

que Cassola (*Athenaeum*, 52 [1974], pp. 374 ss.) y Barnes (*Gnomon*, 47 [1975], pp. 368 ss.) lo rechazan con fundadas razones... (*Emerita*, 52 [1984], 357).

En relación con la valoración de la obra y su fiabilidad entiendo que el autor debería haber señalado con más fuerza el mayor interés en comparación con los libros previos que ofrece la obra de Herodiano en la narración de los sucesos de tiempos de Elagábalo (Bowersock: en D. Kagan [ed.] *Studies in the Greek Historians* Cambridge (Mass.), 1975, pp. 229 ss.) y para el ascenso de Maximino y los Gordianos (Loriot *ANRW*, II, 2 [1975], pp. 660 s. y Dietz, *Senatus contra principem*, Munich, 1980, pp. 33-36).

En las últimas páginas de la introducción, cuando habla de las ediciones, debería haber citado a Blaufuss quien hasta el 1894 ofrece la mejor relación. También en esta última parte se podía haber descargado la cuestión de la tradición manuscrita en favor de otros aspectos que no se tratan y que mencionaré más adelante, si el autor hubiera recurrido al resumen que Nichipor hizo de su tesis (*HSCP*, 80 [1976], pp. 306-308).

Echo en falta una relación bibliográfica al final de la introducción.

No obstante creo que estas y otras similares y posibles observaciones tan sólo se refieren a aspectos de detalle e incluso opinables. Insisto en que en los temas señalados el estado de la cuestión está muy bien elaborado. Considero más importantes ciertas ausencias. Hay aspectos de Herodiano que J. J. Torres deja sin tratar o que menciona muy de pasada, sobre todo si se les compara con el pormenorizado tratamiento que reciben aspectos a mi entender menos importantes.

Un tema que no se incluye en la introducción es el del método historiográfico, que sin duda hubiera facilitado una más precisa valoración de la obra de Herodiano. Una comparación entre la preceptiva historiográfica vigente en la época, tal como es fijada en la obra de Luciano *Cómo se debe escribir historia* (cf. F. Millar, *JRS*, 59 [1969], p. 14), además de estar sugerida en Whittaker (*o.c.*, pp. LIII, LV ss.), Widmer (*o.c.*, p. 69), Alföldy (*o.c.*, p. 218)..., hubiera explicado pasajes y fórmulas historiográficas en nuestro historiador (el prefacio, los treinta y tres discursos, la justificación de la tarea historiográfica, la *autopsia*..., cf. *Actas del I Congreso de EE. CC.*, Jaén, 1982, pp. 218 ss.). Están vinculadas con este aspecto las cuestiones de estilo estudiadas por Burrows (*Prolegomena to Herodian* Diss. Princeton, 1956), obra que menciona en p. 16 J. J. Torres y resumidas por Reardon (*Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, París, 1971, pp. 216 ss.). Una acogida de estos aspectos en la introducción hubiera permitido también ver a Herodiano dentro de la práctica historiográfica de la *Segunda Sofística* que ha recibido visiones tan esclarecedoras como las de Gabba (*RSI*, 71 [1959], 361 ss.) y Bowie (en M. I. Finley [ed.], *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981, pp. 185 ss.).

Otro aspecto que se debería haber tratado con más detalle es el de Herodiano y su percepción de la crisis. Efectivamente todos los autores del siglo III poseen una intensa conciencia de estar viviendo un período crítico. Un estado de la cuestión sobre la percepción general de la crisis está muy bien trazado por un artículo de Alföldy (*GRBS.*, 15 [1974], pp. 89 ss.) oportunamente citado y resumido por J. J. Torres. Sin embargo se debe tener presente que las percepciones de la crisis en los distintos personajes que la testimonian (Casio Dión, Alejandro Severo, San Cipriano...) tienen rasgos diferenciados en virtud del distinto medio en el que viven y también en virtud de sus distintos intereses y perspectivas. En este sentido hubiera resultado esclarecedor otro artículo de Alföldy que aborda este aspecto de Herodiano (*Hermes*, 99 [1971], pp. 429 ss.). Quizás unas referencias algo más desarrolladas de lo que se encuentran en la p. 57 ss. sobre los rasgos de la crisis del siglo III hubieran sido deseables. El tema

de la conciencia de crisis en Herodiano nos conecta con el de sus ideales políticos que esencialmente están tratados por J. J. Torres en las pp. 50 ss., pero, a diferencia de lo que sucede en otros apartados, de manera reducida y con escasas referencias bibliográficas. Podía haber citado para este particular a autores que menciona para otros, tales como Fuchs y Widmer, aquí con más razón porque abordan primariamente este aspecto. El tema central en su concepción política es el del *princeps*. Herodiano, junto con sus contemporáneos y en general en la mayoría de los autores de época imperial, considera al emperador responsable para bien o para mal del estado del Imperio. Este papel central que se atribuye al emperador explica la profusión, cuando ello fue posible, de *specula principum*. Por recurrir a ejemplos contemporáneos a Herodiano, Casio Dion emplea parte del *Discurso de Mecenas* y un buen número de reflexiones a lo largo de su *Historia* en trazar el modelo de lo que entiende por un buen emperador (Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964, p. 111, 171) y Filóstrato hace otro tanto en su *Vida de Apolonio de Tiana* (esp. en el lib. V) (Mazza «L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno 'speculum principis'» en *Governanti e intellettuali popolo di Dio [I-VI secolo]*, Turín, 1982, pp. 93 ss.). Es interesante resaltar que todos presentan un modelo muy similar, con pocas divergencias y que no debe ser adscrito a una opción determinada, tampoco a la estoica como supone J. J. Torres (p. 52).

Hubiera sido interesante hacer notar cómo en un contexto en donde la sensibilidad religiosa estaba tan a flor de piel Herodiano, a diferencia de Casio Dion, no nos hace partícipes de sus concepciones sobre este aspecto de su pensamiento (cf. Alföldy, *Anc. Soc.*, 2 [1971], p. 218).

La traducción en su conjunto es buena, las notas recogiendo las principales variantes de los manuscritos son ajustadas, aunque se sale de la norma de la B.C.G. que suele poner las variantes al comienzo de la traducción, y las notas aclaratorias sobre aspectos históricos y culturales son oportunas. Quizás se debería haber señalado la importante deuda que tenemos contraída quienes nos dedicamos al estudio de Herodiano, con el excelente comentario de la edición de Whittaker. Una revisión de la traducción del libro I creo que confirma por la escasez de pasajes que se pueden discutir, la bondad de la versión. Se verá además que en algunos casos se trata de cuestiones opinables.

En I 1,4 en lugar de «el régimen romano se transformó en poder personal...», hubiera sido preferible «...se transformó en una monarquía...», *μοναρχίαν* en el original, puesto que se está refiriendo a un orden institucional y hay otros sistemas de poder personal distintos a la monarquía; en I 1,4 hubiera bastado traducir «...ἐθνῶν τε κινήσεις...» como «conmociones en las provincias», en lugar de «...conmociones en los pueblos de las provincias...», ya que las palabra *ἔθνος* se utiliza sistemáticamente para referirse a ls provincias romanas con sus gentes, instituciones, etc. (Apiano, Casio Dion, ...cf. D. Magie, *De romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in graecum sermonem conversis*, Leipzig, 1905, p. 59); en I 3,5 traduce «ἐρᾶ δὲ τὸ βάρβαρον καὶ ἐπὶ ταῖς τυχούσαις ἀφορμαῖς ῥᾶστα κινεῖσθαι», por «Los bárbaros están siempre dispuestos a ponerse en movimiento fácilmente con cualquier causa», cuando sin duda hubiera sido más oportuno traducir *κινεῖσθαι* por «sublevarse» o «producir problemas», cf. I 1,4, ello convierte en superflua la nota sobre las costumbres nomádicas de los bárbaros; en I 6,3 (también en I 6,4; I 6,7 y 8...) yo hubiera preferido la traducción del *φίλος* griego por «amigos», con una nota al pie de página, en lugar de por «consejeros» como hace J. J. Torres, y justifico mi preferencia por la existencia de un grupo de personas en torno al príncipe que en latín

reciben el nombre de *amici* y que poseen unas funciones que no se limitan al consejo, cf. F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, Nueva York, 1978, pp. 110 ss.); en I 10,2 hubiera preferido una traducción más literal de «...πάσαν τε κατατρέχοντες τὴν Κελτῶν καὶ Ἰβήρων χώραν», del tipo «...asolaron el territorio de los celtas e iberos», en lugar del inteligible pero impreciso «de los Celtas y España»; en I 12,3 una traducción correcta del «...οἰκέτης βασιλικός...» hubiera sido la de «...convertido en siervo imperial...» (ratificando mi propuesta la traducción que da el propio J. J. Torres en I 13,3), en lugar de «...había entrado al servicio de la casa imperial...» que no recoge el significado preciso de *οἰκέτης*, palabra que nos remite a un grupo influyente del que se nutría el de los libertos imperiales (G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut Empire romain: rôle politique et administratif*, Paris, 1970); en I 12,3 cuando Herodiano habla del ascenso de Cleandro dice «...ὡς... τὴν τοῦ θαλάμου... ἐγχειρισθῆναι...», que es traducido por J. J. Torres «...que le puso en sus manos... el gobierno del palacio...», hubiera sido más correcto recoger en la traducción una palabra significando el puesto de *cubicularius* que ejerció («...τὴν τοῦ θαλάμου ἐξουσίαν...»), p. e. «cubiculario»; en I 14,1 traduce «ἀστέρεις γὰρ ἡμέριοι συνεχῶς ἐβλέποντο ἕτεροί τε ἐς μῆκος κεχαλασμένοι ὡς ἐν μέσῳ ἀέρι κρέμασθαι δοκεῖν» por «Unas estrellas aparecieron sin interrupción durante el día, mientras que otras, que se habían soltado la cabellera, parecían colgadas en medio del cielo», da la impresión de que el texto de Suetonio citado en la n. 113 (...*crinitae stellae*...) y una metátesis le hubieran inducido a ver en lugar del *μῆκος* del texto la palabra *κόμη*; en I 15,3 ss., traduce repetidas veces de forma incorrecta, incluso con una pequeña contradicción en I 15,6, la palabra *ἀκόντιον* por «dardo», cuando en realidad se trata de las jabalinas que tan hábilmente utilizaban los númidas; en I 15,8 (también en I 16,3) traduce «...a la escuela de gladiadores...», del griego «...ἐς τὸ τῶν μονομάχων κατα γώγιον...», sería más fiel al original y también más inteligible «...al alojamiento de los gladiadores...».

Estos detalles indicados en modo alguno pretenden restar mérito a esta primera y buena traducción directa de Herodiano al castellano. Entiéndanse más bien como consideraciones fruto de una lectura atenta de un libro que lo merece y que rendirá excelentes servicios a los estudiosos del mundo clásico.

FERNANDO GASCÓ

Religión, superstición y magia en el mundo romano, Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad, 1985, 185 pp.

En el mes de abril de 1983 tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz un *Encuentro* organizado por el Departamento de Historia Antigua sobre «Religión, superstición y magia en el mundo romano», al que corresponde el presente volumen.

La publicación de aquellas ponencias tuvo que superar serias dificultades que explican su retraso en ser conocidas, y también problemas de organización que alteraron el orden y contenido de las ponencias sin que todas quedaran finalmente incluidas.

Tales «vicisitudes», como son calificadas en el prólogo, inciden de forma considerable sobre el volumen. El título no se corresponde completamente con su

contenido, pues todos los estudios sobre la religión en Roma quedan centrados de forma casi exclusiva en el siglo II d.C.: la República y los siglos bajoimperiales son desatendidos. También han quedado excluidas tierras como la Tracia o Etruria donde la magia gozó de gran popularidad.

Al margen de estos defectos, muchos de ellos inevitables en este tipo de publicaciones, existen grandes aciertos: el primero de ellos la elección del tema, el objeto del debate. La magia y la superstición suelen ser temas si no olvidados sí descuidados por los estudiosos de las religiones antiguas; obras de conjunto como las de Tupet y Annequin para la magia o de Grodzynski para la superstición son infrecuentes. También es acertado haber dado un enfoque «universal», poco común en los congresos españoles, atendiendo a las formas de la magia en Roma y ciertas regiones del Imperio.

Las colaboraciones, individualmente consideradas, son de gran interés. El profesor Lomas es autor de un prólogo en el que define con claridad los conceptos de religión, superstición y magia en el mundo romano, tarea nada sencilla si tenemos presente que estas ideas no encierran la misma realidad en todas las épocas. Este trabajo introductorio es completado con unas reflexiones del profesor Alonso del Real —«Quinientos años de lucha supersticiosa»— centradas en la *superstitio* y su enfrentamiento con la verdadera *religio*.

Entre quienes participaron en este *Encuentro* figuran también dos prestigiosos estudiosos extranjeros: Scheid y Grimal. El primero, conocido en los últimos años por su libro *La religione a Roma*, aborda la definición —temporal y espacial— de la superstición: «Religion et superstition à l'époque de Tacite: quelques réflexions». Es en esta época, fines del siglo I y comienzos del siglo II, cuando, en su opinión, el concepto de superstición cobra un nuevo sentido. Por su parte el profesor Grimal realiza un estudio sobre «La religion des stoiciens, de Seneque a Marc-Aurele» en el que se plantea fundamentalmente cómo los seguidores de este movimiento filosófico de tanta influencia durante estos siglos pudieron conciliar su doctrina con sus deberes hacia las creencias tradicionales.

Otro trabajo dedicado también al análisis de las relaciones entre religión y filosofía, aunque de características diversas al anterior, es el de Gascó La Calle, «Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo segundo».

Ramírez de Verger analiza la «fábula de somno» de Frontón, maestro del emperador Marco-Aurelio, cuyo texto y traducción son incluidos en un apéndice, interesándose particularmente por el sueño como tema tradicional y sus conexiones con la magia.

El análisis de estos aspectos de la vida religiosa romana, centrados en el siglo II d.C., se ve completado con otros cuatro estudios sobre aquellas zonas o provincias del Imperio donde la magia o la superstición gozaron de gran difusión.

El primero de ellos, realizado por Fernández Marcos, estudia las formas con las que el judaísmo está presente en los papiros mágicos griegos —«Motivos judíos en los papiros mágicos griegos»— una importante colección para el conocimiento de la vida mágico-religiosa de los siglos III-IV d.C., editada hace años por K. Preisendanz. Los nombres e invocaciones del dios de los hebreos o de ángeles, demonios y espíritus, de figuras bíblicas, etc., son extraídos y analizados por el autor.

El profesor Presedo en su ponencia «Religión y magia en el Egipto greco-romano», tema de gran interés si tenemos presente que de esta religión proceden los cultos que se extienden por todo el Imperio, se detiene preferentemente en el

culto de Isis y la magia a través de los papiros, alguno de los cuales es recogido.

Domingo Plácido proporciona los «Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *pars orientalis* del Imperio»; pese a su enunciado, no se limita en su estudio a una mera relación de la documentación disponible al efecto —los textos de Apuleyo, la *Vida de Apolonio de Tiana* o novelas griegas como las *Etiopicas* de Heliodoro— sino a demostrar —utilizándola— que la magia desempeña en esta región del Imperio un papel importante en la lucha ideológica.

Finalmente, el profesor Blázquez estudia la «Magia, y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua» apoyándose, como es habitual en él, en las fuentes históricas o literarias disponibles y fundamentalmente en las aportaciones de la arqueología, si bien algunas de éstas, como los cinturones mágicos, ya habían sido anteriormente dadas a conocer por el autor. El amplio panorama presentado en su análisis, desde la presencia fenicia hasta los concilios visigóticos, serán sin duda de gran utilidad para futuros trabajos.

En suma, dejando a un lado las limitaciones que impone siempre la publicación de este tipo de *Encuentros*, la obra que presentamos posee en conjunto la altura científica y el interés suficientes para desear nuevas reuniones sobre el tema y que ésta no quede aislada.

SANTIAGO MONTERO HERRERO

Universidad Complutense

VARIOS: «Religione e città nel mondo antico», *Atti*, vol. XI, 1981-1982, Ce. R.D.A.C., «L'Erma», 1984, 445 págs. y XLVI láms.

Las comunicaciones presentadas a este Coloquio Internacional celebrado en Bressanone-Brixen en octubre de 1981, con la colaboración del Instituto de Historia Antigua de la Universidad de Padua y con la del Comité Internacional para el Estudio de las Ciudades Antiguas, se engloban en tres grandes apartados: I. Religión y ciudad; II. Religión y vida pública, y III. Varios.

Entre los trabajos recogidos en el primer apartado destacan el de C. Jourdan-Annequin («Heracles, héros culturel», pp. 9-29) que presenta la figura de hércules como el mito de la colonización y de la geografía de los griegos. Así, en Occidente, las aventuras de Hércules se han convertido en una forma de legitimación, de justificación de la colonización. Aparece en Diodoro como el héroe civilizador por excelencia, cuya función cultural radica en su lucha contra la barbarie.

M. V. Antico («Diffusione e significato della colomba nel mondo pagano e cristiano della XI Regio Augustea», pp. 31-46) realiza un estudio de los diferentes motivos figurativos que aparecen en las representaciones funerarias, como las escenas de banquete, de tradición griega, de la vida cotidiana o de misterios, etc., fijándose principalmente en aquellas cuyo significado va más allá del puramente figurativo. Así, Medusa, delfines, vasos con racimos, bucráneos con guirnaldas, estrellas, palmas, peces, y, sobre todo, palomas.

Limitándose al material epigráfico procedente de la *XI Regio*, el tema de la paloma aparece en dos epígrafes paganos de Como y en doce estelas paleocristianas de diferentes procedencias (Como, Milán, Bergano, Lodi y Vercelli). En todos los casos acompañan a personajes femeninos y de modesto origen (oriental y condición