

Inmortalización y adivinación en la llamada ‘liturgia de Mitra’ (PGM IV 475-820)¹

Immortalization and Divination in the So-Called ‘Mithras Liturgy’ (PGM IV 475-820)

Emilio Suárez de la Torre

Universitat Pompeu Fabra

Palavras-chave: Liturgia de Mitra, papiros mágicos, magia, adivinación, misticismo, filosofía.
Keywords: Mithras Liturgy, magical papyri, magic, divination, mysticism, philosophy.

1. Preámbulo

Por su extensión y por la variedad e importancia de los textos que contiene, el papiro mágico IV² es lógicamente aquél sobre el que más se ha escrito dentro del llamado “grupo tebano”. A su vez, dentro de ese papiro IV destaca la atención que los estudiosos han dedicado al texto objeto de la presente intervención, designado unas veces como “liturgia de Mitra” y otras como “receta de inmortalidad” y que, como es bien sabido, no es exactamente ni una cosa ni otra. En esta intervención me limitaré a algunas observaciones sobre los aspectos que considero más relevantes. En relación con la temática del congreso podríamos decir que la magia, con esta clase de rituales, ayuda a conseguir una especie de “redención personal”, pero reconozco que el término “redención” quizá no sea muy adecuado para la magia ni, desde luego, para el contexto socio-religioso.

Cada receta de los papiros mágicos, aunque conservemos un único texto, tiene tras de sí una historia más o menos larga, que deja algunas huellas en su configuración y en su inclusión en el conjunto del manual o formulario. El carác-

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI2017-87558-P (AEI/FEDER,UE), titulado “Individuo, divinidades y sociedad en los papiros mágicos griegos y documentos afines”, subvencionado por el MINECO. Agradezco a la profesora María Fernanda Brasete y a todos los organizadores del presente Congreso su amable invitación y su excelente acogida.

² Salvo indicación expresa en contra, las citas corresponden al texto de la edición de Preisendanz (I, 1973³).

ter variado del manual implica una selección y recombinación a partir de otros manuales o una suma de recetas aisladas. En este caso hay algunos detalles notables, empezando por su ‘incrustación’ entre versos homéricos usados con finalidad mágica que deberían ir juntos³. Así, la introducción podría corresponder al texto del primer “autor”, pero podría ser un añadido del ‘recopilador’ en un contexto de ‘círculo cerrado’ de transmisión mágica (que, sin embargo, hay que hacer compatible con el “negocio”). Faltan detalles de la preparación del ritual al comienzo, pero las indicaciones finales apuntan a cierta ‘historia’ del uso de la receta y sí que introducen información práctica.

Una pregunta sustancial es si verdaderamente estamos ante un ritual o liturgia con alguna correspondencia real en la práctica religiosa no mágica y, en consecuencia, si es una adaptación a la práctica mágica mediante el conocido procedimiento de “miniaturización” y adaptación al uso privado, individual. La respuesta no es sencilla. Por ejemplo (por citar algunas de las teorías más influyentes, sobre las que volveremos), Dieterich defendió la naturaleza mitraica básica del ritual, que definía sin dudar como una liturgia⁴, mientras que Merkelbach⁵ se inclinó por una liturgia al dios sintetizado en la figuras de *Pschai* y *Aión*. Mi opinión es que las dos hipótesis son excesivamente rígidas. Pero, en cualquier caso, habrá que entender que se refieren al uso “primario”, mientras que lo que nos tenemos que preguntar es por el posible ritual *mágico*. Para Festugière⁶, en su defensa del valor hermético de este texto, estaríamos ante una descripción meramente simbólica de la *unio mystica*, pero lo cierto es que sí que se dan detalles muy concretos que apuntan a un ritual mágico que algo tiene de “espectáculo”.

Algo parecido sucede cuando intentamos asignar el contenido teórico de la receta a una corriente concreta: las concomitancias (por muy parciales o limitadas que sean) con el mitraísmo, el estoicismo, el hermetismo, el gnosticismo, el pitagorismo o el neoplatonismo (y, más concretamente, la teúrgia)⁷ son más o menos claras, pero es arriesgado etiquetar unos textos que, en realidad, son elaboraciones surgidas en círculos de practicantes de la magia que quieren dotar al ritual y a su contenido de una impronta mística y misteriosa, en competencia con la actividad religiosa y filosófica circundante, pero que han de conseguir producir espectaculares recetas accesibles a una variada clientela, cuyos intereses y aspiraciones no solían ser los que podrían lograrse por los medios habituales,

³ Sobre estos versos homéricos remito a Suárez (2011). Se suele admitir que se trata de un “despiste” del copista (que copió dos de ellos y al final volvió a introducir los otros dos), pero, como ha señalado Zago (2017), 202-203, desde el punto de vista paleográfico, no puede aceptarse una “inserción”. Es muy interesante su interpretación de que los versos están “enmarcando” la liturgia, a modo de filacteria.

⁴ Dieterich (1923³), 28-29.

⁵ Merkelbach (1992).

⁶ Festugière (1984²), III 169-174

⁷ Resúmenes de estas opiniones (con interesantes aportaciones propias) pueden verse en Betz (2003), Mastrocinque (1998, 2017), Edmonds III (2003, 2004, 2009), Tommasi-Moreschini (2006), Zago (2010) y, con especial clarividencia crítica, Sfameni Gasparro (2011).

aunque la coincidencia parcial de procedimiento y lenguaje filosófico y religioso con aquello que le podría resultar familiar podrían dar ciertas garantías al usuario.

Como se ve en el título, aunque volveré sobre la cuestión de la presencia de coincidencias con corrientes religiosas y filosóficas, quiero replantear aquí la principal característica de este texto, que es la siguiente: estamos antes un ejemplo interesantísimo de procedimiento detallado de elevación al mundo celestial y encuentro con la divinidad (un espectacular caso de *sýstasis*) que se entiende como una “inmortalización” (gr. ἀπαθανατισμός), pero con la doble particularidad de que ha de repetirse a lo largo del año y de que, en el momento del encuentro con la deidad suprema (que se entiende que es Helio-Mitra), se convierte en una consulta oracular, hasta el punto de que ésta parece ser la finalidad principal del ritual. Pero antes de expresar mi opinión, veamos otras cuestiones importantes.

2. Estructura

El conjunto puede reducirse a tres partes de las cuales me detendré sólo en la segunda. Serían⁸ las siguientes:

- I. **Introducción**, con una primera invocación del “mago”, quien da garantía así de “revelación divina” a través de un arcángel enviado por “el gran dios Helio Mitra”. Con lenguaje misterico, se especifica que la finalidad de la revelación es el modo en que el sujeto (y sólo él) puede subir al cielo y “contemplar todo” (cf. término misterico κατοπτεύω, en correspondencia con las numerosas apariciones de “ὄψαι” en el texto, 13 veces): 475-85.
- II. **Cuerpo del ritual** (“viaje astral” en el denominado ἀπαθανατισμός, que yo traduciría por “suspensión o interrupción del componente mortal”, seguido de consulta oracular): 485-733.
- III. **Instrucciones complementarias** (733-819): (a) alternativa para hacerlo con un συμμύστης (733-751); (b) dos acciones preparatorias (elaboración de unguento de escarabajo (751-78), y obtención y uso de la planta κεντρίτις (778-92)⁹, algunos datos adicionales (una supuesta comunicación del dios con instrucciones algo distintas, 792-99) y más datos sobre la κεντρίτις (799-814); y elaboración de las 2 filacterias que se mencionan en el cuerpo del texto (814-19)¹⁰.

⁸ La plantilla establecida por Betz (2003), en su *conspectus* de pp. 60-87, con extraordinario detalle, a mi juicio fuerza el número de partes del relato para que resulten siete, a base de establecer agrupaciones, a su vez con numerosas subdivisiones, para abarcar el conjunto.

⁹ Sobre esta planta véase Hopfner (1974²), 286-287.

¹⁰ Betz (*loc. cit.*) añade un “epílogo” (819-20) y, además, algunos consideran que las indicaciones sobre versos homéricos formaban parte de la receta, como se ve en las traducciones de Calvo-Sánchez (1987) o Meyer en Betz (1992²). Cf. *supra*, n. 3.

3. Una observación previa: la elaboración de la receta en el contexto mágico:

Esta receta se presenta como una revelación secreta e individual en un entorno que combina la transmisión en círculo reducido¹¹ de conocimientos con un aire de ceremonia misteriosa¹². Esta introducción plantea dudas sobre quién la introduce y en qué fase: si estaba antes de esta recopilación o si es una adaptación al nuevo contexto por el recopilador último¹³. Desde luego aquí se alude a la recogida de “plantas y especias” que pueden corresponderse con las indicaciones finales sobre la planta *kenrītis*¹⁴. Sin embargo, en esas instrucciones finales no aparece la abundancia de “jugos y especias” que se anunciaban al comienzo, por lo que surge la sospecha de que este final sea un añadido o se haya modificado en algún momento.

No es éste el único problema de esta parte, sino que la dificultad se presenta ya con la invocación a la *Providencia* y al *Alma* (si es que la lectura ha de ser *Ψυχή* y no *Τύχη*, como se ha sugerido). Betz ve la solución en el concepto estoico del “alma del mundo”, en el que, por un lado, hay ecos platónicos (a partir del *Timeo*) y, por otro, se localiza en gran abundancia de testimonios estoicos¹⁵. Me parece importante esta observación suya: “El autor [sc. de la receta] establece la conexión entre el exordio y el cuerpo principal de la LM a través del elemento fuego/espíritu, que es la sustancia del alma del mundo”¹⁶.

Las indicaciones finales sobre el escarabajo solar y la planta *kenrītis* son, pienso, muy interesantes, porque muestran la inquietud de los magos por incluir datos específicos sobre recursos (supuestamente sólo conocidos por ellos) para realizar prácticas tan delicadas como la aquí descrita, que implica un encuentro directo con los dioses y exigen protección para el solicitante. Junto con las observaciones sobre lo que se supone que le dijo el dios al mago (791 ss.), nos dan pistas sobre la configuración de estas recetas tan peculiares en un entorno

¹¹ Este comienzo plantea un problema en cuanto a la coincidencia, en las mismas líneas, de la mención de un τέκνον (l. 2), a quien se transmite la receta, e inmediatamente (l. 4) la interpelación a una θυγάτηρ, para que proceda a recolectar plantas. ¿Son la misma persona? La opinión más extendida es que la frase con la interpelación a la hija es un añadido. No entraré ahora en el detalle de esta cuestión, pero la decisión no es fácil. Cf. Suárez (2017) 128-129. Una defensa del carácter femenino de la persona que recibe el secreto se puede encontrar en Blanco (2017).

¹² Véanse las líneas 475-485: “*Sedme propicias, Providencia y Psique, a mí que escribo estos misterios que no pueden ser vendidos, que se enseñan: para mi hijo único pediré la inmortalidad, oh iniciados en los misterios de nuestra Fuerza, (es necesario [480] pues, hija, que tomes jugos de las plantas y especias que te van a ser mostradas al final de mi escrito sagrado), Fuerza que el gran dios Helios-Mitra ordenó me fuera transmitida por su propio arcángel, para que sólo yo entre en el cielo como peticionario y lo examine todo*”.

¹³ Betz (2003), 95, dice que la misma persona añade esto y 772-813

¹⁴ No obstante, la mención de la acción con un escarabajo no tiene correspondencia anterior en el texto, lo que da idea de cierta incoherencia o, según algunos, de añadidos en la transmisión de la receta

¹⁵ Betz (2003), 90, n. 9. Remito a las importantes referencias de esta nota.

¹⁶ *Loc. cit.* en nota precedente.

de practicantes de la magia que colorean su actividad con tonos místéricos y con una variada “condimentación” doctrinal y ritual.

4. El cuerpo del ritual: el ascenso y la consulta al dios

El cuerpo del ritual (II, 485-732) es el que contiene los detalles sobre la ascensión del individuo y el encuentro con las divinidades, hasta el encuentro final con el dios supremo que le dará la respuesta a la consulta oracular. Creo que es importante detallar los momentos y niveles de esta parte, entre otras cosas porque se ha tendido a forzar una estructura en siete niveles (para apoyar la hipótesis mitraica), tomando como componente principal siete de los *lógoi* o plegarias que aquí se indican, obviando, entre otras cosas, el hecho de que hay más de siete plegarias (además de que la primera ha de repetirse varias veces). Paso, pues, a hacer una descripción propia de los componentes y pasos que se van describiendo en esta parte, en la que se aprecian a su vez tres partes principales, de las que la última incluye el detalle de los niveles de la ascensión.

A. *Plegaria introductoria* (485-537 1ª *plegaria*¹⁷). En ella el individuo se reconoce como microcosmos que comparte con el universo su composición material, pero que, a la vez, aspira a la consecución de un estado espiritual que le permita sobreponerse a la *chreia* y la *ananke* que acucian su existencia, gracias al *pneuma* que le ayudará a recuperar su sustancial *ψυχική δύναμις* (524) con la ayuda divina. Gracias a esa primera petición¹⁸ y tras inhalar tres veces el *pneuma* de los rayos,

¹⁷ “Nacimiento[origen?] primero de mi nacimiento: *αέιουο, principio primero de mi principio*, espíritu del espíritu, del espíritu que está en mí, el primer ... fuego, el entregado por la divinidad para la mezcla de las mezclas que hay en mí, del fuego que está en mi primero *ooo,aaa, eee*, entidad terrena primera de la entidad terrena que está en mí ... cuerpo completo de mí, fulano, 495 hijo de fulana, formado por un brazo honorable y una mano derecha inmortal en un mundo oscuro y radiante, privado de alma y dotado de ella *yei aui euoie*. Y si os parece bien meterta: *photh (methartha pberie en otro escrito)*, transferidme al nacimiento inmortal y con ello a mi naturaleza sustancial; de manera que, de acuerdo con la necesidad que está en mí y que me insta con premura, yo contemple el origen inmortal con espíritu inmortal 505 *anchephrenesuphürinch*; con el agua inmortal *eronoyi: parakuneth*; con el aire imperecedero *eioae psonaboth*; para que nazca con espíritu nuevo *kraochrax* y sople en mí el sagrado espíritu *nechthen apotou nechthin arpi eth*, para que contemple con admiración el sagrado fuego *kyphe*, para que observe la insondable y estremecedora agua del Levante *nyd theso echo ouch echoa* y me escuche el éter que 515 engendra vida y está esparcido en derredor *arnomethph*. Pues voy a ver hoy con los ojos inmortales yo, un mortal engendrado de matriz mortal – mejorado por una poderosa fuerza grandiosa y una mano derecha inmortal, con espíritu inmortal – al inmortal *Eón* y señor de las (520) *ígneas diademas*, purificado por medio de sagrados ritos de purificación, dado que se mantiene por poco tiempo purificada mi fuerza anímica humana, que yo nuevamente 525 recibiré, no disminuida, en virtud de la necesidad imperiosa que está en mí y me apremia vivamente; yo, fulano, hijo de fulana, por el decreto inmutable del dios *eue uia 530 eei ao eiao ieo*. Puesto que no está a mi alcance, por haber nacido mortal, ascender con los áureos destellos de la inmortal lumbrera *oeu aeo eya eoe uae oae*, quédate ahí, perecedera, naturaleza mortal, e inmediatamente vuelve a 535 tomarme sano tras la inevitable necesidad que vivamente me insta. Pues yo soy el hijo *psychon demou procho proa*, yo soy *macharph. mou própsychon proe*.” Salvo indicación en contra, las traducciones corresponden a Calvo Martínez-Sánchez Romero 1987.

¹⁸ Que está reforzada en el cierre por una interesante variante de la expresión mágica de identidad: *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς ψυχω[ν]* (535) *δεμου προχω προα, ἐγὼ εἰμι μαχαρφ[.ν μου πρωψυχων προε.*

el sujeto se siente “aligerado y elevado a las alturas”, con la impresión de estar “en medio del aire”.

B. *Indicaciones para la ‘inhalación’*¹⁹ de *pneuma* (537-38) e *introducción explicativa del ritual de ascensión* (539-44).

C. *Narración del ascenso* (544-732). Aunque, como he dicho, se ha defendido una estructura del ascenso en siete partes, la realidad es que los pasos que van guiando al individuo objeto de la inmortalización son más de siete. Los pasos descritos son los siguientes²⁰:

1. Descripción de la visión que el individuo tendrá en esa primera fase del ascenso (544-55).
2. Mirada y acercamiento amenazante de los dioses planetarios (556-68). Para evitar la hostilidad de éstos, hay que recurrir al *συριγμός* y al *ποππυσμός*, más la 2ª *plegaria*²¹, acompañada de series de *voces magicæ* eficaces. Entonces los dioses ya no se aproximan hostiles.
3. Cuando se ve ese mundo superior puro, en movimiento y sin entes divinos amenazantes, hay que esperar un trueno impresionante y *repetir la segunda plegaria*, ahora con un añadido (569-575²²), además del *συριγμός* y del *ποππυσμός*.
4. Salen del disco solar estrellas de cinco “dedos” (brazos). Se *repite la segunda plegaria* por segunda vez.
5. Se abre el disco solar y las puertas del mundo de los dioses (585-618): 3ª *plegaria*²³, con los ojos cerrados, dirigida al dios *Aiôn*, invocado asimismo como *Semesilam e Iaô*. En esta plegaria (587-616), en la que se subrayan la característica luminosa y el poder sobre el fuego del dios, se pide que se haga la revelación (*ἄνοιξον*) al solicitante, sometido a una

¹⁹ vid. Edmonds III (2009).

²⁰ Reconozco que el esquema ya citado de Betz, con una estructura en siete partes con las que coinciden siete plegarias, me influyó en un primer análisis del texto. Sin embargo, aparte de que hay más de siete plegarias (aunque sean breves), la progresión de momentos que ahora describo demostrará que la división en siete es forzada. Cf. en este sentido Alvar (2008), 377-378.

²¹ “Silencio, silencio, silencio, 560 símbolo del dios vivo, el inmortal: *Guárdame, silencio nechtheir thanmelou*”; después, silba un largo silbido, luego chasquea la lengua y *di: proprophege morios prophyr 565 prophenge nemethire arpsenten pitatmi meou enarth phyrkechó psyridario tyra philba,*

²² “Silencio, silencio, (fórmula), yo soy un astro que anda errante con vosotros y que brilla desde las profundidades 575 oxy o xertheuth.”

²³ “Escúchame, escúchame a mí, fulano, hijo de fulana, Señor, tú que has cerrado con tu espíritu las ígneas cerraduras del cinturón de cuatro vueltas sinuosas, tú que ca – 590minas en el fuego, *pentiterouni, creador de la luz, (otros: el que encierra) Semesilam, tú que respiras fuego psirmpheu, estímulo de fuego, Iao, tú que iluminas el espírituoai; que te alegras con el fuego éloue, luz bellísima azai, Eón achba, señor de la luz pepper prepempipi, cuyo cuerpo 595 es luz phnouenioch, dador de luz, simiente de la luz arei eikita; tú que te mueves en el fuego gallabalba, poderoso por la luz aio, torbellino de fuego pyrichibooseia, que agitas la luz sancherob; tú que agitas el rayo ie, oe ioeio, 600 forma de la luz beegénete, que incrementas la luz sousinephien; tú que mantienes la luz con el fuego sousinephi arenbarazei marmarenteu, domador de las estrellas: revélame a mí, proprophege, porque te invoco a causa de la apremiante, dura e inexorable necesidad, los nombres que nunca tienen cabida en naturaleza mortal ni son expresados de forma articulada por lengua humana ni por mortal 610 sonido ni por voz mortal, los nombres gloriosos que viven 615 eternamente; (vocales).»*

- acuciante *ananke*, para lo que se pronuncian los nombres no accesibles a los mortales (sigue una secuencia de combinaciones de vocales). Hay que pedirlo “con fuego y espíritu” (616-618).
6. Esa plegaria hay que repetirla dirigida a los siete dioses del cósmos (618-619).
 7. Se oye de nuevo el trueno, el individuo se turba. Hay que repetir la 2ª plegaria (619-623) por tercera vez.
 8. Hay que abrir los ojos: se ven abiertas las puertas y se contempla el mundo de los dioses: sensación de placer y recuperación del aliento (624-628).
 9. Hay que tomar aliento “divino” mirando fijamente. Con el alma ‘recobrada’ hay que pronunciar una nueva petición, breve y con *voces magicae* (de hecho, 4ª plegaria breve²⁴): 628-633.
 10. Encuentro con Helio (634-61, epifanía en 634-37): 5ª plegaria (639-654²⁵). En la indicación de lo que se ha de ver, el dios se describe como “más joven”, hermoso, con cabellos de fuego, vestido con manto blanco y clámide purpúrea, con corona de fuego²⁶. En la plegaria se acumulan epítetos que subrayan su poder, se le llama “rey, el más grande de los dioses, Helio, señor del cielo y de la tierra, dios de dioses”, además de señalar la fuerza de su aliento y de su poder. Aspectos destacables de esta plegaria son la petición de que este dios haga de “introducción” ante el “dios más poderoso, el que te engendró y te hizo” y el hecho de que el peticionario le atribuya su momentánea transformación inmortalizadora. No menos interesante es que la petición sea “que tomes como colaborador al administrador del día y de la hora... para que se muestre y profetice en las horas buenas”, todo ello acompañado de *voces magicae* (650-654).
 11. El dios se dirige al polo celeste y el solicitante ha de emitir un mugido y besar sus amuletos, mientras pide protección.
 12. Se ven entonces las puertas abiertas y que se acercan dos grupos de divinidades (655-691).

²⁴ “Ven, señor, archandara photaza pyriphota zabythix etimenmero phorathen erie prothri phorathi.”

²⁵ “Señor, te saludo, fuerza grande, de gran poder, el mayor entre los dioses, Helios, señor del cielo y de la tierra, dios de dioses; poderoso es tu aliento, poderosa es tu fuerza, señor. Si te parece bien, anúnciame al dios supremo, al que te engendró e hizo; porque un hombre, yo, fulano, hijo de fulano, nacido de una matriz mortal de (645) fulana y del divino icor fecundante, puesto que hoy este (cuerpo material) ha sido regenerado por ti, (este hombre) 650, llevado a la inmortalidad entre tantos miles en esta hora por decisión del dios extraordinariamente bueno, cree que es digno de postrarse ante ti, y te suplica, de acuerdo con su humana fuerza (que tomes) al regente del día de hoy y de la hora, cuyo nombre es Trapsiari moriok, para que se muestre y profetice [χρηματιση] en las horas buenas: eoro rhorhe orri onor ror roi or rheorori eor eor eor eore).”

²⁶ Sobre estas características véase Dieterich 1894, 48-55.

- 12.1. Primero las Τύχαι, con rostros de áspides, que llevan cetros de oro. A ellas se dirige la 6ª plegaria²⁷.
- 12.2. Luego los πολοκράτορες, con cabezas de toro, objeto de la 7ª plegaria²⁸. En ambas se expresan sus nombres y funciones.
13. Encuentro con el dios que emitirá la respuesta oracular, que se suele identificar (cf. descripción) con Mitra²⁹ (692-732). Además de detenerse en la espectacular aparición, el texto subraya los rasgos del dios (696-704): extraordinario tamaño, rostro luminoso, bastante joven, manto blanco, corona de oro, pantalones abombachados (*anaxyrídes*), con el lomo de oro de un novillo en la mano derecha, correspondiente a la Osa). De sus ojos salen relámpagos y estrellas del cuerpo. Se le da importancia al *múkoma* y al acto de besar las filacterias. Hay que expresar una breve petición (8ª plegaria, 709-12³⁰).
14. Por último, mirándolo fijamente, se dirige al dios la petición definitiva: 9ª plegaria (714-24³¹). Vienen entonces las observaciones sobre la consulta oracular y la memorización de la respuesta (725-33). En su petición el consultante se dirige al dios como “señor del agua, dominador de la tierra, dueño del espíritu, resplandeciente”, acompañando esto de palabras mágicas, al tiempo que el nombre que le da es el de *Phre Phrelba*, en cuyo primer elemento se reconoce la designación del dios Ra o Re, el gran dios solar de Heliópolis. Obsérvese que en ningún momento se da el nombre de Mitra. La petición es la de emitir un oráculo sobre el asunto que sea³², petición reforzada con la referencia al estado alcanzado en el proceso precedente, descrito aquél como una *palingenesia* que le acerca a la “liberación por la muerte”, de acuerdo con lo establecido por el dios

²⁷ “Os saludo a vosotras, las siete Fortunas del cielo, piadosas y nobles doncellas, sagradas y copárticipes de la existencia con *minimirophor*, las guardianas sagradas de las cuatro columnas. Te saludo a ti, la primera *chrepsenthaes*; te saludo a ti, 670 la segunda *meneschees*; te saludo a ti, la tercera *mechran*; te saludo a ti, la cuarta *ararmaches*; te saludo a ti, la quinta *echommie*; te saludo a ti, la sexta *tichnondaes*; te saludo a ti, la séptima *Eroú, rhombries*.”

²⁸ “Os saludo, guardianes del Eje, (680) sagrados y valerosos jóvenes, que dais impulso, bajo el poder de una orden única, al eje zodiacal en continuo movimiento del cielo y lanzáis truenos, relámpagos, seísmos y los dardos de los rayos contra las filas de los impíos; pero a mí, hombre piadoso y que honra a los dioses, salud (685) e integridad de cuerpo, vigor del oído y de la vista, tranquilidad en las horas que se presentan difíciles en el día de hoy, señores de mi persona y dioses muy poderosos. Te saludo, el primero *aieronthi*; te saludo, el segundo *mercheimeros*; te saludo, el tercero *achrichiour*; te saludo, el cuarto *mesargilto*; te saludo, el quinto *chichroalitho*; te saludo, el sexto *ermichthathops*; te saludo, el séptimo *eorasiche*.”

²⁹ Pero el nombre no aparece en el texto desde la mención de la introducción.

³⁰ “*mokrimo pherimophereri*, vida de mí, fulano, quédate tú, habita en mi alma,(710) no me abandones, porque te lo ordena *entho phenen thropioth*.”

³¹ “Señor, sé bienvenido, dueño del agua, sé bienvenido; dominador de la tierra, sé bienvenido; señor del espíritu, (715) luz radiante *proprophenge*, *emethiri artentepi*: *theth*: mime uenar *pyrchecho pseri* daro: *Fre, Frelba, profetiza, señor, acerca de tal asunto*. Señor, ahora que he renacido me muero; ahora que he crecido y he sido fortalecido, termino mi vida; ahora que he nacido de un (720) principio generador de vida, me dirijo hacia la muerte liberado, como tú creaste, legislaste y formaste el Misterio. Yo soy *pheroura miouri*.”

³² Χρημάτισον, κύριε, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.

en forma de *misterio*. Al final, el peticionario se presenta como *pheroura miouri*. A su vez, la respuesta oracular del dios nos aporta un testimonio interesante de la concepción del estado de “pérdida de conciencia” en semejante trance (como una “liberación” anímica y un “no estar en sí mismo”), acompañado de la capacidad de retener miles de versos³³. Se dan entonces indicaciones por si en dicha acción hay un acompañante y se precisa, al final, que esta “inmortalización” se produce tres veces al año.

El intento de explicar este relato como una adaptación de una liturgia a un dios específico tropieza, entre otras dificultades, con la variedad de entidades divinas que entran en juego. Me limito a la cuestión del panteón aquí descrito, sin perder de vista que, al comienzo (483) se habla de ὁ μέγας Ἥλιος θεὸς Μίθρας. Los dioses son: (1) ἀθάνατος Αἰὼν (+Σμεσιλαμ, Ἰάω; fuego y luz); (2) dioses varios que circulan por el *polos*; (3) los siete dioses inmortales del cosmos; (4) Ἥλιος (θεὸς νεώτερος), con letanía como dios supremo; (5) las siete vírgenes Τύχαι, guardianas de las cuatro columnas; (6) los siete Κοσμοκράτορες, que hacen girar el eje del cielo; (7) el ‘padre’ de Helio, dios ὑπερμεγέθης Mitra (?), que sostiene un símbolo de la Osa y que también se designa con un nombre egipcio del sol, Φρη.

El panorama teológico es verdaderamente complejo, aunque no inexplicable en el contexto histórico-religioso de esta receta. Dado que la primera plegaria va dirigida a ὁ μέγας Ἥλιος θεὸς Μίθρας y que algunos componentes sí tienen correspondencia en el culto mitraico de la época, aparte de que una interpretación literal de los últimos niveles parece favorecer una distinción entre Helio como dios más joven supeditado a Mitra, todo ello ha confluído en la interpretación del conjunto como rito mitraico. A su vez, la presencia de diversas divinidades y rasgos ajenos al mitraísmo neutraliza la exclusividad del mitraísmo. Por otra parte, como señala Betz³⁴, “the fact that the *Mithras Liturgy* is a product of syncretism should not be used to deny that it has genuine connections with the mysteries of Mithras”. De modo que adoptar una solución no es precisamente fácil, aunque, en mi opinión, como vengo insistiendo, quizá no debemos forzar ninguna “decisión”, sino simplemente aceptar que el practicante de la magia dispone de recursos muy diversos que acercan engañosamente los formularios de esta naturaleza a una orientación religiosa concreta, cuando en realidad está utilizando una combinación de posibilidades que confiera un valor especial a la receta, la cual, si acaso alguna vez se compuso para un *círculo de iniciados* específico, se ha transformado luego en un producto de circulación más amplia, polivalente y espectacular a la vez, aunque el posible destinatario pertenezca a un círculo relativamente cerrado o minoritario. Un repaso a las corrientes que afloran en una lectura detallada del texto es necesario en este punto.

³³ Fre, Frelba, *profetiza, señor, acerca de tal asunto*. Señor, ahora que he renacido me muero; ahora que he crecido y he sido fortalecido, terminé mi vida; ahora que he nacido de un (720) principio generador de vida, me dirijo hacia la muerte liberado, como tú creaste, legislaste y formaste el Misterio. Interesante la propuesta de Zago (2017), p. 204, de ver aquí una alusión a los poemas homéricos y la labor del poeta inspirado.

³⁴ Betz (1991), 252.

5. Corrientes con las que parece enlazar el contenido

El proceso que describe la receta se encuadra en la tradición de creencia en la posibilidad de contacto con la divinidad, pero en este caso no como epifanía, sino como ascenso del individuo hacia el dios, dentro de una tipología bien conocida de revelación. Es un viaje que se puede calificar de astral, con desprendimiento o liberación por parte del individuo de su componente material y mortal, lo que convierte al encuentro en el logro de un estatus de efímera inmortalidad, para poder comparecer así ante las entidades supremas en la forma en que uno comparecería después de la muerte física y, además, con la obtención entonces de una *revelación* que, como es de imaginar, no es necesario que tenga la trascendencia habitual en estas situaciones y con la particularidad de que la situación puede revertirse y retornar a la vida cotidiana.

Como vengo señalando, hay que tener prudencia en cuanto a la asignación de los rasgos de ese proceso a una corriente o corrientes religiosas, teosóficas y/o filosóficas concretas, entre otras cosas porque es evidente que entre aquellas que corresponden a los siglos en que se producen y copian los papiros mágicos hay creencias compartidas, sobre todo a propósito de la relación del individuo con la divinidad y acerca del alma y su destino final. De modo que las posibles conexiones con creencias diversas que comparten los elementos detectables en este texto deben ser consideradas, en principio, como pertenecientes al mismo 'milieu' ideológico, es decir, a una especie de *koiné* espiritual no siempre divisible o simplificable. En concreto, las corrientes que se han puesto en relación con este texto son las siguientes.

Mitraísmo

Como es sabido, la base de la polémica sobre la naturaleza de este conjunto se encuentra en la obra de Dieterich³⁵, quien, sin excluir el influjo de otras corrientes, lo consideraba claramente como una iniciación mitraica, en concreto la del nivel de Padres en la conocida secuencia de siete niveles en los grados de iniciación³⁶. Sus argumentos hacían hincapié en los rasgos más claramente vinculados al mitraísmo, aunque no se le escapaba, por supuesto, que se trataba de una variedad desarrollada localmente en Egipto. Para él eran destacables rasgos como la mención de Mitra junto con Helio y Eón, la descripción de los cuatro vientos, la ascensión estelar o detalles adicionales como, por ejemplo, la descripción de la divinidad, con cabellos de oro y vestido con *anaxyrides*.

Aunque el título de la obra de Dieterich sigue utilizándose para describir esta receta, en general se ha matizado bastante (o, a veces, negado claramente)

³⁵ Dieterich (1920²).

³⁶ Corax, Nymphus (o Crypius), miles, leo, perses, heliodoromus, pater. Para Dieterich (1910²) el documento tenía un valor excepcional, porque, afirmaba, "sie ist, wenn ich recht sehe, die einzige Liturgie eines antiken Gottesdienstes, die uns (im wesentlichen jedenfalls) vollständig erhalten ist", pp. 28-29. Véase p. 46 para su explicación del desarrollo, siempre con el convencimiento de que se trataba de un mitraísmo desarrollado en Egipto.

el carácter de rito mitraico³⁷. Antes de la publicación de la obra de Dieterich, Cumont³⁸ había observado que los rasgos de esta receta no podían asignarse al mitraísmo que se nos transmite a través de las fuentes y la documentación arqueológica (a su vez, sin duda, con frecuencia de problemática interpretación), aunque es verdad que, con respecto al último punto, quizá las observaciones más acertadas de Dieterich se referían a algunas coincidencias iconográficas. Pero, desde luego, este conjunto no se corresponde exactamente con una *iniciación mitraica* (a pesar del lenguaje místico) y el propio Dieterich reconocía cierta acomodación al entorno religioso egipcio. Por su parte, Cumont optó por vincular los rasgos iniciáticos a un hipotético culto místico local, con elementos de la religión de Osiris y fuerte influencia del Hermetismo. Posteriormente se han expresado algunas opiniones que han mantenido la defensa del componente mitraico, adaptado, como señalaba el propio Dieterich, al contexto egipcio y, desde luego, con las novedades y modificaciones que requería la actividad mágica. Es el caso de Meyer³⁹, quien afirma que “the “Mithras Liturgy” shows what Mithraism looked like in the Greco-Egyptian world of *mageia*, *magia*, *hik*—the world of magic and ritual power”⁴⁰. Por su parte, Betz observa que, aunque no es posible decidir si este texto se debe sólo a la labor de un mago o si es asignable a una comunidad mitraica determinada (dada la variedad de manifestaciones del mitraísmo en la época), al menos se debería reconocer que el autor de la receta es un “serious devotee of the god”⁴¹. Además, como bien resume Mastrocinque⁴², “the Mithras liturgy simply shows that Mithraism influenced to some extent non-Mithraic astrologers and magicians”.

El componente egipcio

El hecho de que Merkelbach⁴³ titule este texto “liturgia de *Pschai-Aion*” y que lo ponga en paralelo (como ritual de *iniciación*) con la ceremonia que (en dos versiones) se describe como Libro VII de Moisés en el papiro mágico XIII, con su peculiar versión de la creación⁴⁴, se debe precisamente a que considera que son adaptaciones de auténticas liturgias de origen egipcio en la modalidad que, en la Alejandría helenística, revestiría el culto del “dios de la eternidad” o *Aion*. Más concretamente, según él la ceremonia del papiro de Leiden estaría dedicada al dios Sarapis-Aion-Iao-Abrasax y la presente a Agathos Daimon-Harpokrates-Pschai. Asimismo, el hecho de que en ambos casos se produzca lo que llama

³⁷ No obstante, no faltan apoyos modernos a esta teoría, como es el caso de Clauss (2000).

³⁸ Cumont (1904).

³⁹ Meyer (1976)

⁴⁰ Meyer (2014), 89.

⁴¹ Betz (1991), 252. “Whether the *Mithras Liturgy* is the product of just one magician’s efforts or whether there were connections with a Mithraic cultic community cannot be determined on the basis of this one text alone; but even if the former holds true, the author of the *Mithras Liturgy* may still be a serious devotee of the god”.

⁴² Mastrocinque (2017), 312.

⁴³ Merkelbach (1992).

⁴⁴ Sobre la misma cf. Suárez (2013a).

“iniciación por un oráculo”, algo bastante ajeno al mundo griego, se debería, según afirma, a la antigua tradición egipcia (remontable al 1000 a. C. y al culto de Amón en Tebas) que hacía necesario que el dios sancionara con un oráculo todas las decisiones importantes. En estos textos la base sería una antigua ceremonia regia reconducida a lo individual. Esta propuesta tiene aspectos positivos, pero quizá no deberíamos buscar referencias tan concretas. En mi opinión, sí que es fundamental partir del entorno egipcio. Al fin y al cabo, con independencia de la orientación mitraica, estamos antes un ritual centrado en la divinidad solar, en los dioses de la bóveda celeste, con rasgos compatibles con los ritos de consulta adivinatoria egipcios, con presencia del elemento horoscópico. Puede añadirse algún detalle, como la presencia de divinidades con rostro animal. Mastrocinque⁴⁵ menciona además: la constelación de la Osa concebida como un toro u hombro de toro o la ‘flauta’ solar, además de la magia isíaca (con referencia a *PGM* LVII, donde Isis mueve la constelación de la Osa), etc. Tampoco hay que olvidar que esos sacerdotes eran respetados, entre otras cosas, por su poder para alcanzar la unión con la divinidad. De hecho el término *σύστασις* viene a ser una traducción del egipcio *ph-ntr*. En busca de ello (en el marco del culto de Imhotep-Asclepio) fue Tésalo de Tralles⁴⁶, protagonista del relato, considerado pseudoepigráfico, que encontramos al inicio de la obra *De virtutibus herbarum*, si bien su experiencia no resultó como él deseaba⁴⁷. Por último, quiero subrayar que, en mi opinión, el marco egipcio está más presente de lo que parece, es decir, el elaborador de la receta ha sabido mantener un esquema de base compatible con las creencias egipcias del momento de composición, pero fundidas con elementos de otras corrientes religiosas, místicas y filosóficas.

Extensión del culto solar (y orfismo)

En relación con el párrafo anterior, es evidente que la extensión del culto solar en estos siglos facilitaba la conjunción entre la religión egipcia tradicional y las diversas manifestaciones de esa corriente. La conexión con el culto solar aparecía comentada ya en Dieterich⁴⁸ y ha sido analizada con detalle por Fauth⁴⁹, quien observa que dicha extensión del culto presenta un carácter calificable de “absorbente” y panteísta, con una aproximación a la creencia que se refleja en la expresión *εἷς θεός*. En su argumentación parte de las coincidencias con el *Himno a Sol* órfico, que analiza en paralelo con este texto, y observa cómo esta receta comparte la tendencia a configurar una divinidad solar superior y omnipotente, que se entrelaza (y a veces se funde) con *Aion* y con el *Agathos Daimon*, y que se

⁴⁵ Mastrocinque (1998), 117.

⁴⁶ Smith (1978), 172-189; Ritner (1995), 3335-3338; Moyer (2003 y 2011, 208-273); Sfameni Gasparro (2010 y 2017, 53-55). Los testimonios sobre este personaje están recogidos en Friedrich (1968).

⁴⁷ Sobre esta tradición de Tésalo es interesante la designación utilizada por Roblee (2015) como “democratización de la divinidad” en el contexto de la tradición egipcia. El fenómeno es acorde con el proceso de apertura y privatización de los rituales, como se aprecia constantemente en los papiros mágicos.

⁴⁸ Dieterich (1894), 48-56 (citado *supra*).

⁴⁹ Fauth (1995), 1-33.

aproxima a un *deus omnipotens* panteísta⁵⁰. Además de esto, el autor subraya que la 'liturgia' tiene rasgos de carácter místico y de vivencia mística y soteriológica, compartidos asimismo por el mitraísmo y el orfismo⁵¹.

Estoicismo

Esta relación fue ya señalada por Cumont⁵² y Dieterich⁵³ y, recientemente, se ha aceptado con cierta unanimidad. La combinación de elementos astrales o la concepción del individuo como microcosmos avalarían esta filiación, puesta de relieve especialmente por Betz⁵⁴. No obstante, cabe destacar que Dieterich había ya hecho referencia a las fuentes que suelen utilizarse para analizar este componente, como es el caso de Posidonio⁵⁵, aunque estas coincidencias las atribuía, apoyándose en Diels⁵⁶, a la tendencia a cierta confusión de elementos "orientales y occidentales" en el mitraísmo o, más concretamente, a la coincidencia de presupuestos ideológicos del mazdeísmo y del estoicismo. En cualquier caso, si nos preguntamos por el posible interés acerca del estoicismo por parte de los sacerdotes egipcios, tenemos un claro apoyo a una respuesta afirmativa en el caso del célebre Queremón⁵⁷, un sacerdote de Alejandría especialmente interesado en la filosofía estoica (cuyo nombre, por cierto, coincide con el de un preceptor de Nerón). Hay que añadir que Porfirio consideraba que determinados sacerdotes al servicio del templo estaban especialmente dotados para la filosofía, en concreto los *προφήται, ιεροστολισταί, ιερογραμματεῖς* y *ὠρολόγοι*⁵⁸.

Judaísmo

Aunque no parece el componente más claro, se ha hecho notar, por ejemplo, la forma en que se menciona la formación del cuerpo del individuo por *un brazo honorable y una mano derecha inmortal*⁵⁹ y otras correspondencias textuales con textos judaicos, recogidas por Mastrocinque⁶⁰, aparte de la mención de *Iao*

⁵⁰ Sobre estas series de asimilaciones, con referencia al orfismo, véase Herrero (2010), 318-319.

⁵¹ Con referencia a Casadio (1990), 195-196.

⁵² Cumont (1896-1899), 55-58.

⁵³ Dieterich (1894), 55-62.

⁵⁴ Betz (2003), 32-37.

⁵⁵ Cf. Dieterich (1910²), 57, 78-81.

⁵⁶ Diels (1899), 45: "So kann es nicht auffallen, dass im Mithraskult, *der eine weitgetriebene Konfusion östlicher und westlicher Gedanken anstrebt*, die Apotheose der Elemente eine grosse Rolle spielt und ihre Darstellung auf den Mithräen weitverbreitet ist" (la cursiva es mía).

⁵⁷ Los testimonios sobre el mismo pueden consultarse en la edición de Van der Horst (1984), con introducción del editor acerca del personaje. A este caso en hecho referencia en Suárez de la Torre (2013b), p. 165 (con notas 34-35).

⁵⁸ Porph, *De abst.* IV, 6-8 (fr. 10 Van der Horst).

⁵⁹ ll. 496-498.

⁶⁰ Mastrocinque (2017), 311, n. 38.

(es decir, Yahvé)⁶¹. A su vez Fauth⁶² menciona la propuesta de Smith⁶³ de una conexión con la mística *hekhalot* a propósito de la posibilidad de participación de un *συνμύστης* (ll. 733-734).

Hermetismo y Gnosticismo

La relación con el *corpus hermeticum* fue ya observada por Festugière⁶⁴, quien consideraba que el tratado XIII, que incluía una “*monté symbolique*”, podía servir para explicar el texto que comentamos y viceversa. En ambos casos se trata de “*faire venir en soi un influx divin, une force du dieu*” y negaba que se tratara de una liturgia. En general, una hojeada a los libros herméticos revela bastantes coincidencias de conceptos, aunque tengan orientación distinta y se enmarquen en un relato diverso, y no sólo con los del citado *corpus*, sino con otros como el *Discurso sobre el ocho y el nueve* de la biblioteca de Nag Hammadi, de marcado carácter gnóstico. Esas coincidencias se dan en aspectos más formales, como la manera en que se presenta la transmisión de conocimientos de maestro a discípulo (a quien en ambos casos se llama “hijo”), o con los dos grupos de divinidades, masculinas y femeninas, con las que se encuentra el iniciado, que en ambos casos tienen cabezas de animales⁶⁵, si bien suele admitirse que estos dos grupos presentan una correspondencia más clara con la tradición egipcia⁶⁶. Pero también se dan en cuestiones de contenido, como en la presentación de la regeneración del alma como anticipación del recorrido que el individuo hará tras la muerte⁶⁷. Ahora bien, también esta asignación doctrinal tropieza con la dificultad general señalada al principio, que Fowden plantea con todo acierto en relación con nuestro texto, a saber, que en realidad el conjunto no sea más que la “*speculation of an educationally above-average magician*”⁶⁸.

Pitagorismo

Aunque diversos autores han señalado coincidencias parciales con el pitagorismo tardío⁶⁹, una apuesta decidida por este movimiento ha sido hecha más recientemente por Zago⁷⁰, con referencia tanto al contenido ideológico como a aspectos formales. En cuanto a lo primero, la autora defiende la naturaleza del conjunto como una obra compuesta por y para filósofos, naturalmente dentro de

⁶¹ l. 593, aunque hay que señalar el nombre es habitual en la enumeración de divinidades y no implica un carácter judaico marcado.

⁶² Fauth (1998), 9.

⁶³ Smith (1963), 158-159.

⁶⁴ Festugière (1984²), III 169-174.

⁶⁵ Mastrocinque (1998), 118-119, y 2017, 311.

⁶⁶ Cf. Fowden (1986), 84.

⁶⁷ Aunque con la diferencia de que aquí el iniciado va hacia dios, mientras que en el *Corpus Hermeticum* es dios el que va hacia el iniciado.

⁶⁸ Fowden (1986), 86.

⁶⁹ Por ejemplo Betz (2003) o Mastrocinque (2017), 311-312.

⁷⁰ Zago (2010).

la orientación que en ese momento tienen las escuelas filosóficas y que, en este caso, se acerca más al pitagorismo. Los aspectos formales vendrían a subrayar esta orientación, ya que la mención de los cabellos de oro y, sobre todo, el atuendo de Mitra con *anaxyrides* es puesto en relación con determinadas descripciones de Pitágoras “divinizado” en algunos autores tardíos⁷¹. La propuesta tiene el mérito de encuadrar la ideología del conjunto en un nivel intelectual que se compadece con los notables conocimientos de corrientes diversas que refleja el autor y su habilidad para la síntesis, pero, una vez más, resulta una opción excesiva si se trata de etiquetar el conjunto en esta opción⁷². Y, sobre todo, se pierde la perspectiva del contexto mágico.

Neoplatonismo (y oráculos caldeos)

Dejo para el final la corriente con la que veo más puntos de contacto. Esta opinión está lejos de ser compartida: en concreto, Betz⁷³ ve objeciones de tipo argumental y cronológico, en mi opinión, discutibles. No veo fácil negar ciertas coincidencias con algunas manifestaciones del neoplatonismo, como ha defendido acertadamente Sfameni Gasparro⁷⁴. Además, la cuestión de la cronología (uno de los principales argumentos de Betz) es especialmente delicada, al tener que distinguir entre la del papiro en sí y la tradición subyacente. El contenido de este papiro muestra indicios de (re)utilización de fórmulas y recetas que en buena medida se configuraron en la Alejandría helenística imperial y que podrían datarse en los primeros siglos de la era cristiana. Pero es evidente que quien compuso esta receta, en los términos en que lo hizo, estaba familiarizado de algún modo con corrientes espirituales y filosóficas (o con ideas y teorías de aquéllas que se expandían sin filiación concreta) que tienen aquí un eco verbal y conceptual evidente. Por ejemplo, en relación con la conexión neoplatónica (o, más específicamente, teúrgica), me limito a dos ejemplos. Porfirio, en su *Filosofía a partir de los oráculos*, afirma en su preámbulo que los oráculos, a través de los cuales los dioses transmiten la verdad, pueden ayudar a la “contemplación” (θεωρία) y a la “purificación de la vida” (κάθαρσις τοῦ βίου)⁷⁵. De modo que, de la misma manera, el ritual aquí descrito no debería (en principio⁷⁶) entenderse como consulta oracular banal, sino como medio de acceder a la respuesta sobre cuestiones elevadas a través del medio de expresión divino más adecuado. El otro ejemplo lo tomo de Jámblico. A pesar de que la obra se escribe contra Por-

⁷¹ Zago (2011).

⁷² Véase una crítica de estas opiniones en Sfameni Gasparro (2011), con argumentos a tener en cuenta.

⁷³ Betz (2003), cf. p. 37, donde subraya que la filosofía con la que se puede vincular el texto es la estoica, no la neoplatónica.

⁷⁴ Sfameni Gasparro (2011), especialmente 105-107.

⁷⁵ Y, por cierto, con indicación de guardar secreto, teniendo en cuenta que los dioses mismos no quisieron ser plenamente explícitos y hablaron “mediante enigmas” (δι’ αἰνιγμάτων).

⁷⁶ Quiero decir que, en la transformación en una receta de formulario, el uso ya se extiende a toda clase de consultas oraculares.

firio, al final de su respuesta a la carta de aquél a Abamón (*Misterios de Egipto*)⁷⁷, aunque en términos muy diferentes y en otro contexto argumentativo, defiende la teúrgia⁷⁸, con el recurso a la *anagôgé* hiéatica egipcia, paralela a la de aquélla, con argumentos que, a pesar de la polémica con su predecesor, no están tan lejos de los de Porfirio en lo sustancial, sobre todo cuando afirma que la “mántica divina”, al unirnos a los dioses, nos permite participar de la vida divina, de su presciencia y sus “intelecciones”. Ese conocimiento hace mejorar el alma y, además, todo este proceso permite liberarse de la fatalidad⁷⁹.

*La unión de todo*⁸⁰

Lo que sí es verosímil es que la experiencia extática y la consulta oracular no hayan sido unidas artificialmente, sino que desde un principio el rito se haya concebido como una variante de *sýstasis* en que el sujeto quiere una especial iluminación sobre un asunto de naturaleza elevada y no cotidiana. Ahora bien, esta hipótesis tiene sentido si concebimos el uso de la receta en un entorno específico de personas con intereses “elevados”. Sin embargo, no hay que perder de vista que la receta aparece ya en un formulario de variado contenido, no siempre sublime (aunque sí con tendencia a un ‘nivel alto’), y que, puesta en circulación, queda al alcance de quien, con medios para obtenerla, desee obtener el beneficio de la “información privilegiada” de esta forma (en la que, por añadidura, obtiene un anticipo de inmortalidad y de redención divina).

Debe añadirse que se trata de una descripción espectacular en un sentido incluso literal que refleja, además, un gran confianza (al menos así se quiere transmitir) en los procedimientos mágicos: en los *lógoi*, en el recurso a sonidos como el *σπιριγμός* y el *ποπιτισμός*, los nombres o voces mágicos, en las secuencias de vocales, en la necesaria posesión del conocimiento del nombre secreto de las deidades, en la oportunidad del silencio sagrado, etc. Todos estos elementos aparecen perfectamente ensamblados con los que hemos destacado de carácter

⁷⁷ Especialmente X 2-8. Además, recordemos que en este mismo tratado Jámblico hace una encendida defensa de la adivinación inspirada por los dioses (es el contenido del amplio libro III), entendiéndolo que es una forma de proyección de lo divino en el hombre. Véase Shaw (1995), cap. 21, “The Platonizing of Popular Religion”, pp. 231-242.

⁷⁸ Para un análisis exhaustivo de la evolución del concepto y la práctica de la teúrgia entre los neoplatónicos véase Van Lieffering (1999).

⁷⁹ La relación entre Jámblico y *PGM* es comentada por Addey (2014) en p. 38 del siguiente modo: “Certain texts contained therein [en *PGM*], so as the so-called ‘Mithra’s Liturgy’, an elaborate text setting of instructions for the immortalisation of the soul, bear similarities to the nature of theurgy as expounded by Iamblichus and the latter may well have approved of such practices and classified them as theurgy”.

Aunque se refiere a la finalidad de la adivinación inspirada y su efecto en el sujeto, Addey (2014), 281, en sus conclusiones al capítulo 7, define así su efecto: “The role of inspired divination and theurgy was divinization: the theurgist attempted to ascend to the noetic realm, in order to achieve union with the divine and to fully awaken to his or her own divinity”.

⁸⁰ Interesante la descripción de la yuxtaposición de elementos que enumera Mastrocinque (1998), 117.

ideológico y revelan una concienzuda elaboración en el entorno de los practicantes de la magia.

6. Conclusiones

Es difícil encontrar un texto más representativo de la práctica mágica en el contexto greco-egipcio de la época imperial romana. Es, además, un documento muy particular dentro de la tradición, de base religiosa, mística y filosófica, de aspiración a la unión del individuo (y más concretamente, del alma individual) con la divinidad. Nos muestra, al mismo tiempo, la tendencia a lo que podemos denominar *privatización* de la consulta oracular, que aquí se convierte en el núcleo y objetivo de la unión con el dios.

Igualmente esta receta es el producto de la tendencia a la renovación de funciones del sacerdote egipcio y, a la vez, del surgimiento de corrientes de difícil definición, resultado de la fusión y extensión de numerosas tendencias que ahora quedan, por decirlo así, neutralizadas y reformuladas en el contexto de la práctica mágica. Naturalmente, para conseguir ese resultado es evidente que quien compuso este texto tenía que poseer una amplia formación, más allá de la simple técnica mágica, adquirida en un contexto en el que la diversidad de creencias alternaba con la tendencia a la formación de una auténtica *koiné* teórica y doctrinal, con elementos que eran susceptibles de ser armonizados y reconducidos hacia un fin estrictamente mágico.

En este sentido puede decirse que el autor primero de este conjunto (al menos en su núcleo central) es un habilísimo *reconductor*, valga el término, de diversas tradiciones que dan como resultado una original variante de la *ph-ntr/σύστασις*, sobre la base de un culto de carácter solar, pero con la adición de componentes de variado origen, aunque confluyentes en la idea de la posibilidad de ascenso del alma (concebido como anticipo de la inmortalización definitiva) y presentación ante el dios supremo. En todo caso, cabe destacar que la formación filosófico-mística del autor hace que este texto se aproxime llamativamente a algunos de los presupuestos presentes en el *De mysteriis* de Jámblico, obra que, a su vez, supone una peculiar lectura de las tradiciones egipcias a partir de la teúrgia. No olvidemos que en la última parte de dicha obra el autor subraya la importancia de conseguir la *ἱερὰ ἀναγωγή*.

Esta receta no corresponde a ningún ritual específico. La orientación mágica concentra el resultado de la *praxis* en una consulta oracular, en la que encontramos una interesante formulación de la pérdida de conciencia del trance adivinatorio y de la posibilidad de memorización de una larga respuesta versificada (como un antiguo aedo) que no es sino la culminación del proceso de de-somatización y ascensión extática del alma hacia la divinidad. Este proceso se presenta originariamente como fruto de una revelación no divulgable, pero paradójicamente incluida en un recetario mágico susceptible de circulación más allá del ámbito secreto.

En resumen, la mal llamada *Liturgia de Mitra*, no es un texto representativo de un culto, tendencia doctrinal o práctica mística concretos, sino una hábil manipulación de todo ello para presentar una práctica adivinatoria espectacular

e infalible. Pero precisamente por las características que presenta es igualmente un documento excepcional para apreciar tanto la amplia formación de su creador como el procedimiento por el que un practicante de la magia podía reconducir ese bagaje ideológico hasta conseguir un resultado de amplio alcance y convincente eficacia. Por eso la combinación de creencias y de acciones mágicas da como resultado un conjunto que, cuando lo cotejamos con las distintas corrientes coetáneas, nos da un resultado que es “a la vez igual y diferente”⁸¹.

Bibliografía

Ediciones

Merkelbach, R. (1992), *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* vol. 3, pp. 155-183, 233-249.

Preisendanz, K. – Henrichs, A. (eds.) 1973²-1974², *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri*, I-II Stuttgart, Teubner.

Traducción al español:

Calvo Martínez, J.L. – Sánchez Romero, M^a D., *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos, 1987.

Traducción al inglés:

Betz, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (vol. I: Texts), The University of Chicago Press, 1992². La traducción de esta receta es de M. W. Meyer.

Traducción al alemán: Merkelbach, *op. cit.*

Traducción al italiano:

Zago, M. (2010), Anónimo. *La ricetta di immortalità*, Milano, La vita felice (con texto griego).

Bibliografía general

Addey, C. (2014), *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, Farham/Burlington, Ashgate.

Alvar, J. (2008), *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden, Brill (transl. and revision by R. Gordon of the Spanish version, Madrid 1995).

Álvarez-Pedrosa Núñez, J. A., Sofía Torallas Tovar (eds. 2014), *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid, CSIC.

Betz, H.-D. (1991), “Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri”, in Faraone-Obbink (eds. 1991), pp. 244-259.

Betz, H.-D. (2003), *The “Mithras Liturgy”*, Tübingen, Mohr Siebeck (*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 18).

Blanco Cesteros, M. (2017), “Women and Transmission of Magical Knowledge in the Greco-Roman World: Rediscovering Ancient Witches II”, in Suárez-Blanco-Chronopoulou-Canzobre (eds.), pp. 95-110.

Casadío, G. (1990), “Aspetti della tradizione orfica all’alba del’ cristianesimo”, in *La tradizione: forme e modi* (XVIII Incontro di Studiosi dell’antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1989), Roma 1990, pp. 185-204.

Clauss, M. (2000), *The Roman Cult of Mithras: the God and his Mysteries*, Edinburgh (traducción de R. Gordon de la edición alemana, München, Beck, 1990).

Cumont, F. (1896-1899) *Textes et monuments figures relatives aux mystères de Mithra* I-II, Bruxelles.

⁸¹ Para el valor que quiero darle a esta expresión (en el marco de la relación magia-religión) remito a Suárez-Chronopoulou-Blanco (2016).

- Cumont, F. (1904), "Un livre nouveau sur la liturgie païenne", *Revue de l'Instruction Publique en Belgique*, 46, pp. 1-10.
- Diels, H. (1899), *Elementum: Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig, Teubner.
- Dieterich, A. (1894), *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des Spätens Altertums*, Leipzig, Teubner.
- Dieterich, A. (1903, 1910² [ed. R. Wünsch], 1923³ [ed. O. Weinreich]; reimpr. Darmstadt 1966), *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig-Berlin.
- Edmonds III, R. G. (2003), "At Seizure of the Moon. The Absence of the Moon in the Mithras Liturgy", in S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient Late Antique World*, Pennsylvania, pp. 223-239.
- Edmonds III, R. G. (2004), "The Faces of the Moon: Cosmology, Genesis, and the Mithras Liturgy", in R. S. Boustán & A. Y. Reed, Cambridge, pp. 275-295.
- Edmonds III, R.G. (2009), "Did the Mithriasts Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles and Some Mithraic Frescoes", *Ancient World* 32, pp. 10-24.
- Fauth, W. (1995), *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden/New York/Köln.
- Festugière, A. (1953, 1984²), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III *Les doctrines de l'âme*, IV *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, Les Belles Lettres.
- Fowden, G. (1986), *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press.
- Friedrich, H.-V. (1968), *Thessalos von Tralles. Griechisch und Lateinisch*, Meisenheim am Glan, Hain, (*Beiträge zur Klassischen Philologie*, Heft 28).
- García Molinos, A. (2017), *La adivinación en los papiros mágicos griegos*, Zaragoza, Prensas de la Universidad (*Monografías de Filología Griega* 27).
- Herrero de Jáuregui, M. (2010), *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Hopfner, Th. (1974²), *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, I Band, Amsterdam (1^a ed. Leipzig 1921).
- Mastrocinque, A. (1998), *Studi sul mitraismo (Il mitraismo e la magia)*, Roma, G. Bretschneider.
- Mastrocinque, A. (2017), *The Mysteries of Mithra. A Different Account*, Tübingen, Mohr Siebeck (*Orientalische Religionen in der Antike*, 24).
- Meyer, M. W. (1976), *The 'Mithras Liturgy'*, Missoula.
- Meyer, M.W. (2014), "Magic and Mithraism in the 'Mithras Liturgy'", en Álvarez-Pedrosa & Torallas, pp. 79-89.
- Moyer, I. S. (2003), "Thessalos of Tralles and Cultural Exchange", in Noegel - Walker - Wheeler (2003), pp. 39-56.
- Moyer, I. S. (2011) *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Noegel, S., Walker, J., Wheeler, B. (2003), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania State University.
- Ritner, R. K. (1995), "Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context", *ANRW* II 18.5, Berlin and New York, pp. 3333-3379.
- Roblee, M. (2015), "'Democratizing Divinity': The ancient Egyptian *ph-ntr* oracle and the 'Mithras Liturgy' in late antique Graeco-Roman Egypt", Societas Magica panel, *The Magician's Patrons and Clients*, 51st International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, Kalamazoo MI, May 12-15, 2015 (accessible en Academia.edu).
- Sfameni Gasparro, G. (2010), "Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia", in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Cali (eds.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea* (Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20-22 novembre 2005), Roma, 2010, pp. 287-311.
- Sfameni Gasparro, G. (2011), Χρημάτων, κύριε (PGM IV, 728): Oracolo e 'ricetta di immortalità' (ὁ ἀπαθανατισμός), tra religione filosofica, mistero e magia", *MHNH* 11, pp. 83-122.
- Sfameni Gasparro, G. (2017), "Il mago e i suoi clienti: rivelazione di saperi, epifania divina e arte magica", en Suárez-Blanco-Chronopoulou-Canzobre (eds.), pp. 47-64.

- Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Smith, M. (1963), "Observations on Hekhalot Rabbati", in A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge/Mass.
- Suárez de la Torre, E. (2008), "Oracle et norme religieuse en Grèce Ancienne", en P. Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège 2009, 40-55.
- Suárez de la Torre, E. (2009), "La divinazione nei papiri magici greci", in M. Monaca (ed.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico. Tra Mantica e Magia*, Cosenza, pp. 13-32.
- Suárez de la Torre, E. (2013a), "Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P.Leid. I 395)", en E. Suárez de la Torre – A. Pérez Jiménez, *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona, UPF/Libros Pórtico (*Supplementa MHNH*, vol. I), pp. 179-202.
- Suárez de la Torre, E. (2013b), "Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine", *Kernos* 26, 157-172.
- Suárez, E. – Chronopoulou, E. – Blanco M. (2016), "A la vez igual y diferente: notas sobre el vocabulario 'religioso' de los textos mágicos griegos", in E. Calderón-S. Perea (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid-Salamanca, Signifer Libros, pp. 201-233.
- Suárez de la Torre, E. (2017), "La formación del mago: el testimonio de los papiros mágicos del Egipto greco-romano", en Suárez-Blanco-Chronopoulou-Canzobre (eds.), pp. 113-148.
- Suárez, E. – Blanco, M. – Chronopoulou, E. – Canzobre, I. (eds. 2017), *Magikè Tékhne. Formación y vision social del mago en el Mundo Antiguo / Training and Social Perception of the Magician in the Ancient World*, Madrid, Dykinson.
- Tommasi-Moreschini, C. O. (2006), "Un rituale pagano per l'immortalità. La "liturgia di Mithra" tra vecchie e nuove interpretazioni", in AA.VV., *Pagani e cristinai alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Roma, pp. 837-847 (XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 5-7 maggio 2005).
- Van der Horst, W (1984), *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden, Brill.
- Van Liefvering, C. (1999), *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, CIERGA (*Kernos* suppl. 9).
- Zago, M. (2011), "Un portrait de Pythagore dans la *Liturgie de Mithra*", *ZPE* 177, pp. 53-56.
- Zago, M. (2017), "L'apprendimento poetico: ricordando Omero", en Suárez-Blanco-Chronopoulou-Canzobre (eds.), pp. 193-214.

Resumen

Análisis de esta receta mágica centrado en su estructura y contenido, con especial atención a las diversas corrientes y tendencias que se reflejan en el texto y a la síntesis de éstas llevada a cabo por el autor, con una reorientación de las mismas hacia una finalidad práctica mágica de consulta adivinatoria. Este carácter mágico y oracular engloba y neutraliza los elementos doctrinales e ideológicos y convierte al conjunto en una receta no asignable a un ritual concreto ni a una corriente específica.

Abstract

The analysis of this magical recipe focuses on its structure and contents, with particular attention to the different trends and tendencies reflected in the text and to the synthesis of all them made by the author, by means of their reorientation towards a practical magical purpose under the form of a divinatory consultation. This magical and oracular character reunites and neutralizes the doctrinarian and ideological elements and transforms the whole text in a recipe not assignable to a concrete ritual or to a specific trend.