

MAGIA Y RELIGIÓN EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza

La contemplación de un anillo procedente de una de las tumbas de la necrópolis meridional de la villa romana de La Olmeda, en Pedrosa de la Vega (Palencia) (1), constituye la razón inmediata de estas reflexiones sobre algunos aspectos que considero de interés en la mentalidad religiosa de las poblaciones hispánicas en época tardoantigua. La iconografía de la pieza (2) aparece en otro anillo, procedente asimismo de un espacio metropolitano: el de Simancas (3).

Se trata de una figuración antropomorfa, con cabeza de gallo mirando a la derecha, torso cubierto por una coraza militar -como parecen indicar las incisiones horizontales existentes- y parte inferior del cuerpo representado por un plumaje de ave característico. La figura, incisa en el bronce lo que permite pensar en la posibilidad de utilización de la pieza como sello, exhibe los brazos extendidos en

cruz, el derecho sosteniendo un escudo circular que parece representado de perfil y el izquierdo un objeto de difícil identificación por el deterioro del anillo en esta parte; la comparación con elementos iconográficos similares abona por su consideración como látigo. Otro elemento falta para concluir la significación del motivo: las dos líneas curvas ascendentes que flanquean la figura por su parte inferior y que, sin duda, son dos serpientes, correspondientes a los pies de aquélla. Se trata, en suma, de una representación del anguípedo alectorocéfalo, la figura con cabeza de gallo y pies de serpiente que muestran varios centenares de gemas pétreas y anillos hallados en puntos diversos del mundo romano imperial. La iconografía es idéntica en el otro anillo mencionado, con la salvedad de que el de Simancas presenta el escudo en el brazo izquierdo de la figura, que sostiene el látigo en el derecho. La aparición de estas piezas dentro de un contexto arqueológico permite, afortunadamente, una datación relativamente precisa en torno a fines del siglo IV o comienzos de V para el anillo de La Olmeda; el de Simancas, salido a la luz en un contexto visigodo, sería más tardío, aunque bien pudiera tratarse de una pieza anterior, que se siguió utilizando en virtud de los poderes especiales a ella atribuidos.

I. El anguípedo alectorocéfalo

Los detalles y anillos con representaciones de este tipo han sido considerados como amuletos de carácter mágico, interpretados como la figura de Abraxas por las inscripciones que llevan muchos de ellos y relacionados con los círculos heréticos gnósticos por diversos autores (4), como en el caso de los que nos ocupan (5). Estas piezas son muy numerosas en Egipto, el Levante mediterráneo y Turquía, pero aparecen en ámbitos muy diversos del Imperio romano, como Italia o el Mar Negro. Una dificultad fundamental en su estudio y consideración viene dada por la imprecisión de los editores en un punto tan importante como es el de su cronología: estos amuletos, que formando parte de colecciones privadas o de museos varios, o bien han aparecido desprovistos de un contexto arqueológico o, de existir éste, no suele indicarse en las síntesis o *corpora* aparecidos. Además de los ejemplares castellanos,

cabe citar otro entalle de la Cruz de los Ángeles de Oviedo, del que Fabiola Salcedo señala la posibilidad de que represente a Abraxas (6). Examinemos los diversos tipos de evidencias existentes.

Con la excepción de la estatuilla de bronce de Avenches (Suiza) (7), la totalidad de las representaciones del anguípodo alectorocéfalo se dan en entalles y anillos cuyo carácter mágico parece fuera de toda duda. El tipo más normal presenta al personaje con cabeza de gallo y piernas de serpiente, el torso acorazado, esgrimiendo un látigo en la derecha y un escudo en la izquierda, a menudo con elementos astrales asociados. En ocasiones aparece sobre el escudo la leyenda *Iaô*, el nombre del dios de los judíos en la transcripción griega usual (8). Iconográficamente, los elementos esenciales para definir la significación del motivo son el gallo y las serpientes, y tradicionalmente se ha subrayado el carácter solar o celeste de aquél. Efectivamente, es conocida la asociación entre el gallo, la luz contra la oscuridad y el mal en las antiguas creencias persas (9), y diversos autores clásicos señalan su vinculación con el sol (10). En cuanto a la serpiente, símbolo ctónico por antonomasia, aparece, ciertamente, en algunos detalles o amuletos relacionada con un contexto astral (11), y Bonner, entre otros estudiosos, ha subrayado la asociación en los amuletos pétreos del anguípodo con cabeza de gallo con otros motivos de carácter indudablemente solar que aparecen en los reversos: es el caso de Harpócrates sobre la flor de loto, Mitra tauróctono, el dios Helios en su carro -o el propio anguípodo alectorocéfalo conduciendo el carro solar-, o la serpiente con cabeza de león radiada que representa al dios Chnubis (12), no faltan los casos en los que son las divinidades solares las que aparecen en los anversos, con la leyenda Abrasax o Abraxas en los reversos. Y un texto de Higino (*faf.* 183) señala que los caballos del sol se llaman “en Homero” *Abraxas Aslo Therbeco...*

Sin embargo, no sólo nuestro motivo -o la leyenda mencionada- se asocia con deidades solares, sino también con deidades funerarias como Osiris y Anubis, con otras que tienen un marcado carácter mágico (la triple Hécate, Thot, Hermes), con el panteo y Bes (13), o con el uroboro, símbolo del tiempo infinito, de la eternidad y del mundo (14).
En

realidad ha sido Nilsson quien ha dado una más acertada interpretación, a mi juicio, al señalar el carácter cósmico de la deidad que nos ocupa (15), lo que, por otra parte, confirman los papiros mágicos, como veremos en seguida. Efectivamente, en la imagen de la sigura se aúnan un símbolo de la luz superior, el gallo, con otro del mundo subterráneo, la serpiente, aludiendo al dominio de la divinidad sobre el universo entero.

Mucho más discutible es la relación que el estudio sueco establece entre ésta y las columnas que representan la victoria de Júpiter sobre el monstruo anguípodo de la zona de Germania, por la sencilla razón de que falta en ellas uno de los dos elementos zoomorfos fundamentales: el gallo. El origen de la iconografía del elemento que nos ocupa ha sido objeto de especulaciones diversas y no es de fácil solución, dado el carácter sincrético del mismo (sucede -bien que en un nivel distinto- con el origen del gnosticismo, como se verá luego). Nilsson pensó que el origen de un dios de características cósmicas debía buscarse en el terreno de la filosofía y de la ciencia, y para Bonner la idea de una tal deidad surgiría en una “escuela” religiosa de Egipto, o, más bien -atendiendo a la presencia del gallo, de previsible origen iranio, y del nombre de *Iaô*-, del Levante mediterráneo. Dicho grupo pudo haberse desintegrado pronto sin dejar imágenes de su dios, que, sin embargo, aparecían en multitud de amuletos posteriores en virtud de la fuerza plástica y novedosa de su iconografía, compuesta de elementos diversos (16). Esta figura sincrética ha sido relacionada con Persia por la cabeza de gallo y el tipo de gigante (17), y también con la imaginería greco-oriental (18), bien arraigada en la zona sirio-anatólica (Zeus-Tifón, Perseo y el monstruo marino, San Jorge y el dragón en época posterior...). Los partidarios de su creación iconográfica en Siria han aludido a un relieve del templo de Bel en Palmira que muestra el combate entre un guerrero y un monstruo anguípodo (19), pero no cabe desechar absoluto la posibilidad de Egipto (20).

En una gema pétreo, el Abraxas anguípodo lleva el epíteto *giganto-réktes*, “destructor de los gigantes” (21). A. Barb ha llevado a cabo una interesante aproximación a

la solución del problema, en el marco de la creación probable de nuestro motivo en los círculos judíos helenizados. El término judío *GiBoR* significa “gigante” y también “guerrero”. Ahora bien, el mismo radical en la vocalización *GeBeR* no solo significa “hombre” (como el *anthropos* griego), sino igualmente “gallo”, y parece difícil no relacionar estos extremos con la figura de alectorocéfalos. Por otra parte, el término *GiBoR* sirve en los textos de Qumran para designar al Mesías (22), y este retrato mesiánico es también el del Adán Primordial, el Adán Kadmon de la mística judía, el *Adamas* de los maniqueos, aludido por Agustín de Hipona como “héroe belicoso que tiene con la diestra una lanza y con la izquierda un escudo” (*Contra Faustum* 15.6), el atributo que nunca falta en las gemas y anillos que representan al gigantesco anguipédo alectorocéfalos. El Adán Primordial es nombrado como *fostér*, “Luz del Mundo”, con el mismo significado que el epíteto *semesilam* que acompaña a veces a nuestra figura. En los escritos gnósticos coptos se le identifica con *Sabaoth* y se le llama “el gran tirano”, y en un salmo maniqueo este “Adamante de la luz” aniquila a las hordas de demonios. Todos estos elementos llevan a entender mejor la naturaleza apotropaica de la deidad con cabeza de gallo de los amuletos o epítetos como *gigantoréktes* y, en definitiva, a la posibilidad de que ese Adán Primordial, ese *Anthropos*, no sea sino el Abraxas representado en piedras y anillos (23). En cuanto al látigo, que aparece como otro de los elementos distintivos en la iconografía de esta deidad, se trata del arma a través de la cual se aparta a los demonios, como confirma algún papiro mágico (24).

Así pues, Abraxas es la figura sincrética del alectorocéfalos anguipédo representado en los amuletos pétreos y los anillos, cuya creación iconográfica es difícil no relacionar con elementos judíos helenizados del Levante o de Egipto, que utilizarían elementos previos en un proceso que no podemos reconstruir con seguridad, pero cuyas variantes posibles acabamos de ver. El hecho de que el término aparezca asociado, como se ha visto, a otras iconografías -de carácter diverso, aunque predominantemente solares- ha llevado a diversos autores a aplicarlo como genérico a este tipo de objetos, para hablar -de manera impropia, en mi opinión- de los “abraxas” como sinónimo de amuletos mágicos (25).

II. Abraxas en inscripciones y papiros

Además de anillos y gemas, un material esencial en el tópico que nos ocupa lo constituyen los textos de los papiros mágicos (26) que sirven para confirmar y completar las informaciones de aquéllos derivadas, y que nos dan una visión óptima de la religiosidad popular de la Antigüedad Tardía, especialmente de los s. III y IV. Como nombre mágico, Abraxas pertenecería a los *Ephesia grammata* (27) y en los papiros aparece frecuentemente asociado a los nombres *Iaô*, *Adonai* y *Sabaoth*. Pero veamos primero cuál puede ser la explicación del nombre, que aparece como *Abrasax* en los textos griegos y como *Abraxas* -a través de una metátesis- en los de los autores latinos que más tarde comentamos.

Ha sido Barb el que, en mi opinión, ha dado la explicación más convincente, superando interpretaciones anteriores (28). Ya W. Deonna, al estudiar la cruz de plomo hallada en una tumba de la catedral de Lausanne -cuya cronología lleva a los siglos VII o IX-, en la que se repite en los cuatro brazos el nombre de *Abraxas* (29), ponía claramente el nombre en relación con ABRACADABRA, una de las más frecuentes voces *magicae*, pero tan sólo conocida por un texto de *O. Serenus Sammodicus*, médico del siglo IV (30), y en ello hace hincapié también Barb (31). Este autor defiende la explicación, ya apuntada por Deonna, de que la raíz *Abra* no sea sino la metátesis del hebreo *Arba*, "cuatro", como se concluye de la alternancia en gemas y papiros de las variantes *Arbath-Iaô* y *Abrath-Iaô*, "cuatro veces *Iaô*" para aludir al *tetragrammaton* al nombre de cuatro letras del dios de los judíos (UHWH), impronunciado en medios ortodoxos y con una gran implantación en los medios mágicos (una gema del British Museum exhibe la leyenda *Arbas-Iaô*, mostrando la forma helenizada del *Arbas* del semítico *Arba(th)*).

El mundo de la magia se caracteriza por presentar numerosos términos que encierran asociaciones ocultas, claves de interpretación cifradas. Uno de los procedimientos más utilizados es la *gematria* o *isopsephía*, es decir, la utilización de

letras a las que se asigna un valor numérico (junto con la substitución o permitación alfabética de las letras según valores fijados -la temûrâ-, ello constituye un recurso común en los círculos cabalísticos). Según esto, el valor numérico del término *Arbas* (*Abras*) es de 304 (1+2+100+1+200), lo que desde un punto de vista mágico, carece de sentido especial. Pero ese sentido, indica Barb, se adquiere en toda su plenitud mediante el simple recurso de la adición de dos letras más, las del sufijo que completa el nombre que nos ocupa (a= 1, x=60), con lo cual se consigue un nombre -*Abraxas*- con el valor numérico de 365; un nombre que incluye la "tetraidad" inherente al concepto de *Aion* y a las cuatro direcciones del cielo (32), siete letras -correspondientes al número de los planetas- y la cifra de los días del año. Y ese nombre pudo, así, ser considerado como el teónimo ideal para las especulaciones mágico-astrológicas de los círculos gnósticos (33).

Estudiosos como Bonner han defendido que *Abraxas* es más bien una potencia cósmica que un nombre propio. Poca duda cabe, sin embargo, de que *Abraxas* aparece como deidad antropomorfizada en los escritos de los heresiólogos a que aludiré luego, pero también en los papiros en los que el mago, para imponerse a los demonios inferiores, dice de sí mismo: *Ego eimi Abraxas* ("Yo soy *Abraxas*") (34). La forma "Yo soy", relativamente frecuente en los textos mágicos helenísticos, es desconocida en los textos griegos, pero presenta precedentes en Egipto o el mundo babilónico antiguo (35).

La relación entre los amuletos y los papiros mágicos es estrecha, y se ha dicho que algunos de aquéllos reflejan las recetas mágicas de éstos (36). En todo caso, expresan ambos ese cosmopolitismo religioso que caracteriza a estas épocas, visible en la ocasional aparición en el mismo amuleto de dioses clásicos junto a mágicos *monstra*, o en informaciones sobre coexistencia en el *Iararium* del emperador Alejandro Severo de representaciones diversas (37), o en el oráculo de Claros de Macrobio (1.18.19), según el cual el dios supremo es el *Iaô* conocido por la magia, venerándose en invierno a Hades, en primavera a Zeus, en verano a Helios y en otoño al mismo *Iaô*. Fernández Marcos ha subrayado recientemente la importancia de los elementos

judíos en los papiros mágicos, indicando cómo la trascendentalización del dios judío del Antiguo Testamento, cuyo nombre llega a convertirse en impronunciable, origina la proliferación de *démones* y seres intermedios (38). Ya antes se ha visto la asociación de Abraxas con *laô*, cuyo nombre aparece en el escudo del anguipédo alectorocéfalos. Esa relación viene confirmada en los papiros, en los que se relaciona a Abraxas con *laô Sabaoth laô* (39), o con *laô*, Sabaoth, Adonai y Eloai, que son -además, citado tras ellos- los nombres omnipotentes que deben escribirse en una lámina de plata (40). Un encantamiento amoroso prescribe atar una tablilla de plomo, en la que se ha escrito una *delixio*, con 365 nudos, acompañando una operación de las palabras *Abrasax katásjes* (41), y en otro papiro se alude a una operación mágica consistente en introducir una piedra heliotrópica (calcedonia con la que se fabrican numerosos amuletos con representación de Abraxas) en el interior de un gallo vivo, donde debe permanecer un día (42). Todo ello indica las relaciones existentes entre la documentación de los papiros y de la de las gemas y anillos, como se señalaba antes (43).

El carácter cósmico implicado en la iconografía de Abraxas queda confirmado por la evidencia papirícea: *to kosmikon ounoma* “el Nombre Cósmico”, lo llama uno de los textos (44), y esa universalidad viene contenida en el propio nombre, como antes se ha dicho, cuya equivalencia isopséfica es de 365. La misma de los nombres *Meithras* (con Mitra se relaciona Abraxas por el horizonte solar y la iconografía de los amuletos), *Chreistos* (quizá no sea ocioso recordar aquí la coexistencia, en un anillo de marfil, del monograma de Cristo entre la Alfa y la Omega, acompañado por el nombre de Abraxas (45)) o, al decir de Heliodoro (*Aethiop.* 9, 22), *Neilos*, el río por excelencia, también símbolo solar (46).

El mundo griego había conocido, ciertamente, el uso de amuletos mágicos (47) (*periapta, periámmata*, cosas atadas alrededor del cuerpo), pero el sincretismo que reflejan los anillos, piedras y papiros que recogen lo que de fuentes paganas sabemos de Abraxas constituye una inmejorable expresión de lo que Wünsch llamara “el paso de una más antigua magia nacional a una internacional más reciente” (48), en la que

se mezclan sin duda elementos judíos, griegos, egipcios y astrológicos de Babilonia (49). Quizá aluda a ese segundo estadio Plinio, al decir que en su tiempo -S. I d.C.- están comenzando a llevar también los hombres en sus dedos a Harpócrates y figuras de las deidades egipcias (*NH* 33.41). Estamos ante un cosmopolitismo sincrético del que dan buena cuenta la iconografía o las asociaciones de Abraxas -incluso con elementos de la angelología judía, como Miguel- en amuletos y papiros, pero que se manifiesta asimismo en una deidad como Isis (50). Y ese sincretismo no deja de reflejar un problema social, inherente a la desaparición de las fronteras y las religiones nacionales, que se manifiesta en una inquietud religiosa (51). Estamos en esa “Age of Anxiety” de la afortunada expresión de Dodds (52). La religiosidad tardoantigua tiene sus elementos nucleares en la idea de Dios -frente a la prevalencia de los divinos de épocas anteriores-, en la percepción de la existencia de otro universo en el que actúan fuerzas angélicas y demoníacas y en el deseo de sustraerse a él, con el desarrollo consiguiente de la astrología y la magia (53). Como ha señalado Nilsson, gran parte del enorme desarrollo de la magia se debe al deseo que tienen los hombres de romper el determinismo y la suerte inexorable de la *Heimarmene* (54). De ahí la proliferación de decanos -las 12 divinidades que dominan en el Zodíaco-, démones e incluso arcángeles (Miguel, Gabriel, Rafael aparecen en los papiros mágicos) (55). La apelación a la magia como recurso ante el infortunio y la miseria ocasionados por los *daemones* (56) ha sido también subrayada por Peter Brown, así como el límite estrecho que, en la mentalidad popular cristiana, separaba a los santos de los magos, hombres o todos caracterizados por poderes “mal definidos” desde la perspectiva tradicional (57) y Barb ha aludido al ascenso al poder en el Estado romano de una clase de “mediocristianos” cuya fe en Cristo estaba ensombrecida por el temor a los demonios (58).

III. Balíides y las doctrinas gnósticas

Es a partir de esta perspectiva como hay que examinar el tercer tipo de evidencias existentes sobre Abraxas: las debidas a los heresiólogos cristianos ortodoxos, que

presentan a éste como una deidad de los gnósticos. A partir de sus testimonios literarios han sido numerosos los autores que han considerado como gnósticos los anillos y gemas pétreas que presentan su figuración o leyenda, interpretados como contraseña entre los iniciados en alguna secta (59). Otros estudiosos, comenzando por Bonner, han criticado tales interpretaciones (50), indicando que las influencias mágicas sobre el gnosticismo decadente pesan más que las de la teología gnóstica sobre las prácticas mágicas.

No parece pertinente valorar de la misma forma los diversos textos literarios existentes sobre Abraxas. Los testimonios de los Padres de la Iglesia tendrían un valor decreciente a medida que se alejan cronológicamente de los hechos que relatan, y es posible que el Abraxas de los testimonios más tardíos no tenga el carácter preciso de la deidad de Basíledes.

Sin embargo, un hecho parece claro: la fiabilidad de Ireneo de Lyon, nuestra fuente fundamental, confirmada por los textos de Nag Hammadi (61). Ireneo -al igual que Hipólito y Epifanio, y al contrario de lo que sucede con otros autores como Tertuliano, Teófilo de Antioquía y Orígenes- habla de todas las herejías que conoce, y conoció personalmente a los marcosianos y la amenaza que representaban para la ortodoxia en el valle del Ródano (62). En su *Refutación de todas las herejías*, obra redactada entre 180 y 190, que utiliza probablemente el *Syntagma* de Justino y que marca la pauta de toda la heresiología posterior (63), se ocupa de la herejía de Basíledes -para algunos autores, el primer gnóstico en el que están presentes elementos de la filosofía helenística (64)-, que predicó en Egipto en tiempos de Adriano (117-138), dando un estado de sus creencias en el último tercio del siglo II. Tras indicar que los basilidianos tienen como máxima "Conoce a todos y que nadie te conozca", y que para ellos el conocimiento -es decir, la gnosis- "es privilegio de pocos: uno entre mil, dos entre diez mil", añade: "Sus misterios no pueden ser explicados, antes hay que guardarlos en recóndito silencio. Sitúan las posiciones de los 365 cielos igual que los astrólogos. Han hecho suyas muchas de sus teorías, adaptándolas a sus propias doctrinas. Su príncipe se llama Abraxas; el valor numérico de este nombre es 365" (65).

El texto es ilustrativo de la perspectiva ortodoxa sobre el gnosticismo, que se aclara todavía más con su afirmación de que los cristianos no tienen nada que ver con esos *magos* (2.3.2, 1-3) e instrumentos de Satán. Ireneo destaca, pues, el valor cósmico de Abraxas -contenido, como se ha visto más arriba, en el valor isopséfico de su nombre-, indicando, además, que los basiliadianos adaptaron las doctrinas astrológicas a los caracteres de la suya propia. Tertuliano, escribiendo en torno al 200, señala que Basílides “proclama un Dios supremo, de nombre Abrasax, por el que fue creado el Espíritu, que él llama, del griego, *noum*. De él, el Verbo; de éste, la Providencia, la Virtud y la Sabiduría. De éstas, a continuación, surgieron los Principados, las Potencias y los Ángeles; tras lo cual llegaron infinitas sucesiones de Ángeles, que crearon 365 cielos y un mundo en honor de Abrasax, cuyo número tiene este nombre contado en sí mismo. Y entre estos últimos ángeles, que crearon este mundo, sitúa en último lugar al Dios de los judíos, es decir, el de la ley y los profetas, del que niega ser dios y dice ser ángel. Pretende... que el Cristo fue enviado no por aquél que hizo el mundo, sino por este Abrasax” (*De praescript.* 46). Y en otro texto, no referido específicamente a Basílides, señala cómo los gnósticos debían adorar a un numen biforme, cuya cabeza es mezcla de perro y león, con cuernos de cabra y carnero (las alusiones recuerdan a deidades que aparecen en los amuletos, como Anubis o Chnubis), y recibir a dioses con las alas o “piernas de serpiente” (*Apol.* 16). También Hipólito se ocupa de Abraxas al abordar la herejía basilidiana en su *Refutación de todas las herejías* (66), compuesta en torno al 222.

Indudablemente interesantes, pero más tardías, son otras alusiones. Según Jerónimo, “Basílides llama al Dios todopoderoso con el monstruoso nombre de Abraxas y pretende que, según el valor de las letras griegas, y el número de días en el curso del sol, Abraxas se halla encerrado en su círculo; el mismo, según el valor de otras letras, es llamado Mitra por los gentiles” (67).

En parecidos términos se expresan Agustín de Hipona (para Basílides había 365

cielos, los mismos que los días del año, por lo cual tenía a Abraxas como nombre santo y venerable, ya que sus letras deban ese número “según el cálculo griego” (68)) y otros autores (69). Jerónimo es el único que relaciona las doctrinas basilidianas con Hispania, en la carta que envía a Teodora, la viuda de Licinio. En este texto (70) alude a los efectos devastadores de la herejía de Basíledes entre los Pirineos y el Océano, donde se venera a “Armagil, Barbelo, Abraxas, Balsamo y al ridículo Leusibora”, añadiendo que -como refiere Ireneo- fue Marcos, miembro de la secta, quien propagó sus enseñanzas por la Galia e Hispania, en ésta fundamentalmente entre las mujeres. Además identifica por dos veces a este personaje con el homónimo egipcio maestro de Elvidio y Prisciliano (71). Ello, unido al hecho de que Ireneo aluda a la predicación de Marcos el Mago en la Galia, pero no en Hispania (72), hace dudosa la verosimilitud de estos testimonios.

Las noticias contenidas en los textos de los heresiólogos aseguran la realidad de Abraxas como elemento divino esencial en la doctrina de los basilidianos, que se desarrolla, por lo que sabemos, en el siglo II ¿Se trata de la misma deidad que aparece mencionada en los papiros y amuletos, representada en éstos por el anguípedo con cabeza de gallo que ha motivado el propósito de estas líneas? ¿Fue Abraxas una “creación” de Basíledes, hasta el punto de implicar que los usuarios de los anillos o gemas que llevan su nombre o su iconografía eran creyentes gnósticos relacionados con su escuela? En realidad, lo hemos visto, la figura de Abraxas plantea las mismas dificultades que -en otro nivel- el gnosticismo a los historiadores de la Antigüedad o de la religión en general, y ceo que difícilmente podría ser de otra forma, dado el carácter sincrético (73). Se ha dicho que el gnosticismo se ha convertido en uno de los fenómenos más desconcertantes de la historia (74), y las interminables discusiones sobre su origen o el carácter de sus elementos esenciales, aunque han sentado recientemente la cuestión en unos parámetros más precisos, están lejos de eliminar la apertura del problema (75). Los escritos perdidos de los gnósticos, su estilización con tintas negativas por parte de los heresiólogos, la propia riqueza aportada por los nuevos documentos descubiertos, todavía en estudio, son aspectos que han contribuido a esa tan especial

dificultad de resolución. Como también una característica de los propios gnósticos: su inconformismo, su doctrina del “espíritu” soberano como fuente de conocimiento e iluminación directos, que se plasma en unas creaciones individuales de gran altura -Basíledes o Valentín, Maní-, que aportan su originalidad a un fondo común. Ireneo percibió esa característica cuando escribió que “cada día cada uno de ellos inventa algo nuevo” (*Haer.* 1.18.1). ¿Acaso no sucedió lo mismo con la iconografía de Abraxas, como hemos visto?

Algunas observaciones son pertinentes aquí. Por ejemplo, la necesidad de hacer preguntas correctas sin buscar el origen o el motivo que se desea encontrar (76), la consciencia de que el gnosticismo está determinado por la manera en que sus diversos elementos funcionan juntos formando un conjunto integrado (77), o la de que las mismas palabras -o imágenes, se podría añadir- o contextos pueden tener un contenido semántico variable en la historia de una tradición, sobre todo cuando no se da una, sino varias tradiciones lingüísticas (78). Diversos son los elementos esenciales del gnosticismo -es decir de las gnosis cristianas desarrolladas desde el siglo II. El punto de partida es un “conocimiento” revelado a los elegidos, conocimiento de Dios en última instancia, pero que transforma al hombre y posibilita su propia salvación; un radical dualismo teológico entre el Dios trascendente absolutamente transmundano, que vive en el mundo de la luz, y un cosmos de sombras, creación de un Demiurgo maléfico identificado con el Dios del Antiguo Testamento en diversos sistemas; una cosmología en la que el universo constituye una vasta prisión, con la tierra como dominio inferior, rodeada de las esferas cósmicas, “mundos” o “eones” (las siete planetarias y la de las estrellas fijas: o los 365 cielos de Basíledes), en las que los arcontes, fuerzas demoníacas que separan al hombre de Dios, gobiernan tiránicamente según una inmutable *Heimarmene* -el Hado universal- e impiden la ascensión del alma tras la muerte; una antropología que concibe al hombre compuesto por cuerpo, alma -creada por los poderes cósmicos a imagen del Hombre Primordial- y, en el interior de ella, el espíritu (*pneuma*), una “chispa divina caída al mundo; una escatología según la cual ese espíritu se liberará a través del “conocimiento” aportado por un

Salvador, para ascender a través de los diversos cielos y reintegrarse en la substancia divina de la que procede, hasta que el cosmos de la “ignorancia”, privado de sus espíritus lumínicos, llegue a su fin. Ello se traduce en una actitud anticósmica, en un desprecio del mundo y de sus normas, que se aboca éticamente a una doble solución: el ascetismo y la continencia o la transgresión de las reglas de la “tiranía-cósmica” (79).

Es a partir de tales perspectivas como podemos valorar mejor las informaciones de los heresiólogos sobre Abraxas como deidad gnóstica, así como el lugar que éste recibe en la magia y el propio valor que tiene ésta en la antropología religiosa de la época. Con respecto a los textos de los Padres de la Iglesia, habría que hacer, en mi opinión, una distinción entre Ireneo de Lyon y los demás a propósito de nuestra deidad. Recuérdese que Ireneo -que es la fuente más directa y fiable sobre Basílides, de la que dependen en lo sustancial las demás -en ningún momento presenta a Abraxas como la deidad suprema de los basilidianos. Claramente identifica a ésta con el Padre Ingénito, del que derivan los primeros “eones” del Pleroma (Intelecto (80), Logos, Providencia, Sabiduría y Potencia); a partir de ellos surgen los arcontes y ángeles sucesivos de los 365 cielos, el príncipe del último de los cuales -que es aquel en el que vive el hombre- se identifica con el Dios de los judíos, es decir de Abraxas que es él “príncipe de los 365 cielos”: es decir, el príncipe de los arcontes que guardan las esferas del mundo inferior. En definitiva, es el dios cósmico, que no puede confundirse con el Dios supremo, el Padre ingénito e incognoscible del reino de la luz, meta de las almas de los iluminados.

Por lo que sabemos, es Tertuliano quien invierte los términos para hacer de Abraxas el Dios supremo, del que proceden los primeros eones del Pleroma en el orden aproximado indicado por Ireneo (Intelecto, Logos, Providencia, Virtud y Sabiduría). Sin duda se trata de un error, pues el mismo autor alude a la constitución del “mundo en honor de Abraxas”, indicando que éste tenía en su nombre el cómputo numérico de tal mundo (*Praesci*: 46), y el mismo tratamiento aparece en los otros autores mencionados (vid. *Supra*). Enorme contradicción

la de presentar a Abraxas como Padre supremo, cuando se subraya su dominio intrínseco sobre el universo de los 365 eones expresado en su propio nombre.

Desde esta perspectiva aparece más clara la figura de Abraxas. Se trata de la deidad suprema, cierto, pero del mundo inferior -dentro del dualismo gnóstico característico, en contraposición al Pleroma- que aprisiona la chispa divina que encarna el espíritu humano. Es el jefe de los arcontes, esas potencias “tiránicas” que vigilan los tránsitos entre los diversos cielos (81) que el alma debe “ascender” para reencontrarse con la divinidad. Ese sentido *cósmico* de Abraxas entendido desde la perspectiva gnóstica, como un mundo inferior de un tiempo finito -queda perfectamente reflejado por la iconografía “totalizadora” con que aparece en anillos y gemas pétreas, o en la propia asociación al hombre *laô* del dios de los judíos, o a sus epítetos (Adonai, Sabaoth...). De allí la importancia de las fórmulas mágicas y las palabras misteriosas que el espíritu ascendente ha de decir a los arcontes para cumplir con éxito esos “rites de passage” sucesivos, que le pueden incluso permitir la invisibilidad por parte de esos “aduaneros”; de ahí la importancia de esos “sellos” que hay que mostrar a éstos. De allí, en definitiva, las fórmulas de propiciación de los arcontes y, en especial, de Abraxas, su jefe todopoderoso, en las especulaciones basilidianas.

No quiere ello decir, por supuesto, que las representaciones o las menciones a Abraxas en los amuletos impliquen para sus usuarios unas concepciones gnósticas basilidianas. La evolución en el tratamiento que hemos observado en las fuentes ortodoxas permite pensar en un cambio semántico en un símbolo que perdura, al menos en lo que a los ejemplares hispanos respecta, hasta principios del siglo V. Una cosa es el gnosticismo basilidiano y otra las creencias gnósticas del s. IV. Pero algo queda claro del análisis conjunto de las diversas evidencias existentes: la relación entre magia y religión, comprobables tanto en el propio horizonte del gnosticismo como en el del cristianismo más “ortodoxo” o en el de esa otra corriente sincrética del “hermetismo egiptizante” (82). El carácter de protesta social que ha sido señalado para

la magia lo ha sido también por diversos estudiosos respecto del gnosticismo (83). En todas estas corrientes encontramos, de fondo, la astrología y la doctrina de la *Heimarmene*.

IV. El valor de las evidencias hispanas

Pero volvamos a Hispania. Como al principio de esta línea se indicaba, los anillos de Saldaña y de Simancas han sido interpretados como, al menos, indicios de creencias gnósticas, y claramente relacionados con el movimiento priscilianista (84), como también se ha sugerido para el crismón de Quiroga (85), de principios del siglo V. El descubrimiento reciente de una carta del escritor hispánico Cosencio a Agustín de Hipona (86) atestigua en una fecha como el 419 la raigambre del priscilianismo en los *fundi* de Huesta, Lérida y Tarragona, y se ha destacado el paralelismo entre la residencia rural de un presunto priscilianista de la carta, Severo (descrita como *castellum*), con el esquema fortificado sugerido por la villa de La Olmeda (87), en la que apareciera el anillo que motivó inicialmente estas líneas.

No es mi propósito entrar aquí en la valoración de las doctrinas priscilianistas (88) y en la determinación del carácter gnóstico o no de las mismas. Las fuentes que aluden de una manera explícita al carácter herético de Prisciliano y al origen oriental de sus enseñanzas son Sulpicio Severo (*Chron.* 2.46, 1-3), Jerónimo (*Ep.* 75,3, YA CITADA; 133, 4; *De vir. Inl.* 121; *Comm. In Is* 17.64) e Isidoro de Sevilla (*De vir. Illustr* 15). Sulpicio e Isidoro mencionan como su maestro a Marcos de Menfis, un gnóstico del siglo IV cuya venida a Hispania es perfectamente admisible en el contexto de las relaciones entre la Península y Oriente y en la gran movilidad de los difusores de las formas de vida ascéticas; o, lo que es lo mismo, puede admitirse el posible carácter gnóstico de algunos componentes del priscilianismo y su origen oriental desde el punto de vista histórico (89). Parece pertinente indicar aquí la segura procedencia oriental -concretamente, de Gaza- de las ánforas halladas en los almacenes de la villa romana de La Olmeda (90), el hecho es enormemente ilustrativo porque indica unas relaciones

con las costas asiáticas del Levante mediterráneo por parte de los *poseedores* de la villa; relaciones que a buen seguro podrían incluir la recepción de elementos ideológicos de nuevo cuño.

Independientemente de la confusión de Jerónimo, ya comentada, entre el Marcos egipcio instructor de Prisciliano y el homónimo del siglo II discípulo de Basílides, deseo llamar la atención sobre dos cuestiones que, de tener relación entre sí, podrían arrojar nuevas luces sobre la extensión de algunas doctrinas gnósticas en la zona del valle del Duero. En los dos pasajes aludidos (*Epist.* 75.3 y *Comm. In Amos*, 1.3), Jerónimo alude a la veneración que en Hispania existía hacia Barbelo y Abraxas, entre otras potencias. Los barbelognósticos son aludidos por Ireneo (*adv. Haer.* 1.29.14), y su doctrina coincide en parte con los gnósticos barbelitas, secta alejandrina de que habla Epifanio (*Pan.* H. 26. 1-3), y con los “gnósticos” de Hipólito (*Elench.* 5.6.4 ss.). Los gnósticos de Ireneo sitúan en lo más alto del Pleroma a Barbelo, eón imperecedero y potencia perfecta en cuyo espíritu existía el Padre innominado y de la que derivan los demás eones, entre los que juega un papel especial Adamante, el Hombre perfecto, con el que fue emitida la perfecta Gnosis, que se unió a él. Los gnósticos de Hipólito veneran también a un Hombre e Hijo del Hombre, andrógino y llamado Adamante, cuyo conocimiento posibilita el de Dios, y también los gnósticos de Epifanio veneran a un Gran Hombre (91). Por otra parte Ireneo, aludiendo a las doctrinas de Marcos -el que, según Jerónimo, extendió la herejía basilidiana por Hispania-, señala que aquél pretende haber recibido la Verdad en forma de cuerpo femenino: “Su cabeza, A y Ω; su cuello B y Ψ; sus hombros con sus manos Γ y X; su pecho Δ y Φ; su diafragma, E y Y; su vientre Z y T; su sexo H y Σ; sus muslos θ y P; sus rodillas I y Π; sus piernas K y O; sus tobillos Λ y Ξ; sus pies M y N. Este es el cuerpo de la Verdad según Marcos, tal es la figura del elemento, la configuración de la letra. Y a este elemento le llama Hombre, y es dice la fuente de toda palabra y el principio de toda voz, la expresión de todo lo inefable y la boca de la silenciosa Silencio “ (92). Es difícil no poner en relación, como ya hiciera Fita, el texto de Ireneo con la inscripción de una anillo áureo octogonal encontrado en Astorga (93), en el que se lee: υρ/ωο/υρ/ωα/ησ/υρ/ωη/υο. Aplicando la correspondencia temúrica indicada por Marcos

respecto del cuerpo de la Verdad, el resultado es el siguiente: $\epsilon\theta/\alpha\kappa/\epsilon\Theta/\alpha\omega/\sigma\kappa/\epsilon\theta/\alpha\sigma/\epsilon\kappa$; cuya suma numérica, según los procedimientos isopséficos usuales es la siguiente: $14+21+14+801+220+14+201+25+1310$, exactamente la misma que resulta del valor numérico encerrado en la palabra *Anthropos* (Hombre).

La conclusión de Fita es que el anillo constituye una prueba fehaciente de las creencias priscilianistas -teniendo en cuenta, además la localización de procedencia- y la pone en relación con la lápida de Quintanilla de Somoza (en los alrededores de Astorga), en la que se lee -en el interior del frontón que culmina, entre dos discos solares, un edículo ΕΙΣ ΘΕΥC ΣΕΡΑΠΙC Υ, EN LA PALMA DE UNA GRAN MANO DERECHA ENTRE DOS COLUMNAS SOGUEADAS, ΙΑΩ. La lápida parece no anterior al siglo III y, aunque diversos autores se han inclinado por su consideración dentro de los círculos gnósticos (94), parece pertinente la observación de García y Bellido en el sentido de que carezcamos de evidencias para considerarla gnóstica o priscilianista (95). Sin embargo, no parece, al contrario de lo que interpreta este último autor, que el elemento dominante en la lápida sea Serapis, sino el *Iaô* que está llenando el campo de la composición. Así, en la inscripción “Un sólo Zeus Serapis *Iaô*”, creo que los dos primeros teónimos están añadidos “sincréticamente” al tercero, que es en definitiva el esencial. Sucede lo mismo que en la aparición junto al nombre del dios de los judíos de otros teónimos (incluido nuestro Abraxas), que hemos visto en los papiros mágicos, o en amuletos (96). Si pensamos en la frecuencia de la asociación de *Iaô* y Serapis en los papiros mágicos o en algunos escritos gnósticos incluso (97), no parece en absoluto descabellado proponer la relación del epígrafe mencionado con elementos relacionados con los círculos mágicos que se inscriben en esa *koiné* de la que antes se hablara.

En un pasaje del *Liber Apologeticus*, redactado por Prisciliano para defenderse de las acusaciones de maniqueísmo y magia ante el Concilio de *Caesaraugusta* de 378 (98), junto a la profesión de fe y la condena por parte del acusado de las prácticas mágicas, de

determinadas herejías (entre ellas las de Basíides, los ofitas y los barbelitas; *Tract.* 1.27) y la *detestabilitas natura daemoniorum* (entre ellos Balsamo y Barbelo: *Tract.* 1.35), se alude a que el nombre (de Cristo) está escrito “en una piedrecilla nueva blanca, que nadie posee salvo el que la recibe” (99). El pasaje pudiera ser interpretado como indicación -camuflada bajo la ortodoxa cita, que alude a un salvoconducto para el reino celestial o a un signo de buen augurio- de un amuleto usado por el propio Prisciliano, en el que se podía dar un tipo de representación animalística o híbrida que abonaría su carácter gnóstico (100). No parece, con todo, que del texto mencionado pueda colegirse el uso de un amuleto (gnóstico) con una iconografía similar a la de Abraxas por parte de Prisciliano.

De aceptarse la interpretación que daba Barb (101) de la figura de Abraxas representada en los amuletos como Adamante, el Hombre Primordial, tendríamos en el anillo de Astorga una interesantísima correspondencia literaria de la iconografía del anguipedo alectorocéfalo figurado en los anillos de Saldana y Simancas. Recordemos, en cualquier caso, la supuesta relación con Hispania de Marcos el Mago o de los elementos barbelognósticos contenidos en Jerónimo o en las alusiones del propio Prisciliano en el *Liber Apologeticus*, doctrinas que hacen hincapié especial en la figura del Adán (*Anthropos*) Primordial, al que con seguridad se refiere el anillo de Astorga, que no cabe, en consecuencia calificar sino de gnóstico. Pensemos asimismo en la mención de *Iaô* en la sincrética lápida de Quintanilla, el mismo *Iaô* que aparece como el “escudo” de Abraxas o íntimamente relacionado con éste en las inscripciones de papiros y amuletos mágicos. Del conjunto de los testimonios considerados no puede, en definitiva, deducirse que los anillos que presentan la iconografía de Abraxas tengan carácter gnóstico, pero no es descabellado pensar que tienen algún tipo de relación con el anillo de Astorga, que sí parece atestiguar la presencia en estas zonas de miembros de la *gnosis* cristiana. Todos estos elementos responden a ese estadio de creencias mágico-religiosas tan influidas por las concepciones astrológicas en los tiempos de la Antigüedad tardía, cuando la frontera entre la religión (en gnosticismo especulativo de un Basíides, por ejemplo) y la magia son tan tenues.

No en vano podría considerarse a la magia como una forma peculiar de *gnosis* en el más amplio sentido, la herejía del hombre cualquiera (102). Se ha hablado de la ancha “penumbra” existente entre la ortodoxia y la herejía (103). Parece cada vez más evidente que una rígida dicotomía entre magia y religión es difícilmente sostenible, y el carácter “religioso” de diversos papiros tiene reconocimiento unánime (104). Y, así, las representaciones de Abraxas (cuya iconografía subraya, como se vio más arriba, el mismo carácter cósmico que le prestan las inscripciones y la doctrina basilidiana) no conducen a un gnosticismo en sentido estricto, pero sí a esas creencias sobre la redención del alma de la dictadura de la *Heimarmene* (en sus diversas variantes), y a la necesidad de apelar a fórmulas mágicas propiciatorias como las de los amuletos o el papiro para lograr la neutralidad, cuando no la protección, de esas potencias demoníacas entre las que él *portentosus Abraxas* constituye una de sus máximas expresiones.

No cabe duda de que anillos como el de La Olmeda cumplen más la función de asegurar a sus portadores protección, ayuda y salud, que de expresar convicciones gnósticas. Pero no puede dejarse de señalar que los anillos con representación de Abraxas han surgido -lo mismo en Saldaña que en Simancas- en el contexto arqueológico preciso, funerario en concreto. Y si bien no parece concluyente la ubicación del de La Olmeda en una tumba femenina como un elemento significativo más del posible carácter gnóstico de su usuaria (105), no hay duda de que la aparición en tumbas de los anillos mencionados -independientemente de cual fuere su vía de penetración en esta parte de Hispania- refuerza claramente su significación desde el punto de vista religioso. Sucede lo mismo con los amuletos pétreos o anulares hallados en necrópolis tardoantiguas de la Provenza (106), región en la que, según el testimonio de Ireneo, los movimientos gnósticos habían arraigado con profundidad ya en el siglo II. El anguípedo alectorocéfalo de los anillos hispanos, expresión imaginaria de ese *kosmikon ounoma* que es Abraxas, refleja en definitiva, de manera inmejorable, ese horizonte común y ensombrecido de la magia y la religión en los tiempos tardoantiguos.

NOTAS

1) Agradezco muy sinceramente a D. Javier Cortés las facilidades concedidas en el exámen de la pieza (que se conserva en el Museo Arqueológico de Saldaña), así como la fotografía y dibujo de la misma.

2) P. de PALOL y J. CORTES, *La villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970*, vol. 1, Madrid 1974, p. 132. Los editores plantean la probabilidad de que la Nro. 124 se trate de una tumba femenina, quizás de una jovencita por las dimensiones de la fosa (1,45 m. de largo) en la que se depositó, además del anillo, un cuenco de T.S.H.T. de la forma 8C de Palol-Cortes y un collar de 45 cuentas de pasta vítrea, azules y verdes; *vid.* Además: P. de PALOL, *La villa romana de Pedrosa de la Vega. Guía de las excavaciones*, Palencia 1984 (2da. Edición), p. 66. El anillo ha sido objeto de la consideración de D. Teran, *Prisciliano mártir apócrifo*, Madrid 1985, pp. 21 1-214.

3) S. RIVERA, "La necrópolis visigoda de Simancas: notas para su estudio", *BSAA* 5 (Valladolid 1940), 12, fig. 3.

4) Véase sobre el tema: A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig 1895; G. BARZILAI, *Gli Abraxas, studio archeologico*, Trieste 1873; Ch.W. KING, *The Gnostics and their remains*, Londres 1887 (2da. de.); W. DRESCHLER, "Abraxas", en *Realencyclopädie für prot. Thol. Und Kirche*, vol. 1 (1896), cols. 115-118; H. LECLERQ, "Abraxas", en f. Cabrol (Ed.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de liturgie*, vol. 1, A, Paris 1907, cols. 127-155; S. EITREM, "Die magischen Gemmen und ihre Weihe", *Symbolae Osloenses* 19 (1939), 57-85; C. BONNER, *Studies in magical amulets*, Ann Arbor 1950; *Id.*, "Amulets chiefly in the British Museum", *Hesperia* 20 (1951) 101-ss; M.P. NILSSON, "The Anguipede of the Magical Amulets", *Harvard Review* 44 (1951), 61-64; A.A. BARB, "Abraxas Studien", en *Hommages a W. Deonna*, col. Latomus, vol. 28 (1957), 66-81; *Id.*, "Gnostiche Gemme", en *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol.2 (1960), 971-974; A. DELATTE y Ph. DERCHAIN, *Les intailles magiques greco-egyptiennes*, Paris, 1964; A. ALFOLDY, "Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um. 400 n. Chr.", en *Mullus Festchrift Th. Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1964, pp. 1-9; O. SENA CHIESA, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*, 1966, pp. 35-41; O.G. NEVEROV, "Gemines, bagues et amulettes magiques au sud de l'URSS", en *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol.2 (1978), 834-837; P. POST, "Le génie anguipede alectorocéphale: une divinité solaire", *Bijdragen* 40 (1979), 173-210; M. PHILONENKO, "L'anguipede alectorocéphale et le dieu Iaô", CRAI

297-304; E. d'amicone, "Les intalles magiques du Musée Nationale à Rome", en J. Ries (Ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-laNeuve 1982, pp. 79-85; M. LE GLAY, "Abraxas", en *Lexicum Iconographicum Mythologic Classicae*, vol. 1, Zurich-Munchen 1981, pp. 2-7; A. KRUG, *Antique Gemmen mi Romisch-Germanischen Museum Koln, Frankfurt, 1981*, pp. 247-249; M. HENIG y M. WHITTING, *Emgraved Gems from Gandara, Jordan*, Oxford 1987, P. 424 (asociación con Hécate).

5) Rivera interpreta el anillo de Simancas como de filiación gnóstico-basilidiana (1940, p.12); Terán lo relaciona con los círculos priscilianistas (1985, pp. 211-214), y de la misma opinión son Palol y Abásolo y Rodríguez respecto de La Olmeda: P. de PALOL, "Cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae* 13-14 (1977-78) 299; ID: "Palencia al final del mundo antiguo", en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, vol. 1, Palencia 1987, pp. 357-358; F. PEREZ y J.A.ABASOLO, "Acerca de Saldania romana", en *Actas I Congreso...*, Palencia 1985, p. 568.

6) F. SALCEDO, "Entalles romanos de la Cruz de los Ángeles", *Boletín del Instituto de Estudios asturianos* 1987, pp. 84-91. Se trata de una figura con cabeza de ovicáprido -coronada por cornamenta de bóvido y cola serpentiforme-, que sostiene con la mano derecha un orbe que sirve de base a un áncora invertida, y, con la izquierda, un látigo o un *ankh* (la cruz ansada egipcia). Bajo la figura, una inscripción: PHACA / VAL.

7) A. LEIBUNDGUT, *Die Römischen Bronzen der Schweiz*, vol 2, 1976, 38-39, Nro.21 y lám. 22-23, estableciendo dudas sobre su autenticidad. La figura sostiene con la derecha el escudo -lo mismo que en el anillo de La Olmeda- y con la izquierda un objeto cortado, látigo o espada.

8) Eitrem ha llamado la atención (1938, p. 72) sobre la relación con la guerra que tiene el gallo en Grecia, figurando como símbolo profiláctico en los escudos; un gallo figuraba en el que llevaba la estatua de Idomeneo, debida a Onatas (Paus. 5.25.9). Por otro lado, Yahweh se presenta en diversos pasajes del Antiguo Testamento como "escudo" de Abraham por ejemplo (*Gen.* 15.1), pero también en los Salmos (*Barb* 1957, p. 78)

9) Diversos pasajes señalan que el gallo fue creado en oposición a los demonios: *Vendidad Fargard* 18.2.4; *Bundahish* 19.33.

10) Pausanias señala su consagración al sol, cuya aurora anuncia (5.25.9), y Proclo subraya, asimismo, su simbolización solar (J. Bidez, de., *Cat. De manuscrits alchimiques*

greco 6.159.9-12). Sobre el gallo como ofrenda de victoria en Esparta, *vid.* PLUTARCO, *Ages*, 33).

11) Parece especialmente significativa una gema de sardónice de Londres que muestra las dos serpientes -solar y lunar- sobre un trono vacío en el que están representados los 7 planetas, en una conjunción astral que quizás exprese la Edad de Oro (A. Alföldy, “Der Einmarsch Octavians mi Rom”, *Hermes* 86.4 (1958) 492, lám. 4.9).

12) BONNER, 1950, (*vid.* Nota 4), pp. 127-128

13) BONNER, 1950, láms. 97 ss.; DELATTE y DERCHAIN 1964, *passim* LE GLAY 1981, pp. 6-7, WHITTING 1987, p. 424

14) LE GLAY, 1981, núms. 38 a 40 y 57

15) NILSSON, 1951 (*vid.* Nota 4), pp. 61-64

16) BONNER, 1951, pp. 317-318.

17) A. ALFOLDY, “Der iranischer Weltriese auf den archaischen Denkmälern “, *Jahrbuch der Schweiz. Gesellschaft für Urgeschichte*, 40 (1949-1950) 17-34, LÁMS. 1-9). Las sinuosidades de las dos serpientes de nuestra figura simbolizarían el curso del sol y de la luna (A. ALFOLDY, 1958, 6).

18) Piénsese en los gigantes anguipedos del altar de Pérgamo (F. Vian, *Répertoire des Gigantomachies figurées*, Paris 1951; *Id.*, *La guerre des géants*, 1952. Los pies de serpiente simbolizarían, sobre todo, el poder del gigante (EITREM, 1938, p. 72).

19) H. SEYRING, *Syria* 15 (1934), 165-169, lám. 20.

20) Allí se adaptaría el elemento iconográfico anguipedo, de tradición griega (EITREM 1938, p.72). Un relieve de un sepulcro de Alejandría con un monstruo anguipedo acorazado, con cabeza de lobo y espada en la mano. Diodoro lo llama *Makedon* (1.18.1) y los egipcios *Upuant* (E. KANTOROWICZ, “Gods in Uniform”, *Proceeding of the American Philological Society* 105 (1961), lám. 5-16. La cabeza de gallo no entronca, con todo, con la tradición egipcia, donde el animal no juega papel significativo alguno. Barb ha llamado la atención sobre un par de noticias de interés en la aclaración del dios con cabeza de gallo : los samaritanos veneraban, según Anastasius a Kircher, a Nergal, representado con figura de gallo, y los kurdos “adoradores del Diablo” no pueden comer gallo por figurarse como

de este a su venerado “Angel Pavo” (1957, p. 78, con la bibliografía correspondiente.

21) A. DELATTE, *Musée Belge* 18, p. 32 (cfr. EITREM 1938, P. 72)

22) J. Y. CHAMBERLAIN, *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1955) 37 y 40 (cfr. BARB 1957, p. 78)

23) BARB 1957, pp. 78-81

24) PREISENDANZ K., *PGM* 12, p.281. Helios con látigo aparece también en un jaspe de Berlín (EITREM 1938, p. 72)

25) A estas razones se debe, asimismo, la distinción, formulada primeramente por Bellermann (*Drei Programmen über Abraxas-Gemmen*, Berlín 1820) y aceptada luego por algunos autores, entre *abraxas* (los amuletos con las representaciones típicas mencionadas), *abraxastros* (fundamentalmente los dioses de la antigua mitología egipcia interpretados según los esquemas sincréticos judeo-helenísticos: Anubis, Chnubis, etc.) y *abraxoides* (incluyendo todos aquellos puramente astrológicos, cuyo número es infinito; decanos, planetas, signos, etc.) (vid., KING 1864, pp. 89 ss.; CABROL, 1907, p. 133).

26) PREISENDANZ K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 3 vols., Leipzig 1, 1928, II, 1931 y III 1941, índices; NOCK A.D., “Greek Magical Papyry”, *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 1929; NILSSON M.P., *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, Lund 1948; GUNDEL H.G., *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Munchen 1968.

27) AUDOLLENT A., *Defixionum tabellae*, Paris 1904, 71, pp. 499-516

28) Para Bellermann se trataría de una palabra copta, con el significado de “el Nombre Bendito” (cfr. King 1864, p. 36). El rabino Abraham Geiger veía una forma grecizada de *Ha Brachah*, “la Bendición”; Beausobre proponía *Abrós Sáo*, “El Magnífico Salvador” y M. Schwabb (*Le vocabulaire de l'angéologie*, Paris 1897, p. 333) la interpretaba del hebreo como “Padre Salvador”, cfr. Cabrol 1907, p. 129.

29) DEONNA W., “ABRA, ABRACA: La croix-talisman de Lausanne”, *Genova* 22, 1944, 116-137. Se trata de un hallazgo sensacional por la cronología y el contexto en que aparece.

30) *Lib. Medicinalis* 935-94, de. R. Pepin, Paris 1950, p. 48. El autor prescribe la escritura de la palabra en un papel, repitiendo línea a línea eliminando cada vez la letra final, hasta obtener un triángulo invertido; tras lo cual basta atar este talismán con un hilo de lino al cuello del enfermo.

31) 1957, p. 67

32) Jerónimo utiliza el término híbrido grecolatino *quadras* en una cita referida a los eones y, en definitiva, al *portentosus Abraxas* (*Comm. In Abdiam, PL. 25, 1105*)

33) BARB, 1957, pp. 67-71. En cuanto a la palabra mágica ABRACADABRA (en la que, recordémoslo, el signo C corresponde a una sigma mayúscula), el autor plantea la hipótesis plausible de un error por parte del copista en la transcripción del término debido a *Serenus sammodicus*: el término sería, en realidad ARBACACABRA, dado su carácter palíndromo -es decir, una palabra doble cuyo primer elemento se lee de izquierda a derecha y el segundo de derecha a izquierda. El error del copista consistiría en la transcripción como D de la segunda C (que vería representada invertida, lo mismo que la B y R que le siguen). Esta explicación (1957, pp. 71-73) aclara mucho el sentido del término mágico y lo relaciona de una manera evidente con nuestro Abrasax: recordemos el conocido vocablo palíndromo relacionado con éste en determinados amuletos mágicos (*Ablanathanalba*).

34) KNUDTZON J., *Bakchiastexte aus andere papyri der Lunder Paryrussammlung mit Kommentar*, 1946, Nro.12 (cfr. BARB, 1957, 73). Incluso, se ha querido hacer de Abraxas una deidad venerada por Nerón: ver JANSSENS L., "L'apport de Perse aux études néroniennes: Abrxas, le die de Neron", en AA.VV., *Neronia* 1977, Actes du 2eeme Colloque de la SIEN, Clermont-Ferrand 1982, pp. 191-222.

35) *Anok, anaku..* El término semítico aparece en algunas gemas mágicas con otro término griego para aludir a un "dios destructor de gigantes": *annokh gigantorekta*, relacionado con el dios solar Chnubis, la serpiente leontocéfala (BARB 1957, PP. 73-75).

36) EITREM 1938, p. 58

37) De Apolonio de Tyana, Cristo, Abraham, *Orfeo et cuius modi ceteros* (*Hist. Aug. Alex. Sev.*, 29.).

- 38) FERNÁNDEZ MARCOS N., "Motivos judíos en los papiros mágicos grietos", en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, pp. 101-127. Justino, siempre relucante ante cualquier elemento judío, admite que puede ser eficaz un conjuro en el nombre del "Dios de Abraham, Isaac y Jacob", (*Triph.* 85.3) Y EL Concilio de Laodicea de 364 llega casi a establecer una adecuación entre judaísmo y magia (Ibid, 103-104).
- 39) PREISENDANZ, pgm 12, 202. *Sabaoth* aparece como un epíteto relacionado como la divinidad como "jefe de los ejércitos". Quizás este carácter militar tenga relación con el aspecto acorazado de Abraxas en diversos anillos y amuletos, como los hispanos.
- 40) PREISENDANZ 35, PP. 36-45. *Adonai* y *Eloai* son calificativos genéricos ("Señor" del dios judío).
- 41) PREISENDANZ, PGM 4, p.330 ss.
- 42) PREISENDANZ, PGM 12, p.271 ss.
- 43) LE GLAY ha indicado la asociación de laô Abraxas Adónai con Hermes (Hermes Helios-Kosmokrátor, en PGM 5, pp. 1-52) para expresar la potencia total del dios supremo (YHWH) en la magia (1981, p. 7).
- 44) PREISENDANZ, PGM 23, p. 9
- 45) KING 1864, P. 119, INDICANDO QUE EL MONOGRAMA DE Cristo aparece idéntico al de las monedas de Constante y Magnencio y que el poseedor pensaría que Cristo y Abraxas eran la misma divinidad. Ningún nombre cuyo número es 365 parece invocado en la inscripción de un pequeño altar de Herek, EN EL Ponto (F. Cumont *REG 15 (1902) 314*; cfr. BONNER 1950, p. 134
- 46) vid. LEISEGANG H., *La gnose*, Paris 1971 (Stuttgart 1924), pp. 174-176
- 47) Sobre el tema, en general, J.M. RIVIÉRE, *Amuletos, talismanes y pentáculos*, Barcelona 1974 (Paris 1938).
- 48) WUNSCH R., "Deisidaimoniaka", *ARW* 12.19 (cfr. BONNER 1950, p.7)
- 49) BUDGE E.A.W., *Amulets and superstitions*, Oxford-London 1930 (para Egipto); CUMONT F., *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona 1989

- 50) “Yo soy Todo, lo que fue, es y será”, *PL VT, de Is. 9*, p. 354 c; *Una quae est omnia, dea Isis*, en una inscripción de Capug (DESSAU H., *ILS 4362*).
- 51) EITREM 1938, P. 59
- 52) DODDS E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975.
- 53) MARROU H.I., *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-Ive. Siècle*, Paris 1977; Vid., asimismo BROWN P., *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid 1989.
- 54) NILSSON 1948, p.32 (cfr. FERNÁNDEZ MARCOS 1985, p. 113).
- 55) Un ejemplo bien ilustrativo lo da el papiro W, 3045 de Preisendanz: “Te conjuro a ti, espíritu demoníaco que seas..., celeste o aéreo, terrestre, infraterrestre o infernal, yebuseo, gerseo o fariseo, a que digas quién eres” (FERNÁNDEZ MARCOS 1985, PP. 115-117).
- 56) TAMBORINO J., *De antiquorum Daemonismo*, Naumburg 1909.
- 57) BROWN p., *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London 1972, pp. 119 y ss.
- 58) BARB A., “The Survival of Magic Arts”, en A. Momigliano (editor), *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Londres 1963, pp. 105-108.
- 59) King 1864, p. 33, a partir de textos como el de Ireneo sobre los basilidianos: “Usan imágenes, invocaciones, encantamientos y toda clase de cosas pertenecientes a la magia” (*Adv. Haer.*, 1,23).
- 60) BONNER, 1950, PP. 1,18, 139.
- 61) SAGNARD F., *La gnose valentinienne et le temoignage de Saint Irenée*, Paris 1974; MONTSERRAT J. (trad.), *Los gnósticos*, I, Gredos, Madrid 1983, p.20. Una buena edición crítica de Ireneo es la de Rousseau A., y Doutreleau L., IRENEE DE LYON: *Contre les Heresies*, Livre 1, 2 vols, Paris 1979. Sobre los textos de Nag Hammadi, junto al antiguo cenobio de Chenoboskion, en el Alto Egipto (13 códices papiráceos que contienen 53 tratados datables en torno al 400), vid. DORESSE J., *Les livres secrets des gnostiques d’Egypte* 1, Paris 1958; II, 1959; KRAUSE M., “Der Stand Veröffentlichung der Nag-Hammadi Texte”, en V. Bianchi, editor, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina*, 13-18 aprile 1966, Leiden 1967; ROBINSON J.M.

dir., *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco-Leiden 1977; BIANCHI V., *Selectes essays on gnosticism. Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978.

62) VALLÉ G., *A study in anti-gnostic polemics. Hyppolitus and Epiphanius*, Waterloo, Ontario 1981, pp. 5 ss.

63) MONTSERRAT 1981, PP. 77-80

64) GRANT R.M., *Gnosticism*, New York 1961, p. 14

65) *Adu. Haer.* 1.24.6 (trad. De Montserrat 1981, p. 213).

66) HYPPOLIT., *Elench* 7.26.6: Abraxas como gran Arconte de los 365 cielos . La cita parece un inciso interpolado dependiente de la recensión que de Basíledes hace Ireneo (Montserrat, *Los gnósticos II*, 1983, p.200).

67) HIER. *Comm. In Amos* 1.3. Una opinión similar en c. Luc. 23

68) AUG., *Haer.* 1.4, indicando, además, el valor de cada una de las letras (de acuerdo con el procedimiento de la *gematria* o *isopsephia* tan caro al mundo de los magos y astrólogos): a=1, b=2, r=100, a=l y x=60; 365 en total.

69) EPIPH., *Panar. Haer.* 24.7.8; THDT., *Haer.* 1.4,10; DAMASC., *Haer.* 24; PROSP., *Chron.* 617; GENNAD., *Vir. III*, 21 (de Agustín).

70) HIER., *Epist.* 75.3; vid., asimismo, *Comm in Amos* 1.3: "Et iberiae ineptiae in Balsamo Barbeloque mirantur".

71) HIER., *De uir. Inl.* 121; *Comm. In Is.* 17.64

72) IREN., *Haer.* 1.13.1-7

73) Puede ser ilustrativa la lectura, por ejemplo, del libro editado por PEARSON B.A., *Religious Sincretism in Antiquity*, Missoula 1975 (con interés centrado en las evidencias gnósticas, aunque desde una perspectiva sustancialmente fenomenológica); igualmente, vid. *Le syncretismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971), Paris 1973

74) PETREMENT S., "Sur le problème du gnosticisme", *Revue de métaphysique et de morale*" 2, 1980, 149.

75) Puede remitirse el lector a los últimos estados de la cuestión ya mencionados: el Coloquio de Mesina (Bianchi 1967) y el de Lovaina sobre gnosticismo y mundo helenístico (Ries 1982; vid. Nota 5). A la explicación tradicional de los Padres de la Iglesia que consideraban al gnosticismo como una herejía que tenía su origen en el cristianismo mismo (postura que siguen manteniendo diversos autores en la actualidad), hay sucedido otras que lo explicarán a partir de la filosofía helenística (fundamentalmente iránias, pero también babilonias o egipcias) y el judaísmo heterodoxo, postura que parece tener más fuerza relativa en la actualidad.

76) Mc.WILSON R., *Gnosis and The New Testament*, Oxford 1968, p. 30.

77) van BAAREN Th., en V. Bianchi, de., 1967, p. 175.

78) WILSON 1968, p. 18.

79) JONAS H., *The gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, pp. 42-47. La definición valentiniana de la *gnosis* es muy ilustrativa al respecto de lo que estamos diciendo, “lo que nos libera no es sólo el bautismo, sino también el conocimiento de quiénes fuimos, lo que hemos llegado a ser, dónde estuvimos y a dónde hemos sido arrojados, a dónde nos apresuramos, de qué lugar estamos siendo redimidos, qué es el nacimiento y qué el renacimiento”, (*Clem. Exc. Theod.*, 78). En Roma se halló -junto a la vía Latina- una lápida de fines del s. III o comienzos del IV con ambas caras escritas en caracteres griegos que contenían la siguiente inscripción, citada aquí por ilustrar perfectamente las creencias gnósticas: “Deseosa de ver la luz del Padre, compañera de mi sangre, de mi lecho, oh mi sabiduría, perfumada en el baño sagrado de la mirra incorruptible y pura de Cristo, te has apresurado a contemplar los rostros divinos de los eones, el Gran Angel del gran consejo, el Hijo verdadero, presta como estabas a acostarte sobre el lecho nupcial en el seno paternal de los eones. Esta difunta no tuvo la suerte común de los humanos. Está muerta y vive y ve realmente la luz incorruptible. A los ojos de los vivos, está viva. Quienes la crean muerta son verdaderos muertos. Tierra ¿qué quiere decir tu asombro ante esta nueva especie de manes? ¿Qué quiere decir tu temor?, *CIG 6.9595^a*).

80) Identificado con el Salvador enviado por el Padre, es decir, con Cristo, que adoptó el nombre de *Caulacau* para “descender” y “ascender” tras transmitir el “conocimiento” a los hombres sin ser reconocido por los arcontes.

81) En las creencias populares cristianas, San Pedro heredó esos atributos de “aduanero” y guardián de las puertas celestiales (J. Doresse, “La Gnosis”, en Ch. H. Puech (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo, II, Historia de las Religiones*, S. XXI, vol. 6, Madrid 1979, p. 44.

82) Ireneo señala que los basilidianos “practicaban la magia, los encantamientos, las fórmulas, las evocaciones y toda clase de ritos extraordinarios” (*Haer.* 1.24.5) y en los mismos términos se pronuncia Epifanio, infiltrado entre las sectas gnósticas de Egipto en el s.IV (*Pan. Haer* 26.4; 26,3,9, etc.). Para el cristianismo ortodoxo, BROWN 1972, p. 127 ss.). Sobre el hermetismo, de concepciones más optimistas y menos dualistas que las gnósticas: FESTUGIÈRE A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, Paris 1950 (2 de.), vol. II, Paris, 1949; DORESSE J., “El hermetismo egipcizante” en Ch. G. Puech (dir.): *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo, II*, Madrid 1979, pp. 82-163.

83) RUDOLPH K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer Spätantike Religion*, Göttingen 1977, p. 287. Ver además, en este contexto: JONES A.H.M., “Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, *Journal of Theological Studies* 10, 1959, 280-298, señalando cómo para la mayoría de las personas no sólo la salvación individual, sino la del Imperio dependían de la doctrina correcta; FRENCH W.H., “Heresy and Schism as Social and National Movements”, *Studies in Church History* 9, 1972, 37-56.

84) Vid. Nota 5

86) PALOL 1977-78, p. 300; FONTAINE J., sin embargo, es más cauto a la hora de adscribir a alguna corriente la pieza, caracterizada por la ambigüedad de la inscripción, “teñida de humanismo cristiano, en el sentido de un *Manlius Theodorus*, o de un pelagianismo poco consciente” (“Le distique du chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel”, *AEArq.* 125-130, 1974, 583.

87) DIVJAK (recensuit), “Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae”, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 88, Vindobonae 1981, pp. 51 ss.

88) PALOL 1987, pp. 357-358

89) Para cualquier aspecto relacionado con la historiografía, los contenidos doctrinales, los avatares históricos o la bibliografía sobre Prisciliano, es de consulta obli-

gada el estudio de ESCRIBANO PAÑO M.V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza 1988, con una sugestiva interpretación de los problemas.

89) ESCRIBANO 1988, pp. 159-165, sin excluir, naturalmente, otras influencias o elementos. Sobre las relaciones comerciales: GARCIA MORENO L.A., "Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (s.V-VIII)", *Habis* 3, 1972, 127-154.

90) Según comunicación oral del Dr. Martín-Bueno, tras el examen de las mismas. En un basurero del foro de Tarragona, datable en el s.V, se han recuperado 102 ánforas de procedencia oriental (un 25% del total). De ellas, 20 proceden de Gaza. Se trata de un tipo de ánfora Keay LIV) documentado también en Ampurias, que se exporta a Occidente desde fines del s.IV, siendo frecuente en el V en Cartago y Roma. Destinado probablemente al transporte de vino, refleja el incremento de la actividad agrícola en la zona de Palestina en este período, que se traduce en un aumento del volumen comercial con el otro lado del Mediterráneo (REMOLA J.A. y ABELLO A., en AA.VV., *Un abocador del segle V d.C. en el forum provincial de Tarraco*, Taller Escola d'Arqueologia, Memòries d'excavació 2, Tarragona, 1989, pp. 284 ss.)

91) Se trata de variantes sobre el último eón -junto con la Iglesia- de la Ogdóada primordial de las especulaciones de Ptolomeo (Iren. *Haer.* 1.1.1) o Valentín (*Ibid.* 11.1), el "Primer Principio de todas las cosas" para los naasenos de Hipólito (*Elench.* 10.9.1)

92) Trad. DE MONTSERRAT 1983, p. 169, indicando cómo en la astrología helenística era usual designar a los doce signos del zodiaco con dos letras, comenzando por el principio y por el lineal del alfabeto. El hombre, considerado como microcosmos, está dividido en las mismas doce partes que el cosmos.

93) FITA F., "El anillo gnóstico de Astorga", *BRAH* 42, 1903, 144.153, para quien la Forma del objeto estaría haciendo alusión a la Ogdóada marcosiana; LECLERQ H., en *Dict. Arch. Chr.* 1.2, 107, col. 2213, fig. 749.

94) FITA F., *BRAH* 10, 1887; LECLERQ H., en *Dict. Arch. Chr.* 1.2, 1907, col. 3004; GÓMEZ MORENO M., *Catálogo de España. Provincia de León, i, Madrid* 1925, p. 38, fig. 6.

95) GARCIA Y BELLIDO A., *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967, pp. 130-131.

96) Algún autor ha llevado a cabo la identificación entre Iaô y Abraxas (PHILONENKO 1979, p. 297 ss., vid. Nota 4, pero al menos por lo que a las fuentes literarias respecta, tal identificación no es posible en la doctrina de Basílides, que presenta a Abraxas como el dios cósmico de los 365 cielos, mientras que el “dios de los judíos” es el jefe de los ángeles que reinan en el cielo inferior, que es el que los hombres ven (Iren., *adu. Haer.* 1.24.4).

97) LEHMAN-HAUPT C.F., s.v. “Serapis”, en W.H. Roscher, *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 4, Leipzig 1909-1915 (Hildesheim-New York 1977), cols. 359 ss.

98) vid. ESCRIBANO 1989, pp. 65-87 adelantando dos años su celebración respecto de la fecha que predomina en la mayoría de los estudios (ibid 220)

99) *Hic est cuius nomen in calculo novo albo scribuntur est, quodum nemo habet nisi qui accepit* (se trata de una cita del Apocalipsis, 2.17, y sigue el texto: *si enim scismaticis non facimus sacandalum, quod nomen deus in calculo novo legimus inscribuntur, qui in omni littera sive hebraea sive latina sive graeca in omne quod videtur aut dicitur res regnum et dominorum dominus est...* (Tract.1.30).

100) Teran 1985, PP. 205 SS. El texto dice a continuación: “Porque Él mismo es de quien se ha escrito: Venció el león de la tribu de Judá. Pero para nosotros el león no es Dios, sino que, como está escrito ¿qué más dulce que la miel y más fuerte que el león? El mismo es de quién se ha escrito “Ciervo amistoso y pollo gracioso se dice de Ti, pero para nosotros no hay dios, ciervo o pollo”, en alternancia de otras citas bíblicas y declaraciones expresa de no venerar a demonios o ídolos de tal tenor.

101) 1957, pp. 78-81

102) BARB, 1960, p. 971

103) TURNER W.H., *The Patern of the Christian Church*, Londres 1954 (cfr. GRANT 1959, P. 182).

104) VID. NOCK A.D., “Paul and the Magus”, en *Selected Essays on Religion and the Ancient World I*, Cambridge, Mass. 1972, p. 314; FERGUSON J., *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca 1970, pp. 157 ss; GOODENOUGH E.R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period 2*, New York 1953, pp. 155 ss; AUNE D.E., “Magic in Early Christianity”, en *ANRW 2.23.2*, Berlín-New York 1980, pp. 1510 ss., haciendo hincapié en

la consideración de la magia como una forme de “desviación religiosa”, en la que se persiguen propósitos individuales o colectivos por medios alternativos a los sancionados normalmente por la institución religiosa oficial. GUNDEL Y.H., ha indicado que la *Weltanschauung* de los papiros mágicos griegos corresponde íntimamente a la de las religiones greco egipcias (“Vom Weltbild in den griechischen Zauberpapyri: Pblememe und Ergebnisse”, en *Proceedings of the 12 th. International Congress of Papyrology at Michigan*, Toronto 1970, p. 185,. Cf. AUNE 1980, p. 1519)

105) Constituye un *topos* en las acusaciones de los heresiólogos la participación de las mujeres en los ritos y prácticas mágicas. Ya antes se ha aludido a algunas noticias al respecto (por ejemplo, Iren. *Haer.* 1.13), y lo mismo dicen respecto de los círculos priscilianos Sulpicio Severo (*Chron.* 2.46.6) o Jerónimo (PL. 34, 662; Epist., 133.4).

106) KING 1864, p. 119.