

MARÍA JESÚS ALBARRÁN MARTÍNEZ
RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ
IRENE PAJÓN LEYRA
Editoras

ESTUDIOS PAPIROLÓGICOS
Textos literarios y documentales
del siglo IV a.C. al IV d.C.



FUNDACIÓN PASTOR DE ESTUDIOS CLÁSICOS
MADRID
2017

ESTUDIOS PAPIROLÓGICOS

CUADERNOS DE LA «FUNDACIÓN PASTOR»

MARÍA JESÚS ALBARRÁN MARTÍNEZ
RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ
IRENE PAJÓN LEYRA
Editoras

ESTUDIOS PAPIROLÓGICOS
Textos literarios y documentales
del siglo IV a.C. al IV d.C.



FUNDACIÓN PASTOR DE ESTUDIOS CLÁSICOS
MADRID
2017

© Fundación Pastor de Estudios Clásicos
Serrano, 107. 28006 Madrid

ISBN: 978-84-617-9454-6

Madrid 2017

ÍNDICE DE CONTENIDOS

PREFACIO	i
PRÓLOGO	v
LISTA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS	ix
Alberto BERNABÉ, <i>Un juramento sacro en PSI X 1162 y PSI XII 1290</i>	1
Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, <i>La escatología del Papiro de Bolonia (P. Bon. I 4 [P. Bon. inv. 24])</i>	21
Marco Antonio SANTAMARÍA ÁLVAREZ, <i>La inteligencia de Zeus en el poema órfico de Derveni (OF 18.1): ζφρήν ο νοῦς?</i>	55
Gianluca DEL MASTRO, <i>Considerazioni su alcuni papiri della Collezione Ercolanese (P.Herc. 57, 97, 1814)</i>	83
María Paz LÓPEZ MARTÍNEZ, <i>El asirio Nino, personaje de leyenda y de novela</i>	99
Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ, <i>Sobre la ordenación de las prescripciones mágicas en las primeras columnas del P.Lond. I 121 = PGM VII</i>	117
Alejandro GARCÍA MOLINOS, <i>Nota sobre el empleo de ἐξαιτέομαι y ἐξαίτησις como términos de la magia</i>	135
José Domingo RODRÍGUEZ MARTÍN, <i>La relación entre las fórmulas «καθάπερ ἐκ δίκης» y «κατὰ τὸ διάγραμμα» en los papiros ptolemaicos y romanos</i>	143
María Victoria SPORTTORNO, <i>Nueva edición de P.Monts.Roca IV 44 +P.Lond.Lit.209</i>	171
Sofía TORALLAS TOVAR, <i>Nota sobre una etiqueta de momia cristiana del Louvre</i>	189

PREFACIO

Este libro recoge una selección de las comunicaciones leídas en las VI Jornadas de Papirología, que se celebraron en Madrid, en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en la sede de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, los días 11 y 12 de septiembre de 2014. Entre la presentación oral y la presente publicación ha transcurrido un largo proceso, a lo largo del cual los autores presentaron una versión escrita a las editoras, y estas llevaron a cabo la selección de originales y coordinaron la revisión anónima de estos hasta su aprobación final.

Este libro es una muestra de que los estudios españoles de papirología están hoy pujantes y llenos de vitalidad. La desaparición de Manuel Fernández Galiano en 1989, de José O’Callaghan y Ramón Roca Puig en 2001 y de Álvaro D’Ors en 2004, entre otros estudiosos españoles que, guiados por intereses filológicos y literarios, religiosos o históricos y jurídicos, se ocuparon de los papiros antiguos, cerró un brillante periodo en la historia de estos estudios en España. Tras su desaparición se abrió un nuevo periodo en los estudios españoles sobre papirología gracias a filólogos ya consagrados y a una nueva generación de jóvenes estudiosos.

Las circunstancias posteriores al fallecimiento de José O’Callaghan y de Ramón Roca Puig hicieron que algunos jóvenes investigadores españoles se sintieran atraídos por los cuidados y la edición de los papiros antiguos de las colecciones españolas. La colección Palau Ribes, que había estado a cargo de J. O’Callaghan hasta su fallecimiento, fue trasladada al Archivo de la Compañía de Jesús en Cataluña, en San Cugat del Vallés (Barcelona). El director del Archivo encargó el cuidado de la misma a Alberto Nodar, que se había doctorado por la Universidad de Oxford con una tesis sobre papirología griega. Por su parte, R. Roca Puig legó su colección personal a la Abadía de Montserrat, en la que pasó los últimos años de su vida. Poco después, un equipo de investigación integrado en aquel momento por Sofia Torallas Tovar, Amalia Zomeño, María Victoria Spottorno y Raquel Martín Hernández comenzó a ocuparse tanto de la colección antigua de la Abadía de Montserrat como de la colección Roca Puig, denominada a partir de entonces P.Monts.Roca (véase *La mano del escriba. Recorrido por los tesoros manuscritos de la Abadía de Montserrat*, Scripta Orientalia 2, Publicacions de l’Abadía de Montserrat – Universitat Pompeu Fabra, Barcelona 2015). En el momento de escribir estas líneas se han publicado

cuatro volúmenes, el último de los cuales es de S. Torallas Tovar - K. A. Worp, *Greek Papyri from Montserrat. P.Monts.Roca IV*, Barcelona, 2014. Estas novedades aconsejaron que el XII Congreso Español de Estudios Clásicos, celebrado en Valencia en 2007, contara con una mesa redonda sobre papirología, coordinada por Sofía Torallas Tovar, que publicó un extracto de la misma con el título “Papirología en España hoy” (*Perfiles de Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, ed. J. F. González Castro *et alii*, volumen I, Madrid 2009, 155-165). Esta mesa redonda actualizó la información sobre las colecciones papirologicas españolas y dio a conocer a otros estudiosos del mundo antiguo los resultados que venían obteniendo los equipos de investigación que trabajaban sobre las colecciones de papiros Palau Ribes y Roca Puig.

Por otra parte, algunos profesores ya establecidos accedieron a los estudios sobre papiros antiguos como consecuencia de sus investigaciones sobre otros temas filológicos e históricos. Un producto destacado entre las investigaciones que Alberto Bernabé ha llevado a cabo sobre el orfismo, que hacía remontar sus poemas y creencias al propio poeta mítico Orfeo, fue la edición, actualmente canónica, de los fragmentos y testimonios de los autores órficos antiguos: *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1-3, Monachii et Lipsiae 2004-2007. Entre los textos que esta edición registra hay diferentes papiros de contenido órfico o semejante a los órficos. Uno de los más antiguos y destacados es el papiro de Derveni, que fue descubierto en una tumba situada en las proximidades de Salónica a comienzos de la década de 1960. El rollo de papiro había ardiado junto a otros objetos en una pira mortuoria en el siglo IV a.C., pero la casualidad hizo que una parte no se quemara por completo y quedara sepultada en unas condiciones ambientales que permitieron su conservación. Junto al papiro de Derveni, otros documentos papiráceos, así como las laminillas de oro que eran enterradas en la boca de los adeptos a la religión órfica, constituyen documentos importantes para reconstruir la creación y la evolución del orfismo en la Antigüedad.

Por su parte, entre las investigaciones sobre la religión griega antigua llevadas a cabo por Emilio Suárez de la Torre figuran sus estudios sobre adivinación y magia, temas especialmente destacados en los papiros hallados en Egipto. Entre estos estudios merece la pena mencionar al menos su “Divination et magie: remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine”, *Kernos* 26, 2013, 157-172, y el libro colectivo sobre *Mito* y

magia en Grecia y Roma (Supplementa *MHNH* 1), coordinado por Emilio Suárez de la Torre y Aurelio Pérez Jiménez, Zaragoza, Universitat Pompeu Fabra-Libros Pórtico, 2013.

Mencionaré también dos informes críticos elaborados por autores españoles, que muestran la vitalidad de nuestros estudios papirológicos. En 2008 se publicó el capítulo dedicado a la papirología, que redactó José A. Berenguer para el libro colectivo titulado *Veinte años de Filología Griega (1984-2004)*, ed. F. R. Adrados *et alii*, 63-101. Por su parte, entre otras publicaciones sobre papiros literarios y documentales, José Antonio Fernández Delgado publicó en fecha reciente un detallado informe sobre los hallazgos recientes de papiros literarios con el título “La renovación del mundo clásico: veinticinco años de hallazgos en papirología literaria” (en *Studia Classica Caesaraugustana: vigencia y presencia del mundo clásico hoy: XXV años de estudios clásicos en la Universidad de Zaragoza*, coord. por José Vela Tejada, Juan Francisco Fraile Vicente, Carmen Sánchez Mañas, Zaragoza 2015, 137-164).

Los autores y editores de estos *Estudios papirológicos* y otros papirólogos, algunos de los cuales hemos mencionado, dieron un nuevo impulso a los estudios de papirología en España. Desde 2008 se convocaron jornadas anuales de papirología, dedicadas sobre todo a los documentos griegos, pero también a los redactados en copto, hebreo y árabe. Los convocantes y los participantes en estas Jornadas de Papirología han sido hasta ahora en su mayoría jóvenes investigadores que supieron atraer a reputadas figuras internacionales de los estudios papirológicos. Desde entonces los estudios españoles de papirología se han ido abriendo un camino cada vez más frecuentado. Un paso más en su consolidación en el ámbito internacional se alcanzó con la celebración del 28º Congreso Internacional de Papirología en Barcelona en agosto de 2016, que contó con la exposición que bajo el título “Las flores del faraón. Un viaje por el Nilo a través de sus papiros” reunió una selección de unas setenta piezas de las colecciones de la Abadía de Montserrat y del Archivo Histórico de los Jesuitas.

Estos *Estudios papirológicos*, los primeros que se publican desde que se organizan las Jornadas de papirología anuales que comenzaron en 2009, están centrados en varias áreas temáticas y ofrecen una muestra representativa de los estudios de papirología que se realizan en España hoy día. Algunos versan sobre poemas y escritos de contenido órfico y, en particular, sobre el poema cosmológico que ofrece el papiro de Derveni, el

más antiguo manuscrito hallado en suelo europeo. Otros están relacionados con la religión y la magia, campos de la cultura antigua sobre los que los papiros griegos ofrecen abundantes datos exclusivos, y sobre los que algunas monografías muy difundidas atrajeron el interés internacional, sin contar el hecho de que la revista *Kernos* constituye un polo de atracción. Un grupo de estudios se interesa por aspectos jurídicos, tanto para reconstruir la ordenación legal del Egipto ptolemaico y romano como para establecer la datación de muchos papiros. Otros se interesan por papiros literarios.

La Fundación Pastor de Estudios Clásicos se siente especialmente honrada de albergar en su serie Cuadernos de la Fundación Pastor estos *Estudios papirológicos* por varias razones. Por un lado, la Fundación Pastor posee una colección de papiros y por ello se siente particularmente vinculada a los estudios de papirología como parte del objetivo fundacional, consistente en estudiar las fuentes grecorromanas de la civilización occidental. Además, varios papirologos españoles que han colaborado en este libro están estrechamente vinculados a esta Fundación como miembros de su comité de dirección o como antiguos colaboradores de la propia Fundación o como antiguos responsables de la conservación y del mantenimiento de los papiros de la Fundación o como impulsores o artífices del proceso de fotografiar los *Papyri Matritenses* para incorporarlos a la base de datos de papiros conservados en España. Todo ello obliga a la Fundación a corresponder con ellos. Por último, pero no por ello menos importante, la Fundación reemprende con este volumen, que además abre una nueva etapa con la difusión exclusiva del mismo a través de Internet, la serie de Cuadernos de la Fundación Pastor, interrumpida varios años por razones ajenas a la voluntad del Patronato que la rige.

Emilio Crespo
Presidente
Fundación Pastor de Estudios Clásicos

PRÓLOGO

Las primeras Jornadas de Papirología, celebradas el 17 de diciembre de 2008, nacieron con la idea de poner en común trabajos realizados por quienes, desde principios de ese mismo año, venían participando en los seminarios mensuales de papirología que habían empezado a organizarse en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC.

En aquella ocasión las Jornadas habían durado tan solo un día, pero el éxito de calidad y público que lograron, así como el interés por parte de sus participantes, llevaron a mantenerlas vivas y darles una continuidad en el tiempo, y a convertirlas en verdaderos coloquios científicos anuales en ediciones posteriores. Hasta ahora ha habido seis de ellas, celebrándose las II Jornadas en Tarragona en marzo de 2010, las III en Barcelona en abril de 2011, las IV en Salamanca en mayo de 2012 y las V y VI en Madrid en septiembre de 2013 y 2014 respectivamente. Los años 2015 y 2016 las Jornadas cedieron su espacio a la organización y celebración del panel de Papirología en el marco del XIV Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos (Barcelona, 2015) y al XVIII Congreso Internacional de Papirología, con sede también en Barcelona, del 1 al 6 de agosto de 2016. En 2017 retomarán su curso con su séptima edición en San Sebastián.

Después de aquellas VI Jornadas algunos de los participantes se sumaron a la iniciativa de publicar, por primera vez, un volumen que reuniese los trabajos allí presentados. Los diez capítulos de los que consta este libro son el resultado de esta labor de reunión y edición. Todos ellos son reflejo de la líneas de investigación de sus autores, que abarcan temáticas tan dispares como la literatura, la religión, la magia, la transmisión de la Biblia griega o la aplicación del derecho romano en Egipto, así como aspectos puramente técnicos, como la reconstrucción de los rollos de Herculano.

Estos temas son muestra del vigor que los estudios papirológicos han cobrado en nuestro país en la última década, que en gran parte se debe a los esfuerzos realizados por el equipo de investigación del proyecto DVCTVS, que centra su labor en la conservación y estudio de los fondos papiráceos de las tres colecciones nacionales más importantes: la colección de la Abadía de Montserrat, la colección Palau-Ribes y la colección de la Fundación Pastor. No obstante, los capítulos de este libro van más allá de los intereses, objetivos y campos de actuación de dicho proyecto y se corresponden con la

proyección que esta disciplina tiene ahora mismo en España, conseguida gracias a todas las mencionadas actividades y a su continuado desarrollo.

Como editoras queremos expresar nuestro agradecimiento, en primer lugar, a los participantes y asistentes a las diversas ediciones de las Jornadas, y en especial a todos aquellos que estuvieron presentes en las VI; todo nuestro reconocimiento a los autores de los diferentes capítulos y los revisores anónimos que han contribuido a mejorar estos trabajos; a la Fundación Pastor de Estudios Clásicos no solo por su acogida como sede de celebración de las Jornadas, sino también por todo el interés en esta publicación, y especial a su presidente, Emilio Crespo, por todo su apoyo durante el proceso de preparación y de edición, y su valiosa ayuda al elaborar este prólogo. En sus palabras queda presentado el contenido de este libro:

Veamos un brevísimos resumen de los capítulos que integran estos Estudios papirológicos. Siguiendo la estela de estudios suyos anteriores sobre documentos relacionados con las doctrinas órficas, Alberto Bernabé estudia con detalle dos papiros que contienen partes de un ritual de iniciación, en el que la persona que se va a iniciar debe hacer previamente juramento de que no va a revelar los misterios que está a punto de conocer. Los dos papiros presentan versiones similares de un juramento sacro de naturaleza sincrética, en el que se identifican elementos órficos y astrales, entre otros, aunque faltan elementos característicos de estas tendencias.

El segundo capítulo, redactado por Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, reedita y estudia el primero de los dos textos que presenta un papiro de Bolonia que contiene un relato en primera persona del más allá y restos de un Homeromanteion o colección de versos homéricos a los que atribuye una capacidad adivinatoria. El primer texto contiene fragmentos de unos 225 versos de un poema compuesto en hexámetros, que relata en primera persona un recorrido escatológico por el más allá, tan característico de las laminillas de oro órficas, y describe la situación de las almas que habitan allí. La autora hace un análisis comparativo del texto para determinar las fuentes e identifica fuentes órficas, platónicas y plutarqueas.

Marco Antonio Santamaría examina con minuciosidad las razones por las que es preferible $\nu\omicron\delta\varsigma$ en lugar de $\varphi\rho\eta\nu$ para completar una laguna del texto del papiro de Derveni, documento que ya fue objeto de un tratamiento monográfico en las IV Jornadas de papirología, que se celebraron en 2012. La cuestión examinada tiene un interés más allá del

puramente léxico, porque la elección de uno u otro término implica concepciones distintas sobre Zeus.

El capítulo redactado por Gianluca del Mastro identifica algunos papiros fragmentarios procedentes de Herculano como formando parte del mismo rollo al que pertenecía otro papiro que menciona a Metrodoro. El artículo sugiere algunas nuevas lecturas para este último papiro. Esta identificación permite aumentar las referencias a Metrodoro en este texto y emitir una hipótesis sobre la secuencia relativa de los tres papiros en el rollo original.

Mediante una consideración de los fragmentos de la novela de Nino que han llegado a nosotros a través de fragmentos papiráceos, María Paz López Martínez sostiene la hipótesis de que esta novela afianzó el sentimiento de identidad común y favoreció el nacionalismo de las élites locales de Lidia, Caria y Siria.

Raquel Martín Hernández estudia un aspecto material de los libros de magia: ¿existe una ordenación relativamente fija en la lista de prescripciones mágicas que contiene un manual de magia greco-egipcio que se ha conservado en papiro? La conclusión es que es verosímil que la primera sección del papiro que la autora examina reúna prescripciones mágicas vinculadas por la forma o por el contenido a un tipo de magia relacionada con el entretenimiento y la diversión, caracterizado por la brevedad, la sencillez de ejecución y preparación, y por no requerir un profundo conocimiento por parte del actante.

Alejandro García Molinos se interesa por el valor léxico de los términos ἐξαίτεω y ἐξαίτησις en los papiros mágicos, uno de los polos de interés de los papirólogos españoles, como hemos visto. Los términos citados se emplean normalmente en los papiros mágicos con el sentido genérico de ‘solicitar’, ‘pedir’ y ‘solicitud’, ‘petición’. Pero en varios pasajes de otros papiros mágicos recogidos en la misma colección se emplean con el valor específico de ‘reclamar la entrega de personas retenidas o protegidas’, sentido que también aparece en obras literarias carentes de finalidad mágica.

José-Domingo Rodríguez Martín estudia de modo sistemático las expresiones καθάπερ ἐκ δίκης y κατὰ τὸ διάγραμμα con objeto de determinar si es cierta la hipótesis de que la primera sustituyó a la segunda tras la supresión de los tribunales griegos hacia 170 a.C. La conclusión del estudio es que la mayor frecuencia de la primera expresión en los documentos que se datan poco después de esta fecha se debe al aumento de

papiros, lo mismo que sucede en los textos al comienzo de nuestra era. En consecuencia, el uso de esta expresión no es un indicio para datar otros papiros.

Finalmente, el libro contiene dos estudios relacionados con la versión griega de la Biblia y con el cristianismo. El capítulo de María Victoria Spottorno ofrece la edición de un papiro fragmentario que contiene un fragmento del Cantar de los cantares y que es parte de un papiro londinense que contiene otra parte mayor del mismo texto. El fragmento papiráceo pertenece a la colección de la Abadía de Montserrat, lo que ilustra otro aspecto característico de los actuales estudios españoles sobre papirología: el interés por los papiros que se conservan en colecciones españolas.

La contribución de Sofía Torallas Tovar cierra el libro con una nota que versa sobre una etiqueta de una momia egipcia que posiblemente refleja el sincretismo religioso entre la tradición egipcia de identificar la momia mediante una etiqueta, y el texto que ofrece la etiqueta, que quizá hace referencia a la religión cristiana del cadáver momificado.

Esta síntesis da buena muestra de la variedad de las aproximaciones disciplinares que se pueden aplicar al estudio de los textos papiráceos para la mejor comprensión de la Antigüedad. En este volumen se estudian textos que abarcan mil años de Historia, y en él han colaborado investigadores desde disciplinas tales como la filología, la lingüística, la historia antigua, la historia de las religiones o la jurisprudencia, a parte de la papirología propiamente dicha, que se aprecia en todas las contribuciones.

Deseamos que este libro sirva como impulsor de futuros trabajos y aliciente para la continuidad de las investigaciones en el campo de la papirología en nuestro país.

Las editoras

María Jesús Albarrán Martínez
Raquel Martín Hernández
Irene Pajón Leyra

LISTA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

AOP	Archivio dell'Officina dei Papiri Ercolanesi «Marcello Gigante».
CIG	BOECKH, A., <i>Corpus Inscriptionum Graecarum, I-IV</i> , Berlin 1828-1877.
C.Étiq.Mom.	BOYAVAL, B., <i>Corpus des étiquettes de momies grecques</i> , Lille 1976.
DGE	<i>Diccionario Griego-Español</i> < http://dge.cchs.csic.es/xdge/ >
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin 1873-.
LDAB	Leuven Database of Ancient Books < http://www.trismegistos.org/ldab/index.php >
LGPN	Lexicon of Greek Personal Names < http://www.lgpn.ox.ac.uk/ >
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , Zürich-München-Düsseldorf 1981-1999.
LSJ	LIDDELL, H. G., y SCOTT-JONES, R., <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford 1996 ⁹ .
MERTENS-PACK	Base de données expérimentale Mertens-Pack 3 en ligne < http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index_anglais.htm >
OF	BERNABE, A. <i>Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc.1-3</i> , Munich-Leipzig 2004-2007.

- OZ HOPFNER, TH., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 vols. en 3 partes, Ámsterdam 1974-1990².
- PGM PREISENDANZ, K. y HENRICHS, A., *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, II volúmenes, Stuttgart, Teubner 1974.
- RE WISSOWA, G. et alii (eds.) *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1890-1980.
- SB *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*. PREISIGKE, F., BILABEL, F., KIESSLING, E. y RUPPRECHT, H.-A. (eds.), Wiesbaden 1913/1915-.
- Short Texts VLEEMING, S. P., *Demotic and Greek-Demotic Mummy Labels and Other Short Texts Gathered from Many Publications*, Studia Demotica 9 A-B, Leuven-Paris-Walpole, MA 2011.
- SM DANIEL, R. W. y MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum*, 2 vols., Opladen 1991 y 1992.
- TM *Trismegistos*
<<http://www.trismegistos.org/index.html>>
- T.Mom.Louvre BARATTE, F. Y BOYAVAL, B., “Catalogue des étiquettes de momies du Musée du Louvre (C.E.M.L.) - textes grecs - 4ème partie”, *Cahier de recherches de l’Institut de papyrologie et égyptologie de Lille* 5 (1979).

Nota:

Las referencias a papiros y ostraca seguirán las abreviaturas de *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostrac and Tablets*, disponible en línea:

<<http://www.papyri.info/docs/checklist>>

UN JURAMENTO SACRO EN *PSI X 1162* Y *PSI XII 1290* *

Alberto BERNABÉ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
albernab@filol.ucm.es

RESUMEN

Estudio de los papiros 1162 y 1290 de la colección *Papiri della Società Italiana*, que contienen juramentos en términos muy similares. Tras una breve historia de la investigación sobre ambos, se examina su contenido (instrucciones que preceden al juramento, la fórmula del juramento, su tipología y paralelos en otros textos, e indicaciones sobre el procedimiento que sigue al juramento). Se concluye que no está claro el tipo de iniciación que se propone; el texto contenido en los dos papiros italianos son variantes de un juramento iniciático, muy sincrético, en el que hay elementos órficos, astrales, quizá mitraicos y de otro tipo, con estructura de «padres» y «hermanos» (sacerdotes e iniciados) y con exigencia de secreto, sin que sea posible una mayor precisión.

PALABRAS CLAVE: Religión griega, papiros griegos, juramentos sacros.

A SACRED OATH ON *PSI X 1162* AND *PSI XII 1290*

ABSTRACT

This article offers a study of the papyri 1162 and 1290 from the *Papiri della Società Italiana* Collection. They contain very similar oaths. After a brief history of the research developed on both papyri, this paper examines their content (instructions before the oath, the formula of the oath, the typology and parallels with other texts, and indications about the procedure that follows the oath). The two papyri preserve variants of a very syncretic initiatory oath, in which Orphic elements can be individualized as well as astral, perhaps Mithraic, and other elements from other religious beliefs. The religious group/s that used the oaths was

* El presente trabajo se ha realizado en el marco de un proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación “Hombres y dioses. Literatura, religión y filosofía entre Oriente y Occidente”, Ref. FFI2013-43126-P.

organized in a structure of «fathers» and «brothers» (priests and initiates) and maintaining the secret was mandatory.

KEYWORDS: Greek Religion, Greek papyri, sacred oaths.

I. HALLAZGO Y PUBLICACIÓN

Dos papiros de la colección *Papiri della Società Italiana X 1162* y *XII 1290* resultan ser en gran medida complementarios y contienen juramentos en términos muy similares, cuya naturaleza se discute. En este trabajo se hará una breve historia de la investigación sobre ambos, para tratar luego sobre su contenido.

El *PSI X 1162* es un papiro en escritura semiuncial, procedente de Oxirrinco y fechado, con dudas, en el siglo III d.C., que se conserva en la Accademia Fiorentina di Papirologia (fig. 1). El papiro fue editado por primera vez por Bartoletti¹. Aunque se publicaron inmediatamente después algunos trabajos sobre el texto², las conclusiones de estos se vieron limitadas muy pronto por la aparición de otro papiro, *PSI XII 1290*, también publicado por Bartoletti³, cinco años después de la edición del primero (fig. 2). También procedente de Oxirrinco, se encuentra en el Museo Egipcio de El Cairo, y se data en el siglo I d.C. Ambos papiros se complementan porque coinciden en partes importantes de sus contenidos, pero los separan doscientos años. No tenemos pues que pensar que reflejan un mismo texto, sino una fórmula de juramento muy semejante, en dos documentos distintos, como se verá en el análisis conjunto.

Al principio Bartoletti⁴ consideró que el juramento al que se refieren ambos papiros era judío, pero lo duda Wilcken⁵ uno de los primeros reseñantes. Franz Cumont⁶, por su parte, basándose en la palabra ἱεροκήρυκα de *PSI X 1162*,⁸ sostiene que se trata de un texto pagano, ya que el ἱεροκήρυξ es un heraldo o asistente del sacrificio que se documenta

¹ BARTOLETTI (1932) 102-104.

² WILCKEN (1932), CUMONT (1933), MOMIGLIANO (1933), SEIDL (1933) 120-121, KERN (1935), id. (1936).

³ BARTOLETTI (1937).

⁴ BARTOLETTI (1932) 102.

⁵ WILCKEN (1932).

⁶ CUMONT (1933).

desde Demóstenes⁷. Por otra parte, considera que la extraña palabra *καυτοπαυ*[de la línea 14 del mismo papiro podría reconstruirse *καυτοπαύ*[της esto es, como una variante del nombre Cautopates, uno de los acompañantes de Mitra, lo que lo relacionaría con los misterios mitriacos.

Schütz⁸ lo consideró órfico y en ello fue seguido por Martínez Nieto⁹, que lo editó como tal. Momigliano¹⁰ prefería relacionarlo con el culto de Sarapis, mientras que Bartoletti¹¹ presentó como segunda hipótesis que podía pertenecer a un culto astral (por la presencia de *ἀστέρων* en *PSI X 1162,21*). En cambio, Merkelbach¹² lo consideró isíaco, por lo que Totti lo incorporó en su edición de textos de Isis y Sarapis¹³. Por otra parte, ambos papiros fueron incluidos por mí en la edición de los textos órficos¹⁴ como *vestigia iuramentorum in mysteriis iurandorum*, esto es, como textos que no eran órficos, pero que incluían una práctica que también era seguida por estos: la de que el iniciando jurara mantener el secreto de los misterios. Una actitud razonablemente cauta muestra Jiménez San Cristóbal¹⁵, quien considera que no hay argumentos lo bastante válidos como para restringir el juramento a un culto órfico, máxime teniendo en cuenta el sincretismo religioso imperante en esta época.

Con el cotejo de ambos papiros, tenemos la posibilidad de recomponer una parte central, la del juramento propiamente dicho, fácil de reconstruir, tanto porque se conserva en los dos ejemplares, cuanto porque el pasaje se estructura como un juramento por una serie de pares de opuestos, por lo que la lectura de uno de los opuestos permite reconstruir el otro (por ejemplo, si se lee «por el que separó la luz de» se supone que el segundo término debe ser «la oscuridad»).

En cambio, la parte que precede al juramento en uno de los papiros y la que lo sigue, en el otro, se leen muy mal y no permiten reconstruir demasiado bien el contexto del juramento. Veamos sucesivamente las

⁷ D. 59.78; cf. Eus. *PE* III 12.5.1; *Supp.Epigr.* 2.258.23 (Delfos, III a.C.); *SIG* 577.33 (Mileto, III/II a.C.).

⁸ SCHÜTZ (1939).

⁹ MARTÍNEZ NIETO (2000) 199-201, esp. 260-263.

¹⁰ MOMIGLIANO (1933).

¹¹ BARTOLETTI (1937).

¹² MERKELBACH (1959) 72-73.

¹³ TOTTI (1985) 19-20.

¹⁴ BERNABÉ (2005) 193-197.

¹⁵ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 433-435.

partes. Presentaré la edición del texto que publiqué entre los fragmentos órficos¹⁶.

II. INSTRUCCIONES QUE PRECEDEN AL JURAMENTO
(*PSI XII 1290,1-9 = OF 621 II 1-9*)

En las primeras líneas de *PSI XII 1290* aparecen instrucciones que preceden al juramento. No hay ninguna parte de *PSI X 1162* correspondiente a esta sección, de forma que no podemos establecer ninguna comparación. El texto, en muy mal estado, es el siguiente:

[...]φηχε[
[...]μεγάλη<ι> φων[ῆ<ι>
[... τ]ὸν μύστην π[ε]ριαγαγέτω [...]
[...]. . . ὄντα ενφ[.] μω τεσσα[...]
5 [...]εἶδη περὶ τὸν λείποντα [...]
[...]αυτην, καὶ στησάτω μέσ[ον...]
[...] διαθέματος καὶ ἐξορκούτω [διὰ
[τοῦ] κήρυκος α. . . . [..]ντος.
ὄρκος ὑπ[ὸ κήρ]υκος.

1-2 Bart. || 2-3 ὁ πατήρ τ]ὸν tempt. Bart. (1937) 45 || 3 π[ε]ριαγαγέτω Bart. (1951) 205: π[ροσ]αγαγέτω Bart. (1937) 45 || 5 «δαῖτι piuttosto che ἐδάη» Bart. (1951) 146¹⁷ || 6 μέσ[ον] Bart. (1937) 145 || 6-7 [ἐπὶ ? τοῦ] διαθέματος Bart. (1937) 145: [ἐντὸς] διαθέματος Sch 212 || 7-8 Bart. (1937) 45, qui et. Ἀστυδᾶ[μα]ντος tempt.¹⁸.

«[...] en voz alta [...] que dé vueltas en torno al iniciando [...] y cuatro [...] ¿para que?] se entere bien, respecto al restante [...] misma, y que coloque en pie en medio [...] de la disposición (de las estrellas) y que jure por el heraldo ¿Astidamante? Juramento tomado por el heraldo.»

Se trata de instrucciones en imperativo de tercera persona, esto es, de órdenes para un momento indeterminado en el futuro y a un destinatario

¹⁶ BERNABÉ (2005). *OF* seguido de un número remite a los fragmentos de dicha edición. Bart. = Bartoletti, y Sch. = Schütz.

¹⁷ Cf. Luc. *Syr. dea* I παρὰ τῶν ἱερῶν ἐδάην.

¹⁸ En todo caso es claro que aquí se leía el nombre del κήρυξ.

impreciso, típicas de instrucciones que ordenan hacer algo pero no en el momento.

Se debe decir algo en alta voz. La palabra μύστης (l. 3) nos sitúa claramente en el terreno de un rito iniciático. Se indica que se debe rodear al iniciando. Conocemos un rito de iniciación, llamado θρόνωσις ('entronización') en el que al iniciado se le sienta en un sillón y el iniciador da vueltas en su torno realizando un determinado rito, que aquí no está claro¹⁹. En la Urna Lovatelli²⁰ encontramos una representación de una θρόνωσις con un iniciado sobre cuya cabeza se pasa un aventador (fig. 3).

Algo debe hacerse cuatro veces (l. 4; el número de actos rituales es siempre importante en los ritos iniciáticos) y se supone que la finalidad es que el iniciando adquiriera un determinado conocimiento (l. 5, δαίνα). No sabemos a qué se refiere τὸν λείποντα (l. 5). La palabra διαθέματος (l. 7) es interesante; está muy poco documentada y solo en autores algo tardíos: Trasillo, un astrónomo alejandrino (ss. I a.C. - I d.C.), Sexto Empírico (ss. II - III d.C.), las *Homilias Clementinas* (época romana) y Vecio Valente, un astrólogo (s. II d.C.)²¹. El término tiene siempre un sentido técnico: la disposición de las estrellas de una constelación, con vistas a la constitución de un horóscopo. Es este el motivo por el que Bartoletti²² cree que se trata de un culto astral, pero los elementos astrales en esta época se infiltran en toda clase de movimientos religiosos; era una forma de dar una cierta base «científica» a una serie de creencias. Por último se menciona un heraldo, κήρυκος (ll. 8-9), que es quien toma el juramento, ὄρκος (l. 9), al iniciando. Bartoletti²³ está convencido de que este heraldo y el ἱεροκῆρυξ de *PSI* X 1162,8 son una misma cosa. El heraldo es una figura característica de los cultos místicos. Conocemos de su presencia, por ejemplo, en los cultos de Eleusis²⁴.

¹⁹ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 760-762.

²⁰ Urna Caetani Lovatelli, hallada en el columbario de Porta Maggiore en Roma, tercer cuarto del siglo I a.C. (Roma, Museo Nazionale Romano inv. 1301) Cf. BOTTINI (2005) 158-163, con bibliografía y 45, con el desarrollo del vaso en un dibujo de Caetano Lovatelli de 1989.

²¹ Thrasyllus Alexandrinus, *Cat.Cod.Astr.* VIII (3).101.17; S.E. *M.* V 53, *Hom.Clem.* XIV 6; Vett.Val. 75.19, 101.30.

²² BARTOLETTI (1937).

²³ BARTOLETTI (1937) 146.

²⁴ X. *HG* 2.4.20; cf. *SIG* 845 (Eleusis, s. III d.C.); Philostr. *VS* 2.33.4.

III. LA FÓRMULA DEL JURAMENTO
(*PSI X 1162,1-12 + XII 1290,10-19*)

Conservamos más o menos completa la forma del juramento en ambos papiros, pero, mientras que en *PSI X 1162* los pares de elementos separados por los que se jura son seis, en *PSI XII 1290* son once; por otra parte, *PSI XII 1290* se interrumpe antes del final, que, en cambio, *PSI X 1162* conserva mejor. La edición conjunta de esta sección de ambos papiros nos permite comprobar la situación²⁵:

ὀμνύω κατὰ τοῦ διχάσαντος²⁶
γῆν ἀπ' οὐρανοῦ καὶ σκότος ἀπὸ φωτός
καὶ ἡμέραν ἐκ νυκτός
καὶ ἀνατολήν ἀπὸ δύσεως καὶ ζωὴν ἀπὸ θανάτου
καὶ γένεσιν ἀπὸ φθοράς

[καὶ μ]έλαν [ἀ]πὸ λευκοῦ καὶ ξηρὸ[ν ἀπὸ]	15	
[ὕγρ]οῦ καὶ ἔν[υδ]ρον ἀπὸ χερσ[αίου καὶ]		<i>PSI XII 1290,15-18</i>
[πικ]ρὸν ἀπὸ γλυκέως καὶ σάρκ[α ἀπὸ]		
ψυχ]ῆς,		

ἐπόμνυμαι δὲ καὶ οὓς προσκυνῶ
θεοὺς συντηρήσειν καὶ φυλάξειν

[τὰ παραδεδ]ομένα μοι μυστή-		
[ρια καὶ τιμήσειν τὸν] πατέρα Σαραπίωνα,		
[ὧι τὸ μνεῖν ὑπάρχει, καὶ] τὸν ἱεροκήρυκα Κα-		
[<i>PSI X 1162,6-12</i>
ὧι τὸ ὀρκίζειν ὑπάρχει, καὶ τοὺς σὺν		
[αὐτοῖς ὄντας λοιπο]ὺς ἀδελφούς. εὐορκοῦ(ν)-	10	
τι μὲν μοι εὖ εἶη, ἐπιορ]κοῦν[τι δὲ τ]ὰ ἐναν-		
[τία, ἐὰν τι τούτων ἐκλαλ]ήσω.		

²⁵ No presento aparato crítico de las partes coincidentes (las no recuadradas) porque las reconstrucciones son bastante seguras y las precisiones filológicas, que pueden verse en BERNABÉ (2005) 194-197, no son relevantes para nuestros propósitos. Las partes recuadradas están en *PSI XII 1290* y no en *PSI X 1162* o viceversa y con aparato crítico.

²⁶ *PSI XII 1290,10-11* añade un segundo genitivo unido al primer por καί, pero esa parte del papiro está dañada. BARTOLETTI (1951) 206 suple κ[αὶ κρίναν]τος, pero considera posible también [χωρίσαν]τος.

PSI XII 1290,16 ἔν[υδ]ρον ἀπὸ χειρ[σ]αίου Bart. (1951) 205²⁷: ἔ[μυρ]ον ἀπὸ [ψυχροῦ] Sch. 211 || καὶ Bart. (1937) 145.

PSI X 1162,6 [τὰ παραδεδ]ομένα Cumont: [τὰ μεταδεδ]ομένα Bart. (1932) 103²⁸ || 6-7 μυστή[ρια Bart. (1932) 103 | καὶ τιμήσειν τὸν] πατέρα Wilcken (1932) 257²⁹: καὶ τιμήσειν τὸν ἀρχι]πατέρα Sch.: τοῦ δεῖνα πρὸς τὸν] πατέρα ('o forse Saraπίων è il padre di colui che iura?') Bart. (1932) 103³⁰: διὰ τὸν εὐσεβέστατον] πατέρα Cumont || 7-8 Σαραπίωνα, [ᾧ τὸ μυεῖν ὑπάρχει καὶ] τὸν Bart. (1937) 147 Σαραπίωνα, [τὸν μυσήσαντά με καὶ] τὸν Wilcken 259: Σαραπίωνα, [τε καὶ τὸν αἰδεσιμώτα]τον Cumont || 9 ᾧ τὸ ὀρκίζεῖν ὑ]πάρχει Momigliano 180s.: ᾧ (vel οἷς) τὰ μυστήρια ὑ]πάρχει Wilcken 259: οἷς τοῦτο ὑ]πάρχει Cumont || 9-10 σὺν [αὐτοῖς ὄντας λοιπο]ῦς Bart. (1937) 147: συν[γενεῖς καὶ ὁμογνησί?]υς: σὺν [ἐμοὶ ὄντας (?) μυστικο]ῦς Wilcken 259: συν[μύστας τε καὶ φιλάτο]υς Cumont : συν[τελέστας καὶ φιλάτο]υς Sch. 212 || 10-11 εὐορκοῦ(ν)τι — τ]ὰ Bart. (1932) 104 || 11-12 ἐναν[τία Bart. (1932) 104 || 12 ἐὰν τι τούτων ἐκκαλ]ήσω Cumont: ἐὰν τι τούτων ἐκκαλ]ήσω Bart. (1932) 104: ἐὰν μὴ τοῦτο ? ποι]ήσω Bart. (1932) 104 ('ist kaum richtig' Wilcken 257).

«Juro por el que separó y diferencié
la tierra del cielo, la tiniebla de la luz,
el día de la noche,
el oriente del occidente, la vida de la muerte,
la generación de la destrucción,
lo negro de lo blanco, lo seco de lo
húmedo, lo acuático de lo terrestre,
lo amargo de lo dulce y la carne del alma.
Y juro por los dioses ante los que me prosterno
que observaré celosamente y guardaré
los misterios que se me han transmitido
y que honraré al padre Sarapión,
a quien corresponde iniciar, y al heraldo de los ritos, Ca-,
al que corresponde tomar juramento, y a los demás hermanos

²⁷ MERKELBACH (1959) 72 n. 1, señala el paralelo de *PGM V 168* (=I 186 Preisendanz-Henrichs): καὶ χειρσαῖο[ς] καὶ ἔνυδρος.

²⁸ Pero CUMONT (1933) 154 apoya su propuesta con los paralelos de D.S. V 49.5: τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδοται τοῖς μνηθεῖσι; III 55.9: ἐν ἀπορρήτῳ κατὰ τὴν τελετὴν παραδίδοσθαι; Hipp. Ref. 1.1.2: μυστήρια ἃ τοῖς μουυμένοις ... παραδιδόασιν etc., a los que añade que μεταδίδομι parece emplearse sobre todo para la comunicación de ἀπόρρητα a no iniciados. Su razonamiento es aceptado por BARTOLETTI (1937) 147.

²⁹ Si bien en 2 propone alternativamente «oder θεραπεύσειν [freilich 18 Buchstaben]».

³⁰ Pero WILCKEN (1932) 257 señala con razón que «in dem πατήρ... möchte daher den Vorsteher dieser Gemeinde sehen ... und in den ἀδελφοί die ... Mysteren».

que con ellos son. Y si mantengo el juramento,
que me vaya bien, pero lo contrario, si juro en falso
y divulgo algo de lo dicho».

Se jura por un ser activo que separó y diferenció una serie de pares de opuestos. Se alude por ello a un acto cosmogónico, y me importa hacer sobre ello tres precisiones:

a) que las referencias a actos cosmogónicos son particularmente propias de un juramento, ya que el que jura se remite al principio de los tiempos para dar una mayor validez a su juramento, como si se le hiciera formar parte del orden del mundo *ab initio*.

b) Las cosmogonías de la separación son un modelo muy característico y muy generalizado. Hay datos que señalan a una versión órfica de tal tipo de teogonías. Comenzamos por un fragmento de la *Melanipa* de Eurípides³¹:

κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχρα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετεινά, θήρας οὓς θ' ἄλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

«No es mía la historia, sino que la supe por mi madre:
que Cielo y Tierra eran una sola forma
y cuando uno de otra se separaron,
todo lo produjeron y lo sacaron a la luz:
árboles, seres alados, fieras, los que nutre el mar
y el género de los mortales».

No se habría puesto quizá en relación este pasaje con los textos órficos, a no ser por dos motivos: a) en una fiala de alabastro tardía³² en la que aparecen Fanos y las almas de los humanos en el Más Allá, se contienen inscripciones de versos órficos, a los que se añade, como uno más: οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μορφὴ μία (el verso 2 del pasaje de Eurípides) y b) porque en

³¹ E. fr. 480 Kannicht (*OF 66*).

³² Editada por DELBRUECK-VOLLGRAFF (1934). Cf. más bibliografía en BERNABÉ (2004) 79. Su datación no puede precisarse más que entre los siglos III y VI d.C.

las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas aparece Orfeo recitando un poema cosmogónico que comienza en términos semejantes³³:

Ὅρφεύς,
λαίῃ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς.
Ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ,
νεῖκεος ἕξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.

«Y entonces Orfeo,
sujetando la cítara en su izquierda, abordaba el canto:
y cantaba cómo la tierra, el cielo y el mar,
antes trabados entre sí en una forma única,
fueron cada uno separados por la funesta discordia».

No debemos sin embargo sobrevalorar el carácter órfico de estos testimonios. El modelo de la separación es un antiguo modelo, que encontramos por ejemplo, incluso en la cosmogonía aludida en la *Iliada* en que la pareja primordial, Océano y Tetis, se separan luego y que Burkert³⁴, siguiendo algunas propuestas más antiguas³⁵ puso, con razón, en relación con el mito narrado en el *Enuma Elish*³⁶.

εἴμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,
...
τοὺς εἴμ' ὀψομένη, καί σφ' ἄκριτα νεῖκεα λύσω·
ἤδη γὰρ δηρὸν χρόνον ἀλλήλων ἀπέχονται
εὐνής καὶ φιλότητος.

«Pues voy a los confines de la tierra que a muchos alimenta, a ver a Océano, nacimiento de dioses, y a la madre Tetis.

...
Voy a verlos, por si puedo resolver sus constantes querellas,
pues hace ya mucho tiempo que se han separado el uno de la otra,
sin lecho y sin amor».

³³ A.R. I 494-498 (*OF* 67).

³⁴ BURKERT (1992) 91-96.

³⁵ BURKERT cita como antecedente a GLADSTONE (1890) *appendix*. Más bibliografía en BURKERT (1992) 202, n.14.

³⁶ Hom. *Il.* XIV 200-201, 205-207.

c) La tercera precisión que quisiera hacer es que se atribuye la separación a la intervención de un agente activo (se dice «por el que separó»), una especie de demiurgo o de creador.

En un juramento que Teón de Esmirna atribuye a los órficos³⁷ se habla imprecisamente de ‘creadores’:

ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἑόντων
πῦρ καὶ ὕδωρ γαίαν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
ἠέλιόν τε Φανῆ τε μέγαν καὶ νύκτα μέλαιναν.

«Sí, por los creadores de cosas siempre inmortales
fuego y agua, tierra, el cielo y la luna,
el sol, Fanes, el grande y la negra noche».

En cambio, en el juramento que transmite el Pseudo-Justino³⁸ con la misma atribución y sobre el que hay un acuerdo general en que no es órfico, se habla del gran dios y de la palabra del padre, que pronunció al principio, todo lo cual es inequívocamente judío:

οὐρανὸν ὀρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον,
αὐδὴν ὀρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγγατο πρῶτον,
ἠνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίζατο βουλαῖς.

«Juro por ti, cielo, sabia obra del gran dios,
juro por ti, palabra del padre, que pronunció al principio,
cuando el cielo todo fijó en sus designios».

Un dios creador aparece igualmente en un juramento y una invocación incluidas en dos papiros mágicos³⁹:

ὀρκίζω γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ φῶς καὶ σκότος καὶ τὸν πάντα κτίσαντα θεὸν
μέγαν.

«Juro por la tierra, el cielo, la luz y la oscuridad y por el gran dios que todo lo creó».

³⁷ Theo Sm. 104.20 Hiller (*OF* 619).

³⁸ Iust. Phil. *Coh. Gr.* XV 2 (*OF* 620).

³⁹ *PGM* IV 1709 y V 98.

σὲ καλῶ τὸν ἀκέφαλον, τὸν κτίσαντα γῆν καὶ οὐρανόν, τὸν κτίσαντα νύκτα καὶ ἡμέραν, σὲ τὸν κτίσαντα φῶς καὶ σκότος.

«Te invoco a ti, el acéfalo, el que creó la tierra y el cielo, el que creó la noche y el día, el que creó la luz y la tiniebla».

Así pues, podemos ver que la tendencia a que el juramento incluya una divinidad creadora es característica de los juramentos tardíos.

Continuando con el análisis de los papiros que nos ocupan, las separaciones que se indican son las siguientes:

1) la tierra del cielo. Es la tónica separación que se encuentra en Hesíodo, y en la teogonía órfica aludida por Eurípides y por Apolonio de Rodas⁴⁰.

2) las tinieblas de la luz. Aparece tanto en el *Génesis* (donde es la primera)⁴¹ como en la versión órfica de las *Rapsodias* en que Fanés, el dios de la luz, se separa (e. d. nace) de la Noche⁴².

3) pese a lo que pudiera parecer, se añade al par tinieblas-luz el de día-noche. Y es porque en realidad tinieblas-luz tienen más que ver con el mundo subterráneo-nuestro mundo, mientras que día-noche se conciben más como marcadores temporales; quiero decir que la separación día-noche se refiere más a la estructuración del tiempo que a la luz y la oscuridad.

4) el oriente y el occidente son divisiones espaciales del mundo. La separación, pues, lo que hace es estructurar, el tiempo y el espacio.

5) la separación de vida y muerte se refiere exclusivamente a seres vivos, mientras que la generación y la destrucción afectan un ámbito más amplio, a cualquier clase de realidad.

Luego comienzan cadenas de cualidades que no se distinguen netamente de las realidades sustantivas. Forman un cierto batiburrillo y son un tanto redundantes. No es extraño que en la versión de *PSI X 1162* no estén:

6) negro-blanco (colores)

7) seco-húmedo (texturas)

8) acuático-terrestre (espacios dentro del espacio del mundo superior)

9) amargo-dulce (sabores)

⁴⁰ Hes. *Th.* 116ss.; E. fr. 480 Kannicht (*OF 66*); A.R. I 494-498 (*OF 67*).

⁴¹ Gn 1: 1.

⁴² *OF 120-137*.

10) Termina por una referencia específica a cuerpo (denominado ‘carne’) y alma, dentro de una tradición de distinguir el cuerpo y el alma que se inicia con los órficos y pitagóricos, es asumida por Platón y luego, por el Cristianismo.

Continúa la fórmula del juramento incluyendo a los dioses; y es curioso que se haga referencia a la προσκύνησις, ‘el prosternarse’, un gesto que comienza a documentarse en el siglo V a.C., pero que al principio los griegos consideraban propio de las culturas orientales e impropio de un hombre libre.

Por fin se indica qué es lo que se promete bajo juramento: a) guardar los misterios, b) honrar a una serie de personas: el padre (el sacerdote iniciador) Sarapión, el heraldo (el que toma el juramento) y los demás hermanos, considerando como tales a los demás iniciados, que son «hermanos», como es propio de determinadas congregaciones.

En *PSI* X 1162,8 aparece al final κα- ante laguna. Bartoletti⁴³ consideró que debe ser la inicial del nombre del ἱεροκῆρυξ, apreciación en la que es seguido por Momigliano⁴⁴, quien propuso leer Κά[νωπον. Por su parte, Wilcken⁴⁵ sugirió Κα[βίρου o Κα[βίρων, propuesta que fue rechazada por Cumont⁴⁶, quien cree que la presencia de un Cabiro en Egipto al final del paganismo sería muy sorprendente, porque jamás se ha señalado ninguna huella de ellos en el país. Pero, a su vez, Kern⁴⁷ contradice a Cumont y presenta testimonios de Cabiros en Egipto, comenzando por un testimonio de Calímaco⁴⁸. Con todo, es imposible determinar cuál podía ser el nombre perdido.

Cierra el juramento, como es habitual, una alusión a los resultados que se derivan del cumplimiento del juramento y de su falta de cumplimiento⁴⁹.

⁴³ BARTOLETTI (1932) 104.

⁴⁴ MOMIGLIANO (1933) 180-181.

⁴⁵ WILCKEN (1932) 259, cf. KERN (1935) 1276.

⁴⁶ CUMONT (1933) 159.

⁴⁷ KERN (1936).

⁴⁸ Call. *Ep.* 47.

⁴⁹ Sobre la fórmula, cf. SEIDL (1933) 120-121.

IV. INDICACIONES SOBRE EL PROCEDIMIENTO QUE SIGUE AL JURAMENTO
(*PSI X 1162,10-28*)

El mal estado del texto impide hacernos una idea medianamente clara sobre el procedimiento que sigue al juramento (solo conservado en *PSI X 1162*):

]	ον	π[]ι	ὁμοι-
]καυτοπαυ	
15] τοῖς	ὄξεσιν
] σφραγεῖδες	(i.e. -ῖδες)
] σημειῶσαι	
					τῶι μ]ύστη<ι>	ὁ πα-
20					[τῆρ τοὺς ἱεροὺς λόγου]ς	ἔρεῖ
]
]μ' ἀστέρων	
]λεδιαστητε	
]ν ἡμειβεν ον-	
25]ητε καὶ ενον	
]τροματηρ	
]ηκωσιν	
]ητων .ν	
] .σφ[
]	.

13 τ]ὸν π[ατέρα dub. Bart. (1937) 147, cf. 149 || 13-17 sic tempt. tam laute quam audacter Sch. 212: [ἐλπίζω δὲ τοῦτον τὸν βί]ον π[επαυκότ]ι ὅμοι[ον πῆμα μηκέτι μοι συμβήσειν] καὶ τὸ παυ[στικὸν ἔσεσθαι τῶν παθῶν. καὶ κέντ]ροις ὄξεσιν [ἔγκαίεσθον εἰς τὸ σῶμα μου] σφραγεῖδες, [ὥστε εἰς αἰῶνα τὸν μύστην] σημειῶσαι || 14-15 fort. καυτοπαύ[της Cumont 157 || 15]τοῖς ὄξεσιν Bart. (1937) 147: κέντ]ροις ὄξεσιν Cumont (repugnante Bart. [1937] 148) || 16 χαραχθήσονται (cf. p. 156 vel στιχθήσονται vel καταστιχθήσονται) εἰς χεῖρας δύο] σφραγεῖδες Cumont || 17 σημειῶσαι Bart. (1937) 147 («ονvero σημειῶσαι» Bart. [1932] 104): [ὥστε εἰς αἰῶνα τὸν μύστην] σημειῶσαι Cumont (cf. p. 156) || 18-19 suppl. Cumont⁵⁰ || 25 fort. ἄ[τρομα vel ἔ[τρομα «ma fa difficoltà il seguente τηρ» Bart. (1932) 104.

⁵⁰ CUMONT (1933) 157 considera que las líneas siguientes pueden haber pertenecido a estos ἱεροὶ λόγοι.

«... mismo ... para los agudos ... sellos ... marcó (o significó) ... al iniciado le dirá los textos sagrados el padre ... de los astros ... ¿ ... cambiaba? ... y ... ¿madre?»

Parece que el iniciado escucha la lectura del texto sagrado, quizá llevada a cabo por el ‘padre’ (sacerdote iniciador). Se mencionan los astros (lo que no necesariamente lleva a un culto astral), y quizá la palabra ‘madre’. No está claro que se hable de tatuajes.

V. COLOFÓN

Acabada la lectura de los textos, quedan algunos aspectos claros, en medio de las incertidumbres: se trata en ambos de una parte de un ritual de iniciación, en el que el *mista*, antes de recibir revelaciones de un texto escrito, debe jurar que no va a divulgarlas. Es posible que sea primero entronizado y que el rito se celebre de noche, bajo las estrellas (aunque en algunos cultos las estrellas forman parte de la decoración del techo de un lugar cerrado, como las que decoran el techo de la cueva mitraica de Capua).

En cambio no está nada claro el tipo de iniciación que se propone. Hemos visto que hay elementos que pueden apuntar a una iniciación órfica (la semejanza con un juramento órfico), hay otros que señalan a un culto astral (la referencia a las estrellas), y faltan, en cambio, elementos que caractericen inequívocamente un ámbito (como el juramento órfico en que la mención de Fanes lo señala sin duda como perteneciente a esta corriente religiosa). Los diferentes tipos de juramentos que he reunido como similares (papiros mágicos, uno órfico y otro probablemente judío) señalan hasta qué punto se parecen. La razón de esta imprecisión es que en la época se había producido una enorme interferencia de los diversos cultos, de modo que los resultados son sincréticos, toman elementos unos de otros y al final son tan semejantes entre sí que es muy difícil distinguirlos.

Por todo ello, creo que debe concluirse que el texto contenido en los dos papiros italianos son variantes de un juramento iniciático, muy sincrético, en que hay elementos órficos, astrales, quizá mitraicos y de otro tipo, con estructura de ‘padres’ y ‘hermanos’ (sacerdotes e iniciados) y con exigencia de secreto. Ir más allá me resulta poco menos que imposible

BIBLIOGRAFÍA

- BARTOLETTI, V., *Papiri della Societa Italiana X*, Firenze 1932.
- , «Frammenti di un rituale d'iniziazione ai misteri», *Atti e memorie della Scuola Normale Superiore di Pisa* ser. II vol. VI fasc. 1-2 (1937), 143-152; reeditado en *Scritti 1933-1976*, I.2, Pisa (1993), 455-464.
- , *Papiri della Societa Italiana XII. 2*, Firenze 1951, 203-206.
- BERNABÉ, A., *Poetae epici graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasc. 1*, Bibliotheca Teubneriana, München–Leipzig 2004.
- , *Poetae epici Graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasc. 2*, Bibliotheca Teubneriana, München–Leipzig 2005.
- BOTTINI, A., *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Roma 2005.
- BURKERT, W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass. 1992.
- CUMONT, F., «Un fragment de rituel d'initiation aux mystères», *Harvard Theological Review* 26 (1933), 153-160.
- DELBRUECK, R. y VOLLGRAFF, W., «An Orphic Bowl», *Journal of Hellenic Studies* 54 (1934), 129-139.
- GLADSTONE, W. E., *Landmarks of Homeric Study*, London 1890.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., «Literatura ritual», y «El ritual y los ritos órficos», BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid (2008), 421-436 y 731-770.
- KERN, O., «Mysterien», Pauly, A. y Wissowa, G. (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XVI 2*, Stuttgart (1935), 1276.
- , «Zu de Neuen Mysterieneide», *Archiv für Papyrusforschung* 12 (1936), 66-67.
- MARTÍNEZ NIETO, R. B., *La aurora del pensamiento griego*, Madrid 2000.
- MERKELBACH, R., «Der Eid der Isismysten und die Zauberpapyri», *Annales Universitatis Saraviensis* 8 (1959), 51-52.

- , «Der Eid der Isismysterien», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967), 55-73.
- MOMIGLIANO, A., «Giuramento di Σαραπισταί? Contributo alla storia del sincretismo ellenistico», *Aegyptus* 13 (1933), 179-186.
- SCHÜTZ, O., «Ein neuer orphischer Papyrustext», *Archiv für Papyrusforschung* 13 (1939), 210-212.
- SEIDL, E., *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, München I 1933.
- TOTTI, M., *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim-Zürich-New York 1985.
- WILCKEN, U., «Urkunden-Referat», *Archiv für Papyrusforschung* 10 (1932), 257-259.
- , «Referate: VI. P. Flor. Myst.», *Archiv für Papyrusforschung* 13 (1938), 142-143.

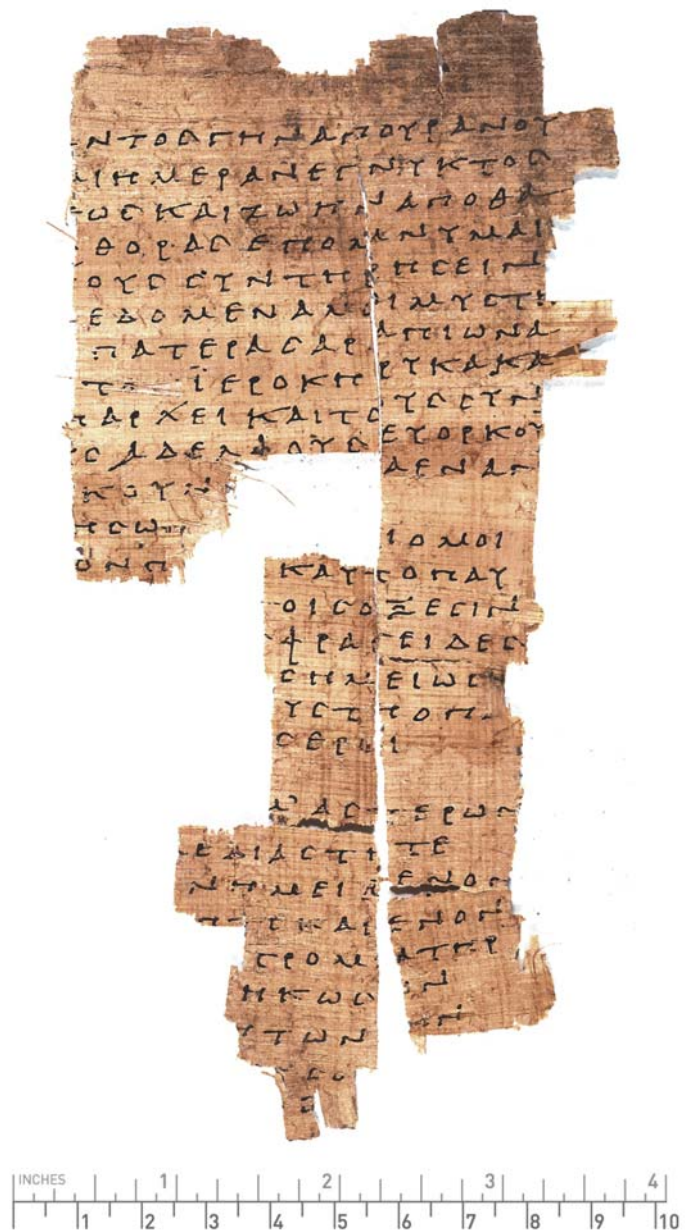


Figura 1: *PSI X 1162r*
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *PSI X 1162r* su concessione del
MiBACT.

Está prohibida la reproducción en cualquier otro medio.

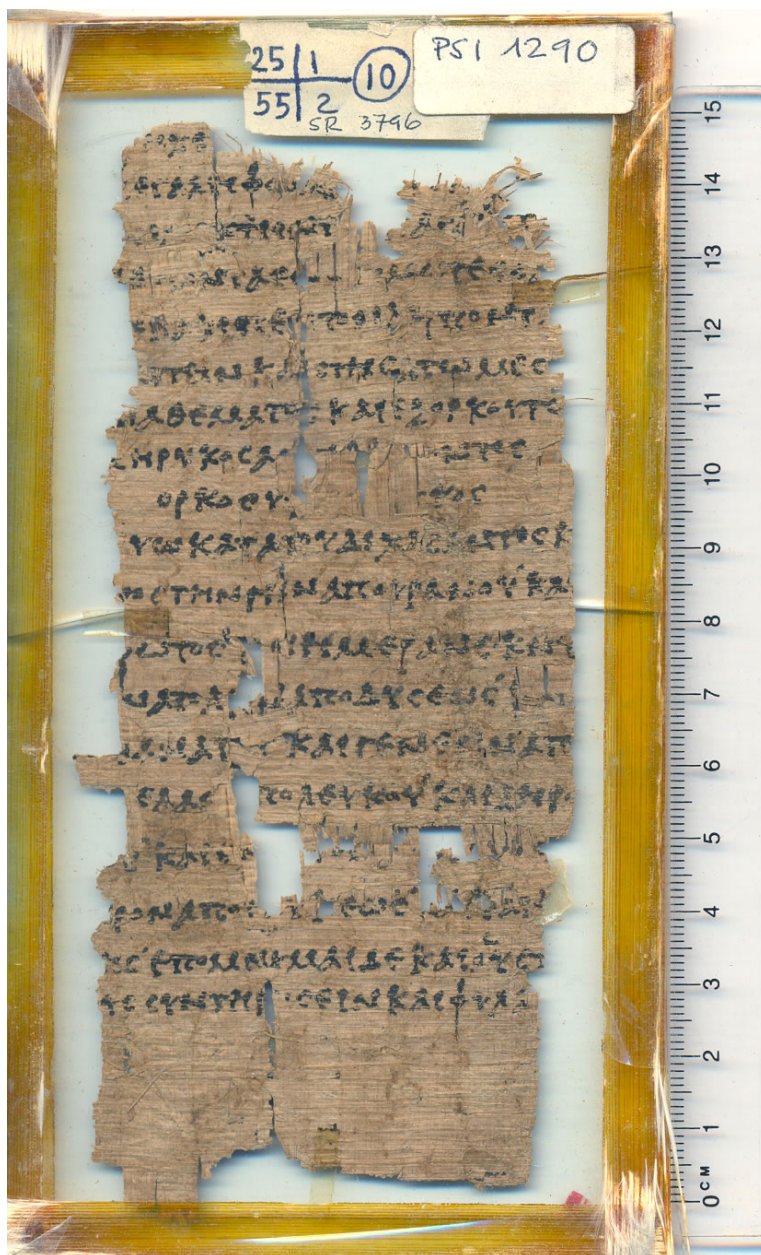


Figura 2: *PSI XII 1290r*
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *PSI XII 1290r* su concessione del
MiBACT.

Está prohibida la reproducción en cualquier otro medio.



Figura 3: Urna Lovatelli

Imagen: <<http://academysacredgeometry.com/articles/eleusinian-mysteries>>

LA ESCATOLOGÍA DEL *PAPIRO DE BOLONIA*
(*P.BON I 4 [P.BON. INV. 24]*)*

Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
asancristobal@filol.ucm.es

RESUMEN

El papiro de Bolonia (*P.Bon. I 4*) es parte de un códice datado en torno a los siglos II-III d.C. Contenía un poema hexamétrico del que quedan, aproximadamente, unos 225 versos en condiciones muy fragmentarias. El texto narra una catábasis. El autor y la fecha de composición del texto nos son desconocidos pero por el estilo debe remontarse a época romana, quizás a una fecha cercana a la propia del códice. También se ha relacionado con el ambiente judío helenístico de Alejandría. Desde los primeros estudios del texto se han puesto de manifiesto las semejanzas entre la escatología descrita en el papiro con la imagen órfica del Más Allá. Sin negar este particular, el papiro también incluye motivos órficos reelaborados por la tradición posterior así como motivos ausentes en el orfismo. Una lectura atenta de los textos escatológicos platónicos sugiere que existen puntos de contacto con el papiro. Asimismo Plutarco es otro punto de referencia para el análisis comparativo ya que su teoría escatológica está inspirada en la platónica.

PALABRAS CLAVE: Papiro de Bolonia, catábasis, orfismo, escatología platónica y plutarquea.

THE ESCHATOLOGY OF THE BOLONIA PAPYRUS
(*P.BON. I 4 [P.BON. INV. 24]*)

ABSTRACT

The Bologna Papyrus (*P.Bon. I 4*) is a codex dated to the 2nd-3rd AD. It contains a hexametric poem that features remains of approx. 225 verses in a very fragmented condition. The text describes a katabasis. The author and the date of the text are unknown. By its style it may go back to the Roman times, perhaps to the date of the

* El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación «El culto dionisiaco en las Islas del Egeo y Asia Menor» (FF 2015-65206-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

codex, but it has also been linked to the Alexandrian Jewish Hellenistic environment. Scholars have noticed the resemblances between the eschatology described in the papyrus and the Orphic image of the Netherworld. Without denying this particular feature, the text also includes Orphic motifs that were reelaborated by later tradition and others motifs that are absent in Orphism. A close reading of Plato's eschatological texts suggests that meeting points with the papyrus also exist. Plutarch is a benchmark for comparative analysis as well, because his eschatology is inspired in many respects in Plato's.

KEYWORDS: Bologna Papyrus; katabasis; Orphic, Platonic and Plutarch Eschatology.

I. EL *PAPIRO DE BOLONIA* (*P.Bon I 4* [P.Bon. inv. 24]):
CUESTIONES MATERIALES

El *Papiro de Bolonia* (*P.Bon I 4* [P.Bon. inv. 24]) pertenece a un códice datado en los siglos II-III d.C. que fue adquirido por Vogliano a un vendedor egipcio en Florencia en 1931 y pasó a formar parte de la colección de los papiros de la Biblioteca Universitaria de Bolonia¹. Componen el papiro nueve fragmentos distribuidos en los restos de seis hojas opistógrafas que fueron dobladas por la mitad y rotas por la doblez².

La escritura es uncial de talla pequeña con tendencia a ser cursiva y con un máximo de 25 líneas por folio³. Como el texto está escrito en hexámetros, la longitud de cada línea puede haber sido de aproximadamente 32 letras.

Los cuatro primeros folios del códice y el recto del quinto contienen restos de un poema hexamétrico de tipo catabático. En el verso del folio 5 y el folio 6 se incluyen dos columnas con un Ὁμερομαντεῖον escrito por distinta mano⁴. En este estudio nos centraremos en la parte correspondiente a la catábasis, publicada por primera vez en 1947 por Montevicchi y Pighi y

¹ *P.Bon I 4* (= P.Bon. inv. 24), ed. pr. MONTEVECCHI-PIGHI (1947) 175-183; LDAB 2415; TM 61273; MERTENS-PACK 1801 (= PACK 1034). Los detalles de la adquisición los relata el propio VOGLIANO (1952) 385-386.

² MERKELBACH (1951) 2-11; MONTEVECCHI (1953) 8-17.

³ VOGLIANO (1952) 390 calculó unas 25 líneas por página. Según MALTOMINI (1991) los folios del *Homeromanteion* tendrían 25 líneas, pero dado que su interlineado es más amplio que el de la catábasis, habría que calcular unas 40 líneas por folio para este último poema.

⁴ *P.Bon. I 3* (= P.Bon. inv. 24b2 + 24f), ed. pr. MONTEVECCHI-PIGHI (1947) 183-184; ed. post. *Suppl.Mag.* II 77; LDAB 2415; TM 61273; MERTENS-PACK 0552.1 (= PACK 0645).

reeditada en numerosas ocasiones, la última en 2005 por Bernabé⁵, cuya edición seguimos, en líneas generales, en el texto que recogemos en un apéndice al final de este trabajo.

II. LA CATÁBISIS DEL *P.BON.* I 4 [*P.BON.* INV. 24]

De la llamada catábisis del *Papiro de Bolonia* se conservan aproximadamente 225 versos en estado muy fragmentario, de autor y época desconocidos⁶. El poema está narrado en primera persona por alguien que recorre el Más Allá acompañado probablemente de un guía y describe con detalle la situación de las almas que allí se encuentran. Los versos reflejan la creencia en que, tras la muerte del cuerpo, el alma llega al Hades donde es juzgada y obtiene un destino en consonancia al comportamiento mantenido en vida. El narrador menciona varios tipos de delitos (sexuales y pecuniarios, entre otros), agrupa a los condenados por categorías y describe los castigos que les aguardan en un escenario infernal bastante lóbrego. Hay también alusiones a almas que se reencarnan. Frente a ello, las almas virtuosas habitan un lugar esplendoroso. Por el estilo, el texto puede situarse en época romana⁷, tal vez en los siglos II-III d.C.⁸, pero también se ha vinculado con el ambiente judaico del helenismo alejandrino y se ha propuesto rebajar la fecha al siglo I d.C.⁹.

Desde los primeros estudios se han señalado las coincidencias entre la escatología descrita en el papiro y la imagen órfica del Más Allá¹⁰. Sin negar este particular, el papiro recoge también motivos órficos reelaborados por la tradición posterior, en particular Platón, y otros ausentes en el orfismo. Una lectura detenida de la escatología platónica y, por extensión de la plutarquea, sugiere que existen puntos de contacto con el papiro. El poema presenta

⁵ MONTEVECCHI-PIGHI (1947); MERKELBACH (1951); VOGLIANO (1952), (1952a); MONTEVECCHI (1953); LLOYD-JONES-PARSONS (1978); BERNABÉ (2005) *OF* 717. Véanse también las propuestas de integración del texto de MONTEVECCHI (1951) 78-79 y FIACCADORI-MEDDA (1980) 389-391. Una traducción al castellano y un breve comentario pueden verse en BERNABÉ (2003) 281-289.

⁶ Los estudios de conjunto más importantes sobre el poema son TREU (1954), TURCAN (1956) y SETAIOLI (1970).

⁷ LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 88.

⁸ VOGLIANO (1952) 394.

⁹ SETAIOLI (1970) 218.

¹⁰ MERKELBACH (1951) 3-4; TURCAN (1956) 138; CASADIO (1986) 294-295; BERNABÉ (2003) 282.

también reminiscencias homéricas y hesiódicas¹¹ y, sobre todo, muchos rasgos comunes con la catábasis descrita en el Libro VI de la *Eneida*¹². Sin embargo, es una *vexata quaestio* si el autor del papiro se ha inspirado en Virgilio¹³, si, por el contrario, es anterior al poeta latino¹⁴, o, la hipótesis mayormente aceptada, si ambos se han basado en una fuente común¹⁵, probablemente una catábasis de Orfeo. También se han señalado las correspondencias del poema con textos judeo-cristianos como los *Oráculos Sibílicos*, las sentencias de Pseudo-Focílides, Filón de Alejandría o Flavio Josefo¹⁶. En el presente estudio nos centraremos, sin embargo, en los rasgos órficos y platónicos que se aprecian en el texto, tratando de precisar, en la medida de lo posible, si son de inspiración órfica, de cuño platónico o ha operado en ellos la transposición platónica, ya que, como es sabido, Platón reelabora con frecuencia doctrinas órficas¹⁷. Plutarco, cuya escatología se inspira en muchos aspectos en la platónica¹⁸, será también un referente para el análisis comparativo.

III. UN GUÍA PARA LAS ALMAS

En el verso 11 (fol. 1r) se lee ἔστι δέ μοι, «hay para mí», y se ha pensado que alguien guiaría al alma por el otro mundo, explicándole lo que allí ve, igual que la Sibila acompaña a Eneas o Virgilio a Dante. La propuesta resulta coherente porque en el papiro no se describen las almas, sino que se indica cuál fue su pecado en vida, una información de la que carece el alma recién llegada¹⁹.

¹¹ Véase SETAIOLI (1970) 191-192, 214-215.

¹² Véanse especialmente los trabajos de TREU (1954); SETAIOLI (1970) 220-224, SCHILLING (1982); SETAIOLI (1993) 328-330; MOLYVIATI-TOPTIS (1994) y BREMMER (2009).

¹³ CASTIGLIONI (1952) 106; LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 88.

¹⁴ TREU (1954) 26, 31, 47, 51; DISANDRO (1957) 120-125.

¹⁵ CASTIGLIONI (1952) 106; SETAIOLI (1970) 222-224, (1972) 222-223; SCHILLING (1982) 372; SETAIOLI (1985) 957-958, (1993) 329; HERRERO DE JÁUREGUI (2008) 1387-1388; BREMMER (2009) 189-190, 193-194, 202, 204. Véase también HORSFALL (1993) 17-18.

¹⁶ SETAIOLI (1970) 206-220, (1973) 125.

¹⁷ Cf. BERNABÉ (1998) 39-57, 91-93; BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 53-55; BERNABÉ (2011) 7-15.

¹⁸ Cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2012) 243 y n. 3 con bibliografía.

¹⁹ SETAIOLI (1970) 181, quien cita paralelos de los apocalipsis apócrifos. Véase también TREU (1954) 43; TURCAN (1956) 160, 169.

En la *Eneida*, la Sibila guía a Eneas en su visita a los infiernos y contesta a las preguntas del héroe sobre la identidad de determinadas almas. La figura del guía es un motivo recurrente en los viajes judeo-cristianos al infierno como muestra el *Libro 1 de Enoch*, datado en los siglos III-II a.C., e inserto en una tradición judeo-helenística en la que puede haberse inspirado el poeta latino²⁰. Aparte de estos posibles paralelos, la aparición de guías en el Más Allá no es, desde luego, una novedad en el mundo griego. En las laminillas de oro órficas no se mencionan guías pero el texto de las propias láminas instruye al muerto sobre lo que debe hacer y decir en su viaje al Hades, a la vez que describe la geografía ultraterrena. La creencia de que el texto emana en última instancia de Orfeo implica que sería el bardo tracio quien simbólicamente guiaría a las almas²¹. De hecho en una cratera de volutas apulia conservada en el Museo de las *Staatliche Antikensammlungen* de Múnich, Orfeo acompaña a los iniciados a la presencia de los dioses infernales²².

Platón habla en el *Fedón* de un demon de cada uno que acompaña al alma del muerto hasta que es juzgada y desde allí la guía al lugar del Hades que le corresponda según se trate de un alma pura o impura²³. Platón recoge, por tanto, dos motivos que reaparecen en el *Papiro de Bolonia*: el guía de las almas y el juicio en el Más Allá al que estas deben someterse, motivo este en el que nos centraremos a continuación.

La figura del guía aparece también en los mitos escatológicos narrados por Plutarco. En *De sera numinis vindicta*²⁴, el protagonista, Tespesio, va acompañado por un guía que le da explicaciones en un periplo ultramundano en que contemplan distintos tipos de almas. En *De genio Socratis*²⁵, una voz misteriosa instruye a Timarco sobre las regiones de Perséfone.

²⁰ Cf. BREMMER (2009) 188-189. Sobre el *Libro de Enoch* véase BOCCACCINI-COLLINS (2007).

²¹ Cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 181-183.

²² N° 3297, s. IV a.C.; cf. OLMOS (2008) 288-291 fig. 6, con bibliografía; BERNABÉ (2011) 201-202, fig. 2.

²³ Pl. *Phaed.* 107d y 108c, cf. TURCAN (1956) 169; BERNABÉ (2011) 165-166.

²⁴ Plu. *Ser. num. vind.* 566 A-D.

²⁵ Plu. *Gen. Socr.* 591 A-B.

IV. LAS DOS VÍAS Y EL JUICIO DE LAS ALMAS EN EL MÁS ALLÁ

En los versos 77 a 84 del papiro (fol. 2v) se mencionan las entradas y salidas del Hades. Hay dos vías por las que transitan las almas de los muertos. Unas van en dirección contraria, suponemos que son las de quienes deben reencarnar. Se habla también de otras almas que llegan, tal vez quienes acaban de morir, y se describe un camino tranquilo, no mejor que otro, y un juicio en que una divinidad alza una balanza y pronuncia una sentencia que el alma escucha y se dispone a obedecer.

Los caminos a un lado y a otro recuerdan la encrucijada con dos fuentes, a la derecha y a la izquierda, que aparece en las laminillas órficas desde finales del siglo V a.C.²⁶. En una de ellas, la de Hiponio, se menciona una vía sagrada por la que avanzan los iniciados hacia un destino bienaventurado²⁷, mientras que en otra lámina de Turios se saluda al fiel por haber escogido el camino correcto, el de la derecha²⁸, lo que permite suponer que los no iniciados escogen el incorrecto, el de la izquierda, si bien no se explicita su destino. En las laminillas, el alma tiene un papel activo: debe superar una serie de pruebas, sin equivocarse de camino, y manifestar su condición de iniciada y su estado de pureza²⁹. Su suerte depende en última instancia de sí misma y solo debe rendir cuentas ante la diosa Perséfone, que decide su entrada al lugar de bienaventuranza, según leemos en las de Pelina y Turios³⁰. No hay, por tanto, mención alguna del juicio de las almas en el Más Allá.

Hallamos una alusión a dicho juicio en la *Olimpica* II de Píndaro³¹, donde se dice que alguien dicta sentencia bajo tierra con ineluctable hostilidad por los pecados cometidos en el reino de Zeus. Pero es Platón quien ofrece los paralelos más afines a esta parte del papiro. El filósofo describe en varios de sus diálogos un juicio de las almas en el Más Allá y la separación de justos e injustos a través de distintos caminos. En el mito de Er narrado en la *República*, el protagonista tuvo el privilegio de que se le permitiera regresar del

²⁶ OF 474-484a, cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 22-24.

²⁷ OF 474, 15-16, cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 50-52.

²⁸ OF 487, 5. Sobre el tema de la izquierda y la derecha en el Hades, véase BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 23 n. 59 con bibliografía.

²⁹ BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 171-174.

³⁰ OF 485-486, 489-490, cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 66-71, 115-117.

³¹ Pi. O. II 58-60 (OF 445), cf. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2003) 265-271. Sobre la religión de Píndaro, cf. SUÁREZ DE LA TORRE (1993); sobre su relación con el orfismo, SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2008), con bibliografía.

Más Allá, diez días después de haber muerto, para contar lo que había visto: un lugar maravilloso en mitad de dos aberturas entre la tierra y el cielo, donde estaban sentados unos jueces que, una vez emitidos sus veredictos, ordenaban que los justos marcharan hacia la derecha y hacia arriba, a través del cielo, y que los injustos lo hicieran hacia la izquierda y hacia abajo³². El mismo esquema encontramos en el *Gorgias*, en que los hijos de Zeus, Éaco, Minos y Radamantis, dictan justicia en una pradera, en la encrucijada de la que parten dos caminos que llevan respectivamente a la Isla de los Bienaventurados y al Tártaro³³. En qué consiste el juicio de las almas lo detalla un pasaje del *Axioco*, un diálogo de autenticidad cuestionada³⁴, pero que presenta una visión escatológica inspirada en descripciones del Más Allá platónico. Se cuenta allí que Minos y Radamantis se sientan en la «Llanura de la verdad» y preguntan a cada uno de los que vienen qué vida han vivido y con qué costumbres habitaron en su cuerpo, sin que haya posibilidad de mentir³⁵.

Bastantes siglos después, Plutarco en *Consolatio ad Apollonium* trata de confortar a su amigo por la pérdida de su hijo recurriendo a un relato atribuido a «los antiguos poetas y filósofos»³⁶, según el cual, los muertos que han sido piadosos disfrutarán de cierto honor y privilegio y sus almas habitarán un lugar apartado. A continuación, Plutarco reproduce literalmente el pasaje del *Gorgias* platónico en que se expone el juicio de las almas y cómo la conducta de los hombres en vida condiciona el destino de sus almas tras la muerte³⁷. Plutarco atribuye este ideario a un «relato de antiguos poetas y filósofos», entre los que se encuentran Píndaro y Platón, pero el recurso a esta fórmula tradicional puede implicar otras fuentes. Platón emplea expresiones semejantes para referirse a doctrinas atribuidas a Orfeo y Museo, que el filósofo adapta y transforma sabiamente hasta hacerlas suyas. Plutarco, por su condición de *homo religiosus*, conoce bien estas doctrinas y su literatura y es consciente de que la escatología platónica es deudora en ocasiones de la órfica³⁸. Plutarco sigue la doctrina platónica, como él mismo indica con el vocablo «filósofos»,

³² Pl. *R.* 614b (*OF* 461), cf. BERNABÉ (2011) 173-174.

³³ Pl. *Grg.* 523e, cf. BERNABÉ (2011) 159-160. Se menciona también el juicio en la *Carta Séptima* (*Ep.* VII 335a, *OF* 433 I) y en un pasaje de las *Leyes* (*Lg.* 959b).

³⁴ Cf. el estado de cuestión de GÓMEZ CARDÓ (1992) 389-404.

³⁵ [Pl.] *Ax.* 371c, cf. BERNABÉ (2011) 178-179. Una comparación del *Axioco* y el *Papiro de Bolonia* puede verse en VIOLANTE (1984).

³⁶ Plu. *Cons. ad Apoll.* 120 B.

³⁷ Plu. *Cons. ad Apoll.* 120 E-121 D, cf. Pl. *Grg.* 523a-524a. Un análisis de estos pasajes puede verse en JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2012) 244-247.

³⁸ VERNIÈRE (1977) 154-157; BERNABÉ (1996).

pero con el recurso a la fórmula tradicional de los «antiguos poetas» parece sugerir que el propio Platón debe mucho a su vez a otras doctrinas.

Teniendo en cuenta que los jueces no aparecen en la literatura griega de los siglos IV-III a.C., lo más lógico es pensar que el juicio citado en el *Papiro de Bolonia* proviene de la tradición conocida por Píndaro y luego por Platón y Plutarco. Además la ideología del papiro en este punto se aviene mejor con la platónica que con la órfica. En el orfismo, la salvación va ligada a la práctica ritual, mientras que en los diálogos platónicos y plutarqueos es la conducta moral en vida lo que determina el destino de las almas en el Más Allá. Y esa concepción es precisamente la que subyace en la prolija enumeración de delitos y virtudes que jalona todo el texto de Bolonia. También la disposición de los caminos a un lado y a otro casa bien con la topografía platónica, aunque en este caso se trate, en última instancia, de motivos órficos que han llegado a la tradición posterior vía la reelaboración del filósofo. En cambio, la función de los caminos no parece coincidir con la encrucijada platónica que bifurca el camino de justos e injustos. En el *Papiro de Bolonia* la mención de las vías precede a la escena de juicio, de manera que resulta difícil pensar que correspondan a las de justos e injustos de Platón³⁹. Más sugestiva es la propuesta de que una sea la vía de descenso, es decir, la de la muerte, y otra la de ascenso, correspondiente a la reencarnación⁴⁰. En este sentido, cabe resaltar que de los escritos plutarqueos se desprende la idea de una encrucijada de la que parten dos caminos, el que lleva a la liberación del ciclo de generaciones y el que conduce a la reencarnación⁴¹; el uno lo transitan los justos y el otro las almas pecadoras.

Por lo que respecta a la balanza para pesar las acciones del alma (*ψυχοστασία*) a su muerte, es un motivo característico de la religión egipcia, reaparece en el mitraísmo y se encuentra también en el cristianismo durante toda la Edad Media⁴². Entre los egipcios, Anubis coloca el alma o corazón del difunto sobre uno de los platillos de una balanza, mientras que en el otro se pone la pluma de Maat⁴³. En los cultos mitraicos, el alma es juzgada al morir por un tribunal que preside Mitra; se pesan sus acciones en una balanza y si

³⁹ Como piensan, en cambio, TURCAN (1956) 168-169 y SETAIOLI (1970) 186-187.

⁴⁰ LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 94. Véase *infra* § VII.

⁴¹ Sobre los caminos en la escatología de Plutarco, véase DURÁN LÓPEZ (2001).

⁴² TURCAN (1956) 170; SETAIOLI (1970) 218-220; SETAIOLI (1972) en un interesante recorrido sobre el motivo, recoge testimonios literarios e iconográficos griegos, medievales y cristianos. Véase también BERNABÉ (2011) 160-161.

⁴³ ASSMANN (2005) 75-76, 102-103, 282.

prevalecen las buenas sobre las malas, Mitra conduce el alma a la morada de Ormuzd⁴⁴. En el mundo griego, Homero usa la balanza para pesar las suertes (κῆρες) de un héroe frente a las de otro, es decir, para determinar cuál de los combatientes va a morir, sin relación alguna con el juicio de ultratumba⁴⁵. En una tragedia perdida de Esquilo de título *Ψυχοστασία*, Tetis y Eos, situados a ambos lados de una balanza, suplicaban por la vida de Aquiles y Memnón⁴⁶. En la catábasis de las *Ranas*, Aristófanes parodia el motivo de la balanza haciendo pesar a Dioniso los méritos respectivos de Eurípides y Esquilo⁴⁷. Sólo un pasaje de Herodas (s. III a.C.) vincula la balanza al juez de los muertos Minos, pero se trata de un ejemplo de claro influjo egipcio motivado por el sincretismo de época helenística⁴⁸. *El testamento de Abraham* es el único texto griego en que se juzga a las almas por medio de la balanza; se trata de una obra de literatura popular cristiana compuesta en Egipto por un judeo-cristiano en torno al siglo II d.C., en la que un ángel, balanza en mano, pesa las almas y sus buenas y malas acciones⁴⁹. Desde luego el tema de la balanza no aparece en ningún testimonio órfico salvo en el *Papiro de Bolonia*. El autor del papiro puede, por tanto, haber aunado en el motivo de la balanza antiguas tradiciones egipcias con el simbolismo que la balanza tenía para los griegos como signo de justicia⁵⁰.

V. LA IDEA DE RETRIBUCIÓN

En el *Papiro de Bolonia* la figura de Ἄμοιβή⁵¹ personifica la idea de retribución en el Allende por los actos y el comportamiento mantenido en vida. Se menciona en el verso 123 (fol. 3v), tal vez como hija de Justicia, justo después de un verso que reclama un pago conveniente para todos los

⁴⁴ CUMONT (1929) 147.

⁴⁵ Hom. *Il.* VIII 69-70, XXII 210, cf. SETAIOLI (1972) 41-42.

⁴⁶ La noticia la transmite Plu. *Aud. poet.* 16 F-17 A. A esta referencia pueden añadirse varios escolios y pasajes de Eustacio, cf. el material recogido por RADT (1985) 375. El motivo pudo haberse desarrollado también en la *Etiópida* de Arctino, que narraba la lucha entre Aquiles y Memnón. Quinto de Esmirna se hace eco del peso de las κῆρες de ambos héroes en el segundo libro de las *Posthoméricas* (II 510-511), cf. SETAIOLI (1972) 43-46.

⁴⁷ Ar. *Ra.* 1365-1369.

⁴⁸ Herod. II 89-90, cf. SETAIOLI (1972) 48-49.

⁴⁹ SETAIOLI (1970) 219.

⁵⁰ SETAIOLI (1972) 52.

⁵¹ Véase SOLMSEN (1968-1969) 631-632, cf. también SETAIOLI (1970) 188.

moradores del Hades, lo que implica que la retribución consiste en castigos, pero también en premios.

Curiosamente en una laminilla órfica procedente de Turios encontramos la palabra ‘retribución’ (ἀνταμοιβή) en un contexto en que Zeus vigilante compensa o castiga la conducta de los seres humanos⁵². Suele ser, sin embargo, la personificación de Justicia (Δίκη) la que encarna esa idea de retribución o compensación en diversos testimonios órficos y platónicos. Justicia como hija de Zeus que se sienta a su lado y le ayuda a aplicar los castigos aparece en un verso de las *Rapsodias* y en un himno órfico⁵³. En las representaciones de la cerámica apulia, Justicia se asocia al castigo en el Más Allá y garantiza el orden cósmico⁵⁴. En el orfismo los conceptos de justicia y retribución están ligados a la pureza ritual que se alcanza mediante la práctica religiosa que marca la iniciación⁵⁵. Para un órfico los justos son los iniciados, que, por supuesto no obran contra la justicia cometiendo actos inicuos, mientras que los injustos son los no iniciados. La escatología del *Papiro de Bolonia*, con el catálogo de delitos, castigos y premios que ahora analizaremos, se aparta, en cambio, de esta concepción ritualista y adopta la concepción ética de la justicia platónica que identifica al malvado con el impuro y al bueno con el puro de alma y equipara a los impuros con los impíos y a los puros con los piadosos, tal y como se presenta en un pasaje de las *Leyes*⁵⁶.

VI. PREMIOS Y CASTIGOS EN EL ALLENDE

El *Papiro de Bolonia* contiene una detallada descripción de los premios y castigos que aguardan a las almas en el Más Allá. En los versos 25-46 (fol. 1v)

⁵² OF 492, 3-5. Se invoca a unas «Moiras que de todo se acuerdan» (πάμνηστοι Μοῖραι) y a «Zeus que todo lo ve» (Ζεὺς πανόπτα), se supone que en el Hades. Cf. BERNABÉ–JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 144.

⁵³ OF 233; Orph. H. 62, cf. también Ps.-Demosth. XXV 11 (OF 33). Sobre estos pasajes véase BERNABÉ (2011) 190-193.

⁵⁴ Cratera de volutas del Museo de las Staatliche Antikensammlungen de Múnich, inv. n.º 3297, s. IV a.C.; cf. LIMC III 1 s.v. Dike, 390 n.º 7; sobre esta cratera véase n. 22. Fragmentos de Ruvo: LIMC III 1 s.v. Dike, 390 n.º 15; s. IV a.C., cf. BERNABÉ (2009) 99-100 y fig. 6. 1, BERNABÉ (2011) 202-203, fig. 3.

⁵⁵ CASADESÚS (2002); JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005).

⁵⁶ Pl. Leg. 715e (OF 31 III, 32 I), cf. BERNABÉ (2011) 190.

se describen los suplicios de las almas en un lúgubre escenario⁵⁷. Aparecen los seres infernales encargados de castigar a los condenados: las Erinis que azotan a los pecadores hasta hacerles sangre, unos comensales de corvas garras y putrefactas deyecciones, que pueden ser las Harpías, y los Amores que penan los placeres carnales. La geografía infernal es aquí especialmente sombría: antros tenebrosos, un prado lleno de gemidos y un río infernal, el Piriflegetonte, el ‘río de las Llamas’. En contraposición, en 126 (fol. 3v) se describe un lugar espléndido y luminoso y a partir de 130 (fol. 3v) se alude de nuevo a un espacio sereno, en que probablemente morarán las almas piadosas⁵⁸.

Aunque en el texto conservado no se explicita, los premios y castigos deben corresponder a los delitos y virtudes que aparecen estratégicamente citados a lo largo del texto. En los diez primeros versos (fol. 1r) se mencionan un aborto o un infanticidio⁵⁹ y el incesto de un hijo con su madre⁶⁰. Entre los vv. 47-60 (fol. 2r) se enumeran delitos cuyo móvil es la avaricia monetaria⁶¹: el fratricidio, la prostitución de la mujer o los hijos⁶² o la traición de la amistad, entre otros. Nótese que la descripción de los castigos (vv. 25-46) queda situada justo en medio de los delitos que supuestamente los han causado.

⁵⁷ Cf. TURCAN (1956) 161-163; SETAIOLI (1970) 182-183; LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 90; BERNABÉ (2003) 284, (2005) 274.

⁵⁸ Cf. TREU (1954) 37-42; TURCAN (1956) 170; SETAIOLI (1970) 187-188; LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 96; BERNABÉ (2003) 284, (2005) 288-289; BREMMER (2009) 202.

⁵⁹ *P.Bon.* I 4 vv. 1-4, cf. LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 89; BERNABÉ (2003) 283, (2005) 272. La condena del aborto y del infanticidio parece de influencia judía, cf. BREMMER (2009) 189, n. 44. En un detallado análisis SHANZER (2009) 355-360 retoma la tesis de SETAIOLI (1970) 198-200 y (1973) de que los vv. 3-4 hacen referencia a un aborto y no a un infanticidio. TURCAN (1956) 144 interpreta, en cambio, los vv. 1-2 como una referencia a un suicidio: el alma condenada a la prisión corpórea de la reencarnación decide poner fin a esa estancia glacial, es decir, horrenda, suicidándose. Sin embargo, como señala SHANZER (2009) 359 n. 121, el género masculino del participio *δακρυχέων* no concuerda con la supuesta *ψυχή*. SETAIOLI (1970) 193-196, 205 cree que los versos 1-2 se refieren a adúlteros cogidos *in flagrante delicto* y ajusticiados con la muerte; señala asimismo la analogía con Ver. *Aen.* VI 612 *quique ob adulterium caesi*, cf. HORSFALL (2013) 424-425.

⁶⁰ *P.Bon.* I 4 vv. 5-10, cf. TURCAN (1956) 155-157; LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 89; HORSFALL (1993) 17-18; BERNABÉ (2003) 283, (2005) 273; BREMMER (2009) 197. Los estudiosos comparan estos versos con Ver. *Aen.* VI 623 *hic thalamum invasit nata vetitosque hymenaeos*, «Este invadió el lecho de su hija e himeneos prohibidos», y *Apoc. Esd.* 28 Tischendorf.

⁶¹ Cf. TURCAN (1956) 163-165; SETAIOLI (1970) 184; LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 92; BERNABÉ (2003) 285-286, (2005) 276-278.

⁶² Sobre los vv. 50-51, véase SETAIOLI (1970) 201-203.

Del mismo modo, en vv. 98-110 (fol. 3r) se describe la actuación de las almas virtuosas⁶³, las de mujeres decentes y laboriosas, personas de ánimo modesto, templado y generoso, médicos y artistas que aspiran a la bienaventuranza en las moradas esplendorosas descritas a partir del v. 126 (fol. 3v).

Los testimonios órficos retratan un Más Allá poblado de premios y castigos. En las laminillas de oro se mencionan los sotos y praderas, sede de los puros, a los que van a parar las almas de los iniciados⁶⁴, mientras que la cerámica apulia del siglo IV a.C. representa escenas infernales con especial atención a los castigos de los condenados⁶⁵. En la columna V del *Papiro de Derveni* la expresión los ‘terrores del Hades’ sugiere la existencia de castigos terribles y en las columnas III y VI se habla de unos démones, auxiliares de los dioses, que persiguen los delitos en el Hades y estorban al alma en su tránsito ultramundano⁶⁶. Estos démones guardan estrecha relación con las Erinis que en las columnas III y IV del papiro y en la cerámica apulia se encargan de castigar a los muertos no iniciados y a aquellos que no lograron expiar en vida la culpa antecedente del crimen titánico⁶⁷. Plutarco, en el mito de Tespesio narrado en *De sera*, describe cómo una serie de divinidades vengadoras, entre las que se encuentran Adrastea, Poine, Dike y Erinis, castigan a las almas injustas por delitos cometidos en vida que probablemente atentaban contra la ética o la justicia vigentes⁶⁸. Erinis, que aparece aquí en singular, persigue a quienes son absolutamente incurables y los aprisiona en un lugar indecible e invisible; su esfera de actuación se limita al mundo de los muertos. En cambio, la mitología tradicional les atribuye a las Erinis el papel de divinidades vengadoras que persiguen en vida a los autores (o descendientes) de crímenes de sangre o injurias familiares. Es posible que en el *Papiro de Bolonia* confluyan ambas

⁶³ Cf. TREU (1954) 29-37; TURCAN (1956) 171-172; SETAIOLI (1970) 185-187; LLOYD-JONES-PARSONS (1978); BERNABÉ (2003) 287-288, (2005) 281.

⁶⁴ Así en las laminillas de Turios (*OF* 487, 489-490) y Feras (*OF* 493-493A), cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 157, 174-177.

⁶⁵ BERNABÉ (2009) 102-109.

⁶⁶ Sobre los terrores del Hades, véase BERNABÉ (2002), (2009) 102-109, (2014) 21, 40-42; sobre los démones que estorban JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005) 353-354; MARTÍN HERNÁNDEZ (2010) 258-270; BERNABÉ (2014) 19-20, 22-23, 28, 35-38.

⁶⁷ No es descartable que los démones puedan identificarse, o al menos sean equiparables, con ellas, cf. BETEGH (2004) 88. Sobre las Erinis en el *Papiro de Derveni*, cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2005) 353-354; MARTÍN HERNÁNDEZ (2010) 271-277, con bibliografía; BERNABÉ (2014) 20-21, 24-25, 27-28; sobre su papel en la cerámica apulia, véase BERNABÉ (2009) 97, 109.

⁶⁸ Plu. *Ser. num. vind.* 564 E-565 B. Véase FRAZIER (2010) 155-156.

funciones: las Erinis infligen castigos físicos a los muertos no iniciados e injustos desde el punto de vista religioso⁶⁹, pero aparecen mencionadas (v. 26) justo después de los crímenes de sangre y el incesto. Su actuación como auxiliares de la justicia implica que la suerte en el Más Allá tiene que ver con la justicia, algo que parece ajeno al mundo de las laminillas, pero no al de la cerámica apulia y al de Platón⁷⁰. En la cratera de volutas apulia conservada en el Museo de Múnich (Staatliche Antikensammlungen) a la que nos hemos referido antes⁷¹, Orfeo llega ante el palacio de Plutón y Perséfone, seguido de una familia de iniciados. En la parte superior están Dike, Teseo y Pirítoo. Aparecen también en el vaso los Jueces de los Infiernos, las Erinis, los grandes pecadores como Sísifo y Tántalo, Hermes Psicopompo, el perro Cérbero y las Danaides. Perséfone y su esposo presiden el restablecimiento del reino de la justicia y del orden cósmico en el ámbito subterráneo, donde se castiga las acciones impías de los no iniciados.

El propio Platón se hace eco con frecuencia de la imaginería infernal órfica, bien porque encuentra en ella elementos aprovechables, bien para criticarla. En el *Fedón* presenta un Hades dual utilizando un lenguaje propio de los misterios, según el cual quien llega al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* yacerá en el fango, pero el que llega purificado y con las *teletai* cumplidas, habitará allí con los dioses⁷². En la *República*, Platón denuncia los premios y castigos prometidos a los seguidores de Museo y su hijo, esto es, Orfeo: a los justos les aguarda una embriaguez perpetua mientras que los impíos e injustos tendrán que yacer en el fango y llevar agua en un cedazo⁷³. El último tormento lo cita también en el *Gorgias*⁷⁴, donde se

⁶⁹ Ser justo implica estar iniciado y haber expiado el castigo por el crimen titánico; sobre el concepto de justicia entre los órficos, véase *supra* § V y n. 55.

⁷⁰ Cf. BERNABÉ (2014) 21.

⁷¹ N° 3297, s. IV a.C., *LIMC* III 1 s.v. *Dike*, 390 n° 7; sobre esta cratera véase n. 22.

⁷² Pl. *Phd.* 69c (*OF* 434 III, 576 I). Platón realiza una aguda transposición de la escatología órfica, pues ya en las laminillas de Turios (s. IV a.C.) se dice que el iniciado, liberado del ciclo de reencarnaciones, se convierte en dios: *OF* 487, 4 θεός ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου «en dios te has convertido, de hombre que eras», *OF* 488, 9: ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεός δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο «feliz y afortunado, serás dios en vez de hombre». Platón, sin embargo, no se atreve a borrar las fronteras entre la divinidad y el ser humano, cf. BERNABÉ (2011) 164-165.

⁷³ Pl. *R.* 363cd (*OF* 431 I, 434 I). En Pl. *R.* 364b-e (*OF* 573 I) se señala también la suerte diversa en el Más Allá de quienes han sido iniciados por personajes que celebran ritos basados en los libros de Orfeo y Museo y quienes no lo están. Cf. también en Pl. *R.* 330d (*OF* 433 III) la referencia a quienes al llegar a viejos comienzan a temer que sean verdad

describe que los insensatos y no iniciados son castigados a llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada. El filósofo no comparte estas doctrinas porque prometen la liberación de culpas con un simple ritual que resulta intolerable para alguien de profundas convicciones morales.

Platón elabora sus propias escatologías en *Gorgias*, *República* y *Fedón*⁷⁵, partiendo de elementos tradicionales y órficos, pero con innovaciones como la ubicación celeste del destino dichoso. Además, en estos tres diálogos la suerte de las almas va unida a los méritos o deméritos morales que cada una ha tenido en vida, precisamente la condición dominante en la escatología del *Papiro de Bolonia*.

En el *Gorgias*⁷⁶, una encrucijada bifurca el destino de los justos, que van a la Isla de los Bienaventurados y gozan felices libres de males, del de los injustos, que son arrojados al Tártaro, prisión en la que sufren castigos adecuados, pues, suponemos, cada vicio es condenado con su castigo correspondiente. Esta misma concepción parece subyacer en el *Papiro de Bolonia* ya que los incitantes Amores del v. 35 castigan a los libidinosos que sufren deseos amorosos que no pueden satisfacer en el Hades y expían sus pasiones en el Piriflegetonte.

En el mito de Er, en la *República*, los justos marchan a la derecha y hacia arriba, al cielo de innumerables goces, y los injustos se dirigen hacia la izquierda y hacia abajo para sufrir padecimientos⁷⁷. Ni la Isla de los Bienaventurados del *Gorgias* ni la ubicación celeste de las almas de los justos en este pasaje de la *República* parecen coincidir con la situación del *Papiro de Bolonia*, pues aunque el estado del texto exija cautela, es posible reconstruir la expresión ὑπὸ] χθονὸς ‘bajo tierra’ en v. 125 (fol. 3v)⁷⁸, justo antes de la mención de παμφαν]όωντα πολύχροα καλὰ [μέ]λαθρα ‘las resplandecientes y

algunos mitos que se cuentan sobre el castigo de los injustos en el Hades. Sobre estos pasajes, véase BERNABÉ (2014) 172-173.

⁷⁴ Pl. *Grg.* 493ab (*OF* 430 II, 434 II), cf. BERNABÉ (2011) 67-70, 158.

⁷⁵ Pl. *Grg.* 523a-527b; *Phd.* 107cd, 113d-114b; *R.* 614a-615a.

⁷⁶ Pl. *Grg.* 523b, 524a, cf. BERNABÉ (2011) 158-159. La idea de que el destino de los buenos es mejor que el de los malos la encontramos también en Pl. *Phd.* 63c, 67b.

⁷⁷ Pl. *R.* 614c-615a, cf. BERNABÉ (2011) 173-174.

⁷⁸ MERKELBACH (1951) 10 sigue la propuesta ἀπὸ de VOGLIANO, quien, sin embargo, en su edición de 1952 prefiere leer ἀνά, lectura seguida por BERNABÉ (2004) 283. LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 97 prefieren leer [ὑπό]χθονος ἤγ[αγεν] ὄντα, *retributio parti inferno peccata renuntiat*, «la retribución en la región inferior del infierno proclama los pecados». Prefiero, en cambio, leer,]. πατρὸς [ὑπὸ] χθονὸς ἤγ[αγε] γῶντα, «maneja los dominios de su padre [bajo] tierra».

hermosas moradas multicolores’, lo cual situaría bajo tierra los lugares paradisiacos, igual que en la tradición órfica.

La escatología platónica del *Fedón* desarrolla de forma más amplia los condicionamientos morales que motivan la suerte de las almas exponiendo un nutrido número de delitos⁷⁹. Tras el juicio de las almas, los que han vivido en el término medio se purifican en la laguna del Aqueronte, quienes han cometido delitos gravísimos e incurables son arrojados al Tártaro, «de donde jamás salen». En cambio, los que cometieron delitos graves pero se arrepienten van al Tártaro por necesidad, pero podrán salir de él si logran persuadir a quienes agraviaron. Por último, a aquéllos que han vivido piadosamente les aguarda una pura morada sobre la tierra. Sin duda, el autor del *Papiro de Bolonia* pudo encontrar en este texto un excelente precursor del catálogo de delitos, que él desarrolló aún más.

El tema de los premios y castigos, reaparece en el diálogo *Axioco*, que ofrece una detallada descripción de los lugares en que morarán las almas⁸⁰. En la región de los piadosos predominan la luminosidad y el color y están ausentes la pena y los rigores del invierno. La imagen coincide con el cuadro de moradas espléndidas, y multicolores y con el clima suave descrito en los vv. 125-126, 131-133 del *Papiro de Bolonia*. El espacio terrible lo integran los castigados tópicos de la mitología: las Danaides, Sísifo o Tántalo. Allí llevan las Erinis a cuantos cometieron maldades en vida para que sean lamidos por fieras salvajes, quemados por las antorchas de las Furias y queden maltrechos por suplicios de toda clase, consumiéndose en eternas condenas. Tal vez puedan equipararse los castigados lamidos por fieras salvajes con los comensales de corvas garras del *Papiro de Bolonia* (fol. 1v, v. 33). En cualquier caso, tanto el *locus amoenus* como el lugar terrible del *Axioco* tienen sus antecedentes en las descripciones que leemos en algunos *Trenos* y en la *Olímpica* II de Píndaro⁸¹ y que luego reaparecen en las representaciones del Más Allá de la cerámica apulia del siglo IV a.C.⁸².

En Plutarco, las almas son condenadas por un comportamiento en vida que atenta contra la ética o la justicia (en *De sera*), por su incapacidad para controlar las pasiones (en *De genio* y en *De facie quae in orbe lunae apparet*) o

⁷⁹ Pl. *Phd.* 113d-114b, cf. BERNABÉ (2011) 170. Véase también Pl. *R.* 615a-c.

⁸⁰ [Pl.] *Ax.* 371c-372a, cf. BERNABÉ (2011) 180-181.

⁸¹ Pi. fr. 129 Maehl. = 58 Cannatà Fera (*OF* 439); Pi. fr. 130 Maehl. = 58b Cannatà Fera (*OF* 440); Pi. fr. 143 Maehl. (*OF* 446). Sobre la religión de Píndaro y su relación con el orfismo, véase n. 31.

⁸² Cf. BERNABÉ–JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 195-203.

por causas estrictamente religiosas, a saber el hecho de no estar iniciado (*De anima*)⁸³. En *De sera* las almas condenadas son marcadas con llagas, manchas o cicatrices por los ejecutores de los castigos que les obligan a confesar sus crímenes, los desuellan y muestran la maldad en la parte racional y superior⁸⁴. Unos démones se encargan de sumergir en lagunas de oro, plomo y hierro las almas de los que delinquieron por codicia o avaricia⁸⁵. En *De genio* el protagonista contempla una sima de la que escapan aullidos, llantos y gemidos innumerables de personas y animales⁸⁶. El propio movimiento de las almas revela cuál es su condición: se mueven de forma recta y ordenada las almas que por crianza y educación tienen una parte irracional no demasiado dura ni obstinada, mientras que se inclinan hacia arriba y hacia abajo las que tienen un carácter indómito⁸⁷. En esa dicotomía entre lo racional y lo irracional incide también *De facie*. Las almas injustas y disolutas pagan por sus ofensas, mientras que las buenas se purifican del *miasma* del cuerpo en un lugar llamado «las praderas del Hades» del que luego partirán hacia la luna⁸⁸. Lo que determina una vez más la situación del alma es la capacidad de raciocinio que le ayuda a vencer las pasiones. Hallamos también referencias a los castigos en un fragmento del tratado *De anima*⁸⁹. Aquí la idea de justicia está de nuevo ligada al ideario religioso y a la práctica cultural: quienes se inician y participan en los misterios disfrutarán en el Hades de una existencia privilegiada, frente a los profanos que yacerán en el fango, pisoteándose y empujándose unos a otros en un panorama que resulta desolador. Plutarco expone los premios que aguardan las almas de los buenos fundamentalmente en *De facie*, en la narración del mito de Sila⁹⁰. En el extremo límite de la tierra las almas nobles llevan una vida apacible hasta la segunda muerte⁹¹, pero primero deben pasar un tiempo en la zona más suave del aire, en las citadas «praderas del Hades»

⁸³ Véase un análisis de estos pasajes en JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2012) 247-251, con bibliografía.

⁸⁴ Plu. *Ser. num. vind.* 566 E-F, 567 B.

⁸⁵ Plu. *Ser. num. vind.* 567 C.

⁸⁶ Plu. *Gen. Socr.* 590 F-591 A.

⁸⁷ Plu. *Gen. Socr.* 592 A.

⁸⁸ Plu. *Fac. lun.* 943 C, cf. SOURY (1942) 185-186; VERNIERE (1977) 190; PÉREZ JIMÉNEZ (2011).

⁸⁹ Plu. fr. 178 Sandbach, cf. SOURY (1942) 186-188; AGUILAR (1981) 91-94; BERNABÉ (2001).

⁹⁰ Plu. *Fac. lun.* 940 F-945 D, cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2012) 251-253, con bibliografía.

⁹¹ Plu. *Fac. lun.* 942 F. Sobre la segunda muerte, cf. SOURY (1942) 196-203; VERNIERE (1977) 213-214; PÉREZ JIMÉNEZ (1993), (1998) 285, 290-294.

para librarlas de las impurezas del cuerpo⁹², hasta que finalmente tras la separación de ψυχή y νοῦς, la ψυχή se disuelve en la luna y el νοῦς alcanza el sol⁹³. En el fragmento del tratado *De anima* que hemos mencionado anteriormente, el iniciado disfruta de una luz asombrosa, lugares puros y praderas.

También Virgilio presenta un catálogo de pecadores que incluye a quienes atentaron contra la propia familia, los condenados por avaricia, adulterio o incesto⁹⁴. Son notables asimismo los paralelos en el modo en que las Erinis castigan a los condenados en el papiro y la descripción que da Virgilio de la actuación de una de ellas, Tisífone⁹⁵. Ambos textos presentan notables semejanzas en la enumeración de personas que disfrutaban de un lugar privilegiado en el Más Allá como consecuencia de un comportamiento moralmente correcto y altruista⁹⁶.

Por proximidad cronológica y geográfica con el *Papiro de Bolonia*, otros dos textos proporcionan un interesante paralelo de los premios y castigos en el Allende. Se trata del diálogo *Menipo* o *Necromancia* de Luciano y del relato egipcio de Setne y su hijo Si-Orisir, ambos representantes del género literario de la catábasis. En *Menipo* se menciona la presencia de un guía del viaje y de los jueces Éaco, Radamantis y Minos, quien envía a los condenados al lugar de los impíos⁹⁷. Los castigos que allí les aguardan son en muchos casos referentes clásicos: azotes, consunción en la pira, ruedas de tormentos, desgarramientos y devoraciones⁹⁸. En el relato de Setne y su hijo Si-Orisir se pesan las acciones de los difuntos y se les otorga un destino acorde a su comportamiento. Algunos impíos son castigados en el Oeste a trenzar cuerdas que unos monos roen,

⁹² Plu. *Fac. lun.* 943 C-D, cf. SOURY (1942) 187-188; AGUILAR (1981) 54-57.

⁹³ Plu. *Fac. lun.* 944 E, cf. AGUILAR (1981) 69-70; PÉREZ JIMÉNEZ (2002) 469-478.

⁹⁴ Verg. *Aen.* VI 608-615, 621-623, cf. TREU (1954) 42-46; TURCAN (1956) 139, 156-157, 165; DISANDRO (1957) 121-122; SETAIOLI (1970) 193-196, 217, 223-224; SCHILLING (1982) 370-371; BREMMER (2009) 189, 193, 197; HORSFALL (2013) 422-432.

⁹⁵ Verg. *Aen.* VI 555-558, 570-572, cf. TREU (1954) 43; BREMMER (2009) 194-195; HORSFALL (2013) 394-395, 401-403.

⁹⁶ *P.Bon.* I 4 vv. 97-110, Verg. *Aen.* VI 660-664, cf. TREU (1954) 30-31, 36-37; DISANDRO (1957) 122-124; SETAIOLI (1970) 221-222; HABINEK (1982) 232-233; SCHILLING (1982) 372-374; SETAIOLI (1993) 329-330; HERRERO DE JÁUREGUI (2008) 1388 y n. 22; BREMMER (2009) 202; HORSFALL (2013) 455-457.

⁹⁷ El guía es el caldeo Mitrobarzanes: Luc. *Nec.* 2, 7, 9, 22; Éaco es citado en los capítulos 8 y 17, Radamantis en 10 y 21 y Minos en 11-13.

⁹⁸ Luc. *Nec.* 14.

mientras que otros no logran alcanzar el pan y el agua que está suspendido sobre ellos⁹⁹.

VII. LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS

Encontramos también en el papiro referencias a la transmigración de las almas (fol. 2v, vv. 73-80; fol. 3v, vv. 127-129), una idea que en Grecia se relaciona en sus orígenes con órficos y pitagóricos¹⁰⁰. El propio Platón conoce uno o varios poemas órficos que contenían una doctrina sobre el origen y destino del alma, como sugiere, por ejemplo, en el *Fedón* en alusión a un antiguo relato según el cual, las almas de los muertos están en el Hades y desde allí vuelven de nuevo a la tierra naciendo de los muertos¹⁰¹. En el orfismo el alma está sepultada en el cuerpo hasta que expíe el castigo heredado de sus antepasados los Titanes, que despedazaron a Dioniso. Platón acepta el principio de la transmigración, pero sustituye el motivo de la culpa antecedente por el de la conducta moral y convierte al alma en la única responsable de su destino¹⁰².

En el *Papiro de Bolonia* no quedan claros los motivos de la transmigración, pero podemos suponer que es una etapa más en el proceso de castigos por delitos reales. La expresión *κακῆι δ' ὑ[πό]εικον ἀνάγκηι*, «cedieron a la funesta necesidad» del v. 73 (fol. 2v) se refiere a la necesidad que obliga al alma a reencarnar en determinadas condiciones¹⁰³, tal y como aparece en Empédocles, que habla de un alma que por sus errores vaga en la hechura de formas mortales tres veces tiempos incontables¹⁰⁴. Necesidad aparece en el mito de Er en la *República* como una divinidad personificada que rige el proceso de reencarnaciones con la ayuda de un gigantesco huso¹⁰⁵. En el

⁹⁹ El cuento está recogido en SIMPSON (2003³) 470-491 y el relato de la visita al inframundo se narra en 473-476 (parágrafos 1.30-2.25).

¹⁰⁰ En los círculos pitagóricos se creó la noción de la transmigración del alma como una consecuencia lógica de la creencia en que el alma es inmortal, cf. CASADESÚS (2011). La idea de que el alma está sepultada en un cuerpo porque debe cumplir un castigo era de procedencia órfica y estaba asociada con la creencia en el mito del origen de los hombres a partir de los Titanes, cf. BERNABÉ (2011) 97-114, BERNABÉ (2011a).

¹⁰¹ Pl. *Phd.* 70c (*OF* 428), cf. BERNABÉ (2011) 165.

¹⁰² Pl. *R.* 615a-c; véase también *Phd.* 107d-108c, cf. BERNABÉ (2011) 165-166.

¹⁰³ Cf. TURCAN (1956) 167-168; SETAIOLI (1970) 185; BERNABÉ (2011) 112-113.

¹⁰⁴ Emp. fr. 107 Wright (B 115 D.-K., *OF* 449), cf. MEGINO (2011).

¹⁰⁵ Pl. *R.* 616c.

papiro las almas que cedieron a la necesidad son probablemente almas destinadas a reencarnarse para vivir sobre la tierra, mejor que almas que se presentan ahora a juicio tras una vida no precisamente pura¹⁰⁶. Apoyaría esta hipótesis la expresión del verso 75 κ]αὶ ἀγνηορίας λελαθέσ[θ]αι, «olvidarse de su coraje», probablemente una referencia al olvido de las experiencias anteriores¹⁰⁷. Esta función es comparable a la que tiene el agua del Olvido entre los órficos¹⁰⁸ y, en el mito de Er platónico, la llanura de Lete y el río de la Despreocupación en que beben las almas de los muertos que deben reencarnarse para borrar su existencia anterior justo antes de escoger su nuevo destino¹⁰⁹. Plutarco cuenta en *De Sera* que Tespesio avanza en su camino y ve la sima de Lete, por la que Dioniso condujo arriba a Semele, y en la que las almas se humedecen y emborrachan para olvidar antes de reencarnarse¹¹⁰. Después unos démones sumergen las almas sucesivamente en tres lagunas cercanas, una de oro hirviendo, otra helada de plomo y la última áspera y dura de hierro¹¹¹. Las almas allí sumergidas van cambiando de color, aspecto y consistencia hasta que recobran su luminosidad original¹¹². A continuación, las que van a reencarnarse en animales son golpeadas por artesanos que las adaptan a sus nuevas formas¹¹³.

En los versos 77 y 79 del papiro se mencionan dos vías, probablemente una que baja, la de los muertos, y otra que sube, la de quienes deben reencarnar¹¹⁴. Como dijimos, el motivo de las vías que bajan y suben aparece en la *República*¹¹⁵, obra en la que Platón narra también (621b) que las almas son lanzadas desde la llanura de Lete hacia arriba, como estrellas fugaces, para su nacimiento. Por su parte, Plutarco, al hilo del mito de Tespesio en *De sera*, distingue unas almas puras y brillantes que ascienden derechas, y que deben ser las almas justas, y otras, probablemente las condenadas, marcadas por

¹⁰⁶ Ambas opciones son planteadas por SETAIOLI (1970) 185; VIOLANTE (1984) 319 prefiere optar por la segunda.

¹⁰⁷ Cf. SETAIOLI (1970) 185-186.

¹⁰⁸ Cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 30-34.

¹⁰⁹ Pl. R. 620e-621b (OF 462), cf. BERNABÉ (2011) 175.

¹¹⁰ Plu. *Ser. num. vind.* 566 A-B, cf. SOURY (1942) 217 y n. 1; VERNIÈRE (1977) 185-188, 221; AGUILAR (1981) 7-11; PÉREZ JIMÉNEZ (1993) 114; AGUILAR (2010) 9-10; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2012) 248-249 n. 34 con bibliografía.

¹¹¹ Plu. *Ser. num. vind.* 567 C-D.

¹¹² Plu. *Ser. num. vind.* 565 C.

¹¹³ Plu. *Ser. num. vind.* 567 F.

¹¹⁴ Véase *supra* § IV.

¹¹⁵ Pl. R. 614b (OF 461).

manchas, llagas y cicatrices, que giran en círculo inclinándose hacia arriba y hacia abajo y lanzando gritos inarticulados¹¹⁶. Las últimas han de rendir cuentas ante unas divinidades vengadoras y purificarse mediante castigos¹¹⁷. Algunas almas, sin embargo, no logran purificarse y se ven abocadas a un nuevo nacimiento. En el mito de Tímarco, narrado en *De genio*, Plutarco describe el Hades como lugar de castigo que arrebató las almas mancilladas e impuras que deben nacer de nuevo¹¹⁸.

En los vv. 127-129 (fol. 3v) del papiro encontramos otra posible alusión a la reencarnación. Se habla de las almas que no han participado de la generación ni de la carne y que han renunciado a su género mortal, pero que, por necesidad (ὄπ' ἀνάγκη), se ven obligadas a adoptar una 'túnica carnal' (θνητῶν μελέων χιτῶνα), es decir, a reencarnar¹¹⁹. La metáfora del cuerpo como «vestimenta» o «túnica» del alma es un tópico literario¹²⁰; entre los órficos expresa la creencia en la inmortalidad del alma con respecto al cuerpo que la restringe y encarcela, impidiendo su liberación y retorno con los dioses bienaventurados. Empédocles habla del alma revestida de una túnica inusitada de carne, σαρκῶν ἀλλογῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι¹²¹. Una expresión muy similar, σῶ[μα] χ[ι]τῶν ψηχῆς «el cuerpo es túnica del alma», leemos en una inscripción funeraria del s. II d.C. procedente del sur de Italia, y con claros influjos órficos, en la que se afirma que el alma procura la vida y desciende con los dioses¹²². Los neoplatónicos sostienen ideas parecidas¹²³.

¹¹⁶ Plu. *Ser. num. vind.* 564 A-E.

¹¹⁷ Plu. *Ser. num. vind.* 564 E-565 B, véase *supra* § VI.

¹¹⁸ Plu. *Gen. Socr.* 591 C, cf. AGUILAR (1981) 36.

¹¹⁹ LLOYD-JONES-PARSONS (1978). Véase, en cambio, SETAIOLI (1970) 189, que, leyendo οὐδ' ἀλλά en el v. 128, cree que se trata de almas que habitan en la sede de los felices, no destinadas a reencarnarse.

¹²⁰ Pi. *N.* IX 15; E. *HF.* 1269, *Ba.* 746; Artem. IV 30. El término χιτῶν se refiere al envoltorio corporal, la piel o la membrana, en los escritos hipocráticos y en Aristóteles. Sobre la túnica carnal véase TREU (1954) 39; TURCAN (1956) 166-167; GIGANTE (1973). El motivo tiene precedentes orientales en la versión sumeria que narra la bajada de Ishtar a los infiernos y cómo la diosa se va desnudando a medida que atraviesa las siete puertas del ultramundo, recuperando así su autonomía y pureza originales, cf. WOLKSTEIN-KRAMER (1983) 51-73, 155-163.

¹²¹ Emp. fr. 110 Wright (31 B 126 D.-K.; *OF* 450), cf. MEGINO (2008) 1121-1122.

¹²² Inscripción funeraria de Escandrilia en territorio Sabino: *IG XIV 2241 (OF 469, 6)*, cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008) 1484-1485.

¹²³ Plot. *Enn.* I 6, 7; Porph. *Abst.* I 31; Procl. *in R.* II 182, 19 Kroll.

Lo interesante es que Platón recoge en el *Gorgias* la idea del ropaje del cuerpo asociada al juicio de las almas¹²⁴. Habla allí de la necesidad de juzgar a los hombres una vez que hayan muerto, para que el alma se presente desnuda ante los jueces y estos no se dejen engañar por el ropaje externo del cuerpo. Es posible que también en el papiro se aluda a la desnudez en la expresión γυμν[del verso 66 (fol. 2r), que aparece unos versos antes de la alusión al juicio de las almas (vv. 81-82, fol. 2v). Pese al estado fragmentario del texto, cabría pensar en una posible referencia a un juicio en que el alma se presenta desnuda, como en Platón. La desnudez caracterizaría las almas que llegan al inframundo, frente a aquellas otras que revestidas de la sombría túnica mortal se disponen a reencarnarse.

VIII. CONCLUSIONES

Llegados al final del análisis comparativo entre la escatología del *Papiro de Bolonia* y los testimonios órficos, platónicos y plutarqueos, podemos extraer algunas conclusiones.

La propuesta de que en el papiro alguien guía las almas por el otro mundo resulta coherente con la propia estructura narrativa del texto, pues el guía da una información de la que las almas carecen. La ausencia del guía obligaría a suponer un narrador omnisciente que en última instancia tendría la misma función. La figura del guía es un motivo recurrente en la tradición grecolatina y judeo-cristiana. En las laminillas órficas el propio texto instruye al alma sobre su recorrido, mientras que Platón idea un demon personal que la acompaña y Plutarco recurre a un guía o voz misteriosa que apenas describe.

En el *Papiro de Bolonia* las almas transitan por dos vías que van en dirección contraria. Una es probablemente la de la muerte y otra la de ascenso, correspondiente a la reencarnación. Las laminillas órficas y la escatología platónica describen una encrucijada y caminos a derecha a izquierda que marcan el destino de las almas. A la derecha van los iniciados en las láminas y los justos en Platón, mientras que a la izquierda marchan los no iniciados e injustos respectivamente. La dicotomía derecha-izquierda no se aprecia en el papiro, que hasta cierto punto parece avenirse mejor con la escatología plutarquea donde encontramos una encrucijada de la que parten dos caminos, el que lleva a la liberación del ciclo de generaciones y el que conduce a la

¹²⁴ Pl. *Grg.* 523c-d, cf. TURCAN (1956) 166; SETAIOLI (1970) 184.

reencarnación, transitados respectivamente por almas justas y pecadoras. En el *Papiro de Bolonia* la mención de las vías precede a la escena de juicio, a diferencia de los escritos platónicos en que el veredicto tras el juicio condiciona el tránsito de un camino u otro. Sí coincide el papiro con los diálogos platónicos y plutarqueos en que la conducta moral en vida determina el destino de las almas en el Más Allá, a diferencia del orfismo donde la salvación va ligada a la práctica ritual. Por lo que respecta a la balanza para pesar las acciones del alma, dada la ausencia de este motivo en la tradición griega, cabe pensar que el autor del papiro haya aunado antiguas tradiciones egipcias con el simbolismo de la balanza como signo de justicia entre los griegos.

La geografía infernal del papiro y la concepción de un Hades dual con premios y castigos coinciden también en gran medida con la imaginería órfica, platónica y plutarquea. Las almas castigadas son sometidas a suplicios en lugares sombríos donde operan démones o figuras auxiliares de la justicia. En este sentido, son particularmente interesantes las coincidencias entre el *Axioco* y el papiro. En el primero las Erinis hacen que los condenados sean lamidos por fieras salvajes, quemados por las antorchas de las Furias, y maltrechos por suplicios de toda clase, mientras que en el papiro las Erinis azotan a los condenados y se mencionan unos comensales de corvas garras, tal vez las Harpías, equiparables a las fieras salvajes. Castigos físicos similares menciona Plutarco, donde las almas condenadas son marcadas con llagas, manchas o cicatrices por los ejecutores de los castigos. En contraposición, un lugar espléndido, luminoso y sereno, representado por una pradera en la tradición órfica, platónica y plutarquea, acoge a las almas afortunadas. En el *Papiro de Bolonia*, los condicionamientos éticos requeridos para alcanzar el destino dichoso apuntan claramente a un ideario platónico, heredado luego por Plutarco, que desdeña la concepción ritualista del orfismo primitivo.

La idea de transmigración de las almas y la metáfora del cuerpo como túnica del alma sí tienen precedentes órficos, pero se asocian a una culpa heredada. En el *Papiro de Bolonia*, en cambio, la reencarnación de las almas es consecuencia de su inadecuada conducta moral en vida, tal y como se concibe en las doctrinas platónicas y en los diálogos de Plutarco.

La comparación entre el *Papiro de Bolonia* y los testimonios analizados sugiere que el papiro es un ejemplo más del influjo platónico sobre la tradición órfica tardía. Los muchos puntos de contacto con los mitos de Plutarco, excelente conocedor de las tradiciones órfica y platónica, permiten plantear la

cuestión de si el autor del papiro es también deudor de la escatología plutarquea o ambos han bebido de fuentes comunes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, R., *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid 1981.
- , «La visión del mundo según las revelaciones. *De Sera*, 563f-568a y *De genio*, 589f-592e», FRAZIER, F. y LEÃO, D. F. (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra (2010), 3-12.
- ASSMANN, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca–London 2005 (ed. or., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001).
- BERNABÉ, A., «Plutarco e l'orfismo», GALLO, I. (ed.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarqueo, Ravello, 29-31 maggio 1995*, Napoli (1996), 63-104.
- , «Platone e l'orfismo», SFAMENI GASPARRO, G. (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza (1998), 37-97.
- , «La experiencia iniciática en Plutarco», PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000*, Madrid-Málaga (2001), 5-22.
- , «Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica», DíEZ DE VELASCO, F. (ed.), *Miedo y religión*, Madrid (2002), 321-329.
- , *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses y el Más Allá*, Madrid 2003.
- , *Poetae Epici Graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasc. 2*, Bibliotheca Teubneriana, München–Leipzig 2005.
- , «Imago inferorum Orphica», CASADIO, G. y JOHNSTON, P. (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (2009), 95-130.
- , *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid 2011.

- , «La transmigración entre los órficos», BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid (2011), 179-210. (2011a).
- «On the Rites Described and Commented Upon the Derveni Papyrus, Cols I-VI», PAPADOPOULOU, I. y MUELLNER, L. (eds.), *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Cambridge (Mass.)–London (2014), 19-52.
- BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid 2008.
- BERNABÉ, A. y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ed. revised and enlarged, Leiden–Boston 2008.
- BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid 2011.
- BETEGH, G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge 2004.
- BOCCACCINI, G. y COLLINS, J. (eds.), *The Early Enoch Literature*, Leiden 2007.
- BREMMER, J., «The Golden Bough: Orphic, Eleusinian, and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil's Underworld in *Aeneid VI*», *Kernos* 22 (2009), 183-208.
- CASADESÚS, F., «Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (Leyes 715E7-717A4)», *Taula* 35-36 (2002), 11-18.
- , «Pitágoras y el concepto de transmigración», BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid (2011), 211-232.
- CASADIO, G., «Adversaria Orphica et Orientalia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52 (1986), 291-322.
- CASTIGLIONI, L., «Addendum alla poesia esametrica pubblicata in *Museum Helveticum* (3, 1951, I, 2ss) da R. Merkelbach», *Prolegomena* 1 (1952), 106-107.
- CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929 (re. Torino 2006).

- DISANDRO, C. A., «Una nueva fuente para el libro VI de la *Eneida*», *Humanitas, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucuman* III 9 (1957), 117-125.
- DURÁN LÓPEZ, M. A., «Encrucijadas en el mundo místico de Plutarco», PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000*, Madrid-Málaga (2001), 99-106.
- FIACCADORI, G. y MEDDA, E., «Sulla nuova edizione del ‘papiro di Bologna’», *La Parola del Passato* 35 (1980), 389-391.
- FRAZIER, F., «Quand Plutarque actualise le mythe d'Er. Delphes, la justice e la providence dans le mythe de Thespésios (*De Sera* 22. 563B-33. 568A)», VAN DER STOCK, L., TITCHENER, F., INGENKAMP, H. G. y PÉREZ JIMÉNEZ, A. (eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society, Utah, I. P. S., 2005*, Málaga (2010), 145-162.
- GIGANTE, M., *L'ultima tunica*, Napoli 1973 (1988²).
- GÓMEZ CARDÓ, P., «*Axioco*», ZARAGOZA, J. y GÓMEZ CARDÓ, P., *Platón. Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid (1992), 389-425.
- HABINEK, M., «Science and Tradition in *Aeneid* 6», *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1982), 223-255.
- HERRERO DE JAUREGUI, M., «Orfismo en Roma», BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid (2008), 1383-1410.
- HORSFALL, N., «*P. Bonon. 4* and Virgil, *Aen. 6*, yet again», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 96 (1993), 17-18.
- , *Virgil, Aeneid 6. A Commentary, vol. 2: Commentary and Apendices*, Berlin–Boston 2013.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., «El concepto de *dike* en el orfismo», ALVAR EZQUERRA, A. y GONZÁLEZ CASTRO, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos, I*, Madrid (2005), 351-361.

- , «Rasgos órficos en la epigrafía religiosa griega y romana», BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid (2008), 1453-1489.
- , «Jueces, premios y castigos en el Más Allá», RIBEIRO, J., LEÃO, D. F. y MARTINS, C. A. (eds.), *Nomos, Kosmos e Dike em Plutarco*, Coimbra (2012) (Humanitas. Supplementum 16), 243-260.
- LLOYD-JONES, H. y PARSONS, P. J., «Iterum de Catabasi Orphica», BECK, H. G., KAMBYLIS, A. y MORAUX, P. (eds.), *Kyklos. Festschrift Keydell*, Berlin (1978), 88-108 (= *The Academic Papers of Sir. H.-Lloyd-Jones*, Oxford (1990), 333-342).
- MALTOINI, F., «P.Bon. 3+4. Una nota papirologica», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85 (1991), 239-243.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R., *Orfeo y los magos*, Madrid 2010.
- MEGINO, C., «Empédocles y el orfismo», BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid (2008), 1105-1140.
- , «La transmigración en la poesía de Empédocles», BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid (2011), 269-282.
- MERKELBACH, R., «Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus», *Museum Helveticum* 8 (1951), 1-11.
- MOLYVIATI-TOPTSIS, U., «Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-life», *Mnemosyne* s. IV 47 (1994), 33-46.
- MONTEVECCHI, O., «Recensione di R. Merkelbach, «Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus», *Museum Helveticum* 8 (1951), 1-11», *Aegyptus* 3 (1951), 76-79.
- , *Papyri Bononienses I*, Milano 1953, 8-18 (n. 4).
- MONTEVECCHI, O. y PIGHI, G. B., «Prime ricognizione dei papiri dell'Università di Bologna», *Aegyptus* 27 (1947), 175-183.
- OLMOS, R., «Appendix II. Iconographical notes on the Orphic tablets», BERNABÉ-JIMÉNEZ (eds.), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ed. revised and enlarged, Leiden–Boston (2008), 273-226.

- PÉREZ JIMÉNEZ, A., «El viaje sidéreo de las almas», *Fortunatae* 5 (1993), 101-123.
- , «Ciencia, religión y literatura en el *mito de Sila* de Plutarco», BRIOSO, M. y GONZÁLEZ PONCE, F. J. (eds.), *Actitudes literarias en la Grecia romana*, Sevilla (1998), 283-294.
- , «Valores literarios del mito de Sila: anotaciones estilísticas a la antropología de Plu. *De facie* 943a-943b», TORRACA, L. (ed.), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli (2002), 463-478.
- , «En las redes de χρόνος. La peregrinación inicial de las almas contaminadas», HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., LUJÁN MARTÍNEZ, E. R., MARTÍN HERNÁNDEZ, R., SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. y TORALLAS TOVAR, S., *Tracing Orpheus*, Berlin-Boston (2011), 205-211.
- RADT, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta, vol. 3, Aeschylus*, Göttingen 1985.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A., *Φωνάεντα συνετοῖσιν. Píndaro y los misterios. Edición y comentario de la Olímpica segunda*, Tesis doctoral inédita, Salamanca 2003.
- , «Píndaro y el orfismo», BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid (2008), 1161-1184.
- SCHILLING, R., «Romanité et ésotérisme dan le chant VI de l'*Énéide*», *Revue de l'Histoire des Religions* 199 (1982), 363-380.
- SETAIOLI, A., «Nuove osservazioni sulla 'descrizione dell'oltretomba' nel papiro di Bologna», *Studi Italiani di Filologia Classica* 42 (1970), 179-224.
- , «L'immagine delle bilance e il giudizio dei morti», *Studi Italiani di Filologia Classica* 44 (1972), 38-54.
- , «Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4», *Studi Italiani di Filologia Classica* 45 (1973), 124-133.
- «Inferi», *Enciclopedia Virgiliana* 2, Roma (1985), 953-963.
- , «Il libro VI dell'*Eneide*», AMATO, B. (ed.), *Cultura e lingue classiche. 3° Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo, 29 ottobre-1 novembre 1989*, Roma (1993), 323-334.

- SHANZER, D., «Voices and Bodies: The Afterlife of the Unborn», *Numen* 56 (2009), 326-365.
- SIMPSON, W. K., *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New-Haven–London 2003³ (ed. or. 1973).
- SOLMSEN, F., «Ἀμοιβή in the recently discovered ‘Orphic’ katabasis», *Hermes* 96 (1968-1969), 631-632.
- SOURY, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un Platonicien éclectique*, Paris 1942.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., «Píndaro y la religión griega», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos* 3 (1993), 67-97.
- TREU, M., «Die neue ‘Orphische’ Unterweltsbeschreibung und Vergil», *Hermes* 82 (1954), 24-51.
- TURCAN, R., «La catabase orphique du papyrus de Bologne», *Revue de l'Histoire des Religions* 150 (1956), 136-173.
- VERNIERE, Y., *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977.
- VIOLANTE, M. L., «Un confronto tra PBon. 4 e l'Assioco. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica», *Civiltà classica e cristiana* 5 (1984), 313-327.
- VOGLIANO, A., «Il papiro bolognese Nr. 3», *Acme* 5 (1952), 385-417.
- , «Addendum alla poesia esametrica pubblicata in *Museum Helveticum* (3, 1951, I, 2ss) da R. Merkelbach», *Prolegomena* 1 (1952), 100-106. (1952a).
- WOLKSTEIN, D. y KRAMER, S. N., *Inanna. Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, New York 1983.

APÉNDICE
EL TEXTO DEL *P.Bon.* I 4 [P.Bon. inv. 24]

Transcribo a continuación el texto de los tres primeros folios del códice que contienen restos del poema catabático. Omito el folio 4 y el recto del folio 5, que pertenecen al mismo poema, porque presentan un texto fragmentario en el que apenas se leen palabras sueltas. Sigo en líneas generales la edición de Bernabé¹²⁵.

fol. 1r

τοῦ δ' ἀπὸ μ[ἐ]ν κρυερῶ[ν θα]λάμωγ [
 ἔπτατο δακρυχέων [. .] δεσθε. [
 ἢ δ' εὐνής προπάροιθε[ν] ἀπορρίψασα δ [
 ἔσ]τενεν Εἰ[λ]ξύθια βι[αζ]ομένην α[
 δς δὲ παρέδραθε μητρ[ί] καὶ ἤψατο γα[στρὸς ἐκεῖνης] 5
 ῥ{ε}ιγεδανῆς καὶ ἄρουραν ἐπέδραμεν [ἦν γενετήρος]
 σπέρματο[ς] ἄνθος ἔδυνεν ὅτε πρώτι[στα δαμείση]
 παρθένωι ὠμίλησεν ὁ δεβρ[. .] ν ρ. [
 οὐδέ οἱ ἄρτ[ι] φανέντι γενέθλιος . [.] θ[
 τέρπετο· μητρὶ γὰρ αὐθις ἔφυ. [.] κα[10
 . δε ἔστι δέ μοι κ[αὶ] θηλ[
 . .] τε . . [.] . γενα[. .] . ρα [. . . .] κρη[
 .] νδι . . [.] ε . . αλ[
 κουριδι[.] . λλον. [.] . [
 φυχ. [.] . ασικακο. [
 ους[.] ἐνεφυσ[
 οφ. ε. [.] . εσκονα
 . . [α] . τ. κα. η. [
 [.] . γτα[
 . . . δ . [.] . [. .] . [20
 . [. .] . πο[
 . . .] . [. .] . [
] . κ[
 . . .] ν . [
 desunt versus c. 1 aut 2¹²⁶.

fol. 1r

Y de sus gélidos lechos [
 salió volando, llorando [
 y delante de la cama habiendo arrojado [
 gemía Ilitia, forzada [
 y el que durmió con su madre y se hizo con su vientre 5
 estremecedor y saqueó la tierra en la que había penetrado
 por primera vez la flor de la simiente [de su padre] cuando
 con la muchacha [dominada] tuvo trato carnal [
 y no hubo un [...] natalicio para el que acaba de nacer[
 alegró, pues a la madre de nuevo naci- 10
 Y hay para mí fem...
 [...]
 conyugal?
 alma? 15
 (faltan uno o dos versos)

¹²⁵ BERNABÉ (2005) *OF* 717.

¹²⁶ El mayor número de líneas se conserva en los fol. 2r con 26 y fol. 3r con 25, por lo que suponemos que los otros folios tendrían aproximadamente el mismo número de líneas, cf. VOGLIANO (1952) 390.

fol. 1v

ἔσ]τυγε μᾶλ[λον] ἀκούων 25
] Ἐρινύες [ἄλλο]θεν ἄλλαι
]ς δ' ἐκέλευσ[εν] ἐκάστη<v>
 πληγαῖς φον]ίοισιν ἰμά[σσει]ν
 κ]εῦθεα νυκ[τὸ]ς ἔρεμνῆς
]. ν ἐκάτερθε δὲ πάντη 30
 ἰ]χωρ' ἐλεινὸν ἰεῖσαι¹²⁷
 λειμῶνα π]ολύστονον ἔνθα νέμοντο
 γαμψ]ώνυχες εἰλαπινασταῖ
]. σ[.]ος ἐστηῶτες
 κ]αὶ [ἰμ]ερόντες Ἔρωτες 35
 κατ]έχ[ου]σι δὲ Κύπριδος εὐνήν.
]. δε[.]. ἄρτι ταθεῖσαι
]. . [.]. μ. []υσ. ρ.. [.]
]. ἔλλαχο[v
 ἰ]θύνεσκ[ον 40
]ος ἄκρα β[
 Πυριφλε]γέθοντος[
]. υτοιο γα[
]ενοναρ.[
]. υ.[45
]ναλλ[
 desunt versus c. 3 aut 4

fol. 2r

ὃς δὲ κασι[γ]γήτωι φόνον ἤ[ρτι]σεν, ὄφ[ρα] κε πατρὸς
 δώματα μ[ο]ῦνος ἔχη [κα]ὶ χρήματα [πάντα κομίζη] 50
 ὃς δὲ φίλη[v] παράκο[ι]τιν [ὑ]πήγαγεν ἀ[νέρι μοιχῶι]
 δῶρα λαβ[ῶ]ν. ὁ δὲ παῖδ[α κ]ατήισχυε[v]
 μισθὸν ἀμειψάμενος [κα]κομηχαν[
 ἤδη τις κα[ῖ] νυκτὶ καὶ ἡματι πολλὸν ἀ[γεύρων]
 χρυσὸν ἐνὶ μμεγάροισι<v> ἀπέχθηρ[εν μὲν ἐδωδὴν]
 καὶ ποτό[v], ἐν χρυσῶι δὲ κυκώμενον [ἰὸν ἔπινεν.]
 ὃς δὲ φίλ[ο]ν τινα φῶτα κακῶι παρέδω[κεν ὀλέθρῳ] 55
 χρήματ[α] δεξάμενος φιλό[τ]ητα . [¹²⁸
 ἄλλος ἐ[]υβρίζων. . [.]. ἐν εσ[]το [
 πολλὰ κα[τομν]νύων ἱεράς . πε[
 γηραιὸς [δὲ τὰ] λευκὰ κατή[σχ]υνε[
 Ἄιδος ε . [60

fol. 1v

] y lo odiaba más al oír 25
] las Erinis, unas de un lado, otras de otro
] ordenó a cada una
 que los fustigaran con azotes sanguinarios
] antros de noche tenebrosa
] a uno y otro lado 30
] arrojando miserable putrefacción
 en la pradera llena de gemidos donde moraban
 (las Harpías) comensales de curvas garras
] los que están en pie
] y los placenteros Amores 35
 reprimen el lecho de Cipris
] recién tendidas
 [...]] les tocó en suerte
 enderezaron 40
] extremo [Piriflegetonte
 [...]]
 (faltan 3 o 4 versos)

fol. 2r

el que preparó la muerte de su propio hermano, [para
 tener solo la casa [del padre] y [obtener todos] sus bienes.
 Y el que arrastró a su querida esposa a un adúltero 50
 a cambio de regalos. Y el que deshonoró a su hijo
 recibiendo dinero y actuando con maldad.
 Y alguno también que día y noche acumulando
 dinero en su morada aborrece la comida y
 la bebida y mezclado con el oro bebe un veneno.
 Y el que entregó a un ser querido a la funesta ruina 55
 y por recibir dinero [pisoteó] la amistad.
 Y otro, siendo soberbio [tras prestar múltiples juramentos [y el anciano que avergonzó sus blancos cabellos [del Hades 60

¹²⁷ ἰ]χωρ' fue propuesto por MERKELBACH (1951) 6; BERNABÉ (2005) 275 lee κέ]λωρ'.

¹²⁸ Véase la reconstrucción de LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 93 δ[ε] λαξ ἐπάτησεν].

ὄπλοτ[.] ¹²⁹ . . . σαν[y los más jóvenes	
οἱ δὲ [.] κα]κότητι πο . [y otros [] por maldad	
ψυχα[.] οἰνοδεσφ[el alma	
φηθ[.] μοσεπε. . [
ηπλε[.] ην ἀχέω[ν	65	estando angustiado	65
γυμν[.] ρφ[desnuda	
ἀλλουκω[.] ο. . . . [
οὐδὲ δια [.] οψε[y no por	
Ἄιδος ὄχ[ραίνοντος		del Hades [que hace palidecer	
. . . . ν. . . [70		
. . . . ρειη[
. . . . τ. . . . [
deest aut nihil aut minimum		(falta lo mínimo o nada)	
fol. 2v		fol. 2v	
] κακῆι δ' ὕ[πό]εικον ἀνάγκηι] cedieron a la funesta necesidad	
κ]αὶ ἀναϊδέε[ς], ἀλλὰ παλαιῆς] y los desvenrgonzados, pero de la antigua	
κ]αὶ ἀγνηορίης λελαθέσ[θ]αι	75] olvidarse de su coraje	75
] . ος ἀναΐξασ[α π]αρέστη] echándose a volar se detuvo	
ἔτέρας ἐτέρωθεν ἰούσ[α]ς] a otras que van en dirección contraria	
] τον ἀπὸ χθονὸς ἤλυθο[ν] ἄλλαι] de la tierra llegaron otras	
] ν ὁδὸς εὐδίου, οὐδὲ καὶ αὐ[τ]ῆ] un camino tranquilo, pero tampoco este	
] . . σφετέρης γε μὲν ἦ[εν] ἀμείνων	80] era mejor que el otro	80
] . ο[.] ἀνείρυε χειρὶ τάλαντα] con la mano levantaba la balanza	
ἀρ]ηρότα μῦθ[ο]ν ἔνεμμεν] la frase conveniente atribuía	
] . ἐπε[ί]θετο δ[α]ίμονο[ς] ὁμφῆι] obedecía a la voz de la divinidad	
]ς θεὸ[ν] ¹³⁰ . . . [] γ ἀκούω[ν] al oír al dios.	
] α. [.] . αφερο.	85] llevándose?	85
] . [.] ονδεν. . []	
] . [.] ἐνθάδε μ[. . .] γται] allí	
] . σιασαικα[.]			
] . ρονεκα[.]			
] . [. .] . . [.]	90		
] εκλ[.] [.]			
] . ηλ[.] [.]			
] . υν			
] . υν			
] ων	95		
] . υ			
desunt versus c. 1 aut 2		(faltan uno o dos versos)	

¹²⁹ VOGLIANO (1952) 398 lee ὄπλοτ[ε]ρο[ι] . . .] πησαν.

¹³⁰ LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 94 y BERNABÉ (2005) 280 leen θεὸ[ς], pero apuntan la posibilidad de θεὸ[ν].

fol. 3r

ἦλθον εὐ[χό]μεναι καὶ μη[τέρ]ες εἰσι . []
 καὶ δ'ἄλλαι ..[] . ες αἰδέσει[μαί τι]νες αἴ τε []
 αἴ τε σὺν ἡλ[α]κάτηι π[ά]ντ[α] χρόνον ἀθ[λή]σασαι
 ἄχραντοι ζ[ώε]σκον ἀπε[ί]ρ[ρονε]ς ὕβριος ἀ[ίν]ης.] 100
 αἴ τε σαοφρο[σύ]γην καὶ ἐς Ἄ[ι]δος ἦλθον [ἔ]χουσαι
 καὶ δ'αὐταὶ μ[ε]γ' ὄλοντο φίλους δ'ἑσάωσαν
 αἰ δὲ βίον σ[οφί]ησιν ἐκόσμεον¹³¹· ἢ γὰρ αἰοιδά[ς]
 θεσπεσίας [ἐφύ]τευσαν ἐν Ἀπόλλωνος [ἀλω]ῆι
 ἠερῶν ἐφύ[π]ερθεν ὀχησάμεναι γ. []¹³² 105
 ἔργα βροτῶ[ν γ]ένεσιν τε θεῶν φ[ό]ρμ[ιγγι κλέουσαι]
 ἢ νούσων.[. . .] [.]¹³³ ἀνηλ[ε]γέων ἀλεω[ρ]ῆν
 ῥίζας τ[ά]μνουσαι πρὸς ἔλκεα κεκημῶ[των]
 ἢ] πυρ[.] [] . [] . ἢ ἐσιδή[ρ]-
 ἄλλ[.] [] 110
 ἄλλαι δ[]
 σπε.
 ἐς θερ[]
 αἰ δὲ []
 ωιξ[] 115
 ἢ οσαλ[]
 γαῖα δε[]
 ἐρχομενα []
 . . .]τις[]]τ[.] []
 σ]περματ[.] [] 120
]δαλδ[]
 deest nihil

fol. 3v

ἐς ἔ]λεγχος [ἀεὶ γα]γύωντι προ[σώ]ποι
 πά]σησιν εἰοικ[ότα] μ[ι]σθὸν ὀπ[η]δεῖν
 Δικαιοσύ]νης θυγάτηρ π[ο]λύφημος Ἀμοιβή
]. πατρὸς [ὕ]πδ[ο] χθονὸς ἦγ[αγε] γῶτα¹³⁴ 125
 παμφαν]όοντα πολύχροα καλὰ [μέ]λαθρα

fol. 3r

llegaron suplicantes y son madres []
 pero otras [] respetables, algunas las que []
 y las que se ejercitaron con la rueda todo el tiempo
 vivieron puras, desconocedoras de la terrible soberbia. 100
 Y las que llegaron al Hades teniendo moderación,
 las que salvaron a sus amigos aun muriendo ellas,
 las que adornaron su vida con el arte, pues o bien cantos
 divinos cultivaron en el [huerto] de Apolo,
 llevadas por encima de las aéreas [nubes], 105
 celebrando con la forminge hazañas de mortales y el
 nacimiento de los dioses,
 o [concibieron] un remedio para las enfermedades crueles,
 [cortando] raíces para heridas de enfermos
 o [curaron? con auxilio] del fuego o del hierro. 110
 Otras [] 110
 otras []
 tierra
 teniendo
 simiente 120
 (no falta nada)

fol. 3v

a la prueba con rostro alegre
] acompañar un pago conveniente para cada uno
] la hija de [Justicia], la afamada Retribución
 maneja los dominios de su padre [bajo] tierra 125
 las resplandecientes y hermosas moradas multicolores,

¹³¹ Véase la correspondencia con Verg. *Aen.* VI 663 *inventas aut qui vitam excoluere per artes*, «o quienes ennoblecieron su vida mediante el descubrimiento de las artes», cf. SETAIOLI (1970) 221; HERRERO DE JÁUREGUI (2008) 1388 y n. 22.

¹³² Véase la reconstrucción γε[φελάων] citada por LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 95 y BERNABÉ (2005) 282 en el aparato crítico.

¹³³ Véase la reconstrucción ἐ[νόη]σ[αν] propuesta por LLOYD-JONES-PARSONS (1978) 95 en el aparato crítico.

¹³⁴ Para las distintas interpretaciones de este verso, véase n. 78.

LA ESCATOLOGÍA DEL PAPIRO DE BOLONIA

<p> γ]ενεῆς ἢ τ' ἄμμορος ἔπλετ[ο] σαρκῶν ψυχῇ ἀπευ]χομένη χθόνιον γένος, ἀλ[λ]' ὑπ' ἀνάγκη ἀμφέσατο θ]γητῶν μελ[έ]ων σκιοεν[τα] χιτῶνα].. σ[ου]σιν ὀρινομένοιο β[ερ]έθρου 130 οὐδὲ νέφος μελ]άγυδρον ἀγείρεται [ο]ὔδ[ε] χ]άλαζα].ς ὄμβρος ἐπ[εί]γεται ἀλ[λὰ] γαλ]ήνη ἦ]ματα πάντα []. α []ης]. χησινεπε . ρ[] νικ[</p>	<p> 135 </p>	<p>]la que de la generación y de la carne permaneció privada el alma que] renegó de su estirpe mortal, pero por necesidad tuvo que llevar] la sombría túnica de los miembros mortales] del agitado abismo 130 ni nube de agua negra ni granizo se concentra] ni apremia la lluvia, sino que una calma todos los días [...]]ν]ς]..]].η 140].ε]- θ]έμιστας decretos]...το].. θης 145]. ω]. .]. [] . [</p>
<p>deest nihil?</p>		<p>(¿no falta nada?)</p>

LA INTELIGENCIA DE ZEUS EN EL POEMA ÓRFICO DE DERVENI (OF 18.1): ¿φρήν ο νοῦς?*

Marco Antonio SANTAMARÍA ÁLVAREZ
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
masanta@usal.es

RESUMEN

Para completar la laguna del verso del poema de Derveni *OF* 18.1, que hace referencia a la inteligencia de Zeus, se han propuesto los términos φρήν y νοῦς. Para determinar cuál de ellos es más verosímil, he examinado los siguientes aspectos: la frecuencia de las expresiones Διὸς νοῦς y Διὸς φρήν en la épica griega arcaica; los valores principales de estos términos; el argumento del poema de Derveni y las ideas del comentarista sobre la inteligencia divina. La conclusión es que νοῦς cuenta con más apoyos, ya que Διὸς νοῦς aparece a menudo en la épica arcaica y suele ocupar la misma posición métrica que en *OF* 18.1. Igual que en la épica el νοῦς suele aludir a un plan (que siempre se cumple en el caso de Zeus), concebido de manera inmediata y asociado en ocasiones con la μήτις, en el poema de Derveni sería la facultad empleada por Zeus para planificar la recreación del universo. Si la expresión Διὸς νοῦς estaba presente en *OF* 18.1, pudo servir de base al comentarista para identificar a Zeus con el νοῦς cósmico que rige el universo.

PALABRAS CLAVE: Papiro de Derveni, términos psicológicos en griego, Zeus, mitos de creación

ZEUS' INTELLIGENCE IN THE DERVENI ORPHIC POEM (OF 18.1): φρήν or νοῦς?

ABSTRACT

In order to complete the lacuna of verse *OF* 18.1 of the Derveni poem, which alludes to Zeus' intelligence, the terms φρήν and νοῦς have been proposed. To determine which of them is more likely, I have examined the following aspects: the frequency of the expressions Διὸς νόος and Διὸς φρήν in archaic Greek epic; the

* Este trabajo es resultado del proyecto de investigación FFI2015-66484-P financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. En la numeración de los fragmentos órficos (*OF*) sigo la edición de BERNABÉ (2004 y 2005).

main meanings of these terms; the plot of the Derveni poem and the commentator's ideas about divine intelligence. The conclusion is that νοῦς has firmer support, since Διὸς νόος often appears in archaic epic and usually occupies the same metric position as in *OF* 18.1. Just as in epic the νόος alludes to an instantaneously conceived plan (always accomplished in Zeus' case), which is sometimes associated with the μῆτις, similarly, in the Derveni poem, it may be the faculty utilised by the god to plan the recreation of the universe. If the expression Διὸς νοῦς was present in *OF* 18.1, it may have provided a basis for the commentator to identify Zeus with the cosmic νοῦς that rules the universe.

KEYWORDS: Derveni Papyrus, psychological terms in Greek, Zeus, myths of creation

I. EL TEXTO DE *OF* 18

Aunque el Papiro de Derveni fue descubierto en 1962, la mayor parte del texto solo se conoció en 1982, cuando apareció publicado de forma anónima sin firma al final del número 47 de la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*¹. Al final de la columna XXI (actualmente XXV, desde Laks–Most 1997), en la línea 14, se leían los restos de un verso del poema órfico comentado en el papiro, como sabemos por la expresión de la línea 13: ἐν δὲ [τ]ῶιδε σημαί[νει], «en el siguiente [verso] indica»: [. . .]. [.]μει[. .] . . . αἰδιο[.]σα[. . .] . .

La columna siguiente conserva algunas palabras del verso que iba a continuación, subrayadas en el texto de la revista: μη[τρ]ὸς (l. 1), ἑὰς (2), ἐμ φιλότῃτι (10), θέλοντα μιχθῆναι (10). Basándose en estos términos, West² hizo la siguiente propuesta en su reconstrucción *exempli gratia* del poema de Derveni:

[. . .]. [.]μει[. .]ῶστ'αἰδιο[.]σα[. . .] . .
[αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε πάντ' ἐπεφράσσατο μητίετα Ζεύς,]
ἤθελε μητρὸς ἑὰς μιχθῆμεναι ἐν φιλότῃτι.

«[Pero una vez que pensó todas estas cosas el inteligente Zeus,] deseaba unirse amorosamente con su propia madre».

¹ ANÓNIMO (1982).

² WEST (1983) 115, vv. 45-47.

El primer verso es el único en que West deja restos de palabras sin reconstruir, debido a su mal estado de conservación. Los dos últimos resultaban bastante verosímiles en lo que respecta a la dicción y al contenido.

En los años siguientes no hubo avances en el conocimiento del texto del papiro, hasta que Laks y Most publicaron en 1997 varios trabajos presentados en un congreso sobre el papiro celebrado en Princeton en 1993³. El profesor que tenía a cargo la edición del papiro de Derveni, Tsantsanoglou, dio a conocer su reconstrucción de las primeras seis columnas, muy diferentes a las del texto de 1982. Esta incluía cuatro nuevas columnas, de modo que la numeración de las columnas cambió (la I pasó a ser la V, y así las sucesivas). El volumen ofrecía una nueva traducción del papiro realizada por Laks y Most y corregida en algunos puntos por Tsantsanoglou de acuerdo con su edición aún inédita, cuyo texto no reveló. Para el pasaje que nos ocupa (col. XXV 14) Tsantsanoglou sugirió: «But when the mind of Zeus devised all things»⁴. A partir de esta propuesta, Janko reconstruyó en 2001 el verso griego con gran habilidad⁵:

[αὐτ]ὰρ [ἐ]πεὶ [δὴ π]άντα Διὸ[ς νόο]ς α[ιγίόχ]οιο
[μή]σατο⁶

«Pero una vez que pensó todas las cosas la inteligencia de Zeus portaégida»

El siguiente hito en la recuperación del poema de Derveni lo constituyen dos artículos de Bernabé de 1999 y 2002, en los que publicó una nueva reconstrucción, según figuraría más tarde en su edición de los fragmentos órficos de 2004. Para el verso que estamos tratando (*OF* 18.1 en su edición), sigue la reconstrucción de Tsantsanoglou, comunicada por carta, y para el siguiente verso acepta la propuesta de West⁷:

[αὐτ]ὰρ [ἐ]πεὶ δ[ὴ π]άν]τα Διὸ[ς φρήν μή]σατ[ο ἔργα]⁸
ἤθελε μητρὸς ἑὰς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι. (*OF* 18)

³ LAKS–MOST (1997a).

⁴ LAKS–MOST (1997b) 21.

⁵ JANKO (2001, 31) n. 179.

⁶ Lo mismo en su edición provisional del papiro: JANKO (2002) 49.

⁷ WEST (1983) 115. BERNABÉ (1999) 332 (aunque en el verso aparece σφῆν, se trata de una errata por φρήν) y (2002) 122.

⁸ ἔργα en BERNABÉ (2004) 32.

«Pero cuando todas las acciones pensó la inteligencia de Zeus
desesaba unirse amorosamente con su propia madre»

El verso de Tsantsanoglou se parece mucho al de Janko, pero con φρήν en vez de νόος. En la edición de Bernabé de 2004⁹ aparece publicada la lectura del verso por Tsantsanoglou: [. . .]. [. . .].ειδ[. . .]ταδιο[.]σα . [. . .] . γα, casi idéntica a la publicada en la *editio princeps* de 2006¹⁰: [. . .] . . [. . .].ειδ[.].αδιο[.]σα . [. . .] . γα, reconstruida como: [αὐτ]ἄρ [ἐ]πει δ[ὲ] π[άν]τα Διὸς φρήν μή]σατ[ο ἔ]ργα | μητρὸς ἕας ἔθειεν μιχθήμεναι ἐν φιλότῃ¹¹.

Esta reconstrucción ha sido aceptada por varios estudiosos del papiro¹². Sin embargo, para el último verso en vez de φρήν Sider¹³ ha propuesto νοῦς, término ya sugerido por Janko (νόος α[ἰγιόχ]οιο). La razón que aduce es que la φρήν puede cambiarse (como la de Zeus en Hom. *Il.* X 45) y puede recordar, aprender y experimentar diversos sentimientos, pero en la literatura arcaica nunca aparece planeando ni ejecutando nada. La única vez en que se usa en nominativo singular, en el pasaje citado, es sujeto de un verbo en voz pasiva (ἐτρέπεται, que en realidad es voz media). La actividad mental tiene lugar en la φρήν o de acuerdo con ella, pero no es el agente de esos procesos. Por otro lado, νοῦς, a diferencia de φρήν, aparece a menudo en el texto del papiro de Derveni, lo que en algunos casos sugiere que estaba en el poema órfico, en especial después de citar *OF* 18, col. XXVI 1: μήτηρ ὁ Νοῦς ἐστὶν τῶν ἄλλων.

Desde el punto de vista papiroológico, ambas lecturas tienen cuatro letras de anchura semejante y adecuada para cubrir la laguna. La Φ y la Π son ligeramente más estrechas que la Η, la Ν, la Υ y la Σ, pero la Ο es algo

⁹ BERNABÉ (2004) 32.

¹⁰ KOUREMENOS–PARASSOGLU–TSANTSANOGLU (2006) 110-111, en adelante KPT.

¹¹ En mi opinión, la reconstrucción de Tsantsanoglou del verso *OF* 18.1, que sigue de cerca otra de Burkert (μητρὸς ἕας ἐθέλων φιλότῃ μιγῆναι *vel* μιχθήμεναι ἐν φιλότῃ, *ap.* BERNABÉ [2004] 32), es más convincente que la de West. Tsantsanoglou (en KPT, 217) da una buena razón (ya indicada por MERKELBACH [1967] 31): el comentarista dice en col. XXVI 9-12 que Orfeo podría haber usado ἐοῖο en vez de ἕας, lo que sugiere que en el verso órfico ἕας y ἐοῖο (ἐοῖ?) eran intercambiables, algo imposible en la propuesta de West. Μητρὸς ἕης a comienzo de verso cuenta con dos paralelos en Hom. *Il.* V 371 y *Od.* XIX 395; cf. μητρὸς ἐμῆς en *Il.* XVIII 396, *Od.* I 368, IV 321 y XI 205. Tsantsanoglou es seguido por SIDER (2014) 234.

¹² JOURDAN (2003) 25; BETEGH (2004) 52.

¹³ SIDER (2014) 234, 251.

más estrecha que la Φ y la P, así que NOYΣ sería solo levemente más larga que ΦPHN.

Si realizamos un recuento de las expresiones Διὸς νόος y Διὸς φρήν en la épica griega arcaica, en cuya tradición escribe el autor del poema de Derveni, observamos que la primera expresión se usa en veinte ocasiones, quince en la misma posición métrica que en *OF* 18.1, antes de la diéresis bucólica, seis veces en nominativo¹⁴ y nueve en acusativo¹⁵. Ζηνὸς νόος o νόον se emplea en seis ocasiones, dos de ellas en otra posición métrica¹⁶. Por su parte, la expresión Διὸς φρήν es mucho menos frecuente: aparece solo tres veces, una en nominativo (Ἀργείους καὶ νῆας, ἐπεὶ Διὸς ἐτράπετο φρήν, Hom. *Il.* X 45), otra en acusativo (Hom. *Il.* XII 173: Ὠς ἔφατ', οὐδὲ Διὸς πεῖθε φρένα ταῦτ' ἀγορεύων) y otra en dativo plural (Hom. *Il.* XV 194: τὴν ῥα καὶ οὗ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος), siempre con alguna palabra interpuesta. En los dos últimos casos φρένα y φρεσίν tienen la misma posición métrica que φρήν en *OF* 18.1¹⁷.

Atendiendo a estos usos, la propuesta Διὸς νοῦς tiene más base por contar con más paralelos que Διὸς φρήν en la épica arcaica, donde hay seis ejemplos de Διὸς νόος en nominativo en la misma posición métrica, mientras que solo hay un caso de Διὸς φρήν en nominativo, en otra posición y con palabras interpuestas. Bien es verdad que por razones métricas en *OF* 18.1 hay que reconstruir νοῦς, forma contracta que es rara en la épica frente a la habitual νόος, pero que cuenta con paralelos en la épica y la lírica arcaicas, como νοῦς (Hom. *Od.* X 239-240; Archil. fr. 328.1 W.; Semon. fr. 1.3 W.) y νοῦν (Hes. fr. 203.1-2 M.-W.; Sol. fr. 27.13 W.), más cercanas en el tiempo al poema de Derveni, que suele datarse en el siglo VI a.C. Además del recuento estadístico, será necesario un examen de los valores de

¹⁴ Hom. *Il.* XV 242, *Od.* XXIV 164, *H.Merc.* 10, *H.Merc.* 396, *H.Merc.* 535, Hes. *Th.* 1002. Διὸς... νόος en nominativo en otra *sedes metrica*, con alguna palabra interpuesta, aparece en Hom. *Il.* XVI 688, *Il.* XVII 176 y Hes. fr. 10a.97 M.-W. (parte reconstruida).

¹⁵ Hom. *Il.* VIII 143, XIV 160, XIV 252, *Od.* V 103, V 137, Hes. *Th.* 51, 537, *Op.* 105, Hes. fr. 43a.76. Διὸς... νόον en otra *sede metrica*, con alguna palabra interpuesta, se encuentra en Hom. *Il.* XV 461 y Hes. *Th.* 613.

¹⁶ Ζηνὸς νόος antes de la diéresis bucólica: Hes. *Op.* 483; en otra posición: Hom. *Il.* XVI 103. Ζηνὸς νόον antes de la diéresis bucólica: Hes. *Op.* 661, Hes. fr. 43a.52 y fr. 303.2 M.-W. En otra *sedes metrica*: *H.Ven.* 36.

¹⁷ Διὸς φρήν se usa tres veces en la tragedia, una en nominativo singular (A. *Supp.* 1048-1049: Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν / μεγάλη φρήν ἀπέρατος) y dos en plural, en nominativo (...Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες, A. *PV* 34) y en acusativo (E. fr. 494.16-17 Kannicht: θῆλυ τὰ[ς] Διὸς φρένας / γένος πορεύει τοῖς θέλουσιν Ἑλλάδος).

los términos νόος y φρήν en la épica y en especial de las expresiones Διὸς νόος y Διὸς φρήν, con el fin de observar cuál es más apropiada en el contexto del poema de Derveni.

II. EL NOOΣ DE ZEUS EN LA ÉPICA

En este apartado ofreceré una breve panorámica de los pasajes en los que se alude al νόος de Zeus en la épica arcaica, sin afán de exhaustividad, con la intención de ofrecer paralelos que puedan apoyar la presencia del término en el poema de Derveni¹⁸.

En varios pasajes homéricos νόος y su derivado νοέω aluden a la percepción con los sentidos, en especial la visión. Héctor ve con sus ojos caer a su primo en el polvo (Ἐκτωρ δ' ὡς ἐνόησεν ἀνεψιὸν ὀφθαλμοῖσιν, Hom. *Il.* XV 422-423)¹⁹. Más a menudo, estos términos designan la comprensión derivada de la percepción sensorial. En este sentido, «νοῦς es casi un ojo interior que ve con claridad» en palabras de Snell²⁰: es capaz de ver y de entender, de penetrar debajo de las apariencias y comprender de inmediato (no mediante una deducción) la verdad oculta, por lo que podría traducirse como ‘perspicacia’, y νοεῖν como ‘darse cuenta’²¹. Así, en el

¹⁸ Sobre νόος en los poemas homéricos y en los presocráticos, véase VON FRITZ (1943) y (1945-1946); para νόος y otros términos psicológicos en la *Iliada*, ver el completo estudio de MEGINO (2003); sobre νόος en la literatura arcaica, ver los numerosos trabajos de SULLIVAN: (1980) en Hesíodo y la lírica, (1989a) en Homero y los *Himnos homéricos*, (1990a) en Hesíodo, (1990b) en Píndaro y Baquílides, (1994) sobre la mente de Zeus en Homero y los *Himnos homéricos* y (1995a) en la poesía de Hesíodo. En (1995b) ofrece una síntesis de sus estudios (18-35 sobre νοῦς, con más bibliografía).

¹⁹ Cf. Hom. *Il.* XXIV 294: αὐτὸς ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας; Hes. *Op.* 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

²⁰ SNELL (2007) [1946] 40. En n. 33 cita a Platón, que lo llama ὄμμα τῆς ψυχῆς en *Smp.* 219a, *R.* 533d, *Tht.* 164a y *Sph.* 354a.

²¹ VON FRITZ (1943) 90: «it may, in some way, appear as a kind of sixth sense which penetrates deeper into the nature of the objects perceived than the other senses». Este autor enfatiza la relevancia de la capacidad visual, como en (1945) 224: «a deeper insight into its real nature, which seems to penetrate beyond its outward appearance»; HARRISON (1960) 65: «a mental organ that “takes in” a situation without having to reflect about it»; WARDEN (1971) 5: «*Noos* is certainly very close to sensible intuition... it operates not by a logical or discursive process, but by an intuitive apperception of a situation, by recognizing the pattern and structure of a situation».

canto III de la *Iliada*, Afrodita adopta la forma de una anciana y se introduce en la habitación de Helena (vv. 385-389). Pero bajo las apariencias, ella es capaz de notar la belleza del cuello, el pecho y los ojos de la diosa (καί ῥ' ὥς οὖν ἐνόησε θεᾶς περικαλλέα δειρὴν / στήθεά θ' ἱμερόεντα καὶ ὄμματα μαρμαίροντα, *Il.* III 396-397). El opuesto de νοέω es λανθάνομαι 'pasárselo a uno inadvertido': ἢ λάθεται ἢ οὐκ ἐνόησεν (Hom. *Il.* IX 537): «o se le pasó o no se dio cuenta», sobre Eneo, que olvidó hacer sacrificios a Ártemis. Por supuesto el νόος de Zeus es πυκινός, 'sólido', 'consistente', y nada se le escapa. Cuando Teucro lanzó una flecha a Héctor, su perspicacia no dejó de advertirlo y le protegió (ἀλλ' οὐ λήθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ῥ' ἐφύλασσε, Hom. *Il.* XV 461). En el relato hesiódico sobre Prometeo, este intenta embaucar a Zeus proponiéndole dos lotes de carne, uno más vistoso que otro, pero lleno de huesos y grasa²²: δασσάμενος προύθηκε, Διὸς νόον ἔξαπαφίσκων, «tras el reparto se lo presentó, engañando el entendimiento de Zeus».

Aquí se observa el componente sensorial, visual, del νόος, al que se une el intelectual. Por supuesto, los intentos de Prometeo son vanos²³: ὧς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν, «así, no es posible embaucar ni evadir al entendimiento de Zeus».

A raíz del poder del νόος de percibir mentalmente una situación dada, se le atribuye también la facultad de visualizar un estado de cosas futuro, a veces como solución a un problema presente. El νόος, por tanto, tiene una capacidad pasiva, de percibir y comprender, y otra activa, de concebir un plan o proyecto. Igual que el νόος actúa de inmediato para darse cuenta de la verdadera naturaleza de una realidad sensible, cuando se proyecta al futuro posee también una fuerza inmediata, sin operar mediante un razonamiento o reflexión sobre varias opciones o sobre las ventajas o inconvenientes del plan²⁴.

La capacidad activa del νόος consta de un componente intelectual y otro volitivo, de ahí que νόος esté en ocasiones muy próximo a βουλή y pueda entenderse como 'designio', que reúne las ideas de voluntad y

SULLIVAN (1980) 33: «an organ of clear inner vision that often allows him [the man] to grasp the essence of any situation».

²² Hes. *Th.* 537.

²³ Hes. *Th.* 613.

²⁴ VON FRITZ (1943) 90, n. 83: «where... a person deliberates concerning his future course of action, this process of deliberation is never described by the word νοεῖν but by a number of different words, most of them derived from the root φρεν».

proyecto. En la *Iliada*, νόος se refiere a menudo al plan de Zeus de favorecer a los troyanos, proteger a Héctor y causar matanza entre los aqueos. Así, en VIII 141-144, Néstor señala a Diomedes que el dios supremo va a dar la gloria a Héctor en ese día, y un hombre no puede soslayar el plan del dios²⁵:

νῦν μὲν γὰρ τούτῳ Κρονίδης Ζεὺς κῶδος ὀπάζει
σήμερον· ὕστερον αὖτε καὶ ἡμῖν, αἴ κ' ἐθέλησι,
δώσει· ἀνὴρ δέ κεν οὐ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο
οὐδὲ μάλ' ἴφθιμος, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστι.

«Pues ahora a este el Cronida Zeus concede gloria hoy. Más tarde también a nosotros, si quiere, nos la dará. Pero un hombre no podría frustrar el plan de Zeus, por fuerte que sea, porque él es muy superior».

En el canto XIV, Héctor sufre un desvanecimiento tras ser herido por Áyax en el pecho con una piedra (409-420), pero en el canto XV se recupera gracias al plan de Zeus²⁶:

ἀμφὶ ἔγιγνώσκων ἐτάρους· ἀτὰρ ἄσθμα καὶ ἰδρῶς
παύετ', ἐπεὶ μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο.

«en torno suyo reconociendo a sus compañeros, pero el ahogo y el sudor cesaban, porque le despertaba el designio de Zeus portaégida»²⁷.

En el siguiente canto, Áyax pierde las fuerzas en la defensa de las naves frente al ataque de los troyanos y tiene que retirarse, nuevamente por voluntad de Zeus, de modo que Héctor logra incendiar las naves²⁸:

Αἴας δ' οὐκ ἔτ' ἔμιμνε· βιάζετο γὰρ βελέεσσι·
δάμνα μιν Ζηνός τε νόος καὶ Τρῶες ἀγαυοὶ

²⁵ Hom. *Il.* VIII 141-144.

²⁶ Hom. *Il.* XV 240-242.

²⁷ Un verso casi idéntico (salvo por el comienzo ἀλλ' ὅτε δή) se encuentra en Hom. *Od.* XXIV 164, cuando el alma del pretendiente Anfimedonte cuenta al alma de Agamenón cómo fue su muerte: Odiseo estaba de incógnito en el palacio, hasta que el designio de Zeus le anima. Entonces escondió las armas y sugirió a Penélope la prueba del arco. En este caso el plan de Zeus es la matanza de los pretendientes.

²⁸ Hom. *Il.* XVI 102-103.

«Áyax no resistía más, pues lo forzaban las flechas.
Lo sometía el designio de Zeus y los gloriosos troyanos».

Por supuesto, el νόος de Zeus es mucho más poderoso que el de los mortales²⁹:

ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν
ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην
ρήϊδίως, ὅτε δ' αὐτὸς ἐποτρύνησι μάχεσθαι·

«Pero siempre el designio de Zeus es más poderoso que el de los hombres,
el cual espanta al hombre valeroso y le arrebató la victoria
fácilmente, cuando él mismo lo anima a combatir».

El poeta reflexiona así sobre la superioridad de los planes de Zeus, que en este caso empuja a Patroclo hacia la batalla con el objetivo de provocar su muerte³⁰.

El νόος de Zeus es capaz de representarse cuál situación futura es la mejor, de ahí que su plan tenga éxito y llegue a su cumplimiento³¹: ... μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο³² «... el designio del gran Zeus se cumplía»

La frase se refiere al nacimiento de Medeo, hijo de Jasón y Medea, pero posiblemente también a toda la empresa de Jasón, que Hesíodo resume en los versos previos (993-1000).

En el *H.Merc.* 10 el plan de Zeus hace que Hermes nazca a la décima luna desde su concepción: ἀλλ' ὅτε δὴ μεγάλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο...³³, «pero cuando se cumplía el designio del gran Zeus».

²⁹ Hom. *Il.* XVI 688-690.

³⁰ En el canto siguiente, Héctor pronuncia un verso casi idéntico a XVI 688, con la sustitución de ἢ ἐπερ ἀνδρῶν por αἰγιόχοιο (Hom. *Il.* XVII 176). El héroe se defiende de las acusaciones de inacción por parte de Glauco: no teme la lucha, pero Zeus hace a veces huir a un guerrero y le quita la victoria, como le acaba de suceder ante Áyax, cuando este le arrebató el cuerpo de Patroclo (Hom. *Il.* XVII 128-137).

³¹ WARDEN (1971) 8: «It is characteristic of the *noos* of Zeus that it always achieves its end or *telos*, and it is this that distinguishes it from the *noos* of man»; SULLIVAN (1995b) 19: «*noos* in the chief Olympian functions as the seat of his thinking, will, and plans, all of which come into effect».

³² Hes. *Th.* 1002.

³³ Cf. Hom. *Il.* XIX 90: θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ, «la divinidad todo lo lleva a término». En Hom. *Il.* XXIII 149 Aquiles reprocha al río Esperqueo que no ha cumplido el plan de

Estos pasajes recuerdan en su forma y contenido el célebre v. 5 del canto I de la *Iliada*: Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή, «y se cumplía la voluntad de Zeus», sobre los males que los aqueos empiezan a sufrir desde que Agamenón y Aquiles se enfrentaron. Se trata de formulaciones semejantes para una misma idea, lo que indica la proximidad entre νόος y βουλή en los pasajes analizados. De hecho, varios autores han señalado que en el término νόος empleado como ‘designio’ al componente intelectual se suma otro volitivo³⁴.

La culminación del plan de Zeus no puede ser frustrada ni por otros dioses ni por mortales. En la *Odisea*, cuando Hermes es enviado a la isla de Calipso le dice a esta que ha ido contra su voluntad, por mandato de Zeus³⁵:

ἀλλὰ μάλ' οὐ πως ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο
οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ' ἄλιῶσαι.

«Pero no es posible en modo alguno que el plan de Zeus portaégida otro dios lo transgreda ni lo frustre.»

En el relato hesiódico de la creación de Pandora en *Trabajos y Días*, después de que esta abre la tapa de su jarra, salen todos los males y llegan al hombre continuamente, de modo que no es posible escapar al designio de Zeus³⁶: οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι. «así, no es posible escapar al designio de Zeus».

Frente a la ignorancia humana, los dioses alcanzan sus objetivos de acuerdo con su νόος, según Teognis:

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον. (141-142)

Peleo de ver regresar a Ftía a su hijo: σὺ δὲ οἶ νόον οὐκ ἐτέλεσσας. En Hom. *Od.* XXII 215 Agelao, uno de los pretendientes, cree que su plan de acabar con la vida de Odiseo y su hijo tendrá cumplimiento: ὅδε γὰρ ἡμέτερόν γε νόον τελέεσθαι δῖω.

³⁴ MEGINO (2003) 187, sobre Hom. *Il.* XVI 103, expresa con gran agudeza este doble valor: «el sentido de νόος no se limita solo a la voluntad, sino que es extensible también al plano intelectual, con lo que podríamos considerar el νόος, asimismo, como el plan o proyecto que ha concebido Zeus para cumplir la promesa hecha a Tetis en I 523 de vengar la deshonra de Aquiles». Cf. 186, 188.

³⁵ Hom. *Od.* V 103-4.

³⁶ Hes. *Op.* 105.

«Los hombres concebimos vanos pensamientos y nada sabemos, pero los dioses todo lo llevan a término conforme a su plan»³⁷.

Y para Píndaro, el hombre cuyas habilidades no son innatas sino aprendidas tiene aspiraciones cambiantes y «prueba suerte en incontables hazañas con un νόος ἀτελής» (μυριᾶν δ' ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται, *N.* 3.42), un «plan sin objetivo concreto» y por tanto fracasado.

En muchos de estos pasajes se da una equivalencia entre «el designio de Zeus» y simplemente «Zeus». No solo su plan es más fuerte que el de los hombres, sino que él es más fuerte, en su inteligencia y en su voluntad³⁸. El poeta ha preferido atribuir estas intervenciones al νόος del dios para enfatizar que responden a un plan consciente.

III. ΝΟΟΣ Υ ΜΗΤΙΣ

Es significativo que en varios pasajes homéricos la posesión de νόος está vinculada a la de la μήτις, la inteligencia práctica³⁹. Así, en Hom. *Il.* X 224-226 Diomedes manifiesta ante la asamblea de los aqueos su intención de adentrarse en el campo enemigo, pero pide que le acompañe otro héroe, pues cuando uno va solo es menor su capacidad de percepción:

σύν τε δὴ ἔρχομένω καί τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν
ὅπως κέρδος ἔη· μῶνος δ' εἴ πέρ τε νοήσῃ
ἀλλὰ τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μήτις.

«Cuando dos marchan juntos, uno se percata antes que el otro de cómo puede sacarse ventaja, pero si uno solo se percata,

³⁷ Véase también Semon. fr. 1.1-3: ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος / πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκη θέλει, / νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν. «Hijo, Zeus tonante controla el fin de todo cuanto existe y lo dispone como quiere, pero los hombres no tienen perspectiva». Ambos pasajes son citados por WARDEN (1971) 8.

³⁸ WARDEN (1971) 7. MEGINO (2003) 189, apunta que en Hom. *Il.* XV 240-242 el νόος de Zeus es «una especie de trasunto del propio dios, una función psíquica tan identificada con el yo, que resume en ella toda la capacidad de Zeus para “despertar” a Héctor de su inconsciencia, del mismo modo que “doblega” a Áyax o “ahuyenta” al guerrero más poderoso». En XV 461-462 es incierto quién protege a Héctor, Zeus o su νόος: ἀλλ' οὐ λήθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ῥ' ἐφύλασσαν / Ἑκτορ'(α) «pero no le pasó inadvertido al sagaz entendimiento de Zeus, que protegía a Héctor».

³⁹ Véase MEGINO (2003) 173-178.

más corto es su entendimiento y tenue su maña».

En este caso, νόος tiene la acepción primaria de ‘perspicacia’, en concreto para ver un medio de obtener ventaja en la lucha. Cuando este νόος tiene un corto alcance, necesariamente es escasa la μῆτις, la capacidad de llevar a la práctica lo que se ha observado. Aquí, por tanto, la μῆτις es una consecuencia del νόος.

En Hom. *Il.* XXIII 589-590, Antíloco reconoce ante Menelao que cuando competía con él en la carrera interpuso su carro indebidamente, por lo que acepta entregarle la yegua que ganó:

οἶσθ' οἶαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσι·
κραϊνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις.

«Sabes cómo llegan a ser las transgresiones de un varón joven,
pues más impulsivo es su entendimiento, y tenue su maña».

En ambos casos, el νόος y la μῆτις son cualidades permanentes del individuo que se dan de manera concomitante. La imperfección en la posesión del νόος, ya sea por su cortedad o por su ligereza, implican que la μῆτις sea tenue, carente de alcance y densidad, como sí la tiene el νόος de Zeus (Hom. *Il.* XV 461: Διὸς πυκινὸν νόον).

En otros pasajes, νόος y μῆτις hacen referencia a un plan concreto y actúan casi como sinónimos. Así, en Hom. *Il.* VII 446-447 Posidón se queja ante Zeus de que los mortales no comunican sus planes a los dioses:

Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν
ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει;

«¡Padre Zeus! ¿Quién hay de los mortales en la tierra ilimitada
que transmita a los inmortales su plan y su proyecto?»

Se refiere en este caso a la construcción de un muro y una fosa por parte de los aqueos con el fin de impedir la llegada de los troyanos a sus naves. El dios denomina esta empresa como νόος y μῆτις, lo que indica que es un plan para superar una dificultad⁴⁰.

⁴⁰ MEGINO (2003) 228 apunta sobre estos versos: «la alusión al νόος como producto del habla equivale a considerarlo como un producto mental, que contiene el proyecto de

En Hom. *II*. IX 93-105 Néstor expone a Agamenón una propuesta para atajar la desesperada situación en la que se encuentran tras el abandono de Aquiles. Esta consiste en el envío de una embajada que trate de convencerle de que vuelva. Homero dice que Néstor fue el primero en urdir una estratagema (ὕφαίνειν ἤρχετο μῆτιν, 93) y este asegura que nadie concebirá una idea mejor que la suya (οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, 104). Los dos términos designan el producto concreto de la inteligencia práctica, encaminada a la resolución de un problema particular⁴¹.

En Hom. *II*. XV 509-510, Áyax usa un verso muy similar para arengar a las tropas y animarlas al combate con los troyanos. Lo significativo es que μῆτις está coordinada con νόος, lo que deja clara su afinidad semántica:

ἡμῖν δ' οὐ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων
ἢ αὐτοσχεδίῃ μῖζαι χεῖράς τε μένος τε.

«No tenemos un plan y un recurso mejor que este:
aplicar el vigor de nuestras manos a la batalla cuerpo a cuerpo».

Los dos términos aluden al plan expuesto por Áyax, enfrentarse directamente a los troyanos, que es el producto mental de un examen del problema y de la visualización de la salida más eficaz.

Estos pasajes nos ilustran con claridad sobre el hecho de que la posesión del νόος suele ir unida a la de la μῆτις, ya se entiendan como capacidad mental o como el resultado de esta ('plan', 'propósito'). Esta conexión resulta crucial para el fragmento órfico que nos ocupa, como veremos al final del trabajo.

IV. LA ΦΡΗΝ DE ZEUS

En la épica arcaica φρήν (más frecuentemente en plural, φρένες) tiene una función principalmente intelectual, como νόος, a menudo con un componente volitivo y afectivo, que incluye los más diversos estados

actuación diseñado por la función intelectual de la persona. Y, por tanto, así debemos considerar tanto a νόος como a μῆτις en este pasaje».

⁴¹ MEGINO (2003) 224 defiende que en este pasaje νόος tiene un sentido similar al de μῆτις: «constructo mental útil y provechoso cuya razón de ser es ofrecer al individuo un modo de actuación a seguir».

anímicos⁴². En la capacidad cognitiva y volitiva se asemeja a νόος, con las diferencias que veremos, y en la volitiva y la afectiva a θυμός, un órgano del sentimiento⁴³. Las φρένες no suelen ser sujeto de verbos de pensamiento o sentimiento, sino que por lo general actúan como instrumento mediante el que se piensa o siente algo, o como sede donde tienen lugar estos procesos⁴⁴. Son más frecuentes los casos en los que su función es cognitiva. Así, se pueden tramar malas acciones en las «mientes» (κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα, Hom. *Il.* XXI 19, XXIII 176), algo que también se puede realizar con el θυμός (κακὰ μήσατο θυμῶ, Hom. *Il.* VI 157; con μήσαο: XIV 253). Otras veces las φρένες son el receptáculo de conocimientos e ideas (ἴδμεν ἐνὶ φρεσὶ, Hom. *Il.* II 301; ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν, Hom. *Il.* IV 39) y, más raramente, de la percepción sensorial (ὄφρα ἴδωμαι ἐνὶ φρεσίν, Hom. *Il.* XXI 61; τὸν δ' αἶψα περὶ φρένας ἤλυθ' ἰωή, *Il.* X 139; ἔγνω ἦσιν ἐνὶ φρεσὶ, *Il.* I 333). A menudo son el lugar donde residen o se producen muy diversas emociones, como el miedo (αἰνῶς δεῖδοικα κατὰ φρένα, Hom. *Il.* I 555), el placer estético (φρεσὶν ἦσι τετάρπετο, Hom. *Il.* XIX 19), la alegría (γεγῆθει δὲ φρένα, Hom. *Il.* XI 683), la cólera (οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, Hom. *Il.* II 241; χολωσάμενος φρεσὶ ἦσιν, Hes. *Th.* 47), la pena (πένθος ἄλαστον ἔχουσα μετὰ φρεσίν, Hom. *Il.* XXIV 105), el ímpetu guerrero (μένος δέ οἱ ἐν φρεσὶ θῆκε, Hom. *Il.* XXI 145), el deseo amoroso (μιν ἔρωσ πικινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν, Hom. *Il.* XIV 294) o la vergüenza (Hom. *Il.* XIII 121-122: ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος / αἰδῶ καὶ νέμεσιν)⁴⁵. Esta capacidad de las φρένες para albergar pensamientos y emociones apunta a su origen como entidad física localizada en el pecho, sin que se pueda precisar a qué órgano corresponderían. En ello se diferencian de νόος, que no tiene un componente físico ni es concebido como sede de estos fenómenos.

⁴² Sobre φρήν en la épica y la lírica arcaica ver SULLIVAN (1979), (1988a) en Homero, (1988b) en los líricos excepto Píndaro y Baquílides, (1989b) en Hesíodo, (1989c) en Píndaro y Baquílides, y la síntesis de (1995b) 36-53 (ver 36 n. 48 para una abundante bibliografía). Sobre φρήν en la *Iliada*, ver MEGINO (2003) 91-162 (síntesis en 311).

⁴³ SNELL (2007) [1947] 37: «*thymós* es el órgano físico-espiritual que motiva las emociones y las reacciones»; 38: «es en general la sede de la alegría, el placer, el amor, la compasión, la cólera, etc. -es decir, de todas las reacciones anímicas».

⁴⁴ Ver SULLIVAN (1979) 165-166 y 171-173. En estas últimas páginas señala que en la lírica se observa una mayor independencia de acción de la φρήν o φρένες respecto al individuo: la φρήν puede cantar (Terp. 697 *PMG*, *Adesp.* 955.1 *PMG*) y llorar (Pi. *P.* 6.36), y actúa (πράσσει) mediante βουλαί (Pi. *N.* 1.27).

⁴⁵ Ver un análisis más detallado en MEGINO (2003) 139-156.

Para nuestros propósitos son interesantes algunos casos en que las φρένες aparecen implicadas en una deliberación, elección o diseño de un plan⁴⁶. Muchas veces se trata de procesos que llevan un tiempo y en los que se tienen en cuenta varias posibilidades y se pondera cuál es la mejor. Por ejemplo, en dos pasajes las φρένες se implican en los pensamientos que se revuelven durante la noche, como Agamenón cuando planea una expedición nocturna (πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα, Hom. *Il.* X 4) o Telémaco cuando sopesa si salir de viaje (βούλευε φρεσὶν ἦσιν ὁδόν, Hom. *Od.* I 444). En mitad de la matanza de pretendientes, Femio duda si salir al patio o abrazar las rodillas de Odiseo suplicando clemencia (δίχρα δὲ φρεσὶ μερμήριζεν, Hom. *Od.* XXII 333). Diomedes, tras matar a Reso, considera (μερμήριζε, Hom. *Il.* X 503) si apoderarse de su carro, llevárselo a costas o matar a más tracios: estas opciones revolvió en su φρήν (ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα, 507). Es interesante el hecho de que la φρήν pueda llegar a persuadirse, como en Hom. *Il.* IV 104 y XVI 842: φρένας ἄφροني πειθην «convenció las mientes del imprudente»; VII 120 y XIII 788: παρέπεισεν ἀδελφειοῦ φρένας «persuadió las mientes de su hermano» lo que implica un carácter más cambiante y menos firme que el νόος.

Son significativos algunos pasajes en que las φρένες acompañan al verbo μήδομαι 'planear', como en *OF* 18.1. Según Néstor, «Zeus planeó en sus mientes un penoso retorno para los aqueos» (Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μήδετο νόστον / Ἀργείοισ', Hom. *Od.* III 132-133). En dos casos Aquiles es el sujeto del verbo, que lleva ἔργα como objeto directo, al igual que en *OF* 18.1: Hom. *Il.* XXI 19 (κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα «planeó en sus mientes funestas acciones»), antes de enfrentarse al Janto, y *Il.* XXIII 176, tras sacrificar en la pira de Patroclo a doce jóvenes troyanos. Lo mismo ocurre en Hom. *Od.* XI 474, cuando, al ver a Odiseo en el país de los muertos, el alma de Aquiles le pregunta qué empresa mayor que esa concebirá en sus mientes (τίπτ' ἔτι μείζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;). En una ocasión las φρένες están vinculadas con la μῆτις: en Hom. *Il.* IX 424 Aquiles manda a los embajadores que transmitan su negativa a los jefes de los aqueos «para que planifiquen en sus mientes una estrategia mejor» (ὄφρ' ἄλλην φράζονται ἐνὶ φρεσὶ μῆτιν ἀμείνω).

⁴⁶ Los verbos que se usan son μερμήριζω, ὀρμαίνω, βουλεύω, βυσσοδομεύω, φράζω y μήδομαι. Véase una recopilación y clasificación de todos estos pasajes en SULLIVAN (1988a) 78-89.

Veamos la relación de Zeus con la φρήν. En la épica antigua no solo se atribuye a Zeus la posesión de νόος, sino también de φρήν. En algunos momentos se ve envuelto en deliberaciones en las que usa las φρένες. En Hom. *Il.* II 3 medita sobre cómo honrar a Aquiles y causar matanza entre los aqueos (ἀλλ' ὃ γε μερμήριζε κατὰ φρένα), hasta que en su ánimo se le manifiesta el mejor plan (5: ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή). En Hom. *Il.* XVI 435 Zeus dice tener el corazón dividido en un terrible dilema (διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὀρμαίνοντι): sustraer a su hijo Sarpedón de la lucha o dejarlo sucumbir a manos de Patroclo⁴⁷.

Un pasaje es significativo. En Hom. *Il.* X 45 Agamenón comparte con Menelao su parecer de que «la φρήν de Zeus ha dado un giro» (Διὸς ἐτρέπετο φρήν) y ya no apoya al bando troyano. Se trata de un uso interesante, ya que es la única vez que φρήν aparece en nominativo en la épica arcaica. El verbo está en voz media con valor reflexivo, lo que indica que la φρήν tiene capacidad de actuar sobre sí misma, pero no sobre otros seres. También en otra ocasión cambia de dirección el νόος de Zeus (Hom. *Il.* 17.546: δὴ γὰρ νόος ἐτρέπετ' αὐτοῦ), cuando ambos bandos luchan por el cadáver de Patroclo y el dios decide ayudar a los aqueos a que lo recuperen. Este paralelo indica que φρήν en Hom. *Il.* X 45 puede ser una variante de la expresión más común Διὸς νόος⁴⁸, introducida quizá por razones métricas donde νόος no encaja (última sílaba del verso). Seguramente no es casual el hecho de que este uso inusitado de φρήν esté en la *Dolonia*, un canto más reciente que el resto de la *Iliada* con notables peculiaridades⁴⁹.

En conclusión: en la épica arcaica la φρήν y las φρένες no son tanto agentes de procesos mentales o afectivos como instrumentos o sedes de

⁴⁷ Otros dos pasajes en que se habla de la φρήν de Zeus son Hom. *Il.* XII 173, donde se dice que Asio, aliado de los troyanos, no consiguió convencer a la φρήν de Zeus para asaltar el muro de los aqueos, algo que reservó a Héctor; e Hom. *Il.* XV 194, donde Posidón asegura que no se someterá a las intenciones de Zeus, que le acaba de ordenar que abandone el campo de batalla.

⁴⁸ Como cree SULLIVAN (1979) 164, quien piensa que la sustitución pudo deberse a lo que dice Agamenón en el siguiente verso: Zeus ha puesto su φρήν en los sacrificios de Héctor (46). También señala que el hecho de que φρήν aparezca tan raramente en nominativo puede mostrar que generalmente no era visto como un agente activo independiente. Ver también SULLIVAN (1994) 109: «the exchange of *phren* with *noos* occurs only this one time».

⁴⁹ Hay innovaciones en la morfología, vocabulario, procedimientos narrativos y *realia*, resumidas en HAINSWORTH (1993) 154.

ellos. Su uso en dativo locativo e instrumental, o en acusativo de lugar o de relación, es muestra de que no tienen una función activa y autónoma como la de otros centros psíquicos, como el νόος o el θυμός⁵⁰. Cuando aluden a pensamientos, se trata habitualmente de un proceso en que se sopesan pros y contras, o distintas opciones, más que de un proyecto inmediato y claro, como suele designar el νόος⁵¹. A Zeus también se le atribuye la posesión de φρήν y φρένες, de las que a veces se sirve para decidirse entre varias posibilidades, siempre de acuerdo con el plan último de beneficiar a los troyanos a petición de Tetis.

V. *OF* 18.1 EN EL CONTEXTO DEL POEMA

Una vez examinados los valores principales de νόος y φρήν en la tradición épica, sobre todo en los pasajes relativos a Zeus, podemos considerar qué término encaja mejor en el contexto del poema de Derveni.

OF 18.1 alude sumariamente a la creación intelectual del mundo por parte de Zeus y, en el marco del poema, sirve de bisagra para introducir otro episodio: la unión incestuosa del dios con su madre. Esta creación, a la vez biológica y mental, se ha narrado en los versos precedentes, en los que encontramos por un lado el verbo προσέφυν, ‘crecieron’ (*OF* 12.2), cuyo sujeto son los dioses, diosas, ríos y fuentes que se forman en el vientre de Zeus, y por otro el verbo μήσατο, ‘pensó’, como en *OF* 18.1, referido a las partes del mundo que Zeus va perfilando en su mente: el Océano en *OF* 16.2 (μήσατο δ’ Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὸν ῥέοντος, «pensó la gran fuerza del Océano de ancha corriente»), y probablemente Gea y Urano en el verso precedente (*OF* 16.1: [μήσατο δ’ αὖ] Γαῖάν [τε καὶ] Οὐρανὸν εὐρὸν [ὑπερθεῖν], «pensó a su vez a Gea y al ancho Urano en lo alto»). Esta capacidad para planificar y procrear el mundo de nuevo fue obtenida por Zeus gracias a una acción previa: la ingestión del «venerable» (αἰδοῖον κατέπινεν, *OF* 8), esto es, del dios primigenio Protógono, seguramente

⁵⁰ Ver SULLIVAN (1979) sobre el valor de φρήν y φρένες en la épica y la lírica según los casos gramaticales en que se usan.

⁵¹ HARRISON (1960) 75: «where thought about future action is involved, the φρήν calculates whereas... the νόος visualises». Realiza también una observación crucial: νοέω no se usa nunca en imperfecto, sino en aoristo, mientras que φρήν suele llevar verbos en imperfecto y más raramente en aoristo.

siguiendo los oráculos de Noche sobre cómo ocupar el Olimpo (*OF* 6)⁵². La adquisición de la inteligencia por parte de Zeus se describe expresamente en un verso del poema de Derveni (*OF* 11.1), según la reconstrucción que he propuesto⁵³: Μῆτιν κάπ[πινεν καὶ ἔχ]εν βασιληίδα τιμ[ήν]. «Se tragó a Metis y obtuvo la dignidad real».

Esta Metis no puede ser sino Protógono, que también recibe este nombre en el poema órfico conocido como las *Rapsodias*, de finales de la época helenística (*OF* 139-141, 240). El motivo de la deglución de Protógono es una adaptación del episodio de la *Teogonía* de Hesíodo en que Zeus se traga a su primera mujer, Metis, para evitar que dé a luz a un hijo que lo pueda destronar (886-900). Gracias a ella, el dios obtiene la inteligencia suprema, con la que podrá gobernar el mundo: ὥς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε, «para que la diosa reflexionase con él sobre lo bueno y lo malo» (900). En la tradición órfica, Protógono sustituye a Metis, pero sigue recibiendo este nombre, quizá ya desde la época arcaica, para expresar su posesión de la inteligencia en grado máximo, que pasará a Zeus una vez que lo devore. Lo que Hesíodo indica sumariamente, el poema órfico se esfuerza en dejarlo claro. En efecto, el verso *OF* 11.1 parece introducirse para explicar por qué Zeus recibe el epíteto de μητίετα, ‘inteligente’, en *OF* 10.3. Tras incorporar a Metis y hacerse inteligente, puede pensar (μήδομαι) en cómo será el nuevo mundo que saldrá de su cuerpo (μήσατο: *OF* 16.1-2, 18.1).

Según todo esto, ¿qué término es más probable que fuera el sujeto de μήσατο en *OF* 18.1, φρήν o νοῦς? Dado que el verbo alude a la planificación de las acciones que condujeron a la formación del mundo por parte de Zeus, el sujeto más apropiado es sin duda νοῦς, el órgano mental que en la épica arcaica tiene la capacidad de visualizar de forma instantánea una situación presente o futura y de elaborar un plan. Este se atribuye varias

⁵² El significado de αἰδοῖον ha sido muy discutido por los estudiosos, que se dividen entre quienes lo interpretan como ‘falo’, esto es, el miembro de Urano seccionado por Crono (p.e. BURKERT [1987] 22, 38 n. 57; BERNABÉ [1999] 317-322; [2002] 105-112; [2004] 18-24; [2007a] 217-218; [2007b] 107-112; JANKO [2001] 24 y n. 123; [2002] 27, 33; BETEGH [2004] 111-123), y quienes lo toman como el epíteto ‘venerable’, que aludiría al dios Protógono, mencionado en *OF* 12.1, donde es llamado «rey venerable» (Πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου) (p. ej. WEST [1983] 84-90; RUSTEN [1985] 125, esp. n. 9; CASADESÚS [1996] 80-86; LAKS-MOST [1997] 15-16; JOURDAN [2003] 58-64; KOUREMENOS, en KPT, 23-28, SIDER [201] 231, 241-242 y SANTAMARÍA [2016], con un resumen de las posiciones en 139-141).

⁵³ SANTAMARÍA (2012) 71.

veces en la épica a la acción conjunta del νόος y la μήτις, como hemos señalado en el apartado III. En el poema de Derveni, el grado máximo de inteligencia que posee Zeus tras deglutir a Protógono-Metis permite a su νοῦς formarse una idea clara de cómo será el mundo que va a salir de sus entrañas. Si asumimos que es la φρήν de Zeus la que piensa el mundo, se trataría de un proceso de reflexión, en el que el dios duda entre varias posibilidades y pondera cuál es la mejor, como cuando en la *Iliada* medita en sus φρένες cómo honrar a Aquiles y causar la muerte de muchos aqueos (*Il.* II 3) o se debate entre salvar a Sarpedón o dejar que Patroclo lo mate (*Il.* XVI 435). Ello supondría una posesión imperfecta de la μήτις (una cualidad que en la épica no está tan vinculada a la φρήν como al νόος)⁵⁴, de manera que Zeus no tendría una idea clara de cuál es la mejor configuración del universo. Además, φρήν implicaría más debilidad que νοῦς, pues otras personas pueden persuadirla o cambiar de dirección⁵⁵. Por todo ello, en *OF* 18.1 resulta más apropiado que el órgano mental de Zeus que piensa las acciones que conducen a la formación del universo sea el νοῦς, más penetrante y poderoso que la φρήν, ya que no puede modificarse con facilidad y siempre alcanza su consumación, sin que pueda ser frustrado ni por dioses ni por hombres.

La presencia de νοῦς puede ser significativa para el siguiente verso: justo después de aludir a la actividad del νοῦς de Zeus, el poeta menciona su deseo de unirse con su madre (ἤθελε, *OF* 18.2), con lo que parece dejar entrever que esta unión también obedece a su plan cósmico. Al tratarse de una decisión de Zeus, el poeta se alejaría de la idea de Hesíodo de que el promotor de las uniones divinas es Eros, tan poderoso que «de todos los dioses y todos los hombres / somete en el pecho la inteligencia y la sabia decisión» (πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι

⁵⁴ Como hemos visto en el apartado IV, en las φρένες o con ellas se planifica una estrategia (μήτις, Hom. *Il.* IX 424) o se piensa una acción (μήδομαι, Hom. *Il.* XXI 19, XXIII 176, *Od.* III 132-133, *Od.* XI 474). La diferencia con *OF* 18.1 es que en estos casos φρένες va en plural y actúa como lugar o instrumento, no como sujeto. Es significativo que en estos pasajes, salvo en Hom. *Il.* IX y *Od.* XI, μήδομαι está en imperfecto (μήδετο), expresando un proceso mental, frente al aoristo puntual del verso órfico (μήσατο).

⁵⁵ Φρήν y φρένες aparecen a veces como objeto de πείθω (Hom. *Il.* IV 104 y XVI 842: φρένας ἄφρονοι πείθεν; VII 120 y XIII 788: παρέπεισεν ἀδελφειοῦ φρένας) y τρέπω (Hom. *Il.* VI 61: ἔτρεπεν ἀδελφειοῦ φρένας), pero νόος solo aparece como objeto de τρέπω en Hom. *Od.* XIX 479 (τῇ γὰρ Ἀθηναίῃ νόον ἔτραπεν), cuando Atenea disuade a Euriclea de revelar a Penélope que Odiseo había llegado.

νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν, *Th.* 121-122). Frente a este νόος divino sometido por Eros, en el poema órfico el deseo amoroso parte de la propia voluntad de Zeus, como deja claro el verbo ἔθειλεν, que no es usado nunca por Hesíodo en la *Teogonía* (como tampoco βούλομαι) para expresar el deseo de un dios de yacer con una diosa⁵⁶. Por tanto, la unión de Zeus con Rea sería parte del plan diseñado por su νόος para regenerar el cosmos.

VI. OF 18.1 EN EL CONTEXTO DEL COMENTARIO

Para la reconstrucción del poema de Derveni resultan muy útiles los comentarios del autor del papiro, que a menudo parafrasea e interpreta términos y expresiones de versos perdidos o con lagunas. El verso que nos ocupa está al final de lo que se conserva de la col. XXV, en la línea 14. La *editio princeps* solo recoge unas letras de las tres líneas siguientes (15-17):].τρωνη.[/].πηγι.[/]ων.[. En la primera línea Valeria Piano ha sido capaz de leer].φρονησ[, como se recoge en Bernabé-Piano⁵⁷. Se trata de una lectura verosímil, y si es correcta podría ser un apoyo para φρήν en la línea precedente. El comentarista estaría parafraseando un término poético y arcaico como φρήν con un término de la misma raíz, φρόνησις, más moderno y filosófico, que ya ha empleado en la col. XVIII (7 y 10). Sin embargo, el autor no usa la paronomasia para parafrasear o explicar términos del poema, sino que recurre a la polisemia (en col. XIII 7-9 interpreta el adjetivo αἰδοῖον, ‘venerable’, como una alusión al sustantivo αἰδοῖον, ‘falo’), a la etimología (el sustantivo ἄδοντν analizado como οὐ δύνει, col. XI 2-3), a la alegoría (Olimpo como tiempo en col. XII 3) o a estas dos últimas (Κρόνος como κρούων νοῦς en col. XIV 7). Podría haber un paralelo para la interpretación de un término a través de la paronomasia en col. XVIII 2-3: τοῦτ’ οὖν τὸ πνεῦμα Ὀρφεὺς ὠνόμασεν Μοῖρα, donde algunos autores han considerado que πνεῦμα es una paráfrasis del término poético πνοιή, que estaría presente en un verso perdido en el papiro (OF 14.3: [Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα), similar a otro del himno a Zeus citado en el *De mundo* (OF 31.5: Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς

⁵⁶ Sí se usa ἐθέλω una vez en la *Iliada* para una unión amorosa: en Hom. *Il.* VI 165 dice la mujer de Preto sobre Belerofonte: ὅς μ’ ἔθειλεν φιλότῃτι μιγήμεναι οὐκ ἐθειλούση, un verso que pudo ser el modelo de OF 18.2.

⁵⁷ BERNABÉ-PIANO (próxima aparición). Agradezco a los autores que me facilitaran el texto antes de su publicación.

ἀκαμάτου πυρὸς ὄρμη)⁵⁸. Sin embargo, como señala Betegh⁵⁹, la expresión de col. XVIII 2-3 muestra que πνεῦμα no estaba en el poema, sino que es la interpretación de Moira, que sí estaba en el poema, por parte del autor, como ocurre unas líneas más abajo, col. XVIII 6-7: Ὀρφεὺς γὰρ τὴν φρόνησι[ν] Μοῖραν ἐκάλεσεν «pues Orfeo llamó a la inteligencia Moira», así como en col. XIV 7: κρούοντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσας «llamando Crono al Intelecto que hace chocar unas cosas con otras», y col. XXII 9-10: Δημήτηρ [δὲ] ὀνομάσθη ὡσπερ ἡ Γῆ Μήτηρ «fue llamada Deméter como si fuera la Tierra Madre», pasajes en que realiza una interpretación alegórica de Moira, Crono y Deméter, teónimos presentes en versos órficos. En todas estas frases el comentarista dice que Orfeo llamó a un concepto A con el nombre B, donde B es el término literal presente en el poema y A la interpretación alegórica del autor.

Por otra parte, en col. XVIII 10 el autor de Derveni interpreta como φρόνησις τοῦ θεοῦ (y como πνεῦμα) un término del poema, Μοῖρα, que no está emparentado etimológicamente con φρόνησις. Por tanto, es probable que en col. XXV 15 φρονησ[] sea una paráfrasis de νοῦς en la línea precedente, formada por OF 18.1. Como Betegh señaló certeramente, en la col. XVIII el πνεῦμα-φρόνησις (llamado Μοῖρα en el poema) es para el comentarista la manifestación activa del ἀήρ-νοῦς (llamado Ζεύς en el poema)⁶⁰. Sería por tanto completamente natural que el νοῦς de Zeus de OF 18.1, donde aparece en su acción más importante, la planificación del universo, sea interpretado por el autor como φρόνησις, el νοῦς en plena actividad. Da incluso la impresión de que las expresiones φρόνησις τοῦ

⁵⁸ La presencia de Ζεὺς πνοὴ πάντων en el poema de Derveni fue propuesta por MERKELBACH (1967) 24 y aceptada por FUNGHI (1980) 80, BERNABÉ (2002) 26 n. 120, (2004) 26 y SIDER (2014) 233 y 247; la segunda parte del verso, Ζεὺς πάντων ἔπλετο], fue sugerida por Tsantsanoglou *per litt.* a BERNABÉ (2004) 27 y aceptada por este, pero para Sider no es tan persuasiva como la primera parte.

⁵⁹ BETEGH (2004) 126, 200. Ya WEST (1983) 90 n. 36 había observado que OF 31.5 está ausente en la versión del himno procedente de las *Rapsodias* (OF 243) y lo considera una interpolación estoica.

⁶⁰ BETEGH (2004) 200-202: «As *pneuma* represents the active, moving part of the air, *phronesis* represents the practical, executive part or function of the mind» (202). Una observación parecida hace FUNGHI (1980) 79 en su trabajo sobre φρόνησις en el papiro: «mi sembra di poter ulteriormente precisare il significato della parola *phronesis* in questo contesto interpretandola come “attività intelligente”»; 82: «mi sembra plausibile che per designare il momento generativo della realtà si sia preferito un termine che all’attività intellettuale dà un indirizzo operativo».

θεοῦ (col. XVIII 10) y τοῦ Διὸς τὴν φρόνησιν (col. XIX 5) derivan del Διὸς νοῦς de *OF* 18.1. En textos contemporáneos al papiro o algo posteriores, νοῦς y φρόνησις están conectadas. Así, en Pl. *Crat.* 411d la φρόνησις es definida como φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις, «pensamiento del movimiento y el flujo», y en X. *Hell.* I 4.17 Sócrates efectúa una analogía entre el νοῦς humano que maneja el cuerpo y la φρόνησις cósmica que actúa sobre todas las cosas:

κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὸν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἶεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν <τῷ> παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ἦ, οὕτω τίθεσθαι.

«Has de saber que tu entendimiento interior maneja tu cuerpo como quiere. Así, es preciso creer que también la inteligencia que hay en el universo dispone todas las cosas a su antojo»⁶¹.

Por otro lado, SIDER (2014) 251 ha observado que el comentarista, después de citar *OF* 18.1 en col. XXV 14, usa νοῦς en col. XXVI 1 para interpretar el término «madre» presente en *OF* 18.2 (verso citado en la parte perdida de la columna anterior): μήτηρ ὁ Νοῦς ἔστιν τῶν ἄλλων, «la inteligencia es madre de las otras cosas». La proximidad de νοῦς con μήτηρ en el poema pudo ser tomada por el autor como un indicio de que ambos vocablos aludían al νοῦς cósmico, que es madre de todas las cosas y además buena, tal como él interpreta ἑὰς (col. XXVI 1-2).

En términos más generales, podemos conjeturar que el comentarista percibió en la expresión Διὸς νοῦς una suerte de identificación entre Zeus y νοῦς (seguramente buscada por el autor del poema, como ocurre en algunos pasajes homéricos, p.e. Hom. *Il.* XV 240-242 o XVI 102-103). Esta identificación daría la clave al comentarista para interpretar las menciones de Zeus en el poema como referencias al νοῦς cósmico, que desempeñaba un papel central en la cosmogonía de Anaxágoras. Lo que organiza el universo sería para el autor este νοῦς, que en un nivel poético y mítico se llama Zeus. En suma: la reconstrucción de este término del poema puede ofrecer una valiosa ayuda para conocer mejor las bases de la exégesis que lleva a cabo el comentarista.

⁶¹ Los dos pasajes son citados por FUNGHI (1980) 83 n. 16 y 85 n. 24.

VII. CONCLUSIONES

La finalidad de este trabajo es valorar la propuesta de Sider de rellenar la laguna de *OF* 18.1 con νοῦς en lugar de φρήν, como tradicionalmente se había hecho. Para ello, he revisado la frecuencia de uso de las expresiones Διὸς νόος y Διὸς φρήν en la épica griega arcaica, en cuya tradición escribe el autor de poema de Derveni, y los valores principales de estos términos, sobre todo cuando son aplicados a Zeus. Teniendo estos datos en cuenta, en los últimos apartados se ha analizado la adecuación de uno y otro término al contexto del poema y a la interpretación de este efectuada por el autor del papiro.

Un examen de los usos de Διὸς νόος y Διὸς φρήν en la épica arcaica muestra que la primera es una expresión frecuente, empleada a menudo en la misma *sedes metrica* que en *OF* 18.1. La segunda, por el contrario, solo aparece una vez en singular en toda la épica arcaica, y en distinta *sedes metrica* que *OF* 18.1. Este hecho estadístico hace más probable que en *OF* 18.1 figurara Διὸς νοῦς, ya que cuenta con más paralelos.

Es muy rica la gama de valores de νόος y de φρήν, que tienen en común un significado intelectual ('inteligencia'), a menudo acompañado por un componente volitivo ('plan'). Νόος presenta un carácter más activo y suele ser sujeto de diversos verbos, mientras que φρήν indica por lo general el lugar o el instrumento de un proceso mental o afectivo (en acusativo o dativo) y solo aparece una vez como sujeto de un verbo en voz media, donde es posible que se usara como sustituto de νόος por razones métricas. Νόος se refiere a menudo a un plan, concebido de manera inmediata y asociado en algunos pasajes con la μῆτις. En el caso de Zeus es un plan poderoso, que siempre se cumple. Φρήν suele estar implicada en procesos de reflexión en que se tienen en cuenta varias opciones y es más débil que el νόος, ya que otras personas pueden cambiarlo.

En *OF* 18.1, una de las facultades mentales de Zeus, νοῦς o φρήν, piensa las acciones con las que recrea el universo. Es más probable que se trate de νόος, un órgano que en la épica actúa con frecuencia como sujeto agente y suele designar un plan poderoso concebido por Zeus y llamado a cumplirse. La vinculación entre νοῦς y μῆτις también se daría en el poema órfico, ya que la capacidad intelectual de Zeus para planificar el mundo procede de la ingestión de Protógono-Metis. El uso de la φρήν por parte de Zeus supondría una posesión limitada de la μῆτις, ya que aquella no implica

un plan clarividente e inmediato como el νοῦς, sino el debate entre varias opciones.

En cuanto al comentario, es posible que el término φρονησ[que parece leerse en col. XXV 15, tras la cita de *OF* 18.1, sea una paráfrasis de νοῦς, entendido en su manifestación activa como planificador del cosmos, igual que en la col. XVIII el término «Moirai» del poema es analizado como πνεῦμα-φρόνησις, la forma activa del ἀήρ-νοῦς. Además, parece probable que la presencia de νοῦς en *OF* 18.1 haya inspirado al comentarista la interpretación de μήτηρ en el verso siguiente como una alusión al νοῦς cósmico (col. XXVI 1).

Aunque la elección entre φρήν y νοῦς para *OF* 18.1 pueda parecer baladí, dada la proximidad semántica de ambas palabras, la presencia de una u otra es relevante, tanto para el poema, por las implicaciones que tiene en el argumento y en la concepción que ofrece de Zeus, como para el comentario, ya que este término pudo influir en las ideas del autor de Derveni sobre el νοῦς que rige el destino del cosmos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, «Der orphische Papyrus von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47 (1982), después de p. 300.
- BERNABÉ, A., «La teogonía órfica del *Papiro de Derveni*», *Arys* 2 (1999), 301-338.
- , «La théogonie orphique du Papyrus de Derveni», *Kernos* 15 (2002), 91-129.
- , *Poetae epici graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicis similia testimonia et fragmenta. Fasc. 1*, Bibliotheca Teubneriana, München–Leipzig 2004.
- , *Poetae epici Graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicis similia testimonia et fragmenta. Fasc. 2*, Bibliotheca Teubneriana, München–Leipzig 2005.
- , *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis similia testimonia et fragmenta, Fasc. 3*, Berlin–New York 2007a.
- , «The Derveni theogony: many questions and some answers», *Harvard Studies in Classical Philology* 103 (2007b), 99-135.

- BERNABÉ, A. y PIANO, V. (próxima aparición): *Papyrus Derveni cols. VII-XXVI*, <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5418>> (6/3/2017)
- BETEGH, G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge 2004.
- BURKERT, W., «Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels», J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London–Sydney (1987), 10–40.
- CASADESÚS, F., «Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni», *Faventia* 18 (1996), 75-88.
- FUNGI, M. S., «Phronesis nel Papiro di Derveni», R. PINTAUDI (ed.), *Miscellanea Papyrologica*, Papyrologica Florentina VII, Firenze (1980), 79-86.
- HAINSWORTH, B., *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge 1993.
- HARRISON, E. L., «Notes on Homeric Psychology», *Phoenix* 14 (1960), 63-80.
- JANKO, R., «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): A new translation», *Classical Philology* 96 (2001), 1-32.
- , «The Derveni papyrus: an Interim Text», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141 (2002), 1-62.
- JOURDAN, F., *Le papyrus de Derveni*, Paris 2003.
- KOUREMENOS, Th., PARÁSSOGLU, G. M. y TSANTSANOGLU, K., *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*. Studi e testi per il “Corpus dei papiri filosofici greci e latini”, vol. 13, Firenze 2006.
- LAKS, A. y MOST, G. W., «A provisional translation of the Derveni Papyrus», LAKS, A. y MOST, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford (1997b), 9-22.
- LAKS, A. y MOST, G.W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford (1997a).
- MEGINO RODRÍGUEZ, C., *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la Iliada: seis conceptos fundamentales: θυμός, φρήν, νόος, ἦτορ, κῆρ y κραδίη*, Madrid 2003.
- MERKELBACH, R., «Der orphische Papyrus von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967), 21-32.
- PAPADOPOULOU, I. y MUELLNER, L. (eds.), *Poetry as Initiation. The Center of Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Cambridge (Mass.)–London 2014.

- RUSTEN, G., «Interim Notes on the Papyrus from Derveni», *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985), 121-140.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A., «Critical Notes to the Orphic Poem of the Derveni Papyrus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 182 (2012), 55-76.
- , “A Phallus Hard to Swallow: the meaning of αἰδοῖος/-ov in the Derveni Papyrus”, *Classical Philology* 111 (2016), 139-164.
- SIDER, D., «The Orphic Poem of the Derveni Papyrus», PAPADOPOULOU, I. y MUELLNER, L. (eds.), *Poetry as Initiation. The Center of Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Cambridge (Mass.)–London (2014), 225-253.
- SNELL, B., *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona 2007 (trad. esp. de *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 2000, ed. or. Hamburg 1946).
- SULLIVAN, S. D., «A Person’s Relation to φρήν in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 57 (1979), 159-173.
- , «How a Person relates to νόος in Hesiod, and Greek Lyric Poets», *Glotta* 58 (1980), 33-44.
- , *Psychological Activity in Homer: A Study of Phren*, Ottawa 1988a.
- , «An Analysis of φρένες in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)», *Glotta* 66 (1988b), 26-62.
- «The Psychic Term νόος in Homer and the Homeric Hymns», *Studi Italiani di Filologia Classica* 7 (1989a), 152-195.
- , «Phrenes in Hesiod», *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 67 (1989b), 5-17.
- «A study of φρένες in Pindar and Bacchylides», *Glotta* 67 (1989c), 148-189.
- «The Psychic Term Νόος in the Poetry of Hesiod», *Glotta* 68 (1990a), 68-85.
- , «An Analysis of the Psychic Term νόος in Pindar and Bacchylides», *Glotta* 68 (1990b), 179-202.
- , «The Mind and Heart of Zeus in Homer and the Homeric Hymns», *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), 101-126
- , «The mind and heart of Zeus in the poetry of Hesiod», *Archiv für Begriffsgeschichte* 38 (1995a), 34-47.
- , *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greek Say*, Leiden–New York–Köln 1995b.

- VON FRITZ, K., «Noos and Noein in the Homeric poems», *Classical Philology* 38 (1943), 79-93.
- , «Noos and Noein and their derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxagoras)», *Classical Philology* 40 (1945), 223-242; 41 (1946), 12-34.
- WARDEN, J. R., «The Mind of Zeus», *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), 3-14.
- WEST, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

**CONSIDERAZIONI SU ALCUNI PAPIRI
DELLA COLLEZIONE ERCOLANESE (*P.HERC.* 57, 97, 1814)**

Gianluca DEL MASTRO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
gianluca.delmastro@unina.it

RESUMEN

El *P.Herc.* 57 conserva un texto griego, de título incierto, que hace ya tiempo que ha atraído la atención de los investigadores. En el presente trabajo se atribuyen al mismo rollo otros fragmentos, conservados como *P.Herc.* 97 y 1814 y se ofrecen algunas lecturas nuevas. De ello emerge que Metrodoro debía ser tomado en consideración varias veces en el curso del texto. El reconocimiento de los nuevos fragmentos permite también hipotizar la secuencia en la que estos aparecían en el rollo originario.

PALABRAS CLAVE: Papiros de Herculano, reconstrucción, rollos carbonizados, Metrodoro, filosofía epicúrea.

SOME OBSERVATIONS ON *P.HERC.* 57, 97 AND 1814

ABSTRACT

P.Herc. 57 contains a Greek text whose title is not known, which has attracted the attention of scholars for a long time. In this work, some other fragments, preserved as *P.Herc.* 97 and 1814, are identified as belonging to the same roll. Besides, some new readings are suggested. From all this it can be concluded that Metrodorus was taken into account several times along the text. The identification of the new pieces allows hypothesizing the sequence of the fragments in the original roll.

KEYWORDS: Herculaneum Papyri, reconstruction, carbonized scrolls, Metrodorus, Epicurean philosophy.

I. P.HERC. 57

Il P.Herc. 57, conservato in 8 pezzi in 6 cornici¹, costituisce la parte terminale (quindi la più interna) di un rotolo in cui è stata copiata un'opera il cui titolo si legge solo parzialmente. Si osserva il margine superiore, che misura circa 2 cm², ma non il margine inferiore. La voluta più esterna che oggi conserviamo ha un'ampiezza di 12.3 cm³. Questo dato della circonferenza più esterna che possiamo identificare ci tornerà utile per il confronto con gli altri papiri che cercherò di collegare a questo stesso rotolo. L'autore è certamente Filodemo, il cui nome si legge nel titolo finale. La ricorrenza del termine φόβος spinse Martini, che ha redatto nel 1883 il *Catalogo dei Papiri per il volume La Villa Ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, a congetturare il titolo Περὶ φοβερῶν⁴. Più tardi, Crönert⁵, leggendo nella col. 9 alcuni termini ricollegabili al tema della follia⁶, pensò di poter ricostruire il titolo Π[ε]ρ[ὶ] μα[ν]ίας, seguito da

¹ Le immagini multispettrali (MSI) dei P.Herc. 57, 97 e 1814 (Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III» di Napoli) sono riprodotte su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (Foto di S.W. Booras © Biblioteca Nazionale, Napoli-Brigham Young University, Provo, USA); ne è vietata la duplicazione con qualsiasi mezzo. In molti casi, utilizzo l'abbreviazione pz. per «pezzo» e cr. per «cornice» (il termine indica il cartoncino, riposto appunto in una cornice metallica provvista di lastre di vetro, su cui sono incollati uno o più pezzi del papiro). Con il termine «voluta» si intende la circonferenza del papiro, o, meglio, la singola spira; con il termine «sezione» si intende una porzione della voluta compresa tra due fratture, pieghe o danni identificabili e ricorrenti all'interno di ogni voluta con ampiezza decrescente con l'approssimarsi della fine del rotolo.

² Ho effettuato la misurazione più ampia di questo margine nel pezzo conservato nella cr. 4.

³ Questa voluta si misura nella cr. 4, pz. 2, in cui si trova la parte più esterna del rotolo conservata al momento dello svolgimento. Deduciamo questa informazione dal fatto che il cartoncino di supporto è del tipo più antico e riporta, alla base, la lettera «A»; cf., in proposito, ESSLER (2006) 106. La parte più interna è conservata su cartoncini più recenti, poiché essi erano appesi al muro come si legge sul cartoncino della cr. 4. «Il rimanente è posto in 3 lastre nella 2^a Stanza» (di mano di D. Bassi).

⁴ COMPARETTI e DE PETRA (1883) 98.

⁵ CRÖNERT (1906) 108 n. 507.

⁶ Col. 9, 10-13 Ὅτι δὴ τοῦ μὴ ταῦτα πάσχειν | ἕξω κ[α]ταστάνα τῆς ἀφροσύνης | [ἔσ]τι[ν] πάθεισιν ἐπιφέρειν οἷα τέ[ξ]εται| κουφισμὸν εὐδηλό[ν] ἐ[σ]τιν («è chiaro che per non soffrire queste cose essendo fuori dalla stoltezza, è possibile opporre alle passioni

Bassi e Bignone⁷. Questo titolo veniva preso in considerazione dagli studiosi ancora negli anni '90 del secolo scorso. Philippson propose il titolo Περὶ [πρ]ομη[θίας, basandosi sulla lettura della sequenza μη nel solo apografo napoletano⁸. Recentemente, Tepedino⁹ ha ripreso il passo meglio conservato (col. 3) in cui si legge un frammento di Metrodoro di Lampsaco, uno degli ἄνδρες¹⁰, che fu amico e seguace di Epicuro, sebbene la morte prematura gli avesse impedito di essere a capo della Scuola¹¹. In questo punto del testo sembra che Filodemo stia parlando di Metrodoro riguardo al problema linguistico dell'ambiguità verbale, trattato anche altrove dagli epicurei¹². Del titolo finale, dopo il nome di Filodemo che si legge molto chiaramente, nella seconda linea Tepedino riusciva a leggere solo parte della preposizione περί e congetturava τῶν sulla base della lettura di parte di un *omega*. Nella mia recente rilettura di questa *subscriptio*¹³, sono riuscito a fare qualche progresso, leggendo su un livello sovrapposto altre tracce della preposizione περί, altre due lettere e, in una terza linea, parte del numerale del libro. Ho così restituito il titolo frammentario: Περὶ ..ω[.]μη[. Il problema rimane aperto, ma almeno si possono escludere i titoli proposti fino a questo momento. Il papiro 57, come abbiamo visto, conserva la porzione finale del rotolo. Mancano le porzioni precedenti, quelle più esterne e manca anche la parte inferiore del rotolo, dal momento che nei pezzi superstiti si vede il margine superiore e si leggono le prime 18-20 linee del papiro (le colonne dei papiri ercolanesi contengono da un minimo di 25-30 linee a un massimo di 45-47 linee per colonna)¹⁴. Tre sono le possibilità che si prospettano:

a) che queste porzioni siano andate perdute o distrutte;

ciò che produce sollievo»). Il testo è di BIGNONE (1919) 422, divergente da quello di BASSI (1917) 465; la trad. è di TEPEDINO (2008) 104.

⁷ BASSI (1917) 458, 465 e BIGNONE (1919) 421.

⁸ PHILIPPSON (1938) 2472-2473. I tre apografi (di questo papiro conserviamo una serie oxoniense e due serie napoletane) sono riprodotti in DEL MASTRO (2014) 56.

⁹ TEPEDINO (2008) 103.

¹⁰ Sugli ἄνδρες (ο καθηγεμόνες) della scuola epicurea, cf. LONGO AURICCHIO (1978).

¹¹ D.L. X 22-24.

¹² Cf. TEPEDINO (2008) 105-106. PHILIPPSON (1938) 2472-2473, pensava piuttosto a un testo etico e riteneva che in questo punto Filodemo affrontasse il problema della *provisio animi*.

¹³ DEL MASTRO (2014) 54-57.

¹⁴ CAVALLO (1983) 16 e DEL MASTRO (in corso di stampa).

b) che le porzioni più esterne del cilindro originario siano state aperte come «scorze», diversamente numerate rispetto alla porzione interna (il cosiddetto «midollo»), e, di conseguenza, dovrebbero essere presenti nella collezione uno o pochi frammenti (qualora si tratti di una «scorza sollevata») più eventuali disegni¹⁵;

c) che la parte più esterna del rotolo sia stata aperta con la macchina di Piaggio, ma essa riporti attualmente un numero diverso da 57. In questo caso, dobbiamo pensare che, prima dell'apertura, il *volumen* avesse un numero diverso di inventario, oppure che questi pezzi, aperti e conservati nei cassetti dell'Officina dei Papiri, abbiano assunto una nuova numerazione successivamente, quando si era perduta la nozione del numero originario.

Ma resta anche il problema della parte inferiore del rotolo che, fino a oggi, è stata considerata perduta. Sono riuscito a individuare due porzioni inferiori di questo rotolo nei *P.Herc.* 97 e 1814.

II. *P.HERC.* 97

Il *P.Herc.* 57 è stato copiato da una mano di I secolo a.C. che Cavallo definisce «rara» e che presenta un «disegno lezioso» con un modulo delle lettere piuttosto piccolo e apicature tenui¹⁶. In particolare, lo studioso rilevava la stessa scrittura nel *P.Herc.* 97. Possiamo aggiungere che, in entrambi i casi, ritroviamo le lettere iniziali di linea particolarmente grandi e vergate in maniera elegante¹⁷. Anche l'uso dei segni in entrambi i papiri, come ho avuto modo di rilevare in altra sede¹⁸, è molto curato: lo scriba, in un caso, effettua la correzione di una *diple* in *paragraphos* rinforzata.

La circonferenza più ampia, e quindi più esterna, che sono riuscito a misurare nel *P.Herc.* 97 si estende per 2.4 cm, vale a dire un'ampiezza praticamente uguale a quella che ho riscontrato nella prima voluta misurabile del *P.Herc.* 57¹⁹. Si rileva il margine inferiore, che misura circa

¹⁵ Cf. LONGO AURICCHIO (2010).

¹⁶ CAVALLO (1983) 40.

¹⁷ Su questo aspetto, cf. DEL MASTRO (in corso di stampa). Si notano anche riempitivi in forma angolare con la punta rivolta a sinistra.

¹⁸ Cf., in proposito, DEL MASTRO (2009) 294-296.

¹⁹ È possibile identificare due volute alla fine del pz. 6 della cr. 1 del *P.Herc.* 97: la prima, come si è detto, misura 12.4 cm ed è formata da 4 sezioni ben identificabili, la seconda

2 cm, mentre, come abbiamo visto, nel *P.Herc. 57* si vede il margine superiore che misura, a livello della cr. 4, ugualmente circa 2 cm.

Il *P.Herc. 97*²⁰, svolto in 12 pezzi, conservato in 3 cornici, era stato attribuito da Crönert²¹ al *De divitiis* di Filodemo. Altri 12 pezzi sono stati aperti nel 1987 da Capasso con il metodo osloense²². Si conserva ancora una parte non svolta, la più interna del rotolo, in cui si osserva un piccolo *umbilicus*, (del tipo che Capasso chiama «corto»)²³. Più recentemente, Tepedino ha presentato una lettura parziale di alcuni frammenti²⁴. Qualcosa in più posso leggere in alcuni pezzi, in attesa di un'edizione completa di tutti i frammenti che sono stati individuati dello stesso rotolo:

- una voce del verbo ἐκκόπτω²⁵ (ἐκκοπτε / ἐκκόπτει) che ritorna in Filodemo e, ancora in ambito epicureo, in Diogene di Enoanda nel significato di 'recidere' i dolori²⁶.

- μήτε φιλίαν ἐμ[- - - | - - -].. τὸ μέγιστον ε[- - - | - - -]πρ]ἄγμα πεφύκασιν²⁷.

- di particolare interesse mi sembra un piccolo scolio o un'aggiunta nell'intercolumnio²⁸ di cui si riescono a vedere poche tracce²⁹: ἐπι..[- - -] |

misura 9 cm, ma essa è formata da sole 3 sezioni, prima del taglio che corrisponde all'estremità destra della cornice.

²⁰ Per le informazioni sullo svolgimento, cf. la scheda in www.chartes.it. Sulla confusione tra numeri che è stata rilevata nei disegni di questo papiro rimando a JANKO (2008) 26-27.

²¹ *Studi Ercolanesi*, 122 (= CRÖNERT, W., «Neues ueber Epikur und einige herkulanensische Rollen», *Rheinisches Museum für Philologie* 56, 1901, 607-626, part. 624).

²² CAPASSO e ANGELI (1989) 266.

²³ CAPASSO (1995) 82. Anche Davy, che svolse il papiro nel 1820, si era accorto che il *P.Herc. 97* presenta questa particolarità; cf. LONGO AURICCHIO (1992) 199.

²⁴ TEPEDINO (1984) 570 n. 7.

²⁵ MSI 10218 (cr. 1).

²⁶ 3 VI 4-9 SMITH: [τοῦς] | γὰρ ματαίως [κ]ατ[έχον]τας ἡμᾶς φόβους [ἄ]πελυσάμεθα, τῶν τε | λυπῶν τὰς μὲν κενὰς | ἐξεκόψαμεν εἰς τέλειον, «infatti, ci siamo liberati dalle paure che ci afferrano senza giustificazione e tra i dolori abbiamo reciso del tutto quelli privi di fondamento». Nel *De libertate dicendi* di Filodemo (*P.Herc.* 1471) col. XVIIb 4 OLIVIERI, il verbo si riferisce a coloro che non parlano con il cuore, ma «coniando l'immagine» (φαντασίαν ἐκκόπτον[τ[ε]ς; il verbo è ripreso dall'arte del conio delle monete; cf. D.S. XI 26.3) del fatto che essi sono φιλοπαρησιασταί. Il termine si trova anche nel *De dis* (*P.Herc.* 152/157, col. XIV 3, HERMARCH. fr. 32) in unione con ἀναφθέγματα nel senso di 'coniare espressioni'.

²⁷ MSI 10220 (cr. 1). Corrisponde al fr. 7 del testo dato da TEPEDINO (1984) 570 n. 7. Anche la studiosa leggeva la sequenza μήτε φιλίαν, ma più avanti restituiva πέφυκα. Sulla base del *P.Herc. 57*, dobbiamo pensare che ogni linea avesse circa 23 lettere.

καὶ πο[λε]μικῆς περιστάσεως. Si parla di una situazione di guerra. Questo sintagma ricorre anche in Polibio (IV 73), che, per quanto riguarda lo stile, è un autore con il quale Filodemo presenta notevoli affinità³⁰.

- φ[α]ντασίαν³¹. Questo termine riveste un significato particolare all'interno della gnoseologia epicurea. La φαντασία è la 'rappresentazione' della realtà che ci circonda, che si genera in noi dall'impatto degli εἶδωλα o immagini provenienti dall'esterno con gli organi sensoriali e con la mente. In questo senso è l'immagine stessa così come noi la percepiamo, «l'impressione» in noi del mondo esterno; nel *De ira* di Filodemo la φαντασία ὀργύλου è l'immagine di colui che prova l'ira³². Quindi il termine è utilizzato su diversi piani della teoria della conoscenza e anche della riflessione etica.

- si legge il termine πλοῦτος per due volte³³, ma di certo ciò non è sufficiente per sostenere l'ipotesi di Crönert che si tratti di un libro *De divitiis*³⁴.

III. *P.HERC.* 1814

In un altro papiro, che ha un numero molto alto nella collezione, il *P.Herc.* 1814, si trova ancora la stessa scrittura³⁵. Esso consta di quattro pezzi³⁶ in cui si osserva il margine inferiore (ampio, come nel *P.Herc.* 97,

²⁸ Tracce di un'altra aggiunta simile si leggono nella cr. 2.

²⁹ MSI 10216 (cr. 1).

³⁰ Cf. GIGANTE (1998) 14-15.

³¹ MSI 10227 (cr. 2).

³² Col. XXXIV 35 INDELLI.

³³ Cr. 2. Si legge una terza volta la sequenza]ις πλο[, cf. TEPEDINO (1984) 570 n. 7.

³⁴ Leggo anche il termine πένιαν in un pezzo conservato nella cr. 1 del *P.Herc.* 1814 (MSI 17953; cf. *infra*).

³⁵ Anche il *P.Herc.* 1142 sembra essere stato vergato dallo stesso scriba che ha copiato il papiro che stiamo analizzando, ma al momento non è possibile confermare che provenga dallo stesso rotolo. CAVALLO (1983) 37 classificava la scrittura del *P.Herc.* 1142 nel gruppo L, e affermava che si tratta dello stesso scriba che ha vergato il *P.Herc.* 873, che conserva il secondo libro *De conversatione* di Filodemo. In realtà, la scrittura sembra essere molto diversa da quella del *P.Herc.* 873 (in questo papiro, ad esempio, il modulo è decisamente più grande e si nota un certo ispessimento dei tratti che manca sia nel *P.Herc.* 1142 sia nel *P.Herc.* 57+97+1814).

³⁶ Nel *Catalogo* (1979) 397-398, sono registrati tre pezzi, poiché i due pezzi superiori (larghi rispettivamente 27 cm e 11 cm) sono calcolati come un solo pezzo. In realtà, essi sembrano consecutivi (cf. *supra*), ma non sono legati dalla stessa membrana di battiloro

circa 2 cm) e di cui riusciamo a misurare alcune volute: alla fine del pz. 1, una voluta misura 11.3 cm; segue, nel pz. 2, una voluta da 11 cm. Nel pz. 3 una voluta (identificata da una frattura ricorrente che percorre in diagonale i pezzi nel senso dell'altezza) misura 9.5 cm. Possiamo dedurre che tra il pz. 1 e il pz. 2 non sia caduto nulla, mentre tra il pz. 2 e il pz. 3 è venuta a cadere una porzione non piccola di papiro³⁷. Oltre alla scrittura, anche la forma delle volute, costituite da 4 sezioni come nel *P.Herc.* 97, conferma che i due papiri provengono dallo stesso rotolo originario. La porzione inferiore del rotolo, in seguito allo schiacciamento e alla carbonizzazione, infatti, doveva risultare piegata in alcuni punti che determinano quattro sezioni che si identificano chiaramente sia nel *P.Herc.* 97 sia nel *P.Herc.* 1814 e che sono contraddistinte da una lunga frattura obliqua nella voluta più ampia.

Dal momento che il *P.Herc.* 97 e il *P.Herc.* 1814 conservano porzioni inferiori del papiro, viene da chiedersi quale delle due costituisca la parte più esterna del rotolo originario. In alcuni casi³⁸, i pezzi risultanti da tentativi di svolgimento di un papiro di cui si fosse persa la conoscenza del numero originario, venivano successivamente catalogati con un nuovo numero, solitamente collocato a partire da 1691³⁹.

Per cercare di stabilire l'ordine dei pezzi dei due papiri, ho scelto come riferimento la misura di quelle sezioni che presentano una frattura diagonale che, come ho accennato, compare sia nei pezzi del *P.Herc.* 97 sia in quelli

utilizzata per lo svolgimento. Per questo motivo sono da considerarsi come due pezzi separati.

³⁷ Da una voluta ampia 11 cm a una voluta ampia 9.5 cm (con un decrescimento progressivo da voluta a voluta, in questo rotolo, di circa 0.2/0.3 cm) bisogna necessariamente ipotizzare la perdita di molti centimetri di papiro.

³⁸ Cf. i *P.Herc.* 1783/1691/1010, che costituiscono porzioni dello stesso rotolo (che conserva una copia del II libro *De natura* di Epicuro), aperte in tempi diversi e solo recentemente riaccorpate; cf. DEL MASTRO e LEONE (2010) 322-333.

³⁹ A partire dal numero 1691, e fino al numero 1695, con cui l'*Inventario* del 1782 si conclude, si trovano papiri in cui sono confluiti frammenti provenienti da rotoli diversi o di cui si fosse persa la numerazione originaria. Negli *Inventari* successivi (1822, 1824) la numerazione è stata continuata (l'*Inventario* datato al 1822, AOP XVII 11, elenca 1756 papiri; l'*Inventario* del 1824, AOP XVII 12, arriva al numero 1790), includendo, spesso, nuovi pezzi di incerta provenienza. Con il numero 1806 si chiude l'*Inventario* di Martini, in COMPARETTI e DE PETRA (1883) 98, che riprende sostanzialmente l'*Inventario* del 1853. L'*Inventario* del 1915 (AOP, *Inventari*, 1915), che arriva al numero 1814, dice che esso consta di tre pezzi su un cartoncino.

del *P.Herc.* 1814⁴⁰. Nel *P.Herc.* 97 l'ampiezza delle sezioni tra la tipica frattura e il bordo destro della sezione oscilla tra 4.3 cm (pz. 4) e 4 cm (pz. 7, penultima voluta), mentre nella cr. 2 (pz. 8), la sezione appena visibile misura 2.5 cm. Nel *P.Herc.* 1814, nella prima parte del pz. numerato «7»⁴¹, l'ampiezza è di 3.5 cm e digrada, come è normale, nei pezzi seguenti. Queste misurazioni mi consentono di ipotizzare che i pezzi del *P.Herc.* 1814, nella ricostruzione virtuale del rotolo, debbano essere collocati tra i pezzi della cr. 1 e quelli della cr. 2 del *P.Herc.* 97. Questa confusione può essere imputata alle particolari vicende di svolgimento del *P.Herc.* 97. Esso, infatti, risulta essere stato svolto in parte da H. Davy nel 1820, e in parte nel 1830 e nel 1863 rispettivamente da F. Casanova e G.B. Malesci junior⁴². Dal momento che lo svolgimento dei pezzi conservati nella cr. 3 è indubabilmente opera di G.B. Malesci, come si legge chiaramente sul cartoncino di supporto, sarei spinto a pensare che la confusione sia avvenuta tra lo svolgimento operato da Davy e l'altro tentativo praticato da Casanova.

Anche per quanto riguarda l'altezza che risulta dalla somma della parte alta (*P.Herc.* 57) e delle porzioni basse (*P.Herc.* 97 e 1814), si può confermare che i tre papiri vengono dallo stesso rotolo⁴³. I pezzi superiori (*P.Herc.* 57) misurano in media 11 cm, i pezzi inferiori misurano mediamente 8 cm (sia quelli del *P.Herc.* 97 sia quelli del *P.Herc.* 1814)⁴⁴. La somma ci porta a un'altezza di circa 19 cm. Considerando una perdita tra parte superiore e parte inferiore di circa 2-4 cm (questa è la misura media

⁴⁰ Precisamente, la seconda sezione presenta una caratteristica frattura diagonale (da destra a sinistra nella parte alta, da sinistra a destra nella parte bassa, in tutti e tre i papiri). Evidentemente parte superiore e parti inferiori avevano assunto, con la carbonizzazione e lo schiacciamento, una forma simile. In questa fase della ricerca ho preferito non formulare ipotesi di ricostruzione a partire dalla misura delle volute, poiché non sempre esse sono chiaramente identificabili.

⁴¹ Il cartoncino di supporto del *P.Herc.* 1814, in testa ai tre pezzi, riporta rispettivamente i numeri «7, 8, 9». È probabile, quindi, che altri pezzi siano andati perduti. Mi sembra difficile che questi numeri si riferiscano ai pezzi che erano stati precedentemente incollati sullo stesso cartoncino la cui presenza è testimoniata dal numero cancellato («495») che si legge in basso a sinistra dello stesso supporto. La presenza di questo numero era stata anche notata da BASSI (1913), 196.

⁴² Cf. <www.chartes.it> (20.09.2016).

⁴³ Purtroppo per questi tre papiri non possiamo giovarci dell'*Inventario* più antico che si data tra 1782 e 1786, pubblicato da BLANK e LONGO AURICCHIO (2004) 45-120, poiché esso, mancando della prima parte, comincia dal *P.Herc.* 312, mentre, nella parte finale, esso arriva fino al numero 1695 (cf. *supra*).

⁴⁴ Cf. <www.chartes.it> (20.09.2016).

che si perde durante questa tipologia di rottura)⁴⁵, avremmo un rotolo alto circa 22 cm, che rientra pienamente negli standard dei papiri di Ercolano⁴⁶.

Nel *P.Herc.* 1814, nel pz. 2 (numerato «7» sul cartoncino)⁴⁷, leggo la sequenza di lettere .ορω.[che potrebbe riferirsi a una voce del verbo ὀρμάω o al genitivo plurale del sostantivo ὀρμή che, nei testi filosofici, e, in particolare, epicurei (e di Filodemo), significa l'istinto, l'impulso naturale⁴⁸.

Ritorna ancora il nome di Metrodoro⁴⁹. Ho letto, infatti, tracce del nome del filosofo che, come abbiamo detto, si trova anche nel *P.Herc.* 57. Purtroppo il contesto non ci permette di recuperare più lettere ([.σθαι τοτ[- - - | - - -]αχισ])⁵⁰. Si legge⁵¹ una parola che termina con la sequenza]λογιστον: Filodemo utilizza nel *De ira* i termini ἀνεπιλόγιστος⁵², in riferimento a coloro che non riescono a considerare correttamente i πάθη (le affezioni), e εὐπαραλόγιστος⁵³, in riferimento a coloro che si fanno facilmente ingannare o, al contrario, definisce εὐλόγιστοι coloro che giudicano ragionevolmente. Poco più a destra si legge la sequenza]μαντι[. che, a partire dagli altri termini che ho letto, potrebbe ricondurre all'aggettivo σημαντικός o all'avverbio corrispondente⁵⁴.

Sono riuscito a leggere, infine, la sequenza τῆς ἀποφάσεως nello stesso pezzo: il termine ἀπόφασις, che trova ampio spazio nella logica stoica nel senso di 'negazione', è utilizzato da Epicuro⁵⁵ e da Filodemo (ancora nel *De ira*)⁵⁶ per designare i tipi di affermazioni, in un contesto in cui, come nel passo in cui è citato Metrodoro (cui ho precedentemente accennato, che si

⁴⁵ Ho riscontrato la stessa perdita in *P.Herc.* 1005/862.

⁴⁶ CAVALLO (1983) 18.

⁴⁷ MSI 17951.

⁴⁸ Si tratta di un termine chiave della filosofia stoica (Crisippo lo definisce come «primo movimento dell'anima»; cf. *SVF* II 458) che ritorna, con valenza diversa, negli epicurei. In Filodemo leggiamo questo termine particolarmente nel *De dis*, nel *De musica* e nel *De morte*.

⁴⁹ MSI 17952 (pz. 3, numerato «8» sul cartoncino di supporto): Μητροδ[ώρο]υ.

⁵⁰ La sequenza]αχισ[potrebbe far pensare al termine ἐλάχιστα che per Epicuro designa i *minima*; cf. ora VERDE (2013).

⁵¹ MSI 17953 (pz. 4, numerato «9» sul cartoncino).

⁵² Col. VII 7 INDELLI.

⁵³ Col. XVI 29 INDELLI. Ricordo anche l'espressione di Epicuro (*Ep. Men.*, 135) κρείττον εἶναι νομίζων εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν.

⁵⁴ Cf. Dem. Lac., *Poem.* II, col. XXXVII 2, 4.

⁵⁵ *Ep. Men.* 124, 2; *Nat.* XI (*P.Herc.* 154), [26,11] 2, 10 ARRIGHETTI; *Nat.* XXV (*P.Herc.* 1056) 5, 3, 12 LAURSEN.

⁵⁶ Col. XXXVII 24 INDELLI.

trova nel *P.Herc. 57*), si discute sulla capacità del sapiente epicureo di non avere false opinioni sulla percezione dell'ὄργη.

IV. LA RICOSTRUZIONE DEL ROTOLO

Come abbiamo visto, la paleografia (si tratta dello stesso scriba), la bibliologia (conserviamo una parte superiore e due porzioni inferiori di un rotolo, la cui altezza coincide con quella media degli altri papiri di Ercolano) e il contenuto (in tutti i casi si legge un testo filosofico con termini che riguardano la teoria della conoscenza, ma anche la sfera dell'etica)⁵⁷ mostrano che questi tre papiri della biblioteca ercolanese fanno parte dello stesso rotolo. Come dimostrerò, anche le evidenze documentarie sostengono questa ricostruzione.

Il *volumen* originariamente si era rotto in due parti⁵⁸. Questo fenomeno si verifica soprattutto quando i rotoli avevano al centro due o un solo piccolo *umbilicus* che, come abbiamo visto, possiamo osservare nella parte non svolta del *P.Herc. 97*. Il peso dell'eruzione vulcanica, delle strutture architettoniche e degli altri rotoli ha spezzato, verosimilmente, il nostro rotolo in due parti che sono state catalogate separatamente: *P.Herc. 57* e *P.Herc. 97*. Il *P.Herc. 57*, ritenuto il pezzo migliore, è stato aperto nel 1805, mentre il *P.Herc. 97*, la parte inferiore, è stato aperto nel 1820 da Humphry Davy e il suo svolgimento è stato continuato nel 1830 da Francesco Casanova e da Giovan Battista Malesci junior nel 1863 (attuale cr. 3 del papiro). Ai nostri giorni si colloca l'apertura di 12 pezzi da parte di Capasso. La presenza di una parte del rotolo numerata come *P.Herc. 1814* può essere spiegata: l'*Inventario* dei papiri ercolanesi dell'anno 1824 si ferma al numero 1790⁵⁹. Tutti i numeri più alti sono stati aggiunti successivamente, quando sono state sistemate delle porzioni di papiro di cui si era persa la numerazione originaria. In particolare, fu Domenico Bassi, direttore dell'Officina dal 1906 al 1926, a sistemare nel 1907 un gruppo di

⁵⁷ Non escluderei che possa trattarsi di un'opera sui πάθη.

⁵⁸ Per la precisione, la parte superiore è più alta di quella inferiore, come già si è detto (cf. *supra*). L'*Inventario* dei papiri ercolanesi del 1824 (AOP, XVII 11) per il *P.Herc. 57* afferma: «Due terzi di papiro...» mentre per il *P.Herc. 97* «Terzo di papiro». Anche questa descrizione conferma che le due porzioni provengono dallo stesso rotolo originario.

⁵⁹ Cf. *supra*.

frammenti *sine numero* occupando i numeri della collezione da 1811 a 1814⁶⁰. Il *P.Herc.* 1814 potrebbe conservare 4 pezzi svolti da Davy, di cui si era persa la numerazione, prima dello svolgimento dei pezzi della attuale cr. 2 a opera di Casanova⁶¹.

Questa ricostruzione è confermata da quanto leggiamo in due *Inventari* datati rispettivamente al 1822 e al 1824 (con aggiunte di anni successivi, fino a dopo il 1840): sia nel primo che nel secondo è scritto che il papiro è stato svolto in «tredici pezzetti». Come è ovvio, non sono stati conteggiati gli ultimi 2 pezzi del *P.Herc.* 97 (conservati nella cr. 3) svolti solo nel 1863. Evidentemente i compilatori degli *Inventari* ottocenteschi, quando parlavano di «tredici pezzetti», avevano davanti agli occhi i 6 pezzi della cr. 1, più 4 pezzi della cr. 2, più 3 pezzi (ma, come ho detto precedentemente, essi ci appaiono oggi come 4 pezzi) del *P.Herc.* 1814.

BIBLIOGRAFIA

BASSI, D., «L'Officina dei Papiri Ercolanesi nella Biblioteca Nazionale di Napoli. Lettera aperta al Direttore», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 41 (1913), 193-201.

—, «Notizie di Papiri Ercolanesi inediti», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 45 (1917), 457-466.

BIGNONE, E., «*Philodemea* (*Pap. Herc.* ined. 168 col. 1, 2; *Pap. Herc.* 57 col. 1, 2, 4, 5, 9)», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 47 (1919), 414-422.

BLANK, D. e LONGO AURICCHIO, F., «Inventari antichi dei papiri ercolanesi», *Cronache Ercolanesi* 34 (2004), 39-152.

⁶⁰ Cf. BASSI (1913), 196. Il Direttore dell'Officina aveva precedentemente già sistemato alcuni pezzi assegnando i numeri tra 1807 e 1810. Su questo punto mi sono soffermato anche nella comunicazione letta nel corso del XXVIIIth *International Congress of Papyrology*, Barcelona 2016, dal titolo *Su alcuni pezzi editi e inediti della collezione ercolanese*.

⁶¹ Secondo la mia ricostruzione, la porzione di rotolo che conserviamo (con una voluta iniziale da 12.4 cm) lascia immaginare una parte iniziale che, a oggi, non risulta ancora identificata. Essa, come ho già detto, può trovarsi svolta con altro numero, può essere stata scorzata o può essere perduta.

- CAPASSO, M. e ANGELI, A., «Papiri aperti col metodo osloense (1983-1989): descrizione e classificazione», *Cronache Ercolanesi* 19 (1989), 265-270.
- , «*OMΦΑΛΟC/Umbilicus*: dalla Grecia a Roma», *Rudiae* 2 (1990), 7-29, *Rudiae* 3 (1991), 37-41 (= *Volumen. Aspetti della tipologia del rotolo librario antico*, Napoli (1995), 73-98).
- Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, sotto la direzione di M. GIGANTE, Napoli 1979.
- CAVALLO, G., *Libri scritte scribi a Ercolano*, (primo suppl. a *Cronache Ercolanesi* 13), Napoli 1983.
- COMPARETTI, D. e DE PETRA, G., *La Villa Ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, Torino 1883, red. Napoli 1972.
- CRÖNERT, W., *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, red. Amsterdam 1965.
- , *Studi Ercolanesi*, trad. it. a c. di E. LIVREA, Napoli 1975.
- D'ALESSIO, G.B., «Danni materiali e ricostruzione di rotoli papiracei: le Elleniche di Ossirinco (*POxy* 842) e altri esempi», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 134 (2001), 23-41.
- DEL MASTRO, G. «Osservazioni bibliologiche e paleografiche su alcuni papiri ercolanesi», *Cronache Ercolanesi* 39 (2009), 283-299.
- , *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, (quinto suppl. a *Cronache Ercolanesi* 44), Napoli 2014.
- , «Lo scriba e il rotolo: considerazioni sull'uso dell'area di scrittura nei papiri greci di Ercolano», *Ἐδαφος* 2, in corso di stampa.
- DEL MASTRO, G. e LEONE, G., «*Addenda e subtrahenda* al *PHerc.* 1010 (Epicuro, *Sulla natura*, libro II)», ANTONI, A., ARRIGHETTI, G., BERTAGNA, M. I. e DELATTRE, D. (a c. di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, I, Pisa-Roma (2010), 315-335.
- ESSLER, H., «Bilder von Papyri und Papyri als Bilder», *Cronache Ercolanesi* 36 (2006), 103-143.

- GIGANTE, M., *Filodemo nella storia della letteratura greca, Memorie dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 11 (1998).
- JANKO, R., «New fragments of Epicurus, Metrodorus, Demetrius Laco, Philodemus, the *Carmen de bello Actiaco* and other texts in Oxonian disegni of 1788-1792», *Cronache Ercolanesi* 38 (2008), 5-95.
- LONGO AURICCHIO, F., «La Scuola di Epicuro», *Cronache Ercolanesi* 8 (1978), 21-37.
- , «L'esperienza napoletana del Davy», EL-MOSALAMY, A.H.S. (a c. di), *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology, Cairo 1989*, Cairo (1992), 189-202.
- , «Osservazioni su alcune scorze della biblioteca ercolanese», *Cronache Ercolanesi* 40 (2010), 137-154.
- PHILIPPSON, R., «Philodemos», *RE* XIX (1938), 2444-2482.
- TEPEDINO, A., «Il *PHerc.* 1025», *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia, Napoli 1983, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli (1984), 569-575.
- , «Un frammento di Metrodoro di Lampsaco in Filodemo (*PHerc.* 57, col. 3)», *Cronache Ercolanesi* 38 (2008), 103-108.
- VERDE, F., *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven 2013.

Svolgitore	Anno	<i>P.Herc.</i>	Pezzi
G.B. Casanova	1805	57	8 (6 crr.)
H. Davy	1820	97	Cr. 1 pzz. 1-6
H. Davy	1820	pezzi successivamente numerati 1814	4 pzz.
F. Casanova	1830	97	Cr. 2 pzz. 1-4
G.B. Malesci	1863	97	Cr. 3 pzz. 1-2
D. Bassi	1907	1814	Probabilmente si tratta dei 4 pezzi svolti da Davy
M. Capasso	1987	97	12 pezzi della parte terminale aperti con il metodo osloense

Tabella 1: Ipotesi di ricostruzione e delle diverse fasi di svolgimento e sistemazione del *P.Herc.* 57+97+1814

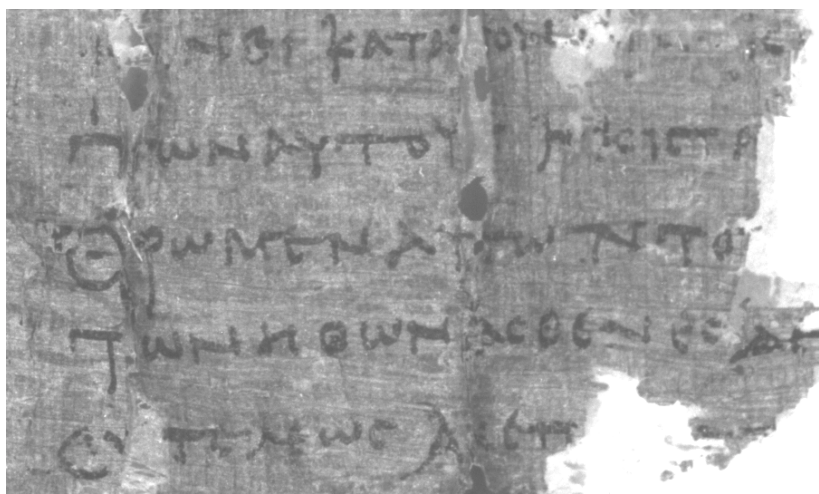


Figura 1: Particolare della scrittura del *P.Herc.* 57.

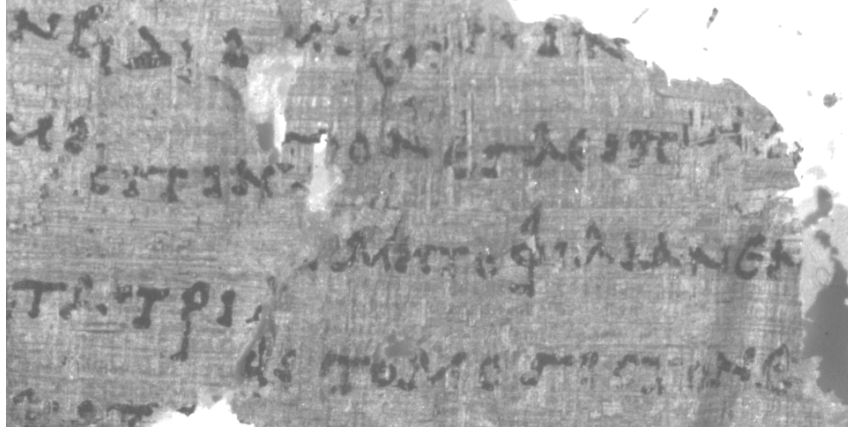


Figura 2: Particolare della scrittura del *P.Herc.* 97.

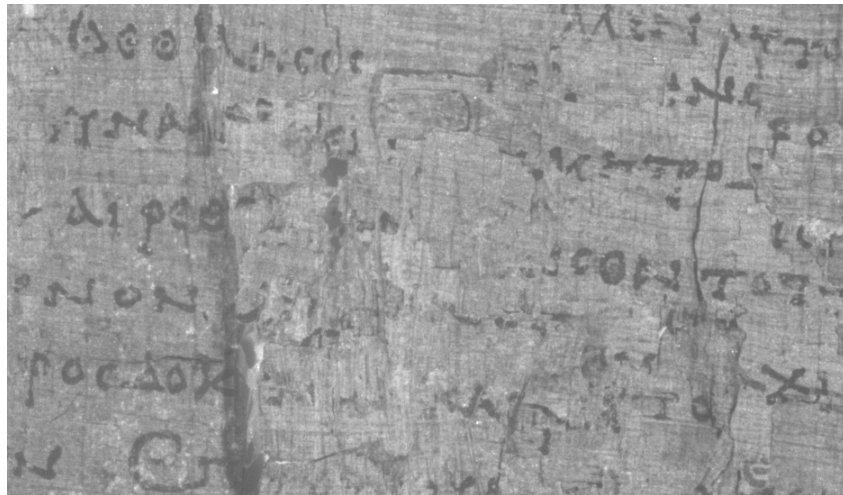


Figura 3: Particolare della scrittura del *P.Herc.* 1814.

EL ASIRIO NINO, PERSONAJE DE LEYENDA Y DE NOVELA *

María Paz LÓPEZ MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE ALICANTE
maripaz.lopez@ua.es

RESUMEN

La tradición en torno a la figura del rey asirio Nino es muy rica y compleja. Comprende diferentes tipos de fuentes literarias y documentales: papiros, *ostraca*, monedas, mosaicos, relieves, etc. El estudio de todos estos testimonios contribuye a demostrar que la novela de *Nino* favoreció el sentimiento nacionalista de las élites locales tanto en regiones como Lidia, Caria y Siria.

PALABRAS CLAVE: Papiros griegos, novelas perdidas, Nino, Semíramis, Asiria

THE ASSYRIAN NINOS, FIGURE OF LEGEND AND NOVEL

ABSTRACT

The tradition around the figure of the Assyrian king Ninus is very rich and complex. It includes different types of sources: literary and documentary papyri, *ostraca*, coins, mosaics, reliefs... The study of all these testimonies contributes to prove that the novel of *Ninus* favored nationalistic sentiments in local elites in the regions of Lydia, Caria and Syria.

KEYWORDS: Greek papyri, lost novels, Ninus, Semiramis, Assyria

* Quiero dar las gracias a Stephanie DALLEY, Ewen BOWIE y Dirk OBBINK (University of Oxford), Juan Luis LÓPEZ CRUCES (Universidad de Almería) y Francisco AURA, José UROZ y Rafael ESTEVE (Universidad de Alicante). También agradezco las observaciones de las editoras de este volumen. Todos ellos me han hecho sugerencias interesantes para mejorar este trabajo pero no son, en absoluto, responsables de los errores que yo haya podido cometer.

El protagonista de nuestra historia es Nino, rey legendario de Asiria y ἥρως ἐπώνυμος, «héroe epónimo», de la ciudad de Nínive¹. En la tradición griega se trata de una figura mítica² y, en la tradición oriental, su perfil es completamente nebuloso³. El texto que nos transmite una biografía más completa del personaje, incluidas sus grandes gestas, se recoge en el libro segundo de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo quien, basándose en los Περσικὰ de Ctesias⁴, nos da a conocer también la peripecia que condujo a su matrimonio con Semíramis⁵.

La descripción de Diodoro responde al arquetipo de inteligente estratega, capaz de reunir y coordinar grandes ejércitos, conquistador de pueblos extranjeros, fundador de ciudades y rey justo y magnánimo, tanto con su propio pueblo como con los vencidos. Todos estos rasgos los encontramos también en otros líderes de grandes potencias antiguas como Sesostri III en Egipto o Alejandro Magno en Grecia, protagonistas también de sendas leyendas que recibieron tratamiento novelesco⁶. Nino incluye en su biografía un rasgo diferenciador, un πάθος ἐρωτικόν, ‘episodio erótico’, del que carecen la mayoría de las fuentes que recogen las biografías del monarca egipcio y del macedonio. Se trata del matrimonio con la reina Semíramis, τὴν ἐπιφανεστάτην ἀπασῶν τῶν γυναικῶν ὧν παρειλήφραμεν, ἀναγκαῖόν ἐστι περὶ αὐτῆς προειπεῖν πῶς ἐκ ταπεινῆς τύχης εἰς τηλικαύτην προήχθη δόξαν⁷ «la más famosa de todas las mujeres de las que tenemos

¹ Hdt. I 7 y 193: ἐς τὸν Τίγρην, παρ’ ὃν Νίνος πόλις οἴκητο, «en la orilla del Tigris, donde se encontraba la ciudad de Nínive» y III 155.

² WEIDNER (1936) y ROSCHER (1965).

³ En principio, en los textos acadios, no se identifica el personaje.

⁴ Las principales ediciones y estudios consultados han sido: LENFANT (2004), LLEWELLYN-JONES y ROBSON (2010) y WIESEHÖFER, ROLLINGER y LANFRANCHI (2011).

⁵ D.S. II 1-21 (=Ctes. 3c688).

⁶ De la novela protagonizada por Sesoncosis, contamos con tres papiros (*P.Oxy.* XXVII 2466, *P.Oxy.* XLVII 3319 y *P.Oxy.* XV 1826) a los que pronto se sumarán dos nuevos fragmentos de la colección *P.Oxy.* Cf. STEPHENS y WINCKLER (1995) 246-266 y LÓPEZ-MARTÍNEZ (1998) 357-375. Recientemente, WIDMER (2014) ha incluido un breve capítulo dedicado a este fararón en el catálogo publicado con motivo la exposición *Sesostri III* celebrada en la ciudad de Lille. Respecto a la llamada *Novela de Alejandro* indicamos algunos de los papiros más importantes: P.Berol. inv. 21266v, P.Hal. inv. 31, *P.Mich.* XVIII 761, *PSI* VII 743 y P.Berol. inv. 13044. Cf. la edición de KROLL (1958) y la monografía de JOUANNO (2002), entre otros.

⁷ D.S. II 4.1

noticia y de la que es necesario que contemos cómo alcanzó tal fama desde una suerte humilde».

También Semíramis encarna un arquetipo que corresponde a otras soberanas orientales como Naqi'a-Zakutu: el de la mujer bella, inteligente, poderosa, además de ambiciosa y muy activa sexualmente.

En principio, el antropónimo Νίνος no se puede asociar con ningún rey asirio histórico. Aparece ya en Heródoto⁸ y su uso está atestiguado en inscripciones. El testimonio epigráfico más antiguo de esta forma lo encontramos en Mileto y corresponde al siglo III a.C.⁹ Tradicionalmente, Νίνος se ha hecho derivar del nombre de la ciudad de Nínive¹⁰ y se ha considerado que el origen del mito podría tener un componente griego, porque la costumbre de derivar el nombre de la ciudad del nombre de su fundador es una costumbre griega e hitita pero no es propia de Mesopotamia, donde quienes fundan las ciudades son los dioses y no los seres humanos¹¹. La mención del personaje ya en Ctesias (de quien toma la historia Diodoro) nos hace pensar en que la invención del personaje podría ser anterior al siglo V¹².

Sin embargo, se identifica a Semíramis con la reina Sammuamat, esposa de Samsí-adad V¹³. Este rey asirio murió mientras su hijo Adad-nirari III era todavía un menor, por lo que su viuda se ocupó con gran energía de la regencia hasta el año 806 a.C., periodo durante el cual era Nimrud la ciudad donde se encontraba la residencia real¹⁴. El conocimiento objetivo sobre este personaje se enriqueció con la publicación de varias

⁸ Hdt., I 7.2: Ἄγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου τοῦ Βήλου τοῦ Ἀλκαίου πρώτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων, Κανδαύλης δὲ ὁ Μύρσου ἕστατος. «Efectivamente, Agrón, hijo de Nino, nieto de Belo y bisnieto de Alceo, fue el primero de los Heráclidas en ser monarca de Sardes, mientras que Candaules, hijo de Mirso, fue el último».

⁹ FRASER-MATTHEWS (2013). Otros ejemplos de la forma Νίνος se recogen en LGPN: <<http://claslgn2.classics.ox.ac.uk/name/>> (29.06.2016). Por las razones que luego veremos, nos parece muy interesante encontrar la forma masculina Νίνων ya en el siglo V a.C., en el sur de Italia, en Crotona (cf. VON FRITZ [1962] 462).

¹⁰ Como primer testimonio, se cita el fragmento n. 4 atribuido a Focílides: Καὶ τόδε Φωκυλίδου· πόλις ἐν σκοπέλοι κατὰ κόσμον / οἰκεῦσα σμικρὴ κρέσσων Νίνου ἀφραιούσης «Este de Focílides: una ciudad que vive de acuerdo al orden en un promontorio, aunque pequeña, es más fuerte que la insensata Nínive».

¹¹ DALLEY (2013) 121.

¹² DALLEY (2013) 121.

¹³ LENSCHAU (1940).

¹⁴ EILERS (1971) y PETTINATO (1985).

inscripciones: una estela real donde aparece su nombre como compañera heroica de su hijo, el rey, en la campaña de Alepo; otra que confirma su fama en vida y otra donde aparecen inscritos su nombre y sus títulos¹⁵. Todo apunta a que, a partir de esta reina, la forma grecizada Σεμίραμις sirvió para designar al arquetipo de las reinas exóticas casadas con reyes de tierras lejanas y, a partir de aquí, se aplicó a otras reinas asirias históricas de gran reputación, en particular a Naqi'a-Zakutu, segunda esposa de Senaquerib, cuyo nombre también aparece en inscripciones que dan fe de una activa participación en la vida pública¹⁶.

De esta manera, como hemos dicho, en la tradición literaria griega, se produce la unión de dos figuras de muy diferente carácter: una completamente mítica y otra de carácter mítico e histórico¹⁷.

Nosotros vamos a plantear a continuación la posibilidad de que las fuentes griegas puedan basarse en una leyenda nativa asiria inspirada en un personaje histórico, el rey Tukulti-Ninurta I¹⁸.

Para construir dicha hipótesis tomaremos como punto de referencia un trabajo ya clásico de Malaise sobre el egipcio Sesostris III¹⁹. Según Malaise, la leyenda egipcia nativa en torno a este faraón tiene un núcleo histórico muy antiguo que se origina en la XII Dinastía y se va enriqueciendo con elementos de tradición oral y escrita desde el segundo hasta el Ier milenio a.C., conformando un arquetipo «ahistórico» de gran constructor, buen gobernante y conquistador del mundo, que reúne todas las cualidades de los más famosos reyes egipcios de los Reinos Medio y Nuevo. Sobre este modelo nativo, autores clásicos como Heródoto, y posteriormente Pseudo-Calístenes, reconstruyen una biografía del personaje donde lo presentan como hombre de estado y conquistador comparable a Alejandro de Macedonia. En estos textos se habría inspirado el autor de la novela griega perdida sobre Sesoncosis de la que conservamos los tres

¹⁵ GRAYSON (1996) y DALLEY (2013) 118.

¹⁶ DALLEY (2013).

¹⁷ MIGNONA (2000).

¹⁸ Tesis ya planteada someramente en LÓPEZ-MARTÍNEZ (1998) 77-78 y (1998-99). La desarrollamos también en varios trabajos en prensa (2016). Además, durante el *IV International Conference on the Ancient Novel de 2015* celebrado en Austin (Texas) presenté mi propia hipótesis sobre el contexto y la fecha de composición de la novela de Nino.

¹⁹ MALAISE (1966).

fragmentos mencionados anteriormente²⁰ y que estaría inspirada en este rey egipcio legendario.

Basándonos en estas premisas, proponemos un escenario parecido con respecto a la leyenda del asirio Nino, cuyas líneas principales serían las siguientes: conservamos edificaciones importantes así como testimonios arqueológicos y literarios que refieren la política agresiva con los pueblos vecinos durante el reinado de Tukulti-Ninurta I (1243-1207 a.C.)²¹. Asimismo, este monarca fundó una nueva capital, Kal-Tukulti-Ninurta²² y fue homenajeado en vida con el poema épico y palaciego *La gesta de Tukultī-Ninurta*²³. A partir del personaje real, se podría haber conformado una leyenda nativa cuyo núcleo histórico más antiguo arrancaría también en el II milenio a.C., como en el caso de Sesostri III. Esta leyenda, enriqueciéndose con elementos de tradición oral, pero quizás también escrita, seguiría circulando hasta el 1^{er} milenio a.C.²⁴, conformando un arquetipo de rey asirio, que recibiría los atributos de gran constructor, buen gobernante y conquistador del mundo y reuniría las cualidades de los más famosos reyes asirios, entre ellas, la de ser fundador de ciudades.

A partir de este modelo (con independencia de la lengua a través de la cual les haya podido llegar²⁵) autores clásicos como Ctesias habrían reconstruido la biografía de Nino como hombre de estado, conquistador y fundador, comparable a otros grandes líderes²⁶. Sobre esta biografía, una vez más o menos cerrada, habrían compuesto su relato tanto Diodoro Sículo como el autor de la novela perdida. No podemos olvidar que los propios *Relatos persas* de Ctesias proporcionaban episodios románticos que podríamos calificar de novelescos²⁷.

²⁰ Véase n. 6.

²¹ KLENGEL (1961) y STRECK (2014), entre otros.

²² GILIBERT (2008).

²³ MACHINIST (1978) y FOSTER (1993).

²⁴ CARR (2011) 312 alude a estudios recientes que defienden el uso del texto (*la épica de Tukulti Ninurta*) en la educación mesopotámica del 1^{er} milenio a.C.

²⁵ Excede nuestro propósito revisar aquí a fondo una cuestión tan compleja. Véase BERNABÉ (1995) y (2015), WEST (1999), KELLY (2008) o HAUBOLD (2013), entre otros.

²⁶ LADYNIN (2010).

²⁷ AUBERGER (1995).

La identificación de Tukulti Ninurta y Nino que aquí proponemos había sido defendida con anterioridad por Speiser y Drews²⁸, aunque nos interesan especialmente los datos aportados por el asiriólogo americano de origen polaco, quien llega al punto de identificar a Nino con Nimrod, el robusto cazador, hijo de Cus, que aparece en Gn 10:10²⁹. Nosotros no llegamos a este punto, pero nos servimos de sus argumentos lingüísticos para hacer valer la posibilidad de la identificación Tukulti Ninurta-Nino.

Speiser³⁰ parte de la base de que las formas breves de los nombres propios tienden a reemplazar a las formas largas, especialmente cuando se usan en contexto familiar y han sido trasladadas fuera del suelo nativo. Dicho proceso puede tener lugar tanto en el lugar de origen del nombre como en territorio extranjero. Así, la forma completa «Tukultī-Ninurta», se habría simplificado en «Ninurta», perdiendo el elemento inicial y, a partir de la forma simple correspondiente, tendríamos tanto el derivado «Nimrod» como la simplificación «Nίvoς», que encontramos en griego, tratándose, en ambos casos, de formas hipocorísticas del original compuesto. En correspondencia, según Speiser³¹, tendríamos dos figuras legendarias descendientes del mismo personaje histórico.

Si fuera así, el reinado de Nino, que inspiraría un poema épico para celebrar su victoria sobre los babilonios, se situaría en plena Edad del Bronce y, por tanto, sería prácticamente contemporáneo a los reinos micénicos en Grecia y, concretamente, a los acontecimientos históricos que inspiraron la épica de Homero³².

²⁸ SPEISER (1958) y DREWS (1965) para quien «Nίvoς» puede ser una forma helenizada de «Tukultī-Ninurta», como «Σεμίραμις» lo sería de «Sammu-rāmat» y «Σαρδανάπαλλος» de «Ašurbanipal».

²⁹ Se discute esta propuesta en GMIRKIN (2006) 114-117.

³⁰ SPEISER (1958).

³¹ SPEISER (1958).

³² Entre la abundante bibliografía sobre la historicidad de Homero, nos limitamos a recordar aquí el artículo de KELLY (2006). Incluyo la observación de YILDIRIM (2004) 37, n. 68: «The date of 1200 BC is much later than most accounts and is based on Herodotos (Hdt. I 7), who claims Ninus is third in descent from Herakles placing him in the context of the Trojan war and the subsequent phase of colonization». Nos permitimos, en nota, especular con la posibilidad de que la forma «Nίvoς» acabara aludiendo a varios reyes relevantes de este período, como ocurría con el nombre de Semíramis. Por otro lado, ¿podría «Nίvoς» haberse formado a partir de «Mίvoς» o incluso podría haber ocurrido al revés? En Chipre, en Amargetti, a mediados del siglo III a.C. tenemos «Mίvoς»: LGPN. <http://clas.lgpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/lgpn_search.cgi> (29.06.2016).

En nuestra opinión, la incoherencia resultante con respecto a la cronología, al unir los personajes de Tukulti Ninurta I (1244-1208 a.C.) y Samuramat (ca. 810 a.C.), no sería problemática, por tratarse ambos de figuras legendarias y, además, por la coincidencia de nombre que se produce, pues tanto el padre de Tukulti Ninurta I³³ como el suegro de la propia Samuramat³⁴ (padre de Shamshi Adad V) se llaman Salmanassar³⁵.

Dejando estas especulaciones al margen, tenemos constancia del interés que despierta el tema durante el siglo I a.C. Diodoro Sículo lo adapta en el Libro II de su *Biblioteca Histórica*, basándose en el relato de Ctesias. También por estas fechas, un autor anónimo compondría la novela perdida que actualmente conocemos como novela de *Nino*³⁶ y que está inspirada en nuestros personajes. Se conservan cuatro fragmentos de la novela que corresponden a dos papiros³⁷, los más antiguos testimonios del último género literario que nació en Grecia³⁸.

³³ Salmanasar I.

³⁴ Salmanasar III (859-824 a.C.), abuelo, por tanto, de Adad-nirari III.

³⁵ LANFRANCHI (2011) ofrece una panorámica muy completa de la riqueza de las fuentes, documentos y testimonios asirios de este periodo y da cuenta de su complejidad.

³⁶ P.Berol. inv. 6926 + *P.Gen.* II 85 y *PSI* XIII 1305. El primero es de procedencia desconocida y el segundo fue hallado en Oxirrinco; ediciones en KUSSL (1991) y (1997), STEPHENS Y WINCKLER (1995) y LÓPEZ-MARTÍNEZ (1998). Hay una edición reciente de *PSI* XIII 1305 a cargo de BASTIANINI (2010). LÓPEZ-MARTÍNEZ está preparando una nueva edición completa de los fragmentos de novelas perdidas para la Bibliotheca Teubneriana. La especulación sobre la autoría de la novela y la fecha de composición sigue abierta. En publicaciones en prensa defiende que la datación más probable sería el siglo I a.C., concretamente, el 53 a.C. como *terminus post quem* de la novela. TILG (2010), sin embargo, basándose en datos que presentan estudios anteriores, propone que la *Novela de Nino* no sería la primera novela, sino que esta se habría escrito en torno al 66-68 d.C., en Afrodiasias, después de que Caritón escribiera sus relatos sobre Calírroe.

³⁷ Tenemos noticias orales de que en el próximo volumen de los papiros de Oxirrinco se publicará un nuevo fragmento protagonizado por la reina Semiramis

³⁸ El texto novelesco aparece en el recto del P.Berol. inv. 6926 + *P.Gen.* II 85 (TM 63069). En el verso presenta cuentas de época de Trajano. Defendemos la ordenación BA de los dos fragmentos de los que consta este extenso papiro, como en nuestra edición: LÓPEZ-MARTÍNEZ (1998), frente a la ordenación AB, que presentan la mayoría de los editores. El *PSI* XIII 1305 se asigna al siglo I d.C., quizás a la segunda mitad. Conserva la columna en toda su longitud y tanto el margen superior como el inferior.

Además de los papiros, contamos con un ostracon de finales del siglo I o comienzos del II d.C. (*O.Edfou* II 306), que presenta problemas de lectura y procede de Apolinópolis Magna³⁹.

En cualquier caso, estos fragmentos demuestran que el tema circula también por Egipto a principios del siglo I d.C. y que, como era de esperar tratándose de una novela, recibe un tratamiento distinto al que ofrecen las demás fuentes: en la novela, los personajes son primos⁴⁰, se conocen desde niños y se enamoran y se comprometen siendo todavía unos adolescentes⁴¹.

Por otro lado, es importante destacar que, en el texto conservado, se nombra a Nino pero no a Semíramis, cuyo nombre no aparece en ningún momento. Frente a ó Νίvoς, protagonista de los fragmentos, ella es un personaje anónimo al que se alude como ἡ παῖς ‘la niña’, ἡ παρθένος ‘la doncella’, y ἡ κόρη ‘la muchacha’. En principio, la muchacha no podría ser otra que la reina asiria, porque es la pareja de Nino, según la tradición, y este dato sería suficientemente conocido por los lectores de la época. Por otro lado, sí se indica expresamente el nombre de la madre de la muchacha y

³⁹ Podría contener un ejercicio escolar: carta imaginaria dirigida por Semíramis a Nino. Me parece muy razonable la hipótesis de STRAMAGLIA (1996): se trata de un texto paraliterario, un ejercicio escolar inspirado en el argumento y los personajes de la novela. Curiosamente, un tema parecido presenta otro ostracon inspirado probablemente en la *Novela de Parténope*, que CAVALLO (2005) adscribe a las primeras décadas del I d.C. y OBBINK (2010) *per verba*, a la segunda mitad del siglo I d.C.

⁴⁰ También son primos Leucipa y Clitofonte, los protagonistas de la novela de Aquiles Tacio (2^a ½ s. II d.C.).

⁴¹ Sus madres son las hermanas Θάμβη y Δερκεία. En varios pasajes, hay alusiones al padre de Nino pero no aparece expresamente su nombre. Con respecto a Θάμβη, podemos decir que θάμβος ‘estupor’, ‘pasma’; θαμβέω ‘quedarse atónito’, ‘maravillado’ está atestiguado como antropónimo en Delfos (280-265 a.C.), muy frecuente en el compuesto Ἰθαμβος, cuyo oráculo, como es bien sabido, desempeñó un papel fundamental en el proceso de colonización. Θάμβη se podría poner en relación con Ἰάμβη: encontramos Ἰάμβλιχος, Ἰάμβλοχος y Ἰάμβεια, antropónimos con innegables ecos novelescos si tenemos en cuenta las *Babilónicas* de Jámblico (164-180 d.C.), novela de la que tampoco conservamos el texto completo aunque sí conocemos bastante bien su contenido gracias al resumen de Focio y a las citas de *La Suda* pero de la que no se han transmitido testimonios en papiro. Según la información que proporciona el propio autor, Jámblico era babilonio pero con educación griega y, en los comentarios marginales del manuscrito, se afirma que también conoce la lengua y las costumbres sirias, así como las babilónicas.

suegra de Nino, Δερκεία, siendo Dercia una variante de Δερκετώ, la diosa siria, madre de Semíramis, según todas las fuentes⁴².

Volvemos a encontrar testimonios arqueológicos de esta pareja a finales del siglo I d.C., en Asia Menor donde se presentan como fundadores de varias ciudades próximas⁴³. Los más importantes son los relieves que adornan la basílica de Afrodisias en Caria. Remitimos al capítulo de Yildirim donde aparecen meticulosamente descritos y estudiados estos materiales⁴⁴.

La ciudad se llamó también Λελέγων πόλις, Μεγάλη Πόλις y Νινών y rendía culto a Zeus Nineudios, precisamente. Del mismo modo, el vínculo de Semíramis con la ciudad era especialmente estrecho, pues a Semíramis se la consideraba descendiente de Afrodita, diosa a quien también se veneraba en la ciudad.

Por otro lado, aunque Afrodisias no se convirtió en metrópoli de manera oficial hasta mediados del siglo III d.C., muchas generaciones antes de que esto ocurriera, la ciudad disfrutaba de un elevado estatus en la región⁴⁵.

Los relieves corresponden al 90 d.C.⁴⁶. En uno de ellos, Nino, vestido con el χιτών ‘túnica’ y el ἱμάτιον ‘manto, capa’, sostiene un largo cetro en la mano mientras celebra un sacrificio o libación junto a un altar sobre el que descansa un águila. Al lado del altar, hay un árbol seco con tres largas ramas y, en el otro extremo, junto a Nino, hay una figura masculina vestida con la clámide que deposita ofrendas en un altar más pequeño.

⁴² Según nos cuenta Diodoro, Semíramis fue abandonada recién nacida por su madre natural, Derceto de Ascalón, pero pudo vivir gracias a los cuidados de unas palomas. Más tarde, se la encontraron unos pastores que la entregaron al vigilante de los rebaños del rey, quien la adoptó y le otorgó un nombre parlante: Semíramis, ‘que en lengua siria denomina a las palomas’. Se trata de un tema muy popular, cf. Hdt. II 2.2 y Longus I 2-6, entre otros. En la novela de Longo (2^a ½ s. II d.C.), también los protagonistas se conocen desde niños y, ya adolescentes, se enamoran y se comprometen.

⁴³ St.Byz. s.v. «Νινώνη» y s.v. «Μεγάλη πολις», CHANIOTIS (2003), YILDIRIM (2004), TILG (2010) 118-122 y DALLEY (2013) 124.

⁴⁴ Las imágenes se han reproducido en varias publicaciones. Remito a YILDIRIM (2004) 51 para su consulta.

⁴⁵ CHANIOTIS (2003) y YILDIRIM (2004). Ch. ROUECHÉ está al frente del proyecto de edición de las inscripciones de Afrodisias: <<http://insaph.kcl.ac.uk/>> (29.06.2016).

⁴⁶ La inscripción de sus nombres es posterior (250 d.C.), lo que se explica porque el público probablemente ya habría dejado de identificarlos. Véase YILDIRIM (2004) 49-51, fig. 1, 2, 3, 4 y 5.

En el otro relieve, Semíramis, velada y vestida con el peplo y el *himátion*, se apoya en una larga vara y sostiene una rama frondosa en la otra mano. Frente a ella, aparece una figura masculina representada como miembro de la Curia. En medio de las dos figuras, hay un altar⁴⁷.

El caso de Afrodiasias es el más espectacular, pero también en otras ciudades de la región, concretamente en la ciudad de Aninetta, en la frontera entre Caria y Lidia, encontramos a Nino representado como fundador en monedas acuñadas alrededor de los siglos II-III d.C.⁴⁸.

Algo más al norte, en Thyatira (Θυάτειρα), en Lidia, también se representa a Semíramis como ἐπόνομος, ‘epónimo’ de la ciudad⁴⁹.

Es evidente la intención propagandística que subyace a este programa iconográfico: ciudades que carecían prácticamente de un pasado legendario, como era el caso de Afrodiasias, cuya identidad política empezó a desarrollarse a comienzos del siglo I a.C., pueden adquirir así un noble pedigrí gracias a mitos que trasladan sus orígenes a épocas más remotas de la historia. Por otro lado, esta propaganda contribuye a justificar los privilegios de los que Roma les permite disfrutar a los habitantes de Afrodiasias⁵⁰.

Si descendemos hacia el sur nos encontramos con testimonios iconográficos de muy diferente índole⁵¹. Nos referimos a una pareja de mosaicos de finales del siglo II o comienzos del siglo III d.C., que fueron hallados en localidades muy próximas entre sí: Antioquía (del Orontes o de Dafne) y Alejandreta (Iskenderum). El primero se conoce como «Mosaico de Nino» y se encuentra en una *villa* conocida como «Casa de un amante de

⁴⁷ YILDIRIM (2004) 34 n. 51; espec. Luc. *Syr.D.* 1.

⁴⁸ Por una cara contienen el busto de Nino y, por la otra, la inscripción «KTI(ΣΤΗΣ)» «fundador».

⁴⁹ Así en YILDIRIM (2004) 34.

⁵⁰ CHANIOTIS (2003) y YILDIRIM (2004) 36-37: «The legendary Pelasgians and Leleges (sometimes equated with the ancient Carians) were considered to be indigenous peoples of the Aegean that belonged to a ‘pre-Historical’ phase in the chronology of civilization in the Greek histories».

⁵¹ QUET (1992).

la Literatura»⁵². En ambos se representa el mismo tema: Nino sentado y contemplando un retrato que podría ser el de su prima Semíramis⁵³.

Nos parece importante resaltar el enfoque tan distinto que ha recibido el tema en la región de Siria, frente al que se le ha dado en las zonas de Caria o Lidia: en los casos mencionados de Afrodísias, Aninetta o Thyatira (tanto en los relieves como en las monedas) el tema adquiere una dimensión pública, oficial. Sin embargo, en Antioquía y Alejandreta, se hace un uso privado de esta misma temática, los dos mosaicos protagonizados por el rey asirio Nino (Semíramis no aparece representada en ninguno de los dos mosaicos, tan solo estaría sugerida su imagen de manera indirecta, a través del retrato)⁵⁴ se encuentran en casas particulares.

Precisamente, en la misma *villa* de la ciudad de Antioquía, apareció un mosaico conocido como «Mosaico de Parténope» en el que las figuras de Metíoco y Parténope están de pie y llevan escrito el nombre sobre la cabeza⁵⁵. Estos personajes son también los protagonistas de otra novela griega perdida, de la que solo nos han llegado fragmentos de papiro.

Además, cerca de Antioquía y Alejandreta, en la misma región y por la misma época, Luciano de Samósata (125-190 d.C.) alude a declamaciones retóricas en teatros donde se interpretaba a Nino junto a Metíoco y Aquiles⁵⁶. Tanto los mosaicos como las piezas retóricas prueban un uso artístico, en principio ni propagandístico ni político, de la leyenda de Nino en la región⁵⁷.

⁵² Traduzco así «the House of the Man of Letters», que es el término con el que se denomina habitualmente esta vivienda en la bibliografía. Cf. LEVY (1944), QUET (1992) y NEWBY (2007).

⁵³ En el de Alejandreta aparece el nombre de Nino escrito sobre su cabeza y en el de Antioquía está acompañado por una mujer que parece acercarle una lámpara. Se considera que el retrato es el de su prima Semíramis.

⁵⁴ Esta situación sería comparable a la que encontramos en los papiros: Semíramis no tiene un protagonismo directo en la acción.

⁵⁵ Es curioso que también Metíoco y la hija de Polícrates aparecen citados por Heródoto.

⁵⁶ Luc. *Pseudol.* 25: τὰ μὲν πρῶτα ἐν τοῖς θεάτροις εὐδοκιμεῖν ἐποίησα, νῦν μὲν Νίνον, νῦν δὲ Μητίοχον, εἶτα μετὰ μικρὸν Ἀχιλλεῖα τιθεῖσα «Al principio, te hice tener éxito en los teatros, representando ahora Nino, ahora Metíoco y, poco después, Aquiles». STRAMAGLIA (1996) 151-153. No se descarta que el mosaico donde están representados Metíoco y Parténope de pie se trate de una escena teatral. Véase QUET (1992).

⁵⁷ Recordemos que en la zona se encuentra también la ciudad de Zeugma cuyas excavaciones están descubriendo un yacimiento realmente importante. Concretamente, una vivienda particular ha proporcionado muy ricos materiales entre los que destacan mosaicos impresionantes: <<http://zeugma.packhum.org/>> (04.06.2015).

Por el momento, no estamos en condiciones de explicar el diferente tratamiento que recibe la leyenda en ambas regiones: frente al carácter privado de las imágenes de los mosaicos, tanto los relieves de la basílica de la ciudad de Aphrodisias como las monedas de Aninetta o Thyatira se trata de espacios públicos donde Nino y Semíramis desempeñan una actividad que puede considerarse oficial.

Con respecto a Semíramis, constatamos además un cambio de imagen muy concreto: frente al arquetipo de reina extranjera, fuerte, ambiciosa, e incluso casquivana que presentan fuentes como Ctesias⁵⁸, por el contrario, o bien asume un aspecto noble y respetable de quien encarna las virtudes cívicas (los relieves de la basílica de Afrodisias), o bien pierde todo protagonismo, sumiéndose en el anonimato y discreción propios de la mujer de la época (en los fragmentos de la novela o en los mosaicos)⁵⁹.

Mi conclusión es que, siendo Nino un monarca autóctono (nacido en el corazón de Mesopotamia, entre el Tigris y el Éufrates), la lectura de su novela complacería a los *pepaideuménoi* cultivados que han nacido en puntos geográficos periféricos con respecto al corazón de Grecia (Caria, Lidia, Siria y otros). Estos nativos cultos se sentirían identificados con un rey asirio nativo pero que encarna, a la vez, los ideales y la *paideía* griega.

Por tanto, sostengo que la *Novela de Nino* habría contribuido, de manera más o menos intencionada, a afianzar la identidad común y el sentimiento nacionalista de las elites locales de Lidia, Caria y Siria. Lo mismo sucede con otros elementos iconográficos, presentando matices distintos, dependiendo de la región, que habrá que analizar a fondo en futuros trabajos⁶⁰.

⁵⁸ Sobre los testimonios en torno al personaje de Semíramis, véase: LEHMANN-HAUPT (1965), WAGNER (1965), PETTINATO (1985) y MIGNONA (2000).

⁵⁹ Lo expresamos así porque, tratándose de literatura fragmentaria, no podemos estar completamente seguros del papel que desempeñaría en otras partes de la obra.

⁶⁰ Como BRAUN sugirió en ya 1938 refiriéndose también a la *Novela de Alejandro* y a la del egipcio *Sesoncosis*.

BIBLIOGRAFIA

- AUBERGER, J., «Ctésias romancier», *L'Antiquité Classique* 64 (1995), 57-73.
- BASTIANINI, G., «PSI XIII 1305. Romanzo di Nino», BASTIANINI, G. y CASANOVA, A. (eds.), *I papiri del romanzo antico. Convegno internazionale di studi, Istituto Papirologico G.Vitelli*, Firenze (2010), 279-88.
- BERNABÉ, A., «Influences orientales dans la littérature grecque: quelques réflexions de méthode», *Kernos* 8 (1995), 9-22.
- , «To Swear to Heaven and Earth, from Mesopotamia to Greece», ROLLINGER R. y VAN DONGEN E. (eds.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4–8, 2013*, Münster (2015), 125-134.
- BRAUN, M., *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, reimpr. New York–London 1987.
- CARR, D. M., *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford 2011.
- CAVALLO, G., «Veicoli materiali della letteratura di consumo. Maniere di scrivere e maniere di leggere», *id.*, *Il Calamo e il Papiro. La scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, Firenze (2005), 213-233.
- CHANOTIS, A., «Von Erlebnis zum Mythos: Identitätskonstruktionen im Kaiserzeitlichen Aphrodisias», SCHWERTHEIM, E. y WINTER, E. (eds.), *Stadt und Stadtentwicklung in Kleinasien*, Bonn (2003), 69-84.
- DALLEY, S., «Semiramis in History and Legend: A case study in interpretation of an Assyrian historical tradition, with observations on archetypes in ancient historiography, on euhemerism before Euhemerus, and on the so-called Greek ethnographic style», GRUEN, E. S. (ed.), *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity*, Stuttgart (2005), 11-22.

- , «The Greek Novel ‘Ninus and Semiramis’», WHITMARSH, T. y THOMSON, S., *The Romance Between Greece and the East*, Cambridge (2013), 117-126.
- DREWS, R., «Assyria in Classical Universal Histories», *Historia* 14 (1965), 129-142.
- EILERS, W., *Semiramis: Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*, Wien 1971.
- FOSTER, B. R., *Before The Muses: An Anthology Of Akkadian Literature*, Bethesda 1993.
- FRASER, P. M. y MATTHEWS, E. (eds.), *A Lexicon of Greek Personal Names: Attica*, vol. V.B, Oxford (2013), 321, s.v. Νίνοϛ.
- GILBERT, A., «On Kār Tukultī-Ninurta: chronology and politics of a Middle Assyrian ville neuve», BONATZ, D., CZICHONUND R. M. y KREPPNER, F. J., *Fundstellen Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden (2008), 177-188.
- GMIRKIN, R., *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, New York–London 2006.
- GRAYSON, K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (858-754 BC)*, Toronto 1996.
- HAUBOLD, J., *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature*, Cambridge 2013.
- JOUANNO, C., *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, Paris 2002.
- KELLY, A., «Homer and History: *Iliad* 9.381-4», *Mnemosyne* 59 (2006), 221-333.
- , «The Babylonian captivity of Homer: the case of the ΔΙΟΣ ΑΠΙATH», *Rheinisches Museum für Philologie* 151 (2008), 260-304.
- KLENGEL, H., «Tukulti Ninurta I. König von Assyrien», *Das Altertum* 7 (1961), 67-77.
- KROLL, G., *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes) volume I. Recensio vetusta*, Berlin 1958.

- KUSSL, R., *Papyrusfragmente griechischer Romane. Ausgewählte Untersuchungen*, Tübingen 1991.
- , «Ninos-Roman», *Papyrologica Lupiensia* 5 (1997), 141-204.
- LADYNIN, I. A., «Sesostris–Sesonchosis–Sesoosis: The Image of the Great King of the Past and Its Connotations of the Lybian Time in Egypt», *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient* 5, Moscow (2010), 122-142.
- LANFRANCHI, G. B., «Gli ΑΣΣΥΡΙΑΚΑ di Ctesia e la documentazione assira», WIESEHÖFER, J., ROLLINGER, R. y LANFRANCHI, G. B., (eds.), *Die Welt des Ktesias: Ktesias' World*, Wiesbaden (2011), 175-223.
- LEHMANN-HAUPT, C. F., s.v. Semiramis, ROSCHER, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 4.1(1965), 678-702.
- LENFANT, D., *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, Paris 2004.
- LENSCHAU, T., s.v. Semiramis, *RE* 7 (1940), 1204-1212.
- LLEWELLYN-JONES, L. y OBSON, J., *Ktesias' History of Persia: Tales of the Orient*, London–New York 2010.
- LÓPEZ-MARTÍNEZ, M. P., *Fragmentos papiráceos de novela griega*, Universidad de Alicante 1998.
- , «Greeks, Barbarians and Strangers in Papyrological fragments of Lost Novels», *Lucentum* 17-18 (1998-1999), 221-227
- , «Los comienzos de la novela histórica: los fragmentos de Nino y Parténope», CUESTA, J. (ed.), *La antigüedad contada y el recreado mundo antiguo*, Alicante 2016, en prensa.
- , «La representación del cuerpo en la literatura griega antigua: a propósito de la leyenda de Nino y Semíramis», *Respublica* 2016, en prensa.
- MACHINIST, P., *The Epic of Tukulti-Ninurta I: A Study in Middle Assyrian Literature*, Ph. D. Diss. Yale University 1978 (University Microfilms International, Ann Arbor, Mi. 1992).
- , «Das Tukulti-Ninurta Epos», *Reallexikon der Assyriologie* 14/3-4 (2014) 180-181.

- MALAISE, M., «Sesostris, Pharaon de légende et d'histoire», *Chronique d'Égypte* 41 (1966), 244-72.
- MIGNONA, E., «Semiramide e Nino», STRAMAGLIA, A., Ἑρωδ. *Antike trame greche d'amore*, Bari (2000), 322-326.
- NEWBY, Z., «Landscape and Identity in the Mosaics of Antioch», ROY, J., ADAMS, C. y ROY A. G., *Travel, geography and Ancient Greece, Egypt and the Near East*, Oxford (2007), 199-202.
- PARKER, R. C. T. et al. (eds.), *Lexicon of Greek Personal Names*
<<http://claslgpn2.classics.ox.ac.uk/name/%CE%9D%E1%BF%96%CE%BD%CE%BF%CF%82>> (29.06.2016)
- PETTINATO, G., *Semiramide*, Milán 1985.
- QUET, M. H., «Romans grecs, mosaïques romans», BASLEZ, M. F., HOFFMANN, P. y TREDE, M. (eds.), *Le monde du roman grec*, Paris (1992), 125-58.
- ROSCHER, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s.v. Ninos, 3.1 (1965), 369-71.
- SPEISER, E. A., «In Search of Nimrod», *Eretz Israel*, 5 (1958), 32-36 (= FINKELSTEIN, J. J. J. y GREENBERG, M., *Oriental and Biblical Studies*, Pensilvania (1967), 41-52).
- STEPHENS, S. A. y WINKLER, J. J., *Ancient Greek Novels. The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Princeton 1995.
- STRAMAGLIA, A., «Fra “consumo” e “impegno”: usi didattici della narrativa nel mondo antico» y «Appendice. Riedizione di OEdfu 306», PECERE, O. y STRAMAGLIA, A. (eds.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del convegno internazionale (Cassino, 14-17 settembre 1994)*, Cassino (1996), 97-166.
- STRECK, M. P. (ed.), s.v. Tukultī – Ninurta I, *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen* 14.1/2 (2014).
- TILG, S., *Chariton of Aphrodisias and the Invention of the Greek Love Novel*, New York 2010.
- WAGNER, R., s.v. Ninos, ROSCHER, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 3.1 (1965), 369-71.

EL ASIRIO NINO, PERSONAJE DE LEYENDA Y NOVELA

WEIDNER, E. F., s.v. Ninos, *RE* 17.1 (1936), 634-643.

WEST, M. L., *The East Face of Helicon*, Oxford 1999.

WIDMER, G., «Sésostriis, figure de légende dans la littérature grecque et démotique», MORFOISSE, FL. y ANDREU-LANOË, G., (eds.), *Sésostriis III : Pharaon de légende*, Lille, Musée des Beaux-Arts, du 10 octobre au 26 janvier (2014), Gent 2014.

WIESEHÖFER, J., ROLLINGER, R. y LANFRANCHI G. B. (eds.), *Die Welt des Ktesias: Ctesia' World*, Wiesbaden 2011.

SOBRE LA ORDENACIÓN DE LAS PRESCRIPCIONES MÁGICAS EN LAS PRIMERAS COLUMNAS DEL *P.LOND. I 121 = PGM VII**

Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
raquelma@ucm.es

RESUMEN

P.Lond. I 121 (PGM VII) es un formulario de magia escrito en griego y fechado en torno al s. IV d.C. Según el estudio de las marcas textuales marginales es posible reconocer una división del libro en cuatro partes diferenciadas. El presente estudio analiza el contenido de las prescripciones mágicas contenidas en la primera parte del manual para examinar si existe un patrón común que haya condicionado que se reunieran en esta parte del libro. Su contenido se pondrá en relación con lo que sabemos sobre los trucos de magia popular y su difusión y la literatura de *paignia*.

PALABRAS CLAVE: Formularios mágicos greco-egipcios, literatura de *paignia*, magia, transmisión del conocimiento mágico.

SOME THOUGHTS ON THE MAGICAL PRESCRIPTIONS CONTAINED IN THE FIRST
COLUMNS OF *P.LOND. I 121 = PGM VII*

ABSTRACT

P.Lond. I 121 (PGM VII) is a magical formulary written in Greek and dated to the 4th cent. CE. The complete content of the bookroll can be divided in four different sections according to the marginal textual marks. This article analyzes the type of magical prescriptions contained in the first section of the formulary in order to find out if a common pattern has determined their disposition at the beginning of the

* El presente trabajo se integra en el Proyecto de Investigación FFI2015-65511-C2-2-P financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y del proyecto “Transmission of Magical Knowledge in Antiquity. The Papyrus Magical Handbooks in Context” financiado por el Neubauer Collegium for Culture and Society de la University of Chicago. Asimismo se encuadra dentro de los resultados de la investigación de la autora como investigadora contratada del Programa Ramón y Cajal en la Universidad Complutense de Madrid

book. The content of the prescriptions will be studied in connection with what we know about popular magic and literature of *paignia* and the transmission of this lore.

KEYWORDS: Graeco-egyptian magical formularies, literature of *paignia*, magic, transmission of magical knowledge.

I. INTRODUCCIÓN

Los libros de magia greco-egipcios son documentos fascinantes cuyo estudio ha sido abordado por parte de los investigadores desde una miríada de aproximaciones: desde la Filología, la Historia, la Historia de las Religiones, la Antropología, los Estudios de Género, o la Historia de la Literatura, por nombrar solo algunas de ellas. La base de estos estudios está centrada, fundamentalmente, en la comprensión e interpretación del texto y sus motivaciones. Recientemente se ha producido un cambio de tendencia, y el estudio de la materialidad de estos libros ha irrumpido con fuerza. Ahora, además de su contenido, se estudia su composición, su forma, su funcionalidad. Se intenta comprender el libro como el objeto cultural que en su día fue, como un artefacto, atendiendo a múltiples implicaciones como los posibles usos del libro, su difusión, su potencial auditorio y otros interrogantes.

En el presente artículo se conjugará el estudio del contenido del texto con el estudio de la materialidad: cómo está el texto dispuesto en el libro. El fin es ofrecer nuevas ideas acerca de cómo se ordenan las prescripciones mágicas en los formularios de magia. Para ello, me centraré en las seis primeras columnas de un manual de magia greco-egipcio concreto: el *P.Lond.* I 121, comúnmente conocido entre los estudiosos de la magia greco-egipcia como *PGM VII*¹. Tomaré como base algunos trabajos previos sobre este manual que me han llevado a la convicción de que las prescripciones mágicas que aparecen en él mantiene una disposición coherente que debía de ser conocida, al menos, por el escriba del texto o por su/s usuario/s.

¹ *PGM VII* = TM 60204.

II. LOS LIBROS DE MAGIA Y SU USO

Resulta de sentido común que los libros de magia debían tener algún tipo de organización para que fuera posible localizar un conjuro determinado cuando fuera necesario. Un pasaje de la obra de Luciano *El mentiroso*² ofrece un ejemplo al respecto que da cuenta de esta realidad:

Ἐγὼ δὲ ἐπεὶ ταῦτα ἤκουσα, τὰς βίβλους λαβὼν – εἰσὶ δέ μοι Αἰγύπτιαι μάλα πολλὰ περὶ τῶν τοιούτων – ἤκον εἰς τὴν οἰκίαν περὶ πρῶτον ὕπνον ἀποτρέποντος τοῦ ξένου καὶ μόνον οὐκ ἐπιλαμβανομένου, ἐπεὶ ἔμαθεν οἱ βαδίζοιμι, εἰς προὔπτον κακόν, ὡς ὄφετο. ἐγὼ δὲ λύχνον λαβὼν μόνος εἰσέρχομαι, καὶ ἐν τῷ μεγίστῳ οἰκήματι καταθεὶς τὸ φῶς ἀνεγίνωσκον ἡσυχῇ χαμαὶ καθεζόμενος· ἐφίσταται δὲ ὁ δαίμων ἐπὶ τινὰ τῶν πολλῶν ἤκειν νομίζων καὶ δεδίξεσθαι κάμῃ ἐλπίζων ὥσπερ τοὺς ἄλλους, ἀχμηρὸς καὶ κομήτης καὶ μελάντερος τοῦ ζόφου. καὶ ὁ μὲν ἐπιστὰς ἐπειράτό μου, πανταχόθεν προσβάλλων εἴ ποθεν κρατήσειεν, καὶ ἄρτι μὲν κύων ἄρτι δὲ ταῦρος γιγνόμενος ἢ λέων. ἐγὼ δὲ προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ συνήλασα κατὰδων αὐτὸν εἰς τινὰ γωνίαν σκοτεινοῦ οἰκήματος· ἰδὼν δὲ αὐτὸν οἱ κατέδν, τὸ λοιπὸν ἀνεπαύομην.

«Sin embargo, yo, cuando oí estos hechos, cogiendo mis libros (tengo innumerables volúmenes egipcios sobre este tema), llegué a la casa alrededor del primer sueño, aunque mi anfitrión intentaba disuadirme y solo le faltó recurrir a la fuerza en cuanto supo adónde me dirigía: a un mal seguro, según su opinión. Yo, tomando la lámpara de aceite, entré solo y, colocando la luz en la estancia más grande, me puse a leer en silencio sentado en el suelo. Se presentó el fantasma, creyendo que iba contra uno de tantos y esperando asustarme también a mí como a los demás. Estaba sucio, con el cabello largo, y más negro que las tinieblas. Y enfrentándose a mí, me tanteaba atacando por todas partes por si podía vencerme por algún lado, transformándose bien en perro, bien en toro o en león. Pero yo, tras elegir el conjuro más terrorífico y hablando en egipcio, lo acorralé con ensalmos mágicos en una esquina de una habitación oscura. Después de observar dónde se había hundido el fantasma bajo tierra, descansé el resto de la noche.»

El texto da buena cuenta de cómo los libros de magia podían ser utilizados en un momento preciso. El usuario, en este caso un filósofo

² Luc. *Philops.* 31. Sobre este pasaje véase el comentario de STRAMAGLIA (1999) 154-162, esp. 160 n. 7.

pitagórico llamado Arignoto, necesita encontrar rápidamente un conjuro en su libro para poder expulsar al fantasma que habita una casa encantada. Este texto nos da pie a la pregunta base de esta contribución: ¿el usuario de un manual de magia podía encontrar con relativa facilidad el conjuro necesario en un momento concreto? ¿Existe una ordenación clara (o relativamente clara) de las prescripciones mágicas en los manuales más sofisticados que nos han llegado?

III. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL *PGM VII*

El *PGM VII* es un manual de magia escrito en un rollo opistógrafo³, muy dañado al comienzo. Mide aproximadamente 0.33 m. de alto por 2.33 m. de largo⁴. El texto está dispuesto en columnas, de anchura irregular y está escrito por un escriba principal. En el lado recto del papiro, siguiendo la dirección de las fibras, se conservan 19 columnas de escritura y en el verso, girando el papiro por su eje longitudinal, se conservan 13 columnas, 3 de las cuales son obra de una segunda mano posterior. Dos de estas columnas aparecen al principio del papiro y la otra al final⁵. La mano principal es ágil, entrenada en el arte de la escritura, bastante precisa y de lectura relativamente fácil. El tipo de letra parece un claro ejemplo de la que Cavallo vino en llamar “*koiné* grecorromana” que puede datarse paleográficamente en torno al siglo IV d.C.⁶ El escriba parece profesional y hábil conocedor de las técnicas de compilación libraria, hecho que se

³ También son rollos opistógrafos los *PGM III*, *IX* y *XIV*.

⁴ El papiro se conserva en la British Library enmarcado en tres vidrios diferentes. El primero contiene la parte de papiro que va desde el principio (frags col. 1) hasta la columna 3, un total de 5 columnas; el segundo marco contiene la parte del papiro que conserva las columnas que van de la 4 a la 15, y el tercero contiene el final del papiro con las columnas 16 y 17.

⁵ A estas columnas hay que añadir una más, escrita muy posiblemente por la mano principal, que aparece en el verso, en la parte más dañada del principio del papiro. El texto, muy fragmentario, está escrito en el sentido contrario en el que está dispuesto el contenido del libro, y conserva el mismo texto que aparece en las líneas 284-289 del lado recto. Por qué se repitió este conjuro en el verso en sentido contrario al del texto de esta parte del papiro es, de momento, un misterio.

⁶ Sobre la paleografía del *PGM VII* véase NODAR y TORALLAS TOVAR (2015) 60-62. Sobre las diferentes dataciones propuestas para el papiro véase MARTÍN HERNÁNDEZ (2015) n. 12.

desprende, entre otras cosas, del manejo con el que hace uso de las marcas textuales, la adición de títulos y otros ornamentos textuales como cenefas, o el uso de abreviaturas y monogramas propios del saber mágico.

En relación a su contenido, el *PGM VII* es similar a otros manuales complejos de magia griegos o greco-demóticos conservados. Las prescripciones mágicas que en él encontramos pertenecen a todas o casi todas las variedades que son comunes en este tipo de libros: recetas para la fabricación de amuletos, textos de iatromagia, prescripciones para recibir respuestas oraculares, para realizar encantamientos agresivos o para conseguir la victoria o buena fortuna.

No es una característica particular del *PGM VII* que esté escrito únicamente en griego⁷; hay otros formularios mágicos escritos únicamente en una lengua, griego o demótico y posteriormente copto, pero es importante destacar que el *PGM VII* conserva una interesante colección de prescripciones mágicas pseudo-epígrafas atribuidas a autores de prestigio. Esta «estrategia de marketing», común en otros libros de magia, presenta sin embargo en este manual un gusto especial por los referentes culturales helenísticos. Se excluye, quizá conscientemente, toda atribución a sacerdotes o sabios egipcios u otros magos legendarios extranjeros como Zoroastro u Ostanés⁸. Es muy posible que esta selección tenga que ver con un interés especial del escriba, o quizás estuviera dirigida a un público concreto con unos referentes culturales claramente helenísticos: pero es difícil de saber. No obstante, si bien la atribución de conjuros a estos autores de prestigio ofrece dicha singularidad, las prescripciones mágicas están igualmente cargadas de referencias interculturales e interreligiosas como las que componen otros manuales más eclécticos y los manuales bilingües.

⁷ Véase RITNER (1995) 3333-3379, y las anotaciones de este estudioso a la traducción del *PGM VII* en BETZ (1992).

⁸ Solo una de las personalidades a las que se atribuyen conjuros en el *PGM VII* podría considerarse como «extranjera»: Moisés. Sin embargo, el Moisés de los libros mágicos tiene más de constructo helenístico que de auténtica relación con el patriarca bíblico, véase GAGER (1972). Sobre la atribución de prescripciones a autores de prestigio en el *PGM VII* véase MARTÍN HERNÁNDEZ (en prensa).

IV. LA DISTRIBUCIÓN DE LAS PRESCRIPCIONES MÁGICAS EN EL *PGM VII*

En un estudio sobre marcas textuales, concluí que el escriba principal del *PGM VII* separó todas y cada una de las diferentes prescripciones mágicas del volumen⁹ de tal forma que es posible establecer, al menos para la parte conservada, la existencia de cuatro partes bien diferenciadas: tres de ellas aparecen en el recto, mientras que la cuarta ocupa todo el contenido del verso del volumen¹⁰.

De las tres partes en las que fue dividido el lado recto, me centraré en este trabajo en la primera de ellas, que se extiende hasta la mitad de la columna 6. En esta parte del papiro las recetas mágicas han sido organizadas en bloques de dos o más prescripciones por medio de un sencillo sistema de marcas textuales marginales. El sistema es el siguiente: un párrafo en forma de horquilla señala el final de la primera prescripción de cada nuevo grupo, cuyas recetas constitutivas aparecen separadas por párrafos simples. Este sistema de ordenación no solo sirve para la separación eficaz de cada una de las recetas, todas ellas bastante breves, sino que también parece tener la intención de individualizar grupos concretos que, de una u otra forma, están relacionados entre sí. Surgen entonces las preguntas: ¿las marcas textuales han sido copiadas por el escriba del antígrafo o los antígrafos utilizados para la compilación de su manual o las ha añadido él mismo con alguna intención? ¿Se han establecido los grupos por la temática de las prescripciones o por otro motivo? Contestar a estas y otras preguntas que pueden surgir, resulta en muchos casos imposible, pero veamos si podemos ofrecer algo de luz al respecto con un análisis de la temática y la disposición de los conjuros de esta primera parte del *PGM VII*.

V. CONTENIDO DE LAS PRESCRIPCIONES MÁGICAS DE COL. I*-COL. VI¹¹

El *PGM VII* comienza, al menos la parte que conservamos¹², con un *Homeromanteion*, texto de adivinación por un simple método de suertes en

⁹ MARTÍN HERNÁNDEZ (2015).

¹⁰ Véase MARTÍN HERNÁNDEZ (2015) y GORDON (2016).

¹¹ Sigo la numeración de columnas según PREISENDANZ y HENRICHs (1974), si bien no coinciden con la numeración asignada por la British Library para la parte más dañada del papiro.

el que la respuesta a la pregunta del consultante la ofrece un verso de Homero¹³. Su uso es muy simple: tras tirar un dado tres veces, el número resultante se busca en la tabla que aparece en el manual, en la que están registradas por orden creciente (del 111 al 666) todas las posibles combinaciones que resultan de esta triple tirada. Al lado de la cifra aparece un verso de Homero que proporciona, seguramente tras una interpretación, la respuesta oracular buscada.

Este no es el único *Homeromanteion* conservado. Dos más han llegado hasta nosotros en un estado muy fragmentario¹⁴. Su edición fue clave para la reconstrucción de la parte más dañada del texto del *PGM VII*: el principio. Tras la edición de los tres textos se demostró que todos ellos debían transmitir los mismos versos y en el mismo orden. El *P.Oxy. LVI 3831*¹⁵, una página de un códice en miniatura no completo, conserva el principio del *Homeromanteion* además de sus instrucciones de uso y una oración a Apolo que debe recitarse antes de comenzar la práctica mántica y que está compuesta, al igual que el resto del texto adivinatorio, como un centón de versos homéricos¹⁶. El formato del libro parece revelar que se concibió como un libro «para llevar», un libro de bolsillo. Otros textos de adivinación también aparecen en este tipo de formato. El libro en miniatura de palmomancia que se conserva en la colección de la John Rylands Library o el códice de *Las Suertes de la Virgen María* son dos ejemplos de ello¹⁷. El segundo *Homeromanteion* conservado, el *Suppl.Mag. II 77 (P.Bon. 3)*¹⁸,

¹² No es posible saber a ciencia cierta cuánto texto falta al principio del papiro, pero en virtud a la disposición centrada del texto conservado en el verso, creo que es plausible pensar que el rollo completo no ocuparía mucho más que lo que conservamos. Quizá podría presumirse la existencia de una columna más en la que, como en *P.Oxy. LVI 3831*, se ofrecieran las indicaciones pertinentes para el correcto uso del *Homeromanteion* y alguna otra prescripción más. Aún con esta posibilidad el papiro no alcanzaría los estándares más pequeños de un rollo completo, cuya longitud varía entre los 3.80 y los 6.60 metros. Sobre la longitud de los rollos de papiro véase BÜLOW-JACOBSEN (2009).

¹³ Sobre el *Homeromanteion* véase MALTOMINI (1995), KARANIKI (2011), ZOGRAFOU (2013), MARTÍN HERNÁNDEZ (2014a).

¹⁴ Son el *P.Bon. 3* y el *P.Oxy. LVI 3831*.

¹⁵ TM 61274. Ed. pr. PARSONS (1982).

¹⁶ El *P.Oxy. LVI 3831* fue fundamental para que MALTOMINI (1995) pudiera leer correctamente estos versos que habían sido erróneamente identificados en la edición de PREISENDANZ-HENRICHS (1974) vv. 1*-4*.

¹⁷ Sobre estos códices véase, respectivamente, KONSTANZA (2009) y LUIJENDIJK (2014).

¹⁸ TM 61273.

también está en estado fragmentario y, al igual que el ejemplar oxoniense, solo conserva el principio del texto. El *Homeromanteion* fue escrito por una mano diferente en un códice que contenía, al menos, una catábasis órfica. Es difícil saber por qué el texto fue incluido en este libro por otra mano, lo que sí parece claro es que no se trata de un libro de magia, como es el caso del *PGM VII*, o de un libro de adivino ambulante, como podría ser el caso del *P.Oxy. LVI 3831*. Destaco estas particularidades para poner de manifiesto que la transmisión de este tipo de textos no parece ser exclusiva de manuales de magia, lo que tendremos en cuenta más adelante.

Tras el texto del *Homeromanteion*, en la col. IV del *PGM VII*, aparece escrito en medio de la columna y adornado con pequeñas líneas horizontales sobre las palabras el título: τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ¹⁹, «es el final de los versos del *Homeromanteion*, que vaya bien». Tras el título aparece un calendario que indica en qué momento de cada día del calendario lunar puede realizarse esta actividad mágica²⁰. A ambos lados del título del *Homeromanteion*, como dispuestos para rellenar el espacio en blanco que quedaba, aparecen dos pequeñas prescripciones para deshacerse de molestos bichos: chinches y pulgas. Ambos métodos consisten en la fabricación de una mezcla líquida de ingredientes básicos, (para los parámetros de ingredientes utilizados en otro tipo de prescripciones), que después hay que aplicar por aspersión en la casa²¹.

El siguiente bloque de conjuros que sigue al *Homeromanteion* y que aparecen separados de la forma ya señalada, es el que lleva por título: «*paignia* de Demócrito»²². Este tipo de recetas, en las que se mezclan prescripciones de prácticas jocosas y de entretenimiento, a veces de

¹⁹ Sobre el título del texto y su relación con otros títulos de obras homéricas en papiros coetáneos véase MARTÍN HERNÁNDEZ (2015).

²⁰ El calendario lleva por título: ἡμερομαντεία καὶ ὥραι: “días para la adivinación y horas”, y aparece escrito sin adornos al principio del calendario. *P.Oxy. LVI 3831* también conserva un calendario de uso que no coincide completamente con el transmitido en el *PGM VII*.

²¹ Para eliminar las chinches hay que mezclar hiel de cabra con agua, mientras que para las pulgas basta con una aspersión de rododendro y agua salada.

²² Sobre la identidad de este Demócrito y la atribución de obras bajo este nombre a Bolo de Mendes así como la posterior difusión de *paignia* por Anaxilao de Larisa véase FESTUGIÈRE (1944-1954) vol. I, 197-200 y DICKIE (2001) 118-119 y 195-211.

ilusionismo, con recetas de sanación y iatromagia, es bien conocido y se transmite tanto en otros manuales de magia como en textos literarios²³.

Tras las recetas de Demócrito, que son separadas del siguiente grupo de prescripciones por una cenefa decorativa, igual que la que pone fin al *Homeromanteion*, aparece un nuevo bloque de conjuros compuesto por dos prescripciones, una destinada a conseguir suerte y victoria (χαριτήσιον καὶ νικητικόν) y otra para retener por toda la eternidad (φιλτροκατάδεσμος αἰώνιος), posiblemente a un amante. Si bien los dos conjuros no tienen una vinculación temática, están relacionados entre sí por los componentes empleados en su elaboración: son las únicas recetas de la serie en las que se utiliza materia de origen animal. Además, ambas prescripciones inciden en la aplicación directa al cuerpo para conseguir los efectos requeridos: del primero se dice que el resultado del ritual debe llevarse en el interior de la ropa y el segundo tendrá efecto si la mezcla se unta en el glande.

A estas dos prescripciones las sigue un nuevo bloque compuesto por breves recetas destinadas a sanar distintas afecciones: contra la picadura del escorpión, para prevenir el flujo de los ojos, la jaqueca, la tos, el endurecimiento del pecho, la hinchazón de las glándulas y la fiebre. Todas ellas, al igual que las anteriores, son bastante breves. En estas recetas el acto ritual de escribir en varios tipos de soporte (papiro, piel de hiena o cinta de lino) signos o palabras mágicas es mayoritario frente a otros actos rituales como la creación de ungüentos o la recitación de fórmulas de poder.

Este primer bloque del *PGM VII* concluye hacia la mitad de la columna VI con dos recetas para realizar dos amuletos, uno para conseguir amor y otro destinado a curar la fiebre diurna con escalofríos. Ambos también parecen estar basados en la eficacia de la escritura de palabras mágicas en una superficie escriptoria y en la necesidad de llevar después encima el objeto mágico para que sean eficaces. Además de esta similitud, los dos amuletos basan su eficacia en el poder de la bien conocida *vox magica* ‘*akrammachammarei*’²⁴, lo que nos reafirma en la convicción de que los dos amuletos forman un grupo, como ocurre en el resto de casos mencionados.

Este es, pues, el contenido de las prescripciones mágicas de la primera parte del *PGM VII* según las marcas textuales que conserva. Ahora es el momento de preguntarnos si todas estas prescripciones guardan entre sí

²³ Sobre ello véase § VI.

²⁴ Sobre este término mágico véase MARTÍN HERNÁNDEZ (2014b) 174.

algún tipo de relación en cuanto a su contenido, forma, o cualquier otra característica o, si por el contrario, exceden cualquier intento de relación entre sí, por mucho que las marcas textuales de esta parte del papiro sean diversas a las utilizadas por el escriba en otras partes del mismo manual.

VI. LA PRIMERA PARTE DEL *PGM VII* Y LA LITERATURA DE *PAIGNIA*

Las marcas textuales que el escriba dispuso a lo largo del *PGM VII* dividen el contenido del libro en cuatro partes bien diferenciadas. Cuál fue la razón de esta distinción es, de momento, una incógnita. La intención de esta parte de mi trabajo estará centrada en intentar probar la existencia de una relación temática, de contenido, finalidad y forma entre las prescripciones de la primera de las partes del libro, según la disposición de las marcas textuales a las que ya hemos hecho referencia.

El contenido de las recetas dispuestas en estas primeras columnas del *PGM VII*, a excepción del *Homeromanteion*, que es un texto de adivinación por *sortes* y no una receta mágica, puede dividirse en:

1. Recetas para conseguir algún bien externo (expulsión de insectos, consecución de amor, fabricación de amuletos).
2. Recetas de *iatromagia* (algunas de contenido sexual).
3. Recetas para el divertimento.

Tanto el formato de estas prescripciones como su contenido mantienen una fuerte relación con lo que sabemos sobre la literatura de *paignia*²⁵. Esta relación se ve además reafirmada por el título que aparece al principio de la columna V²⁶: *paignia* de Demócrito. Las recetas y noticias relacionadas con la literatura de *paignia*, al igual que las prescripciones del *PGM VII*, sirven para los propósitos ya mencionados, son prescripciones fáciles de realizar, cuyos ingredientes no son especialmente complicados de hallar. Así mismo, el formato de la prescripción es conciso y directo²⁷. No contienen largas invocaciones, letanías o himnos, y nada se dice sobre una preparación ritual anterior al rito o purificaciones. Se puede decir que es magia al alcance de cualquiera, sin grandes complicaciones ni

²⁵ Sobre este subgénero literario véase DICKIE (2001) 118-119, 166-167.

²⁶ Según la numeración de PREISENDANZ y HENRICHS (1974).

²⁷ De hecho, la brevedad de estos textos está en la base de que algunos estudiosos piensen que el título de *παίγνια* se debe precisamente a esta característica, haciendo evidente que no se trata de «alta magia». Sobre ello véase DICKIE (2001) 118.

prescripciones rituales que implicaran varios días de preparación, ayuno o abstinencia. Parecen recetas para ‘aquí y ahora’ cuando se dispone de los ingredientes o materiales requeridos.

Este tipo de prescripciones mágicas no son muy frecuentes en los formularios greco-egipcios de magia, pero los del *PGM VII* no son los únicos. El fragmento editado por Preisendanz como *PGM XIb* (*P.Lond.* I 147), si bien de difícil lectura, contiene una receta para hacer que los invitados a un simposio parezcan tener cara de burro desde lejos²⁸. El estado fragmentario del manual de magia al que pertenecía este pequeño fragmento no nos permite saber qué tipo de recetas acompañaban a este truco, por lo que no es posible establecer un paralelismo con *PGM VII* basado en su contenido.

Otro manual de magia, también en estado fragmentario, sí ofrece, en cambio, un paralelo con *PGM VII*: es el *Suppl.Mag.* II 76 = *PGM CXXVII* (*P.Yale* II 54²⁹). Sólo la columna 6 de este papiro ha sido editada y publicada. En ella aparecen recetas del estilo de los *paignia* de Demócrito: prescripciones para relajar un pene erecto, para causar una pelea en un banquete, para hacer que el vino se vuelva amargo o para tener relaciones sexuales ininterrumpidas. El resto de columnas de este papiro no han sido publicadas de momento pero, según puede observarse gracias a las fotografías que proporcionaba la biblioteca que custodia el papiro, contienen breves prescripciones separadas por párrafos.

En nuestra idea de relacionar las prescripciones de la primera parte del *PGM VII* con la literatura de *paignia* y obras afines, debemos detenernos en el contenido de la obra *Cyranides*³⁰. La relación de esta obra con la literatura de *paignia* viene dada por dos vías. En primer lugar por su

²⁸ Trucos similares son transmitidos en obras literarias: δάκρυα δὲ ὄνου σὺν ἐλαίῳ σμῆξας καὶ πλύνας λύχνον καὶ ἄψας, ὄψει πάντας τοὺς ἐν συμποσίῳ ὀνοκεφάλους καὶ αὐτὸι τοὺς ἀλλήλους. «Si mezclas lágrimas de burro con aceite, untas una lámpara y la enciendes, verás a todos los asistentes al simposio con cabeza de burro, y estos entre sí» (*Cyranides* 2.31) y γυναῖκα δὲ ἐνοπτριζομένην εἰ βούλει δεῖξαι ὀνόρυγνον, ὄνου δάκρυσι χρίε τὸ ἔσοπτρον, «si se quiere que una mujer aparezca con hocico de burro cuando se mira al espejo, moja el espejo con lágrimas de burro» (Psellos *Lect. Mirab.* p. 147, 10-11 ed. WESTERMANN). Sobre la relación entre la literatura de *paignia* y el texto de *Cyranides* véase *infra*.

²⁹ TM 64529.

³⁰ Sobre esta obra véase KAIMAKIS (1976), WAEGEMAN (1987), PEREA YÉBENES (2010).

supuesto autor: Bolo de Mendes o Bolo Demócrito³¹, el mismo autor de alquimia y obras de contenido hermético que estaría detrás del Demócrito que aparece en título de las recetas del *PGM VII*. En segundo lugar, por su contenido, pues las prescripciones mágicas y médicas de esta obra, datada entre los siglos II y IV d.C., es muy similar al de los textos calificados de *paignia*. En *Cyranides* se conservan, entre otros contenidos, abundantes prescripciones para la realización de recetas iatromágicas con fines prácticos e incluso cotidianos y recetas de carácter jocoso, que bien podrían tener su lugar de ejecución en el ambiente simposiaco³². Veamos algunos ejemplos especialmente evidentes que tienen gran similitud con las recetas transmitidas en los *paignia* de Demócrito del *PGM VII*³³.

Cyranides II 31 transmite una receta para hacer que una mujer se tire pedos sin control³⁴ y *Cyranides II 40* ofrece una receta para hacer que parezca que hay una inundación en la sala de un banquete³⁵. *Cyranides I 1 y 2.33* son recetas para beber mucho sin emborracharse. La última guarda además cierto parecido con la receta que transmite el *PGM VII ll. 180-181* en relación con los ingredientes: *Cyranides* habla de la ingesta de pulmón de cordero, mientras que el *PGM VII* de pulmón de cerdo. Por otra parte, *Cyranides II 47a* transmite una receta para que los que caminan mucho no sientan sed. Dicha receta es igual que la conservada en el *PGM VII 181-182*, si bien existe una pequeña diferencia en relación a cómo hay que comer el huevo, principal ingrediente de esta receta.

Es evidente que las recetas de *paignia* conservadas en los papiros mágicos son muy similares a algunas de las recetas transmitidas en

³¹ COPENHAVER (2000) 45 con bibliografía en n. 38. Si bien no es el único autor al que se atribuye esta obra en cuatro libros del s. IV d.C. Hermes Trismegistos y Harpocración de Alejandría son otros de los autores a los que se suele atribuir su composición. Véase PEREA YÉBENES (2010) 92.

³² Sobre la relación entre la literatura de *paignia* y el ambiente del simposio vid. *infra*.

³³ Además de los apuntados, véanse otros pasajes como *Cyranides I 8, 13, 15, 29; II 22, 19; III 13*.

³⁴ Τρίχας δὲ ἐκ τῆς πυγῆς τοῦ ὄνου ἐὰν λαβὼν καύσης καὶ λειώσας δώσης ἐν ποτῶ γυναικί, οὐ παύσεται πέρδεσθαι. λύσις δὲ αὐτῆς· ὄνου θηλείας τρίχας καύσας δίδου πιεῖν ὁμοίως. «Si tras tomar pelos de la cola de un burro los quemas y, triturados, se los das en agua a una mujer, no parará de tirarse pedos. Y su liberación: tras quemar pelos de burra, dáselos a beber de la misma forma».

³⁵ Ἐὰν δὲ ἀπὸ κύματος θαλάσσης ὕδωρ βραχὺ μίξης τῶ συνθέματι καὶ ράνης ἐν συμποσίῳ πάντες φεῦζονται νομίζοντες θάλασσαν ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶναι. «Si haces una mezcla con un poco de agua de una ola de mar y lo viertes en el simposio todos huirán creyendo que están en medio del mar».

Cyranides. Es hora de ver si el resto de prescripciones de la primera parte del *PGM VII*, las que no aparecen bajo el título de *paignia*, tienen también su correlato con el contenido de *Cyranides*.

El primer libro de *Cyranides* transmite, entre otras cosas, cómo realizar amuletos a partir de materia vegetal, animal, o lítica. Sería este otro punto de comparación entre las recetas de la primera parte del *PGM VII* con esta obra. Recetas para componer amuletos con el fin de obtener la victoria o ser agradable a los demás, tales como la que aparece en *PGM VII* 186-190, tienen su parangón en textos como *Cyranides I* 21 (un φυλακτήριον νικητικὸν καὶ φιλητήσιον, «amuleto para conseguir victoria y amistad») o *Cyranides II* 23, que además de servir para conseguir la victoria basa su poder, como el del *PGM VII*, en la eficacia de una sustancia de origen animal en contacto con la piel del portador del amuleto.

Tampoco faltan en *Cyranides* recetas para hacer amuletos a partir de láminas de metal, como las recetas del *PGM VII* 215-221, aunque hay que puntualizar que en *Cyranides* no se habla de grabar en ellas palabras mágicas (e.g. *Cyranides I* 4.40, 10.35, III 12.5). Por último, debemos destacar la común finalidad de los amuletos transmitidos en ambas obras. Como dice S. Perea³⁶, «los ‘remedios amuléticos’ de *Kyranides I* parecen darle la vuelta a estos conceptos, para quedarse en una «tierra de nadie», en la indefinida frontera de la medicina supersticiosa y de la magia positiva», y así son, efectivamente, las prescripciones para la realización de amuletos descritas en *PGM VII*, así como los ungüentos médico-mágicos en los que se requieren componentes vegetales o animales³⁷.

Por tanto, según todo lo dicho, la estructura, contenido y finalidad de las recetas de la primera parte del *PGM VII* parecen responder con bastante exactitud a lo que sabemos de la literatura de *paignia*, y de forma bastante especial con el contenido de obras como *Cyranides*, paraliteratura bien conocida y apreciada en época romana, y que tuvo gran éxito posterior en su transmisión manuscrita³⁸.

Habida cuenta de las particularidades formales que hemos advertido sobre las prescripciones de la primera parte del *PGM VII* y su relación la

³⁶ PEREA YÉBENES (2010) 136.

³⁷ Especialmente interesante es el caso del *PGM VII* 191-192 en el que, si bien el texto hace referencia a una «fórmula que encadena eternamente» (φ[ί]τροκατάδεσμος αἰώνιος), la prescripción es más cercana a un remedio para la impotencia que a un conjuro de magia amorosa.

³⁸ Véase DELATTE (1927) 449 (3-7).

literatura de *paignia* y otras obras semejantes, es posible integrar también en este contexto el *Homeromanteion*. En cuanto a su procedimiento de ejecución, debemos destacar su extraordinaria simpleza, especialmente en comparación con otros procedimientos más complejos que aparecen en el corpus de papiros mágicos. Sólo es necesario un dado y el texto en el que se listan las breves respuestas oraculares: un único verso homérico para cada posible tirada. Por otra parte, se requiere poca preparación ritual: basta con recitar una pequeña oración al dios Apolo y pensar la pregunta antes de tirar los dados.

En cuanto a la transmisión del texto cabe apuntar algún detalle interesante. Parece que el *Homeromanteion* se transmitió no solo a través de manuales de magia. Es especialmente ilustrativo el caso del *Homeromanteion* de Bolonia. *P.Bon.* 3 y *P.Bon.* 4 conforman los restos de un códice en el que se conserva parte de una catábasis órfica en hexámetros y un *Homeromanteion* que fue copiado por una segunda mano tras el poema épico. *P.Oxy.* LVI 3831 ofrece una información menor, pues solo se conserva el principio del *Homeromanteion*, sin que se hubiera terminado de copiar. No obstante, y como ya hemos advertido, es importante tener en cuenta para su estudio que el formato de códice en miniatura está especialmente ligado a la transmisión de textos de adivinación (especialmente de suertes) y que se difunden por otros canales de transmisión diversos a los formularios de magia³⁹. La transmisión del *Homeromanteion* excedía los estrictos canales de la transmisión de prescripciones de “alta magia” transmitidas en formularios similares al *PGM VII*. También las recetas o trucos designados como *paignia* se transmiten no solo en formularios mágicos sino en otros libros especializados e incluso obras literarias, como *El Banquete de los Sabios* de Ateneo.

VII. CONCLUSIONES

Es posible que todas las prescripciones mágicas que componen la primera parte del *PGM VII* tengan una vinculación de forma y contenido entre sí. Todos los textos que fueron incluidos en este bloque se caracterizan por pertenecer, *grosso modo*, al tipo de recetas relacionadas con la literatura

³⁹ Vid. p. 123.

de *paignia*: trucos sencillos de «baja magia» que se caracterizan, sobre todo, por su brevedad, su sencillez de ejecución y preparación, y por no requerir un gran conocimiento por parte del autor del acto de poder ritual. Este tipo de prescripciones parecen ser populares o, al menos, bastante conocidas, habida cuenta de su aparición en obras literarias de diversa temática y contenido. Por otra parte, autores tan conocidos como Plinio, Ateneo o Eliano dan buena cuenta del uso de este tipo de trucos en el ambiente del simposio o, al menos, de que salieran a la luz en las conversaciones de dichas reuniones en donde, quien conociera tales trucos, sería visto como alguien interesante⁴⁰. En este tipo de prácticas se insertaría también el texto del *Homeromanteion*, pues comparte las mismas características que hemos señalado para los trucos de entretenimiento: es un texto adivinatorio breve, fácil de utilizar y que requiere casi nula preparación ritual.

La primera parte del manual de magia *PGM VII* parece corresponderse con un deseo de recopilar recetas de magia cotidiana, sencilla, de entretenimiento. Una magia menos elevada que la contenida en el resto de columnas de este mismo manual. Tales trucos de magia y recetas resultan particularmente cercanos a las descripciones de *mirabilia* que, en ciertos círculos, eran cuestión de debate, discusión, conocimiento, e incluso puesta en práctica. Hablar de todo ello para el divertimento e, incluso, ponerlo en práctica, probablemente quedaba solo al alcance de ciertas elites.

BIBLIOGRAFÍA

- BAGNALL, R. S., *Early Christian Books in Egypt*, Princeton 2009.
- BAIN, D., «Salpe's ΠΑΙΓΝΙΑ: Athenaeus 332A and Plin. N. H. 28.38», *Classical Quarterly* 48.1 (1998) 262-268.
- BETZ, H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago 1992².
- BRASHEAR, W. M., «The Greek Magical Papyri», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II*, 18.5, Berlin–New York (1995), 3380-3730.

⁴⁰ Sobre la paradoxografía en el ambiente del banquete véase PAJÓN LEYRA (2011) 56-82, esp. 72-74.

- BÜLOW-JACOBSEN, A., «Writing materials in the Ancient World», BAGNALL, R. S., (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, New York (2009), 3-29.
- CHRYSIKOPOULOS V. I., «A l'aube de l'égyptologie hellénique et de la constitution des collections égyptiennes: Des nouvelles découvertes sur Giovanni d'Anastasi et Tassos Neroutsos», KOUSOULIS, P. y LAZARIDIS, N., (eds.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes, 22-29 May 2008*, Leuven (en prensa).
- CONSTANZA, S., *Corpus Palmomanticum Graecum*, Papyrologica Florentina 39, Florence 2009.
- COPENHAVER, B. P., *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid 2000. Traducción a cargo de PÒRTULAS J. y SERNA, C. del original inglés *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*, with Notes and Introduction, Cambridge 1995.
- DE HARO SANCHEZ, M., «Les papyrus iatromagiques grecs et la région thébaine», DELATTRE, A. y HEILPORN, P., (eds.), «*Et maintenant ce ne sont plus que des village...*» *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, (Papyrologica Bruxellensia, 34), Bruxelles (2008), 97-102.
- DELATTE, A., *Anecdota Atheniensia*. Tome I. *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liege-Paris 1927.
- DICKIE, M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001.
- DIELEMAN, J., *Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden 2005.
- FESTUGIERE, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944.
- GAGER, J. G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford 1992.

- GORDON, R., «Compiling PLond 121 = PGrMag VII in a transcultural context», FURLEY, W., NAGEL, S. y QUACK, J.-F., *Culturality Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*, Tübingen 2016.
- KAIMAKIS, D., *Die Kyraniden*, Beiträge zur klassischen Philologie 76, Meisenheim am Glan 1976.
- KARANIKA, A., «Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion», LARDINOIS, A. P. M., BLOCK, J. H. y VAN DER POEL, M. G. M. (eds.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Orality and Literacy in Ancient World vol. 8, *Mnemosyne Supplements*, Leiden (2011), 255-277.
- LUIJENDIJK, A., *Forbidden Oracles?: The Gospel of the Lots of Mary*, Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity 89, Tübingen 2014.
- MALTOMINI, A., «P.Lond. 121 (= PGM VII), 1-121: Homeromanteion», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106 (1995), 107-122.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R., «A Coherent Division of a Magical Handbook. Using Lectional Signs in P.Lond. I 121 (PGM VII)», *Segno e testo. International Journal of Manuscript and Text Transmission* 13 (2015), 147-164.
- , «Using Homer for divination. Homeromanteia in context», *CHS Research Bulletin* 2.1 (2014a). Publicación on line: <<http://www.chs-fellows.org/2014/03/28/using-homer-for-divination-homeromanteia-in-context/>> (07.01.2016).
- , «61. Magical amulet», TORALLAS TOVAR, S. y WÖRPER, K. A. (eds.), *Greek Papyri from Montserrat (P.Monts.Roca IV)*, Scripta Orientalia 1, Barcelona (2014b), 172-175.
- , «La selección de encantamientos en un libro de magia. Sobre la “apropiación de estereotipos” en el PGM VII», CRIPPA, S. y CIAMPINI, E. (eds.), *Proceedings of the International Conference MULTIMA (28th February, 2015)*, Venice (en prensa).
- MASTROCINQUE, A., «Dinners with the Magus», *MHNL, Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 3 (2003), 75-94.

- NODAR, A. y TORALLAS TOVAR, S., «Palaeography of Magical Handbooks: An Attempt?», SUÁREZ, E., BLANCO, M. y CHRONOPOULOU, E. (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid (2015), 59-66.
- PAJÓN LEYRA, I., *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Monografías de filología griega 21, Zaragoza 2011.
- PARSONS, P. J., «Homer Oracle», SIRIVIANOU, M. G. (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri* 56, nr. 3831, Oxford (1982), 44-48.
- PEREA YÉBENES, S., «Magia, amuletos y supersticiones de materia medica en el libro I de Kyranides», ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. y TORALLAS TOVAR, S. (eds.), *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid (2010), 91-143.
- PREISENDANZ, K. y HENRICHS, A., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen zauberpapyri*, 2nd edition, Leipzig–Berlin 1974.
- RITNER, R., «Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and Their Religious Context?», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW) II 18.5, Berlin–New York (1995), 3333-3379.
- STRAMAGLIA, A., *Res inauditae, incredulae: storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999.
- TAIT, J., «Theban Magic», VLEEMIN, S. P. (ed.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, Leiden (1995), 169-182.
- WAEGEMAN, M., *Amulet and Alphabet: Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam 1987.
- ZAGO, M., *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano: la Collezione Anastasi*, Padova 2010.
- ZOGRAFOU, A., «Un oracle homérique de l'Antiquité tardive: un livre-miniature à usage oraculaire», *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 26 (2013), 173-190.

NOTA SOBRE EL EMPLEO DE ἔξαιτέομαι y ἔξαιτήσις COMO TERMINOS DE LA MAGIA*

Alejandro GARCÍA MOLINOS
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
alejandrogmol@gmail.com

RESUMEN

El verbo ἔξαιτέομαι y el sustantivo ἔξαιτήσις son utilizados en ocasiones en los papiros griegos mágicos para designar encantamientos. En algunas de las ocasiones el término significa ‘solicitud’ o ‘petición’. Sin embargo, otras veces tiene un significado más específico que puede ser traducido de una forma más correcta como “reclamación”. En estos casos, el mago se dirige a una divinidad superior, a menudo Helios, reclamando que le sea enviado una divinidad menor o un espíritu de muerto como si fueran de su propiedad. En este artículo se discutirán todos estos pasajes así como el uso de ἔξαιτέομαι y ἔξαιτήσις en magia en relación con su uso en otro tipo de textos.

PALABRAS CLAVE: Magia, fórmula, vocabulario, petición, reclamación.

NOTE ON THE USES OF ἔξαιτέομαι AND ἔξαιτήσις AS MAGICAL TERMS

ABSTRACT

The verb ἔξαιτέομαι and the noun ἔξαιτήσις are used sometimes in the Greek Magical Papyri to designate spells. In some of their occurrences they just mean ‘request’ or ‘petition’. In other instances, instead, they have a more specific meaning, which can be better translated by ‘claim’. In these cases, the magician addresses to a superior god, frequently Helios, claiming a lesser deity or a spirit of a dead person to be sent, as if they were his own property. In the present article, all these passages are discussed and the use of ἔξαιτέομαι and ἔξαιτήσις in magic will be related with their meaning in other kind of texts.

KEYWORDS: Magic, spell, vocabulary, request, claim.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Los papiros mágicos griegos en su contexto», Ref. FFI2014-57517-P financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

El verbo ἔξαιτέω en voz media y el sustantivo derivado de él ἐξαίτησις se emplean a veces en los papiros griegos mágicos para hacer referencia a la fórmula de las prácticas mágicas con el significado de ‘solicitar’ o ‘pedir’, ‘solicitud’ o ‘petición’ respectivamente. Así se recoge en los diccionarios y así son vertidos en las traducciones¹.

Ese sentido es, sin más, correcto en el *PGM VI*, que conserva una sola receta de oniromancia dirigida a Apolo. Según se explica, debe recitarse al salir el sol una plegaria (εὐχή) para rogar a ese dios que envíe sus vaticinios. En el momento del ocaso ha de repetirse la petición, que esta vez es una versión adaptada de la plegaria de Crises al comienzo de la *Iliada*². La expresión que se usa entonces es ἔξαιτοῦ πάλιν «haz de nuevo la petición», y a continuación se consigna en estilo directo la fórmula, de modo que aquí ἔξαιτέομαι funciona como *verbum dicendi*. El significado de ‘solicitud’ o ‘petición’ es también satisfactorio para la oniromancia conservada en XXIIb, 27-32, cuya fórmula es como sigue: [εἰ] γίνεται πρὸς ἔξαιτησιν καλόν, [δ]εῖξ[όν] μοι ὕδωρ [καὶ] ἴ[δ]αν, εἰ[δὲ] ἄλλως, δ[ε]ῖξ[όν] [μ]οι ὕδωρ καὶ πέτραν; «si todo va bien en relación con la petición, muéstrame agua y madera; pero si es de otra forma, muéstrame agua y piedra»³.

No obstante, en tres pasajes del *PGM IV* los significados citados pueden precisarse aún más y ponerse en relación con la primera acepción de ἔξαιτέω que, como recoge el *DGE*, es ‘pedir’, ‘requerir’, ‘reclamar la entrega de personas retenidas o protegidas’. En estos casos ἔξαιτέω va acompañado de acusativo de la persona reclamada y pensamos que en estos pasajes de los papiros griegos mágicos su mejor traducción a nuestra lengua sería precisamente ‘reclamar’ y ‘reclamación’.

Eso ocurre en *PGM IV* 296-466, que es una de las recetas de atracción erótica más completas y coherentes de los papiros mágicos⁴. Hay

¹ Estas acepciones son las que consignan, con referencias a los papiros griegos mágicos, por ejemplo, el LSJ, el *DGE* y el léxico de MUÑOZ DELGADO (2001) y se recogen en las traducciones de los *PGM*, CALVO MARTÍNEZ y SÁNCHEZ ROMERO (1987); GRESE, O’NEIL y AUNE (1992).

² *PGM VI* 30-39. El pasaje adaptado a los fines mágicos de la práctica es *Il.* I 37-42.

³ Se trata de una breve petición de sueños en la que el oficiante fija el código que el dios debe utilizar para comunicarse. Para otras prácticas de este tipo, cf. GARCÍA MOLINOS (2014) 162.

⁴ La receta es importante no solo por su complejidad, sino también porque en el Museo del Louvre se conserva una figurilla de mujer como la que se describe, hallada en Egipto en el interior de un recipiente de arcilla junto a una lámina de plomo inscrita.

que modelar dos figuras, una masculina y otra femenina; realizar algunas inscripciones sobre ellas y clavar, en ciertas partes de la femenina, clavos de bronce, a la vez que se pronuncian algunas palabras. Estas dos figuras han de ser depositadas junto a la tumba de alguien que haya fallecido joven o bien haya muerto violentamente (l. 333), entonces hay que grabar una fórmula (λόγος) en una lámina de plomo y también pronunciarla (ll. 335-406). En ella se pide al δαίμων del muerto sepultado en esa tumba que lleve a la mujer deseada hasta el oficiante y que no le permita frecuentar a nadie más que a él. Después de detallarse un esquema de palabras mágicas que deben grabarse en la otra cara de la lámina de plomo, se consigna la ἐξαίτησις de la práctica, que ha de pronunciarse a la puesta del sol y con materia mágica tomada de la tumba (l. 435: ἔχων οὐσίαν τοῦ μνημείου, «con materia mágica de la sepultura»). Esta segunda fórmula se dirige al Sol para reclamarle, mientras pasa por los infiernos durante la noche, según la creencia egipcia, el envío del espíritu del muerto cuyos restos el practicante posee. En l. 462 se insiste: πέμψον τὸν δαίμονα, ὄνπερ ἐξήτησάμην, «envíame al δαίμων que he reclamado». Nótese el acusativo de persona (en este caso referido no exactamente a una persona, sino al δαίμων) que confiere al verbo el sentido de ‘reclamar’ al espíritu retenido en el inframundo. El mago reclama así a una instancia superior (Helios) algo que, en virtud del ritual, presenta como de su pertenencia, el δαίμων del muerto, pues posee una parte de su cadáver. La reclamación es el himno conocido como ἀεροφοιτήτων ἀνέμων⁵, que, como veremos, aparece ligado al término ἐξαίτησις en otros dos lugares de los papiros griegos mágicos.

Uno de esos pasajes se encuentra en «La atracción de Pitis» (*PGM* IV 1928-2005), receta con finalidad mántica que comienza con un ruego a Helios para que conceda al oficiante poder sobre el δαίμων de un muerto⁶. La fórmula que debe pronunciarse va precedida de las palabras ἐντυχία πρὸς Ἥλιον ἐξαιτήσεως, o sea, «ruego de reclamación a Helios». Aquí la reclamación no es el himno ἀεροφοιτήτων ἀνέμων, sino que este aparece

Quien la modeló y utilizó parece haber seguido las instrucciones de una práctica semejante a la de esta receta. Cf. sobre la estatuilla y la inscripción de la lámina BOURGUET (1975) y KAMBITIS (1976); una valoración general en FARAONE (1999) 41-42.

⁵ Empleo las dos primeras palabras del himno para referirme a él a modo de título, al igual que CALVO MARTÍNEZ (2006) en su detallado estudio.

⁶ Un comentario útil de esta importante receta mágica puede encontrarse en HOPFNER (1990), § 247. Son también importantes las observaciones de FARAONE (2005).

después y es llamado λόγος (l. 1955), gracias a él sabemos que también para esta práctica es preciso poseer una parte del cadáver del muerto cuyo espíritu se intenta invocar. La situación, en consecuencia, es semejante a la descrita para *PGM* IV 296-466 y la expresión ἐντυχία ἐξαιτήσεως no parece aportar nada con respecto al sencillo ἐξαίτησις.

Algo diferente es *PGM* IV 1275-1322, una receta consagrada a la constelación de la Osa⁷. Empieza con el λόγος, consistente en una petición dirigida directamente a ella, en la que se subraya su dependencia del dios principal (*PGM* IV 1278-1279: ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην, «sometida al dios soberano»). Aparece luego la ἐξαίτησις, de nuevo a la puesta del sol, dirigida a Helios, con el ruego de «que me atiendan el lugar y el señor⁸ de la Osa». El oficiante, en definitiva, reclama a la deidad de la constelación de la Osa ante Helios, que tiene poder sobre ella. Mientras hace esto (ἐξαιτούμενος), debe sahumar algunas sustancias. Luego vienen las coacciones y detalles sobre el sahumero, así como una variante de la primera fórmula. No se trata, como en los casos anteriores, de una necromancia o una práctica de atracción amorosa con la ayuda del espíritu de un muerto, sino de una práctica para todo fin dirigida a la diosa. Evidentemente, aquí no se posee nada tangible de la deidad, pero sigue la misma lógica de reclamar a alguien protegido o retenido por otra persona (en este caso, por otro dios).

En una receta del *PGM* VIII, la «Petición de sueños de Besas» (ll. 64-111) hay que leer también probablemente la palabra ἐξαίτησις en l. 73. El texto tiene ἐξητησις, corregido en ἐξετησις, sobre cuya τ se escribió después γ. Preisendanz prefiere por eso ἐξήγησις, aunque recoge en el aparato la posibilidad de ἐξαίτησις, que nos parece mejor lectura en vista de todos los paralelos que hemos ido señalando. La «Petición de sueños de Bes», presente con variaciones en tres lugares de los papiros griegos mágicos⁹, contiene en su versión de *PGM* VIII dos fórmulas. La primera es la ἐξαίτησις / ἐξήγησις a que nos referimos; se trata del himno ἀεροφοιτήτων ἀνέμων, que recibía también el nombre de ἐξαίτησις en *PGM* IV 296-466, y guardaba relación con ese término en *PGM* IV, 1928-2005,

⁷ Sobre las apariciones de la constelación de la Osa en los papiros griegos mágicos, cf. FAUTH (1984).

⁸ Hendíadis = ‘el señor del lugar’.

⁹ *PGM* VII 222-249; VIII 65-111 y *SM* 90. La receta con sus tres variantes ha atraído también el interés de varios filólogos, cf. HOPFNER, *OZ* II, §185. Más recientemente ZAGO (2013) y MARTÍN HERNÁNDEZ (2015).

pasajes comentados arriba. En consecuencia, se dirige a Helios y le ruega que, durante su bajada al mundo de los muertos, envíe un δαίμων, en este caso no de un muerto sino de Besas, concebido, por tanto, como una divinidad infernal. La segunda fórmula se dirige directamente a este último (ll. 91-103) y tiene por fin su visión directa (l. 85: ἐὰν θέλης καὶ αὐτοπτον αὐτὸν καλῆσαι «si quieres invocarlo para tener una visión directa»). Esta segunda fórmula es la única que se incluye en la otra versión completa que se conserva de esta práctica, (*PGM VII* 222-249). En definitiva, en la receta del *PGM VIII* se repite el esquema de las del *PGM IV*: una fórmula dirigida directamente a la deidad que se pretende invocar y una ἐξαίτησις al dios superior que la controla y retiene.

En conclusión, los términos ἐξαιτέομαι y ἐξαίτησις tienen en *PGM VI* y *XXIIb* el sentido general de ‘pedir’ o ‘solicitar’, mientras que en *PGM IV* y *VIII* están empleados con absoluta propiedad, pues significan ‘reclamar a alguien que está en poder de otro’. No obstante, este segundo uso es, a la vez, radicalmente nuevo en su contexto, puesto que no se emplea para reclamar a personas retenidas, o protegidas, sino a dioses o δαίμονες retenidos o, al menos, controlados por algún otro dios superior. Este cambio supone una novedad con respecto, en primer lugar, al uso más frecuente del término, usado en el sentido de reclamar personas. Pero también con respecto a otros testimonios de textos con un carácter más religioso, sobre todo cristiano, donde las dos palabras se emplean para la reclamación que los espíritus malignos o el Diablo hacen de las almas humanas, normalmente bajo la protección de espíritus buenos o de Dios, en el caso de los autores cristianos. Terminamos la presente contribución citando dos de ellos para que puedan cotejarse con los de los papiros griegos mágicos. El primero pertenece al Evangelio de Lucas (Lc. 22, 31). Se trata de las palabras que Jesús dice a Pedro antes de encomendarle la misión de confirmar la fe de sus hermanos: Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ Σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιᾶσαι ὡς σῖτον «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo».

El segundo es un pasaje de Plutarco (*De defectu oraculorum* 417 D) en que compara el asedio de Heracles a Ecalia para conseguir a Yole con la actividad de algunos δαίμονες, que asedian igualmente el cuerpo de los hombres para conseguir su alma:

ἀλλ’ ὥσπερ Ἡρακλῆς Οἰχαλίαν ἐπολιόρκει διὰ πάρθενον, οὕτω
πολλάκις ἰσχυροὶ καὶ βίαιοι δαίμονες ἐξαιτούμενοι ψυχὴν ἀνθρωπίνην

περιεχομένην σώματι λοιμούς τε πόλεσι καὶ γῆς ἀφορίας ἐπάγουσι καὶ πολέμους καὶ στάσεις ταράττουσιν.

«Del mismo modo en que Heracles asediaba Ecalia por motivo de una doncella, así también muchas veces algunos δαίμονες poderosos y violentos, al reclamar el alma humana envuelta por el cuerpo, producen pestes y esterilidad de la tierra a las ciudades y provocan guerras y revueltas».

BIBLIOGRAFÍA

- BETZ, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1992².
- BOURGUET, P., «Ensemble magique de la période romaine en Egypte», *Revue du Louvre et des Musées de France* (1975), 255-257.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., «El himno a Helios Ἁεροιοιτήτων ἀνέμων en la colección PGM», *MHNH. Revista internacional sobre magia y astrología antiguas* 6 (2006), 157-176.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. y SÁNCHEZ ROMERO, M^a. D., *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid 1987.
- FARAONE, CH. A., *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge–London 1999.
- , «Necromancy goes underground: The disguise of skull- and corpse- divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV, 1928-2144)», JOHNSTON, S. I. y STRUCK, P. T. (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden–Boston (2005), 255-282.
- FAUTH, W., «Arktos in den griechischen Zauberpapyri», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 57 (1984), 93-99.
- GARCÍA MOLINOS, A., *Tipología de la adivinación en los Papiros Mágicos Griegos*, Tesis doctoral, Valladolid 2014.
- KAMBITIS, S., «Une nouvelle tablette magique d'Égypte», *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 76 (1976), 213-223.

- MARTÍN HERNÁNDEZ, R., «Two Requests for a Dream Oracle. Two Different Kinds of Magical Handbook», DE HARO SANCHEZ, M. (ed.), *Écrire la magie dans l'antiquité*, Liège (2015), 41-49.
- MUÑOZ DELGADO, L., *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid 2001.
- ZAGO, M., «Besas “de la vista débil”. Manipulación de las sustancias y détour mítico-ritual en los papiros mágicos griegos», SUÁREZ DE LA TORRE, E. y PÉREZ JIMÉNEZ, A. (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Barcelona (2013), 203-221.

**LA RELACIÓN ENTRE LAS FÓRMULAS «καθάπερ ἐκ δίκης» Y
«κατὰ τὸ διάγραμμα» EN LOS PAPIROS PTOLEMAICOS Y
ROMANOS ***

José-Domingo RODRÍGUEZ MARTÍN
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
jdomingo@ucm.es

RESUMEN

De acuerdo con la hipótesis de H. J. Wolff's en 1970, la cláusula de *πρᾶξις* «καθάπερ ἐκ δίκης» sustituyó a la cláusula «κατὰ τὸ διάγραμμα» tras la supresión de los tribunales griegos (*δικαστήρια*) en torno a 170 a.C. Este artículo somete esta teoría, esencial para comprender la verdadera naturaleza de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης», a una revisión basada en las evidencias papirológicas.

PALABRAS CLAVE: *καθάπερ ἐκ δίκης*, *διάγραμμα*, *πρᾶξις*, Ptolomeo II Filadelfo, ejecución.

THE CORRESPONDANCE BETWEEN THE FOMULAE «καθάπερ ἐκ δίκης » AND
«κατὰ τὸ διάγραμμα » IN THE PTOLEMAIC AND ROMAN POPYRI

ABSTRACT

According to H. J. Wolff's proposal of 1970, the *πρᾶξις*-clause «καθάπερ ἐκ δίκης» substituted the clause «κατὰ τὸ διάγραμμα» after the suppression of the Greek courts (*δικαστήρια*) on ca. 170 CE. This paper submits this theory, which is essential to understand the true nature of the *καθάπερ ἐκ δίκης*-clause, to a critical revision based on the papyrological evidences.

KEYWORDS: *καθάπερ ἐκ δίκης*, *διάγραμμα*, *πρᾶξις*, Ptolemy II Philadelphus, enforcement.

* Este trabajo se enmarca dentro de los Proyectos de Investigación “El autor bizantino: transmisor y reinventor del legado antiguo. Subproyecto1: Géneros y fuentes”, Ref. FFI2012-37908-C02-01 e “Interpretación y análisis de los textos en papiro de las colecciones españolas: sociedad, religión y derecho”, Ref. FFI2015-65511-C2-2-P, subvencionados por el Ministerio de Economía y Competitividad.

I. OBJETO Y FINALIDAD DE ESTE TRABAJO

1. *La cuestión de la perdurabilidad de las fórmulas jurídicas en los papiros documentales*

Este trabajo se encuadra en el marco de una investigación más amplia sobre las cláusulas ejecutivas grecorromanas en los papiros jurídicos documentales¹, en relación con las cuales las fórmulas «καθάπερ ἐκ δίκης» y «κατὰ τὸ διάγραμμα» ocupan un lugar sin duda destacado.

Dentro de los muchos aspectos interesantes que presentan este tipo de cláusulas, es sin duda muy llamativo el hecho de su perdurabilidad e inmutabilidad a lo largo de los siglos. Los papiros documentan este tipo de cláusulas desde el inicio mismo de la presencia griega en Egipto, y algunas se mantienen (con apenas cambios en su formulación) durante todo el período ptolemaico, el romano e incluso el bizantino.

En principio, la perdurabilidad de cualquier tipo de fórmula jurídica a lo largo del tiempo no debería sorprender, pues es consecuencia, como es sabido, del carácter técnico del lenguaje del Derecho: lenguaje concebido, en fin, como herramienta, un útil formado por piezas terminológicas que deben encajar en el motor del ordenamiento jurídico. Así, en aras de lograr la precisión y claridad absolutas, el lenguaje jurídico sacrifica la belleza estética o la fluidez en la comunicación; a cambio, cada fórmula lingüística que se inserta en un contrato o prescripción legal se convierte en un alarde de orfebrería léxico-jurídica, forjada y pulida a manos de juristas, notarios, abogados o legisladores, y puesta a prueba en todo tipo de litigios y conflictos cotidianos.

Las fórmulas léxico-jurídicas que superan estas pruebas de eficiencia se integran rápidamente en la práctica común, y su funcionalidad hace que se transmitan de documento en documento a lo largo del tiempo de modo

¹ Los primeros resultados de esta investigación se pueden encontrar en RODRÍGUEZ MARTÍN (2013). He tenido oportunidad de contrastar con otros colegas – cuyas observaciones y sugerencias aprovecho para agradecer también en este momento – los resultados provisionales en diversos foros: *LXVII Sesión* de la Société Internationale Fernand de Visscher pour l’Histoire des Droits de l’Antiquité (S.I.H.D.A.) Salzburgo, septiembre 2013; *Gastvortrag* en el Institut für Römisches Recht und Antike Rechtsgeschichte de la Universidad de Viena, junio 2014; *Lectiones. Seminarios exegeticos UC3Mcei*, Universidad Carlos III de Madrid, junio 2014; *Wissenschaftliche Aussprache Antike Rechtsgeschichte–Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Viena, noviembre 2014; *VI Jornadas de Papirología*, Madrid, septiembre 2014.

inmutable, pues ¿por qué modificar una herramienta que diariamente demuestra un óptimo funcionamiento?

El lenguaje cotidiano, por el contrario, evoluciona con gran rapidez y se adapta a las necesidades, usos e incluso modas vigentes en la sociedad de cada momento; mientras, el lenguaje utilizado en las fórmulas jurídicas deviene poco a poco arcaizante, en contraste con el lenguaje común imperante en dicha sociedad. Sin embargo, ni siquiera este desajuste frente al lenguaje común merma la eficiencia de las fórmulas jurídicas, sino más bien al contrario: la pátina de antigüedad del lenguaje del Derecho le otorga respetabilidad, inspira en el destinatario un respeto y una *auctoritas* que favorecen y retroalimentan su propia conservación.

Las fórmulas jurídicas, por tanto, no tienen que adaptarse al lenguaje de la sociedad, pero sin embargo, sí deben adaptarse a sus necesidades. De ahí que el único factor que puede condicionar no solo su inmutabilidad sino incluso su misma supervivencia es su grado de adaptación real a los cambios en el ordenamiento jurídico que rige dicha sociedad. En otras palabras: si el motor del ordenamiento jurídico cambia, sus engranajes léxico-jurídicos deben ser adaptados y revisados, siendo descartadas aquellas piezas que ya no encajan en la nueva maquinaria.

Es desde este último punto de vista que la mencionada perdurabilidad de las fórmulas jurídicas del Egipto grecorromano llama poderosamente la atención, pues algunas, como la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης», sobreviven bajo sistemas jurídicos tan diversos como el de la primera presencia helena (muy influida por las tradiciones insulares griegas previas), el de la monarquía ptolemaica, el del Principado y el Dominado romanos o el bizantino². Todo ello, además, en un ámbito geográfico con un sustrato jurídico milenario como es el egipcio, sometido por otra parte a influencias e interacciones con círculos religioso-culturales de tradiciones jurídicas asentadas, como las de la comunidad judía o cristiana³.

² Sobre los testimonios concretos y su valoración véase RODRÍGUEZ MARTÍN (2013) 243-250.

³ Basten las gráficas descripciones siguientes: «We are confronted with the historical fact of a thousand years of various forms of foreign dominion over a population endowed with an almost indestructible national personality, and, consequently, of the simultaneous existence, but also partial interpretation, of fundamentally different religions, cultural traditions, and languages», WOLFF (1960) 192; «Das Rechtsleben Ägyptens, wie es die Urkunden wiederspiegeln, ist von außerordentlichen Vielfalt», RUPPRECHT (1994) 94. Sobre la relación entre el derecho griego y el sustrato jurídico egipcio, véase WOLFF–RUPPRECHT (2002) 71-98. Sobre el reflejo en los papiros del

Pero es que, por otra parte, sus precedentes pueden rastrearse en el Derecho comercial⁴ y municipal⁵ de las islas griegas previo a la presencia griega en Egipto, cuando no incluso en el Derecho ático⁶. Es lógico plantearse, por tanto, qué contenido específico tiene dicha cláusula y cómo ha podido sobrevivir intacta bajo tantos y tan diferentes modelos jurídicos.

2. «Καθάπερ ἐκ δίκης»: *de cláusula jurídica efectiva a mera fórmula de estilo*

Las hipótesis sobre la perdurabilidad de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης», sin embargo, están directamente relacionadas con otra cuestión más fundamental: la de la discutida naturaleza de la cláusula. Dado que no tenemos testimonios directos y explícitos sobre su funcionalidad efectiva, su naturaleza ha tenido que ser deducida a partir del estudio de su ubicación sistemática en los documentos en que aparece o a partir de interpretaciones de contexto.

La interpretación tradicional es la que considera que la inserción de la cláusula en un documento dota a este de ejecutividad directa, o lo que es lo mismo, que el acreedor que tuviese en su poder un documento dotado de

paso del sistema jurídico ptolemaico al romano véase: WOLFF (1956) 1-28 y MODRZEJEWSKI (1970) 81, quien habla de «faktische Kontinuität landesüblicher Rechtsbräuche».

⁴ Dem. *c. Lacrit.* 35,12 (ca. 341 a.C.) da noticia de un préstamo marítimo que permite a los acreedores ejecutar la deuda en caso de impago tomando los bienes del deudor «καθάπερ δίκην ὡφληκόντων».

⁵ En diversas inscripciones de Arcésina (Amorgos), del siglo II a.C., se recogen reglas de ejecución de préstamos no pagados mediante ejecución directa aplicando la mencionada cláusula. Estas inscripciones documentan tanto la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» (IG XII 7,67) como su variante «καθάπερ δίκην ὡφληκόντων» (IG XII 7,69) o «καθάπερ ὡφληκῶς δίκην» (IG XII 7,70). Sobre la presencia de la cláusula en estas inscripciones véase SZANTO (1888) 74-77; MITTEIS (1891) 401, 404-409 y 418; BRASSLOFF (1902) 3-4; JÖRS (1919) 12-13; MEYER-LAURIN (1975) 198-201; KRÄNZLEIN (1976) 630. También atestiguan la cláusula inscripciones sepulcrales de Licia (CIG III 4300, Le Bas-Wadd 1301) o Caria (Le Bas-Wadd 1639), que establecen sanciones contra quien dañe los túmulos, ejecutables «καθάπερ ἐκ δίκης» o «ὡς ἐκ καταδίκης».

⁶ MITTEIS (1891) 404 considera que la expresión «ἐνεχυράζειν πρὸς δίκης» en la línea 37 de la inscripción ática IG II² 1241 (s. IV a.C.) sería el más remoto precedente documentado de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης».

la cláusula podría prescindir de la vía judicial, en caso de impago, para ejecutar directamente los bienes del deudor –cuando no su persona–⁷.

Esta interpretación se basa, fundamentalmente, en dos presupuestos: uno, el significativo dato de que la cláusula suele insertarse dentro de las provisiones finales del escrito destinadas a garantizar el pago del deudor en caso de incumplimiento (cláusulas de *πρᾶξις*); el segundo, el tenor literal de la fórmula, que debería traducirse del siguiente modo: «como si hubiese recaído sentencia»⁸.

Así, la doctrina alemana tradicional clasificó la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» dentro de las llamadas «Exekutivklauseln»⁹. Y la explicación de la perdurabilidad de la fórmula se fundamentaría, por tanto, en la utilidad comercial y económica de una cláusula que dotaría al acreedor de una posición ventajosa para cobrar sus deudas, constituyendo por lo tanto un modo de garantía de las obligaciones que, a nivel de Derecho privado, es compatible con todos los sistemas jurídicos en los que la tenemos atestiguada¹⁰.

⁷ El hecho de que la fórmula completa de la cláusula añadida que la *πρᾶξις* se realizará no solo sobre los bienes del deudor sino también «ἐκ τε αὐτοῦ» hace sospechar que la ejecución personal por deudas hubiera podido seguir vigente incluso hasta en época romana. Sobre esta cuestión véase MITTEIS (1891) 419 y 445-455; LEWALD (1910); SCHWARZ (1911) 90; JÖRS (1919) 4; WENGER (1953) 797 n. 677; TAUBENSCHLAG (1955) 408; SEIDL (1962) 103; MODRZEJEWSKI (1963) 116 n. 45; CANTARELLA (1965) 24 ss.; MITTHOFF (2010) 218-219; RUPPRECHT (1994) 148 y 150; LLEWELYN (1994) 218-224.

⁸ En esta línea, la doctrina da las siguientes traducciones para la fórmula: WACHSMUTH (1885) 295: «Die Exequirung eintreten sollte, gleich als ob der Betreffende oder die Betreffenden rechtskräftig in letzter Instanz verurtheilt wäre oder worden wären»; BRASSLOFF (1900) 375: «sofortige Executionsberechtigung wie auf Grund eines Urtheils»; JÖRS (1919) 13 n. 1: «wie aus einem Urteil», «als ob er einen Prozeß verloren hätte», «ebenso wie ein Urteil»; WENGER (1953) 797: «(...) der Verpflichtete sich für den Fall der Nichterfüllung der Obligation unter Verzicht auf ein weiteres Prozeßverfahren sofort der Exekution wie ein rechtskräftig Verurteilter unterwirft»; MODRZEJEWSKI (1963) 115: «comme à la suite d'une sentence judiciaire»; *idem* (1970) 325: «comme s'il y avait eu judgement»; KASER (1975) 330 n. 4: «wie aus Urteil»; PLATSCHEK (2013) 273: «come sulla base di una sentenza».

⁹ MITTEIS (1891) 401 n. 3 aclara que el concepto de «título ejecutivo» que maneja, desde el punto de vista del Derecho procesal alemán, es el de «Vollstreckungsklausel», no el de «glaubwürdigen Urkunden».

¹⁰ Tómense en cuenta, no obstante, las dudas de la doctrina en cuanto a la validez de las medidas de ejecución directa en Egipto bajo el Derecho imperial romano, con base en las siguientes constituciones imperiales: C. 2.3.14; *eod.* 16.1; C. 4.10.9; C. 5.18.9 (más

Esta interpretación ha sido tradicionalmente la predominante, hasta que un breve pero brillante trabajo de Wolff¹¹ planteó una original revisión de esta hipótesis.

Dicho autor (no obstante admitir que en un trabajo anterior también él había secundado la interpretación tradicional de la fórmula como título ejecutivo directo¹²), no solo detectaba ciertos obstáculos para la consideración de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» como una cláusula ejecutiva¹³, sino que, sobre todo, llamaba la atención sobre una circunstancia, en su opinión, muy reveladora: el hecho de que el inicio de la generalización del uso de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» en Egipto esté atestiguado en una época muy concreta de la vida jurídica ptolemaica, primer tercio del siglo II a.C.; es decir, justo el momento en que la estructura judicial de los dicasterios, introducida por el trascendental διάγραμμα de Ptolomeo II Filadelfo (datado un siglo antes, hacia el 270 a.C.), era sustituida por la del tribunal de los *chrematistai*.

Para Wolff, la razón del éxito de la cláusula a partir aproximadamente de 170 a.C. se explica por tanto no por una supuesta 'ejecutividad directa', sino por una razón totalmente diferente: los notarios de la época habrían retomado aquella vieja fórmula tradicional griega para

el escolio de Teodoro en *Bas.* 28.8.73 [Hb. III.295 = Schelt. B.V.1944]); *eod.* 22.1; *C.* 7.72.6, todas ellas ya tratadas no obstante por MITTEIS (1891) 431ss. Para bibliografía sobre la cuestión véase KASER (1971) 330 n. 4, 5 y 6.

¹¹ WOLFF (1970).

¹² WOLFF (1941).

¹³ Los indicios que llevan a Wolff a revisar sus posturas metodológicas hasta el momento son los siguientes: en primer lugar, que ciertos papiros documentan casos en que los acreedores acceden a la *πρᾶξις* sin necesidad recurrir a esta cláusula (WOLFF [1970] 528-529); en segundo lugar, la aún no explicada concurrencia con otras cláusulas de tenor diferente que parecen igualmente permitir la *πρᾶξις*, o la existencia de ciertos papiros que parecen documentar una omisión deliberada de la cláusula (WOLFF [1970] 531); por otra parte, el testimonio de *P.Hal.* 1, de 259 a.C., donde el órgano judicial parece remitir a la ejecución «καθάπερ ἐκ δίκης», lo cual podría hacer dudar del carácter extraprocésal de la cláusula (WOLFF [1970] 535). En otro orden de ideas, el autor se plantea incluso si la traducción tradicional de la cláusula, que lleva a la ejecución mediante la ficción ('como si hubiese recaído sentencia') es efectivamente correcta: la preposición «καθάπερ» significaría en realidad, en el contexto de la fórmula, «de acuerdo con», «del mismo modo que» («In accordance with», «in the same way as», WOLFF [1970] 531; «conformément à», MODRZEJEWSKI [1970] 325), pues en su opinión, una traducción «como si» respondería más bien a términos como «ὡσεὶ» o «ὡσανεὶ». Desde este punto de vista, la cláusula no pretendería obviar la intervención del órgano judicial, sino establecer el modo concreto de «πρᾶξις» tras ella.

usarla como cláusula de adaptación de los contratos antiguos basados en el sistema ejecutivo del διάγραμμα a la nueva situación judicial; de este modo sería posible solicitar que se ejecutaran judicialmente tal y como se hacía en el sistema anterior, el de los dicasterios, recién suprimidos¹⁴.

Aunque esta cuestión se analizará con más detalle en las secciones posteriores de este trabajo¹⁵, conviene recordar ya aquí que la novedad de esta interpretación, apoyada por la llamativa coincidencia de datos históricos y testimonios documentales, llevó a parte de la doctrina a replantearse la naturaleza misma de la cláusula como título ejecutivo; y no solo en la época que Wolff estudia, sino incluso a lo largo de toda su trayectoria¹⁶.

Así, extrapolando la hipótesis del autor alemán para explicar la razón de su perdurabilidad más allá de los años posteriores a la reforma del διάγραμμα, la conclusión a la que se ha llegado es, sin más, que solo el marcado conservadurismo estilístico de los papiros permite explicar la supervivencia, por mera inercia, de una cláusula que con el paso de los años estaría cada vez más lejana de las reformas ptolemaicas de las que traía origen y habría ido quedando por tanto vacía de contenido¹⁷.

3. Finalidad de este estudio

Ante tal variedad de interpretaciones, creo necesaria una revisión de las fuentes para comprobar la validez de estas hipótesis, estimulado además por la encomiable honestidad científica de Wolff, el gran autor alemán, quien no obstante haber formulado una interpretación verdaderamente

¹⁴ WOLFF (1970) 532-535.

¹⁵ Véase *infra* § II.2.

¹⁶ MEYER-LAURIN (1975) 204 deduce, en efecto, que a la luz de la hipótesis de Wolff la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» tradicional griega y la utilizada por los notarios ptolemaicos tendrían que ser, necesariamente, cláusulas totalmente diferentes, y que la identidad entre sus respectivos tenores literales no sería más que una coincidencia formal casual («zufällige Ähnlichkeit»); véase también en este sentido RAPSÄT-CHARLIER (1974) 349-350. RUPPRECHT (1994) 184, por su parte, opina que la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» sería «bedeutungslos für die Art und die Voraussetzungen der Vollstreckung». LLEWELYN (1994) 215-218 se posiciona también en la línea de Wolff.

¹⁷ El mismo WOLFF (1970) 532-535 apunta ya a la «stability of the documentary style throughout the centuries» como única explicación plausible ante la sorprendente perdurabilidad de una cláusula en principio inútil tantos siglos después de la desaparición de los dicasterios.

sugerente, admitía sin embargo «its tentative character» al estar basada en evidencias de carácter meramente circunstancial¹⁸, animando de este modo a proseguir su línea de trabajo¹⁹.

Así, ya he tenido ocasión de plantear en otra ocasión²⁰ ciertas dudas respecto a esta propuesta, tras un estudio de las fuentes epigráficas griegas y papirológicas grecorromanas, que atestiguan el uso ininterrumpido de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» antes y después de la época ptolemaica. A la luz de dichos testimonios, encuentro difícil que la interpretación de la naturaleza y la perdurabilidad de una fórmula como la de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» (atestiguada durante casi mil años de historia jurídica) pueda explicarse por el éxito experimentado por la cláusula a partir de una reforma puntual en un concreto sistema jurídico, en mitad de un arco temporal tan amplio.

Pero no por ello el panorama dibujado por Wolff deja de ser muy sugerente y por tanto conviene en cualquier caso centrarse en comprobar hasta qué punto la coincidencia temporal entre la reforma del διάγραμμα de Ptolomeo II y la generalización de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» puede servir de base para explicar la naturaleza de esta fórmula; este trabajo se propone, por tanto, profundizar en dicho punto en concreto.

Para ello, se realizará una exégesis de los testimonios papirológicos que documentan la relación entre el uso de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» y la implantación (y posterior modificación) del sistema judicial del διάγραμμα, centrandó la atención en aspectos significativos como la coexistencia de las cláusulas de πρᾶξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» y «καθάπερ ἐκ

¹⁸ «I should not, of course, conceal its tentative character (...) being restricted entirely to circumstantial evidence», WOLFF (1970) 527.

¹⁹ En este sentido véanse KASER (1975) 329 y MITTHOF (2010) 217-221, quienes aluden a la necesidad de profundización en el tema. Muy expresivos también en esta línea CANTARELLA (1965) 31, quien afirma «la necessità di riesaminare il problema sotto la luce gettatavi [por WOLFF]»; MODRZEJEWSKI (1963) 116: «Il semble cependant que le problème posé par la *Praxis-Klausel* ne soit pas épuisé (...) C'est dire assez que la discussion sur la *praxis* est loin d'être close»; íd. (1970) 326: «Tout le problème de la clause exécutoire mériterait d'ailleurs une étude d'ensemble nouvelle»; HENGSTL (1971) 343: «Zu dieser bedeutsamen, grundsätzlich sicherlich zutreffenden These bestehen immer noch oder ergeben sich immer wieder Einzelfragen, die zu gesonderter Erörterung anregen, allerdings auch den Wunsch nach einer profunden, insbesondere auch die epigraphischen Quellen berücksichtigenden Gesamtuntersuchung dieses Themas wecken».

²⁰ RODRÍGUEZ MARTÍN (2013).

δίκης», la generalización del uso de esta segunda y la supervivencia de las dos en el sistema posterior del Egipto romano.

II. LA RELACIÓN ENTRE LAS FÓRMULAS «καθάπερ ἐκ δίκης» ὕ «κατὰ τὸ διάγραμμα»

1. *Significado de la reforma de Ptolomeo II y generalización de la fórmula de πράξις «κατὰ τὸ διάγραμμα»*

Para apreciar la importancia del διάγραμμα de Ptolomeo II es necesario recordar brevemente cuál era la situación del sistema jurídico en general –y judicial, en particular– en el Egipto helenístico del siglo anterior²¹. Rasgo definitorio de este ambiente jurídico era, para empezar, el hecho de cada una de las poblaciones o grupos étnico culturales –principalmente egipcios y griegos– se regía, a nivel de Derecho privado, por sus propias tradiciones jurídicas. La fuerte personalidad de ambos Derechos, arraigada a lo largo de siglos y probablemente recogida en normas escritas, daba solidez a la práctica jurídica cotidiana²².

La población indígena egipcia, por una parte, acudía a solucionar sus litigios a tribunales probablemente atendidos por sacerdotes. El alto grado de organización y jerarquización de la administración religiosa, así como el hecho de contar con un sistema de archivos y de gestión muy desarrollado, daba seguridad y uniformidad a la tutela de las relaciones jurídico-privadas²³.

La población inmigrante griega, por otra parte, consistía en grupos procedentes principalmente de Macedonia y de Asia Menor²⁴, quienes mantuvieron su estatus como clase dirigente al servicio del rey, sin mezclarse en principio con el resto de poblaciones. Aunque parece que desarrollaron cierto grado de organización municipal (πολιτεύματα) no

²¹ La cuestión es tratada en detalle en WOLFF (1960).

²² WOLFF (1960) 193-195 advierte que este modelo de aplicación del Derecho a nivel individual dentro de Egipto no puede explicarse, sin más, por el llamado «principio de personalidad», demasiado condicionado, en opinión del autor, por la orientación germanística en la Historia del Derecho.

²³ WOLFF (1960) 195.

²⁴ WOLFF (1960) 195, que recuerda también la presencia de población inmigrante de grupos étnicos no helénicos, como tracios y judíos.

parece que llegaron a adquirir autonomía real, como era el caso singular de las πόλεις Alejandría o Ptolemaida.

Los tribunales que conocemos por los testimonios papirológicos no se daban, en esta época temprana, fuera de las polis²⁵. Mientras que los egipcios seguían acudiendo a sus propios tribunales, los griegos los remitían a sus superiores administrativos o militares –cuando no al rey mismo²⁶–, pero manteniendo también la costumbre de recurrir a arbitraje, atestiguado ya desde el 311 a.C.²⁷, para asuntos privados entre ellos con la población egipcia.

A la vista de estos datos, queda claro que durante el primer siglo de presencia helena en Egipto no se puede hablar todavía de la existencia de un verdadero «ordenamiento jurídico ptolemaico»²⁸. Esta es precisamente la situación que Ptolomeo II Filadelfo pretendió reordenar al promulgar su διάγραμμα del 270 a.C.²⁹ Esta norma –o conjunto de ellas³⁰–, sin embargo, debe ser vista desde un punto de vista más amplio que el meramente judicial o jurídico en general, que es el que a efectos de este artículo interesa: sin duda, se trató de una reforma política y de reordenación del Estado en toda regla, estableciendo los fundamentos jurídicos en los que iba a descansar la

²⁵ En este sentido WOLFF (1960) 197.

²⁶ WOLFF (1960) 197 n. 14, en referencia a *PSI VI 551*.

²⁷ Tal y como atestigua *P.Eleph.* 1 (ll. 10-11), sometiendo los conflictos derivados del desacuerdo en cuanto a las cláusulas del documento matrimonial al laudo emitido por tres hombres elegidos por acuerdo de las partes contratantes («εἰὰν δέ τι ποῶν τούτων ἀλίσκεται Ἡρακλείδης καὶ ἐπιδείξει Δημητρία ἐναντίον ἀνδρῶν τριῶν, οὓς ἂν δοκιμάζωσιν | ἀμφοτέρου»); en relación con lo que nos ocupa, véase WOLFF (1960) 198.

²⁸ «A Ptolemaic system of law», WOLFF (1960) 198.

²⁹ Véase WOLFF (1960) 198, y con detalle en su obra esencial *Justizwesen der Ptolemäer* (1962) 57 ss. Véase también SEIDL (1962) 69-84; WOLFF-RUPPRECHT (2002) 51-52 (bibliografía en n. 64); RUPPRECHT (1994) 143 (con bibliografía también en 144), quien considera este διάγραμμα «Ausgangspunkt einer staatlichen geordneten Gerichtsbarkeit».

³⁰ LEWALD (1910) 31 lo consideraba ya un proyecto unitario, independientemente de cuántas normas constara («allgemeine Gerichtsordnung»). En este sentido véase por todos WOLFF (1960) 204; *ibid.* 206 n. 40 refuta la propuesta de BIKERMAN (1938) 305 ss., quien consideraba que el διάγραμμα al que se refieren los papiros era un conjunto de normativas fiscales. WOLFF advierte que incluso la posibilidad de que no se tratase de una sola norma, sino un conjunto de ellas (en relación con las remisiones «κατὰ τὰ διαγράμματα», véase *infra* n. 51), no restaría unidad al proyecto integrador de Ptolomeo II; sobre esta cuestión véase WOLFF-RUPPRECHT (2002) 51 n. 64.

monarquía ptolemaica³¹. Es desde esta perspectiva que se debe valorar la división judicial de la χώρα y la sistematización de los tipos de tribunales.

El διάγραμμα de Ptolomeo II instauró, en primer lugar, los δικαστήρια, tribunales específicamente creados para la población no indígena, de carácter permanente. Con jueces nombrados probablemente por sorteo entre ciudadanos griegos para cada caso en concreto, estos actuaban no obstante fundando su autoridad en el διάγραμμα³².

En segundo lugar, el διάγραμμα del monarca puso en marcha el tribunal de los *laokritai*, formado por jueces indígenas, que juzgaban según las normas del Derecho egipcio, pero enmarcados en la autoridad del rey. Al igual que los dicasterios, contaban con el apoyo de un *eisagogeus*, funcionario público, lo cual remarca su carácter oficial a todos los efectos³³. A este funcionario hay que añadir, además, a los *strategoï*, con potestad coercitiva y al que las partes podían recurrir, obteniendo muchas veces así solución a sus conflictos en vía extrajudicial, y los *chrematistai*, delegados del monarca de alto rango y considerados, en la práctica, órganos superiores a los tribunales mencionados³⁴.

Esta regulación de la planta judicial supone la armonización de las dos³⁵ ramas paralelas de un mismo sistema, y si bien es probable que el tribunal de los *laokritai* no haga sino recoger instituciones judiciales indígenas previas, su nueva sistematización revela una voluntad por parte del poder monárquico de establecer un modelo coherente e integral de resolución de conflictos, esencial para dar estabilidad al sistema no solo jurídico sino también político³⁶. Es lógico pensar, por otra parte, que en torno a estas instancias judiciales también se generó un verdadero

³¹ WOLFF (1960) 198 afirma gráficamente que es difícil exagerar la importancia del διάγραμμα, pues supuso «the very foundation on which the legal order of the kingdom was to rest as long as the Ptolomies ruled over the country, and beyond».

³² Véase WOLFF (1960) 199-200.

³³ WOLFF (1960) 200; RUPPRECHT (1994) 143-144.

³⁴ WOLFF (1960) 202.

³⁵ Aparte de los tribunales para indígenas y para griegos, parece ser que se dio también el tribunal *koinodikion*, citado en los documentos *P.Enteux*. 11, l. 44 (*Mitt.Chr.* 9), 65 y 70 (*Mitt.Chr.* 10), del cual se sabe poco más que el nombre (WOLFF (1960) 201). Para SEIDL (1962) 2 y RUPPRECHT (1994) 143 se trataría de un tribunal especializado en litigios mixtos.

³⁶ WOLFF (1960) 201 llega incluso a hablar de «standpoint of constitutional law –*sit venia verbo!*».

ordenamiento no solo procesal, sino sobre todo sustantivo³⁷. Lamentablemente, la mayoría de los datos que poseemos sobre esta reforma deben deducirse a partir de las referencias tangenciales de los papiros al «διάγραμμα»³⁸, pero por la variedad de temas que se refieren a esta norma³⁹ podemos deducir la amplitud de contenidos de la regulación de Ptolomeo II.

En lo que a este trabajo interesa, los papiros documentales de la época remiten a la regulación real también en lo relativo a la ejecución de los contratos incumplidos, por lo que las cláusulas de πρῶξις de los mismos establecen la ejecución según las reglas de la misma («κατὰ τὸ διάγραμμα»). En efecto, los testimonios papirológicos que contienen dicha cláusula son muy abundantes durante el siglo de aplicación efectiva del διάγραμμα (desde poco después del 270 a.C.⁴⁰ hasta aprox. 170 a.C.⁴¹); basta una búsqueda rápida en las bases de datos papirológicas para encontrar más de 50 testimonios de la fórmula «ἢ πρῶξις ἔστω τῷ δεῖνι (πράσσουντι) κατὰ τὸ διάγραμμα» y sus variantes en dicha época⁴².

2. La 'mutua exclusión' entre las cláusulas de πρῶξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» y «καθάπερ ἐκ δίκης»

³⁷ En este sentido, WOLFF (1960) 203; ibíd. 210-211, sobre la aplicabilidad del concepto de «integrated legal system» al Derecho de los ptolomeos; tras su análisis, afirma con rotundidad en 217 que del διάγραμμα parte no solo la organización jurisdiccional, sino la base de un verdadero «Ptolemaic legal system».

³⁸ Cuando los papiros hacen referencia al «διάγραμμα», sin otro calificativo, debe entenderse que se refiere a la reforma judicial de Ptolomeo II; en este sentido WOLFF-RUPPRECHT (2002) 51; véase no obstante ibíd. n. 64, con las referencias a la discusión sobre el problema y la literatura relacionada.

³⁹ Para una exposición de detalle sobre el contenido sustantivo del διάγραμμα véase WOLFF-RUPPRECHT (2002) 51-52.

⁴⁰ Las referencias más antiguas al διάγραμμα se encuentran en *P.Hib.* I 88 y 92 (263 a.C.); no obstante, su estrecha relación con la instauración de los δικαστήρια (WOLFF (1962) 57-ss) lleva a fijar la demanda judicial ante dicho tribunal conservada en *P.Hib.* 30d (anterior al 271 a.C.) como fecha *ante quem*; en este sentido WOLFF-RUPPRECHT (2002) 51 n. 64; véase también ibíd. 38 n. 8.

⁴¹ La última vez que la cláusula de πρῶξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» está atestiguada, según WOLFF (1970) 532, es en *P.Amh.* II 43 (= *Chr. Wilck.* 105) de 173 a.C.

⁴² <<http://papyri.info/>> (01.09.2014); parámetros de búsqueda: proximidad entre los términos «πρῶξις», «κατά» y «διάγραμμα» en los papiros entre las fechas 300-100 a.C., filtro «loose».

Parece ser que, en efecto, la posición predominante de los *chrematistai* acabó convirtiéndolos en el tribunal superior y permanente del sistema, dotándoseles de una posición estable en la administración de los *nomoi* y causando, en la práctica, la desaparición de los *dikasteria* que conocían de los litigios de la población helena⁴³. Al fin y al cabo, ni dicasterios ni *laokritai* eran estrictamente tribunales del rey, pues suponían más bien un reciclaje de los sistemas judiciales previos de cada grupo étnico-social; los *chrematistai*, por el contrario, sí ostentaban desde su propia génesis el carácter de órgano institucional del sistema monárquico ptolemaico⁴⁴.

De acuerdo con los testimonios papirológicos, esto debió suceder, como ya se ha comentado *supra*, hacia 170 a.C.; en otras palabras, el sistema de los dicasterios instaurado por el διάγραμμα duró aproximadamente un siglo, lo que coincide con la mencionada abundancia de testimonios de la fórmula «κατὰ τὸ διάγραμμα» en las cláusulas de πρᾶξις de los contratos.

Es en este punto donde, como ya se ha comentado, Wolff aprecia un significativo cambio en la tendencia de los papiros: la expresión «κατὰ τὸ διάγραμμα» es sustituida en las cláusulas de πρᾶξις por la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης», la cual experimenta un aumento en su uso que permitiría deducir, a través de los testimonios conservados, su generalización en la práctica jurídica diaria.

La supresión de los dicasterios, parece ser, habría vuelto inservible el tenor literal de la cláusula de ejecución «κατὰ τὸ διάγραμμα», puesto que las partes contratantes griegas ya no podían acudir a los órganos judiciales que la norma expresamente consideraba competentes para dicha función. Por ello los notarios habrían reciclado la antigua fórmula griega «καθάπερ ἐκ δίκης» y la habrían incluido en los contratos, pero con el nuevo sentido de ‘tal y como –se ejecuta cuando se interpone una– δίκη’, es decir, ‘tal y como se procedía cuando el acreedor ejercitaba una acción ante un dicasterio’. Se aludía con ello al tipo de procedimiento ejecutivo que se tenía que seguir (el establecido por el διάγραμμα, pero no ante los órganos que dicha norma establecía, sino ante los nuevos órganos judiciales que los habían sustituido). Esta decisión de los notarios habría causado la

⁴³ SEIDL (1962) 73 no cree que los *laokritai*, que estuvieron vigentes un poco más de tiempo, sobrevivieran más allá de mediados del siglo II a.C. (en concreto fija la fecha *ante quem* en 133 a.C.); WOLFF (1960) 203 llega a considerar el siglo I a.C.

⁴⁴ En este sentido WOLFF (1960) 204.

generalización del uso de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» que se puede constatar por la documentación papirológica.

Pero no solo eso: a la luz de las fuentes, la generalización de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» conllevó, al parecer, la mutua exclusión⁴⁵ entre dicha fórmula y la cláusula «κατὰ τὸ διάγραμμα». O lo que es lo mismo, lo que la generalización de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» revela es una sistemática y consciente eliminación de la fórmula «κατὰ τὸ διάγραμμα», que desaparece de las cláusulas de πρᾶξις de los contratos de la época.

Esta sustitución de una cláusula por otra, además, no es un proceso paulatino, sino que acontece con gran rapidez⁴⁶; este dato, según Wolff, confirma la mencionada sustitución sistemática de cláusulas, que en efecto habría obedecido a una actuación deliberada por parte de los notarios que redactan los documentos, en respuesta a los cambios sustanciales que se están produciendo en la estructura judicial del momento.

III. REVISIÓN DE LA CUESTIÓN A LA LUZ DE LOS TESTIMONIOS PAPIROLÓGICOS

La revisión de los materiales papirológicos disponibles ofrece, en mi opinión, una perspectiva de las cosas algo diferente. Por ello, creo oportuno contrastar la información que la documentación papirológica disponible en la actualidad ofrece sobre dos de los principales puntos que apoyan la hipótesis de Wolff, a saber: 1) la ‘mutua exclusión’ entre las dos cláusulas una vez suprimidos los dicasterios; 2) la consideración del valor de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» antes de su generalización en el siglo II a.C. Tras el análisis de estos dos puntos claves en la hipótesis de Wolff, se armonizan los resultados obtenidos con la información disponible sobre la supervivencia de ambas cláusulas en época romana.

1. *Pervivencia de la πρᾶξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» tras la supresión de los dicasterios*

⁴⁵ Wolff pone especial énfasis en el fenómeno de la «mutual exclusion», sic WOLFF (1970) 533.

⁴⁶ WOLFF (1970) 533 habla de «apparently sudden change».

No hay duda de que a partir de 170 a.C. hay numerosos testimonios papirológicos que atestiguan un uso generalizado de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης»: ya en la segunda mitad del siglo II a.C., momento en que sería lógico esperar la sistemática sustitución de cláusulas, podemos atestiguar en efecto casi una treintena de documentos con cláusula de *πρᾶξις* «καθάπερ ἐκ δίκης»⁴⁷.

Tomemos, por poner un ejemplo, *P.Dryton* 19, de 127 a.C., en el cual se observa que los contratos incorporaban la ya usual cláusula de *πρᾶξις* «καθάπερ ἐκ δίκης»:

ll. 17-20,
[ἡ δὲ πρᾶ]ξις ἔστω Ἀπολλωνία ἐκ τῶν δεδα-
[γμισμέν]ων καὶ ἐξ ἑνὸς καὶ ἐκάστου αὐτῶν καὶ
[ἐξ οὗ ἂν αἰ]ρηθῆται καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς
[πάντῳ]ν καθάπερ ἐγ δίκης.

«Tenga Apolonia derecho de ejecución sobre los prestatarios, tanto sobre uno como sobre cada uno de ellos o sobre el que designe, y sobre todo el patrimonio de ellos, como si hubiese recaído sentencia.»

Sin embargo, durante la comprobación de la tesis de Wolff he encontrado un claro testimonio de que sin duda los contratos seguían remitiendo en dicho momento, para su ejecución por incumplimiento, a las reglas del *διάγραμμα*: en 1992 se publicó un papiro, *P.Tor.Choach*. 8 A-B⁴⁸, que si bien fue producido en el mismo año 127 a.C. del ejemplo anterior, atestigua fehacientemente la convivencia entre las cláusulas de *πρᾶξις* que son objeto de este estudio.

En efecto, *P.Tor.Choach*. 8 (que consiste en dos copias de una petición de Tebas relativa a un litigio en torno a un inmueble, donde se detallan las condiciones del negocio) ofrece la siguiente lectura:

ll. 44-45⁴⁹,
πραχθῆναι δ' ἐμοὶ αὐτ[ο]ῦς τοῦ ἀδι-

⁴⁷ <<http://papyri.info>> (01.09.2014), parámetros de búsqueda, proximidad entre los términos «καθάπερ» y «δίκης», filtro «strict», entre 150-100 a.C.

⁴⁸ *UPZ* II 170 A-B.

⁴⁹ Las líneas se refieren a la primera copia (A) de la petición. En la segunda copia (B) se incorpora la misma expresión, pero en las correspondientes líneas 45-46.

κίου κατὰ τὸ διάγραμμα χα(λκοῦ) τάλ(αντα) ε.

«que por el daño sean sometidos a ejecución a mi favor, de acuerdo con el *diagramma*, por 5 talentos de bronce».

Como se puede comprobar, se remite al διάγραμμα la obligación de que se ejecute el pago por incumplimiento (πράσσειν), conservando además la fórmula tradicional «κατὰ τὸ διάγραμμα». En un momento histórico en que este tipo de cláusulas ya no serían válidas, de acuerdo con la interpretación de Wolff, este documento permite dudar de si la generalización de la cláusula de πρᾶξις «καθάπερ ἐκ δίκης» se realizó a costa de la eliminación sistemática de la ejecución «κατὰ τὸ διάγραμμα».

Otro testimonio claro en este sentido lo constituye *BGU XIV 2390*, documento de prestatario fechado en 160/159 a.C., que también presenta la cláusula de πρᾶξις referida al διάγραμμα de Ptolomeo II: (l. 39) «ἢ πρᾶξις κατὰ τὸ διάγραμμα».

He conseguido localizar otros testimonios, si bien más dudosos que los anteriores⁵⁰, pero en cualquier caso una datación tan clara y tardía como la de *P.Tor.Choach. 8 A-B* (127 a.C.) no permite dudar de la supervivencia de la cláusula de πρᾶξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» en una época de atestiguada generalización de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» tras la supresión de los dicasterios. La convivencia entre ambas, por tanto, y no su mutua exclusión, está demostrada; por otro lado, es también significativo que este papiro haya sido publicado más de veinte años después de que Wolff expusiera su hipótesis, y por tanto el autor alemán no podía haberlo conocido al realizar su exégesis de las fuentes.

Sí que existe sin embargo otro testimonio que, al menos de forma tangencial, permiten apoyar la idea de que la ejecución «κατὰ τὸ διάγραμμα» seguía en plena aplicación más allá de la supresión de los

⁵⁰ Podría citarse también, no obstante, *P.Lond. VII 2188* (= *P.Grenf. I 10*, p. 24), de 148 a.C. (ll. 279-281): παραχ- | [θήσεται] παραχρήμα ἀκολουθω[ς τῷ διαγράμ-] | [ματι, si bien el estado del papiro no permite aportarlo como argumento fehaciente, pues como se puede ver la cláusula está totalmente reconstruida. Podría aducirse también el testimonio de *BGU X 1971*, que conserva la cláusula de ejecución referida al διάγραμμα, pero cuya datación oscila entre 175 a.C. (demasiado cerca de la fecha de supresión de los dicasterios, para que suponga un testimonio válido) y 125 a.C. (en cuyo caso, sin embargo, supondría un testimonio aún más contundente que *P.Tor.Choach. 8 A-B*).

dicasterios, y por tanto los contratos con dicha cláusula de «πρᾶξις», se hayan conservado o no.

El testimonio en cuestión lo ofrece *P.Tebt.* I 5, de 118 a.C., que recoge diversos decretos (προστάγματα) del rey Ptolomeo VIII Evergetes II, copiados por el escriba de la localidad de Kerkeosiris (nomo arsiñoita). En las líneas 255-261 del papiro, el rey establece límites a los poderes coercitivos de los *strategoï*, quienes disfrutaban de ciertas competencias ejecutivas extrajudiciales a la hora de atender peticiones de acreedores en cuanto a deudas privadas; en concreto, se les prohíbe arrestar y encarcelar a ciudadanos por deudas, infracciones o litigios privados.

Lo interesante es que, en las siguientes líneas 261-264 (las últimas del papiro), se les obliga a llevarlos ante el tribunal competente, para que puedan pagar o ejecutar sus deudas debidas del modo que la norma establece:

ἐὰν δ' ἔν τισιν
ἐγκαλῶσιν ἀνάγειν ἐπὶ τὰ ἀποδεδειγμέ[να]
ἐν ἑκάστοις ἀρχεῖα \καὶ λαμβάνειν/ καὶ ὑπέχειν τὸ δίκαιον
κατὰ τὰ προσταύματα καὶ τὰ διαγράμματα.

1. 1. τισιν 2. 1. ἐγκαλῶσιν

«pero si acusan a alguien, que les lleven ante los magistrados designados en cada (nomo) y que reciban o den satisfacción según los *prostagmas* y los *diagrammas*.»

La fórmula que en este caso utiliza la legislación de finales del siglo II a.C. para aludir a las reglas de la ejecución de los contratos incumplidos ante el poder judicial es «κατὰ τὰ προσταύματα τὰ διαγράμματα», una variante de la también atestiguada «(ἢ πρᾶξις ὑμείν ἔστω) κατὰ τὸ διαγράμματα καὶ τοὺς νόμους», «(que se os conceda derecho de ejecución) según el *diagramma* y las normas»⁵¹, no tan usual como la fórmula tradicional en singular, pero sin ninguna duda aludiendo a la misma normativa general de Ptolomeo II Filadelfo⁵² y reflejando el tenor literal de

⁵¹ Atestiguada en *P.Gurob.* 7. Otros ejemplos de referencia al διάγραμμα en plural los ofrecen *BGU* VI 1213; *P.Gurob.* 2 (que combina referencias en plural y singular); *P.Enteux.* 15 y 16; *SB* I 5675; sobre esto véase WOLFF (1960) 206 n. 38.

⁵² Véase *supra* n. 30.

la cláusula «κατὰ τὸ διάγραμμα», que se suponía extirpada de las cláusulas de πρᾶξις desde la introducción casi medio siglo antes de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης».

A la vista de estos testimonios, en mi opinión es posible matizar la aseveración de Wolff cuando señalaba la «mutual exclusion» de las dos fórmulas de πρᾶξις a partir de la desaparición de los dicasterios, puesto que no solo conviven más allá de ese momento, sino que incluso la legislación posterior sigue considerando válidas las reglas del διάγραμμα para proceder a la πρᾶξις de contratos incumplidos.

2. *Coexistencia de las cláusulas de πρᾶξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» y «καθάπερ ἐκ δίκης» durante el siglo de vigencia de los dicasterios*

Los resultados provisionales del estudio apuntan a que si efectivamente las cláusulas «κατὰ τὸ διάγραμμα» y «καθάπερ ἐκ δίκης» convivieron más allá de la disolución de los dicasterios, probablemente cada una de ellas aludiera a vías de ejecución diferentes (procesal y extrajudicial, respectivamente), y por tanto compatibles; por otra parte, supondría también un argumento en favor de la teoría tradicional que traduce «καθάπερ ἐκ δίκης» literalmente «como si hubiera recaído sentencia», y por tanto sin relación ninguna con la interposición de una δίκη ante los dicasterios.

En mi opinión, otro indicio en favor de esta suposición es la constatación de que, antes de la supresión de los dicasterios, y en concreto durante el siglo aproximado de su existencia (desde el διάγραμμα de 270 a.C. hasta el primer tercio del siglo siguiente), parece atestiguado el uso de la cláusula de πρᾶξις «καθάπερ ἐκ δίκης». Veamos algunos ejemplos.

Sin duda, el testimonio más interesante en este sentido es *P.Lond.* VII 1986 (=SB X 10251), pues está datado en pleno auge del sistema del διάγραμμα, concretamente en el año 252 a.C. El documento recoge un contrato de mutuo de Alejandría, e incluye la cláusula de πρᾶξις siguiente:

II. 9-11,
ἢ δὲ πρᾶξις ἔστω Νέαι τῶν κατὰ τ[ὴν συγγραφὴν δραχμῶν]
[ἐκατὸν ἐκ τε Ἐχε]δήμου καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶι πάν[των κα-]
[θάπερ ἐκ δίκης].

«Tenga Nea el derecho de ejecución, por los 100 dracmas (que constan) en el contrato, sobre la persona de Egedemos, y sobre todos sus bienes, como si hubiera recaído sentencia»

Como se puede apreciar, al revés que otros testimonios que hemos estudiado ya en este trabajo, el documento prescinde absolutamente de referencia alguna al sistema ejecutivo «κατὰ τὸ διάγραμμα», vigente en aquel momento y muy atestiguado en los papiros.

Mediante este testimonio se podría constatar, de nuevo, la compatibilidad entre las cláusulas de πρώξις «κατὰ τὸ διάγραμμα» y «καθάπερ ἐκ δίκης», pero en este caso en concreto en plena vigencia del sistema de los dicasterios. Por otra parte, reforzaría la sospecha de que, como propugnaba la teoría tradicional, el acreedor que disponía de un documento garantizado con la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» disponía de un sistema de ejecución de deudas diferente –y por tanto con una funcionalidad y vigencia independiente– al establecido oficialmente a través de los órganos judiciales habituales. Pero, dado el estado del texto, conviene seguir buscando.

Otro testimonio en este sentido es *P.Ryl. IV 585*, un mutuo cuya fecha concreta no ha podido establecerse con exactitud, pero que en cualquier caso fue redactado en plena vigencia del sistema de los dicasterios (199-175 a.C.):

fr. 1, ll. 37-38,
τ[ῆς πράξεως οὔσης ἐξ ἑμοῦ καὶ τῶν ὑπαρχόντων πάντων]
καθάπερ ἐκ δίκης

«Otorgándose derecho de ejecución sobre mí y sobre todos mis bienes como si hubiese recaído sentencia»

La cláusula de πρώξις, recogida en las líneas 37-39 ha debido ser reconstruida en su tenor inicial, pero de nuevo conserva de modo indubitado la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης».

Se podrían alegar varios testimonios más, aunque no constituyan indicios como los que aportan los dos comentados: en algunos casos, porque si bien se redactaron dentro del siglo de vigencia del διάγραμμα, su fecha de redacción es tan cercana a 170 a.C. –al fin y al cabo, una fecha convencional por no haber constancia de un momento exacto en que fijar la extinción de los dicasterios– que resulta difícil saber si son anteriores o posteriores a la

efectiva supresión de los tribunales para griegos⁵³; en otros casos, porque su datación abarca todo el siglo II a.C., lo cual significa que de ser tempranos podrían constituir testimonios del uso de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» en pleno auge del sistema del διάγραμμα, pero que también podrían ser, sin más, testimonios normales de la generalización de la cláusula en la época inmediatamente posterior⁵⁴.

Dentro de este segundo grupo sí debe mencionarse, sin embargo, el caso de *SB* III 7169⁵⁵, pues si bien su datación es posible en cualquier momento a lo largo del siglo II a.C., se trata de un testimonio muy interesante, pues por una parte parece incluir en su línea 22 la fórmula de πράξις «καθάπερ ἐκ δίκης»:

[.] ση καὶ ἡ πράξις ἔστω Ἀρχίππῳ ἐξ αὐτῶν τε τῶν δεδανεισμ]ένων
καὶ τῶν ἐγγύων/ καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντ[ω]ν αὐτοῖς π[άντων καθάπερ ἐκ
δίκης, ἐπιθέτωσαν δὲ - ca.18 - ὁ]

«[...] y tenga Argipo derecho de ejecución sobre las personas de los prestatarios, sus garantías y todos sus bienes, como si hubiera recaído sentencia. [...]».

Y por otra parte, al comienzo de las cláusulas penales que intentan prevenir el posible incumplimiento del deudor, se incluye la siguiente fórmula, referida al διάγραμμα:

Il. 15-16,
ἐὰν δὲ μὴ ἀποδώσιν ἐν τ[ῷ] ὀρισμένῳ χρόνῳ, ἀποτεισάτωσαν παραχρῆμα
τὸ δάνειον ἡμῶ-]
[λιον καὶ] τοῦ ὑπ[ε]ρπεσόντος χρόνου τοὺς κατὰ τὸ διάγραμ[μα] τόκους
διδ]ράχμους τῆι μνᾷ τὸν μῆνα ἕκασ[τον].

«y si no cumplen en el plazo establecido, pagarán inmediatamente el prestamo más la mitad y los intereses por el tiempo de demora según el *diagramma*, a razón de un didracma por cada mina.»

⁵³ Se trata de *P.Freib.* III 12b, un documento de mutuo fechado ca. 179-178 a.C., y de *P.Mich.* III 190, también un mutuo del 172 a.C.

⁵⁴ *BGU* VI 1281, mutuo de grano, y *SB* XVIII 13154, mutuo de dinero.

⁵⁵ El texto documenta un préstamo marítimo.

El testimonio debe tomarse con todas las precauciones, puesto que como se puede ver la fórmula καθάπερ ἐκ δίκης del papiro no es sino el fruto de una reconstrucción –si bien sólidamente basada en la regularidad de los elementos que constituyen las cláusulas de πράξις que incluyen dicha fórmula⁵⁶–; por otra parte, la remisión al διάγραμμα no se hace en relación con la πράξις, sino con los intereses de demora («τοὺς κατὰ τὸ διάγραμ[μα] τόκους διδ]ράχμους τῆι μνᾶι τὸν μῆνα ἕκασ[τον]», «y los intereses por el tiempo de demora según el *diágrama*, a razón de un *didracma* por cada mina»).

Pero, de ser válida la reconstrucción del documento, el hecho de que en el papiro se remita al διάγραμμα para la cuestión de los intereses indicaría que, como es lógico, el documento se engarzaba con plena normalidad en la normativa promulgada por Ptolomeo II, sea sobre la ejecución que sobre los intereses penales⁵⁷; de ahí que la presencia en el mismo contrato de una cláusula de πράξις «καθάπερ ἐκ δίκης» afiance la impresión de que dicho tipo de ejecución forzosa era aplicada con la misma normalidad que la versión judicial «κατὰ τὸ διάγραμμα» y con plena integración, por tanto, en la práctica jurídica al amparo del sistema jurídico impulsado por Ptolomeo II.

3. *Ampliando la perspectiva: las referencias al διάγραμμα en papiros dotados de cláusula de πράξις «καθάπερ ἐκ δίκης» en época romana*

Independientemente de que SB III 7169 fuera redactado en el primer tercio del siglo II a.C. (es decir, estando aún en funcionamiento los dicasterios) o en años posteriores, la conjetura en este papiro exige una ampliación de perspectiva en la exégesis de la cuestión que ocupa a este trabajo, puesto que los ejemplos de remisión al διάγραμμα en papiros dotados con cláusula de πράξις «καθάπερ ἐκ δίκης» se dan no solo durante el resto del reinado de los Ptolomeos, sino (lo que es más interesante) incluso también a comienzos de la presencia romana en Egipto.

⁵⁶ Como la fórmula introductoria de la πράξις («ἢ πράξις ἔστω...») o la referencia al patrimonio total del deudor («ἐκ τῶν ὑπαρχόντ[ω]ν αὐτοῖς π-»).

⁵⁷ Véase *supra* n. 30 en relación con el significado unitario que debe atribuirse a las referencias al διάγραμμα en los papiros documentales.

En efecto, en el breve plazo que media entre los años 24 y 5 a.C. tenemos constatados ni más ni menos que 15 testimonios⁵⁸ de papiros dotados con cláusula de *πρᾶξις* «καθάπερ ἐκ δίκης», que remiten a la vez al *διάγραμμα* en la cuestión del cálculo de intereses de demora, mediante la fórmula que ya hemos visto atestiguada en *SB III 7169*.

Por elegir uno de los ejemplos, veamos *BGU IV 1053*, datado en 13 a.C.:

Il. 37-47,
 τοῦ δὲ ὑπερπεσόντος χρόν[ου]
 τοὺς κατὰ τὸ διάγραμμα
 τόκους διδράχμους τῆς
 πράξεως γενομένης τῷ
 Γαίῳ Ἰουλίῳ Φιλίῳ ἕκ τε τῶν
 τριῶν ἀλληλεγγύων ὄντων
 εἰς ἕκτισιν καὶ ἐξ ἑνὸς κα[ὶ]
 ἐξ οὗ ἐὰν αὐτῶν αἰρή[ται]
 καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων
 αὐτοῖς πάντων καθάπ[ερ]
 ἐν δίκης

47 l. ἐκ

«y los intereses en didracmas por el tiempo de demora según el *diáγραμμα*, concediéndose el derecho de ejecución a Gayo Julio Filio sobre las tres garantías que se hayan establecido hasta completar el pago, y sobre uno de ellos o sobre aquél de ellos a quien designe, y sobre todos los bienes de ellos como si hubiera recaído sentencia»

Las líneas aquí recogidas (Il. 20-28) permiten apreciar con toda claridad la estrecha conexión entre la cláusula de *πρᾶξις* «καθάπερ ἐκ δίκης» y la remisión a la normativa del *διάγραμμα*: en primer lugar, la remisión a la normativa de Ptolomeo II abre la parte del documento destinado a las previsiones por incumplimiento del deudor, con la fijación de los intereses de demora en función de lo establecido en el *διάγραμμα*: «τοῦ

⁵⁸ Los citados testimonios pertenecen todos a *BGU IV*. Por orden cronológico ascendente, los documentos son: 1146, 1162, 1156, 1147, 1053, 1054, 1055, 1115, 1150, 1151, 1167 III, 1170, 1172 y 1145. A estos podría añadirse también *BGU IV 1118*, si bien la referencia en la línea 21 a los «προστάγματα καὶ διαγράμματα» está dañada y algo alejada de la cláusula de *πρᾶξις* (l. 49).

δὲ ὑπερπεσόντος χρόνου τοὺς κατὰ τὸ διάγραμμα τόκους διδράχμους» («y los intereses en didracmas por el tiempo de demora según el διάγραμμα»), o lo que es lo mismo, exactamente la misma fórmula que estaba atestiguada para el siglo anterior en *SB* III 7169. Y justo a continuación, formando parte de la misma sección del documento legal, encontramos la fórmula usual de la πράξις «καθάπερ ἐκ δίκης»: «τῆς πράξεως γινομένης τῷ (acreedor) ἕκ τε (bienes y garantías de los deudores) καθάπερ ἐκ δίκης».

Exactamente el mismo esquema siguen el resto de los papiros romanos que incluyen esta referencia en sus cláusulas finales, dando testimonio de esta íntima relación entre la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» y las normas del διάγραμμα. Las referencias a este, sin embargo, se extinguen con estos papiros, pues no hay testimonios de remisiones más allá del año 5 a.C. (*BGU* IV 1145).

Esta súbita desaparición de cualquier referencia al διάγραμμα era esperable, pues como es lógico pasado un cuarto de siglo de dominación romana efectiva en Egipto, la administración romana empezaría a regular, como en su día hizo Ptolomeo II, la adecuación de los tribunales existentes en el territorio a la naciente Administración imperial del Principado. Sin embargo, también a este nuevo cambio de sistema jurídico sobrevive la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης», que seguirá incorporándose en papiros documentales hasta bien entrado el período bizantino⁵⁹.

⁵⁹ Basta con realizar una búsqueda rápida en Papyri.info (partiendo incluso del reinado de Justiniano) para obtener un sorprendente resultado, pues los siguientes testimonios, que todos contienen la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης», llegan hasta el año 700 d.C. (<<http://papyri.info/>> [01.09.2014]). Merece la pena recoger aquí los testimonios, para dar una idea de la intensa presencia de la cláusula aun en épocas tan tardías: *BGU* I 313; XII 2176, 2198, 2201 y 2206; XVII 2698; XIX 2837; *CPR* I 30, Fr 2; IV 190; XIX 44; *P.Alex.* 38; *P.Amh.* II 151; *P.Ant.* I 42; *P.Athen.Xyla.* 6; *P.Cair.Masp.* II 67158; III 67169, 67309, 67314 y 67340r; *P.Col.* VIII 244; *P.Flor.* III 323; *P.Grenf.* II 87; *P.Heid.* V 356; *P.Herm.* 30 y 32; *P.Koeln* III 156; *P.Lond.* I 113 (1); V 1660, 1711, 1717 y 1772; *P.Mich.* XIII 662, 663, 664, 665, 667 y 672; *P.Michael.* 40 y 52; *P.Oxy.* XX 2270; *P.Par.* S. 257; *P.Paramone* 18; *P.Prag.* I 34; *P.Rain.Cent.* 82; *P.Stras.* I 1; VIII 799; *P.Vatic.Aphrod.* 4 y 5; *P.Vindob.Sijp.* 10; *P.Worp.* 30; *SB* I 4756 y 5139; XVI 12486; XVIII 13173.

IV. RESULTADOS DEL ANÁLISIS

A la vista de la documentación papirológica estudiada y de los datos extraídos de la exégesis, creo que es posible dudar de una relación directa «causa-efecto» entre la supresión de los dicasterios hacia el año 170 a.C. y la aparentemente repentina generalización de la cláusula de *πρᾶξις* «καθάπερ ἐκ δίκης».

En primer lugar, si se suponía que la mencionada cláusula habría sustituido sistemáticamente a partir de dicha fecha a la anterior «κατὰ τὸ διάγραμμα», no tendríamos testimonios de su uso mucho tiempo después de esa fecha, como demuestran por ejemplo *P.Tor.Choach.* 8 A-B o *P.Tebt.* I 5.

Por otra parte, solo es posible imaginar que los notarios hubieran recurrido a la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» para sustituir la cláusula «κατὰ τὸ διάγραμμα» si en efecto el significado de la primera hubiera sido «como quien ejercita una δίκη», lo cual conllevaría negar su sentido directamente ejecutivo (‘como si hubiese recaído sentencia’) atestiguado en la epigrafía jurídica griega del Mediterráneo ya desde el siglo IV a.C. e incluso en el mismo Egipto desde el *P.Eleph.* 1, el documento jurídico más antiguo conservado en papiro. Es difícil pensar que una fórmula de tan acrisolado significado y tan utilizada en la práctica jurídico-comercial griega cambiase de repente su significado (o no fuera la misma, a pesar de la similitud del tenor literal⁶⁰) solo para ser reciclada por los notarios para una reforma concreta de la planta judicial ptolemaica.

Considerando que las explicaciones más sencillas suelen resultar más plausibles, probablemente lo más simple sea admitir una continuidad en fondo y forma de la fórmula «καθάπερ ἐκ δίκης» a lo largo de esta larga tradición, y concluir que su efficacísima funcionalidad como garantía de pago directamente ejecutiva la habría permitido convertirse en un perdurable y versátil instrumento jurídico que habría sobrevivido sin problemas antes del *διάγραμμα* de Ptolomeo II, durante la vigencia del mismo (como parecen sugerir *P.Lond.* VII 1986 o *P.Ryl.* IV 585) y después de él, llegando a ser utilizado incluso mucho después por la población griega bajo dominio romano.

Sin embargo, no deja de ser interesante la repentina abundancia de documentación sobre la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης» a mediados del siglo II

⁶⁰ Tal y como proponía MEYER-LAURIN (1975) 204; véase *supra* n. 16.

a.C.; no es extraño que llamara la atención de Wolff y que le inspirara una hipótesis tan atractiva. En mi opinión, el aparente incremento exponencial en el uso de la cláusula se debe más bien al hecho circunstancial de que se nos hayan conservado más papiros del período, lo cual aumenta proporcionalmente el número de testimonios sobre la cláusula y crea una falsa impresión de auge. En este sentido, resulta interesante comprobar que entre las fechas 50 a.C. y 50 d.C. hay atestiguados más de 100 papiros con la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης»⁶¹, es decir, aproximadamente el triple de los atestiguados entre la supuesta supresión de los dicasterios y mediados del siglo I a.C. Si nos centráramos tan solo en los números totales y aplicáramos el criterio de Wolff, en principio deberíamos plantearnos de nuevo si un aumento exponencial de este calibre no respondería, otra vez, a algún tipo de intervención legal por parte de la nueva Administración romana, que habría incentivado de nuevo el uso de la cláusula «καθάπερ ἐκ δίκης»; sin embargo, no hay datos de medida legal alguna de esas características en dicho período, como es sabido. Resulta por tanto mucho más sencillo admitir que, otra vez, el aparente incremento de uso de la cláusula en época romana se deberá tan solo a la feliz circunstancia de la preservación de mayor documentación material sobre el período.

BIBLIOGRAFIA

- BIKERMANN, E., «ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 12-1 (1938), 295-312.
- BRASSLOFF, F., «Zur Geschichte des römischen Compensationsrechtes», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.*, 21 (1900), 362-384.
- BRASSLOFF, S., *Zur Kenntniss des Volksrechtes in den romanisierten Ostprovinzen des römischen Kaiserreiches*, Weimar 1902.
- CANTARELLA, E., *La fideiussione reciproca ('ΑΛΛΗΛΕΓΓΥΗ' e 'MUTUA FIDEIUSSIO')*, Milano 1965.

⁶¹ <<http://papyri.info/>> (01.09.2014), parámetros de búsqueda: proximidad entre los términos «καθάπερ» y «δίκ-» en los papiros entre las fechas 50 a.C. y 50 d.C., filtro «strict».

- HENGSTL, J., recensión a: «WOLFF, H. J., MODRZEJEWSKI, J. y NÖRR, D. (eds.), *Symposion 1971*, Colonia-Viena», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.* 93 (1971), 399-346.
- JÖRS, P., «Erzrichter und Chrematisten. Untersuchungen zum Mahn- und Vollstreckungsverfahren im griechisch-römischen Ägypten», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.* 40 (1919), 1-97.
- KASER, M., *Das römische Privatrecht I. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht*, 2^a ed. (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 3. Teil - 3. Band - 2. Abschnitt), München 1971.
- , *Das römische Privatrecht II. Die nachklassische Entwicklungen*, 2^a ed. (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 3. Teil - 3. Band - 2. Abschnitt), München 1975.
- KRÄNZLEIN, A., «Bemerkungen zur Praxisklausel καθάπερ ἐκ δίκης», MEDICUS, D. y SEILER, H. H., *Festschrift für Max Kaser zum 70. Geburtstag*, München (1976), 629-634.
- LEWALD, H., *Zur Personalexekution im Recht der Papyri*, Leipzig 1910.
- LLEWELYN, S. R., «The Procedure of Execution and the Prosbole», *New Documents Illustrating Early Christianity* 7 (1994), 202-222.
- MEYER-LAURIN, H., «Zur Entstehung und Bedeutung der καθάπερ ἐκ δίκης-Klausel in den griechischen Papyri Ägyptens», MODRZEJEWSKI, J., NÖRR, D. y WOLFF, H. J. (eds.), *Symposion 1971*, Köln-Wien (1975), 198-201.
- MITTEIS, L., *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs*, Leipzig 1891 (reimpr. Leipzig 1935; Hildesheim 1963).
- MITTHOFF, F., «Antwort für: RUBINSTEIN, L., “The Enforcement of Penalties in the Late Classical and Early Hellenistic Periods”», THÜR, G., *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.-30. August 2009)*, Wien (2010), 217-221.
- MODRZEJEWSKI, J. M., recensión a: «WOLFF, H. J., *Beiträge zur rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen*

- Ägypten, Weimar 1961», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis (Revue d'Histoire du Droit)* 31 (1963), 106-119.
- , recensión a: «WOLFF, H. J., “Some Observations on Praxis”, D. H. Samuel (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology, Michigan 13-18. VIII 1968 (American Studies in Papyrology, vol. VII), Toronto (1970), 527-535*», *Iura* 21 (1970), 325-326.
- PLATSCHKE, J., «“Contra fidem veritatis”. Documenti greci nella prospettiva romana con un excursus sui “nomina arcaria” negli archivi campani», CASCIONE, C. y MASI, C. (eds.), *Quid est veritas? Un seminario su verità e forme giuridiche*, Napoli (2013), 251-275.
- RAPSAET-CHARLIER, M.-Th., «Cronique: La XXVIII^e Session de la Société internationale Fernand de Visscher pour l’histoire des droits de l’Antiquité. Athènes, 12-15 septembre 1973», *Revue Internationale des Droits de l’Antiquité* 21 (1974), 345-367.
- RODRIGUEZ MARTIN, J.-D., «Sobre la supervivencia de la cláusula “καθάπερ ἐκ δίκης” en los papiros romanos y bizantinos», *Revue Internationale des Droits de l’Antiquité* 60 (2013), 243-277.
- RUPPRECHT, H.-A., *Kleine Einführung in die Papyruskunde*, Darmstadt 1994.
- SCHWARZ, A. B., *Hypothek und Hypallagma*, Leipzig–Berlin 1911.
- SEIDL, E., *Ptolemäische Rechtsgeschichte*, 2^a ed., Glückstadt–Hamburg – New York 1962.
- SZANTO, É., «Zu den amorginischen Staatsschuldurkunden», *Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn* 12 (1888), 74-77.
- TAUBENSCHLAG, R., *The Law of the Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, Warszawa 1955².
- WACHSMUTH, C., «Oeffentlicher Credit in der hellenistischen Welt während der Diadochenzeit», *Rheinisches Museum für Philologie* 40 (1885), 283-303.
- WENGER, L., *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953.
- WOLFF, H. J., «The Praxis Provision in Papyrus-contracts», *Transactions of the American Philological Association (TAPA)* 72 (1941), 418-ss. (=

- «Die Praxisklausel in Papyrusverträgen», WOLFF, H. J. (ed.), *Beiträge zur rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten*, Weimar (1961), 102-128.
- , «Zur Romanisierung des Vertragsrechts der Papyri», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.* 73 (1956), 1-28.
- , «Plurality of Laws in Ptolemaic Egypt», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 7 (1960), 191-223.
- , *Justizwesen der Ptolemäer*, München 1962, reimpr. con Appendix 1970.
- , «Some Observations on Praxis», SAMUEL, D.H. (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology, Michigan 13-18. VIII 1968 (American Studies in Papyrology, vol. VII)*, Toronto (1970), 527-535.
- WOLFF, H. J. y RUPPRECHT, H.-A., *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemäer und des Prinzipats. I. Band: Bedingungen und Triebkräfte der Rechtsentwicklung*, München 2002.

NUEVA EDICIÓN DE *P.MONTS.ROCA IV 44* + *P.LOND.LIT. 209*

María Victoria SPOTTORNO
CCHS. CSIC. MADRID
mvictoria.spottorno@cchs.csic.es

RESUMEN

El pequeño fragmento del Cantar de los Cantares que se encuentra en el Fondo Roca-Puig de la Colección de la Abadía de Montserrat (*P.Monts.Roca IV 44*) pertenece al mismo códice que se conserva en la British Library (*P.Lond.Lit. 209*). El documento es de principios del siglo IV d.C. El fragmento mayor, de Londres, fue editado por Milne, que aún no tenía conocimiento del de Barcelona, publicado más tarde por Roca-Puig. En ambas ediciones se aprecian imprecisiones que ha sido conveniente corregir, puesto que es este un manuscrito que sin duda formará parte de la edición que en su día, en el marco de la *Septuaginta-Unternehmen*, se lleve a cabo en Gotinga. Su texto es restrictivo, poco contaminado, coincidente con los códices Sinaítico y Alejandrino. Dignas de mención son las variantes en común con la Políglota Complutense.

PALABRAS CLAVE: Cantar de los Cantares, *Septuaginta*, papiros.

NEW EDITION OF *P.MONTS.ROCA IV 44* + *P.LOND.LIT. 209*

ABSTRACT

The small fragment of the Song of Songs preserved in the Roca-Puig Collection in Montserrat (*P.Monts.Roca IV 44*) belongs to the same codex as the one kept at the British Library (*P.Lond.Lit. 209*). The document is dated to the beginning of the 4th century AD. The London fragment was edited by Milne, who did not yet know the Barcelona fragment, published later on by Roca-Puig. Both publications present certain lack of precision and it seemed advisable to improve some readings of this manuscript that very probably will be included in the edition that on its day will be carried out by the *Septuaginta-Unternehmen* in the Göttingen Series. Its text is restrictive, showing little contamination, going along with codices Sinaiticus and Alexandrinus. The variants in common with the Complutensian Polyglot deserve to be mentioned.

KEYWORDS: Song of Songs, *Septuaginta*, papyri.

Entre los papiros del Fondo Roca-Puig de Montserrat (*P.Monts.Roca*)¹ se encuentra un pequeño fragmento que pertenece al mismo códice de un bifolio conservado en la British Library² (*P.Lond.Lit.* 209+223³). Las cinco líneas del fragmento de Montserrat⁴ encajan en la parte central superior de la columna, única en la página, que contiene parte del texto de la *Septuaginta* (o Biblia Griega) del Cantar de los Cantares en *P.Lond.Lit.* 209. El otro folio del bifolio conservado en Londres contiene una parte de la *Apología* de Aristides dirigida al emperador Adriano (s. II) (*P.Lond.Lit.* 223). El documento es de principios del siglo IV d.C. Se sabe que el fragmento de Londres fue adquirido en 1922, pero R. Roca no dio ningún dato sobre cómo ni cuándo lo adquirió. H. J. M. Milne describe sus características⁵: uncial de tamaño medio, espacios blancos o punto medio para marcar la puntuación, diéresis ocasional sobre la ι y la υ, *nomen sacrum* abreviado y apóstrofes sin un significado claro al final de algunas palabras o marcando la doble κ en κοκ'κινον (l. 33), itacismos (alguno poco común como ἀγέλη por ἀγέλαι). Milne también indica el formato del códice⁶ basándose en que si el recto del papiro ocupa la parte interior de la página del códice, el Cantar precedería a la *Apología*, con otras dos hojas (r y v): «probably from three to four pages», de unas 25 líneas, hasta el final del Cantar. Probablemente a continuación comenzaba la *Apología* de Aristides, publicada también por Milne en 1923. Milne considera que el cuadernillo debió de estar formado al menos por 9 bifolios. Si el recto del papiro ocupara la parte interior, la secuencia sería al contrario, la *Apología* precedería al Cantar y se reduciría el número de folios⁷.

En el año 1922 se publicó entre los *Oxyrhynchus Papyri* (*P.Oxy.* XV 1778) un fragmento del texto griego original de esta *Apología*, pues hasta

¹ En los volúmenes 1, 2 y 5 de la serie «Orientalia Montserratiensia» (*P.Monts.Roca* I, II, III) se editan dos pequeños códices y los papiros bíblicos coptos del Fondo Roca-Puig (Barcelona 2006, 2007 y 2010 respectivamente). Igualmente, en el volumen 1 de la serie «Scripta Orientalia» (Barcelona 2014) se presenta la edición de 96 fragmentos de dichos fondos (*P.Monts.Roca* IV).

² Agradezco a los responsables de las colecciones de la British Library las magníficas fotografías del papiro, que me han permitido percibir con gran exactitud las características del manuscrito. Copyright © The British Library Board.

³ P.Lond. inv. 2486 para las dos hojas.

⁴ *P.Monts.Roca* IV 44 (inv. 84).

⁵ MILNE (1927) 176 y 186.

⁶ Edición y descripción: MILNE (1923) 73-77. Sugerencias codicológicas en 74.

⁷ MILNE (1923) 74.

entonces solo se conocía una versión siríaca descubierta en 1889 por Harris en el convento de Santa Catalina del Monte Sinaí, y unos fragmentos armenios⁸; además, existía en griego una versión reducida, incluida en la novela *Barlaam y Josafat*, de Juan Damasceno. La mayor o menor extensión de las diversas copias que circularon de la *Apología* no permite calcular con precisión el formato del códice. En cierto modo sorprende la confluencia de dos obras de géneros tan dispares como la poesía y la apologética en un mismo volumen; podría deberse, según Milne, a «private taste»⁹.

El poema bíblico, Cantar de los Cantares, título literal que adopta diversas formas: el Cantar de Salomón, un Cantar de cantares o el Cantar más bello¹⁰, es uno de los libros más breves entre los poéticos y sapienciales de la Biblia griega¹¹.

Su poesía apasionada, carnal, erótica, cargada de ternura, es singular porque comparada con otros poemas helenísticos (*Idilios*, de Teócrito; *El amor ausente*, atribuido a Safo, etc.), donde, como es de esperar, aparecen semejanzas, se distingue por la carencia de artificio. El Cantar expresa con la simplicidad y concisión de la lengua hebrea el sentimiento del pueblo, cuyo mundo, fiestas, gestos y suspiros brota y se nutre de la Biblia. La lengua griega recoge la expresión ingenua de esos sentimientos y los hace pasar a través de su mundo interpretativo¹².

El Cantar se compuso probablemente en el siglo III a.C., cuando el libro de los Salmos, que venía formándose desde los siglos VI-V a.C., no se había constituido como corpus, lo que no sucedió hasta los siglos III-II a.C. Si el Cantar se tradujo al griego probablemente en la Palestina del siglo I d.C., cabría esperar influencia, al menos léxica, de la poesía religiosa de los Salmos, pero no es así; pertenecen a subgéneros diferentes y representan dos expresiones contrapuestas de la poesía hebrea. En sus versiones griegas encontramos un lenguaje semitizante, lacónico y también expresivo, sin esconder su simplicidad, pero cada obra tiene distinto registro: el hombre y Dios en los Salmos, el amor y la pasión en el Cantar, manifestación del deseo del alma o del cuerpo dentro del marco de la tradición bíblica.

⁸ HARRIS (1891).

⁹ MILNE (1923) 74.

¹⁰ FERNÁNDEZ TEJERO (2007⁴).

¹¹ Forma parte de los *kētubîm* o ‘escritos’ en la Biblia hebrea.

¹² FERNÁNDEZ MARCOS (1996) 265-282.

El erotismo del Cantar quizá retrasó su inclusión en el canon bíblico. Los rabinos se lamentaban de que pudiera cantarse en las tabernas; pero, gracias a la interpretación alegórica, que identificaba a los protagonistas del poema con el Dios de Israel y su pueblo, unido a que se le atribuye cierto carácter sapiencial¹³, el libro llegó a considerarse inspirado; decían que «manchaba las manos» de aquel que lo tocara, por haberse atrevido a contaminar con sus manos un texto sagrado. Pasó así a formar parte del canon de la Biblia hebrea como uno de los cinco rollos llamados *Mēgil·lot*. También el cristianismo se esforzó en dar explicaciones alegóricas como justificación¹⁴. Nos quedaremos con la opinión de Rabí Aqiba (siglos I-II), padre del judaísmo rabínico: «No vale el mundo entero el día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel»; «si la Ley no hubiera sido dada, el Cantar hubiera bastado para guiar al mundo»¹⁵.

En Qumrán se encuentran solo tres fragmentos del Cantar hebreo en la cueva 4, comentario de 53 de los 117 versículos que lo componen. Los papiros griegos son escasos y muy fragmentarios. Además del que es objeto de este estudio (*P.Lond.Lit. 209 + P.Monts.Roca IV 44*), hay catalogados otros tres: un palimpsesto perdido y publicado a partir de fotografías por K. Treu (Ca 2: 1-6; 2: 17-3: 2 y 5: 8-13)¹⁶, otro con tres versículos (Ca 1: 5-8)¹⁷ y otro fragmento (Ca 5: 13-6: 4)¹⁸. Hay también algún versículo aislado del Cantar integrado en papiros misceláneos. En los tres grandes códices de los siglos IV y V: Sinaítico, Vaticano y Alejandrino, el libro está completo. Una relación de manuscritos más extensa que en la edición de Rahlfs¹⁹ aparece en la tesis doctoral de J. Treat²⁰.

El papiro de Montserrat fue publicado por Roca Puig²¹, y ha sido recientemente reeditado²². Su texto era desconocido por Milne, quien se

¹³ LUZARRAGA (2005) 40-55.

¹⁴ FERNÁNDEZ TEJERO, (2007⁴) 35-59, esp. 43-50.

¹⁵ FERNÁNDEZ TEJERO, (2007⁴) 43-44.

¹⁶ TM 62049, VAN HAELST (1976) 268, TREU (1966) 217-219 no. 7.

¹⁷ *P.Grenf. I 7 (Bodl. MS. Gr. bibl. g. 1 [P])*, VAN HAELST (1976) 267, RAHLFS (2004) 924.

¹⁸ P.Berol. inv. 18196, VAN HAELST (1967) 270, RAHLFS (2004) 838, TREU (1970) 43-65 y 57-58.

¹⁹ RAHLFS (2006) II 260-271.

²⁰ TREAT (1996).

²¹ ROCA-PUIG (1973) y (1975).

²² TORALLAS TOVAR–WORP (2014) 92-94 no. 44.

guió seguramente por la edición de Holmes y Parsons²³ para cubrir la laguna. En la edición de la página se aprecian ciertas imprecisiones de lectura, que conviene corregir, puesto que es este un manuscrito que sin duda formará parte de la edición del Cantar que lleve a cabo la *Septuaginta-Unternehmen* en Gotinga. Su texto es antiguo y poco contaminado, coincidente con los códices Sinaítico (s. IV) y Alejandrino (s. V). Dignas de mención son las variantes en común con la Políglota Complutense.

Algunas observaciones en relación con las características gráficas del papiro merecen reseñarse:

El escriba es muy irregular en el *ductus* de algunas letras: la α presenta tres formas muy diferenciadas: a) en dos tiempos, panza redondeada y trazo oblicuo (l. 3 κοιλία); b) en dos tiempos, panza angulosa y trazo casi vertical (l. 11 αὐτοῦ, l. 24 ὥραία); c) en un solo trazo con bucle (l. 14 [ἐπι]θυμεία, l. 18 μετά). En la cara posterior la α es casi siempre del primer tipo; algunos casos muy claros del segundo tipo (l. 38 ἀριθμός, l. 40 εἶδον αὐτήν, l. 43 αὐτήν). Igualmente la σ, abierta y estrecha, parece a veces estar hecha en dos trazos, el superior muy inclinado y algo quebrado (l. 6 ἀρώματος, l. 34 ὥς).

El tamaño de la υ es irregular, con frecuencia sobresale de la línea. La ξ, β, ρ, φ, ψ, y a veces la ι, y el trazo vertical de la κ exceden el espacio lineal; sin embargo la χ se mantiene en los límites. La ο es pequeña y la μ con frecuencia disminuye su tamaño.

Ekthesis de la λ al final de la línea 17 ἀδελ, y una mancha o punto grande en el margen derecho. Otras manchas de tinta, en algún caso con rotura del papiro, entre las líneas 5 a 8. Dos pequeñas manchas o marcas sobre la υ de λίθου en línea 4, y en línea 48 delante de αἰ ῥόαι.

Los espacios y los puntos medios coinciden con la puntuación del texto. Algunos puntos dislocados son débiles (l. 4 ελεφαντινόν, l. 5 πειρου, l. 12 ἐκλε[κτος] l. 17 ὄ, l. 20 ποιμαίνει(ν), l. 22 ἀδ[ε]λφιδος); otros (ll. 46-47 γεννήματι) podrían corresponder a roturas del papiro.

Abreviaciones finales con trazo superior, en algún caso muy prolongado (ll. 20 y 40) o con bucle inicial y en *ekthesis* total (l. 27), o normal (l. 33). También así las dos cifras que aparecen en el texto (ll. 36 y 37).

Pueden identificarse como marcas de revisión los pequeños trazos, semejantes al acento grave, que aparecen entre letras (ll. 13 y 33) o entre

²³ HOLMES-PARSONS (1823).

palabras, sin espacio entre ellas (ll. 7, 32 y 37), o fuera de la línea, sobre el rasgo de abreviatura (l. 27) o detrás de un nombre propio (l. 29) y con forma de apóstrofo o vírgula, al final de la línea 15, quizá marcando exclamación o pausa mayor después de ἱερουσαλήμ.

P.Lond.Lit. inv. 209 + *P.Monts.Roca* IV 44

Cara anterior. Verso. ↑

1	στερα[ἰ ἐ]πὶ πληρώ[μ]ατα ὑδάτων λελου- μέν[α]ἰ ἐν γάλακτ[ι] καθήμεναι ἐπὶ π[λ]ηρώματι ὑδάτων · κοιλία αὐτοῦ	5, 12 5, 14b
5	πυξίον ἐλεφάντινόν ἐπὶ λίθου σαπ- πείρου σιαγόνε[ς αὐ]τοῦ ὡς φιάλαι τοῦ · ἀρώματος φύου[σαι] μυρεψικά χεῖλη αὐτοῦ κρεῖν.α στ[ά]ζοντα ἰ σμύρναν πλήρη · χεῖρες α[ὐ]τοῦ τορευταὶ χρυ- σαῖ π[ε]πληρωμέν[αι] θαρσεῖς · κνημεί- αι αὐ[τ]οῦ στῦλοι μα[ρ]μάρινοι τεθεμελι- ωμέ[νοι] ἐπὶ βάσει[ς χρυσ]ᾶς · εἶδος αὐτοῦ ὡς λίβανος ἐκλε[κτὸς] ὡς κέδροι · φαρυξ αὐτοῦ γλ[υ]καῖσμοι καὶ ὄλος ἐπι- θυμεία · οὐτο[ς] ἀδελφιδός μου καὶ οὐ- τος πλησίον θυγατέρες ἱερουσαλήμ ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδός μου · ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν ποῦ ἀπέβλεψεν ὁ ἀδελ- φιδός σου καὶ ζητήσομεν αὐτὸν μετὰ σοῦ ἀδελφιδός μ[ου] κ[α]τέβη εἰς κήπον αὐτοῦ εἰς φι[ά]λ[α]ς τοῦ [ἀ]ρώματος ποιμαίνει ἐν κήποις κα[ὶ] σ[υ]λλέγει κρέινα · ἐγὼ τῷ ἀδ[ε]λφ[ι]δῷ μου κ[α]τ[ὶ] ὁ ἀδελφιδός μο[υ] ἐμοὶ [ὁ] π[οι]μαίνων ἐν τοῖς κρίνοις · καλ[ὴ] εἶ[ς] πλη[σίον] μ[ου] ὡς εὐδοκία ὠραία	5, 13 5, 14a 5, 15 5, 16 6, 1 6, 2 6, 3 6, 4

1 ὑδατων Pap. || 3 ὑδατων Pap. || 5 σαπφείρου || 7 κρίνα || 9-10 κνημῖαι || 13 φάρυγξ || 13-14 ἐπιθυμία || 15 ἱερουσαλήμ Pap. || 20 ποιμαίνειν || 21 κρίνα || 22 ἀδελφιδός Pap.

Cara posterior. Recto →

25	ὡς ἱερουσαλήμ [θ]άμβος ὡ[ς τετ]αγμέ- ναι ἀπόστρεψο[ν] ὀφθαλμ[ο]ύ[ς] μου ἀπέναντι μου ὅτι αὐτοὶ ἀνεπ[τ]έρωσα με · τρεῖχωμά σου ὡς ἀγέλη τῶν αἰ- γῶν αἱ ἀνεφίστ[ασι] ἀπὸ τ[ο]ῦ γαλαάδ' ὀδόν- τες σου ὡς ἀγέλ[αι] τῶν κεκαρμένων	6, 5
30	αἱ ἀνέβησαν ἀπ[ὸ] τοῦ λουτροῦ αἱ πᾶσαι διδυμεύ[ο]υσαι [καὶ] ἀτεκνοῦσ[α] οὐκ' ἔσ- τιν ἐν αὐταῖς [ὡ]ς σπαρτίον κόκ' κινσ χείλη σου κ[αὶ] ἡ λαλ]ξιά σου ὠρ[αί]α ὡς λέπυρον τῆς [ῥόας μ]ῆλόν σου · ἐκτὸς τῆς σιωπήσεώς [σου] ξ̄ εἰσι βασί[ι]λισσαι καὶ π̄ παλλακα[ὶ] καὶ νεάνιδες οὐκ' ἔστιν ἀριθμὸς μία ἐ[στὶ] περιστέρα μου τελεία μου μία ἐστὶ τῆ [μ]ητρὶ αὐτῆς ἐκλεκτὴ ἐστὶν τῆ τε[κ]ο[ύ]σ[η] αὐτῆς εἶδοσαν αὐτῆ θυγατέρες καὶ μακαριοῦσιν αὐτήν βασίλισσαι καὶ παλλακαὶ αἰνέσουσιν αὐτήν · τίς αὐτῆ ἐκκύπτουσα ὡσει ὄρθρος καλὴ ὡς σελήγη ἐκλεκτὴ ὡς ὁ ἥλιος θάμβος ὡς τεταγμέναι εἰς κῆπογ καρύας κατέβην ἰδεῖν ἐν γεν- νήμ·ατι τοῦ χιμάρρου ἰδεῖν εἰ ἦνθη- σεν ἡ ἄμπελ·ος [ἐξή]γθησαν αἱ ῥοαὶ ἐκεῖ δώσω τοῦ[ς] μαστο]ύς μου σοί ·	6, 6
35		6, 7
40		6, 8
45		6, 9
45		6, 10
45		6, 11

25 ἱερουσαλημ Pap. || 26 σου || 27 ἀνεπτέρωσαν || 28 l. τρίχωμα; ἀγέλαι || 30 ἀγέλ[η] ? (cf. l. 28) || 33 κόκκινον || 34 λαλιά || 40 αὐτήν || 46 ἰδειν Pap. || 47 χιμάρρου; ἰδειν Pap.

TRADUCCIÓN²⁴

«¹² [Sus ojos como pa]lomas junto a plétoras de aguas, bañadas en leche, asentadas junto a plétoras²⁵ de aguas. ^{14b} Su vientre tableta de marfil sobre piedra de zafiro. ¹³ Sus mejillas como páteras de especia que generan perfumes. Sus labios, lirios que destilan mirra plena. ^{14a} Sus manos, de oro labrado, repletas de tharsis. ¹⁵ Sus piernas columnas marmóreas cimentadas sobre basas de oro. Su figura como el Líbano, predilecto como los cedros. ¹⁶ Su paladar, dulzuras. Y todo entero deseo. ¡Ese es mi amor, y ese es mi²⁶ amigo, hijas de Jerusalén!

6 ¹ ¿Adónde partió tu²⁷ amor, la hermosa entre mujeres? ¿En dónde puso sus miras tu amor? ¡Y lo buscaremos contigo! ² Mi amor bajó a su vergel, a las páteras de especia, a apacentar entre vergeles y a coleccionar lirios. ³ Yo para mi amor y el amor mío para mí, el que apacienta entre los lirios. ⁴ ¡Hermosa eres, amiga mía, como un bienquerer, encantadora como Jerusalén, un pasmo, como huestes desplegadas! ⁵ ¡Vuelve tus²⁸ ojos frente a mí, porque ellos me dieron alas! Tu cabello como rebaños de las cabras que aparecieron²⁹ desde Galaad.

²⁴ He seguido con ligeras modificaciones la traducción de MIRALLES MACIÁ (2013) 397-409. Remito a las notas de dicha traducción. En cuanto a la forma, he respetado en lo posible las líneas del papiro.

²⁵ En singular en el papiro: «una plétora».

²⁶ Pap. om. «mi».

²⁷ Pap. «mi».

²⁸ Pap. «mis».

⁶ Tus dientes como rebaños de las esquiladas
 que subieron del baño, todas
 llevando gemelos y no hay estéril
 entre ellas. ⁷ Como el³⁰ cordoncillo escarlata
 tus labios y tu charla, encantadora. Como
 envoltura de granada tu manzana, ¡parte de
 tu sigilo! ⁸ Sesenta reinas hay y
 ochenta concubinas e innumerables mucha-
 chas. ⁹ Una sola es mi paloma, mi perfecta,
 una sola es para su madre, predilecta
 es para quien la dio a luz. La vieron
 sus hijas y la considerarán dichosa,
 reinas y concubinas y³¹ la ala-
 barán. ¹⁰ ¿Quién es esa que asoma como
 alborada, hermosa como una luna, predilecta como
 el sol, un pasmo, como huestes desplegadas? ¹¹ Al
 vergel del nogal bajé a ver entre los pro-
 ductos³² del torrente, a ver si flore-
 ció la vid, afloraron los granados.
 ¡Allí te daré mis pechos!»

COMENTARIO

Al reconstruir el texto con el fragmento de Montserrat incluido en la parte superior de *P.Lond.Lit.* 209+223, se ha originado una nueva imagen de las letras perdidas y compartidas. Las lagunas en el texto de Milne incluían además del papiro de Montserrat las letras perdidas entre uno y otro, cosa que en la nueva edición se ha podido precisar. Sin embargo, las letras dudosas en las líneas de conjunción no son todas compartidas, solo lo son: la μ de la línea 3 y la μ central, casi desaparecida, de la línea 28. En esa línea 28, en la edición de Milne la γ de $\alpha\epsilon\lambda\eta$ aparece como perteneciente al fragmento de Londres, cuando está completa en el fragmento de Montserrat, por tanto la edición de Milne $\alpha]\gamma\epsilon\lambda\eta$ debiera ser $\alpha\gamma]\epsilon\lambda\eta$, detalle que no se manifiesta en la nueva edición.

²⁹ Pap. «vienen sin control».

³⁰ Pap. om. «el».

³¹ Pap. om. «y». Haplografía de $\mu\alpha\lambda\lambda\alpha\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\dots$

³² Pap. en singular.

1-2 La lectura *λελουμένοι* coincide con la de los códices Sinaítico y Alejandrino y varios minúsculos. La variante *λελουσμένοι* está recogida en las ediciones de Holmes-Parsons (1823) y Rahlfs³³ (2006).

2-3 *ἐπὶ πληρώματι ὑδάτων*, repite la expresión que se encuentra en la línea 1, sin embargo, en el fragmento de Montserrat aparece una variación: *πληρώματι*, que se encuentra en el códice Alejandrino y en la Políglota Complutense. Las ediciones y un buen número de manuscritos, y con ellos la edición de Milne, presentan *ἐπὶ πληρώματα*, algunos con omisión de *ὑδάτων* (el códice Vaticano y manuscritos hexaplares obelizados); también omite *ὑδάτων* la Complutense y va entre ángulos en el Alejandrino.

3-5 La segunda parte del versículo 14 (*κοιλία ... σαπείρου*) se inserta delante del 13, sin alterar el sentido del contexto, alabanza de las diversas partes del cuerpo de la amada.

13 El papiro, en este caso en el fragmento de Londres, presenta por error la omisión de la *γ* y de *φάρυγγ*. Milne, quizá también por error, presenta la palabra corregida. Es posible que la virgula que sigue a esta palabra en el papiro señale este defecto.

15 Omisión de *μου* detrás de *πλησίον*. Posible variante única. En la línea anterior y en las siguientes la repetida presencia de *μου* y *σου* pudo crear confusión en el escriba.

16 Como muestra de esa confusión se lee *μου* donde debe leerse *σου*.

22 El artículo *ὁ* está omitido en las ediciones. El papiro coincide con algunos manuscritos minúsculos y, de nuevo, con la Políglota Complutense y los códices Sinaítico y Alejandrino.

24 Omisión del artículo *ἡ* ante *πλησίον* en la edición de Milne. Las ediciones presentan el artículo, que está omitido en la primera mano del códice Vaticano. Debido al gran deterioro del papiro en esta zona se podría admitir la presencia del artículo.

27 La lectura *ἀπενάντιον* en la edición de Milne debe sustituirse por *ἀπέναντι*, pues así aparece en el papiro con claridad.

29 El verbo empleado aquí presenta dificultades. Milne lee *ἀνέφησ[αν]*, en atención a la lectura *ἀνεφάνεσαν* de las ediciones, que reduce para ajustarla al espacio disponible en el papiro, y propone que pueda sustituirse por *ἀνέβησαν*, por similitud con el verso siguiente. En busca de alguna otra propuesta más satisfactoria, pude constatar que a la *η* le faltaba el trazo transversal y que el resto de la letra siguiente no se compagina con el de una *σ*. Detrás de la *φ* no ha de leerse *ησ* (la *σ* debiera llevar punto) sino *ιστ*: la *σ* tiene múltiples semejanzas en el texto y el extremo superior de la *τ* se deja ver. La reconstrucción *ἀνεφίστ[ασ]* encaja en el espacio disponible mejor que el imperfecto *ἀνεφίστ[ασαν]*, y su significado ‘vienen sin control’, ‘descuidadamente’ tiene que ver con el verbo empleado en

³³ Para el uso de estas pasivas con o sin *-σ-* ver THACKERAY (1909) 219-221.

hebreo, $\psi\lambda\lambda$, ‘deslizarse’, ‘moverse agitadamente’, ‘alborotarse’. Aunque el verbo ἀνεφίστημι es de uso reducido, el escriba pudo haberlo empleado por considerar ἀνεφάνεσαν inexpressivo o inadecuado en ese contexto, o bien porque así lo encontrara en su copia modelo.

37 Las ediciones incluyen ὄν delante de οὐκ ἔστιν ἀριθμός. Puede ser error del escriba.

40 En la frase τῇ τεκούσῃ αὐτῆς el papiro coincide con los tres códices, Vaticano, Alejandrino y Sináítico, contra la mayoría de los manuscritos, que presentan la lectura más fácil, el acusativo αὐτήν.

42 El papiro presenta la expresión más descargada. Numerosos manuscritos amplían los nexos καί γε παλλακαὶ καὶ αἰνέσουσιν αὐτήν.

48 El papiro presenta un espacio en blanco más una rotura. La laguna podría estar cubierta por la variante [εἰ η]νθεσαν, presente en un buen número de manuscritos afines al papiro, pero por ser demasiado amplio el espacio disponible se debe reconstruir [εξη]νθεσαν.

49 La lectura μου del papiro no está recogida en la edición de Milne.

BIBLIOGRAFÍA

FERNÁNDEZ MARCOS, N., «La lectura helenística del Cantar de los Cantares», *Sefarad* 56 (1996), 265-282.

FERNÁNDEZ TEJERO, E., *El Cantar más bello. El Cantar de los Cantares de Salomón*, Madrid 2007⁴.

HARRIS, J. R., *Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature. The Apology of Aristides; The Passion of S. Perpetua; The Lord's Prayer in the Early Church; The Fragments of Heracleon*, Cambridge 1891.

HOLMES, R. y PARSONS, J., *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus edidit Robertus Holmes... continuavit Jacobus Parsons*, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano. Tomus Tertius, Oxford 1823.

LUZARRAGA, J., *Cantar de los Cantares: Sendas del amor*, Estella 2005.
<<http://www.mercaba.org/mediafire/luzarraga,%20jesus%20-%20cantar%20de%20los%20cantares.pdf>> (23/06/2016).

- MILNE, H. J. M., *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, London 1927.
- , «A New Fragment of the *Apology* of Aristides», *The Journal of Theological Studies* 97 (1923), 73-77.
- MIRALLES MACIÀ, L., Traducción del Libro del Cantar de los Cantares, FERNÁNDEZ MARCOS, N. y SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M. V. (coords.), *La Biblia Griega. Septuaginta. III: Libros poéticos y sapienciales*, Salamanca 2013, 381-410.
- RAHLFS, A., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Göttingen 2004.
- RAHLFS, A. y HANHART R., *Septuaginta*, Stuttgart 2006, vol. II, 260-271.
- ROCA-PUIG, R., *Càntic dels Càntics 5,12,14,13; 6,4-5 Papir de Barcelona, Inv. n.º 84*, Barcelona 1973.
- , «Song of Songs 5:12, 14, 13, 6:4-5: P Barc inv no 84», *Journal of Theological Studies* 26.1 (1975), 89-91.
- THACKERAY, H. St. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1909.
- TORALLAS TOVAR, S., *Biblica Coptica Montserratensia. P.Monts.Roca II*, Barcelona 2007.
- TORALLAS TOVAR, S. y GIL, J., *Hadrianus. P.Monts.Roca III*, Barcelona 2010.
- TORALLAS TOVAR, S. y WORP, K. A., *To the Origins of Greek Stenography. P.Monts.Roca I*, Barcelona 2006.
- TORALLAS TOVAR, S. y WORP, K. A., with the collaboration of NODAR, A. and SPOTTORNO, M. V., *Greek Papyri from Montserrat (P.Monts.Roca IV)*, Barcelona 2014.
- TREAT, J. C., *Lost keys: Text and interpretation in old Greek 'Song of Songs' and its earliest manuscript witnesses* (January 1, 1996). Dissertations available from ProQuest. Paper AAI9628015. <<http://repository.upenn.edu/dissertations/AAI9628015/>> (13/06/2016).

TREU, K., *Majuskelbruchstücke der Septuaginta aus Damaskus*, Göttingen 1966.

—, «Neue Berliner Septuagintafragmente», *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 20 (1970), 43-65.

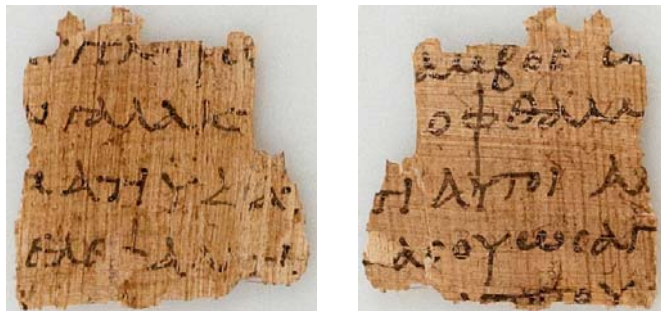


Figura 1: *P.Monts.Roca IV 44*

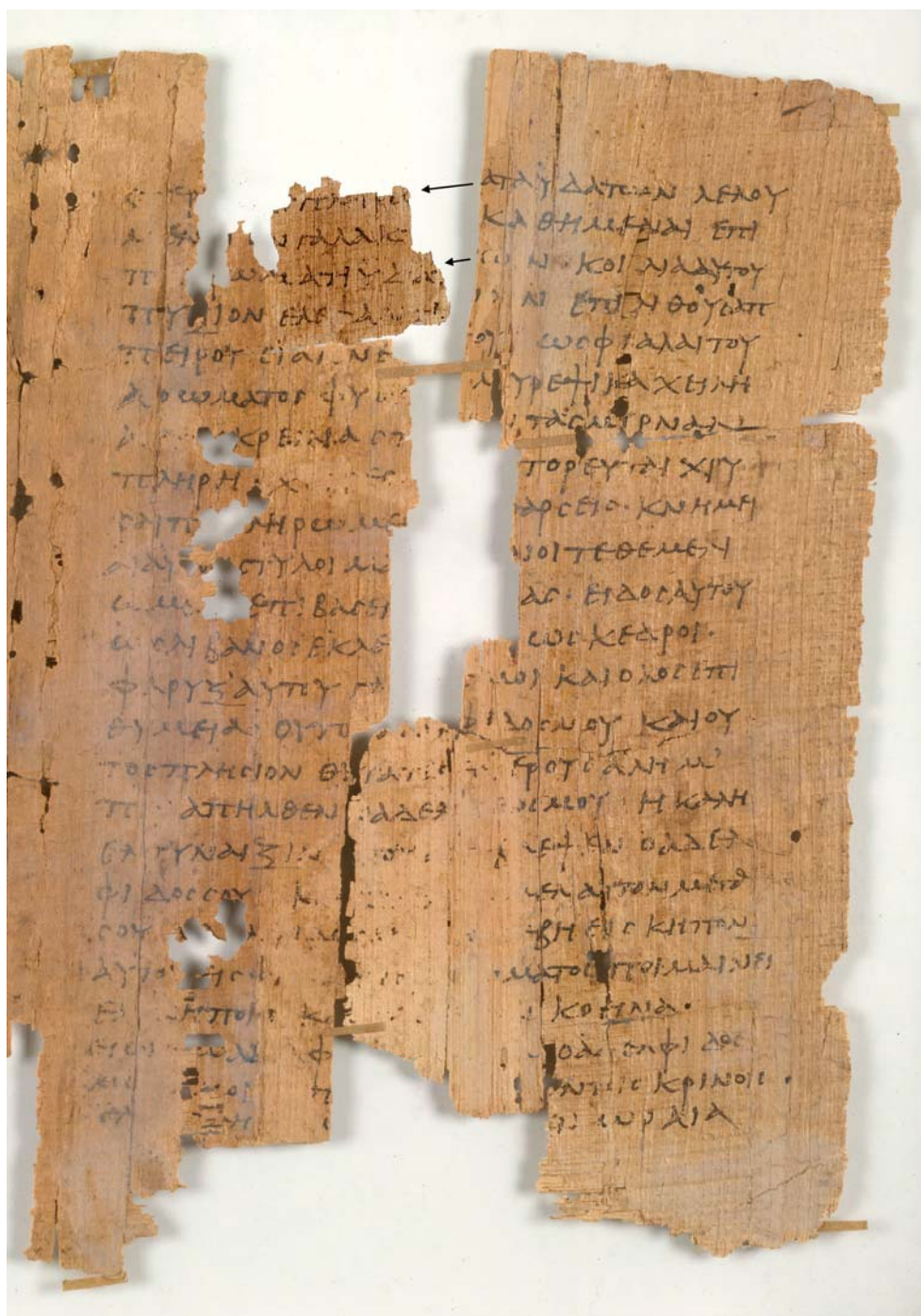


Figura 2: *P.Lond.Lit. 209 + P.Monts.Roca IV 44*. Cara anterior.

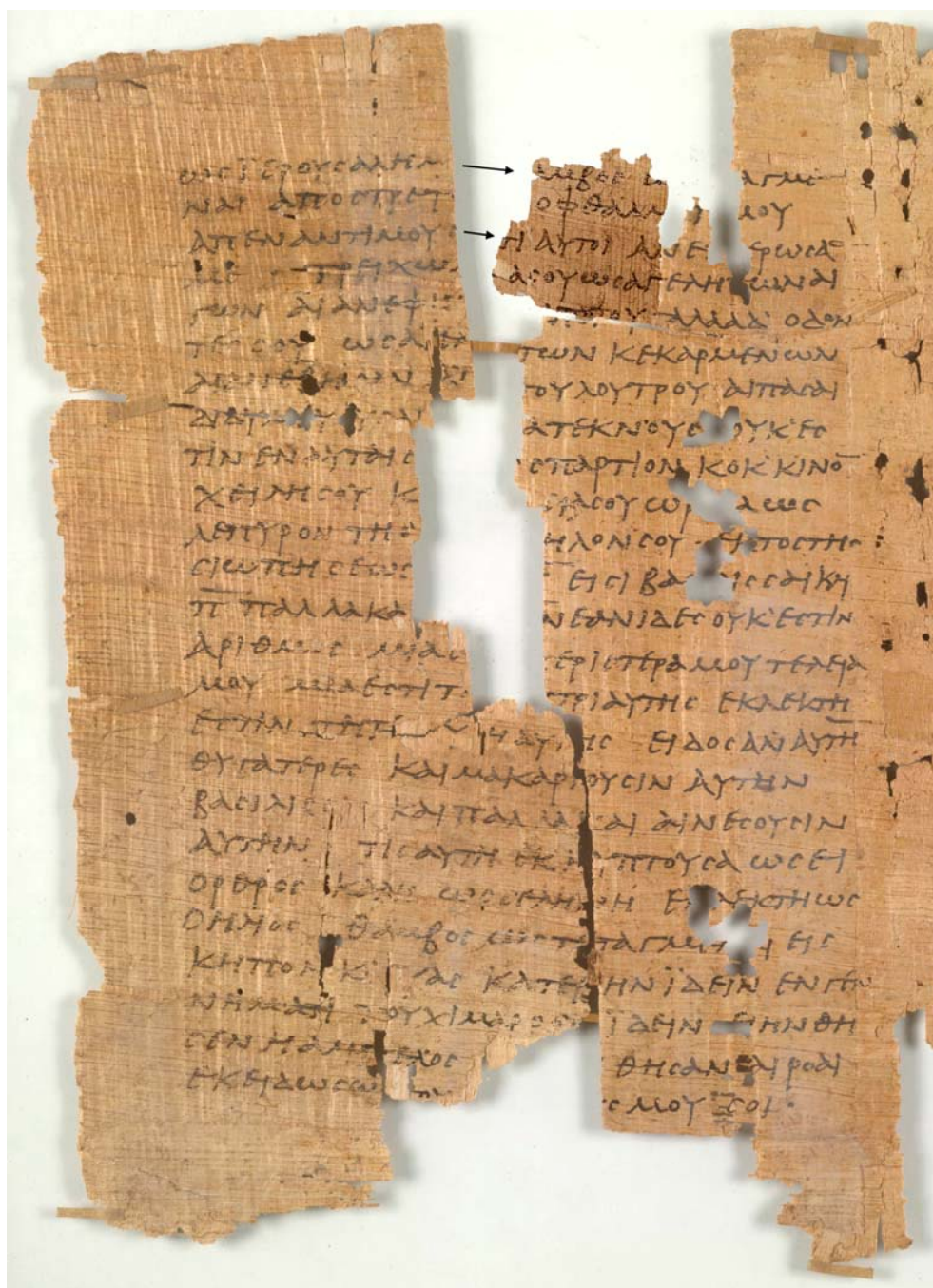


Figura 3: *P.Lond.Lit. 209 + P.Monts.Roca IV 44*. Cara posterior.

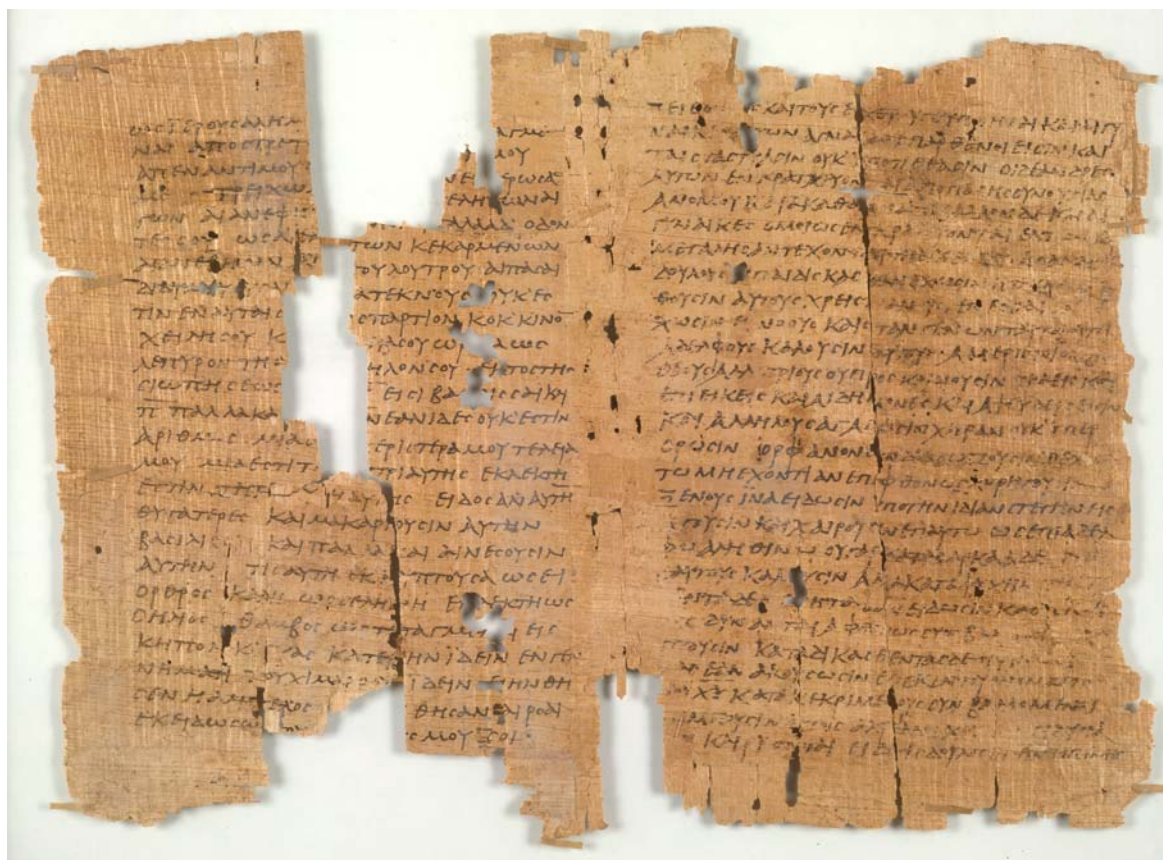


Figura 4: *P.Lond.Lit. 209* (cara anterior) + 223 (cara posterior).

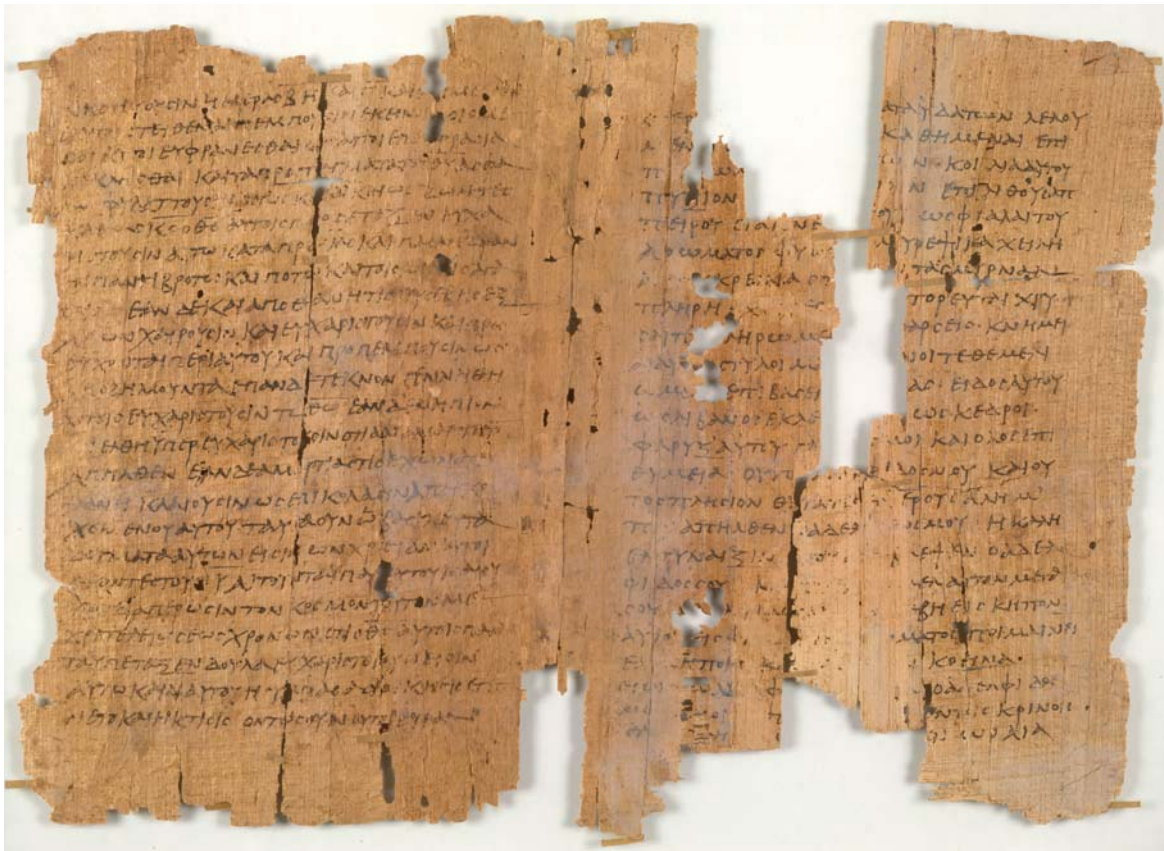


Figura 5: *P.Lond.Lit. 209* (cara posterior) + *223* (cara anterior).

NOTA SOBRE UNA ETIQUETA DE MOMIA CRISTIANA DEL LOUVRE*

Sofía TORALLAS TOVAR
UNIVERSITY OF CHICAGO
sofiat@uchicago.edu

RESUMEN

Las etiquetas de momia son documentos típicamente egipcios relacionados con la práctica de la momificación y ligadas a la religión egipcia. Los escasos ejemplos de etiquetas de momia cristianas son muy difíciles de interpretar, en parte porque sus características distintivas no son inequívocamente cristianas y, en parte, porque su uso no está del todo claro. En este artículo presento una etiqueta de momia que, quizás, contiene una alusión a un texto bíblico.

PALABRAS CLAVE: Etiquetas de momia, Cartas de Juan, cristianismo primitivo, cristianismo egipcio.

NOTE ON A CHRISTIAN MUMMY LABEL FROM THE LOUVRE MUSEUM

ABSTRACT

Mummy labels are typically Egyptian documents related to the practice of embalment and linked to Egyptian religion. The few Christian examples of mummy labels are very difficult to interpret, partly because their identifying features are not unequivocally Christian and partly because their use is not completely clear. In this paper I present a mummy label perhaps containing an allusion to a Biblical text.

KEYWORDS: Mummy labels, Johannine Epistles, Early Christianity, Egyptian Christianity.

* La presente contribución pertenece al proyecto de investigación sobre el mundo funerario en el Egipto grecorromano, «Death on the Nile», financiado actualmente por el proyecto Recercaixa (Recercaixa 2014 «Tratamiento tecnológico de archivos digitales de documentación papirácea antigua», UPF, Barcelona). Agradezco a Marc Etienne (del Museo Louvre) por proporcionarme la ficha con toda la información y las fotografías en blanco y negro de la etiqueta del archivo del Museo del Louvre. La etiqueta no está accesible de momento, por lo que no he podido examinar el original. Agradezco sus comentarios a Natalio Fernández Marcos, M^a Victoria Spottorno y Alberto Bernabé.

Una etiqueta de momia del Louvre (*T.Mom.Louvre* 1006, *C.Étiq.Mom.* 1404, TM 79941) llamó mi atención por contener una expresión que se ha considerado de origen cristiano y que puede ponerse en relación con un texto neotestamentario. Sin embargo, la ilustración en el verso complica esta interpretación. Las etiquetas de momia son objetos claramente egipcios. En su uso práctico eran el método de identificación de los cuerpos embalsamados en su viaje a su lugar de sepelio, lo que las hace un producto directo de una práctica típicamente egipcia¹. Sin embargo, estos objetos ingresaron en el mundo de las prácticas funerarias cristianas al extenderse y readaptarse la práctica de la momificación hasta incluso el siglo VII d.C.² Aunque en ejemplos limitados, se puede percibir en estos modestos textos funerarios la transformación de una sociedad y la emergencia del cristianismo dentro de las potentes tradiciones religiosas y funerarias egipcias³.

En su supervivencia, las etiquetas de momia empezaron a mostrar tímidamente marcas cristianas, como el signo de la cruz, o expresiones como ἐν Κυρίῳ, «en el Señor», εἰς τὴν λαμπρὰν ἀπῆλθεν, «partió hacia la luz», οὐδεὶς ἀθάνατος ἐν τῷ κόσμῳ, «nadie es inmortal en el mundo», ἀμήν, «amén» ο ἀναπαυσάμενος «el que descansa», o incluso expresiones de condolencia y despedida, típicas de contexto funerario, como ἐπ'ἀγαθῷ, «que vaya bien», εὐψύχει «adiós», ο φεῖ «ay».

De entre estas etiquetas consideradas cristianas, en esta nota me referiré a la ya mencionada etiqueta del Louvre. El documento había pertenecido a Bouriant y entró en el inventario del museo en el año 1889. Editada por primera vez en 1979⁴, fue identificada como cristiana ya por Boyaval⁵. Más tarde la incluiría Froschauer en su trabajo sobre etiquetas cristianas⁶.

No obstante, si la expresión que cierra el texto en el recto, «se tiene a sí mismo como hijo de Dios», se pone en comparación con la ilustración del verso, encontramos o bien una contradicción o, por otra parte, un ejemplo claro de sincretismo religioso. En cualquier caso, se podría comparar con una situación semejante en la etiqueta *T.Mom.Louvre* 807, *C.Étiq.Mom.* 1222, TM 55127, que presenta el signo de la cruz, también de dudosa inter-

¹ QUAEGBEUR (1978).

² DUNAND (2007); TORALLAS TOVAR (2013).

³ Sobre etiquetas de momia cristianas, véase BOYAVAL (1980); KREBS (1894); SCHMIDT (1894); FROSCHAUER (2004); DELATTRE y WÖRPER (2012); TORALLAS TOVAR (2013).

⁴ BARATTE y BOYAVAL (1979) 238-239. Publicada sin imagen.

⁵ BOYAVAL (1976) 102.

⁶ FROSCHAUER (2004) 99.

pretación, en el lado del texto (en griego) y por el otro lado sin embargo un retrato de la difunta, coronada con flores, acompañado de una oración a Osiris en demótico⁷.

Museo Louvre, inv. E 9716
T.Mom.Louvre 1006, *C.Étiq.Mom.* 1404, TM 79941
18,4 cm. x 8 cm. x 1,7 cm.

Procedencia: Sohag
Época Romana, ss. III-IV

La etiqueta tiene forma de estela, con uno de los bordes redondeado, en el que se encuentra la perforación. El texto está inscrito en tinta negra en la dirección de las vetas de la madera y dejando el agujero a la izquierda. El texto está escrito por una mano cuidadosa que podría datarse entre el siglo III y principios del IV d.C. En el verso presenta una cuidada ilustración, considerada falsa por Boyaval (1979), opinión a la que no me adhiero. Una momia envuelta en vendas dispuestas cuidadosamente formando rombos y acostada sobre una camilla finamente decorada. A la altura del torso y la cabeza de la momia, un Anubis de estilo romano parece abrazarla⁸. En cuanto a la escena, reproduce las escenas antiguas de Anubis reclinándose sobre el difunto. Sin embargo, la representación de Anubis no presenta un estilo egipcio⁹. Esta escena funeraria es también popular en época romana, como se puede ver, por ejemplo, en el lino de Sakkara del Louvre¹⁰, en que el difunto aparece acompañado de Osiris y Anubis. A la altura de los pies de nuestro Anubis aparece una representación esquemática de la luna y una estrella y a la izquierda, sobre el Anubis, una lucerna, objetos que se encuentran a menudo relacionados con Isis y Serapis¹¹.

⁷ Véase mi interpretación en TORALLAS TOVAR (2013).

⁸ GRENIER (1977) *passim*; MORENZ (1975) 510-520.

⁹ Se puede comparar con el Anubis representado a las puertas de la catacumba de Kom el-Shuqafa en Alejandría. Véase VENIT (2015) 70.

¹⁰ WALKER y BIERBRIER (1997) no. 105.

¹¹ Isis y Serapis son divinidades relacionadas con el mundo funerario y no es extraño encontrarlas en esta época en representaciones de este tipo. Recordemos el triple panel funerario de la Getty Villa, Gallery 206, THOMPSON (1978-1979), figs. 2, 1a. Además, a ambos dioses los encontramos representados con una luna creciente y una estrella en muchas ocasiones, por ejemplo en las lucernas de la Antikensammlung de Munich (catálogo de la exposición *The Immortals – The Greek gods*, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, München 2012), o las del Museo de Mérida, véase GIL FARRÉS (1948).

- 1 Ἄτρῆς Νικαφόρος Βήσιος
 τοῦ Παχούμιος Πχάταπε
 ἐβίωσεν ἐτῶν ἕξ ἡμερῶν
 ιθ ἑαυτὸν ἔχει θεοῦ τέκνον
 5 (ἔτους) α ≠ Μεσορῆ ι.

3 l. ἔτη

«Hatres Nicéforo hijo de Besio, nieto de Pacomio Pcatape, vivió seis años y 19 días. Se tiene a sí mismo como hijo de Dios (?). Año 1, Mesoré 10».

COMENTARIO

1 El difunto, Hatres Nicéforo, es hijo de Besio. BARATTE–BOYAVAL (1979) 239, interpretan que Nicéforo es el patronímico y ha de corregirse a Νικηφόρου, pero Nicéforo (TM People ID 11656) es más bien su segundo nombre. Aparece en compuestos de tipo romano: *SB* V 8961 (M. Οὔλπιε Νικήφορε Ἀρητίων) y *P.Harris* I 75, 5 (Αὐρηλίου Νευκηφόρου Πανάρους, año 249-251 d.C.). Está atestiguado con este vocalismo en *P.Oxy.* XLII 3078, pero como epíteto de Helios Sarapis. Besio (TM People ID 100) es un antropónimo especialmente frecuente en Panópolis y en el siglo III y aparece frecuentemente en la necrópolis de Sohag, lo que coincide con las características de la etiqueta. Hatres (TM People ID 317) es también especialmente frecuente en Panópolis.

El paponímico aparece introducido por el artículo, lo que no es común en el área Tebana. Aparece sin embargo en algunas etiquetas de Panópolis (*SB* I 1248, probablemente *SB* I 5494). Véase SPIEGELBERG (1901) nos. 2, 25, 40, 49, 55: *C.Étiq.Mom.* 1703 = *Short Texts* 2.749 = TM 26025; *C.Étiq.Mom.* 394 = *Short Texts* 2.767 = TM 26069; *C.Étiq.Mom.* 397 = TM 26072; *C.Étiq.Mom.* 1711 = *Short Texts* 2.798 = TM 26044; *C.Étiq.Mom.* 1720 = TM 26078. Para el uso del artículo en patronímicos, véase EAKIN (1916) 336-338 y MILLER (1916) 341-348.

2 De todos los nombres que aparecen en esta etiqueta, el más infrecuente es Πχάταπε (TM People ID 11837), atestiguado en griego solamente una vez más, pero de una forma diferente, Πχοταπήτος, en *P.Erl.Diospolis* II, col. 2, 30 (año 314). Puede compararse también con Χαταπε (*SB* XX 14282, ll. 20 y 38, TM People ID 12883; Apolonópolis, s.VII d.C.) o con el nombre copto πωαταϥ (*O.Medin.HabuCopt.* 339).

3-4 La edad del difunto, «seis años y 19 días», está indicada de una forma inusualmente exacta. Normalmente la edad se redondeaba y solo se decía la cifra en años. Otros ejemplos de edad exacta en etiquetas de momia son *SB* I 5429 = TM 26131 (un año y diez meses), o *T.Berl.Möller* 128 (*SB* I 1191) = TM 40160 (30 años, un mes y quince días). Sobre la edad del difunto en etiquetas de momia, véase SCHEIDEL (2001) 25-35.

4 ἑαυτὸν. La *ed. princ.* corrige {ε}αὐτὸν, para interpretar esta breve pero difícil frase. Esta corrección deja αὐτόν, el niño (παιδίον) muerto a los seis años, «le tiene (el) hijo de Dios»,

interpretación de BARATTE-BOYAVAL (1979), o bien como sujeto «él tiene un hijo de Dios». Me parece que se podría explicar como una referencia un poco torpe a 1 Juan 5:12: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει, «El que tiene al Hijo, tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida», refiriéndose a la vida eterna. Cf. Juan 3:36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· «quien cree en el hijo tiene la vida eterna». La ausencia de artículos representa un problema de interpretación.

Pero dejando el texto tal y como está, se puede interpretar como «Se tiene a sí mismo como hijo de Dios». El uso del término τέκνον en lugar de υἱός para designar al hijo se usa en el Nuevo Testamento para referirse a los fieles, como criaturas de Dios, más que a Cristo, especialmente en Juan (1: 12; 11: 52) y en las epístolas Paulinas (p.e. Rom 8: 16; Eph 5: 1). Luego también se hace popular en la epistolografía cristiana, véase DINNEEN (1929) 90-91. La expresión τέκνα θεοῦ aparece a menudo sin artículo para la palabra «Dios», por lo que eso no sería un problema para la traducción. A pesar del paralelismo neotestamentario no podemos estar completamente seguros de que se trate de una expresión cristiana, especialmente en combinación con la ilustración del verso. La referencia a «Dios» podría estar refiriéndose a Serapis, por ejemplo, en un contexto mucho más natural para una etiqueta de momia. La interpretación, a mi juicio, queda abierta.

Como refería anteriormente, el interés de esta etiqueta radica en la posibilidad de ser un ejemplo de sincretismo religioso. Si la frase que cierra el texto en el recto se puede identificar realmente como cristiana, la representación en el verso de una escena funeraria típicamente egipcia ha de explicarse como resultado de una tradición mixta, en la que los elementos de la tradición anterior no se eliminan con la conversión o adopción del cristianismo. Sin embargo, los argumentos no son lo suficientemente firmes como para asegurarlo con absoluta resolución. En cualquier caso, abre una ventana a un complejo mundo de sincretismo religioso y convivencia de culturas, lenguas y religiones, y como tal, es una interesantísima muestra textual y artística.

BIBLIOGRAFIA

BARATTE, F. y BOYAVAL, B., *Catalogue des étiquettes de momies du Musée du Louvre (C.E.M.L.) - textes grecs - 4ème partie, Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille 5* (1979), 237-339.

BOYAVAL, B., *Corpus des étiquettes de momies grecques*, Publications de l'Université de Lille III, Lille 1976.

- BOYAVAL, B., «Notes sur quelques étiquettes de momie», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Oriental* 80 (1980), 149-169.
- DELATTRE, A. y WORP, K. A., «Une étiquette de momie du IV^e siècle au British Museum. Réflexions sur les étiquettes tardives», *The Journal of Juristic Papyrology* 42 (2012), 89-99.
- DINNEEN, L., *Titles of Address in Christian Greek Epistolography to 527 A.D.*, Washington, D.C. 1929.
- DUNAND, F., «Between tradition and innovation: Egyptian funerary practices in late antiquity», BAGNALL, R. G., (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge (2007), 163-184.
- EAKIN, F., «The Greek Article in First and Second Century Papyri», *American Journal of Philology* 37 (1916), 333-340.
- FROSCHAUER, H., «Tradition im koptischen Bestattungswesen. Ein christliche Mumientafelchen aus den Beständen Tamerit in der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek», *Eirene* 40 (2004), 91-100.
- GIL FARRÉS, O., «Lucernas romanas decoradas del Museo Emeritense», *Ampurias* 9-10 (1948), 97-115.
- GRENIER, J. C., *Anubis Alexandrin et romain*, Brill, Leiden 1977.
- KREBS, F., «Griechische Mumienetikette aus Agypten», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 32 (1894), 36-51.
- MILLER, C. W. E., «Note on the Use of the Article before the Genitive of the Father's Name in Greek Papyri», *American Journal of Phylology* 37 (1916), 341-348.
- MORENZ, S., «Anubis mit dem Schlüssel», *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*, Köln (1975), 510-520.
- QUAEGEBEUR, J., «Mummy Labels: An Orientation», BOSWINKEL, E. y PESTMAN, P. W. (eds.), *Textes grecs, démotiques et bilingues: P.L. Bat. 19*, Leiden (1978), 232-259.
- SCHEIDEL, W., *Death on the Nile. Disease and the Demography of Roman Egypt*, Brill, Leiden 2001.

- SCHMIDT, C., «Ein altchristliches Mummienetikett nebst Bemerkungen über das Begrabniswesen der Kopten», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 32 (1894), 52-63.
- SPIEGELBERG, W., *Aegyptische und Griechische Eigennamen aus Mummienetiketten der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1901.
- THOMPSON, D. L. «A Painted Triptych from Roman Egypt», *The J. Paul Getty Museum Journal* 6/7 (1978-1979), 185-192.
- TORALLAS TOVAR, S., «Egyptian burial practices in Late Antiquity: the case of Christian mummy labels», MONFERRER-SALA, J. P. y TORALLAS TOVAR, S. (eds.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, Córdoba (2013), 13-24.
- VENIT, M. S., *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge 2015.
- WALKER, S. y BIERBRIER, M., *Ancient Faces. Mummy portraits from Roman Egypt*, British Museum, Londres 1997.



Fig 1. Dibujo de *C.Étiq.Mom.* 1404¹².

¹² Dibujo realizado por R. Martín Hernández a partir de las imágenes proporcionadas por el Museo del Louvre a la autora del artículo.

