



Scande caeli templa, virgo: a viaxe astral de Filoloxía na obra de Marciano Capela

Grao en Filoloxía Clásica

Iago Fraga Vilas

Profesora Helena Rosa de Carlos Villamarín

2023/2024



Scande caeli templa, virgo: a viaxe astral de Filoloxía na obra de Marciano Capela

Grao en Filoloxía Clásica

Iago Fraga Vilas

Profesora Helena Rosa de Carlos Villamarín

2023/2024



FACULTADE DE FILOLOXÍA

CUBRIR ESTE FORMULARIO ELECTRONICAMENTE



Formulario de delimitación do título e resumo
Traballo de Fin de Grao curso 2023/2024

APELIDOS E NOME:	FRAGA VILAS IAGO
GRAO EN:	FILOLOXÍA CLÁSICA
(NO CASO DE MODERNAS) MENCIÓN EN:	
TITOR/A:	HELENA ROSA DE CARLOS VILLAMARÍN
LIÑA TEMÁTICA ASIGNADA:	LITERATURA LATINA

SOLICITO a aprobación do seguinte título e resumo:

Título: <i>Scande caeli templa, virgo</i> : a viaxe astral de Filoloxía na obra de Marciano Capella
Resumo A viaxe astral é unha das múltiples formas de viaxar presentes na literatura clásica, abranxendo as súas configuracións literarias case un milenio de evolución desde Parménides até o propio Marciano. A viaxe astral semella presentarse como un xeito de adquisición de coñecemento dispoñible só para certos personaxes. No elaborar a viaxe astral de Filoloxía, Marciano Capella interaxe con esa tradición para recrear, adaptar ou innovar. Este traballo ofrécese como un estudo da forma particular que a viaxe toma no <i>De Nuptiis Philologiae et Mercurii</i> , longamente usado como manual, e afonda nas súas relacións non só con outras viaxes astrais senón tamén con formas de viaxe relacionadas: a ascensión aos ceos en determinados relatos e mais a apoteose na súa configuración imperial. Para alén diso, tamén se pescuda sobre determinados elementos concretos da viaxe, como por exemplo o vehículo e o itinerario, ademais de afondar no esclarecemento dos hipotextos con que traballa o autor africano.

Santiago de Compostela, 19 de abril de 2024.

Sinatura do/a interesado/a Assinado por Iago Fraga Vilas o día 20/04/2024	Visto e prace (sinatura do/a titor/a) Firmado por DE CARLOS VILLAMARIN	Aprobado pola Comisión do Traballo de Fin de Grao coa data - 6 MAI. 2024 Selo da Facultade de Filoloxía
---	---	--

SRA. PRESIDENTA DA COMISIÓN DO TRABALLO DE FIN DE GRAO



Scande caeli templa, virgo: a viaxe astral de Filoloxía na obra de Marciano Capela

Scande caeli templa, virgo: el viaje astral de Filología en la obra de Marciano Capela

Scande caeli templa, virgo: Philology's astral journey in Martianus Capella's work

Resumo

A viaxe astral é unha das múltiples formas de viaxar presentes na literatura clásica, abranxendo as súas configuracións literarias case un milenio de evolución desde Parménides até o propio Marciano. A viaxe astral semella presentarse como un xeito de adquisición de coñecemento dispoñible só para certos personaxes. No elaborar a viaxe astral de Filoloxía, Marciano Capela interaxe con esa tradición para recrear, adaptar ou innovar. Este traballo ofrécese como un estudo da forma particular que a viaxe toma no *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, longamente usado como manual, e afonda nas súas relacións non só con outras viaxes astrais senón tamén con formas de viaxe relacionadas: a ascensión aos ceos en determinados relatos e mais a apoteose na súa configuración imperial. Para alén diso, tamén se pescuda sobre determinados elementos concretos da viaxe, como por exemplo o vehículo e o itinerario, ademais de afondar no esclarecemento dos hipotextos con que traballa o autor africano.

Palabras chave: ascenso, apoteose, *lectica*, rito místico, viaxe astral

Declaración de orixinalidade do traballo

Eu, Iago Fraga Vilas, alumno do Grao en Filoloxía Clásica, con DNI 35602014S, declaro formalmente que este traballo é da miña estrita autoría e que non incorre en plaxio. Alén diso, manifesto que son coñecedor das consecuencias académicas derivadas de o anterior ser falso.

A terra foi quedando atrás,
Adiós, regatos pequenos, adiós
Cada vez máis pequenos no ollo de boi,
Na Vía Láctea encontraremos un bonito lugar

Os problemas crecen, Ataque Escampe

Índice

Introdución.....	7
As orixes literarias da viaxe astral.....	9
Outra forma de ascensión aos ceos: a apoteose.....	18
A viaxe de Filoloxía en Marciano Capela.....	23
Unha síntese da viaxe.....	23
A tipoloxía e estrutura da viaxe.....	24
Quen.....	24
Como.....	28
Por onde.....	31
Algunhas pasaxes relevantes: o vómito e o ovo.....	33
O vómito.....	33
O ovo.....	36
Conclusións.....	40
A viaxe de Filoloxía e as viaxes astrais.....	40
A viaxe de Filoloxía e a apoteose.....	40
A viaxe de Filoloxía e o mito de Cupido e Psique.....	41
A viaxe de Filoloxía e os ritos místéricos.....	42
A fin da viaxe.....	42
Referencias.....	43
Anexos.....	46

Scande caeli templa virgo: a viaxe astral de Filoloxía na obra de Marciano Capela

Introdución

Este traballo ten como obxectivo analizar a viaxe astral presente no *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Mart. Cap. 2.142-99). A obra, no seu conxunto, gozou de vizosa vitalidade ao longo da Idade Media, sendo amplísima a súa transmisión manuscrita e servindo de manual de instrución para innúmeras xeracións. Ao mesmo tempo, aparece cuberta dunha mesta néboa: un latín opaco e uns contidos inescrutábeis que foron obxecto de atención de non poucos comentaristas medievais como Remixio de Auxerre. As dificultades ás que estes fixeron face son en moitos casos as mesmas que nos desafían desde a contemporaneidade.

Para encetar a tarefa princiábase cunha análise das orixes literarias da viaxe astral. Nesta sección explóranse algunhas das testemuñas máis relevantes deste particular tipo de viaxe, nomeadamente o mito de Er e o soño de Escipión, mais tamén algunhas configuracións máis tardías. Este elenco, non exhaustivo, permite tirar algunhas conclusións de relevancia sobre a natureza da viaxe astral na literatura.

A seguir, explórase a relación da apoteose e a viaxe astral. Esta sección permite, por unha banda, lembrar que existen modalidades de viaxe aos ceos diversas da viaxe astral. Por outro lado, constátase a forza cultural de tal rito no mundo romano. A pescuda consegue, para alén diso, pautar determinadas liñas de relación entre unha modalidade de viaxe e outra.

O miolo do traballo consiste, logo, nunha análise concreta da viaxe astral tal como se configura no texto de Marciano Capela. Recupéranse, primeiramente, os elementos chave da viaxe, brevemente sintetizados. A continuación, trabállase sobre determinados aspectos centrais do relato, a saber o *quen*, o *como* e o *por onde* da viaxe.

Dentro das limitacións dun traballo destas características e perante a imposibilidade de tratar todos os aspectos da viaxe de xeito exhaustivo, selecciónase tamén unha escena chave do relato para o seu comentario detallado. Trátase da preparación para a viaxe astral, que pasa polo vómito da erudición terrea e a inxesta dun ovo ou *simulacrum mundi*.

Logo deste percurso a conclusión do traballo pretende recuperar os eixos fundamentais que a pesquisa anterior abre, sintetizando nun só punto as ideas sobre a relación do texto coas viaxes astrais, coa apoteose imperial, cos ritos místéricos e co texto apuleiano das *Metamorfoses*. Isto faise poñendo estes elementos en relación co carácter satírico e paródico inherente ao *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*.

Inclúense como anexos varias pasaxes especialmente relevantes do texto coas súas respectivas traducións ao galego.

As orixes literarias da viaxe astral

A viaxe astral descrita no libro II do *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Mart. Cap. 2.142-99) non é material orixinal de Marciano Capela. Moi polo contrario, é a recreación dunha escena que ten as súas orixes moi atrás na literatura grecolatina. Esta sección explora algúns antecedentes literarios pertinentes para a comprensión da viaxe no *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*.

A viaxe astral é unha forma de viaxe que permite a observación da realidade cosmolóxica, implicando frecuentemente un percurso que realiza a alma de maneira extracorporal. Para Jiménez (1993, p. 102) Platón é o principal responsábel da súa elaboración literaria a través do mito de Er (Pl. R. 614b-21b). Este mito, cuxa interpretación é polo demais abstrusa (Halliwell, 2007, p. 445), describe en boca de Sócrates o percurso que a alma de Er realiza, morto o corpo. O itinerario pasa pola ascensión da alma até un lugar descrito como *δαμόνιος* e onde tanto a terra coma o ceo se fenden en dúas aberturas (Pl. R. 614c). Este é o primeiro escenario da viaxe, un espazo que lle permite testemuñar como as almas xustas soben ao ceo para seren premiadas e como as inxustas descenden baixo terra para seren punidas. Outras dúas fendeduras deixan entrar aquelas almas que xa completaron o seu tempo de retribución e que se reencontran nun prado.

Este é o punto de partida da segunda etapa da viaxe (616b-17c) en que Er marcha coas ánimas reencontradas no prado para o seguinte escenario da viaxe astral. Este segundo espazo caracterízase por unha complexidade de representación notábel. Na esencia, fornece unha visión do conxunto do universo, equiparado a un fuso. Esta representación permite describir os planetas e a súa orde, nun conxunto cheo de simboloxía. Na parte final da viaxe (617-21b), as almas

obteñen por sorteo unha vida e posteriormente caen á terra. Esta última parte é descrita de maneira notabelmente sucinta.

A pesar de conter elementos de orixinalidade, no senso moderno do termo, sería tamén inxenuo atribuír esta pasaxe de maneira exclusiva ao xenio literario de Platón: na verdade, este combina fontes anteriores para configurar a viaxe astral do mito de Er. Nel hai, por exemplo, unha clara influencia pitagórica (Halliwell, 2007, p. 458), algo natural considerando o pulo de que esta seita filosófica gozaba daquela.

Existe certo consenso en apuntar unha orixe oriental á ascensión da alma. Así o fan, con matices diversos, numerosos traballos, como apunta Jiménez (1993, p. 102). Non paga a pena, con todo, aprofundar nesta cuestión da *patrie originaire*, que Culianu (1982, p. 296) xa definiu como *chimère*. É evidente que, cando Platón dá forma ao mito de Er, os seus elementos xa estaban presentes en Grecia. Non está fóra de lugar, para dar firmeza a este argumento, mencionar o proemio ao poema de Parménides (DK 28B1) transmitido por Sexto Empírico e que pode ben caer dentro da categoría de ascenso aos ceos segundo Wallace (2011, p. 47).

Non chega, porén, con sinalar a Platón como primeiro figurador literario dunha viaxe astral completa: o ateniense non é a referencia directa de Marciano Capela. Cómpre, logo, dar unha ollada ao tecido de textos que recrearon esta escena no longo período que leva a Capela.

Partindo do mesmo Platón, pódense sinalar outras pasaxes concomitantes, nomeadamente *Phdr.* 248c-9d, *Grg.* 523a-b e *Ti.* 41d-2e. As tres falan do movemento da alma separada do corpo, mais dunha maneira máis abstracta que o mito de Er, unha vez que non se refiren á experiencia dun individuo concreto. Destes tres casos o menos interesante é o do *Gorxias*, porque a linguaxe non explicita que se trate da alma a viaxar, aínda que se poida deducir. Centrando a atención sobre as outras dúas pasaxes, é fácil identificar a relación co mito de Er. No *Ti.* 41e, subidas as

almas sobre as estrelas como se de carros (ὀχήματα) se tratase, a divindade móstralles a natureza do todo (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) e as leis do destino.

A pasaxe do *Fedro* está estreitamente ligada á do mito de Er, parecendo case unha versión sintetizada da mesma viaxe. A referencia á viaxe das almas é menos obvia, aínda que non por iso omisíbel: en Pl. *Phdr.* 249c fálase das cousas que a alma viu viaxando co deus (ἄ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ συμπορευθεῖσα θεῶ), aparentemente a mesma viaxe que a referida no *Gorxias* e na *República*.

Estes tres textos están moi relacionados coa cuestión da inmortalidade da alma e a dualidade corpo-alma. Neles obsérvase con claridade que a adquisición de coñecemento aparece como elemento chave da viaxe. A autoridade de que gozou Platón, alén da natureza chamativa dos textos, cuxa linguaxe poética debeu sen dúbida contribuír a impactar os lectores, fan del un bo punto de inicio para a pesquisa sobre o desenvolvemento da viaxe astral na literatura.

Parece axeitado non dar especial atención a outras pasaxes anteriores que fan referencia á viaxe da alma. É o caso da historia de Aristeas (Hdt. 4.13-6) que para Halliwell (2007, p. 449) debe ser lida deste xeito, isto é, como un caso de viaxe astral. O carácter satélite deste relato e a referencia isolada ao que podería ou non ser unha viaxe da alma obrigan a non darlle excesiva importancia. Con todo, Wallace (2011, p. 43) insire a *viaxe extraordinaria* de Aristeas na tradición dunha serie de viaxes de ascenso de tipo chamánico. A esta clase pertencerían toda unha serie de viaxes ligadas intimamente a prácticas relixiosas. Epiménides, Ábaris e Hermótimo de Clazómenas serían outras das figuras ligadas a este tipo de viaxe. Independentemente da procedencia oriental ou autóctona destas viaxes, o feito é que no final do século V a.C. xa tiñan unha presenza autónoma no mundo grego.

Xa no eido romano, aínda que sempre en relación profunda co grego, aparecen os textos de Lucrecio. No proemio do libro I (Lucr. 1.62-79) inclúese unha loubanza a Epicuro que contén unha referencia a unha forma de viaxe. Viaxando, excede os límites do mundo (*extra processit longe flammantia moenia mundi*), percorre o infinito (*omne immensum*) *mente animoque* e torna, finalmente, pleno de coñecemento. Esta testemuña, que non é unha configuración completa da viaxe astral, si que contén un elemento chave, nomeadamente a viaxe como instrumento para a adquisición dun coñecemento inalcanzábel doutro xeito. Aparece aquí novamente un elemento xa discernido na viaxe platónica.

Á hora de marcarmos o seguinte grande fito de relevancia para o estudo do *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, cómpre chamarmos a atención sobre o *Somnium Scipionis*, que constitúe un elo chave da cadea e que ao mesmo tempo permite deitar luz sobre a configuración da viaxe astral no tempo entre Platón e a fin da república romana.

Cicerón coñecía ben a *República* de Platón e é evidente que hai lazos fortes de intertextualidade entre os dous textos. Chega sinalar o título das obras, que non por caso é o mesmo (*Περὶ πολιτείας* e *De Re Publica*). A pasaxe do *Somnium Scipionis* é tamén un paralelo claro do mito de Er, tanto polo contido -de viaxe e cosmolóxico- como pola súa posición na obra, servindo como coda. Porén, Cicerón incorpora outros elementos: innovacións da xeografía helenística, ideas de correntes filosóficas coma o estoicismo e, particularmente, unha cor pitagórica (Zetzel e Easterling, 1995, p. 224).

Ademais, o relato de Cicerón conta cunha especificidade notábel a respecto do seu predecesor. Trátase do cadro diferente que se constrúe para a viaxe astral. Neste caso é un simple soño que, aínda por riba, non fai senón reflectir os pensamentos conscientes tidos durante o día.

Non é banal: é unha tentativa de dotar o texto de realismo, unha vez que a viaxe astral a través do soño entra dentro do posíbel.

Cómpre agora pescudar se Cicerón tiña o relato de máis viaxes astrais literarias na mente á hora de escribir. Sobre a cuestión correu non pouca tinta. Existen, para resumir, dúas correntes. Unha afirma que non é necesario recorrer a outros arquetipos literarios alén do mito de Er. É o caso de Powell (1990). Este recorre ao argumento de que a capacidade creativa de Cicerón é quen de cubrir o baleiro entre Er e Escipión. A outra corrente, representada por autores como Luck (1956), busca esas outras viaxes e identifica potenciais candidatos. Un deles é Heráclides do Ponto, que presenta no mito de Empedótimo contido de natureza escatolóxica. Powell acusa Luck (1956) de tentar derivar o cadro literario do *Somnium Scipionis* de Antíoco de Ascalón. Na verdade, o esforzo de Luck pasa máis ben por trazar as influencias filosóficas, e neste senso presenta argumentos convincentes, como o feito de Cicerón ter un contacto moi próximo coas doutrinas deste pensador. En todo o caso, os que buscan a todo custo esas outras fontes literarias para Cicerón parecen asumir a incapacidade do autor latino para ser creativo: como Cicerón non podería por si mesmo cubrir a diferenza entre o mito de Er e o *Somnium Scipionis*, sería necesario asumir outras fontes. O argumento non é especialmente forte, porque adscribir a Cicerón a decisión de mudar certos aspectos fundamentais (experiencia *post mortem* fronte a soño, por exemplo) non ten nada de inasumíbel. Moi polo contrario, e como xa se suxeriu *supra* (p. 13), explícase facilmente como manifestación dun esforzo por dotar o texto de realismo. Porén, é imposible demostrar que Cicerón non lese outros relatos literarios de viaxes astrais e que estes non puidesen deixar un pouso no relato. É só que non é necesario facelo e por tanto non adianta nada.

Do *Somnium Scipionis* podemos tirar varias conclusións. A primeira é que a viaxe astral era coñecida, canto menos a través de Platón, para a intelectualidade romana. A segunda é que resultaba de interese e que por iso foi retomada literariamente. A terceira é que non existe uniformidade na súa maneira de presentarse, ou sexa, que pode vir introducida de xeitos diversos.

Porén, queda por percorrer aínda a metade do camiño, ou sexa, o tempo até o século V. Cómpre, para o facer, deterse nos textos de Plutarco. Este presenta no seu tratado *De sera numinum vindicta* unha viaxe astral da alma, presentando puntos en común cos dous textos xa comentados *supra*. Trátase dun *mythos* inserido no final do texto, e cumpre unha función semellante á do mito de Er, unha vez que serve a dar firmeza aos argumentos presentados. Por outra banda, o expediente da viaxe astral tamén é semellante ao do mito de Er: a morte -ou un estado próximo a esta-, acompañada da posterior ‘resurrección’. É curiosa a diverxencia neste punto con Cicerón: poderíamos asociar a transformación da morte para o soño que artellou este a unha evolución cultural lineal e temporal. Na verdade non é así: Plutarco non se sente constrañido a buscar unha alternativa á morte como expediente da viaxe astral, sendo un autor máis tardío. Será que en realidade non foi a cuestión do realismo que moveu Cicerón a transformar o cadro narrativo, ou que o elemento realista era unha cuestión menos relevante para Plutarco e o seu lector potencial?

Canto á cuestión das fontes literarias, aplica o mesmo argumento que ao *Somnium Scipionis*. Nada impide que Plutarco tivese modelos literarios diversos, hoxe perdidos, mais na práctica chega con vincular o texto ao mito de Er: a capacidade creativa do autor é máis que suficiente para explicar as diferenzas.

Interesa tamén traer á tona o mito da viaxe da alma presente no *De signo Socratis*. A particularidade deste texto é que o expediente da viaxe é oracular, ou sexa, diverso dos anteriores. Así, fálase dun profundo adormecemento e, deseguida, dun violento golpe no cranio que libera a alma do corpo.

Non é pertinente afondar nos detalles filosóficos e técnicos que instrúen os textos, por ser algo que cae fóra do propósito desta sección, mais é interesante facer notar que neste último texto a cosmoxía con que se traballa é lixeiramente diversa á de Cicerón e de Platón.

É posíbel, a partir do xa visto, tirar como conclusión que a viaxe da alma esixe para se producir un estado de consciencia diferente á vixilia, e que isto se verifica nas súas manifestacións literarias relevantes, mais dentro dun abano amplo de posibilidades.

O tratado hermético *Poimandres*, máis ou menos contemporáneo de Plutarco, é tamén proba deste amplo abano. O texto, que é o primeiro tratado do *corpus* hermético, presenta a ascensión da alma cun expediente máis complexo que os anteriores: trátase do relato que a divindade Poimandres conta para o narrador, inmerso nun profundo soño de revelación. Poimandres explica como as almas, despois de se separaren dos seus corpos coa morte, ascenden pola estrutura cósmica e terminan o ascenso, desprendéndose en cada etapa (segundo Wallace (2011, p. 66) son nove en total) das máculas terreas. Non é, con todo, o destino reservado para todos, senón para os que son dignos. O ascenso da alma non aparece no *Poimandres* de maneira illada, senón que é un elemento con recorrente presenza na prosa dos autores neoplatónicos, pitagóricos e gnosticistas (Jiménez, 1993, p. 105). Entre estes están Numenio, Plotino, Porfirio e Xámblico, que tratan o asunto. Parece claro, por tanto, que o ascenso da alma, cunha longa tradición na literatura propiamente clásica, encontra unha boa acollida no contexto cultural e filosófico imperial.

Por último, pode ser de interese comentar o *Icaromenippus* de Luciano de Samósata. Este diálogo é a narración que Menipo fai ao seu amigo da súa ascensión aos ceos. É, con todo, unha viaxe moi diversa das anteriores e por iso merece unha atención detallada. En primeiro lugar, non está ligada á morte, nin hai -aparentemente- unha separación de alma e corpo: Menipo ascende sendo mortal, e *motu proprio*, aínda que axudado polas ás de ave que se adherira. En segundo lugar, a demarcación das etapas da viaxe é considerabelmente máis simple que noutros casos (compárese coas nove etapas do *Poimandres*): aquí viáxase da Terra á Lúa, da Lúa ao costado do Sol, e do Sol ao Ceo, no seu senso restrinxido de morada dos deuses. Este tamén é o único dos textos comentados en que o experimentador da viaxe astral participa logo na asemblea dos deuses.

Aínda a pesar das diferenzas, garda unha concomitancia fundamental con viaxes anteriores, que é a súa relación co coñecemento. Como xa visto, tanto no mito de Er, como no *Somnium Scipionis* ou no *Poimandres*, así como o *De signo Socratis*, o ascenso celeste permite a quen o experimenta adquirir un coñecemento que despois debe ou non difundir. Neste caso Menipo ventúrase na viaxe por sede de coñecer unha realidade que non encontra resposta na vida cotiá.

Non debemos esquecer, con todo, que se trata dun contexto paródico e que pretende facer rir: é proba o instrumento que enxeña o home para ascender aos ceos, que non é máis que dúas ás -aínda por riba, de aves diferentes: unha aguia e un boitre.

O diálogo de Luciano completa un elenco non exhaustivo mais suficientemente representativo. As pasaxes seleccionadas permiten demostrar que a viaxe astral era unha escena cunha tradición longa e chea de vitalidade. Por outra banda, non é unha escena morta, no senso de os seus elementos se repetiren de maneira formulaica. Moi polo contrario, presenta

produtividade e os autores continúan a configurala, xa entrados na época da literatura imperial, de maneiras diversas e creativas.

Outra forma de ascensión aos ceos: a apoteose

A viaxe astral non era, para os antigos, a única forma de chegar aos ceos: o mortal tamén pode acceder a través da apoteose. Esta sección pretende deitar luz sobre este concepto e poñelo en relación coa viaxe astral.

Lonxe de ser unha crenza estranxeira e tardía, a apoteose fai parte do imaxinario romano dende cedo, e de xeito ‘patrimonial’. É o caso de Rómulo, sobre o cal o poeta Ennio (*Ann.* 114-115) di:

*Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum
degit (...)*

Dito doutro xeito: a divinización de homes mortais e o seu ascenso aos ceos está lonxe de constituír un elemento alleo á tradición romana. Rómulo, por outra banda, non é o único mortal a recibir este tratamento en época republicana, como demostra Chalupa (2006, pp. 201-202). Con isto en mente cómpre manter unha ollada escéptica cara a quen ve a apoteose simplemente como un elemento oriental e importado a Roma.

Sexa como for, a apoteose de Rómulo é relatada e recreada na literatura latina do inicio do principado. Alén de Tito Livio, que a describe na súa obra (*Liv.* 1.16), tamén Ovidio o fai nas *Metamorfoses* (*Ov. Met.* 14.805-28) e nos *Fasti* (*Ov. Fast.* 2.492-8). Non é casual, certamente, que esta recuperación da apoteose na literatura se produza nun momento en que as fronteiras entre o divino e o humano son un asunto chave na sociedade romana. Uns anos antes de Ovidio relatar este episodio Xulio César fora proclamado divinidad estatal en vida, un caso único e que contribuíu sen dúbida a alimentar o resentimento contra a súa figura (Chalupa, 2006, p. 202).

É evidente que a apoteose de Rómulo tivo peso á hora de configurar o relato da divinización do emperador Augusto. Obsérvase, por exemplo, un paralelismo claro entre as

figuras de Xulio Prócuro e Numerio Ático no propio papel que desenvolven nos relatos: son as testemuñas da apoteose de Rómulo e Augusto, respectivamente. A adución dun testemuño, porén, parece caer axiña no esquecemento: non se volve facer mención a este elemento após a consecración de Drusila (Chalupa, 2006, p. 203).

Aínda que o procedemento concreto da apoteose estivese suxeito a mudanzas, como apenas visto, a apoteose de Augusto sentou un forte precedente na tradición imperial romana: “Do período de 14 d.C. até 337 d.C., dos sessenta imperadores que regeram o Império Romano, trinta e seis foram deificados e receberam o título de divus, juntamente com vinte e sete membros de suas famílias” (Guerra, 2022, p. 26). Noutras palabras, a apoteose non se converteu nun procedemento automatizado e podía ou non ser outorgada, mais era en todo o caso habitual. Para entendermos a importancia desta práctica, cómpre ter presente que ser o herdeiro dun gobernante asociado aos deuses é unha poderosa ferramenta de lexitimación. De aí que Guerra(2022, p. 41-42) defina a apoteose como “um ato teopolítico, uma ação interessada” froito do “contrato entre as forças políticas que interviam depois da morte e cremação do príncipe”.

A lonxevidade desta práctica ten implicacións concretas. Primeiramente, dótese dunha ritualidade máis ou menos estandarizada, con todo un aparello de prácticas vencelladas. Neste senso son de relevancia as dúas descricións máis extensas que conservamos sobre a apoteose do emperador, nomeadamente a de Dión Casio (D.C. 75.4-5) e Herodiano (Hdn. 4.2). Por outra banda, a apoteose convértese nun episodio engrenado na cultura imperial: non só porque a súa propia realización esixía a participación do conxunto do pobo de Roma -especialmente das clases dominantes- senón porque a imaxinaría da apoteose pervade as manifestacións artísticas e culturais.

Aínda que neste caso interese pór o foco nas representacións iconográficas, é relevante traer á tona unha pasaxe de Lucano (1.45-8) que mostra como a apoteose xa se convertera nun elemento rutinario máis da loubanza ao emperador. Isto é, o poeta integra a apoteose de maneira natural na exaltación de Nerón:

(...) *Te, cum statione peracta*
astra petes serus, praelati regia caeli
excipiet gaudente polo (...)

Que isto non se trata dun *unicum* é facilmente demostrábel, por exemplo, mencionando tamén o encomio que Silio Itálico fai dos Flavios nas *Punica* (3.594-629), e cuxos dous primeiros versos “évoquent d’emblée leur apothéose [referido aos Flavios] en des termes qui font songer à Hercule” (Taisne, 1992, p. 24). Non pagaría a pena facer un catálogo exhaustivo das mencións á apoteose na poesía latina imperial, mais non parece absurdo dicir que para o lector contemporáneo a apoteose constituiría un *locus* máis que habitual, sobre todo en certos tipos de literatura.

Porén, non é só a través da literatura que o cidadán romano estaba en contacto coa apoteose: esta convértese nun obxecto típico de representación artística. O exemplo paradigmático é a abóbada do arco de Tito. Este arco ten, como Holloway (1987) demostrou, moito máis de funerario que de triunfal e conta na súa abóbada cunha representación da apoteose do emperador. Segundo Kleiner (1992, p. 189) a apoteose é, de feito, “the true subject of the Arch of Titus”. É un obxecto de representación que se sostén no tempo: un século despois a emperadora Sabina é representada subindo ao ceo sobre unha aguia en moedas (Kleiner, 1992, p. 254). Outro exemplo é o pedestal da columna de Antonino Pío. Neste caso os emperadores son

portados sobre as costas dunha personificación masculina, mais son acompañados por dúas aguias na súa viaxe apoteósica.

Esta pasaxe polas representacións literarias e artísticas da apoteose non é en van, senón que debe servir para demostrar que a apoteose non é un fenómeno que o romano imperial educado puidese descoñecer, aínda despois de que a práctica en si cesase: imbricada no imaxinario cultural, o lector e cidadán batería constantemente con ela nos textos e nas rúas.

Unha das consecuencias que isto puido ter foi que a descrición doutro tipo de viaxes, como a viaxe astral que é obxecto deste traballo, fosen contaminadas por elementos propios da apoteose, unha vez que son facilmente asimilábeis. A seguir, sinálanse dúas posíbeis manifestacións concretas disto mesmo.

A primeira ten a ver co modo de ascender ao ceo. Xa se detallou como a aguia é o vehículo privilexiado na iconografía para portar a alma do emperadores (e dos seus *familiares*), algo para o que Herodiano nos fornece unha valiosa testemuña historiográfica (4.2.11). Pois ben, a aguia aparece pola primeira vez no relato dunha viaxe astral no s. II d.C. É no famoso diálogo do *Icaromenippus*, descrito sumariamente *supra* (p. 12) e no cal Menipo ascende aos astros axudado por dúas ás que el mesmo adhire ao seu corpo. É claro que aquí hai, primariamente, unha alusión a Ícaro. Con todo, o argumento que se defende aquí é que a mención explícita á aguia é unha contaminación da apoteose. Parece, en efecto, que alén de recuperar o mito de Ícaro, hai unha parodia da apoteose imperial a través do mecanismo da degradación: por unha banda, fronte á senlleira aguia que porta no seu lombo o emperador, temos aquí un home axitando traballosamente as súas ás artificiais, unha imaxe sen dúbida menos rexa. Por outra banda, o propio par de ás está reducido ao ridículo: non son dúas ás de aguia, senón que unha

delas é de boitre. A imaxe é patética, e esta degradación que opera enténdese mellor no confronto coa imaxinaria apoteósica imperial.

É posíbel argumentar que a conexión é fraca demais como para demarcar unha relación directa. Con todo, nun texto cómico como este, a relación adiciona unha tona máis de comicidade que sen dúbida non pasaba desapercibida para o lector. É difícil pensar que Luciano non fose consciente da conexión, mesmo no caso de que fose accidental.

A segunda manifestación da contaminación apoteose-viaxe astral é o lugar de destino da viaxe. A apoteose finaliza, naturalmente, coa integración da nova divinidad no Olimpo. Así acontece, por exemplo, na satírica *Apokolokyntosis* de Séneca (Sen. *Apoc.* 5), en que Claudio chega xunto a Xúpiter e os demais deuses. Convén recuperar os versos de Ennio para mostrar que se trata do habitual: “Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum degit” (116-117).

Como xa foi exposto *supra* a viaxe astral nas súas configuracións máis antigas (no mito de Er e na viaxe de Escipión, alén dos relatos secundarios como o de Aristeas) non tiña como destino, de ningún xeito, o Olimpo. Na viaxe astral imperial, con todo, si que o pode ser. De novo, o *Icaromenippus* é a testemuña disto, mais, como se ve *infra* (p. 23), non é en absoluto a única manifestación. Aquí, Menipo atravesa primeiro os ceos e chega finalmente ao Olimpo, onde é recibido polas divindades, coas que entra en diálogo. Máis unha vez, parece posíbel que haxa unha extensión da modalidade de viaxe apoteósica á viaxe astral, creándose un resultado mixto. Se, por outra banda, cada un destes elementos isoladamente puidesen ser insuficientes para tirar esta conclusión, o feito de se complementaren reforza o argumento. Luciano tiña que ter modelos tanto doutras viaxes que atravesasen o cosmos e os astros como de viaxes apoteósicas que fixesen intervir a agúa e terminasen no Olimpo. O produto final mostra que as categorías de viaxe astral e apoteose non son nitidamente diferenciábeis na cultura imperial.

A viaxe de Filoloxía en Marciano Capela

Após o tratamento xeral da viaxe astral e da súa relación coa apoteose, cómpre aprofundar directamente no obxecto de estudo deste traballo, nomeadamente a viaxe astral de Filoloxía no *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Para isto, fornécese primeiramente unha síntese do texto estudado e o seu cadro. Procédese logo a un tratamento pormenorizado da viaxe a nivel estrutural e tipolóxico e, finalmente, de pasaxes chave para o esclarecemento dos hipotextos.

Unha síntese da viaxe

A viaxe astral de Filoloxía fai parte da *fabella* que Sátira aprendeu a Marciano e que ocupa o groso dos libros I e II. De xeito breve, esta *fabella* contén o relato do casamento de Filoloxía e Mercurio. Este, tras se decidir a casar debe primeiro procurar muller (1.5-7) e, seguindo o consello de Virtude, vai na procura de Apolo, que lle suxire xungirse a Filoloxía (1.8-24). Acompañado agora por este, Mercurio viaxa polas esferas até chegar xunto a Xúpiter (1.25-30), que accede á petición de Apolo para permitir o casamento e convoca unha asemblea á que son chamados os deuses (1.31-62). Chegados estes, Xúpiter inaugura a asemblea e apróbase o casamento (1.69- 97).

No inicio do segundo libro, Filoloxía recibe a nova e inquire sobre a conveniencia do casamento (2.98-109). Seguen os preparativos da mortal e os himnos das musas (2.110-26). Chega aínda o séquito de Filoloxía, a súa liteira e Atanasia, que lle induce o vómito da erudición (2.127-41). Subida á liteira, principia daquela a viaxe astral na compañía de Xuno (2.142-68). O ascenso a través das esferas lévaa á abódada celeste e, finalmente, ao palacio de Xúpiter a través da Vía Láctea (2.169-209). Entran, para terminar, perante Xúpiter os dous séquitos nupciais e o libro é clausurado cun poema programático (2.210-20).

A tipoloxía e estrutura da viaxe

Con tipoloxía faise referencia ás características xerais claves da viaxe. Neste caso, trátase de dar resposta ás preguntas *quen, como e por onde e por que*.

Quen

Pescudar sobre o suxeito que experimenta a viaxe resulta fundamental para unha mellor comprensión da mesma. Na verdade, a elección de Filoloxía como protagonista está lonxe de ser irrelevante e constitúe un *unicum* na literatura clásica.

O inquérito sobre Filoloxía debe comezar por lembrar que esta non é a primeira escolla de Marciano. Antes ca ela foran xa apresentadas e rexeitadas tres candidatas, nomeadamente Sofía, Mántica e Psique. Sobre estas, como sobre a propia Filoloxía, a interpretación non é unánime. Só a título de exemplo para Lenaz (1975, p. 107) as mozas representan cada unha unha parte da alma, mentres para Gersh (1986, p. 645) Psique simbolizaría a integridade da alma. Estamos, en todo o caso, perante un cadro profundamente alegórico e de alta complexidade.

Nuchelmans (1957) é un dos estudiosos que tratou a cuestión nun artigo que destaca pola súa perspectiva filolóxica. A súa conclusión é que Filoloxía simboliza o elemento *sapientia* do binomio *sapientia-eloquentia*. Para isto traza as orixes desta parella, demostrando que se trata dun concepto fundamente ancorado na tradición clásica. Non só iso, senón que este concepto sería tamén o eixo de textos que Marciano certamente lería e que el reconstruiría a través do matrimonio entre Mercurio e Filoloxía. Nun movemento audaz, mais se callar extremo, tamén suxire que Filoloxía se trate dunha helenización de *disciplina*. Aínda que para Ferrarino (1969, p. 5) a visión de Nuchelmans sexa fraca, esta conta cun punto forte: alíñase coa recepción medieval do texto, que, cómpre lembrar, está só brevemente separada no tempo do propio autor (Nuchelmans, 1957, p. 99).

Hai unha segunda liña de interpretación que non rexeita necesariamente a visión de Nuchelmans senón que máis ben se superpón a ela. Trátase da perspectiva de Ferrarino (1969), Lenaz (1975) et Préaux (1977). A súa interpretación da alegoría pasa por ver a Filoloxía como símbolo da intelixencia humana, que sería unida á intelixencia divina que representa Mercurio. Esta interpretación, diferentemente da primeira, ten a vantaxe de ler unha alegoría máis vencellada á tradición do neoplatonismo, á cal adhire Marciano Capela.

Sobre esta perspectiva Gersh (1986) constrúe unha nova liña, que ve en Filoloxía a alma humana, mais na súa vertente intelectual. Fai isto advertindo dun elemento chave: en Marciano Capela o mesmo significante pode conter varios significados, do mesmo xeito que un mesmo significado pode estar contido nunha pluralidade de significantes. Gersh apóiase nos paralelismos coa doutrina neoplatónica que esta interpretación fornece, nomeadamente os relacionados co ascenso da alma.

Este breve *conspectus* debe servir a dar conta da pluralidade interpretativa que posibilita o texto de Marciano. Cómpre agora revirarse sobre o tratamento tipolóxico da identidade de Filoloxía antes de tornar sobre as diversas lecturas alegóricas de Filoloxía.

Así, a elección de Filoloxía foi descrita anteriormente como un *unicum*. Esta é unha afirmación tirada do feito de ser a única personificación que consta de *philologia* e á luz da comparación coas viaxes astrais que xa foron elencadas: Filoloxía é única por ser muller, e isto en dous sentidos.

Primeiramente, no senso de *mortal*: é extraordinario que se trate do corpo físico dunha muller vivinte e (até aquel momento) mortal a experimentar unha viaxe astral. Tanto, de feito, que debe ser divinizada antes de ascender. Os suxeitos da viaxe astral canónica son outros: a alma *per se*, a consciencia do individuo durante o soño, mais dificilmente unha *persoa* como un

todo. Neste senso cómpre trazar un paralelo co *Icaromenippus* xa mencionado *supra* (p. 16), tamén excepcional en relación ao suxeito porque se trata dun mortal. Pode ben non ser casual que se trate en ambos os casos de textos cun elemento satírico e de subversión das expectativas.

En segundo lugar, única por ser muller no senso do xénero. Filoloxía non é un soldado morto en batalla, como Er, nin un valente xeneral: é unha *virgo* estudiosa. A pregunta que se abre é de interese: podería esta ser unha escolla condicionada pola propia morfoloxía da lingua? Así, do mesmo xeito que o galego non pode personificar a lúa como un guerreiro barbudo -como si pode facer o alemán - e debe procurar personificacións femininas (Moure, 2019, p. 148), non se vería Capela constrinxido a personificar os conceptos dunha maneira específica por este motivo? Non parece unha especulación relevante á luz da argumentación seguida embaixo, mais non sobra traela á tona.

A extraordinariedade de Filoloxía como suxeito da viaxe redúcese se colocamos o texto en relación con outros casos non de viaxe astral senón de simple ascensión aos ceos. Aquí deparamos cunha tradición mítica en que non é estraño que os mortais sexan elevados antes de mortos ao ceo. É o caso do relato de Ganimedes, por exemplo, mais tamén de Psique no relato de Apuleio (Ap. *Met.* 4.28-6.24). Por tanto e para reformularmos, se pensamos na viaxe de Filoloxía como un relato de ascensión aos ceos que, alén diso, incorpora determinados elementos da viaxe astral, a elección de Filoloxía entra dentro dos moldes.

O relato de Cupido e Psique, xa acenado, constitúe unha referencia ineludíbel no inquérito sobre Filoloxía. Para Cardigni (2020 p. 120), que segue as pautas de Joel Relihan, o hipotexto da sección narrativa da obra é o relato de Apuleio. Así, Filoloxía sería esencialmente o paralelo de Psique e o dúo Mercurio-Filoloxía representaría unha unión a un nivel espiritual,

máis elevado que a unión de Psique e Mercurio. Nesta lectura Filoloxía simbolizaría a parte intelectual da alma, aliñándose así coa perspectiva xa comentada de Gersh.

Hai dous argumentos principais para adherir á visión de Cardigni. Primeiro, a constatación de que a súa lectura, diversamente das outras, está en harmonía coa interpretación de *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* como o que é: unha sátira menipea na súa integridade. Os demais autores parecer apartar esta cuestión, e fano porque é un elemento incómodo: que fai un relato alegórico sobre a alma, fundamente filosófico e aparentemente serio, nunha sátira menipea? Cardigni consegue responder o enigma: o relato de Filoloxía, a súa ascensión e o seu casamento son paródicos e subversivos, e por iso fan parte dunha sátira menipea. De feito, o casamento elevado e espiritual que veñen representar Filoloxía e Mercurio non chega a se producir en ningún momento -será porque é imposíbel, suxire Cardigni (p. 120).

En segundo lugar, Cardigni consegue, con esa lectura, explicar satisfactoriamente certas pasaxes da sección narrativa da obra. Así, permite entender 1.7 como un vínculo de intertextualidade con Apuleio: Marciano non podería tratar as nupcias de Psique porque o tema xa estaba tomado. A alternativa, que é o casamento de Mercurio e Filoloxía, sería tamén paródico en relación a Apuleio (p. 119).

Por outra banda, o feito de Cupido, *corporeae voluptatis illex*, ser excluído do cortello nupcial en 2.148 é tamén unha alusión ao carácter elevado deste novo matrimonio en relación á natureza de Cupido.

Cardigni presenta unha obxección a esta lectura que, con todo, pode ser superada. A autora (p. 120) argumenta que a mención ao casamento de Cupido e Psique como triste e violento non estaría en liña co relato de Apuleio. Con todo, e aínda que o relato de Apuleio teña un ‘final feliz’, transmite si sensacións de tristeza e violencia en diversos puntos. Alén diso, non

é absurdo suxerir que sexa tamén esta unha referencia metaliteraria. Ou sexa, Marciano estaría a describir como triste e violento o feito de Apuleio lle arrebatarse o relato.

Á vista do exposto, o suxeito da viaxe que se presentaba como excepcional é explicábel en relación coa tradición do ascenso aos ceos non astral e pola súa vinculación co principal hipotexto do relato. Fica patente, alén diso, que é imprescindíbel aprehender o xénero do texto para o analizar nas súas consecuencias: afirmar que o *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* é unha sátira menipea vale de pouco se non se estende á maneira de ler e comprender a obra.

Filoloxía é probabelmente a personificación da parte intelectual da alma, mais tamén o paralelo da Psique de Apuleio. Sería inútil afirmalo con máis seguridade.

Como

A comparación co mito de Er e o soño de Escipión tamén revela unha diferenza no medio de ascenso: para o primeiro, é a alma a ascender a pé, camiñando (Plat. *Rep.* 614b). Para o segundo non se especifica ningún tipo de vehículo: as personaxes parecen moverse etereamente.

Son varias as interpretacións e explicacións propostas para a *lectica*. A primeira é a de Marciano (2.133): Filoloxía é portada en liteira porque era costume as deusas casadeiras chegaren nela. Para Remixio, un dos grandes comentadores medievais, a *lectica* “*significat corpus omnium philosophantium*” (Ramelli, 2006, p. 1040-4) e para Courcelle (1948, p. 202) sería unha figuración material do carro ou ὄχημα da alma. Gersh (1986, p. 644), sen excluír a lectura do carro-ὄχημα, ve a propia alma na *lectica*. É preciso lembrar que, segundo Gersh (p. 605-606), Marciano Capela emprega unha pluralidade de significantes para un significado. Por tanto, do seu punto de vista, non é incongruente a alma ser ao mesmo tempo representada por Psique, Filoloxía e a liteira. A interpretación de Gersh sobre Filoloxía (*vid. supra*, p. 25) foi

aceptada co argumento de esta se aliñar co cadro neoplatónico da obra. No respectante á liteira cómpre aplicar o mesmo argumento: se é válido nun caso, debe ser válido no outro.

É imposible, porén, non facermos referencia a unha suxestión que apuntan tanto Gersh (1986, p. 644) como Cristante (2011, p. 296), nomeadamente a potencial relación da *lectica* e a apoteose imperial. Cristante faino citando un traballo de Turcan (1954)¹ e Gersh apoiándose en Lenaz (1975). O apoio para este argumento son os dous textos de Dión Casio e Herodiano citados *supra* (p. 15), en que se describe o emperador morto deitado sobre unha κλινή. Darnos por válida esta suxestión esixe, por unha banda, aceptarmos a equivalencia κλινή-*lectica*, o cal é contextualmente posíbel. Mais esixe tamén superar unha dificultade: é certo que a κλινή servía de repouso para o emperador morto e que este era incinerado sobre ela. Porén, de ningún xeito constitúe o vehículo con que ascende aos ceos, con ou sen portadores. Alén diso, por que vencellar a *lectica* en exclusiva ao ritual funerario do emperador? Unha ollada sobre as prácticas funerarias romanas revela que o leito (*lectus funebris*) era un elemento canónico do ritual en todas as súas fases (Poux 2009).

A saída desta ruela pasa por argumentar que, aínda que *per se* a *lectica* non referencie o rito funerario do emperador, o feito de estar inserida nun ascenso apoteósico activaría no lector a imaxe da apoteose imperial. Como visto *supra* (p. 22), esta gozaba dunha presenza cultural forte e era ben coñecida mesmo para a intelectualidade provincial. Noutras palabras, conectando o elemento funerario (*lectica*) co elemento apoteósico (ascenso aos ceos) temos os dous ingredientes da apoteose imperial, aínda que organizados e presentados doutro xeito. Non parece un caso de contaminación directa, porque a *lectica* está vinculada a outros elementos: incorpora alusións aos ritos místicos a través da presenza dos sintagmas *ritu mystico*, *tympanon* e *crotala* (Cristante, 2011, p. 296) e serve de símbolo ou do carro da alma ou da propia alma. É lóxico

¹ Trátase dun *mémoire de diplôme* non publicado: practicamente inaccesíbel.

pensar que esa é a motivación primaria de introducir a *lectica* no relato. Con todo, o autor non procurou evitar unha conexión que espertaría sen dúbida no lector. A conclusión, logo, é que non se trata dunha referencia directa senón dun punto de contacto secundario mais existente.

Filoloxía, por outra banda, non viaxa soa: arredéaa unha comitiva ampla (2.143-7). Esta está constituída, primeiro, polos catro portadores da *lectica*: *Labor*, *Amor*, *Epimelia* e *Agrypnia*. Todos os autores parten dun punto de consenso: son figuras alegóricas como todas as que integran a comitiva. A diferenza está no papel alegórico concreto que se lles adscribe: para Cristante (2011, p. 297) estas figuras son pouco máis que “figure (...) emblematiche che potevano risultare esteticamente valide”. Para Remixio (Ramelli, 2006, p. 1052-4) constrúen un paralelo co corpo humano: como o corpo subsiste grazas a catro elementos, así a *lectica* é levada por catro portadores. É interesante, de todos os modos, a explicación que fornece para cada unha das figuras. *Labor* porque *Philologia in studiis sapientiae laborabat*. Abofé, o traballo intelectual define Filoloxía: xa cando Mercurio a presenta en 1.22 afirma que é coñecedora do escuro *labore*, grazas ao traballo. *Amor* porque a través do bo amor constrúese a *sapientia*, outro dos atributos de Filoloxía. *Epimelia*, en latín *cura*, porque crea o desexo da *sapientia*. Por último, *Agrypnia* porque con ela, xunto coa *epimelia*, se adquire a *sapientia*. En resumo, para Remixio estas catro figuras alegóricas representan os atributos que dotan de identidade a Filoloxía e que lle permiten progresar na súa pescuda do coñecemento: só mediante un ascenso apoiado nelas Filoloxía consumaría a unión do binomio *sapientia-eloquentia*.

As musas tamén fan parte da comitiva. Son relevantes a varios niveis: para Cristante (2011, p. 271) poden agochar unha manifestación da polémica anticristiá da época, mais ao mesmo tempo afondarían na ligazón da escena cos ritos místéricos, unha vez que as musas farían parte inseparábel destes. Hai máis un nivel de lectura: configurarían posibelmente unha

referencia intertextual a Apuleio, que tamén presenta as musas cantando nas nupcias de Cupido e Psique (Apul. *Met.* VI 24). Isto constituiría sen dúbida un argumento a favor da lectura de Cardigni presentada *supra* (p. 26).

Periergia ou Curiosidade é outra das integrantes da comitiva. Ela, precisamente, pode vir afondar no vínculo intertextual coas *Metamorfoses*: para Cardigni (2019) a *curiositas* apuleiana está presente no *De Nuptiis*. Manifestase como a busca do saber, que para a autora é fundamental no texto de Marciano Capela. A curiosidade constitúe o motor que fai avanzar ambos os dous textos, e a figura de *Periergia* sería unha ponte explícita entre os dous.

Acompañan *Concordia*, *Pudicitia* e *Fides*, tres personificacións moi ligadas ao matrimonio, e preside a comitiva Xuno Prónuba (2.147). O carácter nupcial da comitiva é subliñado repetidamente e imposíbel de preterir. Se a liteira activaba connotacións funerarias no lector, o contexto nupcial desactívaas antiteticamente.

Filoloxía non é a única que viaxa acompañada: tamén Er ascendera acompañado doutras almas (Plat. *Rep.* 614c) e Escipión escoltado polo seu devanceiro (Cic. *Rep.* 6.10). A grande diferenza aquí é o tipo de acompañamento, nomeadamente unha comitiva nupcial.

Eis, en síntese, o *como* do ascenso de Filoloxía: en liteira e acompañada dun cortexo nupcial. Enxergouse, nesta sección, a motivación de ambos os elementos. O resultado é un cadro único na literatura antiga e na serie de figuracións da viaxe astral. Fica claro que a viaxe astral de Filoloxía non é unha máis.

Por onde

Tamén no referido ao itinerario o texto de Marciano Capela é merecedor de comentario. Por unha banda, cómpre comparalo co itinerario doutros ascensos aos ceos. Por outra banda, é

tamén a oportunidade de tratar como integra no ascenso a adquisición ou revelación de coñecemento, elemento chave das viaxes astrais.

O ascenso de Filoloxía lévaa a través das esferas celestes: primeiro a Lúa, logo Mercurio, Venus, o Sol, Marte, Xúpiter, Saturno e a esfera celeste; por último, a morada de Xúpiter á que se accede pola Vía Láctea (2.169-200). Este non é un itinerario seguido por acaso: segue a orde caldea dos planetas que tamén encontramos en Cicerón e Macrobio, entre outros (Navarro, 2016, p. 371). A disposición caldea dos planetas non é a única: existían tamén outras concepcións do universo, entre elas a chamada exipcia. Marciano parece dar sinais de coñecela: en 1.77 podería suxerir que a Lúa se encontra xunto ao Sol, trazo distintivo desta disposición astronómica (Navarro, 2016, p. 67). Sexa como for, o ascenso que comeza en 2.169 non deixa lugar a ambigüidades.

Podemos dividir a viaxe de Filoloxía en tres etapas: o inicio do ascenso, a viaxe astral e a chegada ao palacio de Xúpiter. Esta tipoloxía non encaixa cos precedentes do mito de Er nin do *Somnium Scipionis*. No caso do primeiro, as etapas da viaxe pasan por un ascenso ao τόπος δαίμόνιος (Plat. *Rep.* 614c), logo unha segunda etapa en que se observa a natureza do universo e finalmente o retorno da alma. Xa no caso do *Somnium Scipionis*, non hai un proceso de ascenso, senón que a Escipión aparécelle o seu devanceiro desde un *locus excelsus et plenus stellarum* (Cic. *Rep.* 6.11). Desde esa posición observa as estrelas e o universo antes de ser liberado do sono. Velaquí, aliás, outra diferenza fundamental con ambos os textos: na viaxe de Filoloxía, a adquisición de coñecemento arcano prodúcese antes de iniciar o ascenso (2.150-68). É anterior á viaxe astral e ao movemento. Nos outros dous casos, pola contra, só se produce a revelación de coñecemento unha vez iniciado o movemento. Non é unha diferenza sutil, xa que a adquisición de coñecemento é un elemento fundamental da viaxe astral. É máis, pódese fórmular a seguinte

cuestión: até que punto un ascenso pode entrar na categoría de viaxe astral se non hai revelación de coñecemento?

No *Icaromenippus* as etapas da viaxe lembran máis ás de Filoloxía: hai un ascenso lineal da Terra ao Olimpo pasando por varias etapas. A diferenza é que no texto de Luciano de Samósata só se especifican a Lúa e o Sol, nesa orde, mais isto non deixa ver unha cosmoloxía sen planetas: son, sinxelamente, omitidos. A diferenza principal está na adquisición de coñecemento: certo, o propio ascenso serve para comprender a estrutura do universo e observar a Terra, mais o elemento fundamental é a conversa con Xúpiter no final do diálogo.

Esta breve e non exhaustiva comparación permite vermos, de novo, que Marciano Capela non traballa mimeticamente sobre produtos anteriores. É capaz de aplicar a súa capacidade creativa a arquetipos anteriores e interaxir con eles de xeito produtivo.

Algunhas pasaxes relevantes: o vómito e o ovo

O vómito

Un dos episodios máis chocantes do *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* é o vómito da erudición terreal de Filoloxía en 2.135-8. A escena fai parte dunha secuencia máis ampla destinada a preparar Filoloxía para a ascensión: primeiro o vómito da erudición, logo a inxesta do ovo de Atanasia. Tamén este segundo episodio será obxecto de comentario.

O vómito preséntase como unha *conditio sine qua non* para obter a inmortalidade, nas palabras de Atanasia (2.135). Filoloxía obedece emitindo libros e escritos por toda a parte e en grande cantidade. O detalle material sobre os libros ten sido estudado dunha perspectiva codicolóxica por algúns autores, mais é un eido que fica fóra do propósito deste traballo. De maior relevancia é o feito de as *Artes, Disciplinae* e as musas recolleren o emitido.

A particularidade da escena bate cun paralelo da mesma tradición ou, se callar, a súa fonte: Aeliano (*VH* 13.22) describe un cadro de Galatón en que Homero vomita e os outros poetas recollen o emitido.

A interpretación desta pasaxe non é unánime. Turcan (1954) segundo Cristante (2011, p 298) insiste nunha lectura misterica da pasaxe e, na mesma liña, da escena do vómito: o proceso de Filoloxía sería en suma un rito de iniciación misterico, cos seus elementos incorporados de diferente xeito. Un argumento a favor desta interpretación é a indicación en 2.139 de Filoloxía se encontrar cansa *exhausto pallore*: a palidez é, segundo Cristante (2011, p. 302) un símbolo da morte no proceso iniciático. A contraargumentación, segundo o mesmo Cristante (2011, p. 298), é que o vómito como elemento iniciático non se atesta en contextos clásicos. Este autor non adhire, por tanto, á lectura misterica. A súa interpretación, máis pegada ao texto, alíñase na práctica coa de Remixio. Para este (Ramelli, 2006, pp. 1042-8), Filoloxía está oprimida pola ciencia terreal, que non lle permite adquirir o verdadeiro coñecemento. Só este a alzará ao ceo. No mesmo sentido, pois, Cristante explica que se o seu coñecemento a fixo digna do ceo, agora debe renunciar a el. O coñecemento humano e mundano non é necesario tras a apoteose.

As lecturas de Cristante e Remixio son, en esencia, aceptábeis. Porén, non dan conta do seu sentido completo como parte dunha grande sátira menipea. Cómpre, logo, recuperar a interpretación de Cardigni (2020) para dotar a pasaxe dun sentido máis pleno no conxunto da obra.

Cardigni (2020) afirma que o *De Nuptiis* operaba satíricamente a dous niveis. O primeiro é a través da parodia do episodio de Psique e Cupido. Marciano parece elevar a unión até o sublime para logo degradala: velaquí unha das chaves da sátira menipea.

Os ecos de Apuleio son patentes nesta pasaxe. Por unha banda, no nivel lingüístico: *cum dicto* é unha expresión atestada en vinte ocasións nas *Metamorfoses* de Apuleio e a expresión *exhausto pallore confecta* remite a *marcido pallore defecta* (Ap. *Met.* 5.22). Por outra banda, o contexto apoteósico e de unión entre deus e mortal activarían con seguridade no lector a imaxe do mito de Cupido e Psique.

Sexa como for, explicouse *supra* (p. 27) como o matrimonio de Filoloxía e Mercurio representa unha unión espiritual e máis elevada que a unión de Psique e Mercurio. Coa imaxe do vómito, o autor podería estar operando a sublimación ao mesmo tempo que a degradación menipea. Filoloxía desposúese si do terreal e, así, sublíbase. Ao mesmo tempo faino dun xeito degradante, violento e humillante: hai poucas cousas menos sublimes que unha corrente de vómito.

Mais a verdadeira degradación do sublime é outra: o ascenso espiritual é en realidade imposible. Filoloxía expulsa o coñecemento terreal, mais as *Artes* recólleno e expóñeno novamente no Olimpo. O terreal impide o sublime: o casamento nunca se produce porque as longuísimas exposicións protraen a cerimonia até deixala fóra do relato. Esta sería a outra chave interpretativa do texto: o compoñente antdidáctico. Segundo Cardigni (2020) Marciano Capela busca construír unha sorte de monumento ao antdidactismo. O discurso, manifestado de forma enciclopédica, é en realidade incapaz de transmitir coñecemento. Noutras palabras, o camiño do trascendente é impracticábel a través do discurso e do terreal. Ao mesmo tempo, estamos atados a el: non importa que Filoloxía se queira desfacer del. Torna a aparecer.

Para sintetizarmos, baixo este prisma o vómito de Filoloxía tería dúas funcións. En primeiro lugar eleva o casamento cara ao sublime a respecto do seu hipotexto e ao mesmo tempo degrádao parodicamente. En segundo lugar, serve como elemento preparatorio para o grande

proxecto paródico da obra. Co vómito a vía para o sublime parece preparada e lista para ser transitada. Nada máis lonxe.

O ovo

Despois de tamaño esforzo, Filoloxía recibe das mans de Atanasia unha sorte de esfera ovular para inxerir. A natureza desta pasaxe fai parte, como xa dito, dunha secuencia máis ampla que visa preparar Filoloxía para a ascensión. En 2.139 Filoloxía pide a axuda de Atanasia, que toma a esfera das mans da súa nai Apoteose e ofrécella á casadeira. Segue unha breve descrición da esfera dividida en tres partes: a coloración interna, a externa e cadansúa consistencia. Filoloxía bebe entón o contido e recupera a vitalidade. Mais, principalmente, depón a súa mortalidade.

Antes de entrar no detalle sobre o ovo de Apoteose, é bo sinalar o paralelo da escena co seu hipotexto que, como xa se expuxo, é o mito de Cupido e Psique das *Metamorfoses* de Apuleio. En *Ap. Met.* 6.23, Mercurio recibe a orde de levar a Psique ao ceo. Ofrécelle daquela unha copa de ambrosía: *Sume (...) et immortalis esto*, dille á moza. Este paralelismo reforza aínda máis a tese de Cardigni (2020) segundo a cal a apoteose de Filoloxía se configura como parodia do episodio de Cupido e Psique.

Porén, alén deste pormenor, a verdadeira interese da pasaxe reside na curiosa esfera que Filoloxía bebe. O autor usa o sintagma *species ovi* (2.140) para se referir a ela, o cal constitúe a peza chave da descrición.

O ovo considérase, en moitas e diversas culturas, fonte de vida (Boyancé, 1935). Paradoxalmente, é común encontralo como símbolo funerario. A aparente incongruencia resólvese facilmente considerando a morte como un renacemento ou a transición a outra etapa.

Nun artigo de 2014 Pieraccini explora o valor simbólico do ovo na cultura etrusca en contextos funerarios. Son conspicuos: nas pinturas funerarias, na cerámica, en espellos de bronce, en contextos domésticos e mesmo fisicamente dentro das tumbas podemos encontrar ovos. O autor admite que o ovo tamén aparece en contextos funerarios no mundo grego (p. 284), mais do seu punto de vista o uso etrusco é anterior e independente (p. 289). Sinala, para alén diso, unha diferenza fundamental entre as atestacións funerarias do ovo no mundo grego e no mundo etrusco. Neste último a representación do ovo implica frecuentemente a súa manipulación e ofrecemento. Por exemplo, na famosa *Tumba dos Escudos* de Tarquinia a muller dá na man ao marido falecido un ovo. Tamén na *Tumba da Doncela* encontramos a mesma representación. Isto está totalmente ausente das atestacións do ovo como símbolo funerario no mundo grego.

Coincidentemente, na escena de Marciano Capela encontramos o mesmo esquema: unha persoa achegada fornécelle o ovo ao individuo que experimenta unha mudanza de estado (da vida á morte ou da mortalidade á inmortalidade). De ningún xeito poderíamos suxerir que Marciano Capela tivese como fonte directa unha iconografía etrusca longamente esquecida na súa época. Con todo, os romanos recibiron influencias dos usos funerarios etruscos, e o ovo chega a aparecer tamén como símbolo funerario no *silicernium* ou banquete funerario. Poderíamos, se callar, estar perante un uso funerario herdado e pouco visíbel que reemerxería aquí á luz?

Hai máis un elemento que reforza a lectura en chave etrusca-patrimonial da pasaxe. Trátase da mención á *Vedius*, divindade que remite ao mundo etrusco (Cristante, 2011, p. 305) e á propia Etruria na pasaxe que segue (2.142). A conexión resta, porén, fraca e hai, en realidade, outras explicacións máis plausíbeis para explicarmos o ovo. Cómpre, logo, apartarmos -sen rexeitarmos- esta posibilidade.

A interpretación fornecida por Cristante (2011, p. 303) remite a un contexto órfico. Faino apoiándose nun artigo de Boyancé (1935). Este argumenta en prol da existencia en época imperial dunha sorte de rito do ovo no contexto dos misterios dionisiacos. Trae á tona dúas testemuñas. Primeiro, un texto de Plutarco (Plu. *Quaes. Conv.* 2.3.2) que contén dous datos de relevancia: segundo a cosmogonía órfica o ovo é o primeiro ente do universo e nas ὄργια dionisiacas costúmase dedicar un como símbolo do que contén todo en si mesmo. En segundo lugar, un texto de Macrobio (Macr. *Sat.* 7.16.8) en que tamén relaciona o ovo co culto dionisiaco e o denomina *simulacrum mundi*. O autor vai aínda máis lonxe: encontra para o sintagma *simulacrum mundi* un precedente grego, nomeadamente εἶδωλον αἰῶνος. Chama finalmente a atención sobre o verso que fecha o 2.140 no texto de Marciano Capela: *aethereumque venit sine mortis legibus aevum*. Do seu punto de vista *aevum* retoma o termo orixinal αἰών, de xeito que o texto de Capela contería unha terminoloxía innegabelmente órfica.

Para soste esta lectura que ve no ovo de Capela o *simulacrum mundi* órfico cómpre reparar na descrición que elabora o autor. Nela encóntranse os catro elementos que constitúen o universo (Cristante, 2011, p. 303): o lume (*rutilabat*), o aire (*perlucida inanitas*), a auga (*humor*) e a terra (*solidior*). Tamén a interpretación de Turcan (1961) segue a mesma liña.

Neste caso parece que a argumentación para defender a natureza mistérica e órfica do ovo é forte. Alén diso, a alternativa elencada non parece convincente porque pende dun fío fraco demais. Estamos, por tanto, nunha situación en que aceptarmos a lectura mistérica é a única posibilidade sensata. Isto ten unha consecuencia: se, polo menos nesta instancia, temos o exemplo dun elemento mistérico incorporado ao relato, é moi probábel que non se trate do único e debemos por tanto estar dispostos a identificar outros elementos da mesma clase.

Cumpriría, logo, traer de novo á tona a presenza das musas na escena (*supra*, p. 33), cuxa conexión cos ritos místéricos xa foi suxerida, mais tamén o vómito de Filoloxía. A lectura en chave mística desta última pasaxe que propón Turcan (p. 34) foi rexeitada, como se viu, por Cristante, mais podería tornar a gañar peso baixo este prisma.

Sexa como for, coa inxesta do ovo Filoloxía muda de estado e devén inmortal. Tras isto realiza unha ofrenda a Atanasia e recibe unha coroa dela para simbolizar a transición. Unha vez depositos todos os restos de inmortalidade fica pronta para o ascenso (2.141).

Conclusións

O camiño seguido para a pescuda deste texto emite unha primeira grande conclusión: a viaxe de Filoloxía non é unha mímese de ningunha outra. Estamos perante unha configuración orixinal de elementos de moi diverso tipo e herdeiros de tradicións diversas. É patente a natureza tardía do texto de Capela, que é quen de facer confluír numerosos regueiros nun só. Foron abríndose catro liñas principais que cómpre fechar agora, a saber a relación do texto coas viaxes astrais, coa apoteose, coas *Metamorfoses* de Apuleio e cos ritos místéricos.

A viaxe de Filoloxía e as viaxes astrais

É innegábel que a viaxe de Filoloxía se constitúe, primeiro, como viaxe astral. Isto é así porque, como visto, incorpora algúns dos seus esquemas chave. Primeiramente, a viaxe de Filoloxía aparece como mecanismo para adquirir coñecemento doutro xeito inaccesíbel. En segundo lugar, figúrase tamén o itinerario de ascenso a través das esferas. Estabeleceuse alén diso que a viaxe astral necesitaba para se producir un estado diferente á vixilia. Asimilando o ritual do vómito e a inxesta do ovo a unha mudanza de estado, estaría aí presente máis un elemento da viaxe astral. Marciano Capela constitúese en primeiro lugar, por tanto, como herdeiro da tradición que corre desde Parménides e Platón até el mesmo, e que continuará aínda na literatura medieval.

A viaxe de Filoloxía e a apoteose

A relación entre a viaxe de Filoloxía e a apoteose é o segundo grande eido aberto no traballo. A conclusión pode enunciarse do seguinte xeito: hai si puntos de contacto evidentes entre a apoteose imperial e a viaxe de Filoloxía, mais estes, antes de revelaren unha vontade explícita do autor, reflicten máis ben unha contaminación indirecta.

Por unha banda, o elemento divinizadorio da viaxe de Filoloxía encontra o paralelo máis directo na apoteose imperial. Alén diso, a configuración da viaxe como *ida sen volta* remite máis ben á apoteose e non á viaxe astral que, como visto, esixe no seu modelo canónico un regreso. O mesmo termo da viaxe, colocado no Olimpo, é propio do modelo apoteósico.

Hai aínda outro punto para dar pé a esta conexión: o paralelo coa *Apocolocyntosis* de Séneca. O feito de os dous textos seren sátiras menipeas que tratan a divinización e ascenso satírico dun mortal ao Olimpo non é banal. É máis que probábel que Marciano Capela coñecese e tivese na cabeza este modelo de apoteose imperial á hora de elaborar o ascenso de Filoloxía.

O feito de falar de contaminación xustifícase do seguinte xeito: non emerxe por ningures a vontade explícita de parodiar ou imitar a apoteose imperial. É dicir, aínda que cada un dos puntos que recordan a apoteose fosen transformados ou apartados, o relato e o seu propósito non estarían comprometidos. Marciano Capela non ten ningunha necesidade de evocar a apoteose. Non o evita, mais tampouco o procura activamente.

A viaxe de Filoloxía e o mito de Cupido e Psique

O mito de Cupido e Psique afirmase como o hipotexto principal do relato de Marciano Capela. O conspicuo esforzo paródico do autor para o degradar é un dos elementos fundamentais para xustificar a etiqueta de *sátira menipea*.

Os ecos intertextuais entre os dous textos xa foron explorados, así como os seus paralelos esquemáticos. Os binomios Filoloxía-Mercurio e Cupido-Psique non poden ser adscritos de ningún xeito á casualidade, e reflicten a vontade explícita do autor de construír un paralelo paródico.

Na viaxe astral de Filoloxía, logo, debemos ver unha sublimación do ascenso de Psique. Debemos entender o esforzo de divinizar Filoloxía e dotar a escena dunha aura etérea como parte

do aparello de recursos que desprega Marciano Capela para elevar o hipotexto, mergullado na terrenalidade de Cupido e Psique.

A viaxe de Filoloxía e os ritos místéricos

Hai, indubidabelmente, elementos místéricos no relato da viaxe de Filoloxía, a comezar pola forte conexión entre a viaxe astral e o místico que autores como Wallace (2011) se esforzan en subliñar. No nivel do concreto, foron aparecendo diferentes elementos susceptíbeis de seren conectados co místico: as musas, o vómito e o ovo-*simulacrum mundi* son todos relacionábeis en maior ou menor medida co místico. Non hai unha explicación fácil para dar conta deste elemento. Pódese, con todo, apuntar en diferentes direccións. Así, é relevante que as *Metamorfoses* de Apuleio, que veñen de ser sinaladas como hipotexto fundamental do relato de Capela, fornezan unha obvia lectura en chave mística. Serán os ecos místéricos, por caso, unha referencia intertextual?

Noutra liña, poderían estes elementos místéricos integrar o aparello de recursos despregado por Capela para elevar a ascensión de Filoloxía por riba de Cupido?

A fin da viaxe

Eis a síntese de todo o exposto. Unha instancia de viaxe astral que forma parte dunha grande e ambiciosa sátira menipea. Apoteose, ritos místéricos e ecos apuleianos xúntanse para un produto literario excepcional na súa unicidade e dificultade interpretativa

Referencias

- Boyancé, P. (1935). Une allusion à l'oeuf orphique. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 52, 189-202.
- Cardigni, J. (2019). Psique y Cupido, Filología y Mercurio: Diálogo y Metamorfosis entre Apuleyo y Marciano. *Auster: Revista del Centro de Estudios Latinos*, 24, 49-63.
<https://doi.org/10.24215/23468890e052>
- Cardigni, J. (2020). Unity and Parody, or How to Read a Menippean Satire. *Ancient Narrative*, 16, 111-126. <https://doi.org/10.21827/an.16.35522>
- Chalupa, A. (2006). How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis. *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6(7), 201-207.
- Courcelle, P. (1948). *Les Lettres Grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*. E. de Boccard.
- Cristante, L. (2011). *De Nuptiis Philologiae et Mercurii Libri I-II, a cura di L. Cristante. Traduzione di L. Lenaz. Commento di L. Cristante– I. Filip– L. Lenaz. Con un saggio inedito di P. Ferrarino*. Weidmann.
- Culianu, I. P. (1982). L'«Ascension de l'Âme» dans les Mystères et hors des Mystères. En *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano* (pp. 276-302). Brill.
- Ferrarino, P. (1969). La Prima, e l'Unica, "Reductio Omnium Artium ad Philologiam": Il "De Nuptiis Philologiae et Mercurii" di Marziano Capella e l'Apoteosi della Filologia. *Italia Medioevale e Umanistica*, 12, 1-7.

- Gersh, S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition, 2 Vols.* (*Publications in Medieval Studies, vol. 23*). University of Notre Dame Press
- Guerra, D. D. (2022). O drama da apoteose imperial romana: Croquis do processo. *Estudos De Religião, 36(3)*, 23-49.
- Halliwell, S. (2007). The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. En G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 445–473). Cambridge University Press.
- Holloway, R. R. (1987). Some Remarks on the Arch of Titus. *L'Antiquité Classique, 56*, 183-191.
- Jiménez, A. P. (1993). El Viaje Sidéreo de las Almas: Origen y Fortuna de un Tema Clásico en Occidente. *Fortunatae: Revista Canaria De Filología, Cultura y Humanidades Clásicas, 5*, 101-124.
- Kleiner, D. E. (1992). *Roman Sculpture*. Yale Publications in the History of Art
- Lenaz, L. (1975). *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii Liber Secundus*. Liviana
- Luck, G. (1956). Studia Divina in Vita Humana. On Cicero's "Dream of Scipio" and its Place in Graeco-Roman Philosophy. *Harvard Theological Review, 49(4)*, 207-218.
- Moure, T. (2019). *Linguística-eco. O Estudo das Línguas no Antropoceno*. Através Editora.
- Navarro, F. (2016). *Las Nupcias de Filología y Mercurio (v. I)*. Alma Mater.

- Nuchelmans, G. (1957). Philologia et son Mariage avec Mercure jusqu'à la Fin du XII^e siècle. *Latomus*, 16(Fasc. 1), 84-107.
- Pieraccini, L. C. (2014). The ever elusive Etruscan egg. *Etruscan Studies*, 17(2), 267-292.
<https://doi.org/10.1515/etst-2014-0015>
- Powell, J. G. F. (1990). *Cicero: On Friendship & The Dream of Scipio. Edited with an Introduction, Translation & Commentary by J.G.F.P.* Warminster, Aris & Phillips.
- Poux, M. (2009). De la veillée au tombeau. *Goudineau C, Blaizot F, Fellague D, Golvin JC. Rites funéraires à Lygdvnyvm. Paris, France. Editions Errance*, 25-46.
- Préaux, J. (1977). Jean Scot et Martin de Laon en face du De Nuptiis de Martianus Capella. *Roques*, (1977), 161-170.
- Ramelli, I. (2006). *Tutti i Commenti a Marziano Capella*. Bompiani.
- Taisne, A. (1992). L'Éloge des Flaviens chez Silius Italicus (Punica, III 594-629). *Vita Latina*, 125(1), 21-28.
- Turcan, R. (1954). *Ésotérisme et néoplatonisme chez Martianus Capella*.
- Turcan, R. (1961). L'Oeuf Orphique et les Quatre Éléments (Martianus Capella, *De Nuptiis*, II, 140). *Revue de l'histoire des religions*, 160, 11-23.
- Wallace, J. B. (2011). *Snatched into paradise (2 cor 12: 1-10): Paul's heavenly journey in the context of early christian experience* (Vol. 179). Walter de Gruyter.
- Zetzel, J., e Easterling, P. (1995). *Cicero: De Re Publica: Selections, Cambridge Greek and Latin Classics*. Cambridge University Press.

Anexos

Texto latino segundo a edición de Cristante (2011) e tradución propia.

A chegada da *lectica* e de Atanasia (2.133-4)

[133] Sed ecce magno tympani crepitu crotalorumque tinnitu universa dissultant eo usque, ut Musarum cantus aliquanto bombis tympani obtusior redderetur, et cum sonitu introfertur lectica interstincta sideribus, cui ritu mystico crepitus praecinebant, qua mos fuerat nubentes deas in caelestis thalami pervenire consortia.

[134] Ante hanc quaedam augustioris uultus femina ac sacro lumine aethereque resplendens venerabili antistitio praeminebat: quam cum omnes qui affuere conspicerent, reueriti inclitam maiestatem ut deorum omnium mundi que custodem: huic Athanasiae nomen fuit. Et “Heus -inquit- uirgo, praecepit deorum pater hac regali lectica in caeli palatia subueharis, quam quidem nulli fas attrectare terrigenae, sed ne tibi quidem, si ante nostrum poculum, licet”.

Tradución

[133] Mais velaquí que, con grande froallo de tambor e crótalos, todo rebomba, até o punto que o canto das musas é afogado en certo xeito polo resoar do tambor. E xunto con este barullo entra a *lectica* punteada con estrelas, para a cal soaban os crótalos ao xeito dun rito misterico. Nela era costume as deusas casadeiras chegaren ás unións do tálamo celeste.

[134] Perante esta, unha muller de moi augusto rostro, resplandecente pola sacra luz e éter, destacaba pola súa venerábel eminencia. Unha vez que todos os que alí estaban a viron, veneraron a súa ínclita maxestade como protectora de todos os deuses e do mundo: recibía o nome de Atanasia. E di “Oh, moza, ordenou o pai dos deuses que foses levada aos palacios do ceo nesta *lectica* real, que a ningún terrestre é permitido tocar. Mais tampouco a ti cho está antes de beberes a nosa copa”.

O ovo e a liteira (2.135-40)

[135] (...) “ni haec- inquit- quibus plenum pectus geris, coactissima egestione uomueris forasque diffuderis, immortalitatis sedem nullatenus obtinebis”. At illa omni nisu magnaue ui quicquid intra pectus semper senserat euomebat. [136] Tunc vero illa nausea ac uomitio laborata in omnigenum copias conuertitur litterarum. Cernere erat qui libri quantaque uolumina, quot linguarum opera ex ore uirginis diffluebant. (...)

[138] Sed dum talia virgo undanter euomeret, puellae quamplures, quarum Artes aliae, alterae dictae sunt Disciplinae, subinde, quae ex ore uirgo effuderat colligebant in suum unaquaeque illarum necessarium usum facultatemque corripens. (...)

[139] Postquam igitur illam bibliothecalem copiam nixa imitatus uirgo diffudit, exhausto pallore confecta Athanasiae opem, quae tanti laboris conscia fuerat, postulauit. Tum illa: “Vt refectior caelum sublimisque conscendas, hoc tibi accipe sorbillandum”. [140] Ac tunc matri Apotheosi, quae cum illa forte conuenerat et iam pridem libros, qui ex Philologiae ore defluerant, manu contingens ac dinumerans consecrabat, auferens quandam globosam animatamque rotunditatem sumit ac uirgini porrigit hauriendam. Verum ipsa species oui interioris crocino circumlita exterius rutilabat ac dehinc perlucida inanitate albidoque humore, interiore tamen medio solidior apparebat. Quam cum Philologia susciperet, quoniam post tanti laboris afflictationes aestusque mentis plurimum sitiebat, reseratis eius rotunditatis arcanis, postquam rem dulcissimam comperit, totam incunctanter exhausit (...).

Tradución

[135] (...) “se non vomitares con forzada expulsión e botares fóra aquilo do que levas o peito cheo, de xeito ningún obterás o acceso á inmortalidade”. E ela, con todo esforzo e grande forza vomitaba todo o que sempre sentira dentro do peito. [136] Mais daquela, esa náusea e vómito

fatigoso vira unha grande cantidade de escritos de todo o tipo. Podíase ver que libros, de que tamaño os volumes e en cantas linguas as obras emanaban da boca da moza. (...)

[138] Mais mentres a moza vomitaba abundantemente tales cousas, varias raparigas, das cales unhas son chamadas Artes e outras Disciplinas, ían entón recollendo o que a moza expulsara pola boca, tomándoo para cadanseus usos e potestades. (...)

[139] Cando, pois, a moza devolveu con grande esforzo aquela cantidade bibliotecal, cansa, con exhausta palidez, pediu a axuda de Atanasia, que fora testemuña de tanto esforzo. Daquela ela contestou: “Para subires con máis forza e sublime ao ceo, toma isto para beber”. [140] E daquela toma da súa nai, Apoteose (que se xuntara por caso antes con ela e que consecraba entón os libros que emanaran de Filoloxía tocándoos e contándoos coa man) unha globosa e animada rotundidade e ofrécella á moza para beber. Era unha especie de ovo, colorado no interior de amarelo azafrán, rubro no exterior: alén diso, polo baleiro diáfano e o líquido branco, mostrábase máis consistente no punto central. Filoloxía tomouno e como sentía grande sede após oos tormentos de tan grande traballo e as calores da mente, abriu os segredos daquela cousa e tras se decatarse de que era cousa en sumo grao doce bebeuna toda sen dubidar (...).