología y la magia en las gemas antiguas, una temática, pues, absolutamente adecuada para tener un espacio de reseña en esta revista, *MHNH*, por derecho propio.

Martin Henig y Ergün Laflı (“Two Roman Engraved Gemstones with Anatolian Iconography”, pp. 11-17) ofrecen un análisis de dos gemas de época romana procedentes de Anatolia y del norte de Siria, una región rica en deidades locales, al igual que otras partes del Imperio. Algunas de estas divinidades están representadas en las gemas, entre las cuales puede encontrarse a Zeus Doliqueno o a Elagabal, pero también el Monte Argeo, coronado por un águila, y la gran diosa madre, Cíbele. Estos últimos motivos en dos piedras, un jaspe y una cornalina, ambas de forma oval y color rojo, que se conservan en el Museum of Anatolian Civilisations, en Ankara, y que son objeto del estudio en cuestión.

Sabino Perea Yébenes (“The Superstar Sothis-Sirius”, pp. 19-40), muestra cómo las representaciones de Sotis-Sirio en gemas mágicas o astrológicas son uno de los muchos símbolos egipcios que se suman al complejísimo catálogo iconográfico de la glíptica grecorromana. En las gemas mágicas, a menudo, algunos símbolos aparecen mezclados con otros, con los que aparentemente no tienen relación y como botón de muestra el autor realiza un pormenorizado estudio de una gema ciertamente excepcional por su singularidad. Significa “año nuevo”, la renovación de la vida que llega desde la constelación de verano, el Can, de la mano de su estrella más brillante, Sotis-Sirio. La forma ovalada y horizontal de la gema —y de algunas similares— completa un espacio cerrado en compañía de otras estrellas, creando un espacio cósmico. Las gemas con las siete estrellas transmiten la sensación de que estos cuerpos celestes se mueven rítmicamente en el cosmos. En opinión del autor, la imagen de la media Luna representa a Sotis y las siete estrellas de la constelación, el Can Mayor, no las Pléyades como creían los griegos y algunos autores modernos. Las siete estrellas más luminosas de la constelación del Can Mayor, de la que Sotis, es decir, Sirio, es su estrella más brillante, “the superstar par excellence”. El estudio está acompañado de abundante material gráfico.

Ciro Parodo (“Il segno del potere. La propaganda augustea e l’immagine del Capricorno in due gemme del Museo Archeologico Nazionale di Cagliari”, pp. 41-71)

presenta una interesante contribución basada en un análisis iconográfico e iconológico de dos gemas (fig. 6 y 7), ambas en calcedonia-cornalina de color rojo y datadas en una horquilla entre el s. I a.C. y el s. I d.C., que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional de Cagliari. Sabido es que el signo astrológico de Augusto era Capricornio y así es representado en estas gemas, de suerte que estas se insertan en un contexto histórico del culto imperial. Este estudioso cierra su capítulo con una abundantísima bibliografía sobre el particular.

Alessandra Magni, (“*Grylloi* (once again). Notes on Some Unpublished intaglios in the Museo Archeologico al Teatro Romano of Verona”, pp. 73-97), presenta un trabajo centrado en gemas portadoras de imágenes híbridas y compuestas que invierten la realidad y que, por convención, se denominan *grylloi*, a las que la autora ha dedicado varias publicaciones en los últimos años. El estudio se basa en una cuarentena de gemas, casi todas pulcramente reproducidas (pp. 90-94), que Magni ha clasificado por motivos, entre los que destacan los procesos de hibridación (animales fantásticos, hipaletriones, composiciones de cabezas y/o máscaras o las llamadas *figure da capovolgere*), así como los que la autora llama “destabilisation”, entre las que se pueden encontrar, *e. g.*, los érotes o ratones montando aves fantásticas o escenas grotescas, es decir, escenas más complejas que las del anterior apartado. Estos elementos antropomórficos y bestiario fantástico son un ejemplo del esplendor que alcanzó la iconografía glíptica.

Laura Sageaux (“Étude quantitative de la production de gemmes magiques: quelques observations”, pp. 99-164), en un extenso trabajo de campo, realiza un pormenorizado estudio estadístico y comentado a partir de un *corpus* de 2.359 gemas mágicas. La estudiosa afirma que no ha pretendido ser exhaustiva en su análisis, pero los gráficos que presenta son lo suficientemente minuciosos y cabales como para obtener una panorámica muy ajustada a la realidad. En el estudio estadístico ofrece un panorama cuantitativo de los materiales utilizados, es decir, las piedras mayoritariamente utilizadas, las minoritarias, así como los asuntos iconográficos abordados, con un amplio apartado consagrado a los amuletos mágicos. En trabajos de este tipo las cifras mandan y la exploración estadística realizada por Sageaux es lo suficientemente elocuente como para llegar a conclusiones tan clarificadoras como a menudo sorprendentes.

Entenderá el lector que en una publicación con las características de *Glyptós* no realice en estas páginas una valoración final sobre el contenido, pero esto no obsta para que sea motivo de celebración la continuidad de esta colección sobre gemas antiguas, en la que puede encontrar artículos de su interés no sólo el experto en

glíptica, sino también el historiador, el arqueólogo o el filólogo clásico en general. Contribuciones como las que aquí he reseñado brevemente, son, dado su elevado nivel académico, un excelente acicate para continuar por la singular senda emprendida.

ESTEBAN CALDERÓN DORDA
Universidad de Murcia