

## Notas sobre *numen* y *maiestas* en Apuleyo (\*)

*Numen* y *maiestas* son conceptos de larga raigambre latina, comprensibles para cualquier romano dentro de su tradición cultural ; relacionados entre sí en las dedicatorias con la fórmula *deuotus numini maiestatique*, conforman además uno de los modos más característicos de exteriorizar la lealtad al emperador en los siglos III y IV d.C. No está claro, sin embargo, si estos dos términos han mantenido en la fórmula su significado primigenio o si han añadido nuevos matices acordes con el cambio que el fenómeno multiforme del 'culto imperial' sufre con la llegada de la dinastía Severa. La obra de Apuleyo, impregnada de las doctrinas filosófico-religiosas en boga en la segunda mitad del siglo II d.C., puede servir como punto de comparación.

No es objeto de este trabajo analizar la idea que el autor de *Madauros* pudiera tener del culto imperial, o las manifestaciones de este fenómeno que se pudieran adivinar en su obra, ciertamente indirectas y escasas (\*). Más bien, se trata de destacar los matices semánticos que *numen* y *maiestas* han adquirido antes de la aparición de la fórmula, es decir, qué nuevas connotaciones los han hecho aptos para designar realidades hasta entonces poco conocidas. Para ello, después de pasar revista en un primer apartado al fenómeno de este tipo de dedicatorias al emperador y a sus posibles puntos en contacto con Apuleyo, se plantea en un segundo el análisis léxico de *numen* y *maiestas* en este autor.

**I. *deuotus numini maiestatique eius*.** — La fórmula *deuotus numini maiestatique eius* aparece casi exclusivamente en inscripciones dedicatorias sobre bases de estatuas, dirigidas a emperadores en vida, cuyo nombre en dativo encabeza el texto. Los dedicantes son grupos o autoridades, tanto militares como civiles, no particulares, aunque en ciertas áreas parece ser exclusiva de ambientes castrenses. Su distribución cronológica abarca aproximadamente dos siglos, desde los últimos años del II hasta finales del IV d.C. Los primeros testimonios conservados corresponden a Septimio Severo, son fechables en torno al 195 y

(\*) Este trabajo fue realizado durante una estancia investigadora, financiada por el Ministerio Español de Educación y Cultura (Programa Nacional de Formación del Personal Investigador), en el Institut für Altertumskunde de la Universidad de Colonia. Agradezco a los profesores J. B. TORRES GUERRA y A. RUIZ la atención prestada a versiones previas de este escrito, cuyos errores e imprecisiones son de mi exclusiva responsabilidad.

(<sup>1</sup>) APUL., *Met.* 7, 7 y 9, 42 ; cfr. F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart, 1960, p. 540ss.

muestran vacilaciones, con predominio de *deuotus numini eius* (?). Con Caracala se da ya la fijación de la forma común y su rápida difusión por casi todo el imperio. Como consecuencia de esta consolidación, comienza un proceso de desvanecimiento semántico que se prolonga hasta Teodosio y que se manifiesta en la progresiva acumulación de superlativos y nuevos conceptos, como la *clementia*, *pietas*, *perpetuitas* o *serenitas* (?).

El primer estudio específico de este fenómeno es un artículo de Gundel de 1953 (?), que adopta una perspectiva histórico-conceptual, como parte de sus investigaciones acerca de la *maiestas imperatoris*. Es decir, se busca el origen y sentido de la fórmula reconociendo para cada uno de los elementos un significado en el marco de la tradición estrictamente romana. El análisis de estos elementos por separado explicaría la pertinencia de la expresión aplicada a los emperadores, por acumulación de connotaciones.

En esta línea de estudio, ha prevalecido el parecer de que la fórmula se dirige al aspecto invisible (*numen*) y al visible (*maiestas*) de la excelencia sobrehumana del emperador (?). Mientras que el sentido de *numen* viene marcado por la especial presencia del poder de un dios (?), este uso de *maiestas* presupone la identificación *maiestas populi Romani* y *maiestas imperatoris*, que había propiciado el Principado (?). Si bien ambos conceptos no habrían llegado a ser sinóni-

(2) *CIL*, III, 14428 = *AE*, 1902, 125 = *ILS*, 8915 = *ILBR*, 260 ; *CIL* 11, 3201 ; *AE*, 1985, 579 = *AE*, 1967, 237b.

(3) *Vid.*, por ejemplo, *CIL*, III, 10596 = *AE*, 1941, 12 ; *CIL*, III, 14333 = *AE*, 1901, 207 ; *CIL*, VI, 1171 ; *CIL*, VI, 1172 ; *CIL*, VI, 1174 ; *CIL*, VI, 36955 = *AE*, 1900, 100 = 1903, 14 ; *CIL*, VIII, 27374 = *AE*, 1951, 75 ; *CIL*, X, 7229 ; *CIL*, X, 7230. La alternancia *eius/eorum* se da desde un comienzo e indica un uso no restringido al emperador, mientras que no se encuentra *deuotus numinibus* o *deuotus numini domus diuinae*.

(4) H. G. GUNDEL, *Deuotus numini maiestatique eius. Zur Devotionsformel in Weihinschriften der römischen Kaiserzeit* en *Epigraphica* 15, 1953, p. 128-150. El estudio analiza un conjunto de poco más de 200 inscripciones. *Vid.* asimismo *Id.*, *Der Begriff Maiestas im Denken der augusteischen Zeit* en *Saeculum Augustum I. Herrschaft und Gesellschaft*, ed. G. BINDER, Darmstadt, 1969, p. 110-138 ; *Id.*, *Der Begriff Maiestas im politischen Denken der römischen Republik* en *Historia* 12, 1963, p. 283-320. Gundel, restringiéndose a los testimonios de la fórmula completa, considera *CIL*, VI, 1058 = *ILS*, 2157, del año 210, la inscripción más antigua.

(5) GUNDEL, *Devotionsformel* [n. 4], p. 140ss. ; TAEGER [n. 1], p. 247 ; A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe* en *Römische Mitteilungen* 49, 1934, p. 59 ; R. TURCAN, *Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle* en *ANRW* II 16.2, 1978, p. 1017ss.

(6) *Vid. infra* n. 20.

(7) *Cfr.* GUNDEL, [n. 4] ; J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, París, 1963, p. 315 ; Y. THOMAS, *L'institution de la majesté* en *Revue de synthèse* 112, 1991, p. 331-386 y E. FRÉZOULS, *De la maiestas populi Romani à la majesté impériale* en *European Monarchy : its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, ed. R. A. JACKSON, D. STURDY y H. DUCHHARDT, Stuttgart, 1992, p. 17-25.

mos, habrían acercado, no obstante, su carga significativa, al expresar el enaltecimiento del emperador por encima de los hombres <sup>(8)</sup>. El término *deuotus* añadiría al mismo tiempo connotaciones militares, probablemente fuera del alcance consciente de los dedicantes, al aludir a la *deuotio* ancestral, recordada desde época augústea en las manifestaciones de adhesión y fidelidad referidas al *princeps* <sup>(9)</sup>.

Desde este punto de vista, no se ha concedido suficiente importancia a dos hechos. En primer lugar, la fórmula tiene un origen puntual ca. 195-200 d.C. y una rápida difusión posterior: debe su origen, por tanto, a un hecho concreto, a una voluntad de innovación o a un contenido propagandístico específicamente buscado por Septimio Severo. No puede ser resultado espontáneo de un proceso sufrido por los conceptos tradicionales, aunque el modo de expresión se sirva del significado que éstos hayan adquirido para designar una realidad nueva o presentada de modo novedoso.

En segundo lugar, el rasgo que distingue el uso de *numen* y *maiestas* en la fórmula respecto al significado latino usual es la concomitancia de ambos. Ésta implica precisamente que a la corriente de significado tradicional propiamente romana se ha sumado una nueva, que altera su perfil conceptual. El origen de esta reorientación semántica se adivina en diversos testimonios del siglo II d.C., en los que en contextos religiosos se recurre a la mención conjunta del *numen* y *maiestas* de una divinidad. Éstos son una inscripción de *Baelo* <sup>(10)</sup> y diversos pasajes de Apuleyo en las *Metamorfosis*, especialmente en el libro XI.

El testimonio de *Baelo* es una tablilla cultural encontrada en el templo de Isis, fechada por sus editores a mediados del siglo II d.C. No se trata propiamente de una *tabella defixionis*, sino de una imprecación jurídica en la que la víctima de un robo suplica a una instancia sobrenatural el castigo del autor <sup>(11)</sup>:

*Isis Mur(i)o(nu)mem(!)/ tibi conmodo(!)/ furtu(m) meu(m)/ mi fac/ tuto numini  
ma(i)es/tati(!) exemplaria(!)/ ut tu euide(s)(!) immedito(?) qui fecit autulit(!)/ aut  
(h)eres opertor(i)u(m)/ albu(m) nou(um) stragulu(m)/ nou(um) lodices duas me(o)/  
uso(!) rogo domina/ per maiestate(m) tua(m)/ ut (h)oc furtu(m) reprí/ndas(!)*

(8) Cfr. TAEGER [n. 1], p. 247.

(9) Sobre el significado primigenio del rito suicida de la *deuotio* se añadirían en época augústea los valores de dos instituciones, a cuya semejanza se recurre para denominar nuevas manifestaciones de lealtad de gran difusión: la *deuotio Iberica* y el fenómeno de los *soldurii* en la Galia (así R. ÉTIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste a Dioclétien*, París, 1958, p. 75-80). Vid. asimismo DIO 53, 20, 4. Pero el sentido lato de *deuotus*, completamente desligado de la *deuotio*, es muy temprano: la relación entre ambas realidades sólo puede ser hipotética.

(10) AE, 1988, 727 = J.-N. BONNEVILLE, P. LE ROUX y S. DARDAINE, *Belo V. L'Épigraphie (Les inscriptions romaines de Baelo Claudia)*, Madrid, 1988, p. 21ss.

(11) *Ibid.*

La inscripción es pertinente por dos razones. Por un lado, a pesar de las incertidumbres que plantea el lenguaje peculiar de una *tabella* de este tipo, hay que suponer que *mi fac/ tuto numini ma(i)es/tati(!) exemplaria(!)* ('Haz por mí actos ejemplares conforme a tu *numen* protector y a tu majestad')<sup>(12)</sup>, menciona el *numen* y la majestad de la diosa coordinadamente, tal como la fórmula *d.n.m.q.* recogerá años más tarde, y no subordinadamente. Por otro lado, el contexto es puramente religioso: se trata de una plegaria ligada al templo y, por tanto, a la imagen de Isis que constituye el centro del culto. La importancia de este detalle se tratará más adelante en el contexto del *numen* y la majestad en Apuleyo.

No tan explícitamente, Apuleyo recurre asimismo a los conceptos *numen* y *maiestas* en concurrencia. En un caso se relacionan de modo subordinado (*maiestate numinis uenerabile*, 'venerable por la grandeza de la deidad'), referidos a la estatua de Diana en el atrio de la casa de Birrena. En otros dos casos, ambos elementos están encuadrados en un mismo marco cultual<sup>(13)</sup>.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la fórmula esté relacionada directamente con los cultos isíacos, ni tampoco con las religiones orientales en general. En primer lugar, los intentos de demostrar una política propagandística egipciante por asimilación iconográfica de Septimio Severo y Julia Domna a Isis y Osiris no han resultado concluyentes<sup>(14)</sup>. Sí es cierto que los Severos favorecen oficialmente los cultos nilóticos; pero Caracala es llamado *Philosarapis* y Cosmocrátor como Sarapis a partir del año 216 d.C., cuando la fórmula *d.n.m.q.* ya ha encontrado plena vigencia<sup>(15)</sup>. En segundo lugar, la evolución posterior de la fórmula, sin rastro alguno de una relación con cultos místicos y con un progresivo vaciado semántico, que en época tardía permitió su pervivencia durante el auge del Cristianismo, es asimismo difícil de reconciliar con una relación directa con los cultos egipcios u orientales<sup>(16)</sup>. Por último además, a diferencia de las inscripciones votivas *pro salute imperatoris*, no hay traducción al griego, que no conoce el concepto de *numen*<sup>(17)</sup>: si bien aparece en inscripciones de Oriente, éstas son siempre en latín.

(12) Sobre todo por comparación con una tablilla imprecatória griega (C. DUNANT, *Sus aux vœux! Une tablette en bronze à inscription grecque du Musée de Genève* en *MH* 35, 1978, p. 241-244) en la que se invoca a Cibeles para que haga actos dignos de su *δύναμις*, en lo que en la tablilla gaditana podría ser *maiestas*: ... ἀχίως τῆς ἀντῆς δυνάμει(ω)ς; la inscripción, probablemente procedente de Asia Menor, es datable I a.C.-II d.C.

(13) *Met.* 2, 4 y 11, 1; 11, 25, respectivamente.

(14) TURCAN [n. 5], p. 1036ss., 1046ss., 1059ss.

(15) S. TAKÁCS, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden, 1995, p. 114ss. Por otra parte, un caso de la fórmula procedente de Lepcis Magna y referido a Plautiano entre el 197 y el 205 (*AE*, 1967, 537 = *AE*, 1973, 572 = *AE*, 1976, 696 = *AE*, 1988, 1099) excluiría asimismo, ya en sus comienzos, un contexto directamente isíaco para la fórmula.

(16) TAEGER [n. 1], p. 246 y TURCAN [n. 5], p. 1019ss.

(17) TAEGER [n. 1], p. 241.

Considerando tanto la imposibilidad de una conexión directa con los cultos místicos, como los paralelos en Apuleyo, que apuntan a una posible influencia no romana, hay que dilucidar dos cuestiones : en qué medida utiliza la fórmula los conceptos en cuestión según su sentido tradicional, y si sobre este sentido han influido además elementos orientalizantes. El análisis de ambos términos en el conjunto de la obra apuleyana puede dar luz sobre el problema.

**II. *Numen* y *maiestas* en Apuleyo.** — La limitación de un estudio de este tipo, concentrado en un solo autor, obliga a tener en cuenta los resultados de estudios etimológico-diacrónicos. Sobre este punto de partida, se analizan las correlaciones de sinonimia, de atracción y de oposición de significado respecto a otros términos de concurrencia frecuente en un mismo contexto. Es, sin embargo, necesario atender dentro de la sincronía a los distintos niveles de estilo y de intervención del autor <sup>(18)</sup>, que se pueden observar en los tres géneros que la obra conservada de Apuleyo nos ha legado : la novela, los tratados filosóficos y las obras oratorias. Las limitaciones y convenciones de cada género influyen decisivamente en la elección del vocabulario y dan lugar a una falta de univocidad en el uso de *numen* y *maiestas*. El significado de los términos debe analizarse, por tanto, teniendo en cuenta esta diferencia de planos, que está además en estrecha relación con la cuestión de las fuentes. Así, por ejemplo, en el caso de los escritos filosóficos, Apuleyo depende doctrinalmente de escritos platónicos y neoplatónicos, pero interpreta los términos griegos desde el *fundus* cultural latino ; este proceso es especialmente patente en la difícil síntesis de la demonología en boga, en cuya versión latina desempeñan un papel esencial los conceptos de *numen* y *maiestas*.

El libro XI de las *Metamorphoses* aporta además un contexto marcado para los conceptos de *numen* y *maiestas*, por su dependencia de elementos rituales y religiosos. Este significado añadido en el libro isáco no depende del propósito que el autor tuvo con la *fabula* de Lucio. Es decir, el influjo del lenguaje cultual sobre el significado de los dos términos en cuestión se dio independientemente de si Apuleyo añadió el relato de la iniciación para dar sentido al argumento en su conjunto o si reelaboró los elementos en clave humorística. En ambos casos sería necesaria la fidelidad al lenguaje y a los contenidos rituales, conocidos en el ambiente cultural de la Segunda Sofística, que es público receptor de la novela <sup>(19)</sup>.

Para situar los usos apuleyanos dentro de la tradición romana, es preciso destacar que el concepto romano de *numen* no es una fuerza impersonal, sino la

(18) Vid. entre otros, L. CALLEBAT, *Langages du roman latin*, Hildesheim - Zürich - Nueva York, 1998.

(19) J. J. WINKLER, *Auctor & Actor : a Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*, Berkeley - Oxford, 1991, p. 204ss. y S. J. HARRISON, *Apuleius : a Latin Sophist*, Oxford, 2000, p. 226, 232 y 239ss.

voluntad, funcionalidad transitiva o virtud efectiva de un dios. Al estar unida siempre a una deidad personal, la palabra termina por expresar metonímicamente al dios mismo, ya a partir de época augústea. Por ser expresión de su poder funcional se asocia con frecuencia al término *praesens*, con el doble sentido de presente y propicio<sup>(20)</sup>. En Apuleyo se advierte esta sinonimia entre *deus* y *numen* con frecuencia; en numerosos casos, sin embargo, el contexto permite adivinar su significado primigenio. A este significado tradicional el autor latino añade tres matices novedosos, que serán tratados detalladamente en las páginas siguientes: a. cómo se conjuga el *numen* romano con la teoría (neo)platónica de los démones, que el autor sintetiza en sus obras filosóficas; b. la *maiestas deorum* puede significar la expresión del poder funcional (*δύναμις*) y ser contextualmente sinónimo de *numen*; y c. la importancia que adquieren el *numen* y la *maiestas* de las imágenes en la *praesentia* de un dios.

**II.1. *Numen* y *daemon*.** — En la obra del madaurensis, *numen* puede referirse a un dios personal, traído a colación cuando necesidades de la *uariatio* así lo exigen, y al que no se le atribuyen acciones o pasiones concretas. Esta distinción tiene especial validez en los tratados filosóficos en los que recurre a una serie de sinónimos, al discutir sobre la naturaleza de los démones dentro de los dioses. El caso más claro es *Plat.* 1, 11<sup>(21)</sup>:

*Deorum trinas nuncupat species, quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius diuini orbis superius ostendimus; aliud genus est quale astra habent ceteraque numina, quos caelicolas nominamus...*

Sin embargo, la diferencia de género literario exige que, además de sinónimo contextual de *deus*<sup>(22)</sup>, *numen* sea en las *Metamorphoses* un concepto predominantemente dinámico aplicado a seres personales. Así, puede denotar específicamente las cualidades de una divinidad en acción y el despliegue de su capa-

(20) Para la crítica de las teorías dinamistas y el sentido de *numen* asociado a una divinidad personal, *uid.* G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, París, 1974, p. 46-48; W. PÖTSCHER, 'Numen' und 'Numen Augusti' en *ANRW* II 16.1, 1978, p. 355-392 y D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden, 1987, p. 383ss.; *Id.*, *Numen Augusti* en *Britannia* 20, 1989, p. 231ss.; *Id.*, *Sanctissimum Numen: Emperor or God?* en *ZPE* 89, 1991, p. 196-200. Sobre *numen* en el siglo III y su asociación con *praesens*, *uid.* TURCAN [n. 5], p. 1054ss.

(21) A éste testimonio habría que sumar *Deo Soc.* 15 (152-154), donde expone la doctrina de la divinización de algunos hombres, cuyos méritos hacen que su alma sea un demon y que sean venerados *pro numine*, como dioses; en *Deo Soc.* 21 (167), el alma del filósofo alcanza la semejanza de los dioses, *pari similitudini numinum*.

(22) Así, en el libro de Isis, con su especial contexto cultural, la diosa es invocada o denominada como *summa numinum* (11, 5), *numen inuictum* (11, 7), *summum numen* (11, 11), *numen augustum* (11, 22) o simplemente *numen* (11, 28).

cidad y de su poder. Estas cualidades pueden ser o bien subjetivo-receptivas, cuando el término es objeto de acciones por parte de los hombres, que juran, ofenden, aplacan y dan culto a los númenes, o bien transitivas, cuando el *numen* es sujeto de acciones que manifiestan un especial efecto sobre los hombres.

Así, los personajes de las *Metamorphoses* juran por los númenes, bien en concurrencia con otros dioses (23), o bien buscando el más adecuado al momento y situación (24). Los númenes pueden asimismo ser ofendidos o desatendidos (25) y deben ser aplacados. Precisamente por eso, el hecho de que Psique suplante los *numina* de Venus desata su ira, *Met.* 4, 29 (26). En este contexto de culpa y restitución, *numen* se asemeja a la dignidad de un dios, cuya grandeza no permite ser desdeñada por acciones humanas.

El *numen* encuentra, no obstante, su mejor expresión en las actuaciones sobre los personajes, dentro de las cuales son un punto central las diversas metamorfosis que sufre Lucio en el libro XI. Éste las percibe como acciones del *numen* de la diosa: tanto la primera liberación, como la posterior *dignatio* de Isis que lo elige como devoto suyo (27). En el marco del relato de Psique y Cupido, la

(23) *Met.* 2, 27; 3, 26; 9, 21; 9, 42.

(24) *Met.* 3, 12. Dentro de este contexto, cobran especial interés dos referencias al juramento por los númenes en los que se puede adivinar el rango dentro de los seres divinos y un uso de *numen* como 'aquello por lo que un dios es un dios' (FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West* [n. 20], p. 383). En *Met.* 6, 15, el águila advierte a Psique de la majestad de las aguas estigias, por las que juran los dioses, tal como los hombres juran por los númenes de aquéllos: *Diis etiam ipsique Ioui formidabiles aquas istas Stygias uel fando comperisti, quodque uos deieratis per numina deorum deos per Stygis maiestatem solere*. En 9, 17 se recurre asimismo al juramento por los númenes de los dioses: *idque deierans etiam confirmat per omnia diuina numina*. Es explícito, sin embargo, que en estos casos el *numen* es rasgo constitutivo poseído por dioses personales, sujetos de un juramento.

(25) *Met.* 9, 14; 10, 8; 11, 2; también en esta línea, *Deo Soc.* 14, 150: *oraculis conperimus saepenumero indignata numina*.

(26) *Puellae supplicatur et in humanis uultibus deae tantae numina placentur, et in matutino progressu uirginis uictimis et epulis Veneris absentis nomen propitiatur, iamque per plateas commentem populi frequentes floribus sertis et solutis adprecantur*. Vid. asimismo, *Met.* 8, 30; 9, 34; 11, 26.

(27) Los presentes se admiran de la grandeza del *numen* que metamorfosea a Lucio: *Met.* 11, 13: *Populi mirantur, religiosi uenerantur tam euidentem maximi numinis potentiam...* y 11, 16: *Hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformauit ad homines*. La diosa además realiza la última de las metamorfosis de Lucio, la elección y elevación del protagonista a devoto iniciado en los misterios, como acción poderosa de su *numen*: 11, 21: *... quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere...* ergo igitur me quoque oportere caeleste sustinere praeceptum, quanquam perspicua euidentique magni numinis dignatione iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque y 11, 22: *... At ille statim ut me conspexit, prior: 'O' inquit 'Luci, te felicem, te beatum, quem propitia uoluntate numen augustum tantopere dignatur'*. La *dignatio* como predilección divina, que muestra las facultades de un *numen* está también presente en 11, 29 (así como en el Pseudo Apuleyo, *Asclep.* 41b).

venganza de Venus y la acción de Juno recurren íntegramente a la capacidad transitiva de sus respectivos *numina* (28). Otros númenes menores son quienes intervienen en los ritos mágicos y quienes producen éxtasis al apoderarse de las almas (29).

Esta noción de *numen* –personal, actuante y transitiva– encuentra un importante correlato teórico en la doctrina acerca de los démones como seres intermedios entre los dioses celestiales y los hombres, expuesta en los tratados filosóficos de Apuleyo. Además de en *Plat.* 1, 11 (204-205) y 1, 12 (206), donde se les llama *medioximi*, *ministri*, *custodes* e *interpretes*, la naturaleza de los démones es específicamente descrita en *Deo Soc.* 6 (133-134), como enviados del *numen* de una divinidad superior, cuya impasibilidad no les permite intervenir directamente :

*Hos Graeci nomine daemona nuncupant, inter <terrícolas> caelícolasque uectores hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde supplicias ceu quidam utri[us]que interpretes et salutigeri. Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum uaria miracula omnesque praesagiorum species reguntur. Eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa prouincia, uel somniis conformandis uel exitis fissiculandis uel praepetibus gubernandis uel oscinibus erudiendis uel uatibus inspirandis uel fulminibus iaculandis uel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. Quae cuncta caelestium uoluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.*

Por oposición al *obsequium*, *opera* y *ministerium* de los démones, *numen* se refiere a los dioses celestiales con el sentido estricto de grandeza y ser íntimo que le permite actuar como tal (30). En esta doctrina se hallan implícitas dos ideas de importancia, que serán tratadas a continuación: la relación necesaria entre *numen* y démones, que en ocasiones lleva a ambos términos a la sinonimia y la relación entre la actividad de un *numen* y su *maiestas*, con el significado de *decorum* de la divinidad.

(28) *Met.* 6, 2 : *Totum per orbem Venus anxia disquisitione tuum uestigium furens animi requirit teque ad extremum supplicium expetit et totis numinis sui uiribus ultionem flagitat* y 6, 4 : *Ad istum modum supplicanti statim sese Iuno cum totius sui numinis augusta dignitate praesentat et protinus.*

(29) *Met.* 1, 10 ; 1, 11 ; 8, 27 ; 9, 29. También los adjetivos *praesens* y *salutaris* apuntan en este sentido : *Met.* 5, 26 ; *Flor.* 18, 125.

(30) No es unívoco el uso de *numen* en el contexto de los astros, que son seres celestiales en *Plat.* 1, 11 (204) : *aliud genus est, quale astra habent ceteraque numina, quos caelícolas nominamus.* Según los contextos, astros, *numina* y démones se pueden llegar a identificar : *uid. Flor.* 15 (*numinum uagantium*). La identificación es implícita, no obstante, en dos casos en los que los astros aparecen mencionados en una enumeración, cuyo contexto los compara con otros *numina* : *Met.* 2, 28 y 3, 15. Dado el contexto y el paralelo con estos dos testimonios, es posible que este sea el sentido también de *numina* en el oráculo con el que Apolo responde al padre de Psique (4, 32-33).



En primer lugar, la impasibilidad de los dioses celestes <sup>(31)</sup> implicaba en *Deo Soc.* 6 (133-134) que la relación con ellos por parte de los humanos sólo puede tener lugar a través del servicio de los démones, considerados como *numina* vicarios, que actúan como mensajeros de ruegos y ofrendas. Pero además, el culto a las divinidades celestiales puede ser llevado a cabo, por consiguiente, bajo la forma de diversos démones. La diferencia de ceremonias y ritos dedicados a los diferentes *numina* según los pueblos de la tierra, tiene esta raíz, tal como se expresa en *Deo Soc.* 14 (148-150) :

*Vnde etiam religionum diuersis obseruationibus et sacrorum uariis suppliciis fides impertienda est, esse nonnullos ex hoc diuorum numero, qui nocturnis uel diurnis, promptis uel occultis, laetioribus uel tristioribus hostiis uel caerimoniis uel ritibus gaudeant, uti Aegyptia numina ferme plangoribus, Graeca plerunque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum... Quae omnia pro cuiusque more loci sollemnia et rata sunt, ut plerumque somniis et uaticinationibus et oraculis conperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia uel superbia neglegatur.*

Éste es además el trasfondo adecuado para entender el sentido de *numen unicum* utilizado por Isis, cuando se revela como divinidad suma, cuyo culto se verifica a través de diversos démones, en *Met.* 11, 5 <sup>(32)</sup> :

*En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso : cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiuigo totus ueneratur orbis.*

Pero la diosa fue además humana antes de ser divinizada por sus méritos, al igual que Osiris, como indica *Deo Soc.* 15 (152-154) :

*Est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans. ... quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem*

(31) Vid. también *Deo Soc.* 12 (145-146).

(32) El sentido de *numen* en *Met.* 11, 27, cuando Lucio ha de acometer una nueva iniciación mística, no es común a Isis y Osiris : *dae quidem me tantum sacris inbutum, at magni dei deumque summi parentis inuicti Osiris necdum sacris inlustratum ; quanquam enim conexa, immo uero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum.* La diferencia de ritos iniciáticos (*teletae discrimen*) está en plena consonancia con la diversidad de númenes, ritos, religiones y ceremonias, expuesta en *Deo Soc.* 14 y *Met.* 11, 5 ; pero *unita ratio numinis religionisque*, al igual que *teletae*, es singular y referido únicamente a Osiris : no es, por tanto, un '*numen común*' impersonal que poseen ambas divinidades, sino dos *numina* relacionados. En 4, 30 se puede observar un contexto semejante, donde *numen* tampoco es común : *Nimirum communi nominis pia-mento uicariae uenerationis incertum sustinebo et imaginem meam circumferet puella moritura.*

*numero iuste ac prudenter curriculo uitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis uulgo aduertuntur, ut in Boeotia Amphiarus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.*

El pasaje supone que después de su muerte son elevados a la categoría de démones (*species daemonum*) considerados *numina* (*pro numine*). La divinización de Isis y Osiris se encuadra asimismo dentro de la doctrina que identificaba *genii* y los *lares* tradicionales con las almas de los sabios convertidas en demonios<sup>(33)</sup> y que sincretiza ideas neoplatónicas con otras provenientes de corrientes místico-filosóficas<sup>(34)</sup>. Apuleyo encuentra dificultades en la traducción de *δαίμων* y recurre a diversos términos latinos – *numen*, *deus*, *lemur*, *manes*, *larua*, *genius*, *lar* – sin encontrar un término técnico apropiado. *Numen*, considerado como funcionalidad, recoge sin embargo el rasgo original apuleyano de los demonios como *potestates*, que se acercaba además a la noción de *maiestas* y *decorum*<sup>(35)</sup>. En consecuencia *numen* y *demon* son sinónimos sólo contextualmente, dado que los demonios, por ser divinos, tienen *numen*<sup>(36)</sup>, mien-

(33) *Deo Soc.* 15 (152-154): *Est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans. Hunc uetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui uero ob aduersa uitae merita nullis [bonis] sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Laruas perhibent; Plat.* 12, 206: *Daemones uero, quos Genios et Lares possumus nuncupare, ministros deorum arbitra[n]tur custodesque hominum et interpretes, si quid a diis uelint.*

(34) F. E. BRENK, *Demonology in Early Roman Empire* en *ANRW* II 16.3, 1986, p. 2134ss.; B. L. HUMANS, *Apuleius Philosophus Platonicus* en *ANRW* II 36.1, 1987, p. 242ss. y G. N. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden, 1997, p. 198ss. Para la coincidencia con doctrinas de corte hermético, *uid.* J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1928, p. 76ss. y H. MÜNSTERMANN, *Apuleius. Metamorphosen literarischer Vorlagen*, Stuttgart - Leipzig, 1995, esp. p. 133ss. y 180ss.: no sería una dependencia del *Corpus Hermeticum* como tal, sino de influencias que ideas herméticas con plena vigencia mucho antes de la fijación definitiva del *corpus* ejercen sobre el neoplatonismo apuleyano. Para la interpretación neoplatónica del mito de Isis y Osiris, *uid.* sobre todo, PLUT., *De Is. et Os.* 26-26; 49; 53-60; 71.

(35) F. REGEN, *Apuleius philosophus Platonicus*, Berlín - Nueva York, 1971, p. 15ss. y 28ss.; BRENK [n. 34], p. 2134 y HUMANS [n. 34], p. 444ss. *Vid.* *De Mund.* 24-25 (343-4); 27 (351-2); 32 (361); *Met.* 11, 13. La oposición entre *potestas* y *maiestas dei* en 24 (343) depende de una restitución poco segura. El sentido de *tantus* referido a la grandeza divina apunta también en esta dirección: *numen* es *tantum*, porque tiene *maiestas*: *Met.* 2, 31 y 4, 32-33.

(36) Por eso, el demon de Sócrates puede ser llamado en *De Deo Soc.* 14 (150) su *amicum numen* y además el contexto sitúa en relación directa con los demonios: *Id potius praestiterit Latine dissertare, uarias species daemonum philosophis perhiberi, quo liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis*. El paralelo de 21 (167) y 22 (170) hace evidente la sinonimia entre *numen* y *daemon* en estos casos. Los casos en los que los númenes son motores de ritos mágicos, ya comentados más arriba, han de encuadrarse por tanto también en esta categoría.

tras que el *numen* de los dioses celestiales, por ser éstos inmutables, ha de desplegarse a través de los démones.

En segundo lugar, es de especial importancia que en *Deo Soc.* 7 (136-137) (37) Apuleyo traiga a consideración la *maiestas* de los dioses como razón de su actuar a través de los démones : pues no es propio de la dignidad-majestad de los celestes atender cada uno de los signos, oráculos y prodigios que tienen lugar. En consonancia con ciertos usos de *numen* ya comentados (38), la *maiestas deorum* (39) se pone explícitamente en relación con el *decorum* de los dioses en *Mun.* 27 (350-351) (40) :

*Quare sic putandum est eum maxime [dignitatem] maiestatemque retinere, si ipse in solio residat altissimo, eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat, quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum ; horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari.*

Este principio, tratado teóricamente en las obras filosóficas, subyace asimismo en *Met.* 4, 30, cuando Venus se queja de tener que compartir el honor debido a su *maiestas* :

*"En rerum naturae prisca parens, en elementorum origo initialis, en orbis totius alma Venus, quae cum mortali puella partiario maiestatis honore tractor et nomen meum caelo conditum terrenis sordibus profanatur! Nimirum communi numinis piamento uicariae uenerationis incertum sustinebo et imaginem meam circumferet puella moritura..."*

El pasaje cobra especial importancia en comparación con los capítulos anteriores en los que la afrenta de Psique, o mejor dicho de los adoradores de Psique se producía frente al *numen* de la diosa (41).

(37) *Quae omnia, ut dixi, mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt. Neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit, ut eorum quisquam uel Hannibali somnium fingat uel Flaminio hostiam conruget uel Attio Nauio [n]auem uelificet uel Sibyllae fatiloquia uersificet uel Tarquinio uelit apicem rapere sed reddere, Seruio uero inflammare uerticem nec exurere.*

(38) Cfr. notas 23-26.

(39) La *maiestas* en Apuleyo es en principio *maiestas deorum* y no hay rastro directo de la *maiestas populi Romani* o a la *maiestas principis*. En tres casos la *maiestas* no se predica directamente de los dioses. En *Met.* 5, 1 el contexto divino es ineludible : *Nec setius opes ceterae maiestati domus respondent, ut equidem illud recte uideatur ad conuersationem humanam magno loui fabricatum caeleste palatium.* En *Met.* 11, 30 *maiestas* es la presencia o impresión de un sueño de origen divino : *Hactenus diuini somnii suada maiestas, quod usus foret, pronuntiauit.* En *Pl.* 1, 2 caracteriza el estilo de Platón : *et maiestate uerborum ei plurimum adhibuit dignitatis*, donde *maiestas* significa estilo sublime, presidido por la *σεμνότης*.

(40) Asimismo, en *Pl.* 2, 23 las acciones del sabio han de ser adecuadas a la *maiestas* divina : *Sapientem quippe pedisequum et imitatore[m] dei dicimus... Non solum oportet, dum uitam colit, digna dis gerere nec agere ea quae eorum maiestati displiceant...*

(41) *Vid. Met.* 4, 28-29. Sobre la relación entre *numen*, *maiestas*, *imago* y *epiphania*, que resulta patente en los capítulos iniciales del relato de Psique y Cupido, *uid. infra*.

Se percibe, por tanto, una cierta relación semántica entre el *numen* como potencialidad y la *maiestas* como *decorum* de la divinidad, que ha de confrontarse con aquellos pasajes de Apuleyo en los que *numen* y *maiestas* aparecen en concurrencia, bien cuando ambos términos se presentan en un mismo contexto, bien cuando se menciona explícitamente la *maiestas* de un *numen*.

**II.2. *numen maiestasque*.** — Entre los pasajes mencionados ocupan un lugar primordial dos del libro XI de las *Metamorphoses* encuadrados en sendos contextos culturales: el relato de la aparición de Isis en 11, 1 y la oración de Lucio a la diosa en 11, 25.

En el primero de los casos, el pasaje se construye sobre aliteraciones y paralelismos que acumulan términos marcados del ámbito religioso<sup>(42)</sup>, lo cual habría de explicar la coincidencia de *numen* y *maiestas*, junto con términos como *providentia*, *nutus* y *lumen* (11, 1):

*Circa primam ferme noctis uigiliam experrectus pauore subito, uideo praemiscantis lunae candore nimio completum orbem commodum marinis emergentem fluctibus; nactusque opacae noctis silentiosa secreta, certus etiam summam deam praecipua maiestate pollere resque prorsus humanas ipsius regi providentia, nec tantum pecuina et ferina, uerum inanima etiam diuino eius luminis numinisque nutu uegetari, ipsa etiam corpora terra caelo marique nunc incrementis consequenter augeri, nunc detrimentis obsequenter imminui, fato scilicet iam meis tot tantisque cladibus satiatio et spes salutis, licet tardam, ministrante augustum specimen deae praesentis statui deprecari...*

Ciertamente *numen* y *maiestas* no están puestos en relación directa, sino que coinciden en el momento místico de la epifanía de la diosa. La percepción psicológica de la divinidad por parte de Lucio está dominada por la majestad (*certus etiam summam deam praecipua maiestate pollere*), con un sentido semejante al poder numínico. La *maiestas* coincide además con una reacción aparición-admiración, en la que la imagen de una diosa (*specimen deae praesentis*) se da a conocer al protagonista, que responde con un especial sentimiento de temor reverencial.

En un contexto asimismo epifánico (*Met.* 11, 25), la diosa ordena en sueños a Lucio volver a su patria y éste se postra delante de la imagen para pronunciar una oración de acción de gracias por los beneficios recibidos. En la invocación, *numen* y *maiestas* vuelven a aparecer en una relación indirecta. El pasaje es una interpretación romana de elementos típicos en las aretologías de Isis y Osiris. Apuleyo se aparta de las limitaciones del lenguaje repetitivo de las letanías originales y encuadra los motivos tradicionales en una oración poéticamente elaborada<sup>(43)</sup>. En ésta se pueden distinguir dos partes: una estructura anafórica en

(42) Vid. CALLEBAT [n. 18], p. 273ss.

(43) J. BERRETH, *Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen*, Ellwangen a.J., 1931, p. 30ss.; W. WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius: Untersuchungen zur Geistes-*

*tetracola* de características próximas al himno, cuyos miembros crecientes son introducidos por *te...*, *tu...*, *tibi...*, *tuo nutu...*, *tuam maiestatem perhorrescunt...*, y una plegaria introducida por *at ego...*

*'...Te superi colunt, obseruant inferi, tu rotas orbem, lumnas solem, regis mundum, calcas Tartarum. Tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, seruiunt elementa. Tuo nutu spirant flamina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt germina. Tuam maiestatem perhorrescunt aues caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes. At ego referendis laudibus tuis exilis ingenio et adhibendis sacrificiis tenuis patrimonio; nec mihi uocis ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate sentio, sufficit nec ora mille linguaeque totidem uel indefessi sermonis aeterna series. Ergo quod solum potest religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere curabo: diuinos tuos uultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor.'*

Los elementos utilizados en la parte 'hímnica' responden en plena consonancia a la doctrina sobre los démones expuesta con anterioridad, pero consideran a Isis el dios superior en la escala de los seres celestiales. En la anáfora *Tuo nutu ... Tuam maiestatem...* parece establecerse una oposición entre la divinidad transitiva que vivifica y mantiene en el ser y la reacción psicológica de temor que esta divinidad provoca en los seres. En este caso *nutus* ha de considerarse con su sentido original de acto propio del *numen*, como el paralelo de *Met.* 7, 7 muestra (44): *Sed protinus sanctissima —uera enim dicenda sunt— et unice fidei femina bonis artibus gratiosa precibus ad Caesaris numen porrectis et marito reditum celerem et adgressurae plenam uindictam impetrauit. Denique noluit esse Caesar Haemi latronis collegium et confestim interiuit: tantum potest nutus etiam magni principis.* Por otra parte, en la plegaria Lucio dice sentir ante la *maiestas* de la diosa total indignidad e inefabilidad reverencial (*nec mihi uocis ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate sentio, sufficit*).

La plegaria en sí no es una aretalogía, que sería estrictamente sólo una narración en tercera persona de los grandes portentos de una divinidad. Sin embargo, la oración de Lucio es de acción de gracias por los grandes prodigios y contiene elementos propios de las letanías aretalógicas a la diosa. Por tanto, partiendo de la base de que la fuente principal del libro XI es una elaboración genuinamente apuleyana de materiales culturales y no el relato del *ὄνομα* original griego, la com-

*geschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1938, p. 130ss. y J. G. GRIFFITHS, *Apuleius. The Isis-book: Metamorphoses, Book XI*, Leiden, 1975, p. 320ss.

(44) No todos los usos de *nutus* a lo largo de la obra de Apuleyo identifican *nutus* y *numen*. Con sentido propio en *Apol.* 14; *Fl.* 2; *Met.* 10, 17; 10, 30; 11, 14; 11, 16. En un sentido religioso, *nutus* tiene un uso constante como resolución o designio de un dios (6, 4; 11, 1; 11, 5); destaca su uso para los designios de Fortuna: *Met.* 4, 12; 7, 20 y sobre todo con 10, 24 que de modo implícito significa *placare numen Fortunae*, al igual que 6, 16. En 11, 21 y 11, 22, sin embargo, es una señal de la diosa para dar a conocer su *dignatio*, que se manifiesta en un contexto ritual próximo a la teurgia y que es considerada acción propia del *numen* (*uid. supra*).

paración con otros testimonios del género debería elucidar el origen y significado de esta *maiestas* isáca. Sin embargo, a diferencia de los demás epítetos mencionados por el protagonista en su oración, la *maiestas* no es en sí un atributo reconocible en los textos aretalógicos griegos (45). En consecuencia, Apuleyo reelaboraría el modelo greco-egipcio (46) con ideas latinas, recogiendo el contenido sin traducirlo, para lo cual se sirvió del concepto tradicional romano de *maiestas*, o bien se serviría de la revalorización semántica de *maiestas*, que era visible en la doctrina demonológica, para interpretar en latín un concepto místico.

Otras *interpretationes Romanae* de fuentes griegas en contextos semejantes pueden servir de término de comparación. En general, es frecuente en las epifanías narradas que la grandeza de un dios, manifestada en los beneficios recibidos por el devoto, provoque un sentimiento de admiración, temor e inefabilidad (47).

El prólogo y la oración hermética al final del *Asclepius* relacionan *numen* y *maiestas* como causa del temor reverencial. En el prólogo el autor hace decir a uno de los personajes que la majestad del *numen* es tal que no se ha de permitir su conocimiento a los no iniciados :

*tractatum enim tota numinis maiestate plenissimum inreligiosae mentis est multorum conscientia publicare* (Asclep. 1b)

El tema recuerda inequívocamente a la aretalogía de Imuthes-Asklepios (48), que es fechable en el siglo II d.C. El autor recurre en dos pasajes al mismo tópico, al mostrar su reticencia reverencial para traducir del egipcio al griego un tratado que contiene las grandezas divinas, tal como había prometido después de ser curado de una dolencia. Sólo después de que él mismo y su madre enfermen y

(45) G. LAFAYE, *Litanie grecque d'Isis* en *Rev.Phil.* 40, 1916, p. 55-108. Para los paralelos en general, *uid.* P.Oxyr., 1380 ; W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlín, 1930 ; A. BURTON, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leiden, 1972, p. 114ss. ; H. ENGELMANN, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden, 1975 y M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim, 1985. Si bien Sarapis e Isis son llamados *magnus, magna, μέγας, μεγάλη, μέγιστος, μέγιστη, σεμνός, σεμνή, σεμνοτάτη*, no hay un referente del abstracto *maiestas* : *uid.* L. BRICAULT, *Myrionymi. Les épicleses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Stuttgart - Leipzig, 1996.

(46) Las aretalogías reelaboran los elementos egipcios del modelo menfítico con conceptos helénicos : J. BERGMAN, *Ich bin Isis : Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala, 1968 ; D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlín, 1961 ; G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes : a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986, p. 45ss. y H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I : Ter Unus (Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism)*, Leiden, 1990, p. 41ss.

(47) F. PFISTER, *Numen* en *RE*, XXXIV, 1937, p. 1273-1291 y R. MERKELBACH, *Isis regina - Zeus Sarapis : die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart - Leipzig, 1995, p. 280 y 342ss.

(48) P.Oxyr., 1381 = TOTTI [n. 45], n° 15.

de que el dios se le aparezca en una visión, se ve obligado a emprender la tarea. El término utilizado en este papiro como paralelo de *numen* y *maiestas* en el *Asclepius* es en un caso *δύναμις* :

θε[οῖ]ς γὰρ μόνοις ἀλλ' οὐ [θν]ητοῖς ἐ[[φ]φικ[[...]]τόν τὰς θεῶν διηγεῖσθα[ι]  
δυνάμεις (40-42)

En otro caso, sin embargo, se mencionan los *δυνάμεις μεγέθη* de la divinidad :

μάλλω γὰρ αὐτοῦ τερατώδεις ἀπαγγέλλειν ἐπ[ι]φανεῖας δυνάμεις τε  
μεγέθη εὐε[ρ]γετημάτων <τε> δωρήματα (218-222)

En este contexto, las 'grandezas de su poder' corresponden también a la *numinis maiestas* del prólogo del *Asclepius*.

Por otra parte, la oración de acción de gracias que cierra el *Asclepius* adapta el original griego <sup>(49)</sup> y menciona el conocimiento de la *maiestas* del dios por *amplificatio* y paráfrasis, puesto que no hay referente paralelo en su modelo <sup>(50)</sup> :

*Asclep.* 41b : *haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae*  
P.M.G. III, 12 : χάρις ἀνθρώπου πρὸς σὲ μία, τὸ ἴγνωσσαι σὲ

Una adaptación parecida se pueden notar en la inscripción isíaca de *Baelo* mencionada al comienzo de este estudio, que recoge en *numini ma(i)es/tati(!) exemplaria(!)* / el sentido de *ἀχίως τῆς αὐτῆς δυνάμει(ω)ς*, que aparecía en su correlato en griego dirigido a Cibeles <sup>(51)</sup>. Si bien no se tratan de textos aretalógicos, está claro sin embargo que los devotos que invocan la ayuda de Isis y de Cibeles ruegan a éstas que manifiesten su poder, en este caso no curativo sino meramente actuante.

En resumen, el conjunto de las versiones latinas de este modo de expresión en griego, tanto en el paralelo del *Asclepius* 1b y 41b con sus modelos griegos por una parte, como en el de la tablilla imprecatoria de *Baelo* con la *tabella* griega del mismo género por otra parte, permite llegar a dos conclusiones : que *numen* y *maiestas* pueden ser sinónimos contextuales en el lenguaje cultural, del cual se sirve Apuleyo llamativamente en el libro XI de las *Metamorphoses*, y que ambos pueden expresar en latín el concepto griego de *δύναμις* – como *ἀρετή* de una divinidad concreta –, omnipresente en las aretalogías <sup>(52)</sup>.

(49) P. Mimaud (*P.G.M.*, III, 591-610) = TOTTI [n. 45], n° 80, que incluye asimismo el paralelo copto de la oración en el que Scott se apoya para corregir el texto latino *ac numine saluati tuo* por *ac lumine saluati tuo* en la línea 9.

(50) Cfr. D. N. WIGTL, *Incorrect Apocalyptic : the Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original* en *ANRW* II 17.4, 1984, p. 2291ss. y FOWDEN [n. 45], p. 50. El texto copto tampoco menciona la *maiestas*, sino tan sólo 'el sentimiento de conocerse'.

(51) *Vid.* n. 12.

(52) V. LONGO, *Aretalogie nel mondo greco*, Génova, 1969, p. 11ss. ; L. VIDMAN, *Isis und Sarapis* en *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, ed. M. J. VERMASEREN,

Ninguno de estos casos se trata de una mera traducción entre los términos, sino más bien de contextos paralelos en los que a un sólo término en una lengua pueden corresponder dos en otra. Es decir, la *δύναμις* de Isis no es propiamente su *maiestas*; sin embargo, en el relato de las aretalogías se entiende siempre como despliegue de su grandeza en acciones salvíficas. La adaptación que Apuleyo hace del original griego en *De Mund.* (343) está elaborada asimismo de modo semejante. En éste interpreta el original griego τὸ θεῖον con *potestatem sui numinis*; si bien la expresión latina recoge además el sentido de *δύναμις*, que aparecía líneas más arriba en el modelo<sup>(53)</sup>, está claro sin embargo que corresponde a un solo término en el original.

Por otra parte, a la vista de estos paralelos se puede suponer además que el discurso del madaurense con el título *De maiestate Aesculapii*<sup>(54)</sup>, tendría rasgos comunes con las aretalogías y ensalzaría las grandes obras y beneficios de Esculapio: es decir, probablemente se trataba de un tratado *περὶ δυνάμεως Ἀσκληπιοῦ*.

Por último, es de especial interés asimismo que Lucio promete guardar presencia viva de la imagen de la diosa, custodiando el *numen* de ésta dentro de su pecho (*diuinos tuos uultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor*). La relación entre reverencia, temor e imagen es clara: la devoción consiste para el protagonista en un continuo hacer presente la forma de la diosa, que alude de modo hiperbólico al papel central de la imagen-estatua en el templo y culto isíacos. Esta relación es todavía más clara en *Met.* 2, 4, cuyo análisis es objeto del siguiente apartado.

**II.3. El *numen* y la *maiestas* de las imágenes.** — En *Met.* 2, 4, Apuleyo describe el conjunto escultórico del atrio de Birrena, cuya belleza y realismo despiertan la impresión de ser seres vivos y presentes. El lugar central en el conjunto es una imagen de Diana que por la majestad de su *numen* produce además un sentimiento religioso de veneración:

*Ecce lapis Parius in Dianam factus tenet libratam totius loci medietatem, signum perfecte luculentum, ueste reflatum, procursu uegetum, introeuntibus obuuium et maiestate numinis uenerabile.*

No es propósito de este estudio analizar la relación entre realidad, aspecto, metamorfosis e imitación, conceptos de trascendencia a lo largo de la novela y

Leiden, 1981, p. 140-141 y MERKELBACH [n. 47], p. 210ss.: *uid.* por ejemplo, *SEG*, VIII, 729 = TORTI [n. 45], n.º 16.

(53) HUMANS [n. 34], p. 444ss.

(54) Apuleyo menciona en *Ap.* 55 que pronunció en Oea un panegírico acerca del dios de su particular devoción: *nec hoc ad tempus compono, sed abhinc ferme triennium est, cum primis diebus quibus Oeam ueneram p[ub]licè disserens de Aesculapii maiestate eadem ista prae me tuli et quot sacra nossem percensui. ea disputatio celebratissima est, uulgo legitur, in omnibus manibus uersatur, non tam facundia mea quam mentione Aesculapii religiosius Oeensibus commendata.*



especialmente en los capítulos iniciales del libro 2, en los que nada es lo que las apariencias sugieren<sup>(55)</sup>. Sí es pertinente, sin embargo, que la relación entre *numen*, *maiestas* e *imago* en 2, 4, se engarce con el fondo doctrinal apuleyano. Así, la iconicidad numínica de la *imago* adquiere un significado primordial también en el relato de Psique y Cupido: la cólera de Venus se desata precisamente porque su *numen* es venerado en la *imago* mortal de Psique, lo cual atenta contra su *maiestas*.

*Iamque proximas ciuitates et attiguas regiones fama peruaserat deam quam caeruleum profundum pelagi peperit et ros spumantium fluctuum educauit iam numinis sui passim tributa uenia in mediis conuersari populi coetibus, ... Puellae supplicatur et in humanis uultibus deae tantae numina placantur, ... Haec honorum caelestium ad puellae mortalis cultum inmodica translatio uerae Veneris uehementer incendit animos, et inpatiens indignationis capite quassanti fremens altius sic secum disserit: "En rerum naturae prisca parens, en elementorum origo initialis, en orbis totius alma Venus, quae cum mortali puella partiaro maiestatis honore tractor et nomen meum caelo conditum terrenis sordibus profanatur! Nimirum communi nominis piamento uicariae uenerationis incertum sustinebo et imaginem meam circumferet puella moritura. ..."* (4, 28-30)

El papel esencial de la fidelidad de la representación o del realismo de la imagen, especialmente importante en el contexto de *Met.* 2, 4, se puede ver también asociado a la capacidad de despertar reverencia en el observador en *Apol.* 14<sup>(56)</sup>. Asimismo la apariencia de la efigie del gran *numen* de Isis en *Met.* 11, 11 es venerable precisamente por la hábil factura y rareza de su forma<sup>(57)</sup>.

(55) *Met.* 2, 1: *Nec fuit in illa ciuitate quod aspiciens id esse crederem quod esset, sed omnia prorsus ferali murmure in aliam effigiem translata...* Cfr. P. JAMES, *Unity in Diversity: a Study of Apuleius' Metamorphoses: with Particular Reference to the Narrator's Art of Transformation and the Metamorphosis Motif in the Tale of Cupid and Psyche*, Hildesheim - Nueva York, 1987 y A. LAIRD, *Description and Divinity in Apuleius' Metamorphoses* en *Groningen Colloquia on the Novel VIII*, ed. M. ZIMMERMAN y H. HOFMANN, Groninga, 1997, p. 59-85.

(56) *Cedo nunc, si et inspexisse me fateor, quod tandem crimen est imaginem suam nosse eamque non uno loco conditam, sed quoquo uelis paruo speculo promptam gestare? an tu ignoras nihil esse spectabilius homini nato quam formam suam? equidem scio et filiorum cariores esse qui similes uidentur et publicitus simulacrum suum cuique, quod uideat, pro meritis praemio tribui. aut quid sibi statuae et imagines uariis artibus effigiatas uolunt? nisi forte quod artificio elaboratum laudabile habetur, hoc natura oblatum culpabile iudicandum est, cum sit in ea uel magis miranda et facilitas et similitudo.*

(57) *Gerebat alius felici suo gremio summi numinis uenerandam effigiem, non pecoris, non auis, non ferae ac ne hominis quidem ipsius consimilem, sed sollerti repertu etiam ipsa nouitate reuerendam, altioris utcumque et magno silentio tegendae religionis argumentum ineffabile*; en el pasaje se reconoce implícitamente la idea de que la venerabilidad de las estatuas depende de su realismo; cfr. R. DAUT, *Imago: Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer*, Heidelberg, 1975, p. 116ss. y 126ss. y LAIRD [n. 55].

No obstante, además de la importancia de la forma exterior, Apuleyo menciona en *Deo Soc.* 20, (167) <sup>(58)</sup> la posibilidad de tener percepción de un *numen* a través de una imagen; se parte del supuesto de que es posible la comunión privada con un dios, reflejado en una estatua como en un espejo. Hay que señalar, a pesar de ello, que a lo largo de la novela el madaurensis explota el doble sentido en las diversas epifanías, para expresar posiblemente que es posible el conocimiento de la divinidad sin necesidad de una imagen <sup>(59)</sup>. Pero la ironía y el doble sentido con que expone esta idea implican que tiene vigencia en las corrientes intelectuales en boga. Así, la creencia encuentra eco también en otros autores y pertenece sin duda al patrimonio doctrinal de la segunda sofística y del hermetismo <sup>(60)</sup>. En el caso de los pasajes apuleyanos que mencionan la *maiestas* y el *numen* de una estatua, no hay relación directa con la teurgia <sup>(61)</sup>, sino con el papel primordial de la *imago-statuasimulacrum* para hacer *praesens* a una divinidad, puesto que la representación posee su forma en el mundo inteligible.

En consecuencia, esta cercanía del *numen* y la *maiestas* con la *praesentia* de la divinidad en una estatua, que se puede advertir en los textos de Apuleyo, aporta elementos que explican un aspecto de la fórmula *d.n.m.q.*, que no ha sido tenido en cuenta. La fórmula es la conclusión final de dedicatorias al emperador, cuyo nombre encabeza la inscripción en dativo. Casi todas las dedicatorias son

(58) *Quod si cuius potest euenire facultas contemplandi diuinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati optingere, quem cuius amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? Nihil est enim deo similius et gratius quam uir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat.*

(59) Así LAIRD [n. 55].

(60) C. CLERC, *Les theories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, París, 1915, p. 63ss. A.-J. FESTUGÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley - Los Angeles 1954, p. 80ss.; H. S. VERSNEL, *What did Ancient Man see when He saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany in Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, ed. D. VAN DER PLAS, Leiden, 1987, p. 42-55, esp. p. 46ss.; R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Harmondsworth, 1988, p. 102ss.; HARRISON [n. 19], p. 165ss. y FOWDEN [n. 45], p. 142ss.; *uid.* por ejemplo. DIO CHRYS., *Or.* 12, 44ss.; PLUT., *De Is. et Os.* 71 y 77; MAX. TYR., *Or.* 2, 9ss.; PLOTIN., 4, 3, 11; PORPH., *De stat.* 351F; JULIAN., *Frag. Epist.* 293a y sobre todo c. *Vid.* para los puntos de contacto con el hermetismo, *CH* 17 (las estatuas contienen formas del mundo inteligible); *CH* 18 (cfr. W. SCOTT, *Hermetica II*, Oxford, 1925, p. 477ss.). Minucio Félix discute la presencia de los dioses en las estatuas desde el punto de vista cristiano: MIN. FEL., *Oct.* 7, 5; 10, 5.

(61) *De Mund.* 32 (361). Los *simulacra spirantia* en *Met.* 11, 17 son quizá testimonio de estatuas animadas con un *numen-demon* por actos rituales. La idea es manifiesta en *Asclep.* 23b-24a, 37 y 38, con un marcado origen egipcio (cfr. *P.G.M.*, XII, 319; E. BERNARD, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, París, 1969, n° 166 = TOTTI [n. 45], n° 40, 16; W. SCOTT, *Hermetica III*, Oxford, 1926, p. 151ss., 222ss., 244ss. y A. D. NOCK y A. J. FESTUGÈRE, *Corpus Hermeticum II*, París, 1954, p. 347ss., 394ss.). *Vid.* asimismo IAMB., *Myst.* 5, 23, 233-4 y en autores cristianos: MIN. FEL., *Oct.* 27, 1; TERT., *Apol.* 22 y ARN., *Adu. nat.* 6, 16. Sobre el papel de la imagen en el culto de Isis, cfr. AP., *Met.* 11, 24 e *IKyme*, 41 = TOTTI [n. 45], n° 1, § 23.

pedestales de estatuas, o en todo caso acompañan conjuntos monumentales, en los que aparecerían las imágenes del emperador y de la *domus* regente <sup>(62)</sup>. No se puede excluir, sin embargo, que después de una primera época en la que este tipo de dedicatorias estarían asociadas a las representaciones imperiales, se pudiesen aplicar más tarde en otros contextos, por desgaste del significado original <sup>(63)</sup>. Así, sólo tardíamente la fórmula dedicatoria se añade a otra votiva del tipo *pro salute Imperatoris* <sup>(64)</sup>. La inscripción se refiere, por tanto, a la impresividad del *numen* del emperador que se hace visible a través de esa imagen.

Hay que hacer, sin embargo, tres precisiones. En primer lugar, la mención de la *maiestas* y del *numen* no implica que el emperador sea considerado como divino, sino que la *maiestas-numen* del poder celestial que predestinó al emperador se muestra a través de la estatua, del mismo modo que se muestra a través de su persona sin suplantarla. En segundo lugar, no hay una dependencia tal del lenguaje de las religiones místicas, que permita deducir que las estatuas en cuestión tienen un fin cultural; más bien, se trata de un uso secundario de modos típicos en el ambiente filosófico y místico del momento, que se adaptan para expresar la fidelidad en el contexto del culto imperial. En tercer lugar, si bien se da una coincidencia en el origen africano de Septimio Severo, de Apuleyo, de los escritos herméticos y de los cultos isíacos, no se puede concluir que la fórmula *d.n.m.q.* tenga asimismo ese origen, ante la ausencia de testimonios concluyentes correspondientes a los primeros años. Con el trasfondo religioso-filosófico expuesto, sin embargo, hay que excluir el origen de su significado sea exclusivamente militar. La presencia de dedicatorias en ámbitos castrenses — que en ciertas provincias es predominante o exclusiva — podría ser circunstancial, es decir sería dependiente de iniciativas en esos ambientes durante los primeros años de Septimio Severo, pero no estaría necesariamente ligada por su contenido al ejército.

**III. Conclusiones.** — A modo de recapitulación de lo expuesto hasta ahora, la comparación entre los usos de *numen* y *maiestas* en Apuleyo por una parte y el fenómeno de la fórmula de devoción por otra permite llegar a las conclusiones siguientes.

1. En la segunda mitad del siglo II, los conceptos de *Numen* y *maiestas* siguen teniendo sus significados tradicionales, a los que se han añadido nuevos matices. *Numen* como funcionalidad divina transitiva encuentra perfecto acomodo en las doctrinas neoplatónicas acerca de los démones, mientras que *maiestas*,

(62) GUNDEL [n. 4], p. 144ss.

(63) Sobre la banalización de la sinceridad en las dedicatorias privadas, que se convierten en un hecho más de la vida cotidiana, vid. D. FISHWICK, *The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire* en *ANRW* II 16.2, 1978, p. 1251.

(64) Por ejemplo, *CIL*, III, 3472 = *ILS*, 2320; *CIL*, VI, 406 = *AE*, 1940, 80 (a. 253-268 d.C.); *CIL*, 8, 2529; *AE*, 1988, 1110 (a. 361-363 d.C.).

prácticamente restringida a la *maiestas deorum*, se especifica para designar la cualidad que provoca en el hombre el temor reverencial respecto a lo divino.

2. Ambos términos son usados comúnmente en el lenguaje religioso y filosófico del siglo II, dentro de un proceso más general de *interpretatio Romana* de elementos greco-egipcios. En el contexto del lenguaje cultual, llegan a ser sinónimos en la práctica, para referirse a la divinidad en acción y la impresión que esta acción suscita. Este hecho es plenamente acorde con el hecho de que la fórmula en sus primeros años se dirige sólo al *numen* y la mención de la *maiestas* del emperador no aparece hasta unos años más tarde.

3. Esta sinonimia no significa que la fórmula *d.n.m.q.* se halle desprovista de contenido. La comparación de ésta con Apuleyo en particular y con otros escritos del momento muestra que es la asimilación de los modos en boga de dirigirse a la divinidad, cuya presencia es patente a través de una representación. Con ello no se quiere expresar la completa divinización del emperador, sino la elevación carismática que supone que su *numen* – divinidad celestial que lo predestinó y elevó por encima de los demás hombres – se manifieste y sea *praesens* a través de una *imago*.

*Universidad de Navarra.*

Álvaro SÁNCHEZ-OSTIZ.