

## RESEÑAS

**STEPHAN HEILEN, *Konjunktionsprognostik in Frühen Neuzeit. Band 1: Die Antichrist-Prognose des Johannes von Lübeck (1474) zur Saturn-Jupiter-Konjunktion von 1504 und ihre frühneuzeitliche Rezeption*, Baden Baden: Verlag Vlentín Koerner 2020 (Saecula spiritalia 53), XII + 710 pp. [ISBN: 978-3-87320-453-9; ISSN: 0343-2009].**

Die anzuzeigende Monographie bildet den ersten Teil eines dreibändigen Werkes über die frühneuzeitliche Konjunktionsastrologie. Im Zentrum steht die Zukunftsvoraussage des Johannes von Lübeck aus dem Jahre 1474 für die Jahre nach der Großen Konjunktion vom 10. Juni 1504. Der zweite Band wird sich mit Prognosen zum Jahr 1484, besonders dem *Pronosticon* des Paul von Middelburg (1480) befassen und der dritte mit weiteren Prognosen für die Jahre 1503/1504 und deren reicher Rezeption (33).

Den Kern des Bandes bildet die Edition des Textes mit deutscher Übersetzung und einem Stellenkommentar (225-465). Die Einleitung (1-48) konstatiert die immense Materialfülle des frühneuzeitlichen astrologischen Schrifttums, dessen Erschließung durch den *Catalogus Codicum Astrologorum Latinorum* (CCAL: seit 2011) durch D. Juste in einem *Labor Herculeus* (20) nach dem Vorbild des viel älteren *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG: 1898-1953) erst kürzlich in Angriff genommen wurde. Bisherige Einzeluntersuchungen haben zwar historische, theologische, philosophische oder sozialgeschichtliche Aspekte berührt, doch niemand hat sich mit der höchst raffinierten astrologischen Technik der Vorhersage vertraut gemacht. Der Autor war hierfür durch seine astrologiehistorischen Studien bestens gerüstet (13 Titel auf S. 648f.). Die Konjunktionsastrologie fügt der von dem Autor bisher erforschten hellenistischen Astrologie eine neue Dimension hinzu, denn die verstärkt im zwölften Jahrhundert durch lateinische Übersetzungen in den Westen gelangte Lehre von den „Wechselfällen der Könige und Dynastien“ fügt der antiken, von Ptolemaios klassisch dargestellten Universalastrologie indische, iranische und arabische Elemente hinzu. Sie wurde in den Werken von Māshā'allāh (vor 762-815) und besonders von Abū Ma'sār (787-886) dargestellt. Die „Große Einleitung“ des Zweitgenannten ist in den letzten Dezen-

nien durch die große Ausgabe von R. Lemay (1995-1996) sowie von K. Yamamoto und Ch. Burnett (2019) im Druck erschienen, die beide auch das hier maßgebliche „Book of the Religions and Dynasties“ (2000) publiziert haben, ein Werk, das bisher nur in der lateinischen Übersetzung mit dem Titel *De magnis coniunctionibus* (1489 u. ö.) zu lesen war.

Der Hauptabschnitt (59-594) über die Antichrist-Prognose des Jahres 1474 beginnt mit der Beschreibung des Forschungsgegenstandes und sorgfältigen methodischen Vorüberlegungen (59-64). Eine umfassende Darstellung der Konjunktionsastrologie fehlt bisher. Die neuzeitliche Blüte der Astrologie im Humanismus fällt zusammen mit dem medialen Umbruch von den Handschriften zum Buchdruck - ähnlich wie jetzt deren aktuelle Erforschung mit dem zweiten medialen Wandel, der digitalen Wende. Die einschlägigen Texte sind zu meist in verstreuten Handschriften überliefert oder nur unzulänglich ediert, geschweige denn kommentiert. Der Autor beweist auch hier wieder seine gewohnte Gründlichkeit. Er geht den Problemen tatsächlich ‚auf den Grund‘ und sammelt mit investigativem Spürsinn<sup>1</sup> die verstreuten Zeugnisse, die er mit fast kriminalistischer Energie beurteilt und wertet. Er gibt einen Überblick über den ideengeschichtlichen Kontext der vorherigen Antichrist-Prognosen (65-94) und deren Methode: Man beobachtete die Periodizität der Konjunktionen der drei höheren (äußeren) und langsameren Planeten (Saturn, Jupiter und Mars) in den vier Triplizitäten (Trigonnen), die den vier kanonischen Elementen entsprechen (in der zodiakalen Reihenfolge: Feuer – Erde – Luft – Wasser), wobei besonders der Übertritt in einen neuen Elementenbereich von Belang ist, vor allem vom Feuer- zum verfeindeten Wassertrigon (83), welche die beiden Formen der ἀποκατάστασις, anzeigen: Weltenbrand oder Sintflut. Zusätzlich achtete man auf die Hierarchie unter den Konjunktionen (12). Diese im Abendland intensiv rezipierte orientalische Lehre galt als klassisch-antik, weil sie auch in dem *Centiloquium* angewendet wird, das damals als echt-ptolemäisch angesehen wurde. Das größte Problem stellte die genaue Bestimmung der zodiakalen Längen der aufsteigenden Tierkreiszeichen in den zwölf Häusern, die infolge der Präzession ständig zunehmen. Abū Maʿšār hatte deswegen gefordert, als Ausgangspunkt stets zunächst auch die Länge des Frühlingspunktes zu ermitteln.

Prospektive wie retrospektive Konjunktionsprognosen gibt es im westlichen Judentum seit dem 12. Jahrhundert (eine besondere Rolle spielten die Konjunktionen von 1375 und von 1464, die zweite in dem Tierkreiszeichen der Fische: 86), bei den christlichen Autoren erst 200 Jahre später besonders bei Pierre d’Ailly, der am Vorabend des Konstanzer Konzils bestrebt war, nach dem abendländischen Schisma die Systeme zu harmonisieren (81), und Jean de Bruges, der das den Fischen gegenüberliegende Tierkreiszeichen, die Jungfrau, auf Christi Geburt aus einer Jungfrau gegenüberstellt (82)<sup>2</sup> Ihren Höhepunkt erreicht die Konjunktionsastrologie am Ende des 15. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts (74-76). Besondere Auf-

<sup>1</sup> Man vergleiche eine zu wenig beachtete frühe Arbeit in einem ganz anderem Zusammenhang: Der Mann, der Wilamowitz zum Duell zwingen wollte. Eine bisher unklare Stelle der *Erinnerungen*, *Rheinisches Museum NF* 145 (2002) 374-426.

<sup>2</sup> Der *Tractatus de veritate [varietate im Druck: ca. 1496-1492] astronomiae* ist ein gutes Beispiel dafür, wie die gründlichen Ermittlungen (82 und 612) die Angaben eines KVK weit übertreffen.

merksamkeit galt der Saturn-Jupiter-Konjunktion des Jahres 1484 im Tierkreiszeichen des Skorpions. Doch nachdem im Jahr 1524 alle sieben ‚Planeten‘ mit Ausnahme des Mondes im den ‚wässrigen‘ Fischen zusammengekommen waren (92) und die vorausgesagte Sintflut aber dennoch ausgeblieben war, ebte das Interesse an der Konjunktionsprognostik langsam ab, ihre letzten Spuren verlieren sich im frühen 18. Jahrhundert.

Die Textsorten sind äußerst vielfältig (39). Bei deren Beurteilung und Bewertung ist streng darauf zu achten, daß nicht etwa die heute dank digitaler Methoden leicht zu ermittelnden tatsächlichen Daten den Maßstab geben können, sondern jene nach den damaligen Beobachtungs- oder Berechnungsmethoden ermittelten, wie sie in den Alfonsinischen und Oxforder Tafeln von 1348 vorlagen. Es geht also stets um eine relative Bewertung (40f.; 142; 151). In demselben Jahr 1474 wie die Johannes-Prognose kamen die *Ephemerides* des Regiomontanus für die Jahre 1474 bis 1506 heraus, nach denen die Werte des Johannes leicht kontrolliert werden konnten, was aber nur einer, nämlich Willem Gilliszoon van Wissekerke getan zu haben scheint (167f.; 536; 593, s.u.).

Über das Leben von Johannes von Lübeck wissen wir fast nichts (50-59 und 589), die Identifizierung mit dem Augustiner Chorherrn in Bordesholm († 1494) ist schwer vorstellbar. Er verfaßt seine Zukunftsprognose spätestens im April 1474 in Padua als gläubiger Christ mit judenfeindlicher Tendenz (49; 64; 592) und widmet sie dem Kaiser Friedrich III. Gedruckt ist aber eine veränderte Fassung ohne diese Widmung in Padua. Keine seiner nicht wenigen Quellen war damals im Druck verfügbar. Johannes legt das *Opus maius* von Roger Bacon zugrunde, der das orientalische zyklische Geschichtsverständnis in das abendländische lineare integriert und Abū Maʿšars Konjunktionen-Schema nach dem traditionellen *descensus*-Schema in sechs Stufen umgewandelt hat: Der Planet Jupiter erzeugt zusammen mit Saturn die angeblich älteste Religion, das Judentum, mit Mars die Chaldäer, mit der Sonne die ägyptische Religion, mit Venus den Islam, mit Merkur das Christentum und – in Zukunft – zusammen mit dem Mond die Pseudo-Religion des Antichristen, der mit dem jüdischen Messias identifiziert wird (69-71 mit Tabelle). Hinzu kommt als poetische Quelle das pseudo-Ovidische Gedicht *De vetula*. Auf diese Weise ergibt sich eine Konvergenz jüdisch-messianischer und christlich-eschatologischer Erwartungen (79). Die prognostische Schrift besticht durch die Akribie der astrologischen Daten und die Raffinesse der Interpretationen, also durch eine neuartige technisch-deterministische Akzentuierung, die nur mit wenigen prophetischen Elementen auskommt (89f.). Hinzu kommt die Wucht der abschließenden Polemik gegen die Kritiker der Astrologie. In seiner Dämonologie mit ihren *Succubi* und *Incubi* (95-122) verschleiert Johannes seine Quelle durch den abwegigen Hinweis auf einen inexistenten *Augustinus in libro patrum* statt seine wahre Quelle anzugeben, die Nigromantie, die Cecco d’Ascoli in seinem Kommentar zur *Spera* des Sacrobosco entwickelt hat. Dieser Autor war ja wegen seiner Lehre 1327 in Florenz auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden.

Es folgt eine eingehende Untersuchung der astronomischen und astrologischen Daten (122-183). Johannes von Lübeck bietet zwei „Datensätze“: er berechnet prospektiv den Sternstand beim Frühlingsäquinoktium am 10. März 1504, das aber bei ihm im Gegensatz

zu Abū Maʿšar interpretatorisch keine Rolle spielt, sowie den Sternstand drei Monate später mit der Saturn-Jupiter-Konjunktion am 9. Juni 1504 (Diagramme 128f. in moderner Kreisform, Abbildung einer zeitgenössischen Quadratform des zweiten Horoskops als Frontispiz p. <V>). Der geographische Bezugspunkt<sup>1</sup> wird nicht angegeben, es steht aber außer Frage, daß Johannes seine Berechnungen in Padua (45° Nord) angestellt hat. Seine Daten sind äußerst zahlreich und präzise (125), ja übergenu, denn die Zeit- und Bogensekunden bleiben ohne jede astrologische Bedeutung und die Breitenangaben der Planetenpositionen ohne Funktion in der Interpretation. Die komplizierte Berechnung der Planetenhäuser („Domifikation“: 130-146) folgt der Standardmethode der Zwölfhäuserlehre, vermutlich durch die Benutzung von Tafeln. Da die Oxforder Tafeln von 1348 wegen ihrer zusätzlichen Berücksichtigung der geographischen Breiten sehr schwer zu handhaben waren, dürfte der Gelehrte für die Längen auf eigene Tafeln zurückgegriffen haben. Die Daten der zeitgleich erschienenen, aber von Johannes noch nicht eingesehenen *Ephemerides* des Regiomontanus für die Jahre 1474-1506, die sich gleichfalls auf die Breite von Padua beziehen, zeigen nur geringe Diskrepanzen – bis auf einen schweren Fehler: Mars und Venus stehen im Juni 1504 nicht im Krebs, sondern Mars im Löwen und Venus im Stier (144; 166). Mit diesen Positionen aber steht oder fällt die gesamte Prognose, daß der Antichrist im Jahre 1506 geboren und 1540 vernichtet werden würde.

Es folgt ein minutiöser Vergleich der Längen einzelner Fixsterne (146-163), von denen Johannes von Lübeck im ersten Horoskop acht und im zweiten elf nennt. Eine große Hilfe war dabei die detaillierte Edition des ptolemäischen Fixsternkataloges (1986-1991), die wir dem kürzlich verstorbenen Paul Kunitzsch verdanken. Johannes von Lübeck gibt die Positionen der Fixsterne nur grob nach Häusern an, was ihre Identifizierung erschwert. Johannes erkennt richtig, daß sich die Positionen Fixsterne infolge der Präzession seit der Antike (Ptolemaios) um ca. 20° erhöht hat.

Die entscheidende Konjunktion (§ 98-104 auf S. 246 mit Kommentar 386-390) vollzieht sich in der oberen Kulmination, im zehnten Haus, das gemeinhin höhergestellten Personen gilt. Johannes betrachtet es als Haus der Mütter, wofür es in der Antike kaum Quellen gibt (387). Mehr als die Hälfte der Fixsterne befinden sich im neunten Haus, dem Haus der Religion, zehn von ihnen haben (nach dem Katalog von Ptol. apotel. 1,9) das Temperament Saturns, des Planeten der Juden (166). Im zehnten Haus stehen die Zwillinge, die dem Planeten Merkur gehören, dem Planeten der Christen; sein anderes Tierkreiszeichen, die Jungfrau, passiert gerade den Aszendenten. Doch Merkur befindet sich bei Gemini 28° 37' in einem Bezirk Saturns, des Planeten der Juden, ebenso das Los der Mutter (hierzu 145) bei Leo 13°, was das ‚ägyptische‘ System der ὄρια voraussetzt (388).

Die Frage einer möglichen Manipulation (163-189) wird mit äußerster Behutsamkeit angegangen, denn es kann selten genau nachgewiesen werden, ob es sich um einem Meßfehler oder eine bewußte Täuschung handelt. Solange die Indizienbeweise nicht erdrückend sind,

<sup>1</sup> Diesen zu ermitteln war bei der *Hadriani genitura* extrem wichtig, weil daraus der umstrittene Geburtsort des Kaisers erschlossen werden kann, S. HEILEN 2015: 617f.: Rom und nicht Italica.

gilt die Unschuldsvermutung. Hinzu kommt die damals seit langem übliche Methode der ‚Rektifizierung‘, derer sich Johannes massiv bedient hat (176), d.h. der Anpassung des in den allermeisten Fällen unbekannt genauen Geburtszeitpunktes. Da Johannes die Bedeutung des Frühlingshoroskops nach Abū Maʿšar zugunsten der populären Lehre der *Epistola in rebus eclipsis lune et in coniunctionibus planetarum ac revolutionibus annorum* Māshāʿallāh<sup>1</sup> sowie von al-Qabīṣī und dem verschwiegenen Werk des Cecco d’Ascoli verworfen hat, mußte die Konjunktion im Krebs stattfinden, daher ist bei der falschen Verortung von Mars und Venus im Krebs eine absichtliche Täuschung nicht mehr zurückzuweisen (171), denn andernfalls wäre die gesamte Zukunftsvoraussage in sich zusammengebrochen. Abgestützt wird dieses Urteil durch ähnliche zeitgenössische Manipulationen wie die von Giovanni Legnano, Paul von Middelburg und Fracastoro, dessen Gedicht *Syphilis* der Verfasser bereits 2008 unter dem Gesichtspunkt der Konjunktionen ausführlich behandelt hat<sup>2</sup>. Über die Motive einer Manipulation durch Johannes von Lübeck kann man nur spekulieren.

Es folgen detaillierte Untersuchungen zu Sprache und Stil (189-199). Das Latein dieser Art Gebrauchsliteratur ist noch scholastisch geprägt, erst die abschließende Polemik gegen die Kritiker der Astrologie zeigt einen gehobeneren Stil. Dann werden die Textzeugen akkurat beschrieben (196-217). Von der Editio princeps (1474) sind 18 Exemplare in 17 Bibliotheken nachgewiesen. Sie sind teilweise mit Adnotationen versehen und lassen sich nach innerer Kollation in zwei Gruppen einteilen. Es zeigt sich, daß die Herausgeber bzw. Drucker aus stilistischen Gründen zahlreiche Wortumstellungen vorgenommen haben (202). Unter den drei Handschriften ragt neben dem Karlsruher und dem Münchener Codex jene Abschrift hervor, die Felice Feliciano für den trientiner Bischof Johannes Hinderbach kopiert hat (207-217). Sie enthält als Zugabe auch ein Diagramm des Horoskops vom 1504 (abgebildet als Frontisiz p.<V>) und ein Blatt mit den schlichten astronomischen Daten (abgebildet S. 213). Die ausführliche Rekonstruktion der verlorenen Textstufen sowie der textkritische Vergleich der noch vorhandenen Zeugen ermöglicht den Versuch eines Stemmas (217-225). Die verlorene Fassung mit der Widmung an den Kaiser Friedrich III. muß denselben Inhalt gehabt haben wie der erhaltene und edierte Text (558).

Das Kernstück, die zweisprachige Edition (225-271), beginnt mit methodischen Vorüberlegungen und schließt mit dem beigegebenen Diagramm und dem Datenblatt des trientiner Kodex. Der Stellenkommentar (272-463) beginnt mit einem knapp 63 Verse umfassenden Zitat von Ps.Ovid *De vetula* und verzeichnet am Rande jeweils die bezugnehmenden Stellen bei Johannes (272-274 zu §3, al.). Danach ragen mehrere ausführliche Einzelbehandlungen hervor: die *progressiones* und *directiones*, d.h. die Wanderung der Konjunktionen durch die Triplizitäten bei Abū Maʿšar (317-323 zu § 56-60 mit vergleichender Tabelle), die Analyse des Einflusses der *Epistola* Māshāʿallāh (331-336 zu § 80-83 mit synoptischem Vergleich

<sup>1</sup> Dort Kapitel 9. Der arabische Text ist verloren, doch die lateinischen Übersetzung des Johannes Hispalensis war weit verbreitet (331 und 618 mit Bezug auf 624).

<sup>2</sup> Der Autor hat dort nachgewiesen, daß es sich bei jener Konjunktion im Krebs nicht, wie bisher angenommen, um das Jahr 1484 handelt, sondern daß sie 1505/06 stattgefunden hat.

des Wortlauts der lateinischen und der englischen Übersetzung aus dem Hebräischen), die Benutzung des Alcabitius (al-Qabīṣī) mit der Tendenz zu Glossierung und Erweiterung des ursprünglichen Textes (338-375 zu § 86-87) und schließlich die Interpretation des zentralen Zukunftshoroskops (386-390 zu § 98-104, s.o.) Mit dem ersten Dekan der Jungfrau erhebt sich als Paranatellon (πρόσωπον, *facies*) „nach der Lehrmeinung des Hermes und der Inder ... ein schönes Mädchen“. Dieses Dekanbild wurde im Spätmittelalter mit Maria gleichgesetzt wurde (die eigentliche Quelle ist Abū Maʿšar nach dem Vorbild der Isis mit dem Horusknaben)<sup>1</sup>. Die hellen Sterne, die sich bei der letzten Saturn-Jupiter- Konjunktion vor der Geburt Christi im ersten Dekan der Jungfrau befunden haben, stehen jetzt im dritten Dekan mit dem Bild einer gebärenden „tauben Frau“. Das dritte Dekanbild der Jungfrau wird so zur Perversion des ersten Dekanbildes: Was in der Antike der erste Dekan der Jungfrau mit dem „reinen und unbefleckten Mädchen“ war (§ 15), wird beim Übergang von der achten zur neunten Sphäre im Jahre 1504 ihrem dritten Dekanbild einer tauben erwachsenen Frau gehören (389 zu § 101-102). So wird der Antichrist als fleischgewordene Perversion und Widersacher Christi auftreten.

Die abschließende umfassende Invektive des Johannes gegen die Kritiker der Astrologie bietet zwar allerlei Zeugnisse für den damaligen Wunderglauben, trägt aber nichts mehr zu der astronomischen Berechnung bei (426-450 zu § 138-219). Doch weil Johannes von Lübeck ganz zum Schluß noch eine Berechnung des Zeitpunktes ankündigt, an dem die Welt in Flammen aufgehen werde (§ 211 *ignis diluvium*), schließt der Kommentar noch einmal eine längere Analyse jener astronomischen Daten an, die Johannes direkt oder indirekt bei Albertus Magnus, *De causis proprietatum elementorum* vorfand oder hätte vorfinden können (426-450). Auch dieser berühmte Gelehrte hat also etwas zur Konjunktionsastrologie zu sagen. Seine astronomischen Begründungen werden jetzt erstmalig eingehend systematisiert.

Die Monographie wird bereichert durch einen gewichtigen Schlußabschnitt über die - zustimmende oder ablehnende - Rezeption der Prognose des Johannes (464-589). Sie basiert noch einmal auf intensiver Forschung und dringt in die verschiedensten Autoren, Werke und deren Zeitumstände ein. Der Beginn zeigt, wie eng Textgeschichte und Rezeption miteinander verzahnt sind, denn die früheste Stufe bilden die adnotierten Exemplare des Erstdrucks und vor allem jene Abschrift, die Felice Feliciano für den trientiner Bischof Johannes Hinderbach (1476?) angefertigt hat, sowie die handschriftlichen Notizen des Bischofs selbst (465-477). Eine zweite Abschrift, die sich in dem münchener Codex clm 841 erhalten hat (206f.), stammt von der Hand des berühmten Arztes und Historikers Hartmann Schedel (478f.). Antonio Ivani (1478) nimmt in einem Brief an seinen Freund Giovanni Medusei auf Johann von Lübeck Bezug (479-482). Der *Trialogus in rebus futuris annorum XX pro-*

<sup>1</sup> Vgl. hierzu genauer von arabistischer Seite P. KUNITZSCH, „Das Abū Maʿšar-Zitat im Rosenroman“, *Romanische Forschungen* 82 (1970) 102-111, und von romanistischer Seite G. HILDER, „Abu Maʿshars ‚Introductorium in astronomiam‘ und der altfranzösische ‚Roman de la rose‘. Ein Beitrag zur Tradition arabischer Astrologie und ihrer christlichen Deutung im 12. und 13. Jahrhundert“, *Zeitschrift für romanische Philologie* 88 (1972) 12-33.

*ximorum* von Ludovico Righi (1484?), dessen Verfasser wahrscheinlich der venezianischen Familie Cornaro angehörte, richtet sich gegen die im Umkreis von Venedig offenbar als bekannt vorausgesetzte Prognose des Johannes von Lübeck (482-489). Das *Pronosticum super Antechristi adventu judeorumque messie* des Karthäusermönches Bartholomaeus Friso aus Roermond (1486) wird anhand von elf Handschriften, zu denen auch ein Exzerpt von Hartmann Schedel gehört, in den wesentlichen Teilen ediert. Sie ist sichtlich von der Prognose des Johannes von Lübeck inspiriert, weist aber etliche astronomische Unzulänglichkeiten auf (490-508). Ein eigener Rezeptionsstrang, dessen Ausläufer bis ins Jahr 1750 reichen, rankt sich um den astrologiefindlichen *Liber satyricus de notitia futurorum contra astrologos* von Paolo Orlandini, eines Kamalduensermönchs im Kloster San Michele di Murano (um 1500). Dieser hat seine Schrift dem tiefgläubigen Domenico Morosini, dem späteren Prokurator in Venedig gewidmet, der bei der damaligen engen Verflechtung von Religiosität und Politik ein lebhaftes Interesse an prophetischer Literatur hatte (512-525). Ob der jüdische Arzt und Astrologe Bon(n)et de Lattes (1494) die Prognose des Johannes von Lübeck wirklich kannte, läßt sich trotz gegenteiliger Behauptung nach Prüfung der hebräischen Quelle nicht erhärten (525-532). Der Astronom, Astrologe, Arzt und Instrumentenbauer Willem Gilliszoon van Wissekerke (1494) übt in seinem *Liber desideratus super celestium motuum indagazione sine calculo* Kritik an Johannes von Lübeck, ohne zu bemerken, daß sein verderbter Text in Wirklichkeit direkt auf Paul von Middelburg zurückgeht, doch der zweite von ihm ohne Namensnennung kritisierte Astrologe ist tatsächlich Johann von Lübeck. Er erkennt sogar dessen falsche Positionsangabe für Mars und Venus, zieht aber eine Manipulation nicht in Betracht (532-537). Einen Schwerpunkt in der Rezeptionskette bildet Johannes von Glogau (1499/1500), Professor an der Artistenfakultät in Krakau, von dem 123 astronomische und astrologische Titel bezeugt sind. Der hier aus drei z.T. schwer lesbaren Handschriften erstmals edierte Text handelt in seinen 147 Paragraphen von den Konjunktionen der oberen Planeten in den Jahren 1503/04. Er erwähnt seine primäre Quelle für § 16-38 nicht, doch es kann nachgewiesen werden, daß seine Benutzung des Johannes intensiver ist, als es zunächst scheint. Er korrigiert sogar stillschweigend die falschen Längen für Mars und Venus. Der gesamte Text ist auch über die Rezeption des Johannes hinaus als ganzer lesenswert (537-584, ab 557 Edition ohne Übersetzung). Pierre Turrel (1531) erwähnt im Rahmen der Lehre von den sechs astrologisch definierten Weltreligionen zwar nur den Namen Cecco d'Ascoli, übernimmt jedoch stillschweigend den Wortlaut des Johannes von Lübeck (584-587). Die Inquisition setzt das Buch zum ersten Mal im Jahre 1557 (und dann immer wieder bis zum Jahr 1862) auf den Index, doch geschah dies zu einer Zeit, als sich die Prognose für die Jahre 1504 bis 1540 längst als falsch erwiesen hatte (587-589).

Insgesamt reicht die Untersuchung dieses Bandes weit über den einen Autor Johannes von Lübeck hinaus. Sie bildet die Basis für eine umfassende Darstellung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Konjunktionsastrologie und -prognostik überhaupt. Der Autor beweist erneut seine Gründlichkeit, denn er stößt bei den diffizilen Einzelfragen und der oft verworrenen Quellenlage stets bis zu dem letztlich erreichbaren Grund vor, beginnend mit den verschiedenen Autoren, ihrem Leben und ihrem geistigen Umfeld bis hin zu den

Editionen, Übersetzern und den in den Bibliotheken in großer Zahl noch verborgenen Handschriften. Bei diesem Unterfangen helfen ihm seine sprachliche Kompetenz besonders im Griechischen, Lateinischen und Italienischen sowie seine in langen und intensiven Studien erworbene Expertise in der Astrologiegeschichte. Da dieser Gegenstand nur interdisziplinär angegangen werden kann (XII; 34), steht er darüber hinaus in intensivem Austausch mit Fachleuten des Arabischen, Hebräischen und der Astronomiegeschichte.

Die Darstellung zeichnet sich durch eine klare Gliederungen, erhellende Diagramme und präzise Zusammenfassungen an den Kapitelenden aus, die Argumentation ist stets stringenter. Gerade bei dieser diffizilen Thematik und den oft verworrenen Überlieferungsbedingungen ist es klug, keine vorschnellen Schlüsse zu ziehen, sondern die Argumente besonnen gegeneinander abzuwägen.

In seiner Dissertation über Lorenzo Bonincontri (1999) hat der Autor die westliche Astrologie in ihrer zweiten Blütezeit erschlossen, an einem Autor, der ganz in der Tradition des griechisch-römischen Lehrgedichts steht, in seiner großen Monographie über Antigonos von Nikaia (2015) geht er ihrer ersten Blütezeit in Rom im zweiten Jahrhundert n. Chr. zurück, in einem Werk, das in vielen kniffligen Einzelfragen das bisherige Standardwerk von A. Bouché-Leclercq „L'astrologie grecque“ (1899) ersetzt. In dem nun vorliegenden Buch über Johannes von Lübeck hat er auf dem Gebiet der Konjunktionsprognostik die arabisch-islamische Astrologie mit einbezogen, die auf dem Wege über lateinische Übersetzungen die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Prognostik stark beeinflusst hat. Viele dieser Texte hat er neu erschlossen, ediert und intensiv interpretiert. Nach diesem brillanten Anfang wartet man gespannt auf den zweiten Band, in dessen Mittelpunkt Paul von Middelburg stehen soll, und auf den dritten Band mit weiteren Texten, die noch unerschlossen in den Bibliotheken schlummern.

**WOLFGANG HÜBNER**

**Westfälische Wilhelms-Universität Münster**  
huebner@uni-muenster.de

**EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, ISABEL CANZOBRE MARTÍNEZ & CARMEN SÁNCHEZ MAÑAS (eds.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*. Madrid: Dykinson 2020, 334 pp. [ISBN: 978-84-1324-639-0].**

Se trata del cuarto y último tomo de una serie de volúmenes que recogen los resultados del trabajo sobre el estudio de la magia en el Mundo Antiguo, promovido por el grupo de investigación ‘Religión, Magia y Adivinación en Grecia y Roma’ de la UPA, en la forma de monografías resultantes de coloquios internacionales. En el primero, *Mito y Magia en Grecia y Roma*, se trataba la utilización en contexto mágico del entramado mitológico clásico; el segundo, *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, giraba en torno a los contenidos de los citados papiros, documento fundamental de este terreno de estudio; el tercero, *Magikè Techné. Formación y consideración del mago en el Mundo Antiguo*, se dedicó a los pormenores de la práctica mágica y a la figura del mago como profesional.

En esta ocasión, el equipo y sus colaboradores se han centrado en los aspectos técnicos del proceso mágico y su contextualización en la sociedad de la época. Se ha dividido, pues, en cuatro apartados: 1. “Magia y religión”, donde se abordan temáticas que permiten tratar esta tradicionalmente polémica dicotomía; 2. “Magia y ciencia”, que pone de manifiesto la naturaleza técnica sobre la que funciona esta actividad; 3. “Magia y literatura”, sobre la estrecha relación entre estos dos fenómenos culturales y su retroalimentación mutua; y 4. “Composición y léxico de los *PGM*”, dedicado a la transmisión física de este grimorio accidental y a problemáticas lexicográficas concretas en el uso y origen de términos mágicos.

Se reúnen en este libro trabajos de especialistas muy consagrados junto a nuevas generaciones de filólogos, reflejando variados puntos de vista investigativos, poniendo de manifiesto las perspectivas de acercamiento a la materia y la evolución en los estudios sobre magia antigua, en especial, de sus problemáticas e idiosincrasias. A mi juicio, es un excelente ejemplo de lo que se está haciendo actualmente, de los diferentes niveles de trabajo que se han ido identificando a medida que ha ido creciendo este campo de investigación y se ha ido profundizando en la complicación que subyace en este fenómeno cultural, junto al interés que ha ido despertando desde muy diversos terrenos de estudio. Veamos un poco cada aportación, en este sentido.

En la primera sección, **Alberto Bernabé Pajares**, eminencia en tópicos fundamentales de la literatura mágica como los fragmentos presocráticos, el orfismo, los misterios o las teogonías, aborda las características de la “magia hitita” (p. 15) como fenómeno indisoluble de la práctica iatro-religiosa oficial de esa cultura, desde una perspectiva estructuralista y descriptiva. Como testimonio más antiguo del tema que nos ocupa, trata de aislar los elementos mágicos y delimitar las esferas religiosa, mágica y médica de la práctica ritual conservada, a través de la comparación con etapas subsecuentes donde la división parece más clara. Es un trabajo de filólogo consagrado, a través de la disección de los testimonios textuales a nivel literal y la sistematización de rasgos que aparecen o no, en estructura binaria, con la consiguiente conceptualización de procedimientos mágicos y la enumeración de actividades rituales.

**Isabel Canzobre Martínez** trata el problema de la divinidad suprema en los *PGM*, un tema de forzada aparición en trabajos de este calibre. Se plantea, para empezar, la cuestión del monoteísmo *versus* henoteísmo y su contraparte, el megateísmo propuesto por A. Chanotis (p. 34); pero en especial se trata la aparente “anarquía jerárquica” (p. 35) del panteón divino mágico. Se sumarizan las características del dios supremo y se analizan las instancias de mención del ὄψιστος θεός y del dios innominado. Partiendo de la existencia de un trabajo reciente (2017) y profundo sobre esta temática, *The concept of the divine in the Greek Magical Papyri*, de E Pachoumi<sup>1</sup>, su mayor aportación es la división entre un aspecto «activo» y otro «pasivo» (p. 36) del rol de la divinidad superior en las prácticas mágicas.

**Emilio Suárez de la Torre**, referente español del estudio de la magia en la Antigüedad, hace un análisis en profundidad de la «Afrodita mágica» (p. 66), a partir de las apariciones de la diosa griega en los *PGM*, poniendo especial interés en la ἀγωγὴ erótica del *PGM IV*

<sup>1</sup> Cf. mi reseña en *JHS* 138 (2018) 300-301.

2891-2942. Se convierte en ejemplo del caos que refleja el trabajo del mago entendido como copista-recopilador, autor de la transcripción de las recetas. Tras citar los contextos rituales y objetivos de las prácticas, así como los aspectos de la diosa que se explotan en cada uno, se detiene en las características y problemas del famoso hechizo del *PGM* IV, para terminar dando una reconstrucción de la praxis en un apéndice final. Su aportación refleja la tendencia de estudio de los *PGM* desde el mismísimo K. Preisendanz y su recopilación de los himnos mágicos, basada en la idea de que el practicante de magia se limitaba a reunir fórmulas que con el tiempo dejaron de tener sentido y a expoliar obras de la religión de más alta composición que se vieron, de esta manera, alteradas.

**Francisco Marco Simón**, especialista por excelencia en las *defixiones* hispánicas, le da una vuelta de tuerca a la polémica magia *versus* religión como rituales privados frente a los oficiales, investigando el fenómeno de la auto-execración y la magia agresiva en las inscripciones comunales. Plantea la “naturaleza oficial y cívica de diversos rituales considerados mágicos” (p. 73) y la existencia de un “universo simbólico común” (p. 74) a los ámbitos públicos y marginales. Tras un breve repaso del estado de la cuestión en investigadores actuales y pensadores de la Antigüedad, trae a colación cinco textos epigráficos. En definitiva, evidencia la delgada línea entre magia y religión, si bien a nivel de lo comunal y lo oficial. Así que, paradójicamente es la comparación con prácticas genuinamente mágicas, procedentes de la esfera de lo íntimo y más personal, las que dan la clave para entender la religión cívica.

**Celia Sánchez Natalias** nos deleita con una investigación epigráfica casi detectivesca del más que probable origen de una tablilla de maleficio hasta ahora desubicada, mediante el rastreo de indicios como la cronología, rasgos epigráficos comunes o el uso de la prosopografía, muy en boga gracias a proyectos internacionales de digitalización que facilitarán enormemente en el futuro este tipo de trabajo.

Cierra la sección, **Mariangela Monaca**, especialista internacional en la historia de las religiones, en especial del periodo helenístico-romano, sumalizando a modo de anillo, las características de la ‘magia cristiana’ de los *PGM*, testimonio tardo-antiguo del fenómeno que nos ocupa, con especial hincapié en la taumaturgia como punto clave para el vertido de tradiciones, pues se produce en el ámbito iatro-mágico. La taumaturgia se entiende en sus orígenes como un proceso de curación espiritual y, por consecuencia, corporal: descubre en los relatos de los milagros de los primeros cristianos la campaña para evitar las peregrinaciones a los santuarios paganos de curación, apuntando a la enfermedad como obstáculo y síntoma del proceso de salvación del alma. El análisis de las características formales de los papiros mágicos cristianos, datados entre los siglos IV y VII, demuestra esta conversión: uso de personajes y narraciones del cristianismo como *voces magicae* e historiolas, siempre para filatería y protección. Partiendo del terreno de lo comparativo y el análisis estructural para plantear la problemática, finaliza con un apéndice descriptivo de los papiros cristianos en sus ediciones más importantes.

Abre la segunda sección, dedicada más profundamente a la *magikè techné*, **Miriam Blanco Cesteros**, rastreando en los *PGM* referencias a recetas alquímicas. Los indicios físicos permiten reunir en la ‘Biblioteca mágica de Tebas’, dos textos alquímicos con un papiro má-

gico. Partiendo de la edición crítica del hechizo para oniromancia mediante prácticas de oxidación del oro del PGM XII 193-201, la filóloga se transforma en alquimista para entender el texto a nivel técnico. Y se plantean problemáticas como el interés del mago por este tipo de prácticas artificiosas y populares, pues aparece otra mención en los *paignia* de Demócrito (PGM VII) y otras fuentes similares, donde forman parte del entretenimiento simpótico.

**Nerea López Carrasco**, hace lo propio en el ámbito botánico: identifica las hierbas de Hécate y su utilización en los *PGM* y los *Oráculos Caldeos*, fuentes fundamentales. Tras extraer las referencias literarias que puedan dar una idea de cuándo se producen las primeras asociaciones entre estos elementos y la diosa de las brujas, analiza referentes científicos de la época que contextualicen el uso de las plantas en estas recetas y el trabajo de esto(a)s ‘profesionales’. Vemos otro ejemplo del trabajo filológico que conduce a un entendimiento profesional del tópico, en este caso, de las propiedades de las plantas, el cual inspira a la autora a explorar lo que ha denominado bellamente “el jardín de Hécate” (p. 154), cuan bruja tesalia.

**Aurelio Pérez Jiménez** aporta en relación a la ‘ciencia de las estrellas’. El más profundo conocedor de los entresijos celestes en la Antigüedad, ofrece una carta astral pormenorizada de las características del mago y cómo esta literatura plantea la valoración social de las actividades a las que va asociado. Mientras la aparición de Mercurio y Venus o la Luna, en determinadas situaciones, indican la acción de *phármaka* para el usuario; el tránsito por la casa nueve de la Luna asociada con Mercurio, en signos como Tauro y Capricornio hace adivinos, en Sagitario y Piscis, nigromantes, y en Virgo y Escorpio, magos, astrólogos o profetas. Ahora bien, si los planetas que concurren están en aspecto negativo, se tratará de charlatanes y envenenadores; pero en posiciones positivas, serán expertos de lo arcano y lo sagrado. Además, aporta un dato importantísimo para lo que nos ocupa: en *PGM XIII 708-715* una divinidad invocada puede ser inquirida acerca de las estrellas, pero no para conocer un destino fijado sino precisamente para pedirle que lo cambie.

Su trabajo en este ámbito lo convierte en el pionero de este tipo de investigación, pues hace ya muchos años que tuvo que imbuirse en el conocimiento del funcionamiento de las estrellas y su reflejo o influjo en el ser humano, de manera que no pierde ocasión de preguntarle a los antiguos astrólogos y a las estrellas por los tópicos investigativos que trata.

Por último, **Klaus Geus**, consagrado geógrafo del Mundo Antiguo, esclarece la obscura ejecución del cónsul Metio Pompusiano, en relación a la posesión y mal uso de un mapa cartográfico con indicios de haber sido objeto de maleficios contra el emperador Domiciano: maravilloso registro de una práctica mágica de la que no se tienen otros testimonios.

Con respecto al *feedback* entre literatura y magia, **Francesca Maltomini y Eleni Chronopoulou** tratan el uso ‘hipotático’ en los *PGM* de los más famosos versos de la Antigüedad, los de Homero, a los que dan una capacidad sobrenatural *per se*, para los contemporáneos, y, por extensión, al verso hexamétrico. Se ha estudiado mucho la rama protectora y oracular de su utilización, la llamada *Homeromanteia*. Las autoras se dedican a los otros usos, que llaman “agresivos” (p. 187), desde la perspectiva de sus respectivas formaciones en epigrafía y pa-

pirología, de manera que es un estudio de las características físicas y contextualización en el libro mágico donde se encuentran los ejemplos que aíslan y estudian, y los rasgos generales del uso de los versos homéricos en la magia, que suelen combinarse en una suerte de centón de gran potencia poético-cultural. Se plantea la duda de si la fuerza que tienen proviene del poder de la palabra o del contexto narrativo que evocan en la memoria poética colectiva; y, más importante, si había una tradición mágica muy antigua y oral, exclusivamente transmitida en hexámetros (p.199), que pudiera trastocar incluso las creencias estipuladas en cuanto a la antigüedad y origen de las fórmulas homéricas usadas. Esta es una cuestión importantísima que ya Julio Africano apunta al final del libro XVIII de sus *Kestoi*, al atestiguar hexámetros apócrifos añadidos al episodio de *Od.* XI 34-51, de naturaleza claramente mágica<sup>1</sup>.

**Carmen Sánchez-Mañas** se centra en Heródoto y las noticias que aporta sobre la licantropía, dando luz a la importancia del lobo y la metamorfosis en el campo de la magia. Revisando las menciones a esta que hace nuestro historiador, la autora se encuentra con los neuros, míticos magos y licántropos, vecinos, más lejanos si cabe, de los escitas. Dentro de la literatura clásica al respecto, encuentra dos arquetipos: el “mítico” (p. 207), que corresponde al folclore más popular y duradero en nuestra cultura, como castigo debido a una transgresión; y el que denomina “mágico” (p. 208), que representan los neuros, los lobos de Circe en la *Odisea* y la práctica mágica de *PGM* XIII 270-279 donde se pide invisibilidad. Este es el resultado de una transformación consciente, es decir, donde la mente humana permanece, ya sea buscada, impuesta o ritual, según los tres casos mencionados. A mi juicio, este trabajo es muy interesante y esclarecedor, pero su valor mayor radica en lo que no llega a decir: la relación entre los rituales relacionados con Apolo, cuyo animal es el lobo, y la transformación chamánica<sup>2</sup>, cuyo origen está en ambos casos en las tierras escitas.

**José Vela Tejada**, renombrado especialista en historiografía griega de la academia española, se acerca a la valoración de la actividad de magos y adivinos por parte del geógrafo Estrabón, como testimonio del siglo I y desde la perspectiva de un ferviente romanizado, quien considera tal actividad una suerte de superstición propia de pueblos bárbaros. Todos los testimonios que ofrece del historiador (sobre Orfeo, los *goetes*, Aristeas o las religiones de la India y Persia), lo presentan como un intelectual desconectado del proceso de frenesí divino que, sin embargo, ayuda a conservar.

**Ana C. Vicente Sánchez**, gran experta nacional en epistolografía, introduce la relevancia de la magia erótica en el género de la literatura epistolar, como tópico recurrente y muy prolífico. Es un testimonio de un conocimiento popular muy extendido de estas prácticas. Ofrece una serie de ejemplos en los que el juego poético se confunde con la actividad mágica: referencias al poder de atracción y persuasión de heteras y proxenetas; menciones de auténticos

---

<sup>1</sup> Cf. *PGM* XXIII y la edición del episodio entero en *P. Oxy.* 412 por B. P. GRENFELL y A. S. HUNT 1903: 36-41.

<sup>2</sup> Cf. el trabajo antropológico *Don Juan* de C. Castaneda; o el estudio sobre chamanismo y sus orígenes de M. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951).

amuletos, filtros eróticos o escenas de gastromancia y utilización de la música y el canto para ‘hechizar’; y una parodia de un conjuro que es extremadamente exacta.

Cierra **Marina Escolano-Poveda**, especialista en historia antigua y egiptóloga, acercándonos al género de la novela griega, que se demuestra fundamental a la hora de verificar las características del mago-sacerdote egipcio, a través del estudio de la figura de Kalasiris, de Heliodoro. La comparación con su contraparte demótico, los ciclos narrativos de Setne e Inaros-Pedubastis, permite confirmar los conocimientos del novelista griego y el realismo de esta representación, pues se dudaba de la fidelidad en la recreación de un personaje como ese en el contexto de un género ficcional. En el campo de la magia, la autora aporta importantísimos rasgos de los rituales de necromancia, que complementan lo que se conoce por los PGM.

En la última sección, **Raquel Martín Hernández**, quien nos ha dado excelentes bases para el estudio del orfismo y su relación con la magia, nos informa de los últimos estudios en materia de ‘archivos mágicos’, sus posibles orígenes comunes y las técnicas de rastreo e identificación de ejemplares procedentes de posibles bibliotecas comunes. Para ello, aporta sus conclusiones en relación al “Archivo de Hermontis” (p. 278), sumalizando las características de los papiros que se consideran procedentes de la ciudad, a partir de un análisis del *PGM VII*, confirmado como procedente de ese archivo. La autora misma pone en duda el valor de un estudio comparativo para apuntar a fechas y lugares de origen en el terreno de la papirología, pero la descripción física del rollo, contextualizando las prácticas y contenidos, en relación a los otros posibles candidatos, es un trabajo importantísimo a la hora de entender estos grimorios, como fenómeno común. Es un trabajo en consonancia con el de Miriam Blanco, pues ambos inciden en la importancia de los ‘archivos’ y el tratamiento de los *paignia*, subgénero al que no se le ha dado todavía mucha cobertura y que pone el énfasis en la importancia del contexto festivo y de distensión del simposio como lugar de transmisión de los más dispares fenómenos culturales.

Por último, en el terreno del léxico, **Alejandro García Molinos** estudia el término  $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  y **Florian Audureau**, el de  $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta$ .

El primero encuentra las raíces de un término tan genuinamente mágico en documentos administrativos de recaudación y de representación mediante poderes, que quitan romanticismo (ie. esa ambigüedad congénita de la magia) con respecto a su origen y significado básico, pero que a la misma vez reafirman su sentido epifánico. Compara las traducciones dadas en los ejemplos básicos en una tabla y luego da los paralelos documentales, en un trabajo muy gráfico donde nos deja claro el significado interno de lo que la comunicación divina significa en la magia greco-egipcia: pura representación de lo divino en el que lleva a cabo el ritual. En este sentido, la problemática del *ego eimi* que traía a colación Emilio Suárez capítulos antes (p. 50) queda resuelta y aleja este fenómeno de la «ingenuidad» a la que este atribuye tradicionalmente la identificación del mago con la divinidad a la que invoca, sino que sitúa este procedimiento mágico al nivel de lo religioso, de manifestaciones como las posesiones apolíneas griegas o los santos místicos.

El segundo estudioso reduce la ambigüedad o confusión que produce el uso ambivalente de su vocablo, que tantos quebraderos de cabeza ha dado a los traductores. Como siempre

en esta literatura, y para pesar de los académicos modernos en todos los ámbitos de la producción científica de la Antigüedad, encontramos intercambio conceptual en el uso de vocabulario: se utiliza para la luna creciente, para su nacimiento (luna nueva), para su fase oriental (cuando aparece por el este), también llamado «orto heliaco» (p. 314), o incluso para su salida diaria. Esta problemática se esclarece mediante la investigación en la literatura astrológica contemporánea y posterior, y una profundización técnica sobre los movimientos de la luna, en especial cuando se fijan las definiciones matemáticas de las fases de la luna: el filólogo se vuelve astrónomo para entender su objeto de estudio.

Como valoración final, en general esta obra nos ofrece lo último que hay que decir en la materia, en términos de antiguas cuestiones que se vuelven a traer a la palestra cada vez que se hace algún avance, y en relación a las nuevas maneras de acercamiento que requiere tan complejo campo de estudio. Los filólogos, historiadores, expertos en epigrafía y papirologos o egiptólogos se ven forzados a salir de sus terrenos de estudio y de confort para acceder a los diferentes niveles de actuación de este fenómeno, hasta transformarse en auténticos expertos de las ciencias, ocultas o no, de la Antigüedad. Esto es una característica a la que nos vemos forzados los clasicistas en todas las áreas de estudio, y una bendición como investigadores de las ciencias humanas, terreno de estudio no estable por definición.

Así que, en este sentido, he echado de menos otras perspectivas de investigación más osadas que, en mi opinión, resuelven muchas de las problemáticas que se han abordado, perspectivas que se están poniendo (o volviendo a poner) de moda en otras áreas. Me refiero a la neurociencia y las ciencias cognitivas de la religión (CCR), el estudio de las emociones, la historia comparada de las religiones y la psicología junguiana. Efectivamente, hoy en día, autores del mundo clásico como Esther Eidinow, Yulia Ustinova o David Konstan, se atreven a proponer procesos cognitivos universales en la base de actitudes humanas y fenómenos culturales que atraviesan los límites de la conceptualización historiográfica. Estos rasgos intrínsecamente humanos que viajan a través de las épocas y los individuos, están también en la base de las teorías de los impopulares Milcea Eliade o Joseph Campbell, pero también, y sobre todo, en la inspiración que dio lugar a los arquetipos de Carl Jung, quien se embarcó en una investigación, personal, paralela a su actividad científica y casi obsesiva, de la literatura gnóstica y alquímica tardo-antigua, pero también de la magia greco-egipcia, como trae a colación en su último libro otro gran especialista que ha llevado a los límites estas materias de estudio, Peter Kingsley<sup>1</sup>.

Desde estas perspectivas, la «actuación a escala» y los mecanismos de «polaridad» y simpatía (p. 16) que están en la base de la ritualidad mágica no se entienden sólo como «convicción» (p.30), pues actúan al nivel de lo simbólico donde, a efectos de las emociones, efectivamente, «lo metafórico y lo aludido son una misma cosa», no hay oposición. Con respecto a la «reiteración» y acumulación de procedimientos como método de asegurar la acción mágica (p. 17), se explican debido a la facilidad (y tendencia cognitiva) del ser humano, mediante procesos de concentración de la atención y ensordecimiento de los

---

<sup>1</sup> Cf. *Cataphalque*, 2019: 160

sentidos, para conseguir estados alterados de conciencia. Estos no son procesos marginales, de hecho están en relación directa con ámbitos ‘oficiales’ de la religión referidos al frenesí o posesión divinas, o más bien con su ‘catalización’ controlada por parte del *establishment* (ie. los rituales dionisiacos y los misterios de Eleusis). La «opacidad» (p. 18) de la acción mágica y de famosos rasgos como el uso de los nombres inefables de la divinidad o de *voces magicæ*, hay que contextualizarla referida a la no linealidad, ambigüedad, polaridad de los niveles de percepción a los que hacen referencia estas alteraciones de conciencia, por defecto opuestas al estado racional-lógico (ie. dotado de *logos* y orden), donde habitan precisamente los símbolos, por naturaleza inestables.

Por otro lado, la «anarquía jerárquica» del panteón mágico, a la que hicimos referencia más arriba, también se explica a nivel de los símbolos: todas las divinidades son soberanas en sus parcelas de poder o terrenos arquetípicos, que es donde actúan, a nivel del inconsciente tanto individual como colectivo. Y la «arbitrariedad» en la redacción de los rituales (p. 65) es solamente aparente si se tienen en cuenta las variables rituales que el mago debe reunir en el rito, es decir, las personas, el momento y la necesidad del proceso cognitivo para el que se realiza, que no atienden a la conceptualización o el rigor compositivo sino a las necesidades del individuo.

Por último, entender la utilización de procedimientos alquímicos técnicos por parte del mago solamente como método de entretenimiento o asombro (p.132-3, que es, por otro lado, muy importante a nivel de ruptura de esquemas mentales) supone obviar un ámbito muy importante de la alquimia: la maleabilidad y transformación de la materia no solo física sino (y sobre todo) espiritual es a lo que se dedica el que persigue la piedra filosofal. La oxidación del oro es, efectivamente, el ejemplo perfecto de la función del ritual y la esencialidad del nivel de lo simbólico en la percepción humana de uno mismo y de lo que nos rodea: la separación de lo impuro para dejar solamente lo más perfecto que existe, representando la aspiración máxima del alquimista, la búsqueda de la perfección. Así visto, también es uno de los caminos a la mencionada *systasis* y a la ruptura de lo que parece imposible en la realidad, que es lo que persigue el que consulta a un mago, como nos ha recordado Aurelio Pérez.

**FLOR HERRERO VALDÉS**

florherrerovaldes@uma.es

**GERMAINE AUJAC, *Hipparque de Nicée et l'astronomie en Grèce ancienne*, Firenze: Leo. S. Olschki Editore 2020, XIV+121 pp. [ISBN: 978-88-222-6687-3]**

La importancia de acercar al gran público la ciencia griega antigua, y en concreto la astronomía, es fundamental para entender los logros científicos alcanzados a partir de la Edad Moderna. En efecto, el volumen que reseñamos en estas páginas sigue la estela de otras publicaciones de su autora<sup>1</sup>, Germaine Aujac, profesora e investigadora que ha dedicado su vida al estudio de la astronomía y geografía griegas, al estar destinado al lector no especializado

<sup>1</sup> G. AUJAC, *La Géographie dans le monde antique*, Paris, 1975; *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe*, Paris, 1993<sup>1</sup>; *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, Paris, 2001.

interesado en familiarizarse con la astronomía antigua y, en este caso, con Hiparco de Nicea, el astrónomo más sobresaliente de la Antigüedad.

Hiparco de Nicea (ca. 194-120 a. C.) es conocido especialmente por haber descubierto —de acuerdo con la opinión más difundida— la precesión de los equinoccios, cuyo cálculo le permitió fijar la duración del año trópico y del sideral, y haber realizado un catálogo de estrellas fijas. Su legado científico nos ha llegado fundamentalmente por tradición indirecta, sobre todo a través de la *Geografía* de Estrabón, la *Historia Natural* de Plinio y la *Sintaxis matemática* o *Almagesto* de Ptolomeo, dado que sus obras, a excepción de su *Comentario a los Fenómenos de Arato y Eudoxo*, se han perdido.

El título del libro, *Hipparque de Nicée et l'astronomie en Grèce ancienne*, ya nos indica que se trata de una introducción general y no académica a la astronomía griega antigua a través de la figura de Hiparco y su legado. En efecto, una vez que el lector se sumerge en el volumen, encuentra que las primeras páginas se dedican a la astronomía de posición de manera clara y concisa, al astrónomo y la obra que constituye el eje central del volumen: la traducción francesa de su comentario a los *Fenómenos* de Arato de Solos (ca. 315-240 a. C.) y a los de Eudoxo de Cnido (ca. 408-355 a. C.)<sup>1</sup>, un tratado en tres libros en el que Hiparco critica y corrige los errores contenidos en el poema arateo, inspirado en la obra homónima de Eudoxo (hoy perdida).

El libro se estructura en tres capítulos.

El primero de ellos, «Introduction» (pp. V-XIV), se subdivide en tres secciones: I. L'astronomie en Grèce ancienne (pp. V-IX); II. Hipparque de Nicée (pp. IX-XII) y III. Le *Commentaire aux Phénomènes d'Eudoxe et d'Aratos* (pp. XII-XIV).

En la primera (I. L'astronomie en Grèce ancienne), Aujac aborda algunos aspectos de la astronomía de posición necesarios para entender a Hiparco. En primer lugar, las estrellas fijas, esto es, las constelaciones observadas por el ser humano en el cielo nocturno desde tiempos remotos, con especial atención a ἄρκτος, la Osa Mayor; a continuación, las errantes o planetas, y las diferentes hipótesis de los antiguos para explicar sus trayectorias irregulares y diferentes tiempos de rotación: desde el complejo sistema de esferas homocéntricas de Eudoxo, que retomaron y trataron de mejorar Calipo de Cícico (ca. 370-300) y Aristóteles (381-322), hasta la hipótesis de las órbitas excéntricas y epiciclos de Apolonio de Perga (ca. 262-190 a. C.), adoptada por el propio Hiparco y perfeccionada en el s. II de nuestra era por Ptolomeo en su *Sintaxis matemática*, mediante la que se trataba de dar respuesta al movimiento aparente de retrogradación de los planetas y sus cambios de luz. Por último, Aujac prosigue con las primeras representaciones de las estrellas fijas en modelos reducidos. Como indica la autora (p. IX), Cicerón (*rep.* 1.14,21) nos informa de que Eudoxo fue el primer astrónomo que inscribió las constelaciones en una esfera. Más tarde, Hiparco, siguiendo sus

---

<sup>1</sup> La única traducción anterior (al alemán) del comentario de Hiparco de la que tenemos conocimiento es la de K. Manitius, publicada junto a la edición crítica y comentario de la obra: v. K. MANITIUS (ed.), *Hipparchi in Arati et Eudoxi Commentariorum libri tres*, Leipzig 1894.

observaciones, realizó el primer catálogo de constelaciones y de estrellas fijas, que conocemos gracias a la *Sintaxis matemática* de Ptolomeo (libro VII), quien también sugiere que el astrónomo de Nicea pudo haber fabricado un globo celeste en el que representó materialmente las estrellas de su catálogo. En efecto, a este respecto, Aujac (p. IX) indica que el célebre Atlas Farnesio, del que se conserva una copia romana en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles, debió de haberse inspirado en el globo celeste construido por Hiparco.

La segunda sección (II. Hipparque de Nicée, pp. IX-XII) presenta someramente la figura del astrónomo. Tras algunos datos biográficos y científicos acerca de sus observaciones, Aujac ofrece una lista comentada de sus obras perdidas junto con las fuentes secundarias que las mencionan o hicieron uso de ellas. Esta lista es de gran utilidad, pues permite al lector hacerse una idea más aproximada de sus intereses científicos: *Contre la géographie d'Ératosthène; Sur les dimensions et les distances du soleil et de la lune; Sur les parallaxes; Sur les corps entraînés par leur poids; Sur le déplacement des points équinoxiaux et solsticiaux; Sur la longueur de l'année; Sur les mois et les jours intercalaires; Catalogues des étoiles fixes; Sur les cordes dans un cercle; Sur les levers simultanés; Sur les ascensions des douze signes; Sur les mouvements de la lune en latitude; Le catalogue des ouvrages séparés.*

La tercera sección (III. Le *Commentaire aux Phénomènes d'Eudoxo et d'Aratos*, pp. XII-XIV) introduce al lector tanto al texto de Hiparco traducido por Aujac en el presente volumen como al poema arateo. Inspirado en la obra homónima de Eudoxo, Arato puso en hexámetros una descripción del cielo que, un siglo más tarde, Hiparco consideró de escaso rigor científico. Este hecho, unido al enorme éxito del que gozó el poema en la Antigüedad, lo alentó a componer un comentario con el que corregir los datos astronómicos de los *Fenómenos*. Sin embargo, no cabe duda de que fue la gran trascendencia de la obra de Arato la que permitió la supervivencia del comentario de Hiparco.

Tras estas secciones introductorias, el libro se centra en la traducción (no acompañada del texto griego), que ocupa todo el segundo capítulo (II. Traduction, pp. 1-88). Si bien la autora no lo menciona, nos parece evidente que ha seguido la edición de K. Manitius (1894)<sup>1</sup>. Al igual que en esta edición, la traducción, en tres libros (tal como transmiten los manuscritos la obra de Hiparco), presenta la misma división en capítulos temáticos que la edición de Manitius; esto es, once capítulos en el primer libro, seis en el segundo y cinco en el tercero. Se trata de una traducción clara y rigurosa, como ya nos tiene acostumbrados Aujac, perfecta conocedora de la materia y de su vocabulario específico<sup>2</sup>. La traducción se presenta acompañada de algunas notas aclaratorias a aspectos astronómicos para una mejor comprensión del texto.

En el tercer capítulo, «Textes à l'appui» (pp. 89-117), Aujac traduce una selección de pasajes de Hiparco que nos han llegado por tradición indirecta. Los pasajes del primer bloque (pp. 89-104) proceden del *Contre Ératosthène* (pp. 89-104), una obra que conocemos gracias a

<sup>1</sup> V. n. 2. La edición sólo aparece citada en la bibliografía sumaria (p. 119).

<sup>2</sup> Nos ha llamado la atención un *lapsus calami*, o tal vez *lapsus mentis*, en 1.6,9 (p. 64), donde a propósito de la constelación Casiopea (Cassiopeé) se lee «Cacaotée» («cacao»).

Estrabón, quien lo utilizó ampliamente en su *Geografía*; mientras que los del segundo (pp. 105-117), de la *Sintaxis matemática* de Ptolomeo. Estos pasajes no sólo complementan la lectura de su comentario con el objetivo de conocer mejor la aportación del astrónomo de Nicea, sino que presentan al lector una idea fundamental para entender la astronomía antigua: la concepción de que la astronomía y la geografía son ciencias estrechamente conectadas, puesto que, para conocer el mundo y proporcionar una imagen certera y científica de él, era necesario conocer los fenómenos celestes; por tanto, la astronomía era indispensable para la geografía.

El libro finaliza con un apéndice de cuatro páginas con nueve ilustraciones: el Atlas Farnesio y dos detalles de la escultura (figs. 1a; 1b; 1c respectivamente), dos cartas celestes del hemisferio norte y sur en época de Hiparco (fig. 2), una carta que representa la eclíptica en el cielo de la época de Hiparco (fig. 3) y dos imágenes que ilustran las correcciones del astrónomo de Nicea (transmitidas por Estrabón) a las dimensiones de las esfrágidas orientales de Eratóstenes (figs. 3 y 4). Por último, una bibliografía sumaria cierra el volumen (p. 119).

En conclusión, el libro reseñado permite familiarizarnos de una manera no especializada, pero no por ello carente de rigor ni rigurosidad, con la astronomía griega antigua a través de Hiparco de Nicea y de su comentario a los *Fenómenos* de Arato. Al tratarse de la única obra conservada del astrónomo, en la que aborda diferentes aspectos de la astronomía de posición, el interés que revestía realizar una nueva traducción (esta vez dirigida a un lector no filólogo) era indudable. Hacer accesible a un público amplio el legado de la Antigüedad siempre es una iniciativa bienvenida.

PAULA CABALLERO SÁNCHEZ  
Universidad de Málaga  
pcaballerosanchez@uma.es

**RICHARD GORDON, FRANCISCO MARCO SIMÓN, MARINA PIRANOMONTE (eds.), *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, Roma: De Luca Editori D'Arte 2020, 190 pp. [ISBN 978-88-6557-286-3], 48€.**

La proliferación de publicaciones sobre la magia antigua es un fenómeno perfectamente comprensible, tanto por el interés intrínseco del tema como por la orientación cada vez más específica y especializada de dichas publicaciones, en relación directa de causalidad con la existencia de excelentes grupos y centros de investigación sobre este tema. En ese marco se inscribe esta laudable publicación, impresa en un formato grande (24x30) a dos columnas que permite la inclusión de reproducciones (dibujadas *ad hoc*, con la excepción de dos fotografías) en tamaño mediano y grande, lo que facilita generosamente la verificación de las descripciones. El libro nace como resultado del Proyecto de Investigación dirigido por Francisco Marco Simón, de la Universidad de Zaragoza, titulado “Espacios de penumbra: Cartografía de la actividad mágico-religiosa en el Occidente del imperio romano”, financiado por el Ministerio de ciencia e Innovación, aunque en realidad es un eslabón más en una larga cadena de proyectos y actividades de investigación emprendidas desde hace años por el magnífico equipo de la Universidad de Zaragoza que encabeza Francisco Marco, en colaboración con

excelentes investigadores internacionales. Dado que incluyo al final de esta reseña el detalle de la distribución del libro, me limito ahora a resumir y hacer observaciones sobre las distintas partes y el contenido de los capítulos.

En coherencia con la idea que he expresado al comienzo acerca de la necesidad de investigaciones específicas sobre aspectos de la práctica mágica (a lo que se añade aquí la especificidad del contexto geográfico y cronológico) esta investigación se centra en los más diversos constituyentes materiales<sup>1</sup> de la magia, con especial atención a la perspectiva contextual de la misma. Sin duda los hallazgos de la fuente de Anna Perenna marcan un hito en ese enfoque arqueológico, material y contextual, como señala Marina Piranomonte al comienzo de la obra. Asimismo, el recurso a la magia, desde el punto de vista social, se diversifica en función del estatus, medios y posibilidades del usuario, de modo que, según las finalidades y las técnicas a emplear, variará la naturaleza y cualidades de los objetos empleados, según el nivel cultural de aquél, como señalan en su introducción Richard Gordon y Francisco Marco.

El estudio sobre contextos y finalidades se abre con el análisis de las defixiones aparecidas en un templo o santuario. Los datos ponen de manifiesto, como establece **Francisco Marco**, tres interesantes características: la importancia del agua como medio de comunicación con la divinidad (de especial importancia en un contexto celta), la aparición de Cibebe y Atis como deidades a las que se dirigen las peticiones (en vez de las más habituales deidades subterráneas) y la abundancia de las que tienen como motivo un robo, especialmente en la zona británica sur-occidental. Este panorama general se acompaña de las necesarias precisiones sobre cada aspecto. Por ejemplo, la perspectiva “acuática” exige tener en cuenta el hecho de que a veces el propio río es el santuario de la divinidad. En cuanto a las divinidades, el autor subraya la novedad de la aparición de Atis como potencia cósmica en una fecha relativamente temprana, la del recurso a la “pasión” de Atis o el sufrimiento de los *galli* como paralelo en cuanto a efectos analógicos sobre las víctimas o la vinculación de Atis con los Dioscuros. Por su parte, las *defixiones in fures* contienen rasgos que las relacionan con los textos y acciones legales, siempre con exigencias de duro castigo y con una peculiar tendencia a veces a su exhibición pública en algún momento. En cualquier caso, el marco templario es sin duda un contexto sustancial de estas prácticas.

Sin duda un ámbito particularmente rico en objetos relacionados con la práctica mágica es el funerario, estudiado aquí en detalle por **Silvia Alfayé** y **Celia Sánchez Nataliás**. Dado que una clave de la actividad mágica es la comunicación entre los humanos y el amplio espectro de dioses, demonios y números varios, con especial atención a los espíritus de los muertos, a la revitalización de cadáveres y otras actuaciones semejantes, es lógico que el espacio funerario nos dé abundante información sobre prácticas mágicas. Naturalmente, esto implica que lo primero que hay que proteger en su integridad es el cadáver, por lo que un grupo de prácticas se centra en esta labor “profiláctica”. Pero más frecuente es el caso contrario: hay

---

<sup>1</sup> Quizá la obra de referencia más próxima sería la editada por D. BOSCHUNG y J. N. BREMMER, *The Materiality of Magic*, Paderborn: Fink 2015, pero con diferente orientación y aplicada a un ámbito geográfico y cultural diferente.

que procurar que los muertos no nos perjudiquen (cf. la expresiva inscripción *sit tibi terra gravis*). Los testimonios de acciones rituales para inmovilizar el cadáver son abundantes, así como de objetos destinados a este fin. En este grupo las *defixiones* tienen un papel esencial. Los casos analizados por las autoras (que incluyen un cuadro con distribución geográfica y cronológica) son muy reveladores acerca de estas prácticas.

Pero también hay que contar con contextos más inesperados, que son los que aquí estudia Celia Sánchez Natalias: casas, baños y otras ubicaciones consideradas “liminales”. La autora nos ofrece un completo catálogo de las tablillas de maldición encontradas en contextos domésticos del occidente romano, además de algunas de carácter dudoso. En cuanto a las casas de baños, no hay muchos testimonios más allá de los que nos aportan los papiros mágicos (en los que destaca su uso con finalidad erótica), pero la autora pone de relieve la importancia de los testimonios de las *defixiones* halladas en el territorio británico, a pesar de las dudas suscitadas en algunos casos. Asimismo hay que contar con aquellos casos en los que el contexto es un edificio ruinoso o ruinas de mayor amplitud. En general, como señala la autora, la ubicación de las *defixiones* muestra más heterogeneidad de la que se había considerado hasta el momento, lo que conduce a la necesidad de una reflexión sobre la relación entre liminalidad y magia, tal como aquí encontramos. El capítulo incluye un útil cuadro con ubicaciones, contexto arqueológico, interpretación tradicional y revisada, así como la cronología de los ejemplos.

La diversidad contextual reaparece en el análisis que lleva a cabo **Celia Sánchez Natalias** en el capítulo siguiente, dedicado a diversos espacios públicos en los que se ubican las prácticas y testimonios mágicos, en el que la autora comienza por hacer precisiones metodológicas acerca de las ubicaciones tradicionalmente consideradas y la interpretación cultural, lo que la lleva a decantarse por los “contextos de uso” en vez de la proveniencia. Entre ellos destaca el de los espacios judiciales. Es cierto que bastantes *defixiones* judiciales se han encontrado en tumbas, pero no es menos cierto que los protagonistas de los juicios procuraban contrarrestar efectos malignos por diversos medios. En este sentido el recurso a las recetas para aminorar la virulencia del ataque judicial está atestiguado en la forma de  $\theta\upsilon\mu\omicron\kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\chi\omicron\nu$ . La autora estudia asimismo casos cuya ubicación es el circo (con abundante documentación de Cartago y Hadrumetum) y el anfiteatro, aunque en este caso hay dudas sobre la ubicación original exacta de los materiales. En cualquier caso, los testimonios aportados demuestran que los espacios indicados, a pesar del riesgo que implicaban por su carácter público, no escaparon a la práctica mágica, aunque no fueron lugares de ubicación frecuente.

La relación entre la opción individual y la presión que ejercen los modelos fijados socialmente es estudiada por **Antón Alvar Nuño** en relación con tres contextos: la casa, los talleres y *negotia* y las propiedades agrarias. En el primer caso el papel del *pater familias* era esencial. El uso de *defixiones* y otros medios de esta naturaleza (sin excluir, por ejemplo, el recurso astrológico) le resultaban de especial utilidad frente a rumores y acechanzas de toda naturaleza que pusieran en riesgo su papel y honorabilidad, así como su patrimonio. Los ejemplos seleccionados por el autor son claramente significativos. Otro tanto cabe decir de aquellos testimonios que llevan al entorno laboral. Se observa la necesidad de protección de dicho entorno en una variada gama de riesgos, de modo que no es menor la de medios

utilizados, desde el simple amuleto a (de nuevo) la astrología. En el caso de las propiedades rústicas es evidente que las amenazas que exigían protección procedían mayoritariamente de los propios procesos naturales que podrían verse alterados por muy diversas razones. El hecho de que la responsabilidad de la buena marcha de dichas propiedades estuviera en manos de un *vilicus*, suponía una presión adicional para recurrir a la magia. En todos estos casos la magia contribuía a que el individuo hiciera frente a responsabilidades de carácter social: el individuo frente a la presión externa.

Fuera ya de la cuestión contextual, el papel del cuerpo en las *defixiones* latinas es analizado por **Richard Gordon**. Por un lado hay que contar con la interpretación que en la Antigüedad se daba a las afecciones somáticas como posible efecto de prácticas frente a las que había que defenderse, mientras que, en paralelo, la búsqueda de un efecto maligno de carácter somático es frecuente en la magia hostil, con un detalle a veces muy notable de las partes del cuerpo afectadas y de los efectos buscados. El autor clasifica el material estudiado en tres grupos que ejemplifican bien su postura. Primero, el cuerpo como una “totalidad sufriente”, en aquellos casos en que es objeto de daño y castigo en su conjunto. Segundo, aquellos casos en que el cuerpo es considerado como un “guión somático”, es decir, los casos en que se pide que el individuo tenga una serie de padecimientos somáticos que alteren especialmente su existencia. Por último, lo que el autor llama “el cuerpo desarticulado”, es decir, las peticiones en las que se detallan diversas partes del cuerpo, en un desmembramiento total y con detalles específicos sobre los efectos en cada parte.

La parte dedicada a técnicas especializadas se abre con la relevante contribución de **Celia Sánchez Natalías** dedicada a “paragrafias e iconografía”, en la que es fundamental la abundante serie de ilustraciones. La distorsión intencionada de la escritura dice mucho de las intenciones del sujeto practicante de la magia, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia que tiene la relación directa entre el nombre y lo significado. La autora presenta una completísima relación de “perversiones” textuales, seguidas del análisis del fenómeno de la “enmarcación” o encuadre visual de dichas palabras o textos, de nuevo con una lista de sus alternativas. Este procedimiento expresivo de raíz greco-egipcia es exclusivo, según señala la autora, del territorio norteafricano. El otro gran grupo de recursos formales aquí estudiado (con detalle de su ubicación) es el de las imágenes, consistentes en: las deidades o espíritus invocados, imágenes que pretenden ser “retratos” de las víctimas y ejemplos mixtos. Todo ello se presenta, como decía, con abundancia de imágenes y con una exhaustiva clasificación.

La naturaleza y variedad de *charaktères* es objeto del análisis de **György Németh**, entendiéndose por tales aquellos signos que carecen de cualquier correlato fonético o semántico, pero que servían para la comunicación entre el mago y la esfera sobrenatural. Deben ser distinguidos de los dibujos, de los símbolos y de las ligaduras. Partiendo de la clasificación de Dzwiza, el autor pasa revista en primer lugar a las diversas teorías sobre el origen de los mismos: origen sud-arábico, escritura cuneiforme, signos astronómicos, jeroglíficos, formas de agujas e incluso la relación con las tablillas áticas de sorteo de cargos. Con razón se llega a la conclusión de que es imposible llegar a una explicación única de su origen. A continuación, el autor describe la distribución en el espacio y en el tiempo de estos signos, su presencia en invocaciones, frases mágicas, grupos más amplios, colocación aleatoria, presencia en

dibujos, en el cierre de las fórmulas y, finalmente, como marco del texto mágico. Todo ello acompañado de cuadros e ilustraciones muy útiles.

La última contribución de esta parte corresponde a **Attilio Mastrocinque** y tiene como objeto las filacterias del occidente romano. Es una detallada revisión de los amuletos inscritos en láminas metálicas, ampliando los ya clasificados por Kotansky con posteriores novedades. Para su análisis el autor tiene en cuenta tanto su proveniencia como, cuando es posible, su ubicación exacta. La clasificación presentada contiene la siguiente agrupación: amuletos para proteger los campos, amuletos domésticos, amuletos procedentes de templos o recintos sagrados y el amplio grupo de los amuletos procedentes de tumbas. Este bloque se subdivide en aquellos que tienen *charaktères*, nombres mágicos y grupos de vocales, los que tienen una finalidad relacionada con la salud<sup>1</sup>, los destinados a revitalizar un cadáver y, por último, aquellos que contienen fórmulas bíblicas. El apartado concluye con una observación referente a la progresiva complejidad en materia de especulación teológica que se registra desde el siglo II d. C. y que se plasma en la tendencia a combinar (igual que en los papiros y gemas mágicas) elementos del ritual judío con otros egipcios y grecorromanos.

La última parte (y el último capítulo) contiene el estudio de elementos mágicos en el cristianismo antiguo, a cargo de **Gonzalo Fontana Elboj**. Consta de dos apartados principales. En el primero, que contiene referencias a diversos textos y observaciones sobre las sospechas de magia en el cristianismo, el bloque principal se centra en los *Hechos de los apóstoles*, a propósito de sus críticas al empleo de la magia, concentradas en las figuras de Simón Mago y de los magos de Éfeso. En el segundo apartado observamos la otra cara de la relación entre magia y cristianismo, es decir, la presencia en sus tradiciones de elementos que se relacionan con las prácticas mágicas de forma parcial o total. En concreto se hace referencia a lo que el autor denomina “cristianismo extático” y, sobre todo, a la cuestión de la glosolalia, con análisis de los testimonios y una propuesta sobre los orígenes de esa glosolalia cristiana, que habría que considerar limitada al siglo I d. C., con progresiva desaparición después. Sin duda en esta introducción de prácticas mágicas tuvo bastante que ver la incorporación de gentiles al cristianismo. El autor considera que se produjo una recontextualización de esos elementos mágicos, entre los que la glosolalia tuvo gran importancia.

Finalmente hay que señalar la adición de un útil *Apéndice* en el que se recogen las correspondencias entre los distintos *corpora* de defixiones y la nueva edición de Celia Sánchez Nataliás: *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, BAR-International Series, Oxford 2022.

Como puede verse, estamos ante un excelente instrumento de trabajo para todos los interesados no sólo en la específica cuestión de las *defixiones*, sino también de la magia antigua. Los capítulos están contruidos con gran rigor y denotan una consolidada línea de investigación que nos deja este loable resultado<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por error este grupo y el siguiente se numeran ambos como 4.2.

<sup>2</sup> Las erratas son escasas y se concentran en algunos apellidos de la bibliografía (Jiménes por Jiménez, Villagro por Villagra). El texto inglés registra algunos errores de coherencia sintáctica, pero son mínimos.

## CONTENIDO DE LA OBRA:

Contents, Preface, Notes on Contributors, Abbreviations, Figures (1-11)

“Scegliere il Magico”: Marina Piranomonte (13-14)

“Introduction”: R. Gordon- F. Marco (15-22)

**PARTE I: Contexts: Sites, aims and power.**

Francisco Marco Simón: “Magical practice in Sanctuary Contexts” (25-40).

Silvia Alfayé-Celia Sánchez Natalías: “Magic in Roman Funerary Spaces” (41-54).

Silvia Alfayé: “Unexpected Contexts: Revisiting the ‘other’ locations of *defixiones* in the roman West” (55-68).

Celia Sánchez Natalías: “Other public spaces as magical contexts” (69-76).

Antón Alvar Nuño: “Ritual power, routine and attributed responsibility: Magic in Roman households, workshops and farmsteads” (77-91).

Richard Gordon: “Diagnosing the signs: The body as subject in Latin *defixiones*”(93-100).

**PARTE II: Specialised Techniques**

Celia Sánchez Natalías: “Paragraphics and Iconography” (103-123).

György Németh: “*Charaktères* on curse tablets in the western provinces of the Roman Empire” (125-137).

Attilio Mastrocinque: “Phylacteries in the Latin West: A survey” (139-149).

**PARTE III: From Pagan to Christian**

Gonzalo Fontana Elboj, “Traces of Magic in Early Christianity: New contexts and the search for social sanctions” (153-168).

*Appendix*: Table of Correspondences between C. Sánchez Natalías, *Sylloge* and other major collections (169-181).

*Index* (general 183-185, sites 186-188, deities and analogous entities 189-190).

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

emilio.suarez@upf.edu

