La teúrgia de los *Oráculos caldeos*

cuestiones de léxico y de contexto histórico

Álvaro Fernández Fernández

Universidad de Granada
LA TEÚRGIA DE LOS ORÁCULOS CALDEOS
TESIS DOCTORAL

LA TEÚRGIA DE LOS
ORÁCULOS CALDEOS
CUESTIONES DE LÉXICO Y
DE CONTEXTO HISTÓRICO

ÁLVARO FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Dirección del doctor
José Luis Calvo Martínez

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y FILOLOGÍA ESLAVA
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Granada, 2011
A Luis, Carmen y Gabriela
PREFACIO

El título «La teúrgia de los Oráculos caldeos» reivindica la existencia de una religión antigua llamada ‘teúrgia’ que tuvo su origen y fundamento en una colección de revelaciones divinas conocidas como Oráculos caldeos, o simplemente Oráculos, y que se datan comúnmente a finales del siglo II d.C.

Perdida la tradición manuscrita de los Oráculos en una época imprecisa que, al parecer, hay que situar entre el año 529 y el siglo XI o XII, el principal óbice para la investigación es, en consecuencia, el estado fragmentario en que se conservan los textos. A estos fragmentos se llega necesariamente por la tradición indirecta: cuarenta y dos de ellos se atestiguan en la Exégesis de los Oráculos del bizantino Miguel Pselo; el resto se conocen por citas y testimonios de autores neoplatónicos entre quienes destacan, por el número de referencias, Proclo y Damascio. Estos mismos filósofos, junto con Jámblico y algunos otros, nos transmiten asimismo las noticias existentes sobre la teúrgia y los teúrgos.

La certeza que hoy día se tiene sobre la cuestión histórica del origen de los Oráculos caldeos es casi nula o, en el mejor de los casos, escasa. La falta de evidencias sólidas dificulta sobremanera la contrastación de los datos suministrados por las fuentes literarias. Con frecuencia el investigador se desenvuelve en un espacio imaginario sembrado de posibilidades, verosimilitudes y probabilidades, donde la acumulación de detalles o, en su defecto, el detalle simple suelen inclinar la balanza del juicio crítico hacia un lado u otro. El riguroso análisis filológico de los textos y sus términos más relevantes, el conocimiento general de las claves históricas y religiosas de la época, el recurso oportuno de la analogía, y el necesario sentido común son las herramientas que permiten al estudioso amplificar en ocasiones la información procedente de una noticia dada, y las que lo habilitan para poder realizar, cual prudente funámbulo, ejercicios de especulación equilibrada sobre la cuerda floja de una historia que él mismo intenta recomponer.

Los capítulos I y II de este trabajo son introductorios.

El primero, «La teúrgia y los Oracula Chaldaica en los siglos XV-XIX», se divide en dos secciones. Por un lado, se ofrece una selección de juicios de valor sobre la teúrgia que proceden de humanistas diversos y que resultan representativos de épocas pretéritas. Ilustrados de la talla de Gibbon, Kant y Hegel heredaron de intelectuales antecesores una
imagen negativa de la teúrgia en que, partiéndose de la autoridad de San Agustín, se la equiparaba a la magia. Todos ellos contribuyeron a que las futuras generaciones creyeran en una idea distorsionada de lo que en realidad fue la auténtica teúrgia. Por otra parte, se esboza la historia de la transmisión de la colección de los *Oráculos caldeos* a partir del momento en que Pletón los dio a conocer a la Europa occidental bajo la rúbrica artificiosa Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων, y se ejemplifica su recepción e influencia. En el transcurso de esta historia sobresalen por su novedad las recopilaciones de los *Oracula* realizadas por Patricius (1591) y por Taylor (1797), quienes acrecentaron considerablemente el número de fragmentos transmitidos por Pletón. En suma, una panorámica muestra qué tópicos condicionaron y guiaron la investigación de la teúrgia en las primeras décadas del siglo XX; la otra articula cómo se fue concibiendo la colección oracular hasta llegarse a finales del XIX, dando cuenta de la cantidad y la calidad de los fragmentos que la fueron conformando.

En el capítulo segundo, «Historiografía de los *Oráculos caldeos* y de la teúrgia», se describen los primeros pasos de la investigación moderna propiamente filológica e histórica, inaugurada por Kroll y Bidez, y se repasa su desarrollo hasta el momento actual. Se destacan los hitos, las líneas de investigación seguidas, las aportaciones de los especialistas y de diversos estudiosos, los principales resultados y algunas carencias.

Los capítulos III-VI versan primordialmente sobre los *Oráculos*.

En «El título τὰ [Χαλδαϊκά] λόγια» se abre una vía de investigación con sustento en esta hipótesis: los diferentes nombres de la colección documentados en las fuentes neoplatónicas corresponden a sucesivas etapas en la historia de los *Oráculos*, e informan sobre la peculiaridad de la colección. Por ello se distinguen, comentan y valoran las etiquetas λόγια, τὰ Χαλδαϊκά λόγια y τὰ τῶν Ἀσσυρίων λόγια. En estas dos variantes últimas se evidencia un vínculo entre lo ‘caldeo’ y lo ‘asirio’ que no hay que desatender. Para la discusión son igualmente pertinentes las diversas fórmulas introductorias con que los neoplatónicos citan los fragmentos caldeos, pues revelan detalles relativos a cómo concibieron los *Oráculos* sus receptores. Por otra parte, se aclaran qué sentidos tuvieron en la Antigüedad tardía los términos λόγια y Χαλδαϊκά, y el tipo de oráculo que significa la voz λόγιον. A partir de la información obtenida, así pues, se reconstruye cómo pudo evolucionar el título de la colección oracular desde su forma originaria λόγια a la posterior τὰ Χαλδαϊκά λόγια, lo que comporta varias conjeturas acerca de la historia del texto. Partiéndose de una inscripción gala en que se rememoran τὰ Ἀπαμείη λόγια, en conformidad con el título primigenio, se discute la
tesis según la cual los *Oráculos caldeos* fueron revelados en la ciudad de Apamea de Siria. Dafne, el pudiente arrabal de Antioquía, es otra localidad candidata como posible patria de los *Oráculos*.

En el capítulo cuarto se recopilan, examinan y comentan las noticias sobre los presuntos autores o responsables últimos de los *Oráculos*: «Los dos Julianos, el Caldeo y el Teúrgo». Frente a las posturas más escépticas que dudan de la historicidad de ambos individuos o incluso la niegan, se defiende su existencia como personajes históricos, y se plantea en toda su complejidad la problemática en torno a la paternidad de los λόγια. En el cierre de la discusión se refuta una insólita hipótesis que identifica a Juliano el Teúrgo con Flavio Claudio Juliano, el último emperador pagano célebre por haber apostatado del cristianismo.

En el capítulo quinto, «El léxico distintivo de los *Oráculos caldeos***», se compila y examina el vocabulario que se acuñó en ocasión de estas revelaciones y que, inequívocamente, constituye una seña de identidad de la teúrgia caldea. El provecho del repertorio redunda en partida triple: se inventarían los neologismos caldeos con un interés propiamente lexicográfico; se profundiza en aspectos concretos de las doctrinas caldeas; y se aborda el tema de la intertextualidad a partir de las coincidencias léxicas atestiguadas en textos heterogéneos: los *Oráculos*, por ejemplo, parecen tener una ligera influencia de la literatura órfica.

En el capítulo sexto, «Los λόγια como texto sagrado», se plantea el surgimiento de los *Oráculos* en el contexto del movimiento escriturario del siglo II. La disertación se nutre con algunas nociones propias de la ciencia de las religiones: ‘canon’, ‘canonicidad’, ‘religión de libro’ y ‘revelación primordial’. El concepto ‘comunidad textual’, por otra parte, da pie a discutir si hubo comunidades teúrgicas constituidas en torno a los *Oráculos*, hecho que la crítica suele dar por sentado, e invita a reflexionar sobre el carácter de estas agrupaciones.

En el capítulo VII se trata particularmente «El término θεουργία» y su hermético significado, oculto tras una etimología anfibológica.

Para empezar, se examinan los testimonios que documentan por vez primera el vocablo θεουργος (Oráculos caldeos, Onomastikon de Pólux y Excerpta ex Nicomacho), un neologismo respecto al cual la voz θεουργία podría ser secundaria, y se precisan qué voces forman su familia léxica. A continuación se dilucida la controvertida significación de los términos θεουργος y θεουργία desde varios puntos de vista: a) en conformidad
con la oposición tradicional ‘teúrgia/teología’; b) teniéndose en cuenta que θεουργία es un nombre compuesto bien endocéntrico bien exocéntrico, según se analice la relación sintáctica de sus dos miembros; c) según la caracterización del teúrgo como θεοπάτωρ, lo que implica que se defina la escala de las virtudes neoplatónicas e invita a plantear que la índole de la teúrgia fue esencialmente mística; y d) según la conjetura que afirma que θεουργία podría ser un calco semántico de la expresión hebrea maasé merkavá, ‘obra del carro’ o, por metonimia, ‘obra de Dios’. Para finalizar se discute el significado de cuatro términos que en ocasiones se emplean como sinónimos de θεουργία o aparecen en contextos teúrgicos: θεοσοφία, ἱερουργία, ἱερατική, μυσταγγία y τελεστική. La rara voz θεοφορία, a su vez, no pertenece necesariamente al vocabulario teúrgico.
ÍNDICE GENERAL

Prefacio ................................................................. IX
Lista de abreviaturas .................................................. XXI

I. La teúrgia y los Oracula Chaldaica en los siglos XV-XIX ........... 1
   A. SOBRE LAS DIVERSAS IDEAS DE ‘TEÚRGIA’ ................. 1
      ☀ Heinrich Cornelius Agrippa ................................. 3
      ☀ Giordano Bruno .................................................. 4
      ☀ Gabriel Naudé ..................................................... 5
      ☀ Daniel G. Morhof ................................................. 5
      ☀ Isaac de Beausobre ............................................. 6
      ☀ Martinè de Pasqually ............................................ 7
      ☀ Paul-Henri Dietrich ............................................. 8
      ☀ Edward Gibbon ................................................... 9
      ☀ Voltaire (François M. Arouet) ............................... 9
      ☀ Pelvert, abad (Bon-François Rivière) ....................... 11
      ☀ Joseph von Görres .............................................. 11
      ☀ Inmanuel Kant y George W. F. Hegel ................... 12
      ☀ Victor Cousin ................................................... 12
      ☀ Jacques-Paul Migne y Nicolas-Sylvain Bergier ....... 13
      ☀ Helena Petrovna Blavatsky y Arthur Waite .......... 14
      ☀ Evangelinus Sophocles ....................................... 15
      Conclusiones ....................................................... 15
   B. SOBRE LA RECEPCIÓN DE LOS ORACULA CHALDAICA .... 17
      ☀ Jorge Gemistos Pletón ......................................... 17
      ☀ Marsilio Ficino .................................................. 19
      ☀ Pico de la Mirándola .......................................... 20
      ☀ Franciscus Georgius .......................................... 22
      ☀ Primera influencia en Francia ............................... 22
      ☀ Heinrich Cornelius Agrippa ................................ 23
      ☀ Tiletanus y las primeras traducciones ................... 24
      ☀ Opsopoeus, Gallaeus y Migne ............................... 25
<table>
<thead>
<tr>
<th>ÍNDICE GENERAL</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Franciscus Morellus y Michael Maittaire.................. 26</td>
</tr>
<tr>
<td>Franciscus Patricius............................................. 26</td>
</tr>
<tr>
<td>Jessenius, Heurnius y Lambeccius............................ 27</td>
</tr>
<tr>
<td>Thomas Stanley..................................................... 28</td>
</tr>
<tr>
<td>Joannes Clericus y Louis H. Gray.............................. 28</td>
</tr>
<tr>
<td>More, Cudworth y Vaughan....................................... 29</td>
</tr>
<tr>
<td>Johannes Albertus Fabricius.................................... 30</td>
</tr>
<tr>
<td>Thomas Taylor ...................................................... 31</td>
</tr>
<tr>
<td>Isaac P. Cory ...................................................... 32</td>
</tr>
<tr>
<td>James Darmesteter.................................................. 33</td>
</tr>
<tr>
<td>William W. Wescott.................................................. 33</td>
</tr>
<tr>
<td>Christian August Lobeck......................................... 34</td>
</tr>
<tr>
<td>Albert Jahn .......................................................... 35</td>
</tr>
<tr>
<td>Epílogo .................................................................... 35</td>
</tr>
</tbody>
</table>

II. Historiografía de la teúrgia y de los *Oráculos caldeos* .................. 37

A. PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX .............................................. 38

B. LAS DÉCADAS DE 1950-1960.................................................... 40

C. LA DÉCADA DE 1970............................................................... 46

D. LA DÉCADA DE 1980 ............................................................... 49

E. LA DÉCADA DE 1990............................................................... 55

F. PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XXI............................................. 65

Epílogo .................................................................................. 75

III. El título τὰ [Χαλδαῖκα] λόγια ................................................. 77

A. FÓRMULAS QUE INTRODUCEN LOS FRAGMENTOS CALDEOS .......... 78

<p>| |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>La etiqueta λόγια .......... 78</td>
</tr>
<tr>
<td>La etiqueta τὰ Χαλδαῖκα λόγια ...................... 81</td>
</tr>
<tr>
<td>Las alusiones como ῥητοῖ ῥήματα .......... 84</td>
</tr>
<tr>
<td>Expresiones que los atribuyen a οἱ θεοῖ .......... 84</td>
</tr>
<tr>
<td>Las alusiones como ὑμνοῖ ........... 91</td>
</tr>
<tr>
<td>La etiqueta τὰ τῶν Ἀσσυρίων λόγια .............. 92</td>
</tr>
<tr>
<td>Expresiones que los atribuyen a οἱ βασιλεῖοι .......... 96</td>
</tr>
<tr>
<td>Expresiones que los atribuyen a «los paganos» ...... 99</td>
</tr>
<tr>
<td>B. QUÉ ES UN ΛΟΓΙΟΝ ............................................................................ 100</td>
</tr>
<tr>
<td>C. EVOLUCIÓN DEL TÍTULO ORACVLA CHALDAICA .................................. 106</td>
</tr>
<tr>
<td>D. APAMEA DE SIRIA Y LOS ΛΟΓΙΑ .................................................... 113</td>
</tr>
<tr>
<td>IV. Los dos Julianos, el Caldeo y el Teúrgo............................................. 123</td>
</tr>
<tr>
<td>A. JULIANO EL CALDEO ..................................................................... 124</td>
</tr>
<tr>
<td>~ La entrada biográfica de la Suda ............................................... 124</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Indicios indirectos sobre el origen de los Julianos ... 131</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Adados y los theologi sirios .................................................. 134</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El Caldeo, ¿autor de los Oráculos? ......................... 146</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El testimonio de Juan Lido ................................................. 146</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Sobre Juliano el Caldeo de Porfirio .................. 147</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El Caldeo y el ascenso del alma ......................... 150</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El emperador Juliano y su homónimo ............... 151</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El Caldeo en la Exégesis de Pselo .................. 154</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Los prodigios de Juliano el Caldeo ..................... 156</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El milagro de la lluvia ............................................... 156</td>
</tr>
<tr>
<td>~ La extinción de la peste en Roma ..................... 158</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El rompimiento del bloque de piedra .............. 161</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El mago Juliano, según Arnobio ...................... 162</td>
</tr>
<tr>
<td>B. JULIANO EL TEÚRGO................................................................... 163</td>
</tr>
<tr>
<td>~ La entrada biográfica de la Suda ............................ 163</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Otros tratados de Juliano el Teúrgo .................... 168</td>
</tr>
<tr>
<td>~ El milagro de la lluvia (continuación) .................. 175</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Testimonios de Pselo sobre los Julianos ............. 176</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Juliano el Teúrgo y el prodigio de la máscara... 176</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Juliano, Trajano y Marco Aurelio ................... 178</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Los Julianos y la elevación del alma .............. 179</td>
</tr>
<tr>
<td>C. INTERPRETACIÓN GLOBAL DE LOS TESTIMONIOS ....................... 188</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Recapitulación de noticias sobre los Julianos ...... 188</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Comentario de los datos ................................................. 191</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Consideraciones finales ............................................... 195</td>
</tr>
<tr>
<td>~ Juliano el Apóstata, ¿alias el Teúrgo? ............... 200</td>
</tr>
</tbody>
</table>
V. El léxico distintivo de los *Oráculos caldeos* ................................. 205

A. RESEÑA SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LA COLECCIÓN ............ 206

B. EXAMEN DEL LÉXICO CALDEO .................................................. 209

1. Æρτειρα ................................................................. 209
2. Αξώνος ............................................................. 210
3. Αμιστόλλευτος .................................................. 212
4. Αμφίανεφής ...................................................... 213
5. Αμφίπρόσωπος .................................................. 214
6. Αμφιφαίς .......................................................... 216
7. Αμφιφάων ......................................................... 217
8. Ανάπνοος .......................................................... 218
9. Ανοχεύς .......................................................... 219
10. Ἀπνευμων .......................................................... 219
11. Ἀρηφατος .......................................................... 220
12. Ἀρχιγένθλος ...................................................... 221
13. Ἀρχιος ............................................................... 222
14. Ἀστεροπληθῆς .................................................... 223
15. Δαιμονιοῦχος ..................................................... 223
16. Δοχεύς ............................................................. 224
17. Δύσκαμπτος ...................................................... 226
18. Εἰδωλοχαρῆς ..................................................... 226
19. Ἐξατικός .............................................................. 227
20. Ἐξοχέτευμα .......................................................... 228
21. Ἐξωστήρ ............................................................ 228
22. Ἐπτάκτις ............................................................. 228
23. Ἐργοτεχνῆς .......................................................... 230
24. Ξωφόριος ........................................................... 231
25. Ξωναῖος ........................................................... 232
26. Ξωτρόφος ........................................................... 233
27. Θειόδαμος .......................................................... 234
28. Θεοθρέμμων .......................................................... 235
29. Θεοσύννετος .......................................................... 236
30. Θηροπόλος .......................................................... 236
Índice General

χοσμαγός ................................................................. 237
χυλοέλακτος ............................................................. 239
λέοντονχος ................................................................. 239
μελανανγής ................................................................. 240
μισοφαής ................................................................. 242
μνίζουρις ................................................................. 243
όλοποιός ................................................................. 244
ὀπισθοβαρός ................................................................. 245
πάμμορφος ................................................................. 247
παμφεγγής ................................................................. 248
πανθεκτικός ................................................................. 249
πανομφής ................................................................. 250
πάντευχος ................................................................. 250
πατρογενής ................................................................. 251
πειθνίς ................................................................. 252
πολυχεύμων ................................................................. 252
πρηστηροδόχος ................................................................. 253
πυρήχος ................................................................. 253
πυριβριθής ................................................................. 254
σαιρινδόν ................................................................. 254
στιβαρόν ................................................................. 255
στρόφαλος ................................................................. 255
συνοχεύς ................................................................. 256
συνοχής ................................................................. 261
τελετάρχης ................................................................. 261
τριγλώχις ................................................................. 263
τριούχος ................................................................. 264
τρίπτερος ................................................................. 265
ύδροβατήρ ................................................................. 265
ύπερβάθμιος ................................................................. 266
ύπέροχομος ................................................................. 267
ψυχοκράτωρ ................................................................. 268
ψυχοτρόφος ................................................................. 269
ÍNDICE GENERAL

C. RESUMEN Y CONCLUSIONES.............................................................. 270

El vocabulario de los Oráculos......................................................... 270
Anexo: el oráculo de la Theosophia Tubingensis.............................. 274
Sobre la intertextualidad de los Oráculos........................................... 276

VI. Los Λόγια como texto sagrado...................................................... 281
A. LOS ORÁCULOS CALDEOS Y LOS CÁNONES RELIGIOSOS.................. 281
B. LA COMUNIDAD TEXTUAL DE LOS ORÁCULOS CALDEOS.................. 300

VII. El término θεουργία ..................................................................... 311
A. PRIMEROS TESTIMONIOS DE LA VOZ ΘΕΟΥΡΓΟΣ............................. 312
Los Oráculos caldeos........................................................................... 314
El Onomastikon de Pólux................................................................. 316
Los Excerpta ex Nicomacho............................................................... 317
B. LA FAMILIA LÉXICA ΘΕΟΥΡΓ-....................................................... 318
C. TEÚRGIA VERSUS TEOLÓGÍA......................................................... 322
D. EL COMPUESTO ΘΕΟΥΡΓΙΑ Y SUS INTERPRETACIONES..................... 326
E. EL TEÚRGO CUAL VIRTUOSO ΘΕΟΠΑΤΩΡ....................................... 333
F. LA TEÚRGIA COMO MAASÉ MERKAVA.......................................... 339
G. EVENTUALES SINÓNIMOS DEL TÉRMINO ‘TEÚRGIA’ ......................... 341

Apéndices
A. 1. Autores en que se atestiguan las voces θεουργ-........................... 381
2. Pasajes en que se documentan las voces θεουργ-................................ 383
B. Fórmulas introductorias de los Oracula Chaldaica........................... 389
C. El sistema caldeo según Pselo......................................................... 389
Índice de palabras griegas................................................................. 403
Índice de nombres............................................................................. 407
Bibliografía

A. Ediciones de texto y traducciones ............................................. 417
B. Estudios y obras de referencia.................................................. 457
<table>
<thead>
<tr>
<th>Abreviatura</th>
<th>Título</th>
<th>Autor</th>
<th>Año</th>
<th>Editorial</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>A&amp;Cr</td>
<td>Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía</td>
<td>Murcia: Universidad de Murcia.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AC</td>
<td>L’Antiquité classique</td>
<td>Bruxelles.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AFilos</td>
<td>Anuario filosófico</td>
<td>Pamplona: Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AGPh</td>
<td>Archiv für Geschichte der Philosophie</td>
<td>Berlin: de Gruyter.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AHB</td>
<td>The ancient history bulletin</td>
<td>Calgary: Calgary University, Departments of Classics.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AJA</td>
<td>American journal of archaeology: the journal of the Archaeological Institute of America</td>
<td>Boston, MA: Boston University, Archaeological Institute of America.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AJPh</td>
<td>American journal of philology</td>
<td>Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AJSLL</td>
<td>The American journal of Semitic languages and literatures</td>
<td>Chicago, IL: University of Chicago Press.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AJT</td>
<td>American journal of theology</td>
<td>Chicago, IL: The University of Chicago Press.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ANRW</td>
<td>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</td>
<td>Berlin: de Gruyter.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Aquila legionis</td>
<td>Aquila legionis: cuadernos de estudios sobre el ejército romano</td>
<td>Madrid: Signifer Libros.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

* Abreviaturas de autores y obras antiguos => Bibliografía. 1, Ediciones de texto.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Abreviatura</th>
<th>Descripción</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Arbil</td>
<td>Arbil: anotaciones de pensamiento y crítica. Dirección URL: <a href="http://www.arbil.org/revista.htm">http://www.arbil.org/revista.htm</a></td>
</tr>
<tr>
<td>Aries</td>
<td>Aries: journal for the study of Western esotericism. Leiden: Brill.</td>
</tr>
<tr>
<td>ARW</td>
<td>Archiv für Religionswissenschaft. Tübingen; Leipzig: Mohr.</td>
</tr>
<tr>
<td>ASHF</td>
<td>Anales del seminario de historia de la filosofía. Madrid: Universidad Complutense.</td>
</tr>
<tr>
<td>BECh</td>
<td>Bibliothèque de l’École des chartes. Paris; Genève: Droz.</td>
</tr>
<tr>
<td>BMCRev</td>
<td>Bryn Mawr Classical Review. Center for computer analysis of texts of the University of Pennsylvania. Dirección URL: <a href="http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/bmerr">http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/bmerr</a></td>
</tr>
<tr>
<td>Abreviatura</td>
<td>Descripción</td>
</tr>
<tr>
<td>-------------</td>
<td>-------------</td>
</tr>
<tr>
<td>CCAG</td>
<td><em>Catalogus codicum astrologorum Graecorum</em> Boll, Cumont, Kroll &amp; Olivieri =&gt; Bibliografía. 1, Ediciones de texto.</td>
</tr>
<tr>
<td>CFC(G)</td>
<td><em>Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos.</em> Madrid: Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.</td>
</tr>
<tr>
<td>CORDE</td>
<td>Banco de datos del <em>Corpus diacrónico del español.</em> Real Academia Española. Dirección URL: <a href="http://www.rae.es">http://www.rae.es</a></td>
</tr>
<tr>
<td>CPh</td>
<td><em>Classical philology.</em> Chicago, IL: University of Chicago Press.</td>
</tr>
<tr>
<td>CrSt</td>
<td><em>Cristianesimo nella storia: ricerche storiche, esegetiche, teologiche.</em> Bologna: Istituto per le Scienze Religiose di Bologna; Università di Bologna.</td>
</tr>
<tr>
<td>CSSH</td>
<td><em>Comparative studies in society and history.</em> Cambridge: Society for Comparative Study of Society and History; Camdridge University Press.</td>
</tr>
<tr>
<td>Culture machine</td>
<td><em>Culture machine: generating research in culture and theory.</em> Dirección URL: <a href="http://www.culturemachine.net">http://www.culturemachine.net</a></td>
</tr>
<tr>
<td>Daimon</td>
<td><em>Daimon: revista de filosofía.</em> Murcia: Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica.</td>
</tr>
<tr>
<td>DCA</td>
<td><em>Délos: colonie athénienne</em> Roussel =&gt; Bibliografía. 2, Estudios.</td>
</tr>
<tr>
<td>DDD</td>
<td><em>Dictionary of deities and demons in the Bible</em> Toorn, Becking &amp; Horst =&gt; Bibliografía. 2, Estudios.</td>
</tr>
<tr>
<td>Diógenes</td>
<td><em>Diógenes: revista internacional de ciencias humanas.</em> México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.</td>
</tr>
<tr>
<td>DPhA</td>
<td><em>Dictionnaire des philosophes antiques</em> Goulet =&gt; Bibliografía. 2, Estudios.</td>
</tr>
<tr>
<td>DRAE</td>
<td><em>Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición.</em> Real Academia Española. Dirección URL: <a href="http://buscon.rae.es/draeI">http://buscon.rae.es/draeI</a></td>
</tr>
<tr>
<td>Emerita</td>
<td><em>Emerita: revista de lingüística y filología clásica.</em> Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología.</td>
</tr>
</tbody>
</table>


Eye of the heart  Eye of the heart: a journal of traditional wisdom. La Trobe University.
Dirección URL: www.latrobe.edu.au/eyeoftheheart/index.htm


Fortunatae  Fortunatae: revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de La Laguna.


Gerión  Gerión. Madrid: Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.

GRBS  Greek, Roman and Byzantine studies. Durham, NC: Duke University.

H&T  History and theory: studies in philosophy of history. Middletown, CT: Wesleyan University; Oxford: Blackwell Publ.


Histos  Histos: the electronic journal of ancient historiography at the University of Durham.
Dirección URL: http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/index.html


IDD  Iconography of deities and demons Eggler & Uehlinger => Bibliografía. 2, Estudios.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Abbreviation</th>
<th>Title</th>
<th>Publisher Details</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>'Ilu</td>
<td><em>'Ilu: revista de ciencias de las religiones.</em> Madrid: Universidad Complutense.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JBL</td>
<td><em>Journal of biblical literature.</em> Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JECS</td>
<td><em>Journal of early christian studies.</em> Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JHA</td>
<td><em>Journal for the history of astronomy.</em> Cambridge: Science Historical Publications.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JHPH</td>
<td><em>Journal of the history of philosophy.</em> Atlanta, GA: Emory University, Department of Philosophy, Journal of the History of Philosophy.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JNES</td>
<td><em>Journal of Near Eastern studies.</em> Chicago, IL: University of Chicago Press.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JR</td>
<td><em>The journal of religion.</em> Chicago, IL: Chicago University Press.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JRA</td>
<td><em>Journal of Roman archaeology: an international journal.</em> Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JSJ</td>
<td><em>Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period.</em> Leiden: Brill.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>JSRI</td>
<td><em>Journal for the study of religions and ideologies.</em> Seminar for the Interdisciplinary Research of Religions and Ideologies, the Academic Society for the Research of Religions and Ideologies. Dirección URL: <a href="http://www.jsri.ro">http://www.jsri.ro</a></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kernos</td>
<td><em>Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique.</em> Liège; Athènes: Centre International d’Études de la Religion Grecque Antique.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Abreviaturas</td>
<td>Descripción</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>--------------</td>
<td>-------------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>KronoScope</td>
<td><em>KronoScope: journal for the study of time.</em> Leiden: Brill.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>LThPh</td>
<td><em>Laval théologique et philosophique.</em> Québec: Université Laval, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mene</td>
<td><em>Μήνη: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas.</em> Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>MHA</td>
<td><em>Memorias de historia antigua.</em> Oviedo: Instituto de Historia Antigua.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Minerva</td>
<td><em>Minerva: revista de filología clásica.</em> Valladolid: Universidad de Valladolid.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mondes anciens</td>
<td><em>Cahiers «Mondes anciens».</em> UMR 8210 Anthropologie et histoire des mondes antiques. Dirección URL: <a href="http://mondesanciens.revues.org">http://mondesanciens.revues.org</a></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>MStudPhilos</td>
<td><em>Midwest studies in philosophy.</em> Malden, MA: Blackwell Publ.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Nova Tellus</td>
<td><em>Nova Tellus: anuario del Centro de Estudios Clásicos.</em> Méjico, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Numen</td>
<td><em>Numen: international review for the history of religions.</em> Leiden: Brill.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ordia prima</td>
<td><em>Ordia prima: revista de estudios clásicos.</em> Córdoba, ARG: Ediciones del Copista.</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>


Prometheus  | *Prometheus: rivista quatrimestrale di studi classici.* Firenze: Tipografia Risma.

Quaderns d'italià  | *Quaderns d’italià.* Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Dirección URL: http://ddd.uab.cat/record/41


RFIC  | *Rivista di filologia e di istruzione classica.* Torino: Loescher.

RFN  | *Rivista di filosofia neo-scolastica.* Milano: Vita e Pensiero.


RhM  | *Rheinisches Museum für Philologie.* Frankfurt am Main: Sauerländer.


<table>
<thead>
<tr>
<th>Abbreviation</th>
<th>Description</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>SIFC</td>
<td><em>Studi italiani di filologia clasica</em>. Firenze: Le Monnier.</td>
</tr>
<tr>
<td>SO</td>
<td><em>Symbolae Osloenses: Norwegian journal of Greek and Roman studies</em>. Oslo: Scandinavian University Press.</td>
</tr>
<tr>
<td>TDA</td>
<td><em>Defixionum tabellae</em> Audollent =&gt; Bibliografía. 1, Ediciones de texto.</td>
</tr>
<tr>
<td>VetChr</td>
<td><em>Vetera Christianorum</em>. Bari: Edipuglia.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
I

LA TEÚRGIA Y LOS ORACUL CHALDAICA
EN LOS SIGLOS XV-XIX

A. SOBRE LAS DIVERSAS IDEAS DE ‘TEÚRGIA’

Es sintomático de la manera en que la teúrgia se ha comprendido durante la mayor parte de la historia el hecho de que el Diccionario de la Real Academia, en su edición de 2001, continúa repitiendo la rancia definición de teúrgia que ya propuso en 1899. A saber: «especie de magia de los antiguos gentiles, mediante la cual pretendían tener comunicación con sus divinidades y operar prodigios».

La tradición que viene asociando la teúrgia con las artes mágicas es casi tan vieja como la teúrgia misma, y tiene su origen en el momento de la Antigüedad tardía en que ésta fue objeto tanto de incomprendición en ciertos círculos paganos –sería el caso de Porfirio– como de intolerancia por parte de un cristianismo gravemente enfermo de fe irracional, poco inclinado a la libertad de pensamiento y excluyente que, para perjuicio de los de afuera, triunfó en concubinato con el poder político a partir del año 380 como única religión oficial del vasto Imperio Romano.

La autoridad de Agustín de Hipona, un santo doctor de la Iglesia que condenó la curiositas humana como cosa ilícita y abominable, ha sido sin duda determinante en esta

---

1 En la edición de 1884, p. 1023: «TEURGIA. Arte de evocar á los dioses, demonios ó genios que, según los filósofos gentiles, poblaban y animaban la naturaleza, para consultarlos sobre la esencia divina, sobre la religión y sobre todo lo importante á la vida humana». En Dictionnaire de l'Académie Françoise (Paris: 1765), t. 2, p. 569: «THEURGIE. Espèce de magie, par laquelle on croyait entretenir commerce avec le Divinités bienfaisantes». En Encyclopedia Britannica (Edinburgh: 1823), t. 12, p. 348: «The magic which they (sc. the Chaldeans) called theurgy, consisted wholly in the knowledge of the ceremonies to be observed in the worship of the gods, in order to be acceptable. By virtue of these ceremonies they believed they could converse with spiritual beings, and cure diseases».
secular valoración de la teúrgia que la redujo a un fenómeno de naturaleza mágica\textsuperscript{2}. Entablando polémica con los más acreditados representantes del platonismo pagano, el obispo de Hipona opinaba que, al hacer uso de la voz ‘theurgia’ —para él un simple eufemismo— algunos filósofos paganos pretendieron dignificar una forma de magia que consideraban honorable y además contraria a aquel otro tipo, denominado propiamente ‘goetia’, que sí servía a fines maléficos\textsuperscript{3}. Sin embargo, dado que Agustín siempre prefirió leer a los griegos a través de traducciones latinas, pues se le dificultaba la comprensión cabal de la lengua griega, y visto que su familiaridad con las fuentes neoplatónicas fue limitada\textsuperscript{4}, parece poco creíble que haya podido profundizar en la esencia de la teúrgia con un verdadero conocimiento de causa. En su testimonio, por tradición sobrevalorado, se anticipa la diferenciación entre dos tipos de magia que, si bien ya existían en la conciencia colectiva desde un remoto pasado, iban a recibir tiempo después las etiquetas formales de ‘magia blanca’ y ‘magia negra’.

El capítulo de cómo se ha transmitido y reinterpretado la teúrgia, o mejor dicho, la percepción de la teúrgia, en las sucesivas edades que siguieron a la Antigüedad, aún está por escribirse. Yo, en este momento y por ahora, tan sólo aportaré algunas noticias significativas que arrojan luz sobre cuál era la consideración que comúnmente mereció ésta antes de que los eruditos modernos, a partir de las primeras décadas del siglo XX, constataran formalmente su existencia como un fenómeno preciso de la Antigüedad tardía, y comenzaran a desenmarañar su intrincada y discutida esencia mágica, filosófica, religiosa e incluso mística.


\textsuperscript{4} Así se evidencia e.g. en Yudin (2008). Angus, 1906, 273: «His knowledge of Greek was imperfect, limited and incomplete (…). Of the Greek classics he was almost entirely ignorant and did not consult any of them in the original» (para más detalle vid. p. 236-273).
**Heinrich Cornelius Agrippa**

Comenzaré por un eximio representante del siglo XVI: Enrique Cornelio Agripa. En *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* (París, 1531), donde el autor expresa su escepticismo al poner en evidencia la relatividad de todo el conocimiento humano, Agripa distinguió varias formas de magia («naturalis, mathematicalis, venefica») a las que opuso la «magia ceremonialis», la cual considera de carácter religioso y constituida, según ya establecieron los griegos antiguos, por dos géneros que difieren entre sí en cuanto al objeto: la ‘goetia’, que entabla relación con los espíritus inmundos, por lo que resulta execrable y se condena universalmente, y la ‘theurgia’ o «magia divinorum» que, en cambio, se considera lícita porque se rige por los ángeles bienhechores y por Dios. No obstante, Agripa recordó precavido el testimonio porfiriano –recuerdo que lo transmite Agustín–, según el cual la teúrgia es ineficaz para lograr que el alma retorne hasta Dios mismo.

Agripa también consideró que las doctrinas contenidas en los escritos pseudo-salomónicos *Ars Almadel, Ars notoria, Ars Paulina y Ars revelationum* derivan de la teúrgia antigua. A propósito de esta consideración sacaré a colación dos juicios de nuestro tiempo: en lo que respecta al *Arte notoria*, Dupèbe ha considerado que este escrito es producto de un resurgimiento medieval y tardío de la teúrgia neoplatónica; Boudet, por el contrario, sostiene que el *Arte notoria* representa una «tradition théurgique essentiellement endogène, née au XIIe siècle en réponse au brusque


6 La clasificación de Agripa vuelve a aparecer en J. B. Carrasco, *Mitología universal* (Madrid: Imprenta y librería de Gaspar y Roig, 1864), donde la teúrgia se define como «comercio con los ángeles ó espíritus puros y benéficos que procuraban el bienestar de los hombres guiándoles por el camino de la virtud» (p. 389).


dévelopement de l’enseignement scolastique»⁹, cuya filiación directa o indirecta con la tradición teúrgica antigua no puede establecerse con certeza, y que nada tiene que ver con la literatura mágica atribuida a Salomón y a su discípulo Apolonio¹⁰. Entre las evidencias aportadas por Boudet para derivar esta conclusión destaca la de que en el Arte notoria nunca se alude al trance mediático, el cual, sin embargo, suele admitirse que desempeñó un papel fundamental en la antigua teúrgia caldea.

☞ GIORDANO BRUNO

Bruno, otro reconocido neoplatónico del Renacimiento, distinguió en De magia (ca. 1590) diez formas de esta disciplina, de las cuales la sexta, la que denomina «magia transnaturalis seu metaphysica»¹¹, es la teúrgia. Para Bruno, la teúrgia es una forma de magia superior tanto a la «magia naturalis», que opera en el mundo físico en conformidad con los principios de simpatía y antipatía, como a la «philosophia occulta», que actúa entre nuestro mundo y el mundo sobrenatural mediante la aplicación de principios matemáticos¹². En la teúrgia, según Bruno, el mago invoca a las inteligencias superiores empleando los procedimientos descritos en el Arte notoria, con objeto de que éstas conviertan el alma humana en una vasija o instrumento aptos para el conocimiento: en este planteamiento resurge implícita la doctrina caldeo-neoplatónica de la recepción (ὑποδοξή) de la divinidad en la persona de un médium (δοξεός). El mago teúrgico, continúa Bruno, para entrar en comunicación con esas inteligencias que son exteriores al mundo físico, debe recurrir a signos, figuras, caracteres, ceremonias y gestos, porque éstos constituyen la única forma de lenguaje común a las unas y el otro¹³: esta consideración evoca aquella doctrina caldea según la cual la divinidad había diseminado por el universo símbolos (σύμβολα) que, manipulados correctamente como receptáculos rituales, permitían a los teúrgos entrar en contacto con los seres que les son superiores.


¹⁰ Boudet, 2000, 189. Boudet remite al Polericaticus (1159) de Juan de Salisbury, la «Tertia decisio» de los Otia imperialis (1214) de Gervasio de Tilbury, la obra de Raúl Níger, y las Flores aurei (ca. 1225) atribuidas a Apolonio. En el Polericaticus, ciertamente, no parece haber influencia de los neoplatónicos (vid. Faci Lacasta, 1984).


¹³ Bruno, De magia, 412-413 (Sobre magia, 263).
Gabriel Naudé

En la célebre *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté accusez de magie* (París, 1625) el bibliófilo Gabriel Naudé estableció cuatro tipos de magia en virtud de la clase de potencia que asiste al hombre cada vez que éste realiza una acción de naturaleza extraordinaria. La «*magie sacrée et divine*» es aquélla de la que, por la gracia de Dios, resultan los milagros, las profecías y el don de lenguas. En la «*theurgique ou magie blanche*» participan los ángeles mientras que en la ‘*goetique*’ intervienen los demonios. En la «*magia naturelle*», en cambio, que sería sencillamente la ciencia que tiene por objeto el estudio de la naturaleza, los logros obtenidos por el hombre no son fruto de intervención sobrenatural alguna sino de su propio esfuerzo y autosuficiencia. De entre estos géneros mágicos sólo la goética es de naturaleza malévola y, por tanto, condenable como práctica ilícita. La teúrgia, por otra parte, se presenta «*sous couleur de religion*» en la medida en que aspira, mediante la práctica de ejercicios ascéticos, a liberar el alma de la contaminación del cuerpo para que ésta pueda entrar en comunicación con los seres superiores. Naudé, además, juzgó que «*les diverses lettres, syllabes et combinations*» empleadas para la contemplación de la *merkavá* o ‘carro’ de Dios son procedimientos eficaces en la magia teúrgica: según parece, este punto de vista es compartido por algunos hebraístas que, en nuestros días, se sirven del término ‘teúrgico’ para caracterizar determinados aspectos de la mencionada corriente mística judía, así como de la Cábala.

Daniel G. Morhof

En el instruido compendio titulado *Polyhistor* (Lübeck, 1688) Morhof disertó acerca de los «*libri mystici et secreti*», que él clasifica en tres categorías: teosóficos,

---


15 Afín a esta misma noción de magia recoge el DRAE (2001), s.v. «mago»: «4. Persona singularmente capacitada para el éxito en una actividad determinada. *Es un mago de las finanzas*».


proféticos y mágicos\(^{20}\), siendo los primeros los que los paganos habrían denominado propiamente como ‘*theurgici*’; se sugiere, así pues, la sinonimia de las voces θεοσοφία y θεοτρόφια. Según Morhof, la teúrgia, también conocida por algunos como ‘*magia divina*’, es la metafísica de los antiguos que tiene por objeto a Dios, los démones y los genios, y que indica las ceremonias de culto que le son adecuadas a cada uno de ellos. Además, Morhof nos recuerda que fue Jámblico quien, en *De mysteriis Aegyptiorum*, explicó los arcanos de la teúrgia en respuesta a las cuestiones planteadas en torno a ella por Porfirio. Aun cuando Morhof escribe también unos apuntes sobre los Oráculos caldeos atribuidos Zoroastro\(^{21}\), no parece conocer que entre ellos y la teúrgia hubo una muy estrecha relación.

Las anotaciones de Morhof sobre la teúrgia fueron sumariadas y divulgadas, si bien con ciertas imprecisiones, en el suplemento de *Le journal des scavans* de 1709 donde se reseñó el *Polyhistor*\(^{22}\).

\[
\Rightarrow \text{ISAAC DE BEAUSOBRÉ}
\]

En una de las páginas de su *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (Amsterdam, 1734-1739), Beausobre puso la atención en un pasaje en que el emperador Juliano, el tildado de ‘Apóstata’, alude a los θεόφοι μακάροι καὶ ὁ Χαλδαιος\(^{23}\). Con este motivo, Beausobre expuso una definición de ‘teúrgia’ que resulta similar a la anticipada varios siglos antes por Pselo y a las propuestas más recientemente por algunos investigadores: ‘*un art divin, qui tend à convertir les hommes en dieux*’\(^{24}\). No obstante, Beausobre parece reducir esta divinización a la adquisición de una cualidad particular de la condición divina: ‘*ces bienheureux Theurges sont donc les hommes qui ont la puissance d’opérer des miracles*’\(^{25}\); en un sentido, por tanto, se equipara al teúrgo con el taumaturgo. Es de destacar que Beausobre haya revelado acertadamente la identidad histórica del mencionado Caldeo, puesto que era habitualmente ignorada o confundida por sus contemporáneos: partiendo de los testimonios de la *Suda* y Arnobio\(^{26}\) identifica al


\(^{22}\) Anónimo, *Le journal des scavans* (1709 suppl.), 251-257.

\(^{23}\) Iul., *Or*. 8(5), 172d-173a.

\(^{24}\) Beausobre, *Histoire*, 506.

\(^{25}\) Ibídem.

\(^{26}\) *Sud.*, t 433 y 434. Arnob., *Nat.* 1, 52, 1.
Caldeo no con el célebre Zoroastro, a quien la tradición renacentista había convertido en autor casi indiscutible de los Oráculos caldeos, sino con un filósofo muchísimo menos afamado: Juliano el Caldeo, quien fue padre de Juliano el Teúrgo y vivió en la época de Marco Aurelio.

**MARTINÈS DE PASQUALLY**

Con las prácticas teúrgicas suele asociarse la figura de Martinès de Pasqually (1708/9 ó 1726/7-1774), reformador de la francmasonería francesa y fundador de la Orde des Chevaliers Maçons Élus-Cohens de l’Univers. En su *Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles et divines* (escrito en 1770 y aparecido en edición póstuma en el París de 1899), Martinès de Pasqually interpreta en clave esotérica el mito bíblico de la caída del hombre, cuyo prototipo mítico es Adán, así como el asunto de la precipitación en el universo material de los que él llama «les premiers esprits émanés du sein de la Divinité»27, a saber: los querubines, serafines, arcángelos y ángeles, a quienes se considera seres especiales por participar en distintos grados de las potencias y del conocimiento divinos. El autor postula que el hombre, iniciándose en la magia operativa y acudiendo a la mediación de los espíritus del bien, puede reconquistar sus cualidades primigenias perdidas y reintegrarse de su condición divina.

«Avec Pasqually», puede leerse, «nous sommes en pleine théurgie»28. Sin embargo, en el mencionado *Traité*, en que se usan con absoluta libertad fuentes que parecen derivar de la tradición esotérico-cabalística judeo-cristiana del Renacimiento, Martinès de Pasqually no recurre expresamente a la voz ‘teúrgia’ ni reivindica en ningún momento ser, como también ha sido llamado, «un véritable théurge»29. Con todo, los eruditos suelen recurrir al término ‘teúrgia’ para caracterizar su sistema de pensamiento. Según Menéndez y Pelayo, por medio de la teúrgia Pasqually «pretendí[ó] comunicaciones inmediatas y directas con los seres sobrenaturales y luces y revelaciones extraordinarias»30. Para McCalla el concepto ‘teúrgia’ hace referencia en su obra a un tipo de «operational magic» que sirve al hombre como «a means of communicating with these

---

29 Baader, 1900, 134.
pure astral beings intermediary between the divine and human realms»31. Entre las prácticas realizadas por Martinès de Pasqually destaca la de la invocación de las entidades angélicas mediante signos y jeroglíficos: sus apariciones bajo formas de caracteres de fuego, que recuerdan al tipo de visión descrita en Oráculos caldeos 146 y 148, eran tenidas por evidencias empíricas de la existencia de tales entidades32.

Menéndez y Pelayo señala la influencia de Martinès de Pasqually en el tratado Ce que nous avons été, ce que nous sommes, et ce que nous deviendrons (Londres, 1801) de Pierre Fournié, a quien juzga como «un visionario ignorante que quería conciliar el catolicismo con la teurgia»33. El abad Fournié (1738-1827), el secretario de Martinès, fue representante del llamado «magnetismo espiritual», una forma de iluminismo apegada al materialismo y que cree en el principio de la gran cadena del ser34.

PAUL-HENRI DIETRICH

En Le christianisme dévoilée, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne (Londres, 1766), una diatriba anticristiana atribuida a Nicolas-Antoine Boullanger pero debida más bien a la pluma de Paul-Henri Dietrich Barón de Holbach, otro discípulo de Martinès de Pasqually35, se considera que la teúrgia, a la que también se denomina «magie blanche»36, es el procedimiento por el cual los sacerdotes, recurriendo al poder mágico inherente a las palabras y las ceremonias, obligan a la divinidad a cumplir sus órdenes y a ejecutar los prodigios solicitados37. Para el Barón de Holbach la teúrgia es comparable y equiparable al sacramentalismo cristiano: «c’est sur cette théurgie véritable, ou sur ce commerce mystérieux de la terre avec le ciel, que sont fondées les cérémonies puériles et ridicules, que les chrétiens appellent sacramens»38. En esta opinión se trasluce la apreciación de que las categorías ‘magia’ y ‘religión’ son eventualmente equivalentes, y de que las diferencias entre una y otra no están sino en el

31 McCalla, 1992, 255.
32 Hanegraaff, 2006, 603-604.
35 Bord, 1908, 248.
36 Holbach, Le christianisme, 125.
37 Holbach, Le christianisme, 123.
38 Holbach, Le christianisme, 123-124.
punto de vista, probablemente no exento de interés partidista, del sujeto que somete a valoración y enjuicia ambos fenómenos.

Edward Gibbon

En la muy prestigiosa e influyente historia *The decline and fall of the Roman Empire* (Londres, 1776-1788) Gibbon aludió a la teúrgia en el capítulo XXIII dedicado a la religiosidad de Juliano el Apóstata. Los tiempos del emperador Juliano, según Gibbon, se caracterizaron por ser una época en que «the powers of an enlightened understanding were betrayed and corrupted by the influence of superstitious prejudice»\(^{39}\). Contagiado por el fantasma de las artes adivinatorias, las tradiciones oraculares y los prodigios, opina Gibbon, Juliano trató de imponer sus propias especulaciones y creencias como leyes positivas, lo que condujo al pronto fracaso de su política y gobierno. Gibbon comprende que el sacerdocio pagano acostumbrara a alentar «the strong illusions of enthusiasm, and the mimic arts of imposture»\(^{40}\), pero se sorprende y escandaliza ante el hecho de que ni siquiera los filósofos tuvieron reparos en «to abuse the superstitious credulity of manking»\(^{41}\). Ellos, empleando con excesiva arbitrariedad la exégesis alegórica y la explicación etimológica, solían justificar las extravagancias de la tradición mitológica griega e intentaron sacar provecho de las diversas tradiciones paganas integrándolas en un sistema de pensamiento en apariencia coherente. Por medio de la teúrgia los filósofos neoplatónicos (Plotino, Porfírio, Jámblico, Edesio), según Gibbon, pretendieron controlar el orden natural, predecir el futuro, someter a los démones inferiores a su servicio, comunicarse con los dioses superiores, y liberar sus almas inmortales de los vínculos materiales para reunirlas con el Espíritu Infinito y Divino del que éstas proceden. La teúrgia, en suma, fue «the magic (...) of the modern Platonists»\(^{42}\). Para Gibbon Juliano el Apóstata y su reinado parecen haberse malogrado por la influencia de este tipo de filósofos partidarios de la magia teúrgica, como lo fue Máximo de Éfeso.

Voltaire (François M. Arouet)

En *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* (Ginebra, 1776) Voltaire comenta que los judíos aprendieron la teúrgia en el período en que fueron

---

\(^{39}\) Gibbon, *The Roman Empire*, vol. 2, 40.

\(^{40}\) Gibbon, *The Roman Empire*, vol. 2, 45.

\(^{41}\) Ibídem.

\(^{42}\) Ibídem.
esclavos de «les châldees»

esclavos de «les châldees»

durante la etapa de exilio en Babilonia. La voz ‘caldeos’, claro está, simplemente se emplea aquí en un sentido bíblico como sinónimo de ‘babilonios’. Voltaire, por tanto, debió de creer que los caldeos practicantes de la teúrgia procedían realmente de la antigua región de Caldea.

Por otra parte, Voltaire considera que la teúrgia, la magia y la hechicería operan persiguiendo un mismo objetivo: «chercher les moyens de s’attirer l’amitié des bons génies et de faire enfluer les mauvais»

También censura a los cristianos descarriados que, perpetuando según él las prácticas de la teúrgia caldea y siríaca, «se firent souffler aussi dans la bouche et dans les oreilles par les maîtres de l’art, et crurent recevoir ainsi l’esprit et la puissance des démons»

Sin embargo, la fuentes griegas no atestiguan que los teúrgos antiguos hayan recurrido precisamente a la técnica de la insuflación como procedimiento para animar estatuas u otros objetos inanimados. La noticia de Voltaire es sin duda alguna de raigambre veterotestamentaria, pues en ella se rememora cómo Dios dio vida a Adán tras haberlo modelado en una figura de barro. La tradición judía concerniente a la creación de un golem, ciertamente, parece asemejarse al arte que permitió a teúrgos y neoplatónicos convertir las estatuas en receptáculos divinos dotados de vida y movimiento.

Asimismo, en la cuestión tercera concerniente a la religión de su Dictionnaire philosophique (París, 1763), Voltaire reflexiona acerca del hecho de que, aun cuando todos los pueblos sabios de la Antigüedad llegaron a instituir el culto del Dios supremo, siempre hubo entre sus gentes un lugar para la magia. Es más: «toutes les religions alors connues admettaient une spèce de magie; et on distinguait la magie céleste et la magie infernale, la nécromancie et la théurgie»

La teúrgia, luego –adviértase el quiasmo–, es la magia celeste. Para el francés los prodigios, la adivinación y los oráculos son elementos esenciales de la magia. Sus fuentes sobre la teúrgia son Jámblico y Porfirio, quienes, según entiende, tuvieron a Ábaris y a Pitágoras por «deux grands théurgites»

---

43 Voltaire, La Bible, 430.
44 Voltaire, La Bible, 431.
45 Voltaire, La Bible, 521.
46 Ibídem.
47 Un golem es «a creature, particularly a human being, made in an artificial way by virtue of a magical art, through the use of holy names» (Scholem, s.v. «Golem», Encycl. Jud. 7, 735).
49 Voltaire, Dictionnaire philosophique (1829), t. 7, 428.
Voltaire imagina que los teúrgos, como muchos otros sabios antiguos (Moisés, por ejemplo), operaban sirviéndose de una vara mágica.

**Pelvert, abad (Bon-François Rivière)**

Según el abad Pelvert, en *Exposition succinte et comparaison de la doctrine des anciens et nouveaux philosophes* (París, 1787), los filósofos griegos –se refiere a Plotino, Porfírio y Jámblico– llamaron ‘magia teúrgica’ a la auténtica magia zoroástrica, la cual Pelvert identifica con los misterios de Mitra⁵⁰, y consideraron la teúrgia como «celle qui apprenoit à l’homme à s’élever au commerce le plus intime avec la Divinité, et qui enseignoit la maniere de se rendre les Dieux favorables, et d’en obtenir ce qu’on désirer»⁵¹. Secundando supuestamente la opinión de esos filósofos antiguos y refiriéndose expresamente a Agustín, Pelvert distingue entre dos tipos de magia: la teúrgica que «consistoit à s’adresser aux Dieux bienfaisans par des prières, des sacrifices, des cérémonies, pour en obtenir des avantages, et pour s’élever, par l’union que l’on contractoit con eux, jusqu’à la source suprême de tous les êtres»⁵²; y la goética que opera por mediación de los espíritus del mal.

**Joseph von Görres**

La naturaleza coactiva de la teúrgia, a pesar de que fue desmentida explícitamente por Jámblico en *De mysteriis*, también se sugiere en *La mystique divine, naturelle et diabolique* (París, 1854) de J. V. Görres. Según este autor, mediante la teúrgia el hombre invoca las fuerzas espirituales, invisibles y superiores a nosotros con la pretensión de ejercer su control sobre ellas, como ocurre en las prácticas necrománticas⁵³. Sin duda, esta malinterpretación de la teúrgia como un arte que únicamente aspira a manipular a los dioses ha repercutido sobremanera en que la teúrgia haya sido vinculada a las artes mágicas y, al mismo tiempo, haya sido relegada como una genuina manifestación religiosa de la Edad Antigua.

⁵² Pelvert, *Exposition*, 120.
⁵³ Görres, *La mystique*, 113-127.
Las opiniones de dos figuras de un peso enorme en la historia de la filosofía, cuales son Kant y Hegel, debieron de favorecer asimismo la depreciación de la teúrgia entre los primeros investigadores modernos que se interesaron por ella desde el punto de vista de esta disciplina humanística. Kant, reflexionando sobre el juicio teológico en *Crítica del juicio* (Berlín, 1790), opina que, así como la teología puede malograrse en forma de teosofía —ésta, según Kant, discute confusos conceptos metafísicos que son inasequibles para la razón humana—, la teúrgia es una forma de religión degradada que cree en la «ilusión mística de poder tener el sentimiento de otros seres suprasensibles y, a su vez, de poder influir en ellos». Hegel, por su parte, en las póstumas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Berlín, 1833-1836), acusó a Jámblico de haber reducido el mundo intelectual a «un mundo de ángeles y demonios, perfectamente clasificados» y de haber propiciado que la especulación filosófica degenerara en magia o, lo que es igual para él, en «la teúrgia neoplatónica».

Esta misma desvalorización de la teúrgia es manifiesta en el *Course of the history of modern philosophy* (New York, 1852) de Cousin, a quien debemos la primera edición de texto de los *Procli philosophi Platonici opera* (París, 1820-1827). El francés, de algún modo, parece estar recordando las modernas prácticas espiritistas de su época cuando refiere que algunas personas, ávidas por escuchar a todas horas las voces de los espíritus, sucumen «into the deliriums of theurgy, which are often criminal»; acaso nunca se ha escrito un comentario más negativo sobre la teúrgia que éste. Asimismo, se hizo eco de que «Jamblichus precipitates mysticism into theurgy», como si ésta fuera una forma degenerada de aquél. La teúrgia, practicada sobre todo por los miembros de la escuela de Alejandría —hoy día sabemos que tuvo mayor relevancia en la Academia de Atenas—, habría consistido en un conjunto de «mysterious ceremonies agreeable to God, by virtue

---

55 Kant, *Crítica del juicio* 89 (trad. García Morente).
57 Cousin, *Course*, vol. 1, 360.
58 Cousin, *Course*, vol. 1, 450.
of which one obtains power over nature». Cousin, en fin, juzga que el ya mencionado Cornelio Agripa así como Marsilio Ficino (1433-1499), Paracelso (1493-1541), Valentine Weigel (1533-1588) y los rosacruces siguieron tendencias teúrgicas.

Jacques-Paul Migne y Nicolas-Sylvain Bergier

La teúrgia, finalmente, fue asunto de interés para autores decimonónicos interesados en mayor o menor medida por el ocultismo. El infatigable abad Migne incluyó un artículo sobre ella en el Dictionnaire des sciences occultes (París, 1848), definiéndola de un modo análogo a como se haría, según vimos al principio de este capítulo, en el Diccionario de la Academia (1899): «art de parvenir à des connaissances surnaturelles et d’opérer des miracles par le secours des esprits ou génies que les païens nommaient des dieux» 61. Migne tomó esta definición del Dictionnaire de théologie (Besançon, 1827) 62 del polemista católico Nicolas-Sylvain Bergier.

Según Bergier (1718-1790) la teúrgia estuvo asociada a crímenes tales —¡menudo disparate!— como el sacrificio de sangre humana. Las consultas relativas al destino de los emperadores, según él, condujeron a que la práctica teúrgica se considerase un crimen de lesa majestad en la Antigüedad tardía. Bergier pudo tener en mente la anécdota según la cual Ἰδμβλυχος ὁ Πρόκλα διδάσκαλος intentó una vez adivinar quién sería el sucesor del emperador Valente. 63 Además, Bergier rechazó la opinión de los autores protestantes J. L. von Mosheim (1693-1755) y J. J. Brucker (1696-1770), quienes, en sus estudios comparativos del cristianismo y el neoplatonismo, según parece, habían sostenido que las ceremonias cristianas (sacramentos, bendiciones, exorcismos, oraciones) se asemejan en


62 Bergier, s.v. «Théurgie», Dictionnaire de théologie, t. 8, 132-135.

el fondo a las ceremonias teúrgicas: «il n’y a plus de ressemblance entre la théurgie païanne et le culte de l’Eglise, qu’entre l’impiété et la Religion»\textsuperscript{64}.

\textit{HELENA PETROVNA BLAVATSKY Y ARTHUR WAITE}

Algunos representantes del conocimiento pseudo-científico del XIX también se interesaron a su manera –esto es, con muy escaso juicio crítico– por los insondables misterios de la antigua teúrgia. Madame Blavatsky\textsuperscript{65}, alma mater de la teosofía moderna, alude repetidamente a la teúrgia y a los teúrgos en \textit{The secret doctrine} (Londres, 1888), en su afán de pretender construir un sistema de pensamiento que sintetice heterogéneos principios científicos, religiosos y filosóficos, surgidos tanto en diferentes latitudes como en diversas épocas de la historia. En \textit{The key to theosophy} (Londres, 1889) Blavatsky equiparó el ocultismo y el espiritismo con la teúrgia, la cual considera, junto a la creencia en la Divinidad Absoluta y a la creencia en que las almas humanas son esencialmente inmortal, porque emanan del Alma cósmica, uno de los tres pilares de lo que vino a llamar su «eclectic theosophy»\textsuperscript{66}. Blavatsky llegó a creer que «a travestied practice of the theurgy of Jamblichus lingers still in the ceremonial magic of some modern Kabalists»\textsuperscript{67}; y advierte a sus lectores: «real divine theurgy requires an almost superhuman purity and holiness of life; otherwise it degenerates into mediumship or black magic»\textsuperscript{68}.

Arthur Waite, un distinguido miembro de modernas fraternidades esotéricas como la \textit{Hermetic Order of the Golden Dawn}, planteó en \textit{The book of black magic and of pacts} (Londres, 1898)\textsuperscript{69} una concepción de la teúrgia sui géneris que nada tiene que ver con la teúrgia antigua y que deriva, según constata el autor, del \textit{Legemeton o La llave menor del


\textsuperscript{65} Sobre Blavatsky vid. Hanegraaff (2006, 177-184).

\textsuperscript{66} Blavatsky, \textit{The key to theosophy}, 2 y 21.

\textsuperscript{67} Blavatsky, \textit{The key to theosophy}, 3.


rey Salomón, un grimorio con instrucciones y conjuros para invocar a diferentes demonios.\footnote{A catalogue of the manuscripts preserved in the British Museum, hitherto undescribed… by Samuel Ayscough (London: 1782), vol. 1, p. 494, ms. 3805.}

\textbf{EVANGELINUS SOPHOCLES}

Esta corriente de ocultismo finisecular decimonónico debió de influir en alguna medida para que Sophocles, en su notorio \textit{Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods} (Boston, 1870), juzgara oportuno definir \textit{θεογία} –es la segunda acepción que propone– como «one of the occult sciences».\footnote{Sophocles, \textit{Greek lexicon}, 578.}

\textbf{CONCLUSIONES}

Este sucinto recorrido panorámico esclarece de modo suficiente, según el objetivo propuesto inicialmente, cuál fue el status quo de la teúrgia con que se encontraron los primeros investigadores modernos que se interesaron por ella como objeto serio de estudio.

Resumiendo: la teúrgia, por lo general, se había considerado una disciplina mágica de naturaleza superior a otras y en principio legítima (algunos autores la asimilaron a la denominada ‘magia blanca’), mediante la cual el practicante, usando determinadas técnicas de invocación, aspira a entrar en comunicación con las fuerzas sobrenaturales benignas, particularmente los ángeles, para obtener su favor y poder así realizar prodigios. Esta concepción tan generalizada de la teúrgia, según creo, ha favorecido que el concepto ‘teúrgia’ se haya podido aplicar anacrónicamente en diferentes épocas para describirse sistemas de pensamiento heterogéneos, connotándose de modo particular las prácticas consideradas ‘mágicas’ (el empleo de los nombres divinos, la invocación de espíritus y ángeles, la manipulación de la divinidad). Desde otro punto de vista se podría afirmar, remediando a Frazer o Cumont\footnote{Frazer, 1900\textsuperscript{2}, vol. 1, 62: «illegitimately yield magic, the bastard sister of science». Cumont, 1911, 185: «but, like astrology, magic was religious in origin, and always remained a bastard sister of religion.»}, que la teúrgia, en el mejor de los casos, fue considerada durante el período aquí tratado como una hermana bastarda de la religión.

\footnote{Sophocles, \textit{Greek lexicon}, 578.}
Además, en las investigaciones actuales de las tradiciones esotéricas occidentales – entre ellas, la Cábala – se detecta cierta tendencia a abusarse de adjetivaciones del tipo ‘theurgical’ o ‘theurgic’, comportando ambas voces sentidos vagos y pocos definidos, de resultados que la categoría ‘teúrgia’, heredada más bien de una nebulosa tradición escrita, no llega a emplearse con suficiente rigor académico.

En general, los autores consultados no demuestran tener un conocimiento directo de las fuentes antiguas sobre la teúrgia, que pueden reducirse esencialmente a estas dos: el testimonio condenatorio de Agustín de Hipona manifestado en *De ciuitate Dei* (transmisor a su vez de la opinión de Porfirio), e imprecisas referencias al *De mysteriis* de Jámblico.

Las reflexiones de estos diferentes autores, a pesar de lo dicho, recobran para nosotros interés porque anticipan planteamientos y vías de interpretación adoptados y discutidos, con mayor o menor profundidad, con menor o mayor éxito, por los estudiosos del siglo XX: ¿Cómo distinguir las equívocas fronteras entre la magia, la teúrgia y la religión? ¿Es la teúrgia jamblíquea una derivación del pensamiento plotiniano? ¿Opera la teúrgia pagana del mismo modo que actúan los sacramentos cristianos? ¿Existe una teúrgia cristiana? ¿Es legítimo extrapolar el concepto ‘teúrgico’ a la hora de describirse determinados aspectos de la corriente mística *merkavá* y de la Cábala? ¿Existe una teúrgia caldea y la *merkavá* judía, más allá de las aparentes analogías, una relación genética? ¿Realmente perpetúan los tratados pseudo-salomónicos de los siglos XIII-XVII, entre ellos el *Arte notoria*, los principios teúrgicos antiguos?

Dichos autores, además, ignoraron aparentemente el parentesco que hay entre la teúrgia, la cual vinculan a la figura de Jámblico y a la tradición alejandrina, y los *Oracula Chaldaica*, que en siglos pasados se solían atribuir a unos magos seguidores de Zoroastro o incluso al mismo Zoroastro. Esta desvinculación obedece a una razón fundamental: en *De mysteriis Aegyptiorum* de Jámblico, nuestro documento principal sobre la teúrgia, los *Oráculos* nunca se citan abiertamente.

B. SOBRE LA RECEPCIÓN DE LOS ORACULAS CHALDAICA

Jorge Gemisto Pletón

Fue Pletón (ca. 1355/1360-1452) –“furibundo neoplatónico, dado a la teurgia y a la magia”74 lo llamó Menéndez Pelayo– el primero en proponer la “fantastic theory”75 de que los Oráculos fueron obra de unos magos anónimos que descendían del gran Zoroastro76. Se cree que fue un tal Eliseo, maestro de origen judío, instruido en la falsafá (probablemente en la escuela de Sohravardi), pagano y con creencias politeístas, quien despertó en Pletón el interés por las doctrinas de Zoroastro y por los Oracula Chaldaica; asimismo se ha sospechado que pudo ser Eliseo quien hizo creer a Pletón que había un vínculo entre la tradición mágica inaugurada por Zoroastro y la colección oracular77.

Partiendo de la Exégesis de las citas caldaicas de Miguel Pselo, de cuyos lemas correspondientes a los Oráculos caldeos 107, 159, 212, 150, 149 y 206 (Places) prescinde por diferentes razones78, Pletón recogió en sus Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροαστρίου μάγων treinta y cuatro oráculos (un total de sesenta líneas) que reorganiza según un criterio estrictamente filosófico y descristianizado en torno cuatro asuntos: el descenso y ascenso del alma, la relación del alma y el cuerpo, el ritual (τελετή), y la teología79. En su opinión, las enseñanzas del mismo Platón dependían en última instancia de las de Zoroastro, a quien tenía por el más antiguo de los teólogos, si bien por la

76 Sobre Zoroastro/Zaratustra como interlocutor divino y figura de autoridad objeto de falsas atribuciones vid. Stausberg (2007).

[17]
mediación de Pitágoras\textsuperscript{80}. A los \textit{Oráculos} también les dedicó un comentario con el título de \textit{Διασάφησις τὸν ἐν τοῖς Ζωροάστρῳ λογίαις ἀσοφέστερον εἰρημένων}\textsuperscript{81}. Pletón, quien acudió al concilio de Ferrara-Florencia (1438-1439) y maravilló a la concurrencia con su amplia formación en la literatura platónica, llevó el conocimiento de los \textit{Oracula} desde Bizancio hasta Italia, donde el interés por ellos floreció en la Florencia de los Medici, cuna entusiasta del movimiento neoplatónico renacentista\textsuperscript{82}. Se cree que Pletón publicó ambos escritos en Florencia, junto con el opúsculo didáctico \textit{Συντονισμὸς τῆς Ζωροαστρικῆς}, por encargo de Cosme de Médici\textsuperscript{83}.

Tambrun-Krasker enfatiza cómo Pletón interpretó los \textit{Oráculos} con el fin de rebatir, en el contexto de la controversia hesicasta, la doctrina de Gregorio Palamás (ca. 1296-1359): el rito, según Pletón, aun cuando puede contribuir a que el iniciado obtenga la visión de la luz divina, la cual es sólo un símbolo de la divinidad mas no la divinidad misma, no basta para lograr la unión mística ni para adquirirse conocimiento de Dios, según sostenía el palamismo\textsuperscript{84}. Athanassiadi, a su vez, señala que, a diferencia de como ocurre en el caso de Pselo, la interpretación de los \textit{Oráculos} hecha por Pletón no tuvo como meta justificar la teología cristiana sino proponer «a new spiritual way»\textsuperscript{85}. Burns destaca dos peculiaridades en la colección de Pletón: la ausencia de Hécate y una visión menos acentuada de la materia como principio del mal\textsuperscript{86}. Basándose en que Pletón ofrece la lectura \textit{κοίτης} en lugar de \textit{Ἐκάτης} para el fragmento 52, Burns conjetura que el bizantino debió de disponer de una copia de los \textit{Oráculos} ligeramente diferente a la de sus predecesores o, al menos, de una copia corrupta de la \textit{Exégesis} de Pselo\textsuperscript{87}. Se trata más bien de lo segundo: \textit{κοίτης} es la lectura de los mss \textit{P} (\textit{Parisinus Gr. 1182}) y \textit{v} (\textit{Vaticanus Gr. 573}) de la \textit{Exégesis de lemas caldaicos}.


\textsuperscript{81} Recogida en Pletón, \textit{Νόμοι}, 274-281 y en Maittaire, \textit{Miscellanea carmina}, 134-139.

\textsuperscript{82} Vid. Panofsky (1972).

\textsuperscript{83} Della Torre, 1902, 437. La \textit{Σύγκεφαλαίωσις} se recoge en \textit{Νόμοι}, 262-269 (PG 160, 973-974); en su inicio dice: ἢ βιβλίος ἢδε περιέχει θεολογίαν μὲν τὴν κατὰ Ζωροάστρην τε καὶ Πλάτωνα.


\textsuperscript{85} Athanassiadi, 2002, 251.

\textsuperscript{86} Burns, 2006, 171-174.

\textsuperscript{87} Burns, 2006, 174-175. Pletho, PG 122, 1118a: λαίής ἐν λαχώσιν κοίτης, ὧρετής πέλε πηγῆ, ἡ ἐνδον ὀλὴ μίμνοπσα, τὸ παρθένον οὐ προϊέσα.
Marsilio Ficino

En la Academia platónica de Florencia Ficino (1433-1499) tuvo a su disposición un manuscrito griego que contenía una copia de los Oracula y de los comentarios escritos por Psélro y Pletón: se trata del manuscrito de Florencia, Bibl. Riccardiana, nº 76. No obstante, hay quien cree que Ficino pudo conocer los Oráculos en primera instancia de la mano de Proclo y no por medio de Pletón. Sea como fuere, se piensa que fue Ficino quien en 1455 tradujo la recensión de Pletón por vez primera al latín: Magica (idest philosophia) dicta magorum ex Zoroastre. Junto con otras traducciones suyas de obras de Proclo, Pufirio, Sinesio y Psélro, publicó también una paráfrasis latina de la Respuesta del maestro Abamón de Jámblico, texto capital para nuestro conocimiento de la teúrgia, a la que tituló De mysteriiis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum (Venecia, 1497), con tal fortuna que esta nueva denominación no sólo llegó a desplazar y eclipsar el título primigenio del escrito de Jámblico, sino también enmascaró un hecho que es esencial para su comprensión: por medio de la Respuesta del maestro Abamón Jámblico aclara las dudas y refuta las ideas erróneas acerca de la teúrgia planteadas por Pufirio en la Carta a Anebo. Ficino cita los oráculos de Zoroastro en su Platonica theologia de inmortalitate animorum (Florencia, 1482), donde también recurre con frecuencia al comentario de Pletón. En De vita coelitus comparanda (1489) hay cierta influencia indirecta de los Oráculos (particularmente del concepto ἑλλεβραῖος, que Ficino traduce por illices o illecebrae) por mediación de Sinesio de Cirene.

89 Places, 1984, 2331-2332 (remite a Marcel, 1958, 611-612).
91 Ficino también la denominó De Aegyptiorum Assyriorum theologìa (Opera 1, 895, 3 [cita en Marcel, 1958, 639]). En la Vita Marsilii Ficini (1506) de Giovanni Corsi se alude como De mysteriiis Aegyptiorum [cita en Marcel, 1958, 684]. Sobre el título de la obra de Jámblico, la cuestión de su autoría, la fecha de composición y su relación con la Carta a Anebo de Pufirio vid. Molina Ayala (2009, 45-93).
93 Copenhaver, 1987, 446-447.
PICO DE LA MIRÁNDOLA

En septiembre de 1486 Pico escribió entusiasta una epístola a su amigo Ficino para comunicarle que había encontrado una versión semita de unos libros caldaicos de gran valor que contenían oráculos. Seis años más tarde, según manifiesta en otra carta dirigida a Andrea Corneo en octubre de 1492, Pico ya había aprendido y podía leer las lenguas hebrea y ‘caldea’ (¿arameo, siríaco?)⁹⁴. He aquí el memorable pasaje que leyó Ficino:


Los libros aquí citados, que parecen haberse perdido en el transcurso de la centuria siguiente, debieron de dejar su huella en las Conclusiones nongentae disputandae (Roma, 1486) de Pico, donde se recogen ideas de Porfirio, Jámblico, Proclo y los «Chaldei theologi», así como en la denominada Oratio de hominis dignitate, el discurso destinado a introducirlas; la Oratio, conviene recordarse, no versa sobre el tema anunciado en este título postizo sino acerca de «la unión mística con la divinidad a través de recorridos tripartitos, mediante un ascenso iniciático y un proceso de conocimiento y superación de artes y ciencias que culmina en la felicidad teológica»⁹⁶.

Según Pico, así pues, la colección de oráculos por él encontrada estaba completa («integra et absoluta»), e incluía esa otra conservada parcialmente en griego («mendosa et mutila») que, en opinión de Copenhaver, ha de ser la de los Oráculos caldeos⁹⁷. Así las cosas, pareciera que una de ellas hubo de ser traducción de la otra. Junto a aquélla Pico

también había hallado un «libelo sobre las doctrinas de la teología caldaica», que tiene viso de haber sido un resumen, y una amplia enarratio, que pudiera ser un comentario, acaso esa misma en que, según afirma el humanista, un tal Evantes el Persa «Chaldaicam theologiam enarrat».

No obstante, por momento no se puede afirmar con certeza que hubo un vínculo entre los Chaldaici libri y los Oracula Chaldaica. Ni el oráculo de Evantes relativo a que el hombre es un animal de naturaleza mudable, multiforme e inconstante, ni la doctrina de Zoroastro según la cual alas del alma (motivo platónico: Phdr. 249a-d; cf. Orac. Chald. 217*) se deben regar con el agua de la vida extraída de los cuatro ríos del paraíso, por ejemplo, tienen paralelo en los fragmentos conservados de los Oráculos. Es por ello que Jahn, mostrándose sumamente escéptico, incluso llegó a poner en tela de juicio la veracidad de la noticia sobre la existencia de los Chaldaici libri: «inde apparet, illam Pici narratiunculam mere fictiam esse».

En cambio, Pico sí rememora oráculos caldeos atestiguados en los comentarios de Pselo y Pletón, de donde debe de haberlos tomado: en Commento alla canzone d’amore (escrito en 1486) cita el fragmento 165 (Places) en que se exhorta a la búsqueda del paraíso; y en Heptaplus (ca. 1480) se leen los fragmentos 103 y 157.

98 Pico, Oratio 45-46: «Idcirco scribit Evantes Persa, ubi Chaldaicam theologiam enarrat, non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias. Hinc illud Chaldeorum Enosh hu shinnuin vekamah tebhaoth baal haj idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal».

99 Ibídem.

100 Pico, Oratio 136-140: «Recenseamus et Chaldeorum monumenta, videbimus (si illis creditur) per easdem artes patere viam mortalibus ad felicitatem. Scribunt interretes Chaldei verbum fuisse Zoroastris alatum esse animam, cumque alae excederent ferri illam praeceps in corpus, tum illis subcrescentibus ad superos revolare. Percunctantibus eum discipulis quo pacto alis bene plumantibus volucres animos sortirentur: Irrigetis, dixit, alas aquis vitae. Iterum sciscitantibus unde has aquas peterent, sic per parabolam (qui erat hominis mos) illis respondit: Quatuor amnibus paradisus Dei abluitur et irrigatur. Indidem vobis salutares aquas hauriatis».

101 Jahn, 1900, 170.


FRANCISCUS GEORGIUS

Georgius parece haber conocido los Oráculos por medio de la lectura de Pletón y de Pico. En *De harmonia mundi totius cantica tria* (Venecia, 1525) cita en latín varios oráculos, y parece distinguir dos autorías: atribuye a los ‘Chaldaei’ el referido oráculo sobre la naturaleza animal del hombre104, mientras que pone en boca de Zoroastro todos los demás, los de origen caldeo: los fragmentos 157, 106 y 103, así como las expresiones caldeas «divinas illices» (las ἱγγες del fr. 223) y «barbara verba» (fr. 150)105. La distinción sugiere que los *Chaldæci libri* encontrados por Pico fueron en realidad independientes de los *Oracula Chaldaica* divulgados por Pletón.

Primera influencia en Francia

Desde Florencía la influencia de los Oráculos de Zoroastro, según parece, se extendió sobre todo hacia Francia. Éstos se citan, por ejemplo, en *Liber de quadruplici vita* (Lyon, 1507) de Symphorien Champier106, *De perenni philosophia* (Lyon, 1540) de Augustinus Steuchus107, *Christianismi restitutio* (Vienne en Dauphiné, 1553) de Miguel Servet108 –escrito editado bajo el anonimato donde al parecer se emplea la idea caldea de *symbolon deitatis*109–, y en *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*...
(París, 1594) de Guillaume Du Vair. En Alemania, en cambio, el espíritu de la Reforma protestante, más preocupado por recuperar esa verdad única revelada que dio pábulo al cristianismo primitivo, no fomentó un especial interés por los Oráculos.

**Heinrich Cornelius Agrippa**

En *De occulta philosophia* (1531-1533), donde curiosamente no se hace mención explícita de la teúrgia, Agripa aporta un interesante testimonio tras el cual subyace «il problema delle fonti di Agrippa». Escribe el humanista en un capítulo donde recoge varias opiniones de los filósofos antiguos relativas a la Trinidad:

> Adducit etiam Iamblichus Chaldæorum oracula, ponentia in deo paternam potestatem: intellectus a patre emanationem amoremque igneum a patre filioque procedentem, eundemque deum.

Agripa no sólo muestra saber que Jámblico estuvo interesado por los Oráculos caldeos —como constatan Flavio Claudio Juliano, Marino de Neápolis, Juan Lido y Damascio— sino también transmite un insólito testimonio del mismo Jámblico sobre los Oráculos al parecer hoy día olvidado; la literatura neoplatónica conservada en nuestros días no ofrece ningún texto griego paralelo a este latino que podamos tomar como la fuente literaria de la que habría partido Agripa.

En el pasaje se reconocen varios términos típicamente caldeos: *paternus*/*πατριοχός*, *intellectus*/*νοῦς*, *amor igneus*/*πρόβοθης ἔρως*; y el neoplatónico *emanatio*/*πρόοδος*. En concreto, Jámblico debió de citar o comentar el fr. 4 (Places): ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἔξεινο, νοῦς δ’ ἀπ’ ἔξεινο, «la potencia está con el Padre, pero el intelecto procede de él». Aunque el oráculo, según propone Majercik, podría aludir a un dios andrógino Padre-Potencia del que emana el Intelecto como un segundo dios, es plausible que Jámblico lo haya interpretado en términos de tríada neoplatónica: el Dios superior es Padre, Potencia e Intelecto. Agripa, a su vez, quien pretende atestiguar que los antiguos

---

113 Agrippa, *De occulta philosophia* 3, 8.
115 Majercik, *Oracles*, 142-143.
filósofos *Platonici* ya percibieron a Dios como una Trinidad, incorpora a la explicación la figura cristiana del Hijo, del todo ajena a la antigua teología caldea. El Eros ígneo referido por Agripa pudiera ser el del fr 39: πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος / πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμόν π[οιμίαθη] ἔρωτος, «el Intelecto paterno, que se engendró a sí mismo, sembró en todas las cosas el lazo de Eros con su carga de fuego». En nuestros días se debate si el Eros caldeo fue sólo el principio de conectividad que garantiza la cohesión del universo o si también fue pensado, a la manera de Agripa, como una auténtica divinidad. Así las cosas, en un futuro tal vez deberá editarse este texto vinculado a Jámblico como *testimonialium nouum ex Agrippa*.

> **Tiletanus y las primeras traducciones**

También fue en Francia donde aparecieron las primeras ediciones impresas de los *Oráculos*. Joannes Lodoicus Tiletanus realizó la *editio princeps* de la recensión griega de Pletón: *Magica oracula Zoroastri, Graece, cum Graecis scholiis Plethonis* (París, 1538)\(^\text{116}\).

A ella siguieron las traducciones latinas *Magica Zoroastri oracula* (París, 1539) de Jacobus Marthanus, que alcanzará amplia difusión; *Zoroastri Magica oracula* (París, 1541), a cargo del impresor Conratus Neobarius, quien pudiera estar editando a Marthanus\(^\text{117}\); *Vitlis docti Hesiodi Asclaei liber, Opera et dies... cui operi addita sunt quaedam sapientiae dogmata Zoroastris logia* (Lyon, 1550) de Johannes Brixius; y la debida, según parece, a Carolus Sammarthanus (1512-1555)\(^\text{118}\). La primera traducción en una lengua vernácula, a su vez, fue la versión francesa de François Habert de Berry en versos rimados: *Les divins oracles de Zoroastre, ancien philosophe grec* (París, 1558).

La creencia de que los *Oráculos* eran obra de Zoroastro y no de sus discípulos, según parece, fue promovida por una cuestión de traducción al suprimirse del título latino de la colección la referencia a los *magi* (lo que no había hecho Ficino: *Magica dicta...*\(^\text{116}\)

\(^{116}\) Greswell, 1833, vol. 1, 131; Dannenfeldt, 1957, 23. Dannenfeldt (1957, 28-30) inventaría las principales ediciones impresas y traducciones de los *Oráculos de Zoroastro* publicadas antes de 1750.


magorum), con lo cual se habría evitado la redundancia expresada en el encabezamiento de Pletón Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων, a la vez que se favorecía la opinión de que el mismo Zoroastro fue el artífice de los Oráculos y de que, por ende, μαγικά era una etiqueta descriptiva del contenido.

 OPSOPOEUS, GALLAEUS Y MIGNE

La edición grecolatina Oracula magica Zoroastris, cum scholiis Plethonis et Pselli nunc primum edita de Johannes Opsopoeus apareció en Sibyllina oracula (París, 1589)\(^{119}\); el editor, además de ofrecer su propia versión latina y de anexar la traducción de Marthanus, añadió por vez primera la Exégesis y la Exposición resumida de Pselo. Opsopoeus fue reeditado por Servatius Gallaeus justo un siglo después en los también Sibyllina oracula (Amsterdam, 1689)\(^{120}\).

En uno de los volúmenes de la Bibliotheca classica Latina sive collectio auctorum classicorum (París, 1823) volverá a publicarse la recensión de Pletón tal como aparece en Gallaeus, acompañada de la traducción latina de Marthanus\(^{121}\).

El texto de Gallaeus –con excepción del comentario de Pletón, las notas de Opsopoeus al comentario de Pletón y la traducción de Marthanus–, a su vez, fue reimpreso por Migne en la Patrologia Graeca (París, 1889), entre las obras de Miguel Pselo, dándose a la colección el título Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων, que se tradujo como Oracula magica quae a Zoroastre prodiere\(^{122}\).

\(^{119}\) Dannenfeldt, 1957, 24.

\(^{120}\) Incluye las secciones: Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων (p. 78-80 = PG 122, 1115-1122); Πλήθωνος διασαφήσις τῶν ἐν τοῖς λόγιοις τούτος ἀσαφέστερον εἴρημένων (p. 81-90); Τοῦ σοφότατον Ψέλλοντα ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτά λόγια (p. 90-109 = PG 122, 1123-1150b) y Τοῦ αὐτοῦ ἐκθέσις κεφαλαίωδης καὶ σύντομον τῶν παρ’ Χαλδαίοις δογμάτων (p. 110-113 = PG 122, 1149c-1154b); Magica Zoroastri oracula Plethonis commentariis enarrata, Jacobo Marthano Pictaviensi interprete (p. 114-120); y Johannis Opsopoei notae quaedam (p. 121-127 = PG 122, 1115-1152b).

\(^{121}\) Valerius Maximus de dictis factisque memorabilibus et Jul. Obsequens de prodigiis... addita sunt fragmenta Joan. Lydi Astrampschi Nicephori et Zoroasbris (Parisiis: excudebat Firminus Didot, 1823), vol. 2/2, p. 414-419.

\(^{122}\) Según Dannenfeldt (1957, 23, n. 91) la edición reproducida en PG 122 es la de Tiletanus.
Franciscus Morellus y Michael Maittaire

Morellus imprimió la recensión de Pletón en *Magorum qui a Zoroastre prodiere oracula Graece* (París, 1595), y dos años después ofreció una traducción propia en versos latinos: *Zoroastris seu magorum qui a Zoroastre prodierunt oracula heroica* (París, 1597). Maittaire, a su vez, editó junto al texto griego la versión latina de Morellus en *Miscellanea Graecorum aliquot scriptorum carmina* (Londres, 1722), incluyendo en el apartado de anotaciones la *Exégesis* de Pletón.

Franciscus Patricius

Patricius presentó una recensión propia de los *Oráculos* en *Magia philosophica* (Hamburgo, 1593); aquí los «Zoroaster et eius 320 oracula Chaldaica» se dan en latín junto con los escritos de Hermes Trimegisto. Patricius había publicado por vez primera su original repertorio en *Nova de universis philosophia* (Ferrara, 1591), obra que por cierto fue prohibida por el Santo Oficio. Partiendo de los Μαγικά λόγια de Tiletanus, Patricius sumó a la colección de Pletón nuevos oráculos que extrajo de los escritos de Proclo, Hermias, Olimpiodoro, Sinesio, Simplicio, Damascio y Nicéforo Gregorás, con lo que incrementó considerablemente el número de fragmentos hasta un total de trescientos veinticuatro, y los agrupó por temas bajo los siguientes once epígrafes: «Monas, dyas, et trias», «Pater et mens», «Mens, intelligibilia & mentalia», «Iynges, ideae, principia», «Hecate, synoches, et teletarchae», «Anima, natura», «Mundus», «Cælum», «Tempus», «Anima, corpus, homo», y «Dæmones, sacrificia». Además de su propia introducción preceden a la colección las dos *Expositiones* de Pselo sobre las enseñanzas asirias y caldeas. En opinión de Patricius fueron los dos Julianos quienes tradujeron al griego los *Oráculos* de Zoroastro.

---

126 Índice último de los libros prohibidos y mandados a expurgar (Madrid: imprenta de Don Antonio de Sancha, 1790), p. 207. Los *Oracula*, en cambio, no se indexan en él.
128 Patricius, *Nova philosophia*, III 34v; II 19r.
JESSENIUS, HEURNIUS Y LAMBECIUS

Johannes Jessenius consultó la edición de Patricius cuando escribía su tratado Zoroaster: nova, brevis veraque de universo philosophia (Wittenberg, 1593); en el subtítulo parece emularse el título de la obra de Patricius. Aun cuando en su prefacio se da noticea de los Oráculos caldeos, su eventual influencia resulta difícil de rastrear dado que nunca se citan abiertamente.

Ottho Heurnius incluyó su propia versión latina del repertorio de Patricius en el libro segundo de Barbaricae philosophiae antiquitatum libri duos (Leiden, 1600). Al distingui, siguiendo al italiano, entre dos Zoroastros históricos, Heurnius podrá justificar por ende la existencia de dos tipos generales de magia: una debida a Zoroastro el persa, quien «condidit magiam puram, id est, Dei Opt. Max. veneracionem»; y las debidas al rey de los bactrianos, «qui primus dicitur artes magicas invenisse», entendiéndose por éstas las que operan por mediación de los démones. Después de citar el testimonio de Pico sobre los oráculos de los magos Ezra, Zoroastro y Melchiar, Heurnius refiere que el filósofo Siriano escribió diez libros «in Logia, id est, oracula Zoroastris»: así las cosas, parece estar considerando que había dos colecciones oraculares, la de los magos y la de Zoroastro. Para Heurnius el autor de los Oráculos fue Zoroastro de Bactria.

En cambio, Petrus Lambecius juzgó que la atribución de los Oráculos a Zoroastro es falsa: se deben a Juliano el Teúrgo, quien, si bien fue de origen caldeo, los escribió en griego integrando en ellos doctrinas pitagóricas, platónicas y cristianas. En Prodromus historiae literariae (Hamburgo, 1659) Lambecius publicó diferentes versiones de los Oráculos: la griega de Tiletanus junto con la latina de Opsopoeus, la latina de Marthanus, la grecolatina de Patricius, y la latina de Heurnius; a ellas suma el principio y el final de la Ἐξήγεσις de Pselo, la Ἐκθεσις, y el principio y el final de la Διασαφήσις de Pletón.

---

130 Heurnius, Barbarica philosophia, 122.
131 Ibídem.
133 Lambecius, Prodromus, 91-94; 112-113; 118. Dannenfeldt, 1957, 28.
134 Lambecius, Prodromus, 94-96; 96-97; 97-106; 107-112; 113-114; 114-116; 116-117.
THOMAS STANLEY

La nueva recensión de Patricius fue divulgada también gracias a Stanley. En *The Chaldaick Oracles of Zoroaster and his followers, with the expositions of Pletho and Psellus* (Londres, 1661) Stanley reproduce el texto de Patricius, añade sus traducciones al inglés de ambos comentarios, y plantea varias cuestiones de crítica textual.

Stanley se hizo eco de la apreciación de quienes, como Theodorus Beza, creían que los *Oráculos* habían sido forjados por cristianos heréticos y no por el viejo Zoroastro. En el siglo XVII, –comenta Dannenfeldt135– la opinión se dividía entre quienes, como el mismo Stanley, Clericus o Fabricius, creían en la paternidad del famoso mago, y quienes, como Lambeius, Theophilus Spizelius, Johannes Henricus Ursinus y Thomas Burnet, los atribuían a los filósofos platónicos ya pertenecientes a la era de Cristo. Argumentando en pro de su postura, Stanley recuerda que los seguidores del gnóstico Próximo, en el siglo III d.C., afirmaban poseer unos βιβλία ἀπόξηροφοι de Zoroastro136, pero también recuerda que Porfirio nunca rechazó los *Oráculos* como espurios mientras que sí lo hizo con otros escritos forjados por falsificadores de su propia época que los imputaban a Zoroastro: probablemente se refiere a los tratados gnósticos *Zostriano* y el *Apócrifo de Juan*137. Los *Oráculos* de Zoroastro, auténticos pues para Stanley, «were translated out of Chaldee into Greek», según éste, «by persons skifull in the Greek philosophy»138. Stanley, no podía ser de otro modo, cita con frecuencia los *Oráculos* en el primer libro de los tres que conforman *The history of the Chaldaick philosophy* (Londres, 1622).

JOANNE CLEGER Y LOUIS H. GRAY

Clericus reunió ambas obras de Stanley bajo el epígrafe *Historia philosophiae orientalis* (Amsterdam, 1690), en traducción al latín. Su libro cuarto, en que se sigue con pequeñas modificaciones el texto grecolatino de Stanley, contiene los «Chaldaica

138 Stanley, *Chaldaick oracles*, 3.
Zoroastris eiusque discipulorum oracula», a los que Clericus añadió unas anotaciones propias. Clericus volvió a publicar la Historia como segunda parte del tomo segundo de su Pneumatologia (Amsterdam, 1700).

El prestigioso asiriólogo L. H. Gray también reproduce el texto griego de Stanley, con el objeto de actualizar y fijar la lectura del mismo para el lector contemporáneo, como un apéndice de la obra de Abraham Jackson Zoroaster: the prophet of ancient Iran (Londres, 1899).139

**More, Cudworth y Vaughan**

Los Oráculos caldeos también fueron conocidos en el círculo de los platonistas de Cambridge de mediados del siglo XVII. Henry More, el primer filósofo que estudió con detalle el neoplatonismo en el Christ’s College de Cambridge, alude a ellos en The immortality of the soul (1659) porque son una fuente antigua de sabiduría que corrobora la preexistencia del alma, lo que pretende él demostrar frente a la postura contraria del materialismo mecanicista140. Su compañero Ralph Cudworth, a su vez, reseña los Oráculos y los cita en The true intellectual system of the Universe (Londres, 1678), donde hace apología del teísmo, para atestiguar la existencia de un Dios supremo, el cual es Intelecto y creador de la materia, así como para fundamentar el misterio de la Trinidad141.

Los Oráculos se rememoran igualmente en los escritos del profesor de Oxford Thomas Vaughan142. En la portada de su Anthroposophia theomagica (Londres, 1656), por ejemplo, se cita a modo de máxima el oráculo de Zoroastro «audi ignis vocem»143, lo que sugiere que la obra estaba inspirada en los Oráculos. Su punto de vista contrario a la común perspectiva según la cual la creación no-humana sólo tiene un valor instrumental

139 «The so-called Zoroastrian Logia or Chaldean Oracles», p. 259-273. El título indujo a García Bazán (Oráculos, 36, n. 35) a creer erróneamente que se trata de una traducción al inglés.


143 Así tradujo Marthanus (en Gallaeus, 1689, p. 115) κληθει πρὸς φωνή (Orac. Chald. 145, 3).
para el hombre, coincide de algún modo con el pensamiento de Juliano el Caldeo, quien juzgó que el hombre no tiene por qué ser considerado un ser privilegiado en el conjunto de la creación\textsuperscript{144}.

\textit{Johannes Albertus Fabricius}

Fabricius dedicó a Zoroastro el capítulo XXXVI del primer volumen de su \textit{Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum Graecorum} (Hamburgo, 1718). En él Fabricius presenta un estado de la cuestión sobre la problemática histórica relativa al célebre personaje: si hubo un solo Zoroastro o varios; su eventual identificación con otras personalidades de la tradición literaria judeocristiana (por ejemplo, Adán, Abraham, Moisés); las diversas etimologías propuestas para el nombre ‘Zoroaster’ (entre otras, \(\alpha\sigma\tau\rho\theta\omicron\omicron\tau\omicron\gamma\eta\) y \(\alpha\sigma\tau\rho\theta\omicron\theta\acute{e}\acute{a}\tau\omicron\gamma\eta\)); la época en que vivió (según una tradición, cinco mil años antes de la caída de Troya); y una discusión de los variados escritos que se le venían atribuyendo, entre los cuales se incluyen, claro está, los «Λόγια sive Oracula illa Magica & Chaldaica a vulgo dicta»\textsuperscript{145}.

Fabricius, sin llegar a vincular los \textit{Oráculos} con los λόγια recogidos por Porfirio en \textit{Sobre la filosofía de los oráculos}, estima que Jámblico escribió su \textit{Comentario de los Oráculos} tomando como modelo el texto porfíriano. Además, propone el curioso cálculo según el cual en el perdido \textit{Comentario de los Oráculos} de Proclo, dado que ocupó setenta cuadernos según afirma su epígonos Marino, debieron de discutirse unos doscientos ochenta hexámetros caldeos (a razón de unos cuatro por pliego) de los cuales sólo sobrevivieron los sesenta manuscritos por Pletón e impresos por Tiletanus\textsuperscript{146}.

El erudito sospecha que pudieron existir varias colecciones de oráculos caldeos, una de las cuales es la atribuida a Juliano el Teúrgo. Pero estima que Juliano, más que como autor genuino de los \textit{Oráculos}, ha de contarse «\textit{inter metaphrastas collectores & illustratores}»\textsuperscript{147}. Además, Fabricius recopila importantes testimonios sobre el personaje, entre ellos, los relativos al prodigio de la lluvia que él data en el año 176 d.C. El

\textsuperscript{144} Hanegraaff, 2006, 1158. Psel., \textit{Exeg.} 131, 11-14 O’M. (1129c, 7-11 P.).

\textsuperscript{145} Fabricius, \textit{Bibl. Gr.} 1, 247.


\textsuperscript{147} Fabricius, \textit{Bibl. Gr.} 1, 251.
testimonio de Nicolás de Damasco acerca de τὰ Ζωροάστρειον λόγια, según sugiere Fabricius, había servido a algunos críticos para demostrar que los Oráculos eran en verdad de Zoroastro y antiguos, cuando menos anteriores a la época de Marco Aurelio y al siglo I a.C. En cuanto a Juliano padre, Fabricius le atribuye no sólo el De daemonibus sino también un «librum de Κύφτ sive phylacterio telesiurgico Chaldaeorum & Aegyptiorum» que hoy día nadie tiene por una obra tal.

THOMAS TAYLOR

Taylor, el prolífico e influyente traductor inglés de escritos neoplatónicos (Plotino, Jámbrico, Porfírio, Proclo), publicó su Collection of the Chaldean Oracles en la revista londinense Monthly magazine (1797), con textos en un griego peculiar que ignora acentos y aspiraciones, acompañados de traducciones al inglés. La colección reaparecerá décadas más tarde en tres números de The classical journal (1817-1818), en que Taylor completa el repertorio de testimonios con varios pasajes extractados de Juan Lido. En ella Taylor distingue entre los que considera que son los oráculos genuinos de Zoroastro (los transmitidos por Pselo), otros más modernos debidos a los Teúrgos de época de Marco Aurelio y concernientes, según el testimonio de Proclo, a los órdenes inteligible e intelectivo, un tercer grupo cuya autoría duda si atribuirla a Zoroastro o a los Teúrgos, y un cuarto apartado formado por «a few oracles of uncertain, or imperfect meanings».

Taylor presumió de haber añadido —«first discovered by me»— una cincuentena de nuevos fragmentos a la recensión de Patricius, entre los que incluye no sólo las quince conclusiones de Pico y algunos textos de Ficino vinculados, unas y otros, a la figura de Zoroastro, sino también numerosos pasajes hoy tenidos por auténticos oráculos caldeos junto con otros testimonios relevantes para la investigación que Places no reconoce como


149 Fabricius, Bibl. Gr. 1, 252. Vid. Sud., t 433.

150 Taylor, 1797, 510 (1817, 334). Procl., In Cra. 122, p. 72, 10-12: οὖτω καὶ τοῖς ἐπὶ Μάρχον γενομένοις θεοϊγονός οἱ θεοὶ καὶ νοητὰς καὶ νοερὰς τάξεις ἐκφαινοντες.

151 Taylor, 1797, 510 (1817, 335).

152 Taylor, 1797, 512 (1817, 338).

fragmentos en Oracles chaldaïques\textsuperscript{154}. Así las cosas, Taylor considera haber mejorado sustancialmente el texto de Patricius editado por Clericus. La colección de los Oráculos de Zoroastro por él reunida, en su opinión, habrá de ser tenida en gran estima «by every liberal mind»\textsuperscript{155} dado que fue una de las fuentes antiguas de las que bebió el pensamiento de Platón. Como introducción a los Oráculos Taylor ofrece su traducción «A concise exposition of Chaldaic dogmas, by Psellus», y destaca la importancia que tuvo en la teología caldea el principio de mediación: «it is necessary, therefore, that there should be certain smighty powers between the supreme principle of things and us»\textsuperscript{156}.

\textbf{ISAAC P. CORY}

En Ancient fragments (Londres, 1828)\textsuperscript{157} Cory reunió una antología de testimonios grecolatinos sobre los antiguos pueblos orientales (el asirio, babilonio, persa y egipcio, entre otros) con objeto de arrojar luz tanto sobre sus respectivas historias como sobre sus diversos sistemas teológicos.

La colección de Oráculos aquí recogida es en esencia la de Taylor. Siguiendo la tendencia de sus predecesores, quienes pretendieron incluir en la colección de los Oráculos todo testimonio que las fuentes clásicas atribuyeran a Zoroastro, Cory incorpora como fragmento caldeo uno que nada tiene que ver con los Oráculos, citado por Eusebio de Cesarea y procedente de la Ἡερὰ συναγωγὴ τῶν Περσικῶν de Zoroastro\textsuperscript{158}. Cory ordenó los primeros ciento cuarenta y tres fragmentos «according to the subjects, which are said to be occultly discussed in the Parmenides of Plato, viz.: Cause or God, the ideal intelligible or intellectual world, particular souls, and the material world»\textsuperscript{159}, y los restantes, hasta un total de ciento noventa y nueve, en un

\textsuperscript{154} Procl., Theol. Plat. 3, 18, p. 59, 20-22 (Taylor, 1797, 516); In Cra. 126, p. 74, 27-29 (517); Theol. Plat. 5, 34, p. 124, 25-125, 4 (519); In Prm. 1199, 26-29 S. (520); In Tim. 2, 10, 7-8 (522); Simp., In Ph. 9, 616, 18-20 (522); Iul., Or. 11(4), 148a-b (522); Synes., Insomn. 7, 17-22 (525).

\textsuperscript{155} Taylor, 1797, 509 (1817, 333).

\textsuperscript{156} Taylor, 1797, 512 (1817, 338).

\textsuperscript{157} «The Chaldean oracles of Zoroaster», p. 239-280 (cito por la edición de 1832).

\textsuperscript{158} Cory, Ancient fragments, nº 1, p. 239 (Eus., PE 1, 10, 52, p. 53, 18-54, 1). Cudworth (1845, vol. 1, 488) no lo incluyó en los Oracula Chaldaica.

\textsuperscript{159} Cory, Ancient fragments, LIII (p. 239-268).
segundo apartado de preceptos mágicos y filosóficos\textsuperscript{160}. Para Cory son fragmentos espurios todos los que se atribuyeron en la Antigüedad tardía a los Teúrgos.

\section*{James Darmesteter}

Darmesteter dedica a los \textit{Oráculos} un pasaje del prefacio de su traducción al inglés de la \textit{Vendidad} (1880), el texto sagrado de los parsi que contiene las enseñanzas de Zoroastro para combatir a los \textit{daevas}. El orientalista, quien opina que Nicolás de Damasco tomó la información relativa a τὰ Ζωροάστριον λόγια a partir de Janto de Lidia (historiador del siglo V a.C.), desmiente la antigüedad de los \«Oracula Chaldaica sive Magica\»: obra de los neoplatónicos, fueron atribuidos por ellos mismos a Zoroastro por ser éste \«the very emblem of wisdom\»\textsuperscript{161}. Ningún neoplatónico, empero, atribuye los \textit{Oráculos} al sabio iranio. Respecto del Comentario de los \textit{Oráculos} de Proclo, por otra parte, juzga que en él no hubo huella alguna del zoroastrismo: \«Zoroaster commented on by Proclus was nothing more or less than Proclus commented by Proclus\»\textsuperscript{162}. Durante los primeros siglos de la era cristiana, puntualiza el autor, la religión persa despertó gran interés entre aquellos que, \«in studying the old religion\», aspiraban a \«to form a new one\»\textsuperscript{163}.

\section*{William W. Westcott}

El masón Westcott, miembro de la hermandad antes mencionada \textit{Hermetic Order of the Golden Dawn}, divulgó en \textit{The Chaldaean oracles of Zoroaster} (Londres, 1895), escrito que firma bajo el pseudónimo Sapere Aude\textsuperscript{164}, la colección de Taylor revisada por Cory, con lo que seguramente hubo de contribuir a que los \textit{Oráculos} fueran adoptados, como parte del preciado corpus de fuentes literarias antiguas, por algunos movimientos espirituales contemporáneos ligados a la teosofía.

\textsuperscript{160} Cory, \textit{Ancient fragments}, LIV (p. 268-280).


\textsuperscript{162} Ibídem.

\textsuperscript{163} Ibídem.

\textsuperscript{164} La máxima, divulgada por Kant como divisa de la Ilustración, fue tomada de Hor., \textit{Ep.} 1, 2, 40. Sobre Westcott vid. Hanegraaff (2006, 1168-1170).
CHRISTIAN AUGUST LOBECK

Una mención distinguida merece Lobeck, pues hizo un bosquejo crítico tanto de la teúrgia como de los Oracula Chaldaica partiendo de la documentación grecolatina y no de manidos tópicos heredados de los siglos precedentes. Lobeck dedicó sendos libros de su celebrado Aglaophamus (Königsberg, 1829) a exponer los misterios de Eleusis, los misterios órficos y los misterios de Samotracia, ofreciendo a sus contemporáneos una imagen por entonces insólita de esa Grecia clásica que unas décadas después vendría a calificarse de ‘dionisíaca’.

Tras llamar la atención sobre la animación de ἀγάλματα practicada por los «theosophi Platonici», Lobeck dedica a la teúrgia y a los Oráculos el capítulo 14 del libro primero. Conocedor de la colección de Taylor publicada en The classical journal, reúne un nutrido número de testimonios sobre los teúrgos y, especialmente, sobre Juliano el Caldeo y Juliano el Teúrgo. Lobeck, además, parece ser el primero en establecer un nexo entre el tratado Sobre la filosofía de los oráculos de Porfírio y los Oráculos caldeos al considerar que ambas colecciones oraculares representan dos tipos, el uno «Graenicum» el otro «peregre adventum», de un mismo «mysteriorum theurgicorum (...) genus» en que se mezclan creencias extranjeras y griegas, y cuyo objetivo último es la θεαγωγία y la subsecuente θεοπτία. Lobeck juzga que en la colección de los Oráculos, donde Hécate es la divinidad que desempeña una función preponderante, se puede diferenciar entre un estrato más reciente debido a Juliano el Teúrgo y otro más antiguo proveniente de la tradición caldea:

Atque haec, puto, sunt illa Αὐγία, quae Suidas Juliano Theurgo tribuit, diversa fortasse a Chaldaicis oraculis, quae vel Julianus senior vel alius quis e magno numero circulatorum, qui Chaldeorum nomen sibi arrogarunt, in lucem edidit, tanquam ex vernaculo Magorum sermone in Graecum conversa.

165 Lobeck, Aglaophamus, 57-58 (Procl., In R. 1, 83, 22-25; Iambl., Myst. 2, 10 [91, 9-12]); 730 (Procl., In Cra. 56, p. 25, 1-6).
166 Lobeck, Aglaophamus, 98.
167 Lobeck, Aglaophamus, 224-225.
168 Lobeck, Aglaophamus, 102.
Entre los pioneros en el estudio de los Oráculos debe recordarse asimismo a Jahn. Con su *Glossarium sive vocabularium ad Oracula Chaldaica* (1899), elaborado a partir de las recensiones de Patricius, Stanley y Clericus, el autor vino a cubrir en su época una «lacuna lexicographiae Graecae»\(^{169}\). En su *Specimen commentari critici et exagetici... ad Oracula Chaldaica* (1900) comentó algunos oráculos sirviéndose de recientes ediciones de textos neoplatónicos debidas a Schneider, Friedlein, Kopp, Ruelle, Cousin, Kroll inclusive. Sin embargo, este trabajo está anclado en la tradición de los Oráculos surgida en el humanismo finisecular del XVI: Jahn comenta los fragmentos –esto es, veinticuatro líneas– que Patricius, imitado después por Stanley, recogió en su recensión bajo el apartado Μονάς, δὲ ἄτι χαὶ τριάς. De mayor transcendencia y provecho para el estudio de los Oráculos será su edición *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica* (La Halla, 1891).

**EPÍLOGO**

Las recopilaciones de los Oráculos realizadas por Patricius y por Taylor así como los comentarios escritos por Fabricius y por Lobeck habrán de servir a Kroll como punto de partida para su *dissertatio* acerca de los Oracula Chaldaica. De este trabajo resultó una peculiar recensión que, a modo de edición, se convirtió en la publicación de consulta *sine qua non* para la investigación de los Oráculos durante la primera mitad del siglo XX y las dos décadas subsiguientes. A esta nueva etapa de estudios inaugurada por Kroll dedicaré el capítulo que sigue.

\(^{169}\) Jahn, 1899, 194.
HISTORIOGRAFÍA DE LOS ORÁCULOS CALDEOS Y LA TEÚRGIA

Teóricamente fue Wilhelm Kroll quien sentó las bases para el futuro estudio de la teúrgia al hacer la primera recopilación moderna de la colección de oráculos medio-platónicos en que ésta se fundamenta: *De oraculis Chaldaicis* (1894). Kroll desvinculó definitivamente los fragmentos caldeos de la figura de Zoroastro, a la que habían venido atribuyéndose desde el siglo XV; prescindió de la recensión de Pletón dado que parecía provenir directamente de la *Exégesis* de Pselio y, por tanto, resultaba de escaso valor para la *restitutio textus*; y editó por vez primera la *Pselli Hypotyposis*, que adjuntó cual apéndice. Aunque los estudiosos de hoy día suelen referirse al trabajo de Kroll en términos de ‘edición’, ha de apuntarse que en realidad no lo es tal, en un sentido filológico: es muy significativo el hecho de que los fragmentos no se enumeran, pues no se ordenaron según un criterio preestablecido. Kroll incorpora los fragmentos en el entramado del texto conforme va exponiendo su interpretación particular del sistema doctrinal caldeo.

Por lo que a la teúrgia respecta, el erudito pasó por alto, como señalará Lewy, «*the obvious relations between the theological teachings of the Oracles and the theurgical practices described by the same authors in the so-called Chaldaean Oracles and in other writings*» 171. Ciertamente, la investigación de la teúrgia originaria no puede disociarse del estudio de estos textos fragmentarios, como tampoco de las fuentes neoplatónicas que nos los transmiten, interpretándolos por medio de la exégesis filosófica. No está de más recordar que los Oráculos caldeos son «*the writings upon which theurgy is based as a religion is based on its sacred text*» 172.

---

171 Lewy, 1978, XV.
172 Sheppard, 1982, 212.
Aunque habría sido de esperar que la entonces moderna recopilación de Kroll hubiera impulsado la pronta investigación de los Oracula, lo cierto es que el estudio de éstos así como el de la tradición teúrgica se fue postergando un par de décadas más. Muy probablemente los historiadores se habrían interesado bastante antes por los Oráculos si Plotino, el padre y fundador del neoplatonismo, los hubiera citado en sus Enéadas, cosa que nunca ocurrió.

**A. PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX**

Parece que fue Joseph Bidez el estudioso que inauguró el debate académico sobre la teúrgia al dedicarle los primeros estudios en el contexto de lo que gustó de denominar «les mystères néoplatoniciens» (1919, 1928)\(^{173}\). Hasta esas fechas los eruditos se habían limitado más bien a escribir esporádicas observaciones y apreciaciones de carácter en esencia peyorativo, de inspiración bien agustiniana bien hegeliana. Transmitiendo una imagen negativa de la teúrgia, la consideraron un tipo de magia particular de los filósofos neoplatónicos más decadentes: fue el caso de Auguste Bouché-Leclercq (1879-1882, 1899)\(^{174}\), Thomas Whittaker (1901)\(^{175}\), Terror R. Glover (1901)\(^{176}\) y Franz Cumont (1909, 1922, 1949)\(^{177}\), por ejemplo.


\(^{175}\) T. Whittaker, *The neo-platonists: a study in the history of Hellenism* (Cambridge: University Press, 1901): «along with magic or ‘theurgy’, it (sc. astrology) came to be practised by some though not by all the members of the Neo-Platonic school» (cito por la ed. de 1918, p. 24).

\(^{176}\) T. R. Glover, *Life and letters in the fourth century* (Cambridge: University Press, 1901), p. 58: «theurgy, which Augustine says is merely a more splendid name for magic»; p. 192: «Why did theurgy so persistently dog the steps of Neo-Platonism? Why was magic necessary to supplement philosophy?».

\(^{177}\) F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris: Leroux, 1909). Cito por la trad. inglesa de Chicago, 1911: «It cannot be denied that souls and morals appear to have become coarser during the Roman decline. Society as a whole was deplorably lacking in imagination, intellect and taste. It seemed afflicted with a kind of cerebral anemia and
Bidez volvió a interesarse por la teúrgia con motivo de la biografía que dedicó a Flavio Claudio Juliano (1930)\textsuperscript{178}, el emperador apóstata que intentó revitalizar los tradicionales cultos paganos inspirado en la concepción teúrgica de Jámblico de Calcis. El interés de Bidez por los Oráculos también lo llevó a dirigir una tesis doctoral en que, bajo el título Études sur Georges Gémiste Pléthon (1927), su discípula Sara Zerck-Nové sentaba las bases para que se pudiera acometer una edición crítica conjunta del texto de los Oráculos mágicos y del Comentario de Pletón. Bidez, en Mages hellénises (1938)\textsuperscript{179}, anunció la eminente publicación de esa edición que, sin embargo, nunca vería la luz por azares del destino hostil. La tesis manuscrita de Zerck-Nové quedó arrumbada en un estante del olvido hasta la década de 1980 en que fue localizada y recuperada por Michel Tardieu\textsuperscript{180}.

Por la misma época Karl Praechter (1927)\textsuperscript{181} dedicó unas breves páginas a esclarecer cuáles son los fundamentos teóricos de la teúrgia, mientras que Émile Bréhier (1928), haciendo historia de la filosofía, juzgó que los teúrgos nunca fueron verdaderos filósofos, pues, según comprobaba en Sobre los misterios egipcios de Jámblico, redujeron el paganismo a «une pratique rituelle, en abandonnant toute spéculation philosophique»\textsuperscript{182}. Pierre de Labriolle (1934), por una parte, sugirió que hay una relación entre la teúrgia y la magia, aunque no llegó a asimilar la primera a la segunda y, por otra,

\textit{incurable sterility. The impaired reason accepted the coarsest superstitions, the most extreme asceticism and most extravagant theurgy} (p. 26); «philosophy itself was swept toward mysticism and the neo-Platonist school became a theurgy» (p. 35); «Neo-Platonism, which concerned itself to a large extent with demonology, leaned more and more towards theurgy, and was finally completely absorbed by it» (p. 188); After life in Roman paganism (New Haven: Yale University Press, 1922): «these aberrations of Neo-Platonic thought must not hide the school’s historical importance from us, any more than the excesses of the superstitious theurgy which invaded it» (p. 42); Lux perpetua (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949): «la théurgie était une forme honorable de magie, une sorcellerie clarifiée» (p. 362).


\textsuperscript{180} La tesis está depositada en la \textit{Universiteitsbibliotheek Gent} (G.Th.8296). Tardieu, 1987, 149-151.


\textsuperscript{182} É. Bréhier, \textit{Histoire de la philosophie} (Paris: Librairie Félix Alcan, 1928), vol. 1, 469.
imputó a Jámblico el haber propiciado con su defensa de la teúrgia la «dégradation de la philosophie néoplatonicienne» 183. A su vez, Theodor Hopfner (1936) 184 describió la teúrgia como una forma superior de magia, mientras que Samson Eitrem (1942) 185, adoptando esta misma perspectiva como fundamento para lo que fue una novedosa vía de investigación, puso de relieve los paralelismos que había encontrado entre la magia greco-egipcia documentada en los Papiros griegos de magia y las prácticas teúrgicas aludidas en las obras de los filósofos neoplatónicos. Habrán de transcurrir aún varias décadas más para que los investigadores, depurando la explicación de la teúrgia de excesivas connotaciones mágicas, afronten el estudio de los Oracula Chaldaica desde la perspectiva –quizás un tanto abandonada en los estudios más recientes– de que éstos conformaron, según mi opinión y la de otros estudiosos, un texto genuinamente religioso de la Antigüedad tardía.

Willy Theiler (1942) 186 debe contarse entre los pioneros en el estudio de los Oráculos, o mejor dicho, de su recepción. En su opúsculo analiza la influencia que éstos ejercieron en los Himnos de Sinesio de Cirene.

**B. LAS DÉCADAS DE 1950-1960**

Lo que los eruditos hasta ahora mencionados no lograron en la primera mitad del siglo XX lo consiguió Eric R. Dodds gracias a su célebre trabajo *The Greeks and the irrational* (1951) 187, quiero decir: que divulgó el tema de la teúrgia para un público bastante más amplio que el conformado por la élite aislada de los especialistas. Al final del monográfico se adjunta a modo de anexo –Dodds debió de percibir que la teúrgia neoplatónica representó el latido agonizante del paganismo– un artículo suyo que ya vio

la luz pocos años antes (1947). La investigación de Dodds sobre la teúrgia, según explica en su párrafo preliminar, respondía a dos objetivos primordiales: a) arrojar luz sobre la relación histórica que hubo entre la teúrgia y el neoplatonismo; y b) establecer los *modus operandi* que emplearon los teúrgos para obtener sus oráculos, a saber: el arte *τελεστική* de animación de estatuas, y la intervención de un médium en estado de trance. En cuanto a los *Oráculos caldeos*, sea cual fuere su origen, Dodds destaca que contienen «not only prescriptions for a fire and sun cult but prescriptions for the magical evocation of gods». Años después el estudioso considerará que los *Oráculos* fueron «the last important sacred book of pagan Antiquity».

Dodds no sólo fue heredero de una tradición secular que insistía en que la naturaleza de la teúrgia es esencialmente mágica, sino también vivió en una época que resultó novedosamente prolífica en estudios sobre la magia de la Antigüedad grecorromana. Si a ello se añade que él sentía fascinación por los temas ocultistas que estuvieron en boga en su tiempo (parapsicología, telepatía, clarividencia), se comprende por qué Dodds, después de leer a Myers y sobre todo a Lang, concibió la teúrgia como «a special branch of magic» en que se revelan aspectos de gran interés «because of the evident analogy with modern spiritualism». No obstante, Dodds resaltó años más tarde una diferencia entre la teúrgia antigua y el espiritismo moderno que le pareció fundamental: «what the spiritualists ascribe to the activity of a discarnate human mind the theurgists normally attribute to gods or non-human daemons».

190 Dodds, 1961, 263.
193 Myers, «Greek oracles» (1893); Lang, «Ancient spiritualism» (1894). Este segundo identifica como espiritistas las enseñanzas de Jámblico y Porfirio: se refiere a ellas como ‘thaumaturgy’, ignorando el concepto ‘theurgy’.
196 Dodds, 1973b, 206.
supposed revelation of a religious character»197. Al asumir esta perspectiva –hoy día superada por la crítica más autorizada198 gracias a una mejor comprensión del De mysteriis de Jámblico así como de la naturaleza de la magia199 en la Antigüedad grecorromana–, Dodds planteó el debate sobre la teúrgia poniendo mayor énfasis en su relación con la magia que en su conexión con el neoplatonismo: «the creator of theurgy was a magician, not a Neoplatonist».200 Con todo, el irlandés reconocerá que para llegar a una comprensión cabal de la teúrgia no se puede pasar por alto «the element of religious experience»201.

Dodds, como apunta Athanassiadi202, marcó una época con su famoso Appendix II que representa, sin duda alguna, un hito en la historia de la investigación de la teúrgia. Incluso hoy día la prestigiosa opinión de Dodds, con sus yerros y carencias, sigue predominando en ciertos ámbitos académicos –seguramente los menos documentados– como autoridad palmaria en materia teúrgica203. El hecho en sí resulta aún más paradójico si caemos en la cuenta de que ya el mismo Dodds, consciente de las limitaciones que circunscribían su propio ensayo, advirtió al lector en su inicio: «but much is still obscure, and is likely to remain so until the scattered texts bearing on theurgy have been collected and studied as a whole»204. Habrán de transcurrir varios años más para poderse valuar los resultados de una empresa tal.

197 Dodds, 1947, 61 (19738, 291); similarmente, Dodds (1973b, 200-201).
198 «Dodds’ attitude toward theurgy was that of the uncharitable psychiatrist at work on the diagnosis of a morbid state whose random symptoms he raised to the status of unvaried characteristics» (Athanassiadi, 1993, 116). «Dodds’ evaluation of theurgy was wrong» (Shaw, 1999, 577).
200 Dodds, 1947, 57 (19738, 285).
201 Dodds, 1973b, 206.
204 Dodds, 19738, 283 (1947, 55).
Entre las primeras reacciones académicas al artículo de Dodds se cuenta la de Pierre Boyancé (1955) quien, además de incluir la ceremonia del ἀπακομασίμως (‘inmortalización’) entre los ritos supuestamente realizados por los antiguos teúrgos, hizo ver que la τελεστική o ‘arte de consagrar estatuas’ no fue una práctica privativa de la teúrgia. Proclo, según Boyancé, nunca identificó completamente la τελεστική con la teúrgia.

Debemos a Hans Lewy el primer monográfico en que, ahora sí, recopilándose por vez primera la mayor parte de las fuentes antiguas sobre la teúrgia, se intenta presentar una explicación global del fenómeno: se trata del denso Chaldaean Oracles and theurgy (1956). El trabajo no alcanzó una difusión inmediata tras esta primera edición, que fue póstuma, sino pasada una veintena de años y gracias a la edición preparada, corregida y notablemente aumentada por Michel Tardieu, la cual eclipsó, como no podía ocurrir de otra manera, la edición príncipe. Es de lamentar que la huesuda muerte segara en 1945 la vida de Lewy, arrebatándole el tiempo necesario para revisar cabalmente lo escrito, de modo que el texto resultó en su edición primera no sólo plagado de erratas tipográficas sino un tanto enredado y faltó de mayor unidad en su conjunto, resultando finalmente una obra de no fácil lectura. No obstante, Lewy compiló con gran mérito ingente número de testimonios y datos, algunos de los cuales a veces se han pasado por alto en posteriores investigaciones mientras que otros no se han valorado en su justa medida.

Para acometer con éxito su estudio de la teúrgia caldea, Lewy consideró con buen criterio que era metodológicamente necesario establecer un corpus documental que reuniera la mayor cantidad posible de testimonios pertinentes. Por ello, a los oráculos compilados por Kroll, los cuales conforman el grueso de su corpus de estudio, Lewy sumó algunos textos extraídos de las obras de Juan Lido y del tratado De Trinitate que se atribuyó a Dídimo de Alejandría; y, por considerar que los Oráculos caldeos penetraron en el neoplatonismo por mediación de Porfirio, añadió también varios oráculos recogidos por el filósofo de Tiro en De philosophia ex oraculis. Entonces Lewy lanzó una conjetura audaz que sólo ha convocado contados adeptos: los Oracula Chaldaica

206 H. Lewy, Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire (Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1956).
conformaron el núcleo de la colección porfiriana, la cual, por su parte, sirvió de fuente para algunos escritores cristianos, entre ellos, Eusebio de Cesarea (Preparación evangélica) y el anónimo compilador de la Theosophia Tubingensis. Según opina Lewy, todos estos oráculos formaron originariamente parte de una misma colección oracular que, sin embargo, se escindió con el correr del tiempo en dos repertorios separados que consecuentemente nos han sido transmitidos por vías independientes: a) los oráculos comentados por Jámblico y Proclo adquirieron el estatus de colección «canonizada»: se trata de la selección que conocemos al día de hoy como Oráculos caldeos; en cambio, b) los oráculos que se separaron de aquéllos –Lewy no explica el porqué de la división– conformaron una colección «aislada»: se trata de la transmitida por Porfírio en Sobre la filosofía de los oráculos210. Dado que la autenticidad caldea de los oráculos porfirianos era –y sigue siendo– objeto de debate, Dodds criticó que Lewy había cometido un flagrante error de método: «It has the disadvantage that the least secure part of Lewy’s material –his alleged ‘new fragments’– is placed in the forefront and influences his treatment of the rest»211. Hasta la fecha de hoy los estudiosos tienden a considerar que lo más prudente es no mezclar las tres colecciones oraculares, «theosophical, Porphyrian, Chaldaean»212, por lo que cada una de ellas, en principio, conviene estudiarse de manera independiente. Una destacado discrepante fue O’Meara213: atestiguada la influencia de los Oráculos caldeos y de la teúrgia en Sobre el retorno del alma de Porfírio, defendió que Agustín de Hipona acuñó la expresión descriptiva de regressu animae214, que en realidad sería un falso título, para aludir a De philosophia ex oraculis dando razón de su contenido; los Oráculos caldeos, en consecuencia, habrían estado contemplados en la Filosofía de los oráculos.

A pesar de las deficiencias apuntadas, que no hicieron sino avivar saludablemente el debate, el libro de Lewy representa un paso decisivo en la historia de los estudios de los Oráculos caldeos, la teúrgia y el neoplatonismo215, y aún resulta en nuestros días,

213 O’Meara, 1959, 7-21.
214 Aug., Ciu. 10, 29 (p. 498, 7-9): «(...) intuentes Pophyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit (...)». 10, 32 (p. 504, 3-4): «dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro (...)». Los testimonios relativos a De regressu animae fueron reunidos por Smith en Porphyrii fragmenta, p. 319-350 (283-302F).
tanto por la riqueza de las fuentes examinadas como por la agudeza de sus análisis, una obra que siempre conviene consultarse. Ciertamente fue lo que pretendió su autor: «a contribution to the history of religion».

En los años que siguieron el interés por la teúrgia se derivó de la atención prestada a dos distinguidos filósofos neoplatónicos. Angelo R. Sodano (1958), por su parte, incorporó un excurso sobre la teúrgia en su edición de la Carta a Anebo de Porfirio. El ensayo se adentra en las prácticas (πράγματεια) teúrgicas de tipo adivinatorio, y nos presenta los elementos más característicos que participan en ellas: la doctrina de la σύμπαθεια, el médium, los diferentes σύμβολα y συνθήματα (χαρακτήρες, λίθοι, βοτάναι...), los óνοματα βάρβαρα y άσμα, las ἀνάγραφαι o ‘fórmulas coactivas’, los sueños. No obstante, Sodano señala que el objetivo último de la teúrgia hubo de ser más sublime: «la λύσις dai vincoli della εἴμαρμένη, del fato»; este noble propósito, por supuesto, aproxima la teúrgia más hacia la religión que hacia la magia. André-Jean Festugière (1968), por su lado, se interesó por la teúrgia en la medida en que Proclo se apoyó en ella para construir su sistema filosófico-religioso, resultando el componente de la teúrgia perfectamente integrado en él.

Un hito importante fue la publicación de la edición crítica de texto del De mysteriis Aegyptiorum, debida a Édouard des Places (1966). Al trabajar en el texto de Jámblico y percatarse, siguiendo la observación de Bidez, de que en él se expresan ideas similares a las reveladas en los Oráculos caldeos, Places hubo de prestarles su atención también a éstos. En un trabajo preliminar (1964), así pues, y sin pretensiones de exhaustividad,

218 Sodano, 1958, 64. Cf. Iambl., Myst. 8, 6 (269, 9-11).
Places ya había comentado algunos pasajes del *Sobre los misterios* que demuestran que Jámblico, aunque no cita los *Oráculos*, sí los conoció y se sirvió de ellos\(^{223}\); en esta línea de investigación profundizará el trabajo de Friedrich W. Cremer *Die chaldäischen Orakel und Jamblich «De mysteriis»* (1969)\(^{224}\). Después, Places identificó las obras de Psle dedicadas a los *Oráculos* (1966)\(^{225}\), lo que era un paso lógico para el estudio de éstos dado que constituyen, de entre todos los comentarios que se escribieron sobre los *Oráculos*, los únicos que conservamos. Places, en una tercera publicación (1969)\(^{226}\), dio a conocer «fragments noveaux» de los *Oráculos* –esto es, no recogidos por Kroll– que habrá de incluir en la nueva edición de los mismos que ya viene preparando\(^{227}\); estos oráculos se atestiguan en *De Trinitate*, Juan Lido, Hermias, Boecio, Hierocles, Damascio y Proclo (en este último caso, *interprete Moerbeke*). Además, concluirá que Arnobio de Sica y Mario Victorino también conocieron los *Oráculos* (1972)\(^{228}\).

**C. LA DÉCADA DE 1970**

En los primeros años de 1970, no obstante, nuestro conocimiento acerca de la teúrgia neoplatónica resultaba todavía bastante deficiente según proclama una opinión de la época: «*there has, I believe, been too little attention paid to a proper understanding of the meaning of theurgy in the life and thought of the later Neoplatonists*»\(^{229}\). Andrew Smith, responsable del comentario, dedicó a la teúrgia la segunda parte de su monografía


\(^{227}\) *Orac. Chald.* 9, 20bis, 23, 26, 98, 119, 120, 171, 174, 176, 183, 213* y 214*.


\(^{229}\) Smith, 1974, 81.
Porphyry’s place in the Neoplatonic tradition (1974). Los principales planteamientos aportados por Smith fueron los que siguen: a) algunos aspectos de la teúrgia que comúnmente se atribuyen a una fuente ajena a Plotino no sólo no traicionan el platonismo plotiniano sino que derivan en realidad de las propuestas filosóficas de Plotino; b) el método de salvación teúrgico no es en esencia pasivo; c) en este método la contemplación plotiniana no está excluida; y d) conviene distinguirse el género de vida cultivado por los neoplatónicos más respetables y eminentes de aquel otro seguido por charlatanes de la calaña de Máximo de Éfeso.

Seguramente fueron estas dos las publicaciones que contribuyeron sobremanera a renovar y revitalizar el interés por los Oráculos y la teúrgia en una nueva generación de investigadores. Por una parte, aparece Oracles chaldaïques (1971) de Édouard des Places, en que por vez primera —y única hasta el día de hoy— se editaron los fragmentos de los Oráculos en conformidad con los principios filológicos de la crítica textual moderna. Como apéndices, además, se editan los opúsculos más relevantes de Pselos sobre los Oráculos (entre ellos, la Exégesis), los cinco extractos que se conservan de la Filosofía caldaica de Proclo, y la Epístola XVII de Miguel Itálico donde se ofrece una síntesis del sistema teológico caldeo. Por otra parte, Michel Tardieu reeditó el prolijo estudio Chaldaean Oracles and theurgy (1978) de Lewy antes reseñado, con notables mejorías de forma y contenido respecto a la edición primera. Además, incorporó entre los apéndices un artículo-reseña de Eric R. Dodds (1961) que fue publicado con motivo de la editio princeps, y un estado de la cuestión sobre los Oráculos caldeos a cargo de Pierre Hadot donde, como aporte más novedoso, se animaba a los investigadores a emprender

231 Smith, 1974, 81.
estudios comparativos de la teología cristiana de los sacramentos y la teología neoplatónica que proporciona un marco teórico para la práctica teúrgica.

Contemporáneo de la edición de Places fue *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (1971)\(^{236}\) de Otto Geudtner, quien partía de la vieja edición de Kroll, entonces recién superada. En el trabajo, según sendas reseñas de Minar y Griffiths, se destaca cómo el sistema caldeo amalgamó elementos iranios (el culto persa al fuego, nociones de astronomía caldea) junto con doctrinas platónicas provenientes sobre todo del *Timeo*. Desde el punto de vista de Geudtner los *Oráculos* ofrecen una doctrina coherente sobre la caída del alma y su retorno hasta la región del fuego divino que, en cierta medida, está inspirada en la alegoría de la caverna de la *República* (514a-518d) de Platón. También se sostiene que el Eros de los *Oráculos* depende estrechamente del Eros del *Banquete*.

Del año siguiente es el estudio monográfico de Bent Dalsgaard Larsen *Jamblique de Chalcis* (1972)\(^{237}\): aun cuando en él se soslayan en gran medida la cuestión propiamente teúrgica, dándose primacía al enfoque estrictamente filosófico, es sin duda un referente esencial para el estudio del *Sobre los misterios egipcios*. Mayor atención prestó Jean Trouillard (1972)\(^{238}\) a la función que desempeña teúrgia en el pensamiento de Proclo.

En cuanto a los *Oráculos* Miroslav Marcovich (1975)\(^{239}\), basándose en los manuscritos *LNyP* de Pselo, propuso como lectura del fragmento 159: βήτι ὅτι σῶμα λιπόντων ἀνθρώπων ψάχαι καθαρότεραι (η ἐνι νούσιος).

El artículo de Carlo Gallavotti (1977)\(^{240}\) en que se vincula con los *Oracula* un oráculo epigráfico, anónimo, procedente de Enoanda y datado en la segunda mitad del siglo III d.C., parece haber surgido en su momento como ave de paso que habrá de pasar desapercibida para un buen número de investigadores. Gallavotti, aunque supo que este

------


mismo oráculo nos es transmitido en la *Theosophia Tubingensis* (compuesta en 474-491), estima que la inscripción fue copiada a partir de los *Oráculos caldeos* y que el oráculo, por tanto, perteneció a la colección atribuida a Juliano el Teúrgo. Enrico Livrea (1998)\textsuperscript{241} tomará partido por Gallavotti: según opina, el oráculo primigenio, de veintiún versos, formó parte del repertorio de oráculos reunido por Juliano el Teúrgo, y nos ha llegado por dos vías independientes: Porfirio lo habría recogido en la *Filosofia de los oráculos* (desde donde pasó a Lactancio, la *Teosofía de Tübingen* y Doroteo de Tiro); el epígrafe enoandense, a su vez, habría sido copiado directamente de los *Oráculos caldeos*.

En este período de finales de los años setenta sobresale un breve pero sustancial artículo de Jean Trouillard (1978)\textsuperscript{242} donde se aventura la tesis según la cual «la notion de théurgie rejoint celle de sacrament» –se refiere a los sacramentos cristianos. Así pues, Trouillard prefigura una perspectiva de estudio que pronto será asumida por quienes se adentraron en la senda de las concepciones teúrgicas del Pseudo-Dionisio Areopagita.

### D. LA DÉCADA DE 1980

En los años de 1980, en comparación con la década precedente, se produjo un incremento significativo en el número de investigaciones publicadas sobre la teúrgia. En un primer momento Anne Sheppard (1982)\textsuperscript{243} y Jean Trouillard (1982)\textsuperscript{244} profundizan en los planteamientos teúrgicos de Proclo, mientras que Henri-Dominique Saffrey (1981a, 1981b y 1984)\textsuperscript{245} examina la teúrgia, «un mouvement de philosophie religieuse»\textsuperscript{246}, en el contexto del neoplatonismo tardío de los siglos IV-V. "Notre intérêt pour les Oracles


\textsuperscript{246} Saffrey, 1985, 161.
chaldáiques –manifestó el erudito francés– tient uniquement au fait qu’ils sont été considérés par les Néoplatociens comme leur ‘Bible’ » 247. Merece destacarse la propuesta de Saffrey en que, a partir de un pasaje de la traducción latina del Procli commentarium in Parmenidem, conjetura que los dos Julianos fueron oriundos de Siria. Sheppard, a su vez, partiendo de una tesis de Rosán 248 según la cual Proclo distinguía dos formas de teúrgia –una que actúa en el plano material por medio de ritos para inducir a que el alma se unifique consigo misma, y otra en que el alma es conducida a la unión con el Uno a través de la contemplación–, opina que Proclo clasificó la teúrgia en tres tipos o, mejor dicho, en tres niveles: «pure ritual ‘white magic’, theurgy which uses some kind of ritual and raises the soul to the level of the intellectual and to the lowest point of the intelligible, and finally theurgy which is not really ritual at all but brings about a union of the ‘one in the soul’ with the higher intelligibles and with the First Hypostasis» 249.

Un elogio merece el trabajo de Maria Di Pasquale Barbanti Proclo tra filosofia e teurgia (1983) 250 por la claridad con que la autora plantea y desarrolla los temas, prescindiendo en su exposición de los excesos de la erudición abrumadora. Tras dedicar una primera parte introductoria a la relevante figura de Proclo en el contexto general de la tradición neoplatónica y en el particular de la Academia de Atenas del siglo V (p. 11-74), la estudiosa, convencida de que «la stessa teurgia, che Proclo pone al di sopra della scienza filosofica, non può essere considerata un’appendice del suo sistema, tale da potere essere staccata senza mutare l’integrità del sistema stesso» 251, expone en la segunda parte de la monografía cómo concibe Proclo la realidad, en su doble aspecto inteligible y material (p. 75-140), y en una tercera muestra cómo opera la teúrgia en conformidad con la concepción procliana de la realidad (p. 141-195).

En la década de 1980, gracias a la labor desempeñada por John Finamore (1985) 252 y Gregory Shaw (1985, 1988) 253, comenzó a prestarse un mayor interés al filósofo que,

247 Saffrey, 1981b, 209.


249 Sheppard, 1982, 224.

250 M. Di Pasquale Barbanti, Proclo tra filosofia e teurgia (Catania: Bonanno, 1983) [reimpr. 1993].


aun siendo el más relevante para el estudio de la teúrgia, paradójicamente, no había recibido atención suficiente: Jámblico de Calcis. Como resultado de estas investigaciones se dio un vuelco definitivo a la imagen negativa que de él se venía teniendo: su aceptación de la teúrgia es plenamente congruente con su particular concepción metafísica del alma humana y de cómo desciende ésta hasta el mundo material. En este período, además, se hollaron nuevas vías de investigación que aportaban frescura y ampliaban el abanico de los enfoques al introducirse en la discusión de la teúrgia perspectivas comparativas que emanaban de los tratados del Pseudo-Dionisio Areopagita y del gnosticismo.

Enzo Bellini (1980) destaca cómo en el Corpus Dionysiacum la θεολογία y la θεοργία se complementan como dos fases de un mismo proceso que ha de conducir al conocimiento de Dios y a la unión con él: la una es, en su sentido originario, ‘palabra de Dios’, entendida como la revelación que Dios hizo de sí mismo en el Antiguo Testamento; la otra es ‘acción de Dios’, concebida como la acción redentora y salvífica de Jesucristo de la que da testimonio el Nuevo Testamento. Édouard des Places (1981) señala que en el vocabulario del Pseudo-Dionisio, por mediación probable de Jámblico y Proclo, hay cierta influencia del léxico de los Oráculos caldeos: ἀφθεγματος, ἀφραστος, ἀτύπωτος, βόθος, ῥοξις. Andrew Louth (1986), en cambio, contrastando el uso que se hace del término θεοργία tanto en el De mysteriis como en el Corpus Dionysiacum, concluye que el Pseudo-Dionisio no aplica el término a los rituales religiosos, como sí hace Jámblico, sino sólo a las acciones de Dios que suelen rememorarse en la celebración de la liturgia (ἵεροςργία)257; particularmente, al acto por el cual Dios se encarnó en Jesucristo para redimir al hombre. Paul Rorem había interpretado que desde el punto de vista de Jámblico la eficacia de los ritos paganos reside en su realización («through being performed»), mientras que en el Pseudo-Dionisio la eficacia de los sacramentos depende del conocimiento y la comprensión («through being understood») que el oficiante tiene.

de los mismos; Louth, por el contrario, opina que el Pseudo-Dionisio no redujo la eficacia sacramental a la cuestión de su inteligibilidad: todo sacramento comporta siempre y necesariamente un grado de incomprensión debido al hecho de que Dios es en última instancia un ser ininteligible.

Michel Tardieu (1980), reparando en la observación de Kroll según la cual en los Oráculos se manifiestan ideas parecidas a las gnósticas, compara los Oráculos caldeos y el gnosticismo valentiniano en lo tocante a estos cinco puntos: 1) los elementos que constituyen el universo emanan sucesivamente unos de otros según un modelo vertical en progresión descendente: el sistema cosmológico-astral, en que el Sol ocupa una posición media, determina el modo como se concibe el descenso y ascenso del alma a través de las esferas planetarias; 2) esta progresión transcurre mediante oposiciones por simpatía o antipatía de los elementos: a partir de ellas se podría elaborar un modelo de teología negativa; 3) las esferas de las estrellas fijas y de la Luna son, respectivamente, los límites superior e inferior del mundo celeste visible, el cual sirve de intermediario entre la materia y la divinidad: así las cosas, convino instituirse una potencia femenina que ejerciere una función primordialmente mediadora, cual lo es el Alma cósmica, a la vez que disociarse el Dios trascendente del Dios creador o Demiurgo inmanente; 4) los astros son entidades cosmológicamente significativas pero no ejercen influencia alguna sobre las vidas de los hombres: esto es, se supera el determinismo astral a la vez que se asimila el destino a la naturaleza; y 5) el origen del mal y su relación con la materia. Francisco García Bazán (1986) también puso la atención en la noción de γνῶσις, haciendo tímida alusión a la teúrgia. John Turner (1989-1990), por su parte, comparó la tríada supuestamente caldea Existencia (ὑπορέξις), Vida (ζωή) e Intelecto (νοῦς) --también aludida en el anónimo In Platonis Parmenidem (14, 10-26)– con la tríada gnóstica

260 Kroll, 1894, 70: «hic primo loco afferenda sunt systamata gnostica, quibus tam similia sun Oracula, ut gnosim ethenicam eis contineri dicas (…)».
261 La idea del alma universal como principio creador del cosmos y garante del orden universal, según Álvarez Salas (2008), remonta a los presocráticos.
Existencia o Ser (ὑπάρξεις o οὐσία, τὸ ὄν, ὄντοτης), Vida o Vitalidad (ζωή o ζωότης) y Mentalidad (νοήμη), atestiguada en los tratados Alógenes, Zostriano y Las tres estelas de Seth. Asimismo, discute la analogía entre el Uno Triplemente Potenciado (la entidad intermediaria entre el dios incognoscible Espíritu Invisible y el primer pensamiento Barbelo) y la Hécate neoplatónica (mediadora entre el Intelecto Paterno y el Intelecto Demiúrgico). Incluso sugiere que los autores de Alógenes y Zostriano pudieron conocer el sistema metafísico de los Oráculos. Turner volverá a examinar estas cuestiones en otro trabajo similar (2008) que sirve de complemento a éste.

En cuanto a los Oráculos Édouard des Places (1984) presentó en un recorrido histórico un estado de la cuestión sobre su influencia en Albino (autor que nunca había sido relacionado con los Oráculos), Numenio, Porfirio, Jámblico, Arnobio, Mario Victorino, Sinesio, Marciano Capela, Hierocles, Proclo, el Pseudo-Dionisio, Damascio, Juan Lido, Pselo, Pletón, Ficino y Pico. Daria Gigli Piccardi (1986), a su vez, ofrece una edición del fragmento 37 de los Oráculos, donde se enseña que las ideas primordiales son los pensamientos del intelecto del Padre, y estudia cómo sus imágenes visuales y sonoras sirven de expresión para la especulación teológica. En el verso 16 opta por la lectura αὐτοθελής (mayoritaria en los manuscritos y confirmada en la traducción voluntarius de Moerbeke), en lugar del αὐτοτελής adoptado por Places; para el verso 12 conjetura como lectura posible στραφόσαι, si bien con ella no llega a sustituir la conjetura στράπτος seguida por Places, con la cual corrigió las lecturas manuscritas τραπόσαι y τραποῦσαι.

Dos publicaciones pusieron el colofón a estos diez últimos años de fructuosas investigaciones. La primera en mi orden expositivo es el ensayo sumario sobre la teúrgia de George Luck (1989), el cual, según valoro, sigue siendo probablemente la mejor y más completa introducción general que se le pueda recomendar al lector novel. Luck, en su epílogo, partiendo de los trabajos sobre percepción y conciencia del neurólogo John

---


R. Smythies, propuso una vía de investigación que, al parecer, nadie ha estrenado aún: según su hipótesis, algunas de las visiones y experiencias que se describen en los Oráculos podrían ser alucinaciones inducidas en los teúrgos por el consumo de drogas alucinógenas –ellos habrían experimentado un éxtasis de tipo tóxico– o por hipnosis.

En segundo lugar sobresale The Chaldean oracles (1989) de Ruth Majercik, fruto de una tesis doctoralpresentada por la autora siete años atrás. El trabajo, conviene recordarse, no es sensu stricto una edición de texto, pues carece de aparato crítico y de un deseable aparato de lugares, sino una revisión de los fragmentos caldeos editados por Places que, aun cuando depende un tanto servilmente de la edición francesa, incorpora cuatro nuevos fragmentos (fr. 9, 210a, 210b y 210c) y ahonda sustancialmente en la parte del comentario (p. 139-221). Además, Majercik introduce la novedad de que los oráculos no se citan aislados del contexto en que se transmiten –como hizo Places– sino junto con unas pocas líneas significativas del mismo; contexto aclaratorio que, aun resultando con frecuencia demasiado escueto y por ende insuficiente, sin lugar a duda contribuye sobremanera a disipar la percepción, un tanto generalizada, de que los Oráculos son una colección de «abstruse, hexameter verses» en que se revelan «énigmes irritantes».

Sin embargo, a la hora de decidir el contexto literario para cada uno de los fragmentos, Majercik no cayó en la cuenta de que habría que justificar, en los casos en que existen dos fuentes o más para un mismo fragmento, por qué se opta por un testimonio determinado en detrimento de los demás. Majercik se contentó con reproducir las fórmulas introductorias que aparecen en la compilación de Kroll. El capítulo preliminar (p. 1-46), denso en contenidos (teología, cosmología, antropología, soteriología), es una excelente introducción para el lector que quiera hacerse una buena idea del tipo de doctrinas que suelen derivarse de los Oráculos; en él sólo se echa en falta un mayor tratamiento de las cuestiones propiamente históricas: origen, época, autoría y transmisión del texto.

---


271 Majercik, Oracles, XV.

E. LA DÉCADA DE 1990

En comparación con la precedente, en la última década del siglo XX se duplicó aproximadamente el número de estudios relativos a la teúrgia. Por una parte, Beate Nasemann (1991)\textsuperscript{273} y Thomas Stäcker (1995)\textsuperscript{274} publican sus respectivas tesis doctorales sobre el pensamiento filosófico y teúrgico de Jámblico. Sarah I. Johnston, a su vez, analizó en su elogiada Hekate soteira (1990)\textsuperscript{275} el importante papel desempeñado por la divinidad epónima en los Oráculos caldeos y en las ceremonias teúrgicas; comentó (1992)\textsuperscript{276} la epifanía religiosa descrita en el fragmento 146 a la luz de la iconografía popular mediterránea y de otras fuentes religiosas contemporáneas; e interpretó (1997)\textsuperscript{277} el ritual del ascenso teúrgico aludido en los Oráculos a partir de ideas paralelas de la Liturgia de Mitra (PGM 4, 475-834).

Otros eruditos dedicaron sus esfuerzos a esclarecer el discutido significado de los sustantivos θεόφρυγια y θεόφρυγός, que se consideran por lo común neologismos caldeos al no hallarse atestiguados en documento alguno anterior a los Oráculos. John P. Anton (1992)\textsuperscript{278} interpretó el sentido de la voz θεόφρυγός bajo la guía del término δημιοφρυγός, por ser éste un compuesto morfológicamente análogo y un concepto filosófico de primer orden en la tradición platónica. Henry J. Blumenthal (1993)\textsuperscript{279} ilustró qué tipo de relación

\begin{itemize}
\item T. Stäcker, \textit{Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs} (Frankfurt am Main: Lang, 1995).
sintáctica puede haber entre sus dos elementos θεός y ἔργον partiendo de, nada más y nada menos, compuestos micénicos en -όγος. Annick Charles-Saget (1993)\(^\text{280}\) iluminó el significado del elemento -όγος con el recurso del concepto filosófico ἔργον, según se concibe en la doctrina de la especialización funcional de Platón y Aristóteles.

Jámblico fue sin duda, por así decir, la estrella de los estudios teúrgicos desarrollados durante la década de 1990, profundizándose en su concepción de la teúrgia desde puntos de vista variados a la vez que complementarios. Birger A. Pearson (1992)\(^\text{281}\) recurrió a la concepción del ritual teúrgico de Jámblico para arrojar luz sobre aspectos rituales del gnosticismo atestiguados en el Evangelio de los egipcios, Las tres estelas de Seth y Marsanes. Gregory Shaw (1993)\(^\text{282}\) destacó la importancia que tienen en la teúrgia jambliquea las ideas pitagóricas, e insistió (1999)\(^\text{283}\) en la función que desempeñan tanto el número como Eros en el platonismo de Jámblico, el cual considera un desarrollo de las propuestas filosóficas de Plotino. Thomas Stäcker (1995)\(^\text{284}\) también había estudiado el fundamento plotiniano de la teúrgia jambliquea.


T. Stäcker, Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs (Frankfurt am Main: Lang, 1995).


auténticas de las falsas o las superficiales; la adivinación teúrgica, además, no es un fin per se sino un instrumento que le permite al teúrgo conducirse hacia la unión mística. Carine Van Liefferinge (1994)\textsuperscript{287}, a su vez, nos anticipaba una de las tesis que por entonces fundamentaban su investigación de doctorado: Jámblico se sirvió de la teúrgia como un medio para actualizar y revalidar los cultos paganos tradicionales, que estaban quedándose desfasados y habían entrado en una crisis profunda.

Giuseppe Cocco (1995)\textsuperscript{288} explica cómo Jámblico relacionó íntimamente la praxis teúrgica y la filosofía teórica. En primer lugar, describe los ritos adivinatorios referidos por Jámblico en De mysteriis, distinguiendo en ellos tres procedimientos generales: a) el teúrgo hace de médium para que la divinidad se comunique a través de él (adivinación mediática); b) el teúrgo interpreta las señales enviadas al mundo material por los dioses (adivinación técnica); y c) el teúrgo consagra sustancias materiales afines a los dioses para que éstas sirvan de receptáculo a la presencia divina (adivinación teléstica). En los ritos teúrgicos, además, cobró especial relevancia la pronunciación de plegarias, nombres divinos y fórmulas secretas. En segundo lugar, muestra que la práctica teúrgica de Jámblico es coherente con su modelo de realidad en que “todo está lleno de dioses”\textsuperscript{289}. A los ojos de Jámblico el mundo divino y el humano no están radicalmente separados: entre ellos hay nexos estructurales que se explican por el principio de simpatía, y que pueden activarse mediante el uso de símbolos que, dispersos por la realidad física, participan de la divinidad y de lo divino por el principio de similitud. En tercer lugar, se muestra cómo se complementan la filosofía y la teúrgia: “alla razionalità filosofica spetta il compito di trovare la struttura metafisica del reale, mentre la teurgia deve assicurare l’ascesi dell’anima attraverso la stessa struttura del mondo, dai livelli più bassi aquelli più alti”\textsuperscript{290}. La indagación y la formulación de argumentos teóricos con que justificar las prácticas teúrgicas, valora con acierto el italiano, distingue a la teúrgia de la magia. Finalmente, Cocco señala que Jámblico otorgó al alma –asimilable a las entidades matemáticas– una posición intermedia entre el mundo inteligible y el sensible. Dado que en esta posición el intelecto del alma es incapaz de pensar permanentemente en los seres superiores, eternos e inmutables, el alma ha de recurrir a la teúrgia, la cual opera mediante procedimientos meta-racionales que no ‘irracionales’, para poder liberarse.


\textsuperscript{289} Iambl., Myst. 1, 9 (30, 2-3): πάντα γὰρ αὐτῶν (sc. θεῶν) ἐστι πλήρη.

\textsuperscript{290} Cocco, 1995, 24.
Francisco Samaranch Kirner (1999)\(^{291}\), asumiendo un enfoque antes ensayado\(^{292}\), puso el énfasis en que las doctrinas herméticas –entre ellas, la referente a la animación de estatuas del Asclepius– son la clave para entender el origen de la teúrgia jambliquea, la cual habría derivado a partir de un contexto egipcio: la teúrgia, según el investigador, con objeto de lograr el ascenso del alma humana hasta la divinidad, empleó un tanto platonizados los métodos usados en la práctica ritual egipcia en que se hacía descender el \(ba\) o ‘alma’ de un dios hasta la estatua del mismo dios. La tesis había sido adelantada por Festugière y por Mahé en sus estudios del hermetismo\(^{293}\).

Finalmente John F. Finamore (1999)\(^{294}\) revisa un lugar común: la θεωρία plotiniana –que se alcanza mediante el estudio de la filosofía– y la θεογνακτικά jambliquea –consistente en la realización de ciertos ritos– son dos métodos opuestos para liberar el alma humana de la constrictión material del cuerpo, propiciar su ascenso, y restituirla al mundo superior del que bajó. Finamore explica que cada método comporta una comprensión propia del alma y de su descenso: para Plotino la parte racional del alma, al participar igual que los dioses del Intelecto divino, permanece vinculada de manera insoluble a ellos incluso una vez encarnada; para Jámblico, en cambio, el alma humana desciende por completo a la realidad material y se desvincula pues del mundo divino, de resultados que, incapaz de emprender el retorno por sí misma, requiere de la iluminación de los dioses para poder iniciar y proseguir el regreso en ascenso. Desde la perspectiva de Jámblico, en definitiva, la θεωρία o ‘contemplación’ no basta para que el hombre salve su alma.

Entre los numerosos estudios dedicados a Jámblico descuella el trabajo de Gregory Shaw *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus* (1995)\(^{295}\). El autor, lúcido especialista en la teúrgia jambliquea, plantea cuatro tesis principales que desarrolla en otras tantas partes del libro\(^{296}\). A saber: a) Jámblico argumentó, en contra de la opinión de los platonistas dualistas, que la materia deriva de la divinidad; si la materia fuera causa


\(^{292}\) Fowden (1993\(^2\)) comparó el platonismo de Jámblico y los *Hermetica*.


\(^{296}\) Shaw, 1995, 16-17.
de mal, como opinaba Porfirio, la teúrgia sería inconcebible («Matter and embodiment», p. 19-57); b) Jámblico creyó que las almas humanas, paradójicamente inmortales a la vez que mortales, descienden por completo a la realidad material cuando se embuten en los cuerpos («The nature of the embodied soul», p. 59-125); c) Jámblico consideró que, por haber una correspondencia estructural entre el cosmos y el culto, todo ritual teúrgico cumple simultáneamente un función cosmogónica y soteriológica («The liturgy of the cosmos», p. 127-228); y d) mediante la teúrgia Jámblico pretendió rehabilitar y actualizar las prácticas adivinatorias de las seculares tradiciones paganas («Toward a universal platonism», p. 229-236). Shaw (1996-1997)\(^{297}\), retomando el asunto de la psicología en Jámblico, interpreta que él concibió la teúrgia como una ritualización de las doctrinas concernientes a Eros expuestas por Platón en Timeo y en Fedro: al estar implantado en el alma humana y por ser una potencia superior a la que rige el conocimiento intelectual, Eros es la única fuerza de origen divino capaz de promover el ascenso del alma y elevarla hasta el mundo divino y la Belleza absoluta.

Por supuesto, en la década de 1990 también hubo estudios sobre teúrgia que se centraron en aspectos no jambliqueos o en los Oráculos. Evanghélos Moutsopoulos (1990)\(^{298}\) destaca cómo la música, en los Oráculos, ejerce una función mediadora entre los planos cosmológico y psicológico: así lo evidencian las referencias a los nombres (fr. 87, 150), las palabras inefables (fr. 220), el silencio místico (fr. 16), las Ἱῤῥῤηξε (fr. 37, 223) y el peán (fr. 131). En contra de la communis opinio según la cual Plotino nunca tuvo conocimiento de los Oráculos, John Dillon (1992)\(^{299}\) argumenta que éste debió de haberlos leído detenidamente en algún momento de su vida: según Dillon, ciertas voces y expresiones de las Enéadas son reminiscencias de los Oráculos. Nuccio D’Anna (1992)\(^{300}\), por su lado, puso de relieve cómo algunos neoplatónicos pretendían acercarse a la divinidad mediante la celebración de ritos teúrgicos donde manipulaban objetos rituales (estatuas, ὂμβλοτ, etc.), y pronunciando fórmulas secretas que habrían de servir de soporte para la presencia divina. La dialéctica, además, les sirvió como un

---


instrumento para obtener la purificación interior: el pensamiento, conforme se aleja progresivamente desde la multiplicidad hacia la unidad gracias al ejercitar la razón discursiva, se va purificando y asimilando cada vez más a la unidad divina. Los neoplatónicos también recurrieron a técnicas de meditación que favorecían la unión mística.

Francisco García Bazán (1993)\textsuperscript{301} plantea que el Pseudo-Dionisio Areopagita – autor formado en la Academia de Atenas, en una época posterior a Proclo y anterior a Damascio – propuso en \textit{De mystica theologia} una concepción esotérica del cristianismo partiendo tanto de las doctrinas neoplatónicas inspiradas en la teología de los \textit{Oráculos caldeos} como, según defiende, de ideas gnósticas ya atestiguadas en \textit{Alógenes, Apócrifo de Juan, Eugnostos el bienaventurado} y el \textit{Tratado tripartito}, entre algunos otros escritos. Es más, «Dioniso siendo cristiano recurre a las fuentes de origen cristiano que instruyeron a los \textit{Oráculos}»\textsuperscript{302}: o sea, a fuentes gnósticas. De aquí proviene, según él, «el impulso místico hacia el Dios escondido»\textsuperscript{303} que inspiró a los responsables de los \textit{Oráculos}\textsuperscript{304}. Frente a los teólogos cristianos que, malinterpretando la teúrgia pagana, se muestran reacios a aceptar que el Pseudo-Dionisio concibió la liturgia como un ritual teúrgico, Gregory Shaw (1999)\textsuperscript{305} defiende que este autor cristiano concibió una teúrgia cristiana a partir del modelo teúrgico de Jámblico: la teúrgia cristiana no es sino una expresión particular de la jambliquea. La mayor diferencia entre ellas estriba en la función que se asigna a la naturaleza y al mundo físico. La pagana es cosmocéntrica: según Jamblico, los teúrgos «imitan la naturaleza del universo y la acción creadora de los dioses»\textsuperscript{306}; la cristiana es antropocéntrica: la Iglesia, como nueva creación de Dios, adquiere el estatus divino que la teúrgia pagana asignó a la creación natural, ícono máximo de la divinidad, de manera que el mundo celeste y terrestre resulta desprovisto de su carácter sagrado. La pagana emplea símbolos naturales; la cristiana, símbolos bíblicos y litúrgicos.

\textsuperscript{302} García Bazán, 1993, 175.
\textsuperscript{303} Ibídem. Cf. \textit{Alógenes} 59, 9-60, 24; \textit{Orac. Chald.} 1; Dion. Ar., \textit{Myst.} 1, 1, 997a-1000a (p. 141, 1-142, 11).
\textsuperscript{304} Vid. García Bazán, \textit{Oráculos}, 32-34.
\textsuperscript{305} G. Shaw, «Neoplatonic theurgy and Dionysius the Areopagate», \textit{JECS}, 7.4 (1999) 573-599.
\textsuperscript{306} Iambl., \textit{Myst.} 7, 1 (249, 14-250, 1): οὖτοι (sc. οἱ Ἀἰγύπτιοι) γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν δῆμοργίαν τῶν θεῶν μιμοῦμενοι (κτλ).
Para quienes se interesaron por la faceta religiosa del emperador Juliano fue ineludible, como ya antes lo había sido para Bidez, dedicar cierto espacio a la teúrgia y los Oráculos: es el caso de Rowland Smith en *Julian's gods* (1995)\(^{307}\), Jay Bregman (1995)\(^{308}\), y Filipe D. Santos (1996)\(^{309}\). El primero de ellos abordó la cuestión de la composición de los Oráculos, sobre todo en lo referente al problema de la doble autoría que se atribuye a Juliano el Caldeo y Juliano el Teúrgo; repasó las doctrinas soteriológicas de los Oráculos y los rituales a ellas asociados (entre ellos, la ἄνασσωγή), que se fundamentan, claro está, en una concepción cosmológica propia; esbozó el modelo de teúrgia propuesto por Jálniblico en respuesta a la *Carta a Anebo* de Porfirio; y sopesó la influencia de la teúrgia en la vida privada y pública del emperador Juliano. Santos, por su parte, tras proponer la lectura Ἀντωνίνος ἀπὸ τῆς Ἀλέξανδρείας en una de las epístolas del emperador Juliano\(^{10}\), conjeturó que éste se carteó con Antonino el hijo de Sosipatra, de quien se sospecha que practicó alguna forma de teúrgia en los alrededores de Alejandría de Egipto.

John Vanderspoel (1996)\(^{311}\), inaugurando una perspectiva en la que, según parece, nadie ha profundizado, no sólo señaló que la literatura más representativa de la merkavá o contemplación mística del ‘carro’ de Dios (a saber: *Hekhalot rabbati*, *Hekhalot zutarti*, *Maasé merkavá*, y *Merkavá rabba*) y los Oráculos caldeos comparten temas análogos (especialmente, el del viaje del místico a través de los siete cielos), sino propone que la teúrgia caldea pudo tomar ciertos elementos de esta tradición de mística judía que floreció en la Palestina del siglo I d.C.: «Chaldaean theurgy seems to be (…) a four-fold marriage of Jewish Merkabah mysticism, Greek, especially Platonic, philosophy, Babilonian celestial speculation and Egyptian Hermeticism»\(^{312}\). De demostrarse la


\(^{10}\) Iul., *Ep. 11*, 9-12 B. (5 W.): τὰς μὲν οὖν υμετέρας (sc. τοῦ Πρίσχοπο) ἐπιστολὰς ἐυθέως ἄνεγγοι (…), τὰς δὲ τοῦ θεοειδοῦς Ἀντωνίο πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον εἰς τὴν ύποτεθαμένην ἐτομικής ἀκάμην.


\(^{312}\) Vanderspoel, 1996, 522.
influencia judía, en consecuencia, habría que hablar más bien del componente ‘merkavá’ de la teúrgia y no, como se ha hecho en algunos estudios de mística judía, del elemento teúrgico de la merkavá. Sin embargo, me avengo con Schäfer en que, en principio, es inapropiado valerse del término ‘teúrgia’ para definir ciertos aspectos de la merkavá (particularmente, ¡los mágicos!), dado que el concepto θεοργία se acuñó en el contexto particular de los Oráculos caldeos y es privativo de la corriente neoplatónica que adoptó esta colección como un texto de autoridad en materia religiosa.

No obstante, Yehuda Liebes (2007) ha propuesto recientemente una posible conexión entre el Sefer ha-Zohar (una antología de interpretaciones simbólicas de la Torá en torno al asunto de las sefirot –los ‘numeros’ primordiales que representan los diez niveles de la emanación de Dios–, surgida en la España del siglo XIII y atribuida por la tradición cabalística al rabino palestino del siglo II d.C. Simón bar Yohai) y el De mysteriis de Jámblico. Incluso ha lanzado la hipótesis, dadas las respectivas referencias a «los hijos de Oriente» y a «los profetas caldeos», de que la fuente común a ambos pasajes podrían ser los Oráculos caldeos. Además, basándose en una etimología hebrea según la cual ‘Abram’ deriva de av hamon (‘padre de muchos [pueblos]’, Gn. 15, 5), ha aventurado «the (remote) possibility» de que Jámblico, en la Respuesta del maestro Abamón a Porfirio, hubiera adoptado el pseudónimo ’Αβάμων como una alusión al patriarca bíblico. Hasta donde he podido leer, no tengo conocimiento de que se haya estudiado alguna vez la posible relación de Jámblico con el judaísmo. De las diferentes secciones que conforman el Zohar parece tener un mayor interés para nosotros el Midrash ha-Ne’elam, que se considera su parte más antigua: «its mysticism seems to have their origins in Neoplatonism».

315 Zohar 1, 99b: Rabbi Abba said: «One day I happened upon a certain town formerly inhabited by children of the East, and they told me some of the wisdom they knew from ancient days. They had found their books of wisdom, and they brought to me, in which was written: “As one’s aspiration is directed in this world, so he draws upon himself a spirit from above (…) If his aspiration focuses on a supernal entity, he draws that entity from above to himself below (…) I found in it all the ritual acts of star-worship, requisites, and how to focus the will upon them, drawing them dawn”» (Zohar: Pritzker edition, transl. and comm. by Daniel C. Matt, Stanford: 2004, vol. 2, p. 121-122). Iambl., Myst. 3, 31 (176, 2).
316 Liebes, 2007, 98.
La ambigua relación que hay entre la teúrgia y la magia también se ha dilucidado a partir de la normativa jurídica de la época. Según opina Jean-Benoît Clerc (1996)318, la prohibición legal de la teúrgia está implícita tanto en De ciuitate Dei de Agustín de Hipona como en las disposiciones legales del Codex Theodosianus que se recogen bajo el título «De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus» (9, 16).


Según Ruth Majercik (1998)323Gregorio de Nacianzo debió de tomar la expresión ὁν κρατήρ τις ὑπερερφή, «como una crátera se desborda» (PG 36, 76c) del Comentario de los Oráculos donde Porfirio discutía la relación entre el Intelecto paterno y el Intelecto demiúrgico. En su explicación Porfirio habría amalgamado el concepto caldeo de κρατήρ (fr. 42: πυγαῖς κρατήρας) con la idea plotiniana de la emanación que expresa ὑπερερφή (Plot. 5, 2, 1, 7-9).

De gran interés es el artículo de Polymnia Athanassiadi sobre los Oráculos caldeos (1999)324 por las novedades que aporta para su investigación histórica. Por una parte,

Athanassiadi plantea una conjetura muy atractiva en la ardua cuestión del origen geográfico de los Oráculos: apoyándose en el contexto de las tradiciones proféticas del Próximo Oriente y en la eventual vinculación de la escuela filosófica de Jámblico con el templo de Zeus en Apamea de Siria –en este segundo punto sigue a Jean C. Balty (1988)–, sugiere que los Oráculos pudieron ser gestados en este santuario apamiense. Por otra parte, la estudiosa reclama la necesidad de que se acometa una nueva edición de los Oracula Chaldaica que no aspire a reconstruir ilusoriamente el orden original de los oráculos, ni pretenda –pues es misión imposible– extraer de ellos un sistema de doctrinas coherente y estructuradas. Así las cosas, Athanassiadi exhorta a que se deseche el modelo de edición inaugurado por Kroll, repetido por Places e imitado por Majercik –al que califica de «sacrosanct fossil» de la filología clásica–, y a que se reemplace por uno nuevo en que los fragmentos habrán de ordenarse en función de las fuentes literarias de que proceden. La ordenación, según creo, convendría hacerse según la cronología, en espera de que ello facilite el estudio de la transmisión e interpretación de los textos. Además, continúa Athanassiadi, en esa nueva edición debería examinarse con sumo cuidado el contexto en que se cita e interpreta cada fragmento, y deberían compararse, cuando haya varios testimonios para un mismo oráculo, las distintas lecturas que de él se han hecho, pues las diversas interpretaciones ofrecidas por los neoplatónicos (especialmente, por Proclo y Damasco) podrían resultar divergentes, contradictorias o excluyentes, según la particularidad del caso. A lo dicho por Athanassiadi añadiré dos sugerencias: a) la ventaja de que los oráculos se editen con sus respectivos contextos, a la manera estrenada por Majercik (entonces, ciertamente, debería solucionarse un problema de edición extra: qué contexto escoger cuando hay más de un testimonio para un mismo oráculo); y b) la conveniencia de que, además de los fragmenta (en principio fragmentum es todo oráculo transmitido bajo una forma métrica reconocible), se editaran los testimonia que conciernen a los Oráculos.

En las postrimerías de la década de 1990 llegó el momento esperado de que alguien, emulando los pasos de Lewy, hiciese acopio de las conclusiones más significativas emitidas durante cuatro décadas de investigación y, afrontando una tarea no sencilla, ofreciera una interpretación global de la teúrgia en sintonía con la época más actual. El carácter ambicioso del proyecto queda perfectamente reflejado en el título que Carine Van Liefferinge escogió para su monografía, revisión de una tesis doctoral: La


théurgie: des Oracles chaldéens à Proclus (1999)\textsuperscript{327}. Van Liefferinge planteó la hipótesis de que la teúrgia, según la interpreta Jámblico, «désigne le culte pain tout entier et non une forme de magie»\textsuperscript{328}, y estableció como objetivos generales de su investigación: 
a) reflexionar sobre el papel que desempeñó la teúrgia en la evolución histórica de los conceptos ‘magia’ y ‘religión’; y 
b) demostrar que la teúrgia sirvió como instrumento para recuperar filosófica y políticamente el buque religioso del paganismo cuando éste ya hacía aguas\textsuperscript{329}. Van Liefferinge divide el estudio de la teúrgia en sus tres períodos cronológicamente más significativos, que articula, con criterio razonable, en torno a la figura central de Jámblico: 
a) primero explica la teúrgia según la concepción de Jámblico (quien «occupe la place d’honneur dans cette recherche»\textsuperscript{330}), por ser el único escritor antiguo del que conservamos una exposición medianamente cabal de la misma («La théurgie selon le De mysteriis de Jamblique», p. 23-126); 
b) a continuación discute el sistema teúrgico que se reconstruye para los Oráculos caldeos, así como la visión teúrgica de Porfirio («La théurgie avant Jamblique», p. 127-211); y 
c) finalmente interpreta el pensamiento teúrgico del emperador Juliano, y esboza cómo Proclo incorporó la teúrgia en el complejo entramado de su propuesta filosófica («La théurgie après Jamblique», p. 212-279). En cuanto a los Oráculos Van Liefferinge hace hincapié en cómo se concibe en ellos el ritual teúrgico para solucionarse el problema teológico de la salvación del alma.

F. PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XXI

Con el cambio de milenio salieron a la luz dos escritos que inciden en cómo Proclo empleó el lenguaje con una función teúrgica. En opinión de Sara Rappe (2000), Proclo concibió su Theologia Platonica no como un manual de metafísica sino como un gran ícono de la realidad que habría de ser usado ritualmente para impulsar el ascenso teúrgico del alma a través de los distintos niveles que conforman lo real\textsuperscript{331}. Robert van den Berg

\textsuperscript{327} C. Van Liefferinge, La théurgie: des Oracles chaldéens à Proclus (Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 1999).

\textsuperscript{328} Van Liefferinge, 1999, 42.

\textsuperscript{329} Van Liefferinge, 1999, 19.

\textsuperscript{330} Van Liefferinge, 1999, 208.

Álvaro Fernández Fernández

(2000)\textsuperscript{332}, en la misma fecha, propone que en el libro VI del mencionado tratado Proclo asigna a los dioses ήγεμονιτωι (‘conductores’) la función de promover por medio de la ομοιότης (‘semejanza’) el ascenso del alma hacia el Intelecto Demiúrgico –el alma descendida al mundo material pierde todo vínculo con el mundo divino– a fin de que pueda contemplar las formas inteligibles. La entonación de himnos a los dioses (Helios, Hécate, Zeus, Atenea), según Berg, formó parte del ritual teúrgico celebrado para impulsar al alma en su regreso al mundo divino. Berg expuso con mayor amplitud estas tesis en \textit{Proclus' Hymns} (2001)\textsuperscript{333}, el estudio más completo que hay sobre estas siete composiciones de Proclo, que se analizan con gran detalle en su contexto filosófico.

En el tradicional debate en torno a la oposición «magia \textit{versus} religión» (por cierto, Frazer no incluyó la categoría ‘theurgy’ en su prolijo trabajo \textit{The golden bough}\textsuperscript{334}), Carine Van Liefferinge (2000)\textsuperscript{335} y Enrique Ramos Jurado (2002)\textsuperscript{336} revisaron los argumentos esgrimidos por Jámblico en su defensa de la teúrgia, que ya en la Antigüedad tardía fue confundida con la magia o tenida por tal. Ángel González Gálvez (2002)\textsuperscript{337}, a su vez, descartó la posibilidad de que en la acusación levantada contra Libanio por practicar la magia –recuérdese que Libanio perteneció al círculo intelectual de Juliano el Apóstata– hubieran intervenido factores de índole teúrgica.


\textsuperscript{334} Vid. Frazer, \textit{The golden bough. 12, Bibliography and general index} (London: Macmillan & Co., 1935\textsuperscript{3}).


Peter Struck (2001)\textsuperscript{338} comparó sendas concepciones de Jámblico y del Pseudo-Dionisio Areopagita acerca del acto ritual que uno y otro denominan $\theta\epsilon\omicron\rho\gamma\iota\alpha$. Struck, además, reflexiona oportunamente acerca de cómo la traducción puede usarse al servicio de una determinada ideología, en este caso religiosa: Colm Luibheid y Paul Rorem, autores de la versión inglesa más popular del tratado \textit{Hierarchia ecclesiastica} (New York: Paulist Press, 1987), tradujeron sistemáticamente $\theta\epsilon\omicron\rho\gamma\iota\alpha$ como ‘\textit{work of god’} y nunca por ‘\textit{theurgy}’, con el propósito de acentuar la naturaleza ‘religiosa’ de los ritos cristianos y, por ende, desligar el ritual cristiano de la connotación ‘mágica’ que por tradición se viene percibiendo en la voz ‘\textit{theurgy}’ (implicítamente, pues, ésta se reserva para aludir sólo al ritual pagano)\textsuperscript{339}. Este tipo de manipulación y censura ya se aprecia en la decimonónica traducción de John Parquer, \textit{The works of Dionysius the Areopagita} (Oxford: James Parquer & Co., 1899). Como resultado de esta práctica, concluye Struck, se consiguió distanciar el escrito del Pseudo-Dionisio de sus fuentes neoplatónicas, particularmente de Proclo, y se fomentó la opinión generalizada que niega la existencia de una teúrgia cristiana. Otro tanto ocurre en la traducción española del \textit{Corpus Dionysiacum} de Teodoro Martín-Lunas (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1995), donde, rehuyéndose la palabra ‘teúrgia’, $\theta\epsilon\omicron\rho\gamma\iota\alpha$ suele traducirse por ‘obra de Dios’ u ‘operación divina’.

Ruth Majercik (2001)\textsuperscript{340} discute el tópico de las tríadas caldeas, las cuales suelen considerarse que articularon el sistema teológico caldeo. Aunque en los \textit{Oráculos} parece regir un principio triádico general (fr. 27: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λέιμπει τριάς, ἢς μονὰς ἄρχει), Majercik colige que en ellos ‘\textit{no triad of any kind is specifically named}’\textsuperscript{341}. La tríada integrada por παντὶ, δόναμις y νοὺς debió de formularla Porfirio (\textit{In Prm.} 9, 1-8) a partir de su interpretación de los \textit{Oráculos} (fr. 3, 4 y 7). La tríada formada por ‘\textit{Απαξ ἑπέξεινα, Ἔκάτη y Δίς ἑπέξεινα}’ también es resultado de la especulación filosófica (cf. fr. 50: μέσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορηθαί). Majercik incluso pone en duda la legitimidad de la tríada πίστιν καλήθειαν καὶ ἔρωτα (fr. 46), dado que algunas fuentes neoplatónicas mencionan la ἑλπίς (cf. fr. 47) como un elemento más de la serie. La autora tampoco cree que sea original de los \textit{Oráculos} la enéada de primeros


\textsuperscript{339} Cf. Shaw, 1999, 573-575.


\textsuperscript{341} Majercik, 2001, 277.
principios: «one gets the sense that an enneadic constructed was imposed on the Oracles in light of the Pythagorean interests of later Neoplatonist»\(^{342}\). En el trabajo, además, se dedican unas páginas a dilucidar el término ὑπαρξίας (vinculado a los Oráculos en algunas fuentes, pero no atestiguado entre sus fragmentos, es habitual en la exégesis neoplatónica de los Oráculos), así como a esclarecer la relación entre las diosas Hécate y Rea, la una caldea y la otra órfica.

Junto a este tipo de trabajos, por momento escasos, que intentan reconstruir las doctrinas primigenias de los Oráculos por medio de un riguroso análisis diacrónico de los testimonios neoplatónicos, otros arrojan luz al resaltar las analogías que hay entre ellos y otras tradiciones filosófico-religiosas heterogéneas. Ezio Albrile (2002)\(^{343}\), por ejemplo, revisa el asunto del viaje del alma del iniciado a través de las esferas planetarias en su ascenso hacia la luz inteligible comparando los Oráculos caldeos, los Hechos de Juan apócrifos, algunos tratados gnósticos de Nag-Hammadi y el Libro de los misterios de Qumrán.

Sabino Perea Yébenes (2005)\(^{344}\) centró su atención en Hécate, particularmente, en cómo, por influencia de las especulaciones neoplatónicas relativas al Alma cósmica, esta diosa asumió en la Antigüedad tardía una función que le fue ajena en épocas anteriores: la de proferir oráculos. Así se atestigua no sólo en los Oráculos caldeos sino también en la Preparación evangélica de Eusebio, donde se recogen algunos oráculos que, si bien no pertenecen a la colección original de los Oráculos, deben ser tenidos, opina el erudito español, por auténticos «oráculos teológicos de tema caldaico»\(^{345}\). Asimismo, Perea Yébenes enriquece nuestra percepción tradicional de la τελεστωσίη caldea al cotejarla con otras prácticas antiguas que también se orientaron a la obtención de oráculos: entre ellas, la de los llamados χρησμοί αὐτόφωνοι (atestiguada en Luciano, Alex. 26) y la celebrada por los sacerdotes ἱερόφωνοι de Sárapis.

\(^{342}\) Majercik, 2001, 277.


\(^{345}\) Perea Yébenes, 2005, 212.
Michel Roberge (2007), el más reciente editor de la *Paráfrasis de Sem*, ha llevado a cabo un exhaustivo estudio comparativo del modelo explicativo del universo implícito en los *Oráculos caldeos* y el modelo correspondiente de este texto gnóstico, un apocalipsis de finales del siglo II o del III. En los *Oráculos* existen dos Intelectos, el paterno y el demiúrgico, y una entidad femenina que media entre ellos, la diosa Hécate (este esquema triádico, coherente con la doctrina teológica de Numenio, es análogo al mito griego según el cual Rea es esposa de Cronos y madre de Zeus). La doctrina de los dos Intelectos, según plantea, permitió conciliar la noción de Demiurgo de Platón con la idea del Primer motor inmóvil de Aristóteles. Además, en los *Oráculos* hay una tríada primordial formada por Padre, Potencia e Intelecto. Hécate y Potencia, así pues, quienes ocupan la posición central de sus respectivas tríadas, según se infiere, son dos principios identifiables. La *Paráfrasis de Sem*, a su vez, postula la existencia de dos principios antagónicos, Luz y Oscuridad, separados por un Espíritu (*πνευμα*) intermedio. El anónimo autor de la *Paráfrasis de Sem*, según Roberge, «avait sans doute en vue aussi bien le système de Numénius que celui des Oracles» (Roberge, 2007, 489). Tanto en los *Oráculos* como en la *Paráfrasis*, concluye Roberge: *a)* el término δύναμις designa la potencia generatriz que radica en el Padre y se concentra en el fuego (la importancia del fuego es debida a la influencia del estoicismo); *b)* el Intelecto demiúrgico procede del Intelecto paterno; *c)* el Intelecto y la Potencia transfieren las ideas primordiales a Hécate, la matriz cósmica que las transmite al mundo sensible: en los *Oráculos* son recibidas por el Intelecto demiúrgico; *d)* la concepción de que las ideas deben ser «divididas» y «medidas»: en los *Oráculos* es Hécate quien realiza esta función antes de cedérselas al Demiurgo. La *Paráfrasis de Sem*, según el estudioso, expone con claridad nociones que en los *Oráculos* sólo pueden, dado su estado fragmentario, suponerse.

En estos años iniciales del siglo XXI ha comenzado a despuntar una nueva remesa de jóvenes investigadores que, desde diferentes campos, también han hecho incursiones en la teúrgia y en los *Oráculos*. Entre ellos se cuentan Edmonds, Mazur, Lanzin, Cazelles, Bechtle, Burns, Wear y Van Den Kerchove.

El primero de ellos (2001)\textsuperscript{348}, Radcliffe Edmonds, constatando el motivo literario del ascenso del alma por mediación de los rayos solares tanto en los \textit{Oraculara} como en la \textit{Liturgia de Mitra}, señala analogías teológicas y cosmológicas comunes a ambos textos.

Dos artículos de Zeke Mazur (2003, 2004)\textsuperscript{349} rompen con la imagen tradicional de Plotino. En su opinión, los historiadores de la filosofía siempre han restado importancia a las cuestiones rituales inherentes a las \textit{Enéadas} con la intención de enfatizar la naturaleza racional del pensamiento plotiniano y transmitir la imagen artificial de quien fue un verdadero y genuino filósofo. Plotino, según defiende Mazur, concibió la unión mística con el Uno a partir de las ceremonias rituales que sus contemporáneos realizaban en aquel tiempo; esto es, a partir de esas mismas prácticas a las que se alude en la literatura hermética y gnóstica, y que se atestiguan con lujo de detalles en los \textit{Papiros mágicos}. Para Mazur \textit{“the contemplative praxis Plotinus used to attain the ultimate phase of union with the One shared precise structural features with theurgy, and that he had in fact derived his own methods from contemporaneous theurgical techniques”}\textsuperscript{350}. Claro que el concepto de ‘teúrgia’ se emplea aquí en un sentido laso. Así las cosas, la \textit{unio mystica} y la \textit{unio magica} resultarían ser bastante más semejantes de lo que generalmente están dispuestos a admitir los estudiosos de la religión.

Silvia Lanzi (2004-2005)\textsuperscript{351} presentó el estado de la cuestión en que se haya la discusión histórica de los \textit{Oráculos}, sobre todo, en lo concerniente a la problemática de la autoría y de la atribución de la colección a los dos Julianos, a la historicidad de estos personajes y a la cuestión cronológica. A continuación (2005)\textsuperscript{352} dedicó su atención a un peculiar personaje: Sosipatra la teúrga, quien, junto con Asclepigenia de Atenas, es una de las mujeres de las que tenemos noticia de que practicó, enseñó y transmitió, según parece, la tradición teúrgica. Algo después Lanzi defendió (2006)\textsuperscript{353} que en los \textit{Oráculos}

\textsuperscript{348} R. Edmonds, «Did the mithraists inhale?: a technique for theurgic ascent in the \textit{Mithras liturgy}, the \textit{Chaldean Oracles}, and some Mithraic frescoes», \textit{AncW}, 32.1 (2001) 10-22.


\textsuperscript{350} Mazur, 2004, 29.


es preferible distinguir a Αἰών de Χρόνος, de resultas que la Eternidad y el Tiempo deberían ser consideradas dos divinidades con entidad propia; sometió a deliberación si Eros es una auténtica divinidad de la teología caldea o tan sólo una fuerza conectiva de carácter cósmico; y sostuvo que Hades, aunque no se menciona en ningún fragmento de los Oráculos, debió de desempeñar en ellos un papel específico como dios regente de los démones del mal.

Serge Cazelais (2005)\textsuperscript{354}, partiendo de la teoría estética de la recepción de Hans R. Jauss\textsuperscript{355} –según sostiene ésta, el valor histórico de una obra viene determinado en gran medida por la influencia que haya podido ejercer en otros pensadores y por cómo ha sido recibida en la posteridad– adopta el punto de vista de que los Oráculos podrían ser un escrito pseudopígrafo. Además aventura una sugestiva hipótesis: ¿fue Proclo quien pudo proferir los oráculos que sus discípulos y sucesores llamarían después Oráculos caldeos? En caso afirmativo, los Oráculos pudieron ser «une collection vivante qui se serait enrichie au fil de la tradition depuis Jamblique jusqu'à Proclus»\textsuperscript{356}. Por otra parte, Cazelais destaca cómo los neoplatónicos se sirvieron de la plegaria para comunicarse con los dioses y obtener revelaciones.

Gerald Bechtle (2006)\textsuperscript{357} defiende que en el anónimo In Platonis Parmenidem (9, 1-8), comentario al que dedicó su tesis doctoral, hay «a fairly literal transcription»\textsuperscript{358} de un oráculo caldeo –si bien en prosa y en estilo indirecto– según infiere a partir de los fr. 3, 4, 5, 7 y 8 de los Oracula. Según Bechtle, el anónimo comentarista, que en su opinión no es Porfirio sino un autor medio-platónico que comparte analogías con el autor del tratado gnóstico Zostriano, se distingue de los comentaristas neoplatónicos de los Oráculos en varios rasgos: cita el oráculo de un modo muy peculiar; manifiesta un interés por los Oráculos estrictamente filosófico: indiferente a su valor religioso, ni se supedita a la autoridad sagrada del texto, ni trata de adaptar su exégesis al punto de vista de los Oráculos. Estoy de acuerdo con Bechtle en que, en una próxima edición de los Oráculos,
también deberían incorporarse los testimonios «transmitted only in a paraphrastic and non poetic form».

Dylan Burns (2006) revisa cómo valoraron los Oráculos Pselo y Pletón. Pselo adoptó una actitud ambivalente: ora los alaba como fuente de *philosophia perennis*, ora se distancia y reniega de ellos por su vinculación con la magia. En relación a Pletón se le debe poner un reparo a Burns: que haya realizado el estudio a partir de fuentes, al parecer, únicamente secundarias: entre ellas destaca el muy documentado trabajo de Michael Stausberg *Faszination Zarathustra* (Berlín: de Gruyter, 1998), que cita con profusión. ¿Conoció Burns de primera mano los Μονογενής ὁ ὁμοίως τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων y demás obras de Pletón que menciona pero nunca cita? El investigador, por ejemplo, se refiere al repertorio oracular de Pletón con el título anacrónico –o sea, ficticio– *The Chaldean oracles of Zoroaster*. El trabajo, aun cuando contiene valiosos comentarios, resulta deslucido al no documentar adecuadamente las opiniones de Pletón.

Sarah Klitenic Wear es coautora, junto a su maestro John Dillon, de la monografía *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition* (2007). De especial interés para la teúrgia resultan las partes 6 y 7. En el primer capítulo, «Scriptural interpretation [theoria] as onomastic theurgy» (p. 85-97), partiéndose de la concepción del símbolo de Proclo, se propone que el Peudo-Dionisio Areopagita –quien podría haber adoptado este pseudónimo para emular a Jámblico, oculto tras ‘Abamón’– usa la voz *θεόρια* para referirse a la «onomastic theology». O sea: el Pseudo-Dionisio concibió los nombres divinos revelados por Dios en las *Escrituras* como símbolos inteligibles para la mente humana; al significar connaturalmente las οὐσία y las διάνυμες de los diferentes grados que constituyen la jerarquía divina, los símbolos habrán de ser utilizados necesariamente por toda persona que aspire a emprender el camino de la contemplación que conduce a la asimilación con la divinidad. En el siguiente capítulo, «Hierourgia and theourgia in sacramental activity» (p. 98-115), se destaca cómo el Pseudo-Dionisio, en comparación con Jámblico y Proclo, introdujo un matiz esencial en el término *θεοργία*: para uno y otro filósofo *θεοργία* expresa tanto la acción divina en sí misma como la acción del hombre que imita una acción divina para, rememorándola, conferirlle actualidad (en los

359 Bechtle, 2006, 563, n. 3.
textos neoplatónicos, con todo, parece predominar esta segunda acepción); el Pseudo-Dionisio, en cambio, distingue entre θεοργία como ‘operación divina’ y ἰεροργία como ‘acción humana’: ‘theourgia is first and foremost the sacred acts of Christ, particularly the incarnation, which is enacted by men through sacramental hierourgia’.

En el contexto del pluralismo religioso de los siglos II y III d.C., Anna Van Den Kerchove (en prensa) diserta sobre el problema religioso de la revelación de los Oráculos caldeos y sobre su recepción en el medio neoplatónico. Además, establece una comparación con los tratados contemporáneos del Corpus Hermeticum, que, a diferencia de lo que ocurre con los Oráculos –conocidos sólo por testimonios indirectos y conservados pues en fragmentos– sí nos han llegado en su mayor parte por transmisión directa. Los Oráculos deben de ser fruto de una revelación primordial; mas, ¿también los hubo como resultado de nuevas revelaciones posteriores?

Junto a estos jóvenes investigadores, y para terminar mis reseñas, destacaré la aportación de dos reputados estudiosos del platonismo al día de hoy: Brisson y Dillon.

Luc Brisson (2003) examina el lugar común de la crítica según el cual los Oráculos caldeos son, en última instancia, una exposición de doctrinas platónicas. Según el canadiense, el Timeo fue el diálogo que les prestó un modelo teológico y cosmológico: fundamentado en las oposiciones ‘inteligible/sensible’ y ‘alma/cuerpo’, directrices del pensamiento de Platón, éste sirvió como sustento para concebir la soteriología del alma. A la influencia principal del Timeo habría que sumar secundariamente la de República, Fedro (246a-249d), Simposio,Político y Protágoras. Por ejemplo, Brisson argumenta que la distinción caldea entre un dios Padre (fr. 37) y un dios Creador (fr. 7 y 8) se inspira en el pasaje programático del Timeo 28c en que se invita a descubrir e investigar τὸν ποιητήν καὶ πατέρα τοῦ παντὸς, según su interpretación de καὶ, ‘al Hacedor y al Padre de todo este universo’. La noción de materia (fr. 163) como un receptáculo donde se plasman las ideas también parece provenir del Timeo. Sin embargo, llama la atención que Brisson, un muy experimentado traductor de la obra de Platón, no

---

363 A. Van Den Kerchove, «Le mode de révélation dans les Oracles chaldaïques et dans les traités hermétiques» (en prensa).
365 Cf. Myst. 1, 21 (65, 7-8) y 5, 23 (232, 18).
haya encontrado precedentes platónicos suficientemente elocuentes para otros elementos de la teología caldea: es el caso de Hécate, cuya función como divinidad mediadora entre el Padre y el Demiurgo proviene, según reconoce él mismo, de su asimilación a la Rea órifica (fr. 56) en su papel tradicional como esposa de Cronos y madre de Zeus. Tampoco documenta fuentes platónicas para, por ejemplo, las ιγγες, los συνοικοι ((‘conectores’) y los τελετάρχαι caldeos. La lectura del trabajo me anima a expresar una sospecha que me ronda desde hace tiempo en la cabeza: los estudiosos quizá sobrevaloran la influencia de Platón en los Oráculos, relegando por ende la posibilidad de que éstos sean expresión de algo más: una tradición heterogénea de la que sólo conocemos una pequeña parte de la interpretación en clave platónica que de ella se hizo. Así pues, creo que en la cuestión del platonismo de los Oráculos deberíamos intentar ensayar dos tipos de aproximación: a) una según la cual los Oráculos están inspirados directamente en Platón, de resultas que habrían surgido como «a strange interpretation of Platonism»; b) otra según la cual la tradición platónica más bien habría aportado los parámetros conceptuales desde los que poder realizar una interpretación y una lectura actualizada de los Oráculos ya preexistentes, de modo que se habría procurado «the reconciliation of a philosophical with a religious text». Traeré a colación una reflexión expresada hace varios años por R. Smith:

«There is no cause, it must be stressed, to think that authentic Chaldaean material had a significant place in their doctrines; it has been strongly argued that their philosophy content had a single source in contemporary Platonism, and the surviving fragments show no sign of an attempt to convey even a spurious Mesopotamian colour in the incidental details: but is quite possible that the work took on the shape in which it became known to the Neoplatonists gradually, that it comprised a book of revelations into which new texts were inserted over a considerable period by various hands, and took its Platonist colour in the process».

En otro estudio (2004) Brisson explica que Proclo se sirvió de la exégesis etimológica del nombre Κρόνος (In Cra. 107-109) para poder interpretar que Cronos es

---


367. Ibídem.


el intelecto puro que preside la hebdómada intelectiva en las teologías de Platón, los *Oráculos caldeos* y las *Rapsodias órficas*. En los *Oráculos*, según interpreta Proclo, Cronos es aludido como ‘Primer fuego trascendente’ (fr. 5: πῦρ ἔπέκεινα τὸ πρῶτον), ‘Padre’ (fr. 18, 35 y 36), ‘indivisible’ (fr. 152: ἀμισστόλεξος), ‘conector’ (fr. 207: σύνοεύς) y ‘Una vez trascendente’ (fr. 169: Ἄπαξ ἔπέλευνα). El grupo de siete dioses intelectivos está formado por dos tríadas y una mónada: Cronos como Intelecto paterno, Hécate-Rea (fr. 6; 35) y Zeus cual Intelecto demiúrgico (fr. 5; 35); siguen los tres Indoblegables (fr. 35: ἀμελλικτοι); y por último el Ceñidor (fr. 6; 35: ὑπεξωκύς) que, en su función de membrana o diafragma, separa a ambas tríadas de los niveles inferiores de lo real. Por tanto, el fragmento caldeo 35 es clave en la argumentación de Proclo. El trabajo, según se ve, muestra con gran acierto el tipo de síntesis teológica que solía realizarse en la Academia de Atenas.

Asumiendo que la oposición de Frazer entre religión y magia sigue siendo válida, y cotejando el testimonio de Agustín y Jámblico, John Dillon (2007) retoma el asunto de la relación entre la magia y la teúrgia, que ha venido perdiendo candencia en los últimos años. Desde su punto de vista, tal oposición es ficticia dado que la teúrgia no es sino una forma de ¡magia intelectualizada! «The vulgar magician knows, perhaps, what is to be done to achieve a certain, usually rather trivial, result; the theurgist knows in addition why such procedures are to be followed, and how they really work». En mi opinión, en cambio, la fundamentación teórica (cosmológico-metafísica) que se dio a la teúrgia es precisamente un factor de primer orden que la legitima como religión y la desvincula de la magia. Según percibe Dillon, además, ni magos ni teúrgos se caracterizaron por asumir una actitud de humildad y sumisión en su relación con la divinidad, un comportamiento que, según opina, sí define a la persona auténticamente religiosa.

**EPÍLOGO**

A pesar de que es consabido que los textos neoplatónicos vinculan los *Oráculos* a una tradición que se creyó unánimemente ‘caldea’, resulta paradójico el nulo o escaso interés que los investigadores le han prestado a las informaciones sobre los Χαλδαῖοι que se registran en la literatura griega desde los tiempos de Heródoto: ¿por qué dan por sentado que los Caldeos responsables de los *Oráculos* son del todo extraños a esos otros caldeos de quienes hablan sobre todo los historiadores griegos? A priori sería más lógico pensar que entre ellos debió de haber alguna relación a que no la hubo en absoluto.

---

En las publicaciones aquí reseñadas destaca por su ausencia el filósofo Damascio. Entiéndaseme bien: aunque en los trabajos se lo menciona y cita a propósito de los *Oráculos* y la teúrgia, todavía –que yo sepa– no se le han dedicado monográficos que sopesen cuál fue su aportación para la transmisión y la interpretación de los mismos, ni que intenten explicar cómo concibió la teúrgia o qué función le asignó en la globalidad de su propuesta filosófica.

Es necesario, por no decir urgente, realizar una nueva edición de los fragmentos caldeos en que, además de definirse los criterios para su ordenación, se dé cabida a todos los testimonios que se conocen sobre los *Oráculos*. Sin la herramienta de una renovada edición de texto el estudio de los *Oráculos caldeos* seguirá en gran medida anclado en el siglo XIX.

Pero el investigador de los *Oráculos*, en su intento de reconstruir el texto y descifrar las enseñanzas que les son inherentes, no deberá olvidar algo que es obvio: los *Oráculos* son una colección antigua de textos religiosos conservados fragmentariamente.

> «Cuando es fragmentaria, la estructura de una obra está irreparablemente dañada. (…) Los contornos claros que intentamos trazar son, sin embargo, inevitablemente, los de un fantasma. La estructura reconstruida será obviamente un borrador, un andamiaje: apenas la idea de una estructura; ya que son los fragmentos restantes, y sólo ellos, los que realmente forman parte de los textos. El crítico competente, imaginando estructuras perdidas, dará la debida importancia a los códigos literarios de la época (…). El fragmento es como un fantasma entre bastidores: despierta nuestra curiosidad y estimula nuestra imaginación (…). Lo incompleto del enunciado total y la falta de coordenadas para su enunciaciación, que probablemente estaban presentes al inicio o al final del texto original, dan mayor resonancia a palabras sueltas y frases, y confieren al discurso un tono misteriosamente oracular. (…) Sería deseable que el receptor, operando con todo el conjunto de los fragmentos conservados, reconstruyera la totalidad del sistema conceptual y el sistema expresivo, de tal forma que su imaginación avance sobre un terreno verdaderamente sólido»

Kroll comienza el prefacio de su recopilación de los Oráculos caldeos precisamente con estas palabras: "Oracula quae uocant Chaldai-ca (...)")372. Unas páginas después, asimismo, llamó la atención sobre el hecho de que entre las expresiones empleadas por los autores antiguos para referir a estos textos «raro apparent τὰ Χαλδαῖκα λόγια»373. A partir de entonces algún erudito que otro ha repetido ocasionalmente las siguientes apreciaciones374: a) el título más frecuentado en la Antigüedad para denominar esta colección oracular fue simplemente el de λόγια; b) por tanto, la etiqueta Χαλδαῖκα no debió de pertenecer en un origen al título de la obra tal como hoy lo conocemos, Oracula Chaldaica; y c) esta caracterización fue probablemente introducida a posteriori por alguno de los comentaristas antiguos que interpretaron los Oracula.

Tomando como hipótesis de trabajo estos dictámenes que parecen ser esencialmente válidos, quisiera revisarlos así como profundizar en su planteamiento general con objeto de dilucidar, en la medida en que lo permitan las escasas y fragmentarias informaciones aportadas por las fuentes literarias, la cuestión aún no resuelta implícita en el último punto: ¿qué comentarista pudo ser responsable de tal innovación? Además, suponiendo que el añadido Χαλδαῖκα no fue gratuito, ni casual, ni caprichoso, quisiera proponer alguna razón que justifique su presencia. Con este objetivo, y partiendo tanto de las atestiguaciones directas e indirectas que se conservan del título Oracula Chaldaica en sus diferentes variantes como de las expresiones formulares que emplearon los autores neoplatónicos a la hora de citar los Oráculos en sus escritos, fórmulas que han recibido una atención insuficiente hasta la fecha de hoy375, reconstruiré la que pudo ser la historia...

372 Kroll, 1894, 1.
373 Kroll, 1894, 9.
de la denominación *Oracula Chaldaica*, y reflexionaré sobre algunas connotaciones que debieron de tener en la Antigüedad tardía los dos términos que la conforman, Χαλδαΐκα y λόγια.

**A. FÓRMULAS QUE INTRODUCEN LOS FRAGMENTOS CALDEOS**

✉ **La etiqueta λόγια**

Para empezar, repasemos el corpus de testimonios que documentan la escueta denominación λόγια, sin determinante alguno que la precise.

Ésta se inserta en el tratado de Siriano († ca. 437) titulado Συμφωνία Ὠρφέως, Ποθαγόρος, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια, el primer comentario de los *Oráculos* que, según las noticias transmitidas, se escribió en la Academia de Atenas. Hierocles de Alejandría (activo en la primera mitad del siglo V), quien asistió junto con Siriano a las clases que Plutarco de Atenas impartía en dicha institución, dedicó el libro cuarto de su tratado *Sobre la providencia y el destino* a explicar τὰ λεγόμενα λόγια también en sintonía con las doctrinas de Platón; el participio λεγόμενα, sin embargo, parece haber sido introducido a modo de aclaración por el patriarca Focio («los [así] llamados *Oráculos*»), quien resumió para su *Biblioteca* los contenidos de este escrito neoplatónico de Hierocles hoy día desaparecido. Proclo (412-485), a su vez, alude a τὰ λόγια en el *Comentario sobre el Timeo* y remite en el cuarto de los *Comentarios sobre la República* a ciertas explicaciones que ya había expuesto él mismo con mayor detalle ἐν τοῖς εἰς τὰ λόγια γεγραμμένοις, esto es, en sus propios escritos *Sobre los Oráculos*; Pselio, lector y admirador de Proclo, remite a estos comentarios mediante el título περὶ λογίων ἔξηγησις. Marino (ca. 440-495), el sucesor de Proclo al frente de la Academia, nos informa de que Siriano propuso a sus discípulos Domnino y Proclo que eligieran como materia de estudio uno de estos dos corpus de textos: los escritos de Orfeo o τὰ

---

376 *Sud.*, σ 1662 y π 2473.


378 «If Photius had wished to speak of the oracles of Delphi, or of other such prophecies, he would not, it seems to me, have used *de phrase* τὰ λεγόμενα λόγια, but would have written simply τὰ λόγια» (Hadot, 2004, 8).

λόγια380; y añade que, de entre todos los libros antiguos, los predilectos de Proclo fueron τὰ λόγια y el Timeo de Platón381. Está claro, al menos por momento, cuál fue el título empleado comúnmente en el círculo de la Academia de Atenas durante el siglo V: τὰ λόγια.

Otros testimonios bizantinos que deben de extraer sus informaciones de los escritos de los neoplatónicos atenienses, confirman esta misma denominación: la Suda atribuye a Juliano el Teúrgo, junto a otros dos escritos, uno que titula λόγια382; y Pselo afirma que las doctrinas de los caldeos (τὰ Χαλδαίων δόγματα) que expuso el tal Juliano fueron denominadas λόγια por los seguidores que ya las profesaban antes de que Proclo diera con ellas383.

Entre quienes precedieron a Proclo están los filósofos Jámblico de Calcis (ca. 240-325) y Porfirio de Tiro (ca. 232-305). En cuanto al primero, ni alude a la colección de los Oráculos ni cita explícitamente fragmento alguno en lo que nos queda de su producción escrita (tampoco en Sobre los misterios egipcios, donde muestra conocer sin duda algunas doctrinas de los Oráculos), ni menciona en parte alguna los comentarios que él mismo había compuesto sobre los Oráculos y de cuya existencia sabemos por dos noticias de autores posteriores. Según la primera de ellas, que debemos al emperador Juliano, un pariente político de Prisco poseyó una copia revisada de todos los escritos de Jámblico en que se explicaban las enseñanzas de, según parece, uno de los Julianos384: es

380 Marin., Procl. 26, 7-12: προέθετο μὲν γὰρ ἐξηγήσασθαι αὐτῷ (sc. Πρόκλω) τε καὶ τῷ ἐκ τῆς Σορίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομινίνῳ θάτερα τούτων, ἦτοι τὰ Ὁρφέας ἢ τὰ λόγια (…) ἐπείδη δὲ οὗ σὺνηνέχθεσαν οὐδὲ τὰ αὐτὰ ἐξεύροντο ἀμφότεροι, ἀλλ’ ἐκεῖνος μὲν τὰ Ὁρφέας, ὃ δὲ ἡμέτερος τὰ λόγια.


382 Sud., t 434.


muy probable que, de entre esos diversos escritos, alguno haya tratado sobre los Oráculos. En este sentido apunta el testimonio de Marino al afirmar que tanto Jáblico como Porfirio comentaron con prolijidad τὰ λόγια en varios escritos\textsuperscript{385}. Los comentarios de Porfirio, según parece, debieron de tener muy pocas posibilidades de sobrevivir una vez que Teodosio II y Valentiniano III, en 448, condenaron al fuego las obras literarias de quien había escrito en contra de la religión cristiana y decretaron ultimum supplicium para quien las poseyese\textsuperscript{386}. La condena, además, caída como lluvia ácida sobre mojado: Constantino I ya había instado a que se destruyeran sus escritos por considerarlos transgresores\textsuperscript{387}. Con todo, Juan Lido (ca. 490-565) tuvo la oportunidad de poder consultar un ὑπόμνημα τῶν λογίων\textsuperscript{388} porfiriano que debía de estar a buen recaudo en la biblioteca de la Academia de Atenas. Las opiniones de la crítica se dividen en torno a la cuestión de si los Oráculos entraron en el neoplatonismo por medio de Porfirio (Lewy, Athanassiadi) o de Jáblico (Van Liefferinge)\textsuperscript{389}.

En cuanto al repertorio de Porfirio Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, en que aparentemente pudiera haber una referencia a los Oráculos\textsuperscript{390}, aún no se ha resuelto de modo definitivo la cuestión de si en él se incluyeron o no, junto a otros oráculos que se citan como χρησμοὶ, λόγια genuinamente caldeos. Parece prevalecer la tendencia que niega la relación entre ambas colecciones oraculares. La Filosofía de los oráculos contenía oráculos emitidos en los santuarios públicos de Apolo: Dídima y, presumiblemente, Delfos y Claros\textsuperscript{391}. Busine, así las cosas, opina que Porfirio pudo servirse del término λόγια en el título de su colección para lanzar un guión sarcástico y mofarse de sus enemigos cristianos, quienes pretendían extraer una verdadera sabiduría a partir de las profecías y revelaciones bíblicas transmitidas cual λόγια en los Septuaginta\textsuperscript{392}.

\textsuperscript{385} Marin., Procl. 26, 17-19 (vid. n. 413).
\textsuperscript{388} Porph. 365F (Lyd., Mens. 4, 53, p. 110, 18-22): ὁ μέντοι Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν Δίς ἐπέχεινα τοῖς τέστι τῶν ἐλλων δῆμοιργόν τὸν παρὰ Ἰοβαίων τιμώμενον εἶναι ἄξιον, ὅπερ ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ "Ἀπαξ ἐπέχεινα, τοῖς τετσί τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ.
\textsuperscript{390} Cf. Porph., Phil. orac. 176: καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ ἔστιν ἄπερ ἐφομέν, δηλώσει τὰ λόγια.
\textsuperscript{392} Busine, 2005, 293-295.
La etiqueta de Χαλδαίκα λογία

El hoy corriente título Oráculos caldeos, en segundo lugar, se atestigua explícitamente y por vez primera en Proclo bajo la forma τά Χαλδαίκα λόγια, en alusión a uno de los fragmentos de los Oráculos (fr. 37).393 Varias décadas después Damascio (ca. 462-post 538) retomó esta misma denominación en un pasaje de la Vida de Isidoro donde nos cuenta que Proclo estimó que Hegias, a quien aceptaba como alumno, merecía asistir a sus clases en que explicaba τά Χαλδαίκα λόγια.394 Eneas de Gaza (430-518), quien parece haber sido alumno del antes mencionado Hierocles en Alejandría, refiere que Porfirio citaba en una de sus obras τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια;395 la expresión resulta semejante a otra de las usadas siglos después por el bizantino Psello, τὰ τῶν Χαλδαίων λόγια:396 en ambos casos está claro que el genitivo denota un valor de relación o posesión que indica que los Oráculos fueron así etiquetados no porque transmitieran contenidos caldeos (cualesquiera que fueran) sino porque sus autores eran los Caldeos (quienesquiera que fueran). Por su parte, Simplicio esclarece un poco más qué tipo de relación hubo de haber entre los textos y los presuntos responsables de los mismos: los Caldeos fueron los individuos que recibieron los Oráculos: τὰ λόγια τὰ Χαλδαίως ἑκδοθέντα (fr. 51).397 Cabe interpretarse el sentido de esta ‘transmisión’ en diversas direcciones: se está aludiendo a una revelación de origen divino (la expresión de Proclo τὰ θεοπαράδοτα λόγια apoyaría esta explicación); o al hipotético hecho de que los Caldeos eran herederos de una tradición textual; o a que fueron ellos quienes editaron los textos en una colección. Pselo corroboraba esta relación en el sentido de que habrían sido los Caldeos, según implica el genitivo subjetivo, quienes pusieron por escrito,


395 Porph. 368F (Aen. Gaz., Thphr. 45, 5-6): (sc. ὁ Πορφύριος) ἐπιγράφει δὲ καθόλῳ τὸ βιβλίον, δὲ εἰς μέσον πορᾶτε, «τὰ τῶν Χαλδαίων λόγια».

396 Psel., Logica 44, 46-49: δὲ καὶ μέσην ἄμφωτερος (sc. θεοὶ καὶ θηρεῖ) δοῦναι ζωῆν, ἢ τὰ μὲν τῶν Χαλδαίων λόγια ἠτεροφάθη φασί καὶ ἠτεροκνεφῇ κατὰ τὴν πρὸς θάτερον τῶν ἀκρων ἀπόκλισιν καὶ ἐγγύτητα.

397 Simp., In Ph. 613, 1-3: καὶ ἀπὸ τῶν λογίων δὲ τῶν Χαλδαίως ἑκδοθέντων ὑπὲρ τῆς πηγαίας ψήφους εἰρημένα παρατίθεμενος: «ἀρδεὺν ἐμψυχοῦσα φάσος πῦρ αἰθέρα κόσμος» (Orac. Chald. 51).
tradujeron o explicaron los *Oráculos*: τὰ Χαλδαίων προσημήνειβα λόγια. En coherencia con estos testimonios que de un modo u otro atribuyen los *Oráculos* a la autoría de los llamados ‘Caldeos’, Juan Lido, quien estudió con Agapio de Atenas (el último de los discípulos de Proclo), atribuye explícitamente tres fragmentos a uno de ellos: ο Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις (fr. 28 y 29, 173).

Conviene señalarse que entre Χαλδαῖος y Χαλδαῖκος, ambos adjetivos gentilicios, hay en principio una diferencia semántica que no debe ser pasada por alto: el primero restringe su significado para señalar al individuo ‘de Caldea’ (que procede de dicha región), mientras que el segundo, presumiblemente derivado de aquél, se usa de forma generalizada para significar ‘lo relativo o perteneciente a Caldea o a los caldeos’; además, en los textos griegos parece que el primero no es intercambiable por el segundo (serían dos usos paralelos a los de ‘babilonio/babilónico’ y ‘semita/semítico’ en español). Desde este punto de vista, ¿al escribir Proclo τὰ Χαλδαῖκα λόγια (a diferencia de Hierocles, Juan Lido, Simplicio y Pseló) habría querido enfatizar que lo más significativo de los *Oráculos* eran el tipo de enseñanzas y no tanto quiénes fueron sus autores? No necesariamente: así como la expresión λογίων νήματα κύκλω· εξήγησις, título documentado de una obra perdida de Papías de Hierápolis, remite sin duda a unos λόγια Καραίοι veterotestamentarios, se podría conjeturar por analogía que la expresión τὰ Χαλδαῖκα λόγια equivale probablemente a la de τὰ τόν Χαλδαίων λόγια, de modo que en ella se estaría aludiendo a los Caldeos como responsables de los *Oráculos*. De modo similar, en el peculiar título Μαγικά λόγια adoptado por Pletón (ca. 1360-1452) se evidencia que el determinante μαγικά no alude originariamente a que los contenidos de los *Oráculos* eran ‘mágicos’ –como llegaría a entenderse con el transcurrir del tiempo una vez que la colección se atribuyó a Zoroastro– sino al hecho de que los *Oráculos* habían sido gestados, según creía Pletón, por unos ‘magos’ de la estirpe de Zoroastro.


Con respecto a los comentarios acerca de los *Oráculos* escritos por Jámblico volvemos a hallar algunas referencias más entre los neoplatónicos de Atenas. Damascio parece referir a ellos con el título de *Χαλδαϊκά θεολογία*, obra a la que en otras partes denomina mediante la forma abreviada *Χαλδαϊκά*\(^{401}\). Juan Lido, por su parte, de quien los eruditos suelen afirmar que conoció los *Oráculos* únicamente de un modo indirecto a través de los comentarios de Proclo, menciona también unos *Χαλδαϊκά* de Jámblico\(^{402}\) que pueden identificarse seguramente con la referida *Teología caldaica*.

El título *Theurgick oracles* transmitido por Stanley\(^{403}\), no está de más apuntarlo, es a todas luces ficticio: para empezar, no se verifica en ninguna de las fuentes antiguas que conservamos. Debe de ser resultado, sencillamente, de una lectura equivocada por parte de Stanley del testimonio de la *Suda* relativo a Juliano el Teúrgo: έγραψε καὶ αὐτὸς θεο[γυνά, τελεστικά, λόγια\(^{404}\). Por otra parte, en la Antigüedad tampoco se atestigua el epígrafe *Χαλδαία λόγια\(^{405}\), hecho que viene a confirmar mi observación antes señalada según la cual *Χαλδαϊκός* no es un equivalente semántico de *Χαλδαῖος*.

El tradicional título de los *Oráculos* parece estar documentado al menos una vez en latín: según Shanzer, en Marciano Capela la lectura manuscrita «*Chaldaea miracula*\(^{406}\) debe corregirse por la conjetura «*Chaldaea oracula*».


\(^{402}\) Lyd., *Mens*. 4, 159, p. 175, 10 (vid. n. 399).

\(^{403}\) Stanley, *Chaldaick philosophy*, «Preface»; 51; *Chaldaick oracles*, 3; 4.

\(^{404}\) *Sud*., t 434.

\(^{405}\) Así las cosas, no es inapropiado traducir *Oráculos caldaicos* (afín a «*Oracles chaldaïques*» y «*Oraculi caldaici*»), aunque suele adoptarse por inercia la expresión *Oráculos caldeos*. Según el CORDE, el adjetivo ‘caldeo’ se atestigua en español a partir de 1250 (Alfonso X, *Lapidario*) y ‘caldaico’ desde 1583 (Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*), en ambos casos para referir a la ‘lengua caldea’. También sería legítimo el título desusado *Oráculos de los caldeos*.

\(^{406}\) Mart. Cap. 2, 142 (p. 44, 5 W. = p. 41, 8 E.). Shanzer, 1984, 142-144.
Las alusiones como petoi o pemata

Entre las obras de Pselo (1018-post 1081) relativas a los Oráculos y sus doctrinas se conservan una 'Exégesis τῶν Χαλδαίων ρήτων' (Exégesis de lemas caldaicos, al que en nuestra época solemos referir como Comentario de los Oráculos) así como dos exposiciones, con los títulos de 'Exposición (Exposición)' y 'Ypotypowesis (Boceto), en que Pselo afirma haber resumido τὰ παρὰ Χαλδαίως δόγματα, o lo que es igual, la antigua teología y filosofía de los caldeos. Miguel Itálico († ca. 1166) también aludió en una ocasión a los Oráculos mediante el inusual término ῥήματα (fr. 125). El hecho de que tanto Pselo como Itálico se hayan referido en algunas ocasiones a los Oráculos como ῥητοί, δόγματα o ῥήματα –a mi modo de ver, de una manera más bien elusiva– y no por medio del tradicional y esperado término λόγια, pudiera reflejar la intención por parte de estos autores de mostrar una actitud distante y poco comprometida para con las doctrinas paganas en ellas expresadas, pues, si bien otrora fueron profesadas por eminentes filósofos, despertaban recelo en la mayoría de los teólogos del Imperio Bizantino. Esta postura se hace evidente en un pasaje autobiográfico de la Cronografía – un repertorio de vidas de los emperadores bizantinos del período 976-1078– donde Pselo rehúye hablar abiertamente de su formación en la filosofía neoplatónica de inspiración caldea: los Oráculos son aludidos como τῶν Χαλδαϊκά ρήτα como fórmula para citar fragmentos aislados de los Oráculos, lo que pudiera parecer al leerse a Van Liefferinge.

Expresiones que los atribuyen a oí theoi

Un cuarto grupo de testimonios asocian explícitamente los Oráculos a los dioses o a lo divino, siendo el emperador Juliano el primer autor que da testimonio de esta relación en su himno en prosa A la Madre de los dioses: διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ καλοῦσι (fr. 158) y τὰ τῶν θεῶν λόγια (fr. 129). En el pasaje ya aludido en que se

410 Van Liefferinge, 1999, 16.
mencionan los comentarios que Jámblico, Porfirio y Siriano compusieron sobre tā λόγια, Marino también cuenta que tā λόγια θεῖα le servían a su maestro Proclo de alimento espiritual, y refiere que éste había compuesto, partiendo de las explicaciones de sus predecesores, los úpomnήματα eīς tā θεοπαράδοτα λόγια más importantes que se habían escrito hasta la fecha\footnote{Iul Or. 8(5), 178c-d: μαρτφρεὶ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, φημὶ δὲ ὧτι διὰ τῆς ἀγιατείας όυ ἢ ψήφη λόγων, ἄλλα καὶ τὰ σώματα βοσθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦσαι: «σώζεται γὰρ», φησί, «καὶ τὸ μικρὰς ὑλῆς περίβλημα βρότειον» (Orac. Chald. 129), οἶ θεοῖ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελ·ομένοι τῶν θεοργῶν καταπαγγέλλον-

tαι.}

En efecto, Proclo acuñó no sólo la expresión tā θεοπαράδοτα λόγια, la cual se repite dos veces en Pselo\footnote{Marin., Procl. 26, 15-27: καὶ μετ’ αὐτοῦ (sc. Σφιονόν) τοῖς τε εἰς ὧρφεά αὐτοῦ ὑπομνήμασιν ἐπεμβάλξει ἑντογκάρων (sc. Πρόκλος) καὶ τοῖς Πορφυρίῳ (καὶ Ἰαμβόλιχο) μαρίῳς ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων σύγγραμματα, αὐτοῖς τε τοῖς θείοις Λογίοις ἐντερφόμενος (…). Καὶ τὰς τῶν ἀνα ταῦτα φιλοσόφους ἐξεγεῖσες συνέλων μετὰ τῆς προστρεχούσης ἐπικρίσεως ἐζεύγνυσε τὰς τὲ ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνήμων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο.}

La noción de ‘transmisión’ divina se evidencia igualmente

\footnote{Kroll, 1894, 2-4.}


\footnote{Procl., In R. 1, 111, 1-11: καὶ ταῦτα καὶ ὡς θεοπαράδοτος μαρταγωγία παραδίδωσιν
tαῦτα γάρ φησιν: «ἐπιφονήσῃ ἡ παιδί κατόψη πῦρ ὡκελον σαρκηθήναι ἐπ’ ἥρος οἴδιμα τιτανον (σελ.)» (Orac. Chald. 146).}

\footnote{Procl., In Cra. 109, p. 59, 19-20: αἱ δὲ θεοπαράδοται φῆμαι τὴν θεότητα ταῦτα (sc. τὸν Ἰδρόν) τῷ ἅπαξ χαρακτηρίζοσθαι λέγοσθαι «"Απαξ ἐπέκειναι» (Orac. Chald. 169).}

\footnote{Dam., In Prm. 3, p. 82, 21-83, 11 W. (311, p. 177, 20-178, 2 R.): καὶ τάδε περὶ ἀλλοῦ

οὐδὲνος ἀπεφήνατο τῶν θεῶν ὁ θεολόγος, κατὰ δὲ αὐτὴν τῆς θεοπαράδοτου σοφίαν, τῆς μὲν δυπλῆς αὐτοῦ σύμβουλος τῆς ἄνδρος τὰ αὐτὰ ἐκατακτά καὶ τῆς πρὸς τὰ ἄλλα. «τὸ νῦ ἔνων κατέχει τὰ νοεῖτα, αἰσθήσις δ’ ἐπαίνεις κόσμοις» τῆς δὲ αὐτοῦ πρὸς «εαὐτὸν ἐπερόττητος ὁ μερισμὸς τῶν ἐν αὐτῷ περικυκλωμένων πηγῶν μερικῶν τῆς δὲ ταυτότητος ἡ μία πάντων περιοχή, τῆς ὑλῆς πηγῆς πανταχοῦ τῆς αὐτής παρούσης τῆς δὲ αὐτῆς πρὸς
en la expresión ἡ μεστικωτάτης παράδοσις (fr. 8)\textsuperscript{419}, también usada por Proclo. A la hora de crear el adjetivo θεοπαράδοτος Proclo tal vez se inspiró en algunos compuestos con primer elemento θεο- / θει- de nueva creación que parecen ser específicos y distintivos de los Oráculos: θεοθρέμμον, θεοσύνδετος, θειόδαμος (vid. «El léxico distintivo de los Oráculos caldeos») y θεοθρηγός (vid. «Primeros testimonios de la voz θεοθρηγός»). Otras expresiones también ponen de relieve que los Oráculos, según creían Proclo y Damascio, habían sido revelados directamente por los dioses, entre ellas: oí θεοί ἐν τοῖς λογίοις παραδεδώκασιν (fr. 63)\textsuperscript{420}, παραδεδόκασιν οἱ θεοί (fr. 76)\textsuperscript{421}, οἱ θεοί κεκληκάσιν (fr. 18)\textsuperscript{422}, παρακελεύσονταί οἱ θεοί (fr. 145)\textsuperscript{423}, ώς οἱ θεοί λέγοσι (fr. 180 y 181)\textsuperscript{424}, ἀνμανεῖται ὑπὸ τῶν αὐτῶν θεῶν (fr. 197)\textsuperscript{425}, παρὰ τοὺς θεοῖς (fr. 185)\textsuperscript{426}, οἱ θεοὶ φασίν (fr. 99 y 203)\textsuperscript{427}, κατὰ τοὺς αὐτούς θεοὺς (fr. 203)\textsuperscript{428}; y dos
tá άλλα ταυτότητας μὲν ὕποι τοὺς ἐστιν τὸ κόσμοι τεχνήτης περιοδίας» (Orac. Chald. 5), ὁ δὲ τεχνήτης ἐν τοῖς τεχνικοῖς ἔχει τὸ εἴναι, καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ οὔσας «ἐκροιζεῖ τὰς παμμόρφους ιδέες» (Orac. Chald. 37) ὑπὲρ τοὺς παντός.

\textsuperscript{419} Procl., In Cra. 101, p. 51, 26-30 (vid. n. 504).


\textsuperscript{424} Procl., In Ti. 3, 325, 32-326, 1: καὶ «τὸ λάβρον τῆς ὕλης» (Orac. Chald. 180) καὶ «ὁ μισοφαίχος κόσμος» (Orac. Chald. 181), ώς οἱ θεοὶ λέγοσι. Places no se dio cuenta de que los fr. 180 y 181 no son tales, pues conforman en realidad el verso 1º (μηδ’ ἐπί μισοφαῖ κόσμοις σπεύδειν λάβρον ὕλης) del fr. 134, conocido por un escolio del manuscrito de París, Biblioteca Nacional de Francia, Gr. 1835, fol. 68r, donde se indica que es un λόγιον.


\textsuperscript{426} Procl., In Ti. 3, 55, 30-56, 1: διὸ καὶ «χρόνοι ἀρχόνες» (Orac. Chald. 185) οὕτως καλεῖται παρὰ τοῖς θεολόγοις, ὡς τὸν πρώτον ἐκφαίνον χρόνον, καὶ ἂς τὸν ὑπόν περίοδος ἀποτελεῖται κατ’ αὐτόν.

\textsuperscript{427} Procl., In R. 2, 99, 1-4: [οὐ] (sc. τὰς ψυχὰς) καὶ οἱ θεοὶ φασίν τὴν γένεσιν ἐπιστρεφομένας «θητεύειν, ἀλλ’ ἀδαμάστῳ τὰ αὐχένι θητεφούσας» (Orac. Chald. 99)
fórmulas que, en opinión de Lewy, podrían remontar a la *Filosofía de los oráculos* de Porfirio: φησί τις θεόν (fr. 111, 114 y 211e)429 y oí θεοὶ διδάσκοσιν (fr. 30)430. En éstas y en otras fórmulas la acción de παραδεδόναι suele atribuirse a actores divinos y no a agentes humanos: por tanto, en ellas se alude especialmente a una revelación transmitida por la divinidad al hombre; en menor medida, a una enseñanza transferida de hombre a hombre.

Se ha sugerido que en el anónimo *In Platonis Parmenidem* hay un testimonio concerniente a los *Oráculos*. Según Bechtle, el anónimo comentarista –al que alguna vez se ha identificado con Porfirio– está citando el oráculo de una forma muy peculiar al contrastar la verdad de los dioses con la interpretación equivocada que los hombres han hecho de esa verdad: εἴ γε θεοὶ ὡς φασιν οἱ παραδεδωχότες ταῦτα ἔξηγγειλαν, «si los dioses realmente hubieran anunciado estas cosas tal como dicen quienes las transmiten»431. Teniéndose en cuenta la tipología de las fórmulas introductorias de los *Oráculos* se puede decir: a) en el *In Parmenidem* se alude a los intérpretes de los dioses como oἱ παραδεδωχότες, expresión que tiene un paralelo en la de oἱ θεολογοὶ παραδεδόντες (fr. 33); b) oἱ εἰπόντες han de ser dichos intérpretes (cf. ὁ θεοφόρος σαφῶς εἰπόν, fr. 200#) y no, como propone Bechtle, los *Oracula* (no obstante, cf. τὸν λογίων εἰπόντον, fr. 51); c) el uso de ἐξαγγέλλειν para expresar que los dioses comunican sus λόγια es exclusivo del anónimo *In Parmenidem*: en las fórmulas

*Anón., In Prm. 9, 1-10: oí δὲ ἀρπάσαι ἐα[γ]ὲν πάντων τὸν ἐα[γ]ὲν εἰπόντες δύναμιν
tē αὐτῶ διδόσαι καὶ νοῦν ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ 
σιγηνώσθαι καὶ ἄλλων πάλιν νοῦν καὶ
tῆς τριάδος αὐτῶν οὐκ ἔξελοντες ἀναιρεῖν ἄρημον ἄξιον, ώς καὶ τὸ ἔν λέγειν
αὐτὸν εἶναι παντελῶς παρατείτησαι. ταῦτα δὲ πως 
μὲν λέγεται ὁδὸς τε καὶ ἀλγήδος,
eἰ γε θεοὶ ὡς φασιν οἱ παραδεδωχότες ταῦτα ἔξηγγειλαν. Bechtle, 2006, 567, n. 7 y 569.*
introductorias de los **Oráculos** por mí documentadas el verbo παραγγέλλειν no expresa una acción divina sino humana (fr. 107 y 213*). En suma, la fórmula empleada en el *In Platonis Parmenidem* no contradice la tesis de Bechtle según la cual en el tratado se parafrasea un oráculo caldeo o, diría yo, una opinión de los teólogos caldeos. Saffrey, quien atribuye el comentario a Porfirio, sostiene que este testimonio porfiriano sobre una exégesis más antigua de los **Oráculos** prueba que no fue Porfirio la persona que incorporó los **Oráculos** al neoplatonismo\(^{332}\).

En las citas de los **Oráculos** los dioses son aludidos casi siempre de forma generalizada y anónima. Excepcionalmente, no obstante, algunos oráculos se atribuyeron a una divinidad concreta: a Ἐκάτη (fr. 219*, 220*, 221*, 222*, 223* y 224*; Places y Majercik ponen en tela de juicio el origen caldeo de la serie)\(^{333}\), cuyo nombre se explicita además en varios fragmentos (32, 35, 50, 52 y 221*); a Ἀπόλλων (fr. 220*)\(^{334}\), de quien no tenemos mención expresa en fragmento alguno pero quien parece ser ὁ χρησμοδῶν θεὸς que revela algunos oráculos (fr. 2, 18, 75, 76, 80, 81 y 163)\(^{335}\), y a Ψῆφῆ (fr. 53 y 94)\(^{336}\), el Alma primordial que como tal es aludida en tres de ellos (fr. 51, 53 y 96). De admitirse que la identificación de Hécate con el Alma atestiguada en los escritos neoplatónicos remonta a los **Oráculos**, y si aceptamos que Apolo (aludido en el fr. 71 y

\(^{332}\) Saffrey, 1990, 19.


destinatario del peán mencionado en el fr. 131) es «synonymous with Helios»\(^{437}\), se deriva que los Oráculos, o al menos una parte de ellos, habrían sido revelados primordialmente por mediación de dos divinidades astrales: el Sol y la Luna\(^{438}\). En torno a ellas, según el testimonio de Porfirio transmitido por Agustín, tenían lugar las τελεταί teúrgicas; el θεοπράγιος, afirma Proclo, era la persona facultada para dirigir la τελετή de Apolo\(^{439}\). Acaso no es casual el hecho de que Eusebio de Cesarea se refiere precisamente a Helios y a Selene-Hécate cuando, teniendo como referencia la Filosofía de los oráculos de Porfirio, arremete contra la falsedad de los oráculos paganos, a los que él suele referir con el término χορησμοί\(^{440}\).

Para dilucidarse cómo pudo referirse Porfirio a los Oráculos contamos, además de las referencias antes señaladas de Marino y Juan Lido, con el testimonio indirecto de Agustín de Hipona (354-430). Éste, aprovechando para la causa cristiana las contradicciones que el filósofo de Tiro manifestaba en De regressu animae, nos cuenta: «dicet etiam Porphyrius diuinis oraculis fuisse responsum nos non purgari Lunae teletis atque Solis (...)»\(^{441}\); y añade en otro pasaje: Porfirio «a Chaldaeis oracula diuina sumpsisse, quorum adsiduam commemorationem facit, tacere non potuit»\(^{442}\). Resulta muy probable que la expresión latina «diuina oracula» sea una traducción de la equivalente griega *τὰ θεῖα λόγια y que, por tanto, ésta hubiera sido precisamente la fórmula usada por Porfirio para citar los Oráculos en este tratado sobre el alma que Agustín debió de leer en la versión al latín de Mario Victorino (ca. 280-363)\(^{443}\). No obstante, la denominación τὰ θεῖα λόγια también se empleó en la literatura cristiana para, a partir del siglo III, citarse textos y referirse opiniones provenientes de la Biblia. Agustín, en este caso, podría estar sirviéndose –lo que no parece lógico dado el contexto de refutación de creencias paganas– de una expresión más bien cristiana, como ya antes

\(^{437}\) Majercik, Oracles, 170.

\(^{438}\) «The Chaldean priests deprived moon of the pre-eminence originally ascribed to, and recognised the unequaled importance of the sun in the cosmic system» (Cumont, 1922, 100).


\(^{440}\) Eus., PE 3, 16, p. 156. Sobre el uso de χορησμοί en Eusebio vid. n. 444.

\(^{441}\) Aug., Ciu. 10, 23, p. 484, 7-13 (Porph. 284F, 1-2).


\(^{443}\) Sobre los libri Platonici leídos por Agustín (Conf. 7, 9, 13; 7, 20, 26) en la traducción de Mario Victorino (8, 2, 3) vid. Beatrice (1989). Agustín llama Platonici a Plotino, Jámblico, Porfirio y Apuleyo (Ciu. 8, 12, p. 374, 23-26).
había hecho su correligionario Eusebio de Cesarea, un contemporáneo precisamente de Porfirio. Con todo, la hipótesis de que Porfirio pudo tomar la expresión de un autor judeo-cristiano ha lugar si se tiene en cuenta que Teodoreto de Ciro acusó a Porfirio de haber sacado partido de τὰ θεῖα λόγια y de ideas ajenas para usarlas en sus propios escritos; ciertamente, sabemos que en su Comentario sobre los Oráculos Porfirio equiparó a la divinidad caldea Dos veces trascendente con el Demiurgo platónico y con el Dios de los judíos. Dado que las primeras atestiguaciones de la expresión τὰ θεῖα λόγια se documentan en los escritos de Filón de Alejandría, es posible que éste la hubiera acuñado para referir a las Sagradas escrituras hebreas siguiendo el uso que se hace del término λόγιον en los Septuaginta: en ellos, concluye Donovan, la voz λόγος define de manera regular un «human speech», mientras que el singular λόγιον se reserva exclusivamente para expresarse una «divine communication» concreta, y el plural λόγια para «the word of God or revelation in general». Porfirio, según sospecho, pudo copiar la expresión bíblica τὰ θεῖα λόγια, que es similar a la atestiguada en el emperador Juliano τὰ τῶν θεῶν λόγια, siendo estos dos autores precisamente los primeros en dejar constancia expresa de la existencia de los Oráculos caldeos.

444 En PE Eusebio alude a los textos bíblicos, sobre todo los veterotestamentarios, como: τὰ θεῖα διδάσκει λόγια (1, 1, 8), κατὰ τὸ παρ᾽ ἡμῖν θεῖον λόγιον (1, 9, 18), παιδεύει τὰ καθ᾽ ἡμᾶς ἱερὰ λόγια (3, 10, 5), τὰ θεῖα λόγια τουχθέται (3, 10, 12), τὰ παρ᾽ ἡμῖν θεῖα λόγια (4, 5, 4), τὰ θεῖα ὡς ἀληθῶς παρ᾽ Ἐβραίοις ἠθέτησεν λόγια (4, 21, 3), ὡς ἀληθῶς θεοφιλὴ περιέχει λόγια (7, 5, 2), τὰ ἱερὰ διασφάζει λόγια (7, 8, 19), τὰ θεία φησί λόγια (7, 8, 25), τὰ ἱερὰ μαρτφρεῖ λόγια (7, 8, 30), τὰ Ἐβραϊνον λόγια φασί/περιέχει (2, 6, 12; 7, 12, 2; 7, 15, 11; 7, 17, 4). En contrapartida, parece que Eusebio prefiere designar los oráculos paganos como χρησμοί. La fórmula τὰ θεῖα λόγια se lee en Gregorio Taumaturgo (Annunt. 1161b) y en Orígenes (Fr. in Ps. 38, 2-4, p. 29; 118, 161-162, p. 309; Select. in Ez. 16 [PG 13, 812c]).

445 Thdt., Affect. 7, 37, p. 190, 23-25: οὕτως (sc. ὁ Πορφύριος) τὰ θεία λόγια κεχελοφώς καὶ ἐνώπιον τὴν διάνοιαν τοῖς ἐν γράμμασιν ἐντεθεικός τοῖς οὐσείους (κτλ).

446 Porph. 365F (vid. n. 388).

447 Ph., Ioseph. 95, p. 81, 11; IVMos 85, p. 139, 18; Special. Lg. 4, 50, p. 220, 10. Filón de Alejandría también se refiere a los textos bíblicos como αἱ ἱεραὶ βιβλία y αἱ ἱεραὶ γραφαί.

448 Donovan, 1924, 9.

449 Vid. n. 412.
Las alusiones como ymnoi

El verbo ὢνμένεισθαι, cuyo uso para citar los Oráculos (fr. 152 y 197) es particular de Damasco, ya se atestigua en la Electa de Eurípides con el sentido de ‘proclamar por medio de un oráculo’. El mismo valor debe de connotar a su vez la forma simple ὢμνεῖται (fr. 74, 188 y 195, 199, 207 y 226*), preferida por Proclo.

Según el parecer de Kroll el fragmento caldeo 226* fue extraído de un himno. El fragmento 74, en opinión de Majercik, «evidently (...) constituted part of a Chaldean hymn». Para explicarse por qué el fragmento 18 se cita ambiguamente ora como ὢμνος ora como λόγων se podrían proponer dos soluciones: a) dado que «any text in praise of a god can by analogy be called an hymn», deberá considerarse que ambas voces se están usando cual sinónimos; o b) puede inferirse la conjetura, respaldada por los fragmentos 74 y 226*, según la cual la colección de los Oráculos caldeos, al menos en el estado en que llegó a los neoplatónicos de Atenas, incluyó no sólo los λόγια emitidos por los dioses sino también un repertorio de ὢμνοι caldeos en homenaje de esos mismos:

451 E., El. 1190-1191: ὢ τοῦ βοῦτα, ὢνυμνησάς διέκα αὕφαλτα.
dioses. Recuérdese que en el fragmento 131 se menciona de modo explícito el peán, la forma hínica consagrada tradicionalmente a Apolo. Además, según un testimonio de los theologi caldeos recogido en la traducción latina del Sobre el Parménides de Proclo, el dios creador de los Oráculos era invocado bajo el nombre de ‘Adados’ en los himnos (ymnizabilem Adadon) que, verosímilmente, habrían recitado los teúrgos en sus celebraciones religiosas.

Así las cosas cabe plantearse: ¿Proclo y Sinesio, al escribir sus respectivas colecciones de himnos, pudieron continuar de algún modo una supuesta tradición de hínica caldea? La respuesta parece ser positiva si tenemos en cuenta, siguiendo a Berg, que algunos de los himnos escritos por Proclo debieron de usarse en los rituales teúrgicos para favorecerse el ascenso del alma hacia la divinidad.

La etiqueta ta tow aṣṣyriωn λoγiā

Otros testimonios, que conforman un sexto grupo en mi análisis, asocian explícitamente los Oráculos con el pueblo asirio. En el capítulo introductorio de Sobre los misterios egipcios, Jámblico, después de mencionar entre sus fuentes a oí Χαλδαῖων σοφοῦ, refiere a las enseñanzas transmitidas por ellos como τὰ Ἀσσύριων πάτρια δόγματα (entrelas ellas estaban las precisas observaciones astrológicas que permitían calcular los períodos orbitales de los siete planetas). Como en este tratado se hizo uso de los Oráculos pero éstos nunca se citan de modo explícito, resulta patente que Jámblico prefirió emplear las doctrinas de los Oráculos de un modo velado. Jámblico no sólo

---


460 Iambl., Myst. 1, 1-2 (4, 12-5, 14): τὰ μὲν γὰρ ἂφ’ ὃν οἱ Χαλδαῖων σοφοὶ παραδοθέσιν τὰς ἑπιστάσεις προσάγετε. (...) Ἡμεῖς οὖν τὰ μὲν Ἀσσύριων πάτρια δόγματα παραδόσομεν σοι μετ’ ἀληθείας τὴν γνώμην, τὰ δὲ ἡμέτερα σοι σαφῶς ἀποκαλύψωμεν, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν ἄρχαιῶν ἀπειρῶν γραμμάτων ἀναλογιζόμενοι τῇ γνώσει, τὰ δ’ ἂφ’ ὃν ἔστερον εἰς πεπερασμένον βιβλίον σ[,]νήγαγον οἱ παλαιοὶ τὴν ὀλίγην περί τῶν θεῶν εἴδησιν.

461 Procl., In Ti. 1, 100, 29-101, 2.
refiere al legado de los sabios caldeos como un conjunto de doctrinas heredadas del pasado, sino muestra que la tradición caldea perduraba asimismo viva en su realidad más inmediata: él mismo afirma haber escuchado una vez a unos χαλδαῖοι προφηταὶ cuando éstos exponían sus enseñanzas⁴⁶². Quizá Jámblico se está refiriendo a los Oráculos caldeos al mencionar entre sus fuentes un πεπερασμένον βιβλίον que condensaba la totalidad del saber teológico adquirido por los antiguos, quienes serían en este caso los asirios y los caldeos. No veo claro que la voz singular βιβλίον «may be a reference to something like our present Hermetic Corpus»⁴⁶³, o sea, a una pluralidad de obras. Además, una alusión al hermetismo quedaría fuera de lugar en un párrafo que se dedica a las doctrinas asirias.

En Sobre el Timeo Proclo refiere que ή τῶν Ἀσσιρίων θεολογία transmite τὰ αὐτὰ θεόθεν ἐκφανθέντα, esto es, los dos oráculos que se citan a continuación (fr. 67 y 68)⁴⁶⁴; y en Sobre el Parménides revela los nombres de varias divinidades celebradas en τὰ τοῖς Ἀσσιρίων ύμνημένα de las que tenemos constancia, también por testimonios no-proclianos, de que pertenecieron al sistema teológico de los Oráculos⁴⁶⁵. Psel, por su parte, quien cita un mismo oráculo bajo las fórmulas bien τῶν Ἀσσιρίων λόγια bien τὰ ἐκείνων (sc. τῶν Χαλδαίων) λόγια (fr. 164)⁴⁶⁶, escribió asimismo un tercer


⁴⁶³ Clarke et al., Iambl., Myst., 9, n. 13.

⁴⁶⁴ Procl., In Ti. 2, 50, 20-32: καὶ καὶ ή τῶν Ἀσσιρίων θεολογία τὰ αὐτὰ παραδίδει τοῖς θεόθεν ἐκφανθέντα· καὶ γὰρ ἐν ἑκείνων ὁ δημοφιλῶν τῶν ὁλον κόσμων λέγεται ποιεῖν ἕν πρός, εξ ὑδατος καὶ γῆς καὶ παντρόφος αὕρης (Orac. Chald. 67), καὶ ὁ ποιητής ὡς αὐτοφιλῶν τεκταίνεσθαι τὸν κόσμον· καὶ γὰρ τις πρός ὁγκος ἐν ὑπέρος τάδε πάντα αὐτοφιλῶν (κτλ.) (Orac. Chald. 68). (...) δ’ οὖν εἶπομεν, ὅτι καὶ τὰ λόγια τὸ πάν ἐν τῶν τεττάρων ἀπουγενή στοιχείων μαρτφροῦντα τῇ παραδόσει τοῦ Πλάτωνος.

⁴⁶⁵ Procl., In Prm. 647, 3-4 S.: ἥ δὲ τῶν ἱερατικῶν ὅνοματά τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἐς τῶν μαντικῆς ἐρμηνευαν ἐκδιδωκόται, οἷα τὰ τοῖς Ἀσσιρίων ύμνημένα, Ζώναι (Orac. Chald. 195) καὶ Ἀκώνοι (188), καὶ Πηγαί (cf. 30, 37, 49, 52, 56) καὶ Ἀμαώου τοῦ (cf. 35 y 36) καὶ Συνονείς (cf. 32, 80, 82, 177 y 207), δι’ ὧν ἐκεινοὶ τὰς τάξεις ἐρμηνεύουσας τῶν θεῶν.

⁴⁶⁶ Psel., Logica 36, 338-339: ἄρης γὰρ ἐκείνων λογίως χρῶσωμαι; καὶ τοῖς γὰρ ἐκείνων λογίως χρῶσωμαι, παραγγέλλος τε
resumen de la teología caldea, menos rico en detalles que los otros dos antes menciona-
dos, que nos ha sido transmitido bajo el epígrafe ”Εκθεσις κεφαλαϊώδης και σύντομος τῶν παρ’ Ἀσσυρίως δογμάτων, Exposición resumida y concisa de las doctrinas de los asirios”\(^{467}\).

Los testimonios aducidos, así pues, ponen de relieve la equivalencia de los adjetivos Χαλδαῖος y Ἀσσυρίος en el contexto de los Oráculos caldeos\(^{468}\). En lo que respecta al primero, Cumont apuntó que se trata de un adjetivo semánticamente polivalente que, según qué casos, puede designar al habitante de Caldea, al sacerdote babilonio, al griego que ha estudiado en las escuelas babilónicas o, en su uso más despectivo, al charlatán que asegura predecir el futuro a partir de las posiciones de los astros\(^{469}\). A estos cuatro sentidos conviene añadirse dos más que el erudito belga parece dar por consabidos en aquellos otros: la acepción como ‘astrónomo-
astrologo caldeo’, y el sentido bíblico de ‘babilonio’ que se constata en los Septuaginta, especialmente en el Libro de Daniel. Dado que, contrariamente, el término Ἀσσυρίος únicamente se usa, según parece\(^{470}\), como etnónimo, se deduce que el ‘caldeos’ de los Oráculos caldeos debe de expresar, como aquel otro, únicamente un gentilicio. Sin embargo, no resulta fácil explicar satisfactoriamente esta aparente sinonimia entre las voces Χαλδαῖος y Ασσυρίος, pues la tarea exige un meticuloso estudio diacrónico de ambos términos en la literatura griega que, por otra parte, sobrepasa los límites establecidos en esta investigación. Señalaré, con todo, algunas ideas generales que he vislumbrado de la lectura de diversas fuentes.

En cuanto a la tradición inaugurada por Heródoto según la cual se considera que los caldeos fueron los sacerdotes de la ciudad de Babilonia\(^{471}\), cabe señalarse, en vistas de que no hay fuente alguna que asocie explícitamente los Oráculos y la teúrgia con la

\(^{467}\) Psel., E. Assyr. 151, 16.
\(^{468}\) Ya indicada por Lewy, 1978, 444.
\(^{469}\) Cumont, 1912, 26-27.
\(^{470}\) LSJ, s.v. «Ἀσσυρίος».
región de Mesopotamia, que el ‘caldeos’ de los Oráculos caldeos no parece referir al prestigioso clero de Babilonia. Por otra parte, según revela Kuhrt\textsuperscript{472}, en opinión de los griegos Asiria había sido el primer imperio hegemónico de Asia. La tradición historiográfica cristiana, a su vez, solía presentar a los asirios, babilonios, medas y persas como cuatro pueblos continuadores por sucesión de una misma tradición cultural\textsuperscript{473}. La calificación de los Oráculos como ‘asirios’, desde esta perspectiva, habría connotado probablemente la etapa más arcaica de esa antigua cultura de Oriente. El emperador Juliano explica que asirios y caldeos son pueblos hermanos porque ambos descienden de los míticos Oanes y Belo\textsuperscript{474}. Algunas fuentes de entre los siglos II a.C. y III d.C. que, por influencia tal vez del Sobre la filosofía de Aristóteles, inciden en el tópico de que la filosofía surgió primero entre los pueblos bárbaros y que sólo después fue importada al mundo griego, señalan que los caldeos eran los sacerdotes particulares del pueblo asirio, y que conformaban un tipo sacerdotal análogo al constituido por los magos entre los persas, los gimnosofistas entre los indios, o los druidas entre los celtas\textsuperscript{475}. Esta visión fue compartida tanto por Porfírio\textsuperscript{476}, pues considera a los caldeos como un grupo especial

\textsuperscript{472} Kuhrt, 1982, 542.


\textsuperscript{474} Iul., Gal. 176a-b: Χαλδαίοι δὲ καὶ Ἀσσύριοι τούς ἀπ’ Ὄλλυνον καὶ Βῆλον.


\textsuperscript{476} Porph., Phil. orac. 141: ἢ πρὸς θεοὺς ὄδός, αἰπεινε τε καὶ τραχεία, ἢς πολλὰς ἀτραποὺς βαρβάρους μὲν ἔξειρον, ἔλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διεφθείραν. τὴν δὲ εὐρεσίν Αιγ[π]τίοις ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοίνιξ τε καὶ Χαλδαῖος (Ἀσσύριοι γὰρ οὕτω), Δῆδος τε καὶ Ἐβραῖος.
entre los asirios, como por Jámbrico, quien afirma que Χαλδαῖοι era la denominación particular que recibían los μαθηματικοί o ‘astrónomos’ asirios\(^{477}\).

Por último, la cuestión en torno a la semántica de estos gentilicios se complica un tanto más si se tiene en cuenta que algunos escritores griegos usaron indiferentemente las etiquetas 'Ασσύριος y Σύριος: Heródoto fue el primero en llamar la atención sobre este uso lingüístico que, vigente en tiempos de Estrabón, parece haber perdurado incluso hasta los tiempos de Pselo, esto es, durante nada menos que dieciséis siglos\(^{478}\). Parpola indica que esta indistinción tiene su origen en las fuentes neoasirias del siglo VII a.C. en que, por aféresis o pérdida de la vocal no acentuada en inicio de palabra, Assûryû puede aparecer bajo la variante Surâyu\(^{479}\).

**EXPRESIONES QUE LOS ATRIBUYEN A OI BARBAPOI**

Otras fórmulas que citan los Oráculos inciden asimismo en el origen no griego de los mismos: ώς οἱ βάρβαροι φασὶ (fr. 187)\(^{480}\), ύς ἂν εἴπομεν οἱ βάρβαροι (Proclo les atribuye la voz πηγαίος; cf. fr. 42 y 216)\(^{481}\), y τὰ παρὰ τοῖς βαρβάροις λεγόμενα


\(^{479}\) Parpola, 2000, 8-9; 2004, 16-18.

\(^{480}\) Procl., Theol. Plat. 5, 9, p. 33, 21-23: τῶν δὲ θεολόγων τὸ «ἀγήρων» τῇ τάξει ταύτη (sc. τῇ Κρονία) προσῆκεν λεγόντων, ύς οἱ τε βάρβαροι φασὶ καὶ ὁ τῶν Ἐλλήνων θεολόγος Ὀρφεὺς. Cf. Mal. 42, 3-4 B. (col. 244, 28-29 C.): «et non barbari solum, sed et Grecorum summi».

(fr. 205*)\textsuperscript{482}. Cazelais se ha preguntado si Proclo pudiera estar citando oráculos de origen no caldeo cada vez que los atribuye a los ‘extranjeros’\textsuperscript{483}. Parece que deba de descartarse esta hipótesis en vistas de que Proclo no tiene reparos en citar un mismo fragmento mediante formas distintas: para el fr. 42 se sirve de las expresiones τὰ λόγια προσειρήσεν y οἱ βαρβάροι προσειρήσασιν\textsuperscript{484}; para el fr. 33 emplea ύπο τῶν λογίων ἐπονομάζεται y οἱ θεολογοὶ παραδιδόντες\textsuperscript{485}. En suma, Proclo no parece remitir a las diferentes fases de una tradición supuestamente abierta de los \textit{Oráculos} al hacer uso de tal fórmula o de tal otra.

Por todos nosotros es consabido que la voz griega βάρβαρος definió origina-riamente al extranjero como tal a partir de una percepción lingüística, a saber: que éste habla una lengua que resulta fonéticamente incomprensible para el oído griego\textsuperscript{486}. La voz βάρβαρος, que se atestigua en la historiografía jonia y en la primera parte de la obra de Heródoto con el valor neutro de ‘lo que no es griego’ por oposición al término Ελληνες, adquirió un valor peyorativo de ‘lo que es inferior’ en el contexto del antagonismo político, militar y cultural que enfrentó a griegos y persas, siendo este sentido fomentado especialmente en la literatura ática tras el final de las Guerras Médicas del siglo V a.C.\textsuperscript{487}; este valor negativo se revela asimismo en los escritos patrísticos. Aunque βάρβαρος designó como un adjetivo genérico a cualquier pueblo que había mantenido o mantenía alguna relación con el mundo griego, se empleó preferentemente, según parece\textsuperscript{488}, para

\textsuperscript{482} Simp., \textit{In Ph.} 623, 34: τὰ παρὰ τοῖς βαρβάροις λεγόμενα άϊλα «στερεώματα». La voz στερεώματα, de dudoso origen caldeo según Places, debe ser caldea ya que se documenta en el fr. 57.

\textsuperscript{483} Cazelais, 2005, 283.

\textsuperscript{484} Procl., \textit{In Alc.} 65, 5-7; \textit{In Ti.} 3, 250, 8-10.

\textsuperscript{485} Procl., \textit{In Ti.} 1, 12, 18-19; 1, 142, 22-24.

\textsuperscript{486} Santiago (1998, 35-36) recoge la conjetura según la cual βάρβαρος podría ser la abreviación de βαρβαρόφωνος, y podría aludir despectivamente a la pronunciación tosca con la que un extranjero hablaría en griego.


\textsuperscript{488} LSJ, s.v. «βάρβαρος». 
referirse a los medas y a los persas. En el siglo III d.C., según atestigua Hipólito\textsuperscript{489}, los pueblos caldeo y asirio pudieron ocupar en la memoria colectiva griega un primer lugar entre los pueblos βάρβαροι.

Como herederos de esta tradición, por tanto, no es sorprendente que Proclo y Simplicio hayan aludido ocasionalmente a los autores caldeo-asirios responsables de los Oráculos como οἱ βάρβαροι (acaso también Pico de la Mirándola aludió a las enseñanzas de los Oráculos contenidas en Sobre los misterios de Jámblico mediante la expresión «barbarorum mysteria»\textsuperscript{490}). En relación a los Oráculos caldeos y sus doctrinas el adjetivo βάρβαρος debió de adquirir entonces, al menos en ciertos contextos paganos, un valor positivo de ‘lo que es auténtico y genuino’\textsuperscript{491}.

Además, βάρβαρος podría expresar una diferencia lingüística real, lo que equivale a decir que la lengua materna de los autores de los Oráculos no habría sido el griego. Alguna vez incluso se supuso que la colección de los Oráculos caldeos había surgido y se había conservado en sus inicios en una lengua distinta de la griega: Patricius, seguido después por Stanley, llegó a creer que «Iuliani duo, pater ac filius, Chaldaei, Zoroastri oracula, e sua lingua, in Graecam verterunt»\textsuperscript{492}. La suposición, que así expresada nos puede parecer naive, cuenta no obstante con el respaldo de un testimonio del Sobre el Parménides de Proclo en que se da por hecho la existencia de una lengua extranjera (aramea, se ha supuesto): «illud quidem sui ipsorum uoce uocantes Ad, quod significat unum secundum ipsos, ut qui illorum linguam sciunt interpretantur»\textsuperscript{493}. Así las cosas, la instrucción de los Oráculos relativa a que los π ρ ὑ κ η τ ρ ι σ ων, no deben alterarse ni

\textsuperscript{489} Hippol., Haer. 10, 34, 1, 1-4: τοιοῦτος ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθῆς λόγος, ὁ ἄνθρωποι Ἐλληνες τε καὶ βαρβαροὶ, Ἑλληνικοί τε καὶ Ἀσσυροί, Αἰγύπτιοι τε καὶ Αἰθιοπεῖς, Ινδοὶ τε καὶ Αἰθιοπεῖς, Κελτοὶ τε καὶ οἱ στρατηγοῦντες Λατῖνοι, πάντες τε οἱ τὴν Εὐρώπην, Ἀσίαν καὶ Λιβύην κατοικοῦντες.

\textsuperscript{490} Pico, Oratio 201: «in Iamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria venerabers».

\textsuperscript{491} Duffy puso la atención en el hecho de que Miguel Itálico, en su Epistola 17, denigra repetidas veces a los Caldeos y los llama despectivamente βάρβαροι, «suggesting that they are on a level below the ‘Hellenes’, the pagan Greeks» (1995, 92). Celso (1, 2), al recordar el origen ‘bárbaro’ (o sea, judío) de la doctrina cristiana, juzga que el pensamiento griego era superior para someter a crítica, consolidar y aprovechar τὰ ὑπὸ βαρβάρων εὑρεθέντα.


traducirse podría tener su fundamento en una realidad y no ser sólo un lugar común de la literatura antigua mágico-religiosa. Sin embargo, creo que muy pocos críticos de hoy día estarán acaso dispuestos a admitir la posibilidad de que los Oráculos hayan sido resultado de una traducción, sobre todo si se tiene en cuenta que los Oráculos, según asevera unánime la crítica, hunden sus raíces esencialmente en la tradición griega del platonismo. Más bien habría que imaginar la posibilidad de que los Oráculos hayan sido el resultado de una adaptación vertida a moldes platónicos. En un primer momento me pareció inverosímil la idea de la traducción por tratarse además de unos textos escritos en verso: con todo, la conjetura cobra cierta verosimilitud habida constancia de que, por ejemplo, los obispos Flaviano de Antioquía y Diodoro de Tarso sí tradujeron los salmos de la liturgia del siríaco al griego.

EXPRESIONES QUE LOS ATRIBUYEN A «LOS PAGANOS»

La expresión de Pselo τὰ Ἐλληνικὰ λόγια (fr. 163)496, documentada en una cultura bizantina que ya está plenamente cristianizada, pone de relieve que los Oráculos caldeos eran para este autor los oráculos 'paganos' por antonomasia497. Ana Comnena también vincula a los Ἐλλήνιοι –se refiere a los paganos platónicos– con los ΧαλΔαῖοι, y alude negativamente a la ἀποστολὴ βαρβαρικὴ o «sinrazón bárbara» de estos segundos498. La mención de los autores de los Oráculos como prosélitos del paganismo también se testimonia en dos oráculos caldeos de autenticidad dudosa transmitidos por el autor cristiano del tratado De Trinitate: oí ἐξω παραγγέλωσι / ἐφασάν (fr. 213* y 214*)499. Mediante la expresión oí ἐξω, «los de afuera», se alude en el Nuevo testamento a judíos y a paganos500, por oposición de ambos grupos frente a los cristianos, quienes sí


499 Didym., Trin. 3, 21 (PG 36, 904b) y 3, 28 (PG 36, 945c-d).

habían cruzado, en un sentido de iniciación mistérica, la ‘puerta’ que simboliza a Jesucristo.  

B. QUÉ ES UN ΛΟΓΙΟΝ

En esta discusión del título Oráculos caldeos no quisiera dejar a un lado la cuestión de por qué los Oráculos fueron denominados precisamente λόγια.

Qué tipo de oráculo fue exactamente un λόγιον no parece que lo aclare de modo satisfactorio ninguna fuente antigua. El lexicógrafo Hesiquio, por ejemplo, se limita a constatar que el término λόγιον es sinónimo de θέσφατος, μάντεμα, προφήτεμα, φήμη y χρησμός, los cuales comparten el semema ‘declaración de un dios’. En los escritos cristianos, recuérdese, la voz λόγια comporta el marchamo de ‘palabra de Dios revelada’. Las tres primeras voces nunca fueron empleadas por los neoplatónicos para citarse los Oráculos caldeos. La sinonimia entre λόγιον y las dos últimas, en cambio, sí se documenta en algunas ocasiones: 1) el emperador Juliano alude a ή τῶν θεῶν φήμη, ή παραδέδοται διὰ τῶν ἄρχαίων ἡμῖν θεογόνων, «la revelación de los dioses que nos han sido transmitida por los antiguos teúrgos». Proclo se sirve de las expresiones αἱ παρὰ τῶν θεῶν φήμαι (fr. 8 y 87), αἱ θεοπαράδοται φήμαι (fr. 169), αἱ Χαλδαίων φήμαι (fr. 59) y eorum qui ut uere theologorum fame (en la pedestre traducción de Moerbeke cuyo original debe de ser αἱ τῶν ύς ἀληθῶς θεολόγων φήμαι); Damascio,

501 Eu. Io. 10, 7 y 9: ἐγὼ εἰμὶ ἡ θόρα.  
502 Hsch., λ 1198.  
503 Iul., Ep. 89b, 292a, p. 159, 21-23.  
505 Procl., In Cra. 109, p. 59, 19-20 (vid. n. 417).  
507 Procl., In Prm. VII, 60, 1, p. 512 (vid. n. 134).  
la de κατὰ τὴν θεοπαράδοτον φήμην\(^{509}\); 2) por otra parte, tres oráculos son citados por Hierocles, Filópono y Juan Lido en calidad de χρησμοί (fr. 120, 176 y 215\(^*\))\(^{510}\), y varios más son atribuidos por Damascio a ὁ χρησμώδος θεός (fr. 2, 18, 75, 76, 80, 81) – presumiblemente Apolo– o a oí θεοί que χρησμώδοδες (fr. 163)\(^{511}\). Además, Proclo recurrió una vez al término ὀμφή, que no aparece entre los sinónimos enumerados por Hesiquio: κατὰ τὴν τῶν θεοίν ὀμφήν (fr. 185)\(^{512}\).

En la Suda se establece una distinción formal entre un λόγιον y un χρησμός según la cual el primero es un texto en prosa y el segundo en verso; además, según parece, aquél es revelado directamente por el dios mientras que éste es pronunciado por un médium que recibe la inspiración divina\(^{513}\). Si nos atenemos al criterio de la forma, por tanto, cobra sentido que la Suda, para no incurrir en una contradicción con lo que dice sobre la forma prosaica del λόγιον, haya aclarado que los Oráculos de Juliano el Teúrgo fueron λόγια ἐπῶν\(^{514}\), «a divine revelation in bad hexameter verse»\(^{515}\). Sin embargo,
como ya se ha puesto de relieve en alguna ocasión, un λόγιον no se define por el criterio de la forma, pues la realidad de los hechos confirma que existieron λόγια no sólo en verso sino también en prosa (claro está, no me refiero a los λόγια caldeos, todos ellos escritos en verso). En mi opinión, la concepción de λόγιον en la Suda se fundamenta en un criterio religioso: primordialmente λόγια son los textos de la Biblia cristiana mientras que χρησμοί son únicamente los oráculos de origen pagano; en apoyo de mi conjetura está el hecho de que, si no me equivoco, en la Suda nunca se usa el término χρησμός en un contexto cristiano. Donovan llegó a conclusiones similares con respecto a los Septuaginta y a la Vulgata: en los primeros el término χρησμός se relega a favor de λόγιον, y en la segunda la voz λόγια suele traducirse mediante los circunloquios «eloquia Dei» o «sermones Dei», evitándose el equivalente ‘oracula’ por su connotación pagana. En cuanto a los Oráculos, Van Den Kerchove opina que la voz λόγια alude a que fueron obtenidos por un médium inspirado que empleó técnicas tradicionales como las usadas en los santuarios griegos (Claros, Dídima, Delfos).

Tanto la Suda como Pselo, quien insiste en que los λόγια del tal Juliano fueron escritos ἐν ἐπεστι, parecen aludir a un rasgo de los Oráculos que ya fue constatado expresamente por los neoplatónicos antiguos y que incluso fue aprovechado a la hora de citarse los Oráculos: el autor del De Trinitate parece estar aludiendo a su versificación con la expresión καὶ πάλιν (sc. στίχοι χρησμοῦ οὕτως) (fr. 23); y Damascio, quien podría tener a mano un comentario de Jámblico en el momento de escribir, introduce un fragmento mediante la fórmula ἐν οἷς ἐπεστί (sc. οἱ θεοὶ) λέγω̣̊̃̄̇̓̇̊̊̇̇̓̊̇̇̇̇̊̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̇̆
en su época ese otro tipo de oráculo, como el emitido en los templos de Delfos o de Dodona, en que se respondían consultas privadas y formuladas a título particular. Perea Yébenes señala la que, a su juicio, es una diferencia «sustancial» entre los oráculos ‘caldeos’ y los oráculos emitidos en los santuarios griegos: «estos últimos tenían un valor singular (iban destinados, como respuesta, a los demandantes)», mientras que los primeros «tienen un valor plural, y casi me atrevo a decir universal», añade Perea Yébenes, eran interpretados por sacerdotes mientras que éstos por filósofos. Places también es de la opinión de que los λόγια son revelaciones de verdades universales – como lo son para el creyente judío o cristiano las reveladas por Dios en los λόγια del Antiguo Testamento – y no respuestas oraculares para satisfacerse cuitas personales.

No obstante, Eunapio de Sardes (348/349-post 414) transmite un λόγιον relativo a la muerte del emperador Juliano en que se recrean motivos propios de los Oráculos. A saber: la ascensión del alma del fallecido πρὸς Ὀλίµπον (fr. 217), el ὀψήμα del alma (fr. 120 y 201), el movimiento de ascenso o descenso ἐν στροφάλλιγξ (fr. 49 y 87), περιλαμμένη recuerda a προβαθμός (fr. 39), el φάος divino (entre otros, fr. 111, 115 y 121), el πατρώος αὐλή (fr. 202) y el μεροπήχον δέμας (fr. 96, 98, 161). Quienes comunicaron el oráculo, por tanto, debían de estar familiarizados con los Oráculos caldeos. ¿O estamos en realidad ante un genuino oráculo caldeo? Si se diera una respuesta afirmativa tendríamos que modificar nuestra visión tradicional de los Oráculos: la colección, de carácter más bien abierto, también habría podido contener oráculos privados que no han llegado hasta nosotros por causa, quizá, de un proceso de selección. Eunapio no menciona el lugar de procedencia del oráculo, pero sí sabemos que debió de proferirse cuando Juliano preparaba la guerra contra Persia o durante la malograda campaña militar, esto es, probablemente entre su llegada a Antioquía en julio del 362 y su asesinato en junio del 363.


523 Perea Yébenes, 2005, 211-212.


Hierocles, Filópomo y Juan Lido aluden a algunos Oráculos como χρησμοί, de modo que los están citando de una forma, se puede decir, poco ortodoxa. En opinión de Van Den Kerchove, esta voz se usa «pour parler des dieux oraculaires en général»526, pareciera que en la oposición χρησμοί / λόγιον el segundo término es el marcado o positivo. El uso de χρησμοί por parte de Filópomo, según creo, podría explicarse por su condición de cristiano converso y por ser, formado en la escuela de Alejandría, persona ajena a la Academia de Atenas. Los paganos Hierocles y Juan Lido, en cambio, tal vez evitaron el uso de la voz λόγια porque sus vidas se desenvolvieron en medios predominantemente cristianos: la de aquél en Alejandría de Egipto (también sufrió la represión cristiana en Constantinopla)527, y la de éste en la corte bizantina de Justiniano. Nicéforo Gregorás también aludirá a τε χρησμοῖον καὶ Χολδαικῶν παραγγελίων528, distinguiendo los Oráculos de los escritos preceptivos que se atribuían a los Caldeos. En resumen, estos cuatro autores parecen compartir el punto de vista según el cual la voz χρησμοί conviene a los oráculos paganos mientras que la voz λόγια a las revelaciones cristianas de procedencia bíblica.

En el prestigioso A Greek-English Lexicon se apunta una nota significativa para nuestra comprensión de qué tipo de oráculo fue un λόγιον: «especially, one preserved from antiquity»529. La apelación a la antigüedad, sin duda, fue un recurso para legitimar una auctoritas: como dice Cicerón, en la Antigüedad se creía comúnmente que la religión más vieja era la más próxima a la divinidad y por tanto resultaba la mejor530. Hierocles, por ejemplo, según se infiere del orden de exposición cronológico adoptado en su Comentario al Carmen áureo, debió de pensar que los Oráculos eran incluso anteriores a Orfeo y Homero, los primeros representantes de la teología griega; de igual parecer fue Damascio, pues opina que la teología caldea era la primera y la más mística de todas, incluidas las teologías egipcia, fenicia y órfica531. Para Psello el pueblo caldeo era más

526 Van Den Kerchove (en prensa).
528 Niceph. Greg., In Insomn. 539b.
529 LSJ, s.v. «λόγιον».
530 Cic., Lg, 2, 16, p. 893, 23-24: «et profecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum.» Para Tertuliano, en cambio, la antigüedad de los libros no justifica su carácter divino: «primam instrumentis istis auctoritatem summa antiquitas uindicat; apud uos quoque religionis est instar fidei de temporibus adserere» (Apol. 19, 1).
antiguo aún que el egipcio. Según esto, la denominación λόγια, asociada además al adjetivo Χαλδαϊκά, debió de ser apropiada para connotar –tanto si así era como si así pretendieron algunos hacer parecer que fuera– que los Oráculos caldeos eran textos de un origen en verdad ancestral. Proclo da a entender que los Oráculos son más antiguos que los pueblos caldeo y egipcio pero también que eran posteriores a Platón, como lo sugiere la anécdota transmitida por Pseló según la cual Juliano el Teúrgo obtenía las revelaciones del alma divinizada del mismo Platón para comunicárselas a Juliano el Caldeo.

Lampe, por su parte, recoge en A patristic Greek lexicon otros matices del término λόγια que, en principio, son peculiares de la literatura cristiana. De entre ellos destacaré dos. Por una parte, el plural λόγια, que en origen significa simplemente ‘palabras’, tiene la acepción de «teaching or discourse in general»; en este sentido cabe recordarse que Pseló transmite que los λόγια de Juliano eran esencialmente –si bien en forma de verso–, según lo expresan además las fórmulas introductorias del tipo θεοί διδάσκονται (fr. 30) o τά λόγια διδάσκει (fr. 160). Por otro lado, la voz λόγια se restringe en ocasiones a los diez mandamientos del cristianismo; también hay λόγια caldeos que revelan a los teúrgos preceptos y, sobre todo, prohibiciones que cumplir: es así que θεοί παρακελεύονται (fr. 135, 145) y τά λόγια παρακελεύσατο (fr. 139). En relación a esto se ha supuesto que, atendiendo al contenido, los Oráculos podían dividirse en dos secciones: «une première qui constituait une sorte d’interprétation ésotérique de la philosophie de Platon, surtout du Timée, et une seconde qui consistait en la révélation de techniques théurgiques». Sin embargo, Majercik nos advierte con...

532 Psel., Theol. 23, 33-34.
533 Procl., In R. 2, 236, 4-7: πρὸ τούτων (sc. τῶν Αἰγυπτίων και Χαλδαιῶν) αἱ τῶν θεῶν φήμαι σαφῶς τὰ αὐτῶν εἰδῶτων (…) φασιν οὕτως. Theol. Plat. 5, 35, p. 130, 2-11 (vid. n. 896).
535 Lampe, s.v. «λόγιον». Cf. A. Xanthipp. 28, p. 78, 25-26: καὶ τὰ λόγια σο[ (sc. Χριστοῦ) ὡς λόγια Παύλου].
536 Procl., In R. 1, 336, 29-337, 2.
toda razón de que no se puede distinguir con claridad entre fragmentos filosóficos y teúrgicos\textsuperscript{539}.

Places opina que la designación λόγια bastó por sí misma para expresar que en los \textit{Oráculos caldeos} se revelaban doctrinas propias de una θεοπαράδοτα θεολογία (la expresión es de Proclo). Ciertamente, las fuentes literarias evidencian que, de entre todos los términos griegos que se usan para citarse los \textit{Oráculos}, únicamente fue autosuficiente la voz λόγιον, mientras que cualquier otra (particularmente, φήμια y ὀμφή) requirió ser precisada mediante alguna determinación.

\textbf{C. EVOLUCIÓN DEL TÍTULO \textit{ORACVLA CHALDAICA}}

Teniendo presente el conjunto de testimonios hasta ahora recogidos y comentados, propondré nuevas reflexiones y derivaré algunas conjeturas acerca de la historia del título dado a la colección oracular y en relación a la transmisión del texto.

Kroll planteó que el calificativo Χαλδαικά pudo aplicarse a los \textit{Oráculos} bien por la relación habida entre éstos y Juliano el Caldeo, bien porque con él se aludía a un tipo de género o la temática de los \textit{Oráculos}\textsuperscript{540}. La posible referencia a un subgénero literario cabe ser descartada, pues éste se explicita en el término λόγια: el género oracular. Dicho esto, parece que la determinación Χαλδαικά estaría definiendo entonces una temática ‘caldea’. Pero habría que delimitar qué se entiende por «contenidos caldeos»: si se trata de enseñanzas que eran originales y exclusivas de los \textit{Oráculos}, creo que debemos concluir que los \textit{Oráculos} se etiquetaron como «de los caldeos, caldaicos» en honor a las personas responsables de ese tipo de enseñanzas: los Caldeos; si, por el contrario, con «contenidos caldeos» nos referimos a doctrinas que proceden de una tradición caldea originada en algún lugar del Próximo Oriente, no parece que haya forma de identificar esta supuesta tradición por la carencia de documentación pertinente en la literatura grecolatina. En los \textit{Oráculos}, según Hadot, no hay en apariencia un tratamiento de temas propiamente ‘caldeos’ (por así decir, ‘orientales’); también le llama la atención que en ellos sólo se mencionan divinidades de la tradición griega\textsuperscript{541}, a saber: Hécate, Rea, Eros, Zeus, Apolo y Helios.

\footnote{Majercik, \textit{Oracles}, 2.}

\footnote{Paulys \textit{Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft}, hrsg. von G. Wissowa (Stuttgart: Metzlerscher Verlag, 1899), Bd. III/2, col. 2045 [cita Hadot, 1978, 706, n. 19].}

\footnote{Hadot, 1978, 707.}
Copenhaver se manifestó desconcertado ante la etiqueta «Chaldean»\(^{542}\) dada a los Oráculos. Johnston, en cambio, parece tener más claro que el calificativo no remite al verdadero origen étnico o geográfico de los Oráculos\(^{543}\). Van Liefferinge, a su vez, repite la explicación habitual de la escuela francesa: en los Oráculos el adjetivo \(Χαλδαϊκά\) connota «une volonté marquée de la part des rédacteurs de les rattercher à des révelations faites à des peuples sacrés et à des traditions ancestrales et orientales en accord avec le goût du temps»\(^{544}\). Sin embargo, me parece una postura demasiado simplista la que, sin aportar una argumentación suficiente, reduce toda posible influencia oriental a un asunto de simple moda, sobre todo si tenemos en cuenta que en aquella época la coyuntura política favorecía la comunicación con los diversos pueblos del Oriente. La crítica por lo general, según me parece, confunde inconscientemente dos cuestiones en sí mismas independientes que, por lo tanto, requieren sensu stricto sendas respuestas particulares: a) por qué se etiquetaron los Oráculos como ‘caldeos’; y b) por qué los autores de los Oráculos fueron llamados ‘los Caldeos’. Por momento responderé únicamente a la primera: al igual que Kroll\(^{545}\), opino que los Oráculos son \(Χαλδαϊκά\) porque esencialmente se consideró que habían sido divulgados por los Caldeos.

Verosímilmente, los autores o responsables directos de los Oráculos caldeos debieron de denominar la colección por ellos compilada aludiendo llanamente a lo que era: \(λόγια\), revelaciones provenientes de los mismos dioses. Si los textos fueron gestados en el seno de una comunidad esotérica que los guardaba para uso interno, esta escueta referencia, que en su origen no habría sido propiamente un título pero que con el tiempo llegaría a percibirse como tal, habría de ser autosuficiente.

Jámblico, por su parte, parece aludir de un modo conscientemente velado a las enseñanzas de los Oráculos con el circunloquio \(τὰ \; Ἀσσυρίων πάτρια δόγματα\) («las ancestrales doctrinas de los asirios») y a los mismos como \(πεπερασμένον βιβλίον\) (un «libro ya definido»). Esta reserva por parte de Jámblico es explicable si, como aseveran algunos críticos, fue él quien incorporó a la tradición del platonismo griego una tradición local que hasta entonces había sido preservada más o menos en secreto. En Jámblico, por tanto, encontramos el primer testimonio según el cual los Oráculos remontarían a una

\(^{542}\) Copenhaver, *Hermetica*, XXV.

\(^{543}\) Johnston, 1997, 166, n. 5.

\(^{544}\) Van Liefferinge, 1999, 16.

\(^{545}\) Kroll, 1894, 71.
tradición que se consideró de origen ‘asirio’ (¿‘sirio’?) y antigua\textsuperscript{546}. Damascio, quien rememora los \textit{Oráculos} en \textit{De principiis} y nombra a teúrgos y caldeos, parece aludir a ellos como Σύροι\textsuperscript{547}. Jámblico, además, comentó los \textit{Oráculos} en diferentes tratados que, al menos desde tiempos del emperador Juliano, tal vez fueron editados conjuntamente y circulaban en un solo volumen. El mismo secretismo que manifiesta Jámblico respecto a los \textit{Oráculos de los caldeos} fue mantenido igualmente entre sus discípulos: no tenemos noticia alguna, tampoco en las \textit{Vidas de filósofos y sofistas} de Eunapio, en que se relacione expresamente a alguno de ellos con los \textit{Oráculos} o con sus doctrinas.

Porfirio, quien también dedicó varios comentarios a los \textit{Oráculos}, es para nosotros el primer autor que, en el siglo III, parece mencionar la colección de los \textit{Oráculos} bajo la denominación λόγια (según el testimonio de Juan Lido) y tal vez, en el tratado \textit{Sobre el retorno del alma} (según el testimonio de Agustín), mediante el giro *τὰ θεότα λόγια, «los oráculos divinos». Es plausible que Porfirio haya tomado esta segunda fórmula, que parece remontar a la expresión λόγια θεοῦ de los \textit{Septuaginta}\textsuperscript{548}, de la tradición literaria judeo-cristiana, la cual conocía con suficiente profundidad. El emperador Juliano, a su vez, quien recibió una sólida educación cristiana primero con Eusebio obispo de Constantinopla y después con Jorge de Capadocia, recurrió a expresiones muy parecidas a las de Porfirio: τὰ λόγια, que se vinculan explícitamente a los dioses, y τὰ τῶν θεῶν λόγια. En la segunda, según me parece, el emperador Juliano explicita conscientemente una referencia al politeísmo, lo que contrasta con la citada fórmula veterotestamentaria de esencia monoteísta. Así pues, estos primeros testimonios parecen ratificar una sospecha ya apuntada por Van Den Kerchove: al citar los \textit{Oráculos} como λόγια «\textit{les philosophes néoplatoniciens opposant leur révélation à celle, biblique, des Chrétiens}»\textsuperscript{549}.

En la Academia de Atenas, a partir del siglo V d.C., los \textit{Oráculos caldaicos} fueron conocidos en un primer momento simplemente como λόγια, según atestiguan Siriano e Hierocles de Alejandría; esto es, en conformidad con la tradición anterior. Proclo, por su parte, siguiendo el magisterio de Siriano, aludió normalmente a ellos del mismo modo: λόγια a secas. En sus comentarios de los diálogos de Platón, por ejemplo, predominan

\textsuperscript{546} Servio (\textit{Aen.} 12, 118, p. 587, 17-18) podría estar aludiendo a las ‘muy antiguas’ doctrinas caldeas cuando atribuye la voz ἀζωνος (\textit{Orac. Chald.} 188) «\textit{altioris scientiae hominibus}».


\textsuperscript{548} LXX, \textit{Nu.} 24, 4; 24, 16; \textit{Ps.} 106, 11.

\textsuperscript{549} Van Den Kerchove (en prensa).
las citas de los Oráculos introducidas por fórmulas del tipo κατὰ τὸ λόγιον, ὡς φησι τὸ λόγιον ο τὰ λόγια φησιν 550.

Sin embargo, en esos mismos comentarios Proclo optó a veces por referirse a los Oráculos mediante ocasionales fórmulas alternativas, entre otras: τὰ τοῖς Ἀσσυρίοις ὑμνημένα («los himnos de los asirios») y η τῶν Ἀσσυρίων θεολογία («la teología de los asirios»), que nos recuerdan al modo en que Jamblico alude a ellos; y τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια (Los oráculos caldaicos, en el sentido tal vez de Los oráculos de los caldeos), una expresión novedosa de la que no se tiene constancia en la literatura griega anterior. Así las cosas, lo más probable es que el título Χαλδαϊκὰ λόγια haya surgido de la mano de Proclo y no, como creyó Van Liefferinge, «sous le plume de Michel Psellos» en el siglo XI 551.

Marino, por su parte, en uno de los pasajes de su biografía Proclo o Sobre la felicidad parece estar contrastando el epígrafe τὰ λόγια, que emplea al recordar los comentarios Sobre los Oráculos escritos por Jamblico, Porfirio y Siriano, y las expresiones τὰ λόγια θεῖα y τὰ θεοπαράδοτα λόγια que usa al hablarnos de su maestro Proclo. El testimonio de Marino, además de enfatizar la importante labor desempeñada por Proclo como comentarista de los Oráculos, pareciera corroborar que fue su maestro quien comenzó a usar denominaciones más definitivas que aquella otra más sencilla que hasta entonces había sido empleada por sus antecesores en la Academia ateniense; una de las formas acuñadas, τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια, acabaría arraigando como título definitivo de la colección.

Llegados a este punto es momento de discutir una cuestión derivada: ¿qué razones pudo tener el comentarista de los Oráculos para llamarlos ‘caldaicos’? Según Cumont, el adjetivo «prétendait exprimer la sagasse présumée de l’ancien clergé babylonien» 552. Por su parte, Hadot sugirió que fue el redactor de los Oráculos –tradicionalmente, uno de los Julianos– quien añadió esta etiqueta con la intención de presentar sus versos como una expresión genuina de antiguas tradiciones reveladas por los ancestrales dioses de los pueblos caldeo y asirio 553. Para Cazelais ‘chaldaïques’ implica el sentido «de magiques,

552 Cumont, 1949, 361.
de adivinatoires, ou d’astrologiques.» afirmación que me parece demasiado tópica, vaga e insatisfactoria. Convengo en que el término Χαλδαϊκά puede connotar ‘antigüedad’, pero yo quisiera proponer otra explicación menos simple.

Es razonable conjeturar que el calificativo debió de añadirse como respuesta a una necesidad: la de introducir una aclaración y evitar eventuales equívocos por causa de la ambigua etiqueta λόγια. Parece plausible que, a partir de cierto momento, una vez que los Oráculos habían transcendido el ámbito local en que se gestaron, convino poder diferenciarse esta colección de otros textos que también circulaban con la denominación de λόγια: tal sería el caso de los Συββύλλευμα λόγια, los célebres Oráculos sibilinos originados entre los judíos helenísticos, así como de algunos λόγια recogidos en inscripciones. Parece ser, dado el significado genérico de la voz λόγος, que bajo el epígrafe Περι τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (obra escrita después del 268) Porfirio incluyó oráculos procedentes de repertorios y fuentes diversos, particularmente de los santuarios oraculares griegos. Pero no sólo debieron de coexistir colecciones de textos paganos parcialmente homónimas, sino también circulaba junto a ellas un extenso corpus literario al que los Padres de la Iglesia solían mencionar como λόγια θεοΐ, λόγια ἰερά, λόγια θεία o λόγια θεόσφυες: las Sagradas escrituras cristianas. Estas expresiones refirieron en un principio al Antiguo Testamento, pero también habrían de usarse para aludir al Nuevo Testamento desde el momento en que se consideró que también éste había sido revelado por Dios. Por cierto, no está claro si la colección de sentencias hoy día conocidas como Dichos de Jesús (ca. 150-200) tuvo originalmente el

554 Cazelais, 2005, 278.
555 D. C. 41, 14, 4; D. S. 34(35), 10, 1; D. H. 1, 34, 5 y 1, 49, 3; Paus. 2, 7, 1, p. 122, 28; Plu., Marc. 3, 6, 4-5, Mor. 243b, 11. Cf. Συββύλλευμα χρησμοί (Orac. Sib., p. 1, 8-9).
556 IM 73b, 13. Didyma 486 (370 Rehm); 490 (375); 572 (497); 579 (277). Miletos 292; 484. En IAAsMin&Syr nº 9 (p. 69-70) Perrot publicó un epitafio hallado en Siria «d’un professeur» σοφὸς ἐν λο[γίος].
557 E.g. Marino cuenta que Proclo ἐπὶ τὰς Ἁθηνᾶς ἀνήγετο σὺν ποιμῆ τινι πάντων λογίων (Procl. 10, 7-5). Gregorio de Nacianzo habla de los θεόφορα λόγια a los que tan aficionado fue el emperador Juliano (PG 35, 653a), pero no parecen ser los Oráculos caldeos.
558 Según la datación propuesta por O’Meara (1959, 33-34).
559 En los LXX, indica Donovan (1924, 10), la voz λόγα no denota el sentido de «written revelation», que es secundario.
560 Donovan (1924) discute el uso de la voz λόγα en los LXX, Filón de Alejandría, Josefo, el NT, Clemente de Roma, Policarpo, Justino, Ireneo, Papías, Pseudo-Dionisio y Eusebio (vid. n. 444). Lampe, s.v. «λόγιον».
El título τά Χαλδαϊκα λόγια, que parece ser ficticio\textsuperscript{561}. A colación de esa segunda etiqueta cristiana resulta llamativo el hecho de que la expresión τῶν ίερῶν λογίων, cuyo adjetivo es inusitado en las fórmulas de los Oráculos, se atestigua para citarse un fragmento caldeo (fr. 118) en la obra de quien llegó a ser precisamente un obispo cristiano: Sinesio de Cirene\textsuperscript{562}.

En el contexto, pues, del conflicto religioso que condujo a que el paganismo ateniense fuera sucumbiendo progresiva e irremediablemente ante el moderno ‘ateísmo’ cristiano, Proclo pudo acuñar nuevas expresiones para denominar los textos conocidos hasta entonces simplemente como λόγια, de modo que confería un sello de identidad a esta colección de oráculos paganos que le era muy preciada.

De entre todas las frases que se registran en los escritos conservados de Proclo dos parecen haber sido las más acertadas para lograr este propósito: θεοπαράδοτα λόγια y Χαλδαϊκά λόγια. El eventual éxito como denominación de la primera expresión debió de verse favorecido por la presencia de θεοπαράδοτος (‘transmitido por el dios’)\textsuperscript{563}, un neologismo acuñado probablemente por Proclo mismo para ser usado sobre todo en el


\textsuperscript{563} Patricius \textit{(Nova de universis philosophia, I 19v)} llamó la atención sobre este adjetivo que traduce por «a Deo tradita». 
contexto de los Oráculos. En un primer momento la expresión incluso pudo rivalizar con las expresiones cristianas antes mencionadas, con las que converge por afinidad semántica. Sin embargo, tanto la expresión θεοπαράδοτα λόγια como el adjetivo θεοπαράδοτος se prestaban para poder ser empleados también en un ámbito cristiano, como de hecho no tardaría en ocurrir: el Pseudo-Dionisio los empleó con profusión en su Jerarquía eclesiástica⁵⁶⁴; a partir del tratado parecen haber pasado a otros autores cristianos, de manera que una y otro, ya diluidas las connotaciones paganas, fueron incorporados y asimilados al vocabulario cristiano⁵⁶⁵. A partir de ese momento, por tanto, la fórmula θεοπαράδοτα λόγια dejó de ser efectiva como denominación inequívoca de los Oráculos. Fue el título alternativo τὰ Χαλδαῖκα λόγια, por ser a todas luces único, el que habría de perdurar con el transcurso del tiempo. Además, es posible que haya sido percibido con despreocupación o indulgencia por todo cristiano que supiera que tanto Abraham⁵⁶⁶ como Moisés⁵⁶⁷ habían sido de ascendencia caldea.

En el proceso de consolidación de esta etiqueta, del que poco más puedo decir con respecto a la fase de la Antigüedad tardía por la falta de más evidencias, hay que señalar tres aportaciones decisivas: a) en una de las dos familias de manuscritos que transmiten la Exégesis de lemas caldais de Pselo cada uno de los oráculos se cita bajo el uniforme epígrafe Χαλδαῖκῶν λόγιον⁵⁶⁸ (Pletón, en cambio, rompiendo con la tradición, suprimió

⁵⁶⁴ Dion. Ar., EH 376b, p. 67, 5 y 7; 509b, p. 110, 12; 513c, p. 113, 21; 526b, p. 114, 20-21; 533b-c, p. 117, 5 y 17-18; 561c, p. 127, 18. Son fórmulas afines: τὰ θεία λόγια (EH 392a, p. 68, 18; DN 709a, p. 157, 4), τὰ ἰερὰ λόγια (Ep. 8, 1, 1089d; 8, 4, 1093d) y τὰ θεῖα καὶ νοητὰ λόγια (Ep. 9, 4, 1112a; 9, 2, 1108c).

⁵⁶⁵ El Pseudo-Dionisio, deudor de la obra de Proclo, debe de haber jugado un papel fundamental en la difusión de la voz θεοπαράδοτος entre los autores cristianos: todos ellos, con excepción de Dídimo de Alejandría (ca. 310/313-395/398), son posteriores en el tiempo al Pseudo-Dionisio. El adjetivo se atestigua en Trin. 1, 15, 11 (PG 36, 300b), un tratado que se atribuye con serias dudas a Dídimo. El hecho de considerar a Dídimo como autor genuino de esta obra implica, lo que no parece probable, que él es el único autor anterior a Proclo que documenta la voz θεοπαράδοτος. Mi argumento, pues, favorece la opinión de quienes juzgan espurio el tratado.

⁵⁶⁶ LXX, Ge. 11, 27-31 y 15, 7. Vid. p. 131.


⁵⁶⁸ Places, Oracles, 157. Places estima que las lecturas del grupo de mss P, V, v y los apographa son menos fiables que las del grupo L, N y P: por ello no reproduce sendos epígrafes Χαλδαῖκῶν λόγιον, transmitidos por los primeros, en su edición de la Exégesis de Pselo, contrariamente a cómo sí hizo O’Meara.
la alusión a los caldeos y acuñó el falso título Μαγνηκα λόγια; b) Patricius, a pesar de creer que los Oráculos fueron debidos a unos seguidores de Zoroastro, no omitió la etiqueta ‘caldaicos’ cuando publicó Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica (1591); y c) el repertorio de Kroll De oraculis Chaldaicis (1894), la primera recopilación hecha en la época moderna, aseguró que el título fuera transmitido a nuestro tiempo y adoptado, entre otros investigadores, por el editor Places (Oracles chaldaïques, 1971) y por la comentarista Majercik (The Chaldean oracles, 1989).

D. APAMEA DE SIRIA Y LOS ΛΟΓΙΑ

Stanley ya apuntó que el título Oracula Chaldaica hubo de aludir no sólo a «the divine excellence of their doctrine» sino, posiblemente, al hecho de que sus textos provenían de un centro oracular como aquel de Babilonia que, según informa Esteban de Bizancio, fue tan estimado por los caldeos como lo fue el de Delfos entre los griegos. En algunos estudios, partiendo de una inscripción gala en que se rememoran τὰ ἐν Ἀπομεὶς λόγια, se ha argumentado en pro de la posibilidad de que el santuario de Zeus Belo de Apamea de Siria haya sido el centro oracular en que se gestaron los hoy denominados Oráculos caldeos, y de que Belo, por ende, habría sido la divinidad responsable de las revelaciones.

Apamea (Qal’at al-Mudiq, Siria), una muy antigua ciudad que fue reformada y así bautizada por Seleuco I en el 300/299 a.C., se convirtió en la segunda ciudad más importante de la Siria helénística, tan sólo aventajada en grandeza por Antioquía. Desde el año 64 a.C. en que los Seléucidas fueron destronados por el aguerrido Pompeyo, Apamea pasó a estar bajo dominio del Imperio Romano como parte de la Provincia Syria. Para subrayar la importancia cultural de Siria en la Roma de principios del siglo II d.C. sírvanos recordar el testimonio lapidario de Juvenal: «iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes / et linguam et mores». Un terremoto arrasó Apamea en diciembre del 115; su reconstrucción, comenzada a los pocos meses, se prolongó durante varias décadas bajo los sucesivos mandatos de Trajano, Adriano, Antonino Pío, Marco Aurelio y Lucio Vero. Apamea, además, tuvo peso desde el punto de vista militar: a principios

569 Stanley, Chaldaick oracles, 4.
570 Ibídem. St. Byz. 680, 14-17: οἱ μέντοι χαριέστοροι περὶ Βασίλεων λέγοντες οὐκεῖν αὐτούς (sc. τοὺς Χαλδαίοις), ὡς δέδεικται, μαντεῖον δ’ ἔχων αὐτούς παρὰ βαρβάροις, ὡς Δέλφοι παρ’ Ἐλλησίν.
571 Iuu., Sat. 3, 62-63.
del siglo III la *Legio II Parthica* tuvo en ella sus cuarteles de invierno. Hacia el año 240, según afirma Orígenes, los cristianos eran πάντα ὁλίγοι, «muy poco numerosos» en la región de Siria. A finales del siglo IV, con la nueva división territorial del Imperio, Apamea adquirió oficialmente el estatus de capital de la *Syria Secunda*. El sasánida Cosroes I, en fin, acabó con la edad dorada de Apamea: en el 540 conquistó la ciudad, la cual sería en gran parte destruida por uno de sus generales en el 573. Este recorrido relámpago nos da una ligera idea de qué clase de ciudad fue aquélla en que, según se cree, pudieron gestarse los *Oráculos caldeos*.

Al suroeste de lo que otrora fue el ágora de Apamea aún hoy pueden contemplarse los cimientos que sustentaron los muros de un antiguo templo consagrado, según informa Dión Casio, a Ὄ Ζέλας Ὅ Βῆλος Ὅ νομµαζόµενος. El santuario, «*regarded as a particularly important pagan symbol*»575, fue destruido en el 390/391 (*anno mundi* 5883) por el obispo Marcelo y por el prefecto del pretorio de la Diócesis del Este Materno Cinegio576, mancuerna de verdugos solidarios con las directrices antipaganas trazadas por la política teocrática de Teodosio I y Graciano I, quienes en febrero del 380 tuvieron a bien inaugurar, por así decir, el nacionalcatolicismo: por medio del llamado edicto de Tesalónica obligaban a todos sus súbditos a adoptar la fe de la Iglesia Católica al legalizar el catolicismo como religión única del Imperio577.

Fue J. Balty, secundada por J.-C. Balty, la primera estudiosa que lanzó la conjetura según la cual debe de haber un nexo entre la ciudad de Apamea y la teúrgia, dado que cada una de ellas se vincula a la escuela platónica de Jámbrico de Calcis. La hipótesis de la conexión entre el mencionado santuario, la escuela neoplatónica y los *Oráculos* cobra realidad a partir de una inscripción votiva bilingüe hallada en *Vasio Vocontiorum*

---

574 D. C. 79, 8, 5-6 (cf. 79, 40, 4). Libanio (*Ep.* 1351, 3, 2) alude a Apamea como ἥ τοῦ Διὸς φίλη.
575 Athanassiadi, 1999, 156.
577 *Cod. Theod*. 16, 1, 2. Cf. 16, 2, 1.
(Vaison-la-Romaine, Francia), grabada en un altar donde se rememora a Belo como divinidad oracular de Apamea:

A. Εἴδοθηντῆριυν Τύχης,
   Βήλω,
   Σέξστος θέτο βω-
   μόν,
   τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ
   μνησάμενος
   λογίων.

B. Belus
   Fortunae rector
   mentisque magis-
   ter
   ara gaudebit
   quam dedit
   et uoluit

J. Balty infirió de la inscripción: «la nature même de Bêlos et l’existence sans
duote ancienne de son oracle ont dû favoriser, semble-t-il, la permanence à Apamée d’un
climat de magie, de divination, d’occultisme, qui explique peut-être aussi la relation
privilégiée, maintes fois attestée, entre cette ville et l’école néoplatonicienne»

Se desconoce la identidad del tal Sexto que dedicó un altar «en recuerdo de los
oráculos de Apamea», pero se cree que fue un sirio o alguien que pasó una temporada
más o menos larga en Apamea. Dado que, según parece, el oráculo fue pronunciado para
Sexto en Apamea pero se cumplió cuando él estaba lejos en la Galia, se sospecha que
pudo ser un funcionario militar, acaso un apamiense que servía en las filas del ejército
romano. Un tal Sextus también es mencionado como el autor de otra dedicatoria,
asimismo bilingüe, donde se evoca uno de los oráculos pronunciados para Septimio
Severo en Apamea de Siria; pudiera tratarse del mismo individuo. Otro eventual
candidato es Sextus Varius Marcellus, esposo de Julia Soemia y padre de Heliogábalo,
pues fue originario de Apamea; quienes rechazan esta identificación argumentan con
suficiente sentido común que es inapropiado que se haya aludido a un personaje de alta
alcurnia haciendo uso de tan sólo su praenomen.

---

579 Drijvers (1980, 50) sigue la lectura εἴδοθηντῆρι de IG 14, 2482.
582 Canali de Rossi (2005) remite a Jean-Claude Decourt (ed.), Inscriptions grecques de la
583 Drijvers, 1980, 51; Balty, 1981, 9; Athanassiadi, 1999, 155; Boiy, 2004, 305. Según informa
Canali de Rossi (2005), también se conoce a Vario Marcelo por la inscripción bilingüe IG 14,
911 de Velletri.
En cuanto a Fortuna, Plinio el Viejo comenta la universalidad que había alcanzado la diosa en el siglo I d.C.\textsuperscript{584} La hallamos, por ejemplo, en Edesa, Harrán, Nísibe, Resh‘aina y Palmira\textsuperscript{585}. La diosa Túχη, apunta Drijvers, fue identificada a menudo con Atargatis\textsuperscript{586}. El caso es que también le se rindió culto en Apamea de Siria: el templete de Túχη ha sido excavado por la arqueología\textsuperscript{587}. En los Oráculos caldeos, sin embargo, no parece que haya existido una divinidad regente del destino: se cree que en ellos ειµαρτῇ (fr. 153) simboliza la ley natural o fuerza física responsable de la corrupción material que actúa sobre los cuerpos\textsuperscript{588}; claro que también se ha sugerido alguna vez que representa el fatalismo astral.

La aparición de la voz λόγια en el epígrafe gallo es el indicio crucial que dio pie a la hipótesis según la cual los Oráculos caldeos pudieron ser pronunciados en el santuario apamiense de Zeus Belo, donde quizá fueron compilados como una colección que se habría custodiado en los mismos archivos del templo\textsuperscript{589}. En éste, por qué no, podría haber existido un τελεστήριον caldeo. Sin embargo, he de recordar lo antes dicho: que la voz λόγια se usó en la Antigüedad tardía para referirse a oráculos de procedencias diversas. O sea, no es «extremely likely»\textsuperscript{590} que en la inscripción de Vaison-la-Romaine se esté aludiendo a los Oráculos caldeos.

Según muestra el tipo de oráculo proferido en el templo de Apamea para Septimio Severo (146-211), a quien se pronosticó que se convertiría en emperador romano\textsuperscript{591}, el oráculo apamiense estuvo abierto al público para responderse consultas privadas, tal

\textsuperscript{584} Plin., NH 2, 7(5), 22, p. 134, 10-12.
\textsuperscript{585} Rostovtzeff, 1933, 58. Drijvers, 1980, 98 y 1999\textsuperscript{2}, 115.
\textsuperscript{587} Foss, 1997, 208.
\textsuperscript{591} D. C. 79, 8, 6.
como ocurrió, por ejemplo, en el famoso oráculo de Dodona. A primera vista, pues, el templo apamiense no es el tipo de centro oracular en que cabe esperarse que se pronuncie un oráculo caldeo, entendiéndose generalmente por éste el que transmite un mensaje universal de contenido cosmológico, teológico o ritual (por ende, en los Oráculos no se leen respuestas sobre salud, bienestar, prosperidad económica, descendencia, enfermedad o calamidades personales). Claro que puertas adentro de alguna de las salas del gran templo pudieron tal vez hacerse consultas sobre cuestiones religiosas cuyas respuestas habrían sido reveladas tan sólo a una selecta minoría. Conviene destacarse que los sacerdotes de Belo en Apamea solían servirse de versos homéricos a la hora de formular sus oráculos. Los creadores de los Oráculos caldeos también pudieron conocer repertorios de fórmulas tradicionales que habrían de adaptar según el mensaje a transmitir, sirviéndose de técnicas similares a las empleadas en la dicción formular.

También se evidencia que los sacerdotes de Zeus Belo tuvieron un grado de formación en las letras griegas y eran conocedores de sus obras más representativas; resulta obvio que sólo la élite local —a la que también perteneció Jámblico— tuvo acceso a este tipo de educación literaria. En una inscripción del siglo II-III d.C. se identifica a Aurelio Belio Filipo como sacerdote de Belo y director por sucesión de la escuela epicúrea de Apamea (Bêloç es un teóforo). Análogamente, no es inverosímil que los autores de los Oráculos hayan podido ejercer una doble actividad: por una parte como miembros de un cuerpo sacerdotal, por otra como personas instruidas en la filosofía de Platón.

Otro dato valioso de la inscripción es la referencia al dios Belo, quien como tal, empero, no se menciona en los fragmentos de los Oráculos ni en las fuentes literarias que los transmiten. El teónimo griego Bêloç, «qui plongeait ses racines dans un lointain
passé babylonien»596, transcribe la voz semítica oriental Belū(m), que significa ‘señor’. Como epíteto, por tanto, era apropiado para poder aplicarse a la divinidad masculina que encabeza un panteón: así como los Septuaginta le otorgan a Dios el título de Κύριος, los fenicios y sirios, dice Damascio597, llamaron Bēl a Cronos. Según Athanassiadi, la forma Bēl se empleó exclusivamente para divinidades cuyo origen ancestral remonta a Mesopotamia mientras que la variante Bāaλ se reservó para dioses semitas occidentales, o sea, fenicios y cananeos598. Balty identificó a Zeus Belo de Apamea con Gad, una divinidad semítica que generalmente representa el destino599. La personalidad divina del Zeus Belo apamiense, así pues, parece ser resultado de uno de tantos sincretismos religiosos.

El culto de Belo, importado desde Babilonia, se atestigua en otras ciudades sirias de época romana600. Para nosotros es particularmente significativo el caso de Palmira por una serie de inscripciones arameas donde, con grafía palmirense, se nombra a ciertos KLDY: según interpretan algunos –equivocadamente en opinión de otros– el grupo de personas así aludidas sería el de los ‘caldeos’, quienes habrían ejercido como sacerdotes del Bel local601. Sin embargo, en otras cuatro inscripciones de Palmira se nombra a unos ἄρχεσαι y συμποσιάρσαι relacionados con Belo602, quienes ya existían a mediados del siglo III a.C., pero nunca se describe a este sacerdocio en términos de ‘caldeo’.

En Perea (Palestina) también se documenta un Ζεὺς Bēlος, quien formó junto con sus hermanos Cronos y Apolo una tríada divina engendrada por un Cronos padre603.

La estudiosa que ha defendido con argumentos más convincentes «the Apamean connection»604 de los Oráculos caldeos es Athanassiadi. Según plantea, en ellos podría

597 Dam., Phil. hist. 79C (Isid. 115).
602 Dos de ellas fueron publicadas por Seyrig (1939, 320-321, nº 24). Las otras dos son: Agora de Palmyre 253, anexo 40; SEG 26, 1641.
603 Herenn. Phil., FGH 790, F 2, 26, p. 811, 6-7 = FHG 3, p. 568b (Eus. PE 1, 10, 26, p. 48, 16-18).
604 Athanassiadi, 1999, 153-156.
haber resurgido la tradición de la poesía teológica inspirada que se documenta en las tablillas acadias de los templos de Babilonia. Este tipo de profecía inspirada, constata Bottéro, se atestigua en los archivos de Mari (ca. 1780 a.C.) y en las fuentes neoasirias (ca. 650 a.C.); en ella la divinidad transmite su mensaje a través de un intermediario humano que hace de ‘profeta’ (el ṣēpīlum en Mari, y el mahḥū o raggīmu en Asiria). Según propone Athanassiadi, una casta sacerdotal podría haber heredado alguna tradición de adivinación entusiástica de la Babilonia pre-seléucida, y haberla continuado en los templos oraculares de Bel tanto en Apamea como en Palmira.

Si en Apamea existió una antigua tradición ‘caldea’, mantenida en su templo por sacerdotes, podría haber sido conocida por los filósofos que se desempeñaron en la ciudad: Numenio de Apamea (fl. 160), según defiende García Bazán; particularmente Jámblico de Calcis, en cuyo De mysteriis hay influencia de los Oráculos; e incluso Amelio, según la hipótesis de Saffrey. En cuanto a las doctrinas compartidas por Numenio y los Oráculos caldeos (entre ellas la que distingue un Intelecto Primero de un Intelecto Segundo demiúrgico), García Bazán sospecha que tal vez proceden de una fuente común de filosofía caldaica: Numenio habría conocido una tradición que es anterior a los Oráculos y de la cual los mismos Oráculos serían una expresión particular. Con todo, Hadot opina que los críticos han exagerado al pretender vincular directamente a Numenio con los Oráculos. Dillon, a su vez, aun cuando juzga que las innovaciones doctrinales de Numenio son explicables a partir del platonismo, llega a admitir la

---


606 Athanassiadi, 1999, 155. El templo de Palmira, comenta Dussau (1932, 313), fue dedicado a los dioses Bel, Yarhibol y Aglibol, en el año 45 d.C.

607 García Bazán, Oráculos, 199.


610 García Bazán, 2000a, 123.

posibilidad de que el filósofo haya tenido «influence from Persia or from Gnostics»
Gentiliano Amelio (ca. 216/226-290/300), compañero de Porfirio y discípulo de
Plotino en Roma, se asentó en Apamea tras la muerte del maestro, y debió de fundar la
escuela platónica de Apamea, al frente de la cual fue sucedido por Jámblico, quien sería
sustituido asimismo por Sópatro de Apamea hacia el 325. Brisson estima que los
Oráculos tal vez entraron en el neoplatonismo por mediaci ón de Amelio.

Con todo, por momento no puede demostrarse definitivamente la conjetura según la
cual Zeus Belo de Apamea pudo ser uno de los dioses que pronunciaron los Oráculos
caldeos. Imagino que la solución, de haberla, tal vez pueda encontrarse en las fuentes
epigráficas semíticas, aunque no deberemos prescindir de las griegas. Si pudiera
documentarse un vínculo real entre Adados –divinidad que sí se ha relacionado con los
Oráculos– y Zeus Belo, o entre Adados y el templo de Apamea, tendríamos mayor
evidencia al respecto. Los textos acados aportan un dato positivo y en apariencia
pertinente: Adad asumió la función de bêl terête o «señor de los oráculos». Una
inscripción del año 224 d.C. procedente de Tell Arr (al noroeste de Aleppo) se dedica Δι
Bηλεω θεόν 'Αδάδθέλα617, «a Zeus Beleo, dios de Adadthela»: aquí el topónimo es un
teóforo que remite a Adad y, por tanto, parece que pudiera probarse la identificación de
Belo con Adad. Hadad de Hierápolis también pudo ser una divinidad oracular, aunque
no es del todo seguro.

Otra localidad eventualmente candidata como lugar de gestación de los Oráculos
podría ser Dafne, «un barrio agradable y lujoso de Antioquía»620. Según el historiador
Filostorgio, en su templo de Apolo se pronunciaban χρησμοῦς καὶ λόγια en la época en

612 Dillon, 19962, 124-125.
614 Saffrey & Westerink, Procl., Theol. Plat., vol. 1, XLIV.
615 Brisson, 2004, 94.
616 Greenfield, 19992, 378. Parpola, 1993, 181, n. 79. E.g. ina têrêtim Addu bêl Kallassu,
«through oracles, Adad, lord of Kallassu» (Nissinen, 2003, p. 18: 1. Nur-Sin to Zimri-Lim,
Mari A. 1121+). Vid. n. 605.
618 Seyrig (1941, 267, n° 27) recoge una inscripción griega de Palmira en que se recuerda que un
tal Addudanes fue consagrado como sacerdote de Bel. Sobre Baal y su identificación con
Hadad vid. Hermann, DDD, 132-139.
619 Van Den Kerchove (en prensa).
620 Amm. Marc. 19, 12, 19.
que el emperador Juliano, asiduo visitante del santuario, decidió remover de él los restos de Babilas, un mártir cristiano, porque la presencia de tales reliquias, según creía, venía impidiendo la obtención de los tradicionales oráculos. Además, es posible que Juliano hubiera recibido en este santuario el λόγιον recogido por Eunapios según el cual moriría al enfrentarse a los persas sasánidas, vaticinio que, de darse en Dafne, hubo de emitirse antes del incendio del templo en octubre del 362, que algunos atribuyeron a cristianos fanáticos. En Dafne, además, enseñó Jámblico de Calcis durante el período 305-311; se discute si siguió haciéndolo hasta el fin de sus días.

La conjetura según la cual los autores de los Oráculos estuvieron vinculados a algún centro oracular público también parece poder sustentarse a partir del testimonio ya citado según el cual Jámblico dice haber escuchado en persona a unos Χαλδαίοι προφηταί. Copenhagen señala que el término προφήτης, cuando se emplea en un contexto no bíblico, puede referir a los sacerdotes de los santuarios públicos (Dodona, Delfos, Dídima) que recibían los oráculos. Entonces uno se imagina el siguiente cuadro: Juliano hijo pudo ser uno de esos προφηταί; Juliano padre, el escriba de un templo; uno y otro, miembros de un sacerdocio caldeo.

Según el estado actual de la investigación aún no se ha constatado de un modo fehaciente la existencia de un clero caldeo en Apamea de Siria. Lo que sí sabemos es que Cicerón elogió a los caldeos sirios por sus conocimientos astronómicos (la misma alabanza dedica Pselos a los caldeos relacionados con los Oráculos) y que parece aludir a un grupo caldeo establecido en las montañas del Cáucaso; que en tiempos de Estrabón hubo diferentes escuelas caldeas con diversidad de opiniones: las de Babilonia, Sipar, Borsipa y Uruk (debieron de existir algunas más, quizás de menos renombre); que

622 Amm. Marc. 22, 13, 1-3.
625 Copenhagen, 19974, 209. La voz προφήτης también traduce *hmn-pr*, título de una clase sacerdotal egipcia de rango elevado y asociada al oráculo de Amón. LSJ, s.v. «προφήτης».
627 Str. 16, 1, 6. Cf. Plin., *NH* 6, 26(30), 123, p. 481, 4-9; St. Byz. 176, 7-10.
Pitágoras, según se contaba, fue instruido por los caldeos en Tiro de Fenicia⁶²⁸; y que acaso hubo comunidades caldeas, identificadas confusamente en las fuentes como Χάλδοι, Χάλιμβες y Κηφήνες, en Armenia y la Cólquide, caldeos quienes, según el juicio de Cumont, «sont les restes, répandus sur une large aire de dispersion, des anciens Khaldi (arm. Chaltiq) qui à l’époque assyrienne habitaient la région de l’Ararat et du lac de Van»⁶²⁹.

⁶²⁸ Porph., VP 1, p. 14, 9-12.
⁶²⁹ Cumont, 1917, 199. Vid. S., fr. 638 R. (581 N.); Dicaearch., fr. 56; Posidon. Apam., fr. 51; Str. 12, 3, 18-20; Plu., Luc. 14, 3; 19, 1; St. Byz. 679, 12-681, 3; Menipp., GCM 1, fr. 2, p. 572; Eust., In D. P. 767, p. 350-351; EM 159, 30-31.
IV

LOS DOS JULIANOS, EL CALDEO Y EL TEÚRGO

Las fuentes literarias atribuyen de modo confuso a dos Julianos, el Caldeo y el Teúrgo, al parecer padre e hijo, los Oráculos caldeos, y también les imputan algunos tratados cuyos temas, según se cree, debieron de estar relacionados con los Oráculos. Lobeck fue el primero que planteó formalmente en los círculos académicos la idea de que Juliano el Teúrgo fue el responsable de los λόγια, aunque no tuvo claro si estos textos eran los así llamados Oracula Chaldaica\textsuperscript{630}. Desde entonces una parte de los eruditos ha aceptado sin más la autoría, mientras que otra, sobre todo en las décadas más recientes, ha expresado reservas o la ha puesto en duda. Por lo general se admite el carácter histórico de estos personajes cuya existencia, cuestionable en opinión de algunos, se nos oculta tras un celaje nublado de noticias y alusiones parcas, distantes en los surcos de la transmisión literaria, aisladas en el tiempo e inconexas.

A continuación haré acopio de los testimonios sobre los Julianos, y de los que aluden en apariencia a ellos, y desglosaré sus diversos contenidos para comentarlos por separado, contrastando las opiniones más relevantes emitidas por los estudiosos, con objeto de presentar un cuadro final de las noticias de interés biográfico y relativas a la autoría de los Oráculos\textsuperscript{631}.

En la Antigüedad tardía los testimonios sobre los Julianos son escasos y se diseminan esporádicos en los escritos neoplatónicos. Son contadas las ocasiones en que se menciona a estos personajes por su nombre propio. Las noticias propiamente biográficas nos vienen dadas en la Suda y por Miguel Pselo, esto es, en fuentes bizantinas de los siglos X-XI que son muy posteriores a la época en que se cree que vivió Juliano el Teúrgo: en torno al tercer cuarto del siglo II d.C. Es manifiesto que el

\textsuperscript{630} Lobeck, Aglaophamus, 102.

responsable de la *Suda*, quienquiera que fuere, tuvo acceso a los textos neoplatónicos de la Antigüedad más tardía, de los cuales muchos se perdieron en el transcurso de los siglos subsiguientes, mientras que de algunos otros, como son la *Filosofía caldaica* de Proclo o la *Historia filosófica* de Damasco, sólo nos han llegado extractos más o menos numerosos. Las entradas de la *Suda* dedicadas a los Julianos, según cree Saffrey, son producto de una tradición biográfica que remonta al período neoplatónico, y que se debió de conservar particularmente en los desaparecidos comentarios de Proclo sobre los *Oráculos*. La persona que redactó los artículos de la *Suda* sobre los Julianos parece haber recurrido a más de una fuente: en sendas noticias, que se suceden en orden alfabético y aparecen interconectadas, hay indicio de que se incorporó información heterogénea. Se presume que las mismas fuentes literarias consultadas por el autor de la *Suda* fueron las que Pselo conoció más tarde. Una y otro nos ofrecen detalles complementarios.

**A. JULIANO EL CALDEO**

*La entrada biográfica de la Suda*

La noticia de la *Suda* sobre Juliano el Caldeo, por ser la más completa de las que se conservan sobre su persona, constituye sin duda un buen punto de partida desde el que intentar dilucidar lo poco que se sabe de este oscuro personaje. Dice su texto:

'Ioúlanós, Xaldaiós, philósophos, patíp sull ylhpéntos theopóyô
Ioúlanou. ἔγραψε περὶ δαμιόνων ἑββλία δ'. ἀνθρώπων δέ ἐστι φάσκε-
tónov pròs ἐκαστόν μόριον, ὀποῖα τὰ τελεσθογικὰ Xaldaiítiká.

Para identificarse al sujeto en cuestión se especifican su nombre propio, aparente origen geográfico, profesión y parentesco: «Juliano, caldeo, filósofo, padre de Juliano alias el Teúrgo». Si Juliano hijo gozó de mayor nombradía que Juliano padre, parece natural que para distinguirse a éste se haya señalado su vínculo familiar con aquél. En opinión de Oelsner es posible que los filósofos y astrónomos que, en las fuentes griegas, tienen nombres griegos y reciben el apelativo de ‘Babilonio’ (por ejemplo, Teucro de Babilonia) procedan realmente de Babilonia. *Mutatis mutandis, ¿Juliano el Caldeo fue*

---

633 *Sud.*, t 433.
634 Oelsner, 2002, 190-191.
natural de la región de Caldea. Cazelais supone que en el pasaje de la Suda Χαλδαῖος comporta el sentido de ‘mago’, de modo que en él se estaría estableciendo de modo encubierto una oposición entre la magia y la teúrgia: «le père aurait été mage; le fils, théurge». Pareciera, en consecuencia, que la tradición teúrgica fue inaugurada más bien por Juliano hijo.

A continuación la Suda recuerda los méritos literarios de Juliano padre: «escribió cuatro libros Sobre los démones», que conformaban todos juntos, claro está, un solo tratado. La Suda, así pues, parece desvincular a Juliano el Caldeo de la autoría de los Oráculos. La expresión περὶ δαίμονων debe de ser una indicación del contenido del escrito más que, como ahora entendemos, un título propio. Si las doctrinas que se expusieron en Sobre los démones tenían que ver con las revelaciones demonológicas de los Oráculos, como suele creerse, es verosímil que Juliano el Caldeo haya examinado la clasificación tripartita caldea que distingue entre démones aéreos, terrestres y acuáticos, y que haya dado cuenta de la existencia de démones ἄγωθοι y κακοὶ, pues en los Oráculos se alude a estos segundos como ἀλογοι κόνες, «perros irracionales». Los textos de la Antigüedad tardía, con todo, no conservan noticia del escrito. A pesar de ello, Saffrey ha sugerido que la Carta a Anebo de Porfirio, cuya temática tiene que ver con los démones (su naturaleza, actividades y epifanías; su papel en la mánica y en los sacrificios), podría estar inspirada en la obra desaparecida de Juliano el Caldeo. Tampoco sabemos si ésta influyó o no en las doctrinas demonológicas del Sobre los misterios, donde Jámblico recoge una opinión ajena, al parecer de Porfirio, según la cual el arrebato que experimenta la persona durante el ἐνθωσιασμός se parece a la conducta característica de unos λόγιντες κόνες, «perros rabiosos» Dodds, por el contrario, no cree que las enseñanzas de Juliano ni las revelaciones de los Oráculos hayan tenido cabida en la Carta a Anebo: imagina que, de haber ocurrido así, Jámblico habría dejado

635 E.g. el historiador «Berosus Chaldeus» (Tert., Apol. 19, 6) nació realmente en Babilonia ca. 340/330 a.C. Su obra se cita como Βορέος Χαλδαῖος o Χαλδαῖος (vid. FGH 2, 495-510 = FGH 680). En cambio, la obra histórica de Juba II, que parte de la de Beroso, se llamó Περὶ Ἀσοσφιόν (Clem. Al., Strom. 1, 21, 122, 2).

636 Cazelais, 2005, 259.


638 Saffrey, 1990, 57.

639 Iambl., Myst. 3, 25 (158, 5-10) [Porph., Aneb. 2, 5c].
constancia en su Respuesta\textsuperscript{640}. Pero, si Jámblico tampoco da claras señales en ella de su utilización de los Oráculos, me pregunto: ¿por qué habría de mencionar qué fuentes caldeas sustentaron la Carta de Porfirio?

El último apunte de la Suda, en cambio, parece adscrito al texto que precede sin una ilación clara: «pero los hombres poseen un amuleto para cada miembro del cuerpo, como los telesiourgika caldaicos». La noticia de Fabricius según la cual uno de esos amuletos era de χῦφι (según Plutarco, el χῦφι era una pasta aromática de origen egipcio que se elaboraba con dieciséis ingredientes\textsuperscript{641}) resulta del todo fantasiosa\textsuperscript{642}. En opinión de Saffrey estas líneas debieron de añadirse como escolio o interpolación, y en ellas se estaría citando un texto de Juliano el Caldeo o dándose testimonio de una opinión suya\textsuperscript{643}. Existe la posibilidad, en la que ya pensó Stanley\textsuperscript{644}, de que el excerptum proceda de la obra recién mencionada: no sería de extrañar que en un tratado περὶ δαιμόνων se hubiera dedicado un espacio al asunto de cómo protegerse de los démones maléficos mediante el uso de amuletos apotropaicos. La partícula δὲ sugiere cierta oposición entre los δαιμόνες y los ἄνθρωποι, como si se insinuara: los démones del mal existen pero el hombre puede protegerse de ellos. Partiéndose de los principios de la melotesia, la disciplina astrologica que fija ciertas correspondencias entre las diferentes partes del cuerpo humano y los planetas o los signos zodiacales\textsuperscript{645}, podría justificarse teóricamente cómo habrían de funcionar estos φαλακτήρια caldeos.

Los estudiosos nunca han tenido claro qué clase de filacterias son éstas que se describen como τελεσιοφυκά, de modo que a la hora de explicar el pasaje de la Suda, desconcertados, se limitan a transliterar el adjetivo (e.g. télésiourgique) y eluden el riesgo de dar una traducción que pueda resultar controvertida. En las fuentes neoplatónicas ninguna evidencia respalda la interpretación de Lobeck, resultado de una errónea lectura, según la cual τελεσιοφυκά Χαλδαϊκά fue el título de otro escrito\textsuperscript{646}.

\textsuperscript{640} Dodds, 1873\textsuperscript{8}, 288, n. 47.

\textsuperscript{641} Plu., Mor. 383e-384b.


\textsuperscript{643} Saffrey, 1981b, 211 (1990, 65).

\textsuperscript{644} Stanley, Chaldaick philosophy, 51.

\textsuperscript{645} S. E., M. 5, 21: ἧςον δὲ τινὲς τῶν Χαλδαϊῶν οἱ καὶ ἐκαστὸν μέρος τοῦ ἄνθρωποι· σώματος ἐκάστῳ τῶν φυκῶν ἀνατιθέντες ὡς συμπαθοῦν· καὶ τοῦ μὲν γὰρ κεφαλῆς ὀνόματος· ταῦτα δὲ τραχήλου (κτλ). Acerca de la melotesia vid. Pérez Jiménez (1999).

\textsuperscript{646} Lobeck, Aglaophamus, 100.
En su *Léxico* Hesiquio afirma que el sustantivo τελεσιοφύγια se refiere a toda acción que ha sido llevada a su término (τὸ τέλειον πᾶν ἔργον)\(^{647}\). La explicación, aunque se basa en una monda etimología y resulta pues tautológica, arroja un mínimo de luz sobre el significado del término, que debió de conservar en el habla su sentido originario. De manera afín a la de Hesiquio se expresa Jámblico, quien, para nuestra satisfacción, sí emplea la voz en un contexto precisamente teúrgico: según él, la voz τελεσιοφύγια alude no sólo al cumplimiento del rito sino también a la eficacia del mismo que resulta de su correcta ejecución en cada uno de sus pasos y según un orden apropiado previamente establecido\(^{648}\). En *Onomastikon* Pólux ofrece un tercer testimonio de nuestro interés\(^{649}\): según se infiere, τελεσιοφύγιος podría estar usándose en lugar de τελεστικός. Proclo, por su parte, se refiere a la τελεστική como τελεσιοφύγη, la disciplina teúrgica relativa a los procedimientos de purificación\(^{650}\). Así las cosas, propongo que en la entrada de la *Suda* sobre Juliano el Caldeo τελεσιοφύγα significa que las filacterias habían sido fabricadas, purificadas y consagradas en conformidad como prescribía el arte τελεστική de los caldeos\(^{651}\).

Según le parece a Saffrey el escolio sobre los amuletos pudo ser añadido «pour expliquer son surnom de ‘Chaldéen’, qui signifie magicien»\(^{652}\), una suposición gratuita que no comparto. Cazelais, a su vez, recuerda un tópico un tanto manido: el de que Chaldaeus, en latín, significa habitualmente ‘charlatán’, ‘adivino’ o ‘astrólogo’\(^{653}\). Presento dos objeciones: en el *Oxford Latin dictionary*, fuente de referencia a la que

---

647 Hsch., τ 416.
649 Poll. 9, 157, p. 189, 21-22: τελῶν συντελῶν τελεστικὸς τελεσιοφργόν τελεσιοφργός τελεσιοφργικός.
650 Proclo, *Theol. Plat.* 1, 25, p. 113, 7-8: (sc. ὁ θεοφργικής δύναμις) σύλλαβοῦσα (...) τὰς τῆς τελεσιοφργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις (ξτλ).
651 En los *Papiros mágicos* la voz τελετή designa a veces, según Martín Hernández (2006, 125), «la consagración de objetos para su conversión en talismanes o amuletos».
remite Cazelais, ni siquiera se recoge el mencionado significado de ‘charlatan’; según este diccionario Chaldaeus no sería cualquier adivino o astrólogo, sea cual fuere su origen geográfico, sino el ‘Chaldaean soothsayer or astrologue’\textsuperscript{654}. Una observación más: los eruditos con frecuencia ponen reparos, no siempre justificados, a traducir Chaldaeus por ‘astrónomo’, aun cuando este sentido positivo pueda ser legítimo en determinados contextos. En lo tocante a los Oráculos es un sinsentido pensar que los neoplatónicos que creyeron en ellos usaron el nombre Χαλδαῖος, cuando refieren con él a sus responsables, con una connotación negativa.

Lobeck juzgó que Ἰολιανός ὁ μαθηματικός, mencionado por Tzetzes junto con Hefestión de Tebas, es Juliano el Caldeo\textsuperscript{655}. Si se acepta la identificación podría inferirse que Tzetzes debió de considerar que el Χαλδαῖος que caracterizó a Juliano significa μαθηματικός (‘astrónomo-astrólogo’). Sin embargo, el aludido debe de ser más bien el astrólogo de finales del siglo V d.C. Juliano de Laodicea\textsuperscript{656}, a quien, por tanto, no hay que confundir con Juliano el Caldeo.

Partiendo de la opinión según la cual en la Suda se emplea el sobrenombre Χαλδαῖος de Juliano padre como un auténtico gentilicio, de la noticia de Anastasio Sinaita en que se vincula a un tal Julian con la ciudad de Roma (vid. infra), y del testimonio de Pselio según el cual el Juliano autor de los Oráculos vivió en tiempos de Trajano,

\begin{quote}
Ἰολιανός δὲ τις ἀνήρ ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐν ἔπεσι τὰ τοῦτων ἐξέθετο δόγματα, ὃ δὴ καὶ λόγια φασιν (κτλ).\textsuperscript{657}
\end{quote}


\textsuperscript{655} Tz., Ex. 104, 14-16: ὁ δὲ Ἡφαστίων ὁ μαθηματικός ὁ Ἐθβαῖος, καὶ Ἰολιανός ὁμοίως ὁ μαθηματικός τὴν ἑμέραν φασὶν χρίσιμον εἶναι τῶν λοιμικῶν νοσημάτων. Lobeck, Aglaophamus, 100.

\textsuperscript{656} Cf. CCAG 1, 134-139; 4, 99-105; 5.1, 183; 6, 80; 8.4, 244-253. Kroll, 1894, 71, n. 2; 72 y n. 1-3. Bouché-Leclercq, 1899, 599, n. 1.

Bidez propuso la tesis de que Juliano (¿el Caldeo?) fue «le fils d’un thaumaturge venu à Rome de l’ancienne Babylone sans doute, peu après que les conquêtes de Trajan eurent rouvert le chemin de la Perse»

658, o sea, después del año 116. Lewy, asumiendo asimismo que Χαλδαϊς indica la procedencia de Juliano, repitió una explicación similar: Juliano el Caldeo pudo acompañar a las tropas de Trajano en su regreso de Oriente (Armenia, Asiria y Mesopotamia) y llegar hasta Roma 659. Trajano, informa Macrobio, consultó el oráculo de Heliópolis de Siria vinculado a los Assyrii y a Zeus Adad, donde se le vaticinó que volvería a Roma una vez acabada la guerra: sus huesos fueron los que llegaron Roma (así se explicó a posteriori el oráculo), pues Trajano falleció de camino de regreso en Selinunte 660. Saffrey, como también Smith 661, rechaza la conjetura de Lewy porque, según opina, se sustenta en testimonios que son inconsistentes y que tan sólo evidencian la reputación que alcanzaron los Julianos «come magiciens d’une bonne magie» 662. No obstante, es verosímil que las campañas militares de Trajano, como sostiene Montero, hayan contribuido a divulgar en Occidente técnicas de adivinación de origen oriental, y a que aparecieran en Roma personajes venidos desde Babilonia 663. En este punto viene a cuento recordar lo que le pasó al novelista Jámblico: recibió instrucción de un babilonio que fue apresado en Mesopotamia por las tropas de Trajano y vendido después en Siria como esclavo 664.

Formando parte de la problemática sobre el origen geográfico de los Julianos está la circunstancia de que los críticos, aduciendo más bien impresiones que conjeturas suficientemente argumentadas a partir de las fuentes, a veces han desconfiado de que Χαλδαϊς sea, en relación a la persona de Juliano, un verdadero adjetivo gentilicio. En este punto parecieran asumir, explícita o implícitamente, la difundida tesis de Cumont sobre el valor polisémico del término. Valdrá la pena, pues, recordarla tal como la expuso el erudito belga:

The word Χαλδαϊς, Chaldaeus, bore amongst the ancients very different meanings from time to time. These terms designated first of all the

658 Bidez, 1965 2, 75.
660 Macr., Sat. 1, 23, 14-16.
661 Smith, 1995, 96.
663 Montero, 2000, 161.
inhabitants of Chaldea, that is, lower Mesopotamia, and next the members of the Babylonian priesthood (...). Later the epithet Χαλδαῖος was applied as a title of honour to the Greeks who had studied in the Babylonian schools and proclaimed themselves disciples of the Babylonians; finally it served to denote all those charlatans who professed to foretell the future according to the stars.665

Así las cosas, convendrá ofrecerse una explicación del alias Χαλδαῖος atestiguado en la Suda partiendo del extenso texto de esta enciclopedia. Tras compararse cómo se estructuran en ella los artículos concernientes a los filósofos neoplatónicos, se verifica que en cada una de las entradas respectivas los datos biográficos se ordenaron en conformidad con un patrón compositivo en que suelen detallarse estos seis ítems: nombre propio, lugar de origen, oficio, parentesco o afiliación, época y escritos. En conformidad con este esquema, recurrente tanto en las entradas de los principales filósofos neoplatónicos como en el artículo sobre Juliano el Caldeo666, se evidencia que Χαλδαῖος se empleó sin duda como gentilicio de Juliano; o sea, para señalar a quien la Suda y quizá sus fuentes neoplatónicas creyeron que era originario de Caldea o, por sinécdoque667, del país de Babilonia. El giro perifrástico Χαλδαίων παῖδες con que Damascio668 alude a los teúrgos puede denotar un origen geográfico, aunque también podría estar aludiendo a una profesión heredada de padre a hijo (vid. LSJ, s.v. «παῖς»). Además, si el responsable de la Suda hubiera querido dar a entender que ‘Caldeo’ era sólo un alias, ¿no habría escrito probablemente una fórmula del tipo *Ἰο�μνὸς ὁ καληθεῖς Χαλδαῖος en lugar de Ἰο�μνὸς, Χαλδαῖος? Yo diría que sí: en el mismo pasaje se menciona a Juliano hijo

665 Cumont, 1912, 26-27.

666 Así ocurre con los filósofos Amelio (Sud., α 1549: Ἀπαμεύς), Damascio (δ 39: Σύρος), Domnino (δ 1355: Σύρος), Jámblico (ι 27: Χαλκίδος τῆς Συρίας), Marino (μ 198: Νεαπολίτης), Olimpiodoro (ο 216: Ἀλεξανδρεύς), Plotino (π 1811: Λεκαπολίτης), Plutarco (π 1794: Ἀθηναῖος), Profrío (π 2098: Τύριος), Proclo (π 2473: Λύκιος), Siriano (σ 1662: Ἀλεξανδρεύς) y Sópatro (σ 845: Ἀπαμεύς).

667 Análogamente, por ejemplo, en España suele decirse ‘inglés’ en lugar de ‘británico’; y en Argentina y México se llama ‘gallego’ a quien es ‘español’.

como el κληθεῖς θεοῦ Ῥγός Ἰοδίμανός, aclarándose para el lector que ‘Teúrgo’ fue un sobrenombre.

Según el autor de la Suda Juliano el Caldeo habría sido más bien un φιλόσοφος y no tanto un σοφός (en la Suda se describe como ‘sabio’ a Hermes Trimegisto, Orfeo y Zoroastro), como tampoco un μάγος (cual Zoroastro/Záretos u Ostanes). Pselo, por otra parte, en la Exégesis de las citas caldaicas presenta al Caldeo dirigiéndose a unos supuestos discípulos por medio de una segunda persona genérica, σοῦ μωθῆτε ὅμενος ὑπ’ ἐμοῦ, «toi qui t’instruis à mon école» (trad. Places), lo que sugiere que Pselo o sus fuentes debieron de considerar que el Caldeo era un φιλόσοφος o ‘maestro de filosofía’.

INDICIOS INDIRECTOS SOBRE EL ORIGEN DE LOS JULIANOS

Exceptuándose el apelativo Χαλδαῖος con su valor de gentilicio, en la literatura griega no se documenta noticia alguna expresa sobre el origen geográfico de Juliano padre, como tampoco del hijo. Para intentar aclarar este punto sólo se pueden aportar algunos testimonios que indirectamente parecen arrojar cierta luz sobre la región de procedencia no de los Julianos sino de la teúrgia y los Oráculos.

El primero de ellos se lee en el emperador Juliano. Éste, quien fue educado hasta su primera juventud en la religión cristiana por Eusebio de Constantinopla y por Jorge de Capadocia, confiesa en el tratado Contra los galileos (año 362/363), donde indagó las relaciones que hay entre las creencias cristianas y las creencias judías del Antiguo Testamento, después de haber apostatado para convertirse a los cultos paganos:

'Αεὶ <δὲ> προσκύνων τὸν θεόν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰσαὼβ (cf. LXX, Ge. 50, 24, 4; Ex. 3, 6, 2; Rist, 1938), οἱ ὀντες αὐτοὶ Χαλδαῖοι, γένος ἵεροι καὶ θεοῦ ρηγισθὰ (τῆλ)\(^{672}\).

El hecho de que Juliano refiera que los patriarcas bíblicos eran caldeos, en verdad, no es una noticia extraordinaria. Como persona cultivada que era y cristiano que había

---

669 Véanse otros usos afines en Sud., α 1987, 2703 y 3422; δ 1171; ε 2733; ζ 78; κ 227; π 3035; σ 359 y 443.

670 En la Suda, aunque se recoge la acepción de μάγος como μηχανορρόφον o ‘maquinador de engaños’ (μ 25; cf. S., OT 387), suele emplearse el término en su sentido primigenio para designarse al ‘sacerdote persa’.


672 Iul., Gal. 354b.
sido, Juliano conocía sin lugar a duda la tradición conservada en los Septuaginta según la cual Abraham, obedeciendo a Dios, había emigrado desde Caldea, su región de origen, hasta la tierra prometida de Canaán. Lo peculiar de la declaración es que el emperador Juliano haya recurrido al insólito adjetivo ὁθεομαχόν, muy raramente atestiguado en griego, para caracterizar el γέγος de Abraham y su primera descendencia. El texto, pues, según lo interpreto, parece connotar que el emperador Juliano vinculaba la teúrgia con el pueblo caldeo y con la región mesopotámica de la que también provinieron los padres del pueblo judío.

Amiano Marcelino (330-400), el historiador que acompañó al emperador Juliano como testigo de su fracasada expedición militar contra los persas del año 363, escribió en Res gestae un excursus sobre la provincia de Caldea donde observa que esta región fue cuna de una antigua filosofía:

\begin{quote}
Hic prope Chaldaeorum est regio, altrix philosophiae ueteris, ut memorant ipsi, apud quos ueridica uaticinandi fides eluxit.
\end{quote}

Guzmán Armario subraya que la defensa de las tradiciones patrias está presente en la obra de Amiano: el autor la dirigió al sector del Senado de Roma más conservador que, apiñado en torno a la figura de Quinto Aurelio Símaco, sentía que «el paganism era (...) el estandarte de la traditio» que se estaba derrumbando. Según Clerc, Amiano Marcelino está aludiendo a la adivinación teúrgica de un modo encubierto al servirse de la expresión «ueridica uaticinandi fides». Si tenemos en cuenta que el historiador antioqueno fue en la Roma de los años 380 un hombre «estigmatizado por su antiguo seguimiento del paganismo de Juliano en un mundo en el que el cristianismo se advertía ya imparable», es imaginable que haya recurrido al circunloquio con objeto de salvaguardar a los teúrgos, previniendo que la influyente clase senatorial cristiana o el emperador Teodosio I pudieran poner su atención en ellos.

Por supuesto, mis interpretaciones de ambos textos –el del emperador Juliano y el de Amiano Marcelino– no son en modo alguno concluyentes, pero sí aportan, creo, indicios que se deben contrastar con otras pistas aportadas por dos neoplatónicos posteriores: Proclo y Damascio.

\begin{footnotes}
673 LXX, Ge 11, 27-31 y 15, 7. 2Esdras 19, 7.
674 Amm. Marc. 23, 6, 25.
\end{footnotes}
Proclo alude al origen foráneo de la teúrgia al referirse a ella como βάρβαρος θεοσοφία y ὑπερόριος θεοσοφία. Estas peculiares expresiones, que parecen ser hápax, indican con claridad que la teúrgia procedía de una región en la que el griego no se habló como lengua materna, y que provenían de más allá de la frontera. Para un habitante del Imperio Bizantino del siglo V como lo fue Proclo, las fronteras por antonomasia debían de ser las orientales cuyo limes natural lo establecía el Éufrates. Conviene recordar igualmente que Proclo atribuye algunas expresiones de los Oráculos a unos βάρβαροι (en una ocasión se oponen al griego Orfeo): estos teólogos extranjeros, así pues, no han de ser otros que los autores caldeos de los Oráculos y acaso los dos Julianos.

El segundo testimonio se encuentra en Damascio. En su comentario Sobre el Parménides vincula la ἀλήθεια al arte de los magos, a los Oráculos y a los persas. El filósofo parece estar pensando en tres realidades que, de no tener una relación genética, acaso pudieron originarse en un mismo espacio geográfico: Mesopotamia. En el pasaje Damascio cita dos fragmentos de los Oráculos (fr. 40 y 78) y explica que existe una ἀφομοιωτική διακόσμησις, un «orden cósmico asimilativo», que recibe diferentes calificativos según las distintas escuelas filosóficas: los teólogos que describen este orden como ‘supracosmico’ (vid. ὑπερκόσμιος en el capítulo del léxico) son los autores de los Oráculos (cf. fr. 18 y 209), los teúrgos a los que Damascio se refiere una vez como los Χαλδαϊῶν παίδες.


ADADOS Y LOS THEOLOGI SIRIOS

Fue Saffrey quien llamó la atención sobre un olvidado pasaje del *Sobre el Parménides* de Proclo que contiene una doxografía «sur les “véritables théologiens” qui sont évidemment les théurges et probablement les Julien»⁶⁸³. Los tres últimos libros del comentario de Proclo sólo se conservan gracias a la traducción latina del fraile dominico Guillermo de Moerbeke (ca. 1215-1286). Como Moerbeke gustó de traducir de uerbo ad uerbum el texto latino resultó poco elegante en cuanto a estilo literario pero bastante fiable. El pasaje en cuestión dice:

_Dii quidem igitur que sui ipsorum scientes⁶⁸⁴ et ut sui ipsorum uno ad illum unum sursumtendunt; et theologice autem eadem eorum qui ut uere theologorum fame hanc nobis de primo tradiderunt intentionem, illud quidem sui ipsorum uoce uocantes Ad, quod significat unum secundum ipsos, ut qui illorum linguam sciunt interpretantur, intellectum autem conditiuum mundi duplantes hoc appellantes, et hunc dicentes esse ualde ymnizabilem Adadon, neque hunc mox post unum esse dicentes, sed proportionaliter uni ponentes; quod enim est ille ad intelligibilia, hoc est iste ad inuisibilia; propter quod et hic quidem ipsis solum Ad uocatur, hic autem Adados duplans les unum⁶⁸⁵._

En su más reciente edición del *In Parmenidem* C. Steel nos ofrece el texto *Graece redditum*. Vale la pena citarlo por su lograda claridad:

_Oí μὲν οὖν θεοὶ τὰ ἑαυτῶν εἰδότες χαλῶς τῷ ἑαυτῶν ἐνὶ πρὸς ἔκεινο τὸ ἐν ἀνατείνονται· καὶ θεολογικῶς δὲ αὐτὶ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολογῶν φέρια ταύτῃ Ἡμῖν τὴν περὶ τοῦ πρώτο[[]] παραθεδώκαισιν ἐννοιάν, ἔκεινο μὲν τῇ ἑαυτῶν φωνῇ χαλῶντες Ἀδ, ὡπερ σημαίνει ἐν κατ’ αὐτοῦς, ὡς οἱ τὴν εἰκένων γλώτταιν ἐπιστάμενοι ἐρμηνεύο[[]]σιν, τὸν δὲ νοῦν τὸν δημιουργικὸν τὸν κόσμον διπλασιάζοντες τοῦτο προσαγορεύοντες καὶ τούτου λέγοντες εἴναι τὸν πολ[ˈ]ύμνητον Αδαδον, οὔδὲ τούτου εὐθὺς μετὰ τὸ ἐν εἶναι λέγοντες, ἀλλ’ ἁνάλογον τῷ ἑνὶ τιθέμενοι· ὃ γὰρ ἔστιν ἔκεινος πρὸς τὰ νοητά, τούτῳ ἔστιν οὕτως πρὸς ἔκεινος·_⁶⁸⁵

⁶⁸⁴ Cf. Procl., *Prou*. 1, 17-18 B. (col. 147, 6-7 C.): «ipsis diis, que sui ipsorum sapienter scientes».
ta óraτά· διν καὶ ὁ μὲν αὐτοῖς μόνον Ἀδ καλεῖται, ὁ δὲ Αδάδος, διπλασιάζων τὸ ἔν.

La frase que revela que el texto recoge una enseñanza de los Oráculos caldeos es «eorum qui ut uere theoloūorum fame», la cual tradujo verosímilmente αἱ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολόγων φήμαι. Proclo, en efecto, no sólo se refiere a los teúrgos caldeos como los θεολόγοι, a quienes atribuye algunos Oráculos, sino también emplea la voz φήμαι para citar los Oráculos (fr. 8, 59, 87 y 169). Además, Proclo rememora la misma doctrina teológica sobre las dos divinidades, "Απαξ ἐπέξεινα y Δίς ἐπέξεινα, en un pasaje de Sobre el Crátilo que le sirvió a Places para editar el fragmento 169 (..."Απαξ ἐπέξεινα). El erudito francés, así pues, no se equivoca al sostener que los theologi mencionados en el Sobre el Parménildes medieval «sont évidemment les théurges et probablement les Julien». La referencia a los autores de los Oráculos como ‘teólogos’, particular de Proclo, podría provenir de Porfirio: así se infiere del testimonio de Favonio Eulogio relativo a unos theologoi.

En lo concerniente a la biografía de los Julianos el interés del pasaje radica en el detalle de que los teólogos referidos rendían culto a los dioses Ἀδ y Ἀδάδος, a quienes le recitaban himnos. Saffrey, asumiendo que estos teónimos aluden a la divinidad siria Hadad, conjeturó que los Julianos pudieron ser oriundos de la región de Siria. En este contexto cobra relevancia un testimonio de Cicerón en que se aló gia los caldeos de Siria (¿o Asiria?) por sus precisos conocimientos de los astros. Siguiéndose a Saffrey suele aceptarse tácitamente que la forma latinizada Adados, con que Moerbeke translitera la supuesta voz griega Ἀδάδος, corresponde a la forma semítica occidental hdd (Hadad, Hadda, Haddu); de ahí que Majercik, por ejemplo, no duda en afirmar que el teónimo


687 Procl., In Ti. 1, 34, 20-21 (Orac. Chald. 194); 1, 142, 22-24 (fr. 33); 2, 9, 16-18 (fr. 69); 3, 131, 29-30 (fr. 226); In Prm. 821, 4-6 S. (fr. 54); Theol. Plat. 5, 1’, p. 2, 8-9 (fr. 187); In Cra. 126, p. 74, 22-27 (fr. 191 y 207).

688 Procl., In Cra. 109, p. 59, 19-21 (vid. n. 729).


691 Cic., Div. 1, 41, 91: «in Syria Chaldæi cognitio astrorum sollertiaque ingeniorum antecedent». 

Adados es «a corruption of the Syrian Hadad» 693. Saffrey debió de pasar por alto la
hipótesis según la cual Adados pudiera remontar a una forma semítica oriental ‘dd (Adad,
Addu, Dadu, Dada) de origen mesopotámico y quizá más antigua que la occidental, pues
se atestigua en acadio694. Así las cosas, surgen dos cuestiones esenciales: ¿Ad y Adados
son dioses de una tradición occidental (siria) u oriental (babilónica)? ¿Qué relación había
entre ellos dos?

La forma occidental Hadad, según parece, se escribió con el mismo logograma de
la forma oriental Adad en el período anterior al siglo VII a.C. A partir de esta fecha,
según Kaufman, «to indicate the bisyllabic Aramaic Hadad, one simply repeated the
logographic writing of the corresponding monosyllabic Mesopotamic deity Ad, yielding
ad-ad» 695. Así las cosas, la voz latinizada Adados parece remitir a una divinidad siria,
mientras que la forma simple Ad, la primigenia, a un dios babilonio. En consecuencia, se
demuestra que el teónimo Ad no es, como sospechó Dodds, «an invented name» 696.

Talon, a su vez, relaciona el teónimo Adad con la forma oriental ‘d ad-du, uno de los
cincuenta nombres que en el Enûma eliš definen a Marduk697. En el poema babilónico
Marduk no sólo es el dios banuu o ‘creador’ del mundo (por así decir, el demiurgo) sino
también es mārī Utu o ‘hijo del Sol’. En los textos cuneiformes, según parece, se
identifica a Adad como «prepotencia de Marduk» 698. También podría ser un dato de
interés el hecho de que en los textos acadios Adad es bēl terēte («señor de los
oráculos») 699 y fue, junto con el dios solar Šamaš, patrón de la adivinación entre los
asirios700. De otro lado, Talon explica la forma Ad (‘d) a partir de los logogramas ‘d Aš
(‘divino Uno») o, sin determinativo, Aš (‘Uno»), con los que se escribe el nombre del
dios Aššur. En la versión asiria del Enûma eliš, además, el nombre ‘Marduk’ suele
reemplazarse por éste de Aššur. Jastrow opina que A(š)šur no fue en su origen un nombre
propio (por lo que a veces no se acompaña en los textos del determinativo dingir,

693 Majercik, Oracles, 1.
694 Vid. Greenfield, s.v. «Hadad», DDD, 377-382. Sobre el culto de Addu en la Siria del período
696 Dodds, 1961, 272.
698 Bottéro, 2001, 81-82.
‘divino’), sino un epíteto que se aplicó primordialmente a Marduk para describirlo como «overseeing, protector, guardian»\textsuperscript{701}.

Según Parpola el teónimo Aššur está conformado por las raíces Aš (‘the One’) y šur (‘to flash, flow; to emanate’), de modo que en su origen Aššur significó ‘a Single flash’\textsuperscript{702}. A partir de esta etimología Parpola interpreta el nombre de Aššur (o sea, de Ad) en el sentido de ‘[God] is One [in his multiple] emanation’\textsuperscript{703}. Esto sugiere que la doctrina neoplatónica de la emanación podría tener un remoto origen babilónico. Es más, a ella alude el fragmento caldeo 9.1 Majercik, según la nueva lectura latina y retroversión griega de su texto propuestas por Steel:

\begin{quote}
oomnia enim ex uno entia et e converso ad unum uadentia
\end{quote}

Talon establece finalmente una analogía: la relación de Adados y Ad se asemeja a la que existe entre Marduk y Aššur, sugiriendo una idea que el común de los helenistas tiende a rechazar: que en los Oráculos caldeos parece haber un eco remoto de la cosmología babilónica\textsuperscript{705}. Además, señala que la doctrina de los dos Intelectos (fr. 7), procedente ἐκ Περσίδος según Porfírio\textsuperscript{706}, tiene una analogía en el mito babilónico de la creación donde se habla de un dios padre Ea y un dios hijo Marduk.

Llegados a este punto, puede ser relevante el hecho de que los autores de los Oráculos sean aludidos algunas veces como οἱ Ἀσσύριοι (vid. «El título τὰ [Χαλδαϊκὰ] λόγια») si con ello se pretendía connotar un vínculo con el dios Aššūr: el gentilicio Aššûrayu deriva de dicho teónimo, que también se usó en el topónimo māt Aššūr, «tierra de Asur»\textsuperscript{707}. Parpola, es un dato importante, constata que el dios Aššūr

\begin{footnotes}
\footnotetext[702]{Parpola, 1993, 206.}
\footnotetext[703]{Parpola, 1993, 207.}
\footnotetext[704]{Procl., \textit{In Prm.} 3, 512, 15 (p. 324) y 16 (p. 325).}
\footnotetext[705]{«The Chaldaean doctrine does not directly reflect Mesopotamian cosmology in itself, but is rather like an echo» (Talon, 2001, 276). Según Smith (1995, 99), quien sigue a Dillon (1977, 395), en los Oráculos hay una influencia del dualismo iranio.}
\footnotetext[706]{Procl., \textit{In Ti.} 2, 154, 4-9. Vid. Dillon (1973).}
\footnotetext[707]{Parpola, 2004, 16.}
\end{footnotes}
seguía siendo objeto de culto a comienzos del siglo III d.C.\textsuperscript{708}, esto es, en una fecha muy próxima a mediados del siglo II d.C. en que se cree que vivieron los dos Julianos. El templo de Marduk en Babilonia seguía funcionando en el siglo I d.C., cuenta Plinio\textsuperscript{709}.

En los \textit{Saturnalia} (ca. 395) de Macrobio también se atestigua la explicación según la cual los Assyrii afirmaban que \textit{Adad} significa ‘\textit{unus unus}’: se refiere a los habitantes sirios de Heliópolis (Baalbek)\textsuperscript{710}. Dado el carácter insólito de la información, cabe plantear que la fuente consultada por Macrobio pudo ser la misma que usó Proclo en \textit{Sobre el Parménides}. Así las cosas, creo que Porfirio es un candidato plausible como nexo común a ambos autores, pues, según indica Chuvín\textsuperscript{711}, Macrobio tomó doctrinas astrales del erudito de Tiro. Por otra parte, Guillaumin apunta que en el área geográfica de Cartago debió de existir una traducción latina del \textit{De regressu animae} de Porfirio, de la que Marciano Capela habría tomado, para su \textit{De nuptiis Philologiae et Mercurii}, algunas ideas sobre la elevación del alma\textsuperscript{712}. No debe de ser casual que en esta obra Capela mencione precisamente a ‘\textit{Ἀπαξ καὶ Δίς ἐπέκειναι (sic en griego), juzgando que la locución provenía de un medio platónico}’\textsuperscript{713}: esto es, de Porfirio. El cartaginés Favonio Eulogio, discípulo de Agustín de Hipona\textsuperscript{714}, también alude a ambos principios: en su \textit{Disertación sobre el sueño de Escipión} (ca. 390-410) atribuye a unos \textit{theologoi} la

\footnotesize{
\begin{itemize}
\item \textsuperscript{708} Parpola, 2004, 20, n. 73. El culto también se documenta en la Roma de finales del siglo II d.C. o principios del III: ‘\textit{Ἄδδάδῳ}’ (I UrbRom 1, 110).
\item \textsuperscript{709} Plin., \textit{NH} 6, 26(30), 121, p. 480, 13.
\item \textsuperscript{710} Macr., \textit{Sat.} 1, 23, 10-18, p. 126, 18-128, 16: «\textit{Assyri quoque solem sub nomine Iouis, quem Δία Ὁλοκαυτήριν cognominant, maximis cerimonias celebrant in civitate quae Heliopolis nuncupatur. (…) accipe quid Assyrii de potentia solis opinentur. deo enim, quem summum maximumque uenerantur, Adad nomen dederunt. eius nominis interpratio significat unus unus (…). sed subiungunt eidem deam nomine Adargatin (…)». Vid. Mulder, s.v. ‘\textit{Carmel}’, \textit{DDD}, 182-185.
\item \textsuperscript{711} Chuvín, 1990, 128. Según P. Courcelle (\textit{Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore}, Paris: de Bocard, 1943, p. 26 [cita O’Meara, 1959, 130]), Macrobio (\textit{Comm.} 1, 13, 16 [p. 54, 16-17 W. = p. 526, 22-23 E.]) alude al \textit{De regressu animae} mediante el circunloquio ‘\textit{in arcanis de animae reditu disputationibus}’.
\item \textsuperscript{712} Guillaumin, 1997, 55-59.
\item \textsuperscript{713} Mart. Cap. 2, 205 (p. 55, 15-16 W. = p. 50, 27-28 E.): «\textit{quandam etiam uirginem fontanam (cf. Orac. Chald. 52) deprecatur, secundum Platonis quoque mysteria Ἄπαξ καὶ Δίς ἐπέκειναι potestates}».
\item \textsuperscript{714} Aug., \textit{Cur. mort.} 11.13, p. 642, 17-643, 1.
\end{itemize}
}
doctrina según la cual la Díada es el segundo movimiento y la Mónada el primero. En vistas de que, como indica Majercik, en ninguno de los fragmentos caldeos relativos a la μονάς o la δύάς/δύο (fr. 8, 11, 12, 26, 27) se emplea la terminología usada por el rétor latino, se sospecha que Eulogio debió de utilizar una interpretación de los Oráculos debida a Porfirio.

El hecho de que los teónimos Ad y Adados se documenten en el Sobre Parménides de Proclo como tales (o sea, transliterados a las grafías primero griega y después latina) y de que no hayan sido sustituidos por nombres de divinidades griegas asimilables, revela un rasgo propio de la mentalidad babilónica: los dioses siempre deben recibir culto según las maneras tradicionales. En coherencia con esta creencia prescriben los Oráculos: ὄνοματα βάφθαρα μῆτποτ ἀλλάξεις, «los nombres extranjeros jamás los varíes» (fr. 150). El precepto sólo tiene sentido si quien lo pronuncia es un oriental (fenicio, sirio, asirio, caldeo) que revela su religión a quien es extranjero, particularmente griego. Tampoco hay que perder de vista que por ὅνομα debemos entender no sólo el ‘nombre propio’ sino también el ‘nombre común’ y en general toda ‘palabra’: tampoco debían traducirse las fórmulas de oración. Los caldeos, según comenta Jámblico, al conservar los nombres de las divinidades en sus formas originales se dirigían a los dioses usando el lenguaje en su forma más pura. ¿Acaso él mismo tuvo la oportunidad de escuchar, cuando recitaban sus plegarias, a esos mismos Χαλδαῖοι προφήται cuya opinión afirma

---


716 Majercik, 1992, 484.

717 E.g. Orac. Chald. 12: ... ταναῇ μονάς ἔστιν καὶ δύο γεννῆ.


haber oído (ηχούςνα) en una ocasión.\footnote{Iamb., Myst. 3, 31 (176, 1-2). Otras veces ἀκούω significa ‘leer’: Procl., In Ti. 2, 9, 16-18: καὶ τῶν θεόλογων ἀκούων καλούντων (Orac. Chald. 60); In R. 2, 220, 11-12: τῶν παρὰ Χαλδαιών θεολογῶν ἀκούσας (fr. 200f). Synes., Insomn. 4, 38-42: ἀκούσας τῶν ἱερῶν λογίων (fr. 118); 9, 6-8: ἀκούει τῶν λογίων λεγόντων (fr. 158).}


En la literatura griega el teónimo Hadad se documenta una sola vez bajo la forma Αδωδος.\footnote{Vid. n. 724. En los LXX Adad aparece en teóforos: Ἄδαδ (Ge. 36, 35-36: cf. Eus., Onomast., p. 62, 7-9; IPa. 1, 46-47; 1, 50-51; Ib. 42, 17d, 5-6), Ἄδα (Ge. 4, 19-20; 4, 23: cf. Didym., Gen. 4, 19-22, p. 320, 15-17), Ἀράδ (Ge. 36, 39: cf. Eus., Onomast., p. 168, 7), Ἀδέρ (3Re. 14, 15-ss.; IPa. 8, 3; 15, 18-ss.; 2IPa. 16, 2-4; Ie. 30, 33; Am. 1, 4), Ἦναδάδ (2Es. 3, 9; 13, 18; 13, 24; 20, 10), Χοδδάδ (Ge. 25, 15; IPa. 1, 30), Ἀθρασεζάρ (2Re. 8, 3-ss.; IPa. 18, 3-10).} ésta parece corresponder a una forma siríaca dado que, como indica Parpola, «Syriac ḥ/ goes back to Old Aramaic ḥ/».\footnote{Cors i Meya, 1997, 12.} A diferencia de la variante Αδωδος, por tanto, las voces Adad, Adados y *Αδαδος (de Macrobio, Moerbeke y Proclo) parecen remontar a fuentes arameas más antiguas que las sirias.

De Tiro de Fenicia, la patria del filósofo Porfirio, procede la noticia transmitida en la Historia fenicia de Filón de Biblos (641-141 a.C.) en que se da cuenta del citado dios sirio Αδωδος.\footnote{Eus., PE 1, 9, 20, p. 39, 10-16; 1, 10, 42, p. 51, 12-15.} Eusebio de Cesarea, «transmissor fidel»\footnote{De Tiro de Fenicia, la patria del filósofo Porfirio, procede la noticia transmitida en la Historia fenicia de Filón de Biblos (641-141 a.C.) en que se da cuenta del citado dios sirio Αδωδος. Eusebio de Cesarea, «transmissor fidel» del texto de Filón en su Preparación evangélica, asevera que el mismo Porfirio sancionó con su docta autoridad la veracidad de las noticias transmitidas por Filón. Filón, además, menciona junto con Adodos a Ζεὺς Δημαροῦς y a Ἀστάρτη (acad. Istar), dioses que tal vez conformaban
una tríada. Porfirio, a su vez, dice que en tiempos de Pitágoras ya existía una comunidad caldea en Tiro de Fenicia\textsuperscript{727}.

Los logogramas correspondientes a Ad y Adad, así las cosas, debieron de ser adaptados a la grafía griega como Aδ y Aδαδος (aquí con el recurso morfológico de la tematización en -o) y calcados en un medio platónico respectivamente como "Απαξ y Δις. A estas dos voces se añadirá el determinante ἐπέχεινα para enfatizarse el aspecto ‘trascendente’ de la divinidad. Las expresiones griegas, a su vez, debieron de ser traducidas al latín como Unus y Unus unus. La forma Ad, además, debió de vincularse a la de Adad por medio del argumento etimológico, tan útil en la exégesis teológica platónica, de modo que se interpretó que cada denominación aludía a una dimensión de una misma divinidad. Así lo creyó Miguel Itálico cuando, en su resumen de la teología caldaica, afirma que los nombres "Απαξ ἐπέχεινα y Δις ἐπέχεινα no expresan un ‘orden’ (τάξις) jerárquico entre dos dioses sino representan dos ‘actividades’ (ἐνέργειαι, potestates en Mart. Cap. 2, 205) ejercidas por un mismo dios\textsuperscript{728}. a saber, la puramente pensante y la demiúrgica.

Places, partiendo del testimonio de Proclo, recogió la expresión "Απαξ ἐπέχεινα como original de los Oráculos (fr. 169)\textsuperscript{729}. Sin embargo, Combès sugirió que el término ἐπέχεινα no es original de los Oráculos sino «una addition spéculative»\textsuperscript{730} de algún comentarista. Así se justifica que Proclo haya aclarado que tanto Δις ἐπέχεινα como Δις ἐσχετ –esta segunda expresión es un hápax– son fórmulas equivalentes que refieren a la δ诨ς (fr. 8) de los Oráculos\textsuperscript{731}; y así se explica la impresión de que unus traduce "Απαξ a secas (sin el añadido ἐπέχεινα) mientras que unus unus equivale por suma de sus términos a δις o δ诨ς. No obstante, el tecnicismo filosófico-teológico ἐπέχεινα, que

\textsuperscript{727} Porph., VP 1, p. 14, 9-12. Herrmann (DDD, 135) identifica a Δημιοργος con Baal.


\textsuperscript{730} Combès, en Dam., Pr., vol. 3, p. 30, n. 2.

parece tener su origen en Platón\textsuperscript{732}, se atestigua en una expresión de los \textit{Oráculos} de cuya autenticidad caldea no se duda: πῦρ ἐπέξεινα τὸ πρῶτον, «primer Fuego trascendente» (fr. 5), expresión que, según explica Proclo\textsuperscript{733}, alude a Cronos y que, por tanto, cabe ser considerada paralela a esa otra locución que también apela al dios griego: ”Ἀπαξ ἐπέξεινα. En opinión de Cumont la importancia que se concede en los \textit{Oráculos} al culto del fuego, el cual es distintivo del mazdeísmo, junto a la tradicional caracterización de los mismos como Χαλδαῖκα, «semblerait indiquer parallèlement» que los \textit{Oráculos} tienen «une origine iranienne, réelle ou fictive»\textsuperscript{734}.

Majercik, sin embargo, no tiene claro si las expresiones ”Ἀπαξ ἐπέξεινα y Δἰς ἐπέξεινα son originales de los \textit{Oráculos} o de los posteriores tratados de los Julianos\textsuperscript{735}. Porfirio, cuenta Juan Lido, asimiló en su \textit{Comentario de los Oráculos} al Δἰς ἐπέξεινα caldeo con el Dios de los judíos. Juan Lido, en el mismo pasaje, también pone en boca del Caldeo la doctrina según la cual Δἰς ἐπέξεινα sucede a ”Ἀπαξ ἐπέξεινα; la afirmación de que aquél es el Demiurgo y éste el Bien parece ser una apostilla (το[πέστι) introducida en un medio platónico\textsuperscript{736}. Con todo, es posible que el Caldeo ya hubiera propuesto o favorecido la interpretación platonizante del Δἰς ἐπέξεινα (¿el Addu-Marduk creador?) como Demiurgo, pues, si bien en los fragmentos que tenemos de los \textit{Oráculos} no se atestigua la voz δημιουργός sí se alude en ellos a un dios tevínītcs, ‘artesano’ (fr. 5 y 33).


\textsuperscript{734} Cumont, 1949, 361.

\textsuperscript{735} Majercik, 2001, 286.

El Caldeo, según lo argumentado, pudo ser responsable de la helenización de Αδ como ο Ἄπαξ ἐπέχεινα y de Αδαδ(ο)ς como ο Δλς ἐπέχεινα, así como de la aplicación a estas divinidades de la doctrina filosófica de los dos Intelectos (fr. 5, 6, 7 y 8), doctrina que también conoció Numenio de Apamea737, tal vez un contemporáneo y paisano de los Julianos. La interpretatio Graeca, representada por los filósofos neoplatónicos, habría de transfigurar a Αδ o Ἄπαξ ἐπέχεινα en Cronos y a Αδαδ o Δλς ἐπέχεινα en Zeus738. En este segundo caso, además, probablemente se creyó que había una relación etimológica entre Δλς y el nombre del dios Δι-739.

El pasaje latino del Sobre el Parménides de Proclo, además, revela otro detalle de gran interés acerca de los Julianos: «ciertamente (sc. al Intelecto Primero) lo llaman en su propio idioma Αδ, que significa ‘uno’ según ellos, como traducen quienes conocen su lengua». La lengua vernácula de los theologi, o sea de los Julianos, según parece, no habría sido el griego. Así se puede justificar que Proclo haya recurrido al apelativo οί βόρβαροι para aludir a los Julianos si, como extranjeros que parecen haber sido, no tuvieron el griego por lengua materna. Es posible, por tanto, que los autores de los Oráculos, como ocurre en el caso del fenicio Porfirio o del sirio Jámbrico, hayan vivido una situación de plurilingüismo740 en que pudo hablarse coloquialmente en alguna forma de arameo o siríaco (¿Χαλδαϊτι, ή Σύρων φωνή?)741, usarse el griego como la lengua del poder político y, por qué no –dada la naturaleza religiosa de los Oráculos–, tenerse conocimientos de sumerio y de acadio, las lenguas que sirvieron de instrumento para la transmisión de los antiguos textos religiosos babilónicos, así como de la escritura cuneiforme que les sirvió de vehículo de expresión. La expresión de Pselo τὰ Χαλδαϊών

737 Numen. 17.
738 Seru., Aen. 1, 729, p. 203, 18-19: «apud Assyrios Bel dicitur quadam ratione et Saturnus et Sol».
741 Yildiz (2000) ofrece una clasificación de las lenguas arameas.
pudiera implicar la interpretación de unos textos religiosos que no estaban escritos en griego (dado el caso, me pregunto si algunos de los aparentes neologismos caldeos que se registran en los *Oráculos* pueden ser calcos semánticos o traducciones de voces extranjeras). Llama la atención el hecho de que el representante de una tradición oriental tenga un nombre latino, 'Ιογλιανός, en lugar de uno autóctono como lo es 'Ιάμβλιχος o, en el caso de Porfirio, lo fue Μάλχος.

Estudios recientes han puesto de relieve que la cultura babilónica se transmitió más o menos intacta durante la mayor parte del período seléúcida (312-63 a.C.): entonces el acadio siguió usándose como lengua escrita para los textos religiosos, científicos y legales; incluso hay quien opina que los escribas lo seguían hablando. El final de esta lengua comenzó a llegar sólo a partir del período parto (141 a.C.-224 d.C.): en ese tiempo sobrevivió en pequeñas comunidades que estaban ligadas a los templos y a sus escuelas. El sumerio, a su vez, todavía se enseñaba en las escuelas de la Mesopotamia del siglo I d.C. como lengua erudita y religiosa, anotándose en cuneiforme, por ejemplo, las observaciones astronómicas. La enseñanza de las lenguas sumeria y acadia así como de la escritura cuneiforme, por tanto, fue declinando sólo de un modo paulatino (se ha comparado a la situación vivida por el latín en Europa), durante un largo período de aproximadamente cinco siglos, hasta su extinción definitiva en el siglo II d.C. o a mediados del siglo III en que los sasánidas conquistaron Babilonia. Una producción literaria que representa la etapa final de la cultura babilónica son los textos así llamados *Graeco-Babyloniaca*: procedentes de Mesopotamia y datados entre el siglo II-I a.C. y el I-II d.C., son fragmentos de tablillas de arcilla que contienen por un lado textos acadíos y/o sumerios en escritura cuneiforme, mientras que por la otra cara esos mismos textos fueron transliterados al alfabeto griego. A dos transliteraciones se deben precisamente los teónimos Αδ y Αδοδ. La transliteración, como también sucede hoy día en los medios académicos, habría de facilitar a los neófitos la lectura de unos textos que estaban...

---

originalmente codificados en una forma de escritura extraña y compleja, posibilitando el acceso a sus contenidos.

Sinesio de Cirene, quien transmite varios fragmentos caldeos en *Sobre los sueños*, menciona tres tipos de γράμματα de los cuales los ‘Ασσύρια, por oposición a los Φοινίκια (alfabética) y a los Αἰγύπτια (jeroglífica), podrían referir a la escritura cuneiforme\(^{746}\). Incluso hay quien sostiene que Damascio tuvo conocimiento directo del texto acadio del *Enûma elîš*, el célebre poema babilónico de la creación\(^{747}\). Por tanto, parece que en la época tardía de los siglos IV-VI d.C. aún podían leerse algunos textos babilónicos. Los personajes caldeos a que se atribuyen los *Oráculos*, así las cosas, ¿pudieron ser herederos directos o indirectos de aquellos otros caldeos que, según Heródoto, vivieron en Babilonia y fueron sacerdotes de Zeus Belo?\(^{748}\)

Con la conjetura de que los Julianos fueron sirios confluye aquella otra, defendida más recientemente por Athanassiadi, según la cual los λόγια proceden de Apamea de Siria, de su templo de Zeus Belo\(^{749}\). Así pues, la teúrgia habría surgido igualmente en Siria: de resultados es lógico y natural que su primer gran teórico, Jámblico de Calcis, haya sido a su vez un sirio. Incluso el título θεοπάτωρ, que pudo darse a quien era teúrgo, se empleó en ese área geográfica para distinguirse a los reyes seléucidas y partos. Es más, existe la posibilidad de que Marciano Capela, conocedor del vocabulario de los *Oráculos*, esté aludiendo al responsable de los mismos como «Syrus quidam»: en el enigmático pasaje quizás deba leerse «Chaldaea oracula», y la expresión «animae simulacrum» podría derivar de la caldea φιλοσόφων θεομορφον ἄγαλμα (fr. 186bis)\(^{750}\). Damascio también parece aludir a los autores de los *Oráculos* como Σύροι\(^{751}\).

---


\(^{749}\) Vid. «Apamea de Siria y los λόγια» en p. 113-ss.

\(^{750}\) Mart. Cap. 2, 142 (p. 44, 5-7 W. = p. 41, 7-10 E.): «nec Eumenidas, ut Chaldaea miracula (oracula corr. Shanzer, 1984, 142-144), formidarit (…), nec animae simulacrum Syri cuiusdam dogmate erberarit».

El Caldeo, ¿Autor de los Oráculos?

Retomando la figura de Juliano padre no debemos pasar por alto que, en contraste con el testimonio de la Suda, es más bien el Caldeo, y no el Teúrgo, quien suele ser mencionado en las fuentes antiguas como responsable de los Oráculos. Éstos, así las cosas, pudieron haber tomado de él el apelativo que los viene caracterizando de manera inequívoca desde el siglo V, no sabemos si también antes. La tradición neoplatónica que concede la paternidad de los Oráculos a Juliano el Teúrgo, pues, no es tan «persistent» como le parece a Athanassiadi, ni es unánime ni continuada.

~ El Testimonio de Juan Lido

Este autor, que debió de llegar al conocimiento de los Oráculos de la mano de Agapio de Atenas, maestro suyo y discípulo de Proclo, cita dos versos de los Oráculos bajo la autoría indiscutible del Caldeo:


Y recorriendo a idénticos términos, ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις, Juan Lido saca a colación otra cita de los Oráculos, una tercera:


El lídico, además, atribuye al Caldeo una clasificación tripartita de los cuerpos también documentada en Proclo y que, según opina Lewy, pudiera tener su origen en los Oráculos:


752 Athanassiadi, 1999, 148.
754 Lyd., Mens. 4, 159, p. 175, 8-9. En Psel., Hup. 151, 9 se lee πατρογενής.
Por último, remitiendo al Comentario de los Oráculos de Porfirio —un testimonio al que referí antes—, Juan Lido recuerda la doctrina del teólogo Caldeo sobre el dios demiúrgico Δίς ἑπέκειναι. Hadot infirió a partir del testimonio que, en opinión de Porfirio, el autor de los Oráculos era Juliano el Caldeo\textsuperscript{756}. Así escribe:

'O μέντοι Πορφύριος έν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν Δίς ἑπέκειναι τοῖς τῶν ὅλων δημιοῦργόν τὸν παρὰ Ἰοδαίων τιμώμενον εἶναι αξίο, ὅν ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ «’Απαξ ἑπέκειναι» (Orac. Chald. 169), τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ, οί μέντοι περὶ Ἰάμβλυχον καὶ Σπροιανὸν καὶ Πρόκλον δημιοῦργόν αὐτὸν τῷ αἴσθητοι κόσμοι νομίζοσιν εἶναι καλοδύνες αὐτὸν τῇς τετραστοίχοι θεόν (κτλ)\textsuperscript{757}.

~ «SOBRE JULIANO EL CALDEO» DE PORFIRIO

En el inventario de las obras de Porfirio recogido en la Suda, según la edición de Adler, se afirma que Juliano el Caldeo escribió una Historia de la filosofía en cuatro libros que, cosa extraña, fue objeto de un comentario por parte de Porfirio: εἰς τὴν Ἰοδαίων τοῦ Χαλδαίος φιλόσοφον ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ\textsuperscript{758}. Stanley y otros, en cambio, debieron de entender que el escrito era una biografía sobre Juliano: «On the history of Julian the Chaldaean»\textsuperscript{759}. En su edición de texto Adler siguió la conjetura de Joannes Toupius (s. XVIII) según la cual debía corregirse φιλοσόφοι por φιλόσοφον\textsuperscript{760}, pues en realidad el adjetivo describe una Historia [de la filosofía] y no a la persona de Juliano (el pasaje t 433 de la Suda en que se llama a Juliano φιλόσοφος pudo inducir el equívoco\textsuperscript{761}). Sin embargo, Adler no intuyó que este malentendido condujo a un segundo


\textsuperscript{756} Hadot, 1978, 705.

\textsuperscript{757} Lyd., Mens. 4, 53, p. 110, 18-25 (Porph. 365F).

\textsuperscript{758} Sud., p 2098. Se da la misma lectura en Lexicon graecum (Milán, 1499). Lobeck (Aglaoaphmus, 100) recoge el falso epígrafe Porphyrii commentarium εἰς τὴν Ἰοδαίων τοῦ Χαλδαίος φιλοσόφοι ἱστορίαν.


\textsuperscript{760} Nauck, Porphyrii opuscula tria, 3.

\textsuperscript{761} Sud., t 433.
que, no obstante, sí había descubierto Henricus Valesius (s. XVII): en la frase εἰς τὴν Ἰο[λιανοῦ τοῦ Χαλδαίο أبي] φιλόσοφον ἰστορίαν ἐν βιβλίοις δ’ se amalgaman dos títulos que antaño fueron independientes. Sin duda es preferible la lectura de Jacoby propuesta en Die Fragmente der griechischen Historiker porque, al igual que Valesius, distingue con claridad un epígrafe del otro: εἰς τὰ Ἰο[λιανοῦ τοῦ Χαλδαίο أبي] φιλόσοφον ἰστορίαν ἐν βιβλίοις δ’762. Por tanto, el autor de la Historia de la filosofía en cuatro libros no fue Juliano el Caldeo sino, como sabemos gracias a Nauck763. Porfirio de Tiro.

El primero de estos títulos es el que realmente interesa discutir en este momento: εἰς τὰ Ἰο[λιανοῦ τοῦ Χαλδαίο أبي]. La fórmula εἰς τὰ seguida de un nomen auctoris, según anota Lewy764, indica que Porfirio dedicó su escrito a explicar a Juliano el Caldeo; además, en el título de un escrito la preposición εἰς suele connotar, frente a los matices de refutación u hostilidad aportados por πρός y κατά, que la obra se realiza en honor de alguien765, en este caso, pues, como homenaje a Juliano el Caldeo. Pero, ¿qué comentó Porfirio? Su objeto acaso habría podido ser el Sobre los démones de admitirse, en conformidad con Saffrey766, que Porfirio tal vez consultó el tratado del Caldeo para asesorarse en materia de demonología cuando componía su Carta a Anebo. Porfirio, en este caso, pudo escribir un comentario cuyo título eventual habría sido el de *εἰς τὰ Ἰο[λιανοῦ τοῦ Χαλδαίο أبي] περὶ διαμόνων βιβλία δ’. Bidez, en cambio, propuso otra solución más verosímil y convincente767: el título dado por la Suda εἰς τὰ Ἰο[λιανοῦ τοῦ Χαλδαίο أبي] es una variante del transmitido por Juan Lido ὑπόμνημα τῶν λογίων768, de modo que las dos expresiones estarían refiriendo al mismo Comentario de los Oráculos de Porfirio. El emperador Juliano también se refiere de un modo similar a los supuestos comentarios que escribió Jámblico de Calcis sobre los escritos de uno de los Julianos: τὰ Ἰομπόλχο[ἔ] πάντα τὰ εἰς τὸν ὄμων[μον]769 (vid. infra). En las fuentes neoplatónicas, en efecto, hay títulos de comentarios del tipo ὑπόμνημα + genitivo o

763 Vid. la introd. de Nauck a Porph., Hist. Phil.
765 En la Suda, no obstante, tal distinción no siempre es evidente (Baldwin, 1983, 136-137).
766 Saffrey, 1990, 57.
úpóμνημα εἰς + acusativo\textsuperscript{770}. Si reconstruimos idealmente el título de la obra porfiriana como \*úpóμνημα εἰς τὰ Ἰοὺλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου λόγια, resulta claro que Porfirio hubo de considerar que Juliano el Caldeo era el autor o el responsable de los Oráculos. A esto ha de añadirse: si las fuentes neoplatónicas consultadas por el autor de la Suda solían dar por consabido que los Oráculos eran la obra capital de Juliano el Caldeo, se podría explicar que en la Suda, haciéndose uso de una especie de metonimia del tipo autor por obra, se haya citado el comentario de Porfirio como εἰς τὰ Ἰοὺλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου, sin hacerse pues mención expresa de los famosos λόγια. Sin embargo, la identificación del Caldeo con uno de los Julianos podría haberse fraguado en una época posterior a Porfirio y al emperador Juliano: no hay mención expresa de Juliano el Caldeo en tiempos anteriores a los de Sozomeno. O sea, existe la posibilidad de que Porfirio haya opinado que el autor de los Oráculos era simplemente el Caldeo y no Juliano el Caldeo; en este caso su escrito pudo haberse titulado \*úpóμνημα εἰς τὰ τοῦ Χαλδαίου λόγια.

Según Eneas de Gaza, Porfirio citó los Oráculos en su Καθόλος τὸ βιβλίον\textsuperscript{771}. Lewy, sin embargo, desconfió de la lectura \*καθόλος \*τὸ que juzga corrupta –fruto de una supuesta confusión paleográfica--; por lo que la corrigió por καθόδος: esto le permite inferir que Porfirio redactó un tratado Περὶ καθόδος \*[ψιχῆς], homónimo del compuesto por Jámblico\textsuperscript{772}. Además, teniendo en mente su De regressu animae, Lewy propone la posibilidad de que ambos escritos, en apariencia complementarios por sus temáticas, hubieran formado parte de una misma obra porfiriana con el largo título de \*Εἰς τὰ Ἰοὺλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου περὶ καθόδος καὶ ἐπανόδος \*ψιχῆς, Acerca de las ideas de Juliano el Caldeo sobre el descenso y ascenso de la alma\textsuperscript{773}.

\textsuperscript{770} Jámblico escribió τὰ τοῦ Φαίδρου \*ὑπομνήματα (Procl., Theol. Plat. 4, 23, p. 68, 23); Porfirio, εἰς τὰ άρμονικά Πτολεμαίου \*ὑπομνήμα (Porph., In Harm.) y τὰ εἰς τὸν Τίμαιον \*ὑπομνήματα (Porph., In Ti. 2, fr. 39, 3-4); Proclo, τὰ εἰς τὰ λόγια γεγραμμένα (Procl., In R. 1, 40, 21-22), \*ὑπομνήματα εἰς τὸν Φαίδονα (Marin., Procl. 12, 14-15), τὰ εἰς τὸν Τίμαιον \*ὑπομνήματα (Marin., Procl. 13, 16-17 y 38, 13-14) y εἰς τὸν Πολιτείαν Πλάτωνος \*ὑπομνήματα (cf. Procl., In R. 2, 359, 9-10).

\textsuperscript{771} Aen. Gaz., Thphr. 45, 4-7 (Porph. 368F, 2-3).

\textsuperscript{772} Lyd., Mens. 4, 149, p. 167, 22-24.

ÉL CALDEO Y EL ASCENSO DEL ALMA

El emperador Juliano es el primero en dar fe del apelativo «el Caldeo», omitiéndose el *nomen* del aludido. En su discurso *A la Madre de los dioses* (marzo del 362), donde cita dos λόγια (fr. 129, 158) que pone en boca de los dioses y no de persona alguna, Juliano cuenta que el Caldeo, a quien parece considerar un teúrgo más entre otros, solía celebrar un rito secreto para inducir en el iniciado la elevación del alma:

Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἄφαιμη, ἢν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν «ἐπτάκτισια» (*Orac. Chald. 194*) θεόν ἐβάσχε-σεν ἀνάγων δι’ αὐτοῦ τὰς ψυχὰς, ἀγνωστὰ ἑρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ σφρητῷ, θεοφρονίς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα.

Agustín de Hipona tuvo noticia de esta ceremonia gracias al *De regressu animae* donde, según transmite el obispo, Porfirio negó que la «inductio Chaldaeorum» (*inductio* traduce ἀνοιγωγή776) fuera efectiva como «uia uniuersalis animae liberandae»777. Acaso la identidad del Caldeo ya era imprecisa en el escrito de Porfirio, de ahí que Agustín manifiesta aparente desconocimiento sobre su persona: «Chaldaei nescio cuius»778. Quienes rechazan que Χαλδαῖος es el gentilicio de Juliano suelen citar el testimonio agustiniano según el cual Porfirio aludió a Juliano como un «uir in Chaldaea bonus»779; la expresión suele explicarse en el sentido de que éste fue «un homme valeureux eu égard aux rites Chaldaïques»780, o un entendido en «l’astrologie et la magie»781. Agustín vuelve a nombrar al Caldeo, pero ahora entiende que Chaldaeus es un sobrenombre, si no un gentilicio: «benignus ille Chaldaeus, qui theurgicis sacris animam purgare cupiebat»782; el demostrativo de tercera persona tiene ese valor elativo que describe la gramática latina.

---

774 *Iul., Or.* 8(5), 178c-d; 175b-c.
778 *Aug., Ciu.* 10, 9, p. 461, 24 (Porph. 294F, 4-5).
779 *Aug., Ciu.* 10, 9, p. 461, 25 (Porph. 294F, 5-6).
Es de destacarse que Agustín haya juzgado al Caldeo como una persona ‘de bien’ por su intento encomiable, a la vez que frustrado, de intentar purificar las almas de los hombres; claro que esta prerrogativa, la de purificar al hombre del pecado, es exclusiva de Jesucristo, «uerus benignusque Mediator»\(^7\). La posibilidad de que Agustín haya considerado que el Caldeo fue el autor de los Oráculos se diluye cuando afirma que Porfirio aprendió la teúrgia «a Chaldaeis magistris»\(^8\); de estos anónimos representantes caldeos tomó los «oracula diuina» que cita en sus escritos\(^9\).

Sozomeno, en cambio, quien escribió su Historia eclesiástica para una audiencia cristiana, aclara que ‘Caldeo’ era el apelativo que permitía distinguir al tal Juliano: Ίουλιονός ὁ καλόμενος Χαλδαῖος.

~ EL EMPERADOR JULIANO Y SU HOMÓNIMO

El más antiguo testimonio, no exento de polémica, en que parece aludirse a uno de los Julia nos pertenece a una carta que Flavio Claudio Juliano escribió en la Galia en 358/359, «lorsqu’il se prépare à son rôle de restaurateur du polythéisme»\(^10\). En ella le encarga a su amigo Prisco:

Tά Ἰάμβλιχος πάντα μοι τά εἰς τὸν ὁμόλογον ἦτει δύνασαι δὲ μόνος· ἔχει γὰρ ὁ τῆς στής ἀδελφῆς γαμβρὸς εὐδιόρθωτος. (...) Καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμόλογον ἐν θεοσοφίᾳ μέμηνα (κτλ)\(^11\).

El pasaje contiene tres incógnitas que dilucidarse: quién es Ἰάμβλιχος, a qué obras alude tά πάντα, y quién es ὁ ὁμόλογος.

Se ha conjurado que Jámblico de Apamea († post 391) y Prisco de Epiro (ca. 305-395) fueron quienes iniciaron a Plutarco de Atenas en la filosofía de Jámblico de

---

\(^{9}\) Aug., Ciu. 10, 32 8, p. 504, 27-28 (Porph. 302aF): «et utique se a Chaldaeis oracula diuina sumsisse, quorum adsiduam commemorationem facit, tacere non potuit».
\(^{10}\) Bidez, 1919, 38.
\(^{11}\) Iul., Ep. 12, p. 19, 2-13 B. (2 W.).
Calcis, fuertemente influida por una primitiva forma de teúrgia. Sería de esperar, pues, que también hubieran sido ellos quienes le dieron a conocer los Oráculos, de modo que éstos habrían pasado desde las escuelas de Apamea y Pérgamo hasta la Academia platónica, donde su exégesis se practicaría sin solución de continuidad hasta su clausura en el 529 por Domiciano. Con todo, la persona clave para que Juliano se hiciera con los Oráculos no fue propiamente Prisco, pues sólo hizo de intermediario, sino un pariente por afinidad (γιοφόρος: ‘yerno, cuñado, suegro’) de su hermana: ¿en qué manos estaría la copia revisada (εὑθυρατα) del legajo requerido? Me sorprende un tanto que Prisco, alumno de Edesio y heredero pues de las doctrinas de Jámblico, no tuviera una copia de los textos. El desconocido personaje debe de haber sido en la historia de los Oráculos bastante más importante de lo que a primera vista parece.

En su carta el emperador Juliano alude dos veces a un ὄμονμος cuya identidad sigue siendo debatida. Según Bidez el homónimo lo es de quien emite la epístola: «búscame todo lo que haya de Jámblico acerca de mi (μοι) tocayo»; o sea, el emperador Juliano deseaba conseguir los tratados que Jámblico de Calcis había escrito sobre un tal Juliano, a quien la crítica suele identificar como el autor de los Oráculos. Otra opinión, representada por Wright y minoritaria, toma como referente no a quien escribe sino a la persona nombrada en el texto: «búscame todo lo que haya de Jámblico acerca de su tocayo»; esto es, al emperador Juliano le interesaba la obra del joven Jámblico de Apamea relativa al viejo Jámblico de Calcis (éste, recuérdese, fue maestro de los apamienses Sópatro I, Sópatro II e Himerio: respectivamente, abuelo, tío y padre de Jámblico de Apamea). Para Dodds el homónimo es Juliano el Teúrgo. Para Cameron, Juliano el Caldeo. Según Vanderspoel, quien abre el abanico de posibilidades, el aludido pudiera ser Julio Juliano, abuelo materno del emperador


792 Lib., Ep. 571, 1.


794 Cameron, 1985(1967), 149.
Juliano\textsuperscript{795}. Para Geffcken y Raubitschek, en cambio, los tocayos son los sirios Jámblico de Apamea y Jámblico de Calcis\textsuperscript{796}. De entre los candidatos propuestos yo me inclino más bien por la persona de Juliano el Caldeo dado que el emperador Juliano, aun cuando alude a los θεουργοί μασκάτως, no menciona nunca al Teúrgo sino tan sólo a Χαλδάεος\textsuperscript{797}. La obras requeridas, pues, serían los Comentarios de los Oráculos de Jámblico de Calcis. Además, no parece haber noticia alguna de la obra escrita que habría que presuponersele a Jámblico de Apamea.

Por otra parte, el emperador Juliano confiesa en la citada carta: «estoy fascinado tanto por la filosofía de Jámblico como por la teosofía de mi (¿su?) tocayo». Aquí parece más claro que el filósofo que despierta la admiración de Juliano no puede ser otro que Jámblico de Calcis, a quien Juliano suele elogiar como νομισμάτως ἡρως, ὁ θείος, ὁ τῷ θεῷ φίλος, ὁ δαμιόνος, ὁ καλείνως ἱεροφάντης o ἡ πάνσωφος Σεμρήν, especialmente en el Himno al rey Helios (diciembre del 362) donde confiesa haber usado las doctrinas jambliqueas\textsuperscript{798}. En contrapartida, parece un tanto inverosímil que Juliano haya sentido gran admiración por alguien que era más joven que él: a Jámblico de Apamea, calcula Cameron, le llevaba unos diez años\textsuperscript{799}. Descartada la alusión de Jámblico de Apamea, así pues, el homónimo del emperador Juliano parece ser el tal Juliano cuya teosofía lo tiene maravillado.

El emperador Juliano no sólo encubre la identidad del tocayo y qué escritos solicita, sino también alude a la teúrgia mediante la equívoca voz θεοσοφία: Juliano se expresa sin duda con cautela y precaución. Y es que por entonces, como apunta en otra carta del año 362, «había muchas razones para no frecuentar los templos, y el miedo, extendido de todas partes, daba una excusa para ocultar las opiniones más verdaderas sobre los dioses»\textsuperscript{800}. En los tiempos de Constantino I y Constancio II, según Bidez, ya era difícil encontrar las obras teúrgicas de Jámblico de Calcis; incluso la posesión de un ejemplar, continúa opinando, tal vez fue un motivo para poder ser acusado de practicar la


\textsuperscript{797} Iul., Or. 8(5), 172d.

\textsuperscript{798} Iul., Or. 11(4), 146a; 146b; 150c; 157c-158a; Or. 9(6), 188b; 222b; Ep. 98, 401b, p. 182, 20 B. (58 W.); fr. 161 B. (4 W.); Or. 7, 237c.

\textsuperscript{799} Cameron, 1985(1967), 149, n. 11.

\textsuperscript{800} Iul. Ep. 61c, 423c, p. 75, 1-4 B. (36 W.) [trad. García Blanco & Jiménez Gazapo].
magia. ¿Pretendió el emperador Juliano proteger bajo la homonimia a la persona de Juliano (el Caldeo) —quien estaría pues con vida— de las autoridades civiles y religiosas?

~ EL CALDEO EN LA «EXÉGESIS» DE PSELO

El autor que menciona mayor número de veces al Caldeo es Pselo, sobre todo en su Exégesis de los Oráculos donde le atribuye de modo explícito ciertas opiniones. En contrapartida, resulta muy llamativo que Pselo nunca menciona en ella al Teúrgo, ni siquiera a los teúrgos. Por tanto, Pselo debe de haber creído que el responsable de los Oráculos era el Caldeo y no el Teúrgo. A Pselo le interesan las enseñanzas del Caldeo porque, según valora, él había sido un representante del monoteísmo:

'Aπάγει τὸν μαθητὴν Όμενον ὁ Χαλδαίος πάσης Ἐλληνικῆς σοφίας καὶ μόνῳ προσκολλά, ὡς οἴεται, τῷ θεῷ.

El Caldeo, coherentemente, rechazó las prácticas adivinatorias tradicionales (astrología, aruspicina, ormitomancia) que se ejercían de manera fraudulenta y con interés únicamente pecuniario (fr. 107). En el fondo, no obstante, el pensamiento religioso del Caldeo fue del tipo que hoy llamamos ‘henoteísta’: Pselo describe el sistema teológico caldeo como una poliarquía presidida por el Uno inefable en calidad de causa primera. Claro que el Caldeo también hubo de sostener doctrinas que no se podían reconciliar con la dogmática cristiana: particularmente, aquélla según la cual la creación visible es eterna y no se generó para privilegiarse en ella al hombre. Si el Caldeo se interesó por el tema platónico acerca de si el mundo fue creado o no,

801 Bidez, 1919, 39. «From 320s onward, polytheist philosophers were under constant suspicion, especially if their theoretical and in particular divinatory rituals were felt to be inspired by curiosity about the prospects of those in authority» (Fowden, 2001, 90).

802 Pselo tampoco hace uso del sustantivo θεογονία, aunque sí del adjetivo θεογονικός (Exeg. 134, 20 [1133c, 12-13]: ἡ θεογονηκὴ ζωή. 138, 7 [1140a, 2]: αἱ θεογονικαὶ ἀφεταῖ).


805 Psel., Theol. 23, 36-53. Vid. el apéndice C.

806 Psel., Exeg. 131, 11-14 (1129c, 7-11). Cf. Psychol. 148, 3 y 152, 11. La doctrina cristiana, partiendo de LXX, Ge. 1, 26-28, sostiene que el hombre es el ser predilecto de la creación.

807 Pl., Ti. 28b-ss.
habremos de considerarlo un precursor en el debate _de aeternitate mundi_ que enfrentó a neoplatónicos cristianos y paganos (Juan Filópono, verbigracia, polemizó contra Proclo).

Psileo también atribuye al Caldeo estas otras ideas que enumeró a continuación: 

a) un concepto propio de παράδεισος (fr. 107) como una pradera en que rigen la sabiduría, la virtud y el buen orden, y donde se alcanza el nivel superior de contemplación; 

b) la definición de la τελεστική como la ciencia (ἐπιστήμη) que, «aunando la acción a la palabra sagrada» (fr. 10), purifica el vehículo anímico para que el alma pueda emprender el ascenso hacia la divinidad; 

c) el hombre se preocupa con obsesión por la muerte, entendida como el acabamiento del cuerpo; 

d) una muerte violenta es preferible a morir consumido por una enfermedad, porque entonces el alma se ve obligada a abandonar rápidamente el cuerpo y no se le da tiempo a que pueda sentirse retenida en él por el apego a la materialidad; 

e) el Dios creador y padre diseminó σῶμαλα de su naturaleza divina en las almas para que éstas puedan reconocerlo; 

f) la divinidad sólo es inteligible para el θεοτοκοσ, la «flor del intelecto» o facultad superior del hombre; 

g) existen démones tanto buenos como malos; y 

h) la voz λεοντοῦχον (vid. «El léxico distintivo de los Oráculos caldeos») alude a la constelación de Leo. Psileo, además, menciona al Caldeo en un discurso donde le atribuye la doctrina del descenso del vehículo del alma. En cuanto a la hipótesis según la cual los Julianos habrían usado el término ὑπαρξιὸς para aludir al dios Padre de los Oráculos como ser supremo y primer principio, Majercik concluye que nada puede demostrarse. 

---

809 Psel. _Exeg._ 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12). Porfirio (288F, 290F, 292F) criticó que la teúrgia sólo era capaz de purificar el anima spiritualis o el ὄχημα-πνεῦμα (vid. Kissling, 1922; Smith, 1974, 152; Finamore, 1985) pero no el anima intellectualis. 
811 Psel. _Exeg._ 140, 4-9 (1141b, 16-1141c, 6). Cf. _Orac. Chald._ 159. 
LOS PRODIGIOS DE JULIANO EL CALDEO

En los siglos V y VI, según constatan fuentes literarias externas a la literatura neoplatónica, se atribuyeron a Juliano el Caldeo tres portentos que pueden calificarse, desde una postura religiosamente etnocentrista, como fenómenos ‘mágicos’. Algunas lenguas contaban que Juliano el Caldeo produjo en una ocasión una lluvia prodigiosa; que en otra acabó con una epidemia que diezmaba la ciudad de Roma; y que incluso fue capaz de romper un duro bloque de piedra con tan sólo pronunciar un encantamiento.

~ EL MILAGRO DE LA LLUVIA

El primer prodigio ha sido el que sin duda más ha llamado la atención de los estudiosos por sus implicaciones históricas: se trata del célebre milagro de la lluvia que, hacia 172-174, facilitó la victoria de las tropas imperiales de Marco Aurelio sobre una confederación de tribus germánicas (marcomanos, cuados, sármatas y yáziges) en la frontera del Danubio. Para Marasco el episodio ejemplifica cómo en la época romana la magia también se usaba con fines bélicos. De entre los numerosos testimonios que consignan el suceso únicamente dos lo relacionan con Juliano el Caldeo. El primero de ellos lo ofrece Juan Malalas (ca. 490-570s) en su Crónica:


820 Clau. Ap., fr. 1; Tert., Apol. 5, 6; Scap. 4; D. C. 72, 8, 1-4; Epit. Xiph. 72, 9, 1-6; Eus., HE 5, 5, 1-6; Them., Or. 15, 191b-c, p. 276, 16-29; Cypr., Demetr. 20, 365, 23-366, 3 (?); SHA, Marc. 24, 4; Heliogab. 9, 1; Orac. Sib. 12, 195-200; Greg. Nyss., PG 46, 757d-760b; Claudian., Paneg. de VI cons. Honor. 347-350; Hieron., Chron., p. 260 (anno 173 p. Chr.) H. = PL 27, 473c; Oros. 7, 15, 8-11; Sud., χ 8 (?); Psel., HS 32, 60-63; Geo. Sync. 431, 3-6 M. (665, 15-19 D.); Geo. Mon., PG 110, 529c-532a; Sym. Logoth. 65, 3 W. (70, 12-20 B.); Geo. Cedr. 1, 439, 15-22; Zonar. 12, 2-3, p. 82, 31-84, 6; Ephr. Aen. 129-139.
Lo dos Julianos, el Caldeo y el Teurgo

Eπὶ δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ (sc. Μάρκων Ἄντωνίνος) ὑπέταξε τὸ ἔθνος τῶν Γερμανῶν. ὡσαύτως δὲ ἐπὶ τῶν χρόνων τῆς βασιλείας αὐτοῦ τὰ κατὰ Ἰωάνναν τὸν Χαλδαῖον τὸν μέγαν ἐθαμάζετο 821.

Malalas, según se ve, no atribuye explícitamente el prodigio de la lluvia a Juliano, como alguna vez se ha dicho sin leerse con atención el texto griego, sino se limita a yuxtaponer dos noticias: la del sometimiento de los pueblos germanos, y la de la fama alcanzada por Juliano Caldeo. El texto, pues, sólo constata que la rendición de los pueblos germanos ante Marco Aurelio y los prodigios de Juliano el Caldeo, que además no se describen, fueron sucesos contemporáneos sin conexión aparente, o simplemente dos acontecimientos memorables ocurridos en el reinado de este emperador. Por tanto, no se puede afirmar con certeza que Malalas creyó en la portentosa intervención de Juliano el Caldeo. Por cierto, el historiador usa el término Ἰωάννας en tres ocasiones más, y todas ellas con el sentido de gentilicio 822. Malalas, en fin, nos permite fijar la vida de Juliano el Caldeo, por ahora, alrededor del 161-180 d.C.

En la entrada de la Suda sobre el sacerdote egipcio Arnufis hay otra noticia del milagro. Aquí se nos informa de que algunos autores (en concreto, Dión Casio823) atribuyeron a Arnufis la prodigiosa salvación de las malparadas legiones imperiales, mientras que otros (¿Malalas?) la adjudicaron a Juliano el Caldeo:

"Ἀρνοφίς· οὗτος Ἀἰγύπτιος ἦν φιλόσοφος, ὃς σὺν Ὀμρη, τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίοις, τῷ φιλοσόφῳ, διάψευσεν ποιήσαι νέφη τε ἀγερθῆναι και οὕμβρων ὀφείλει λάβρων ἄμα βροντής τε καὶ σέλασιν ἐπαλλήλως; καὶ τούτο σοφία τινά ἐργάσασθαι Ἀρνοφίν. οὐ δὲ φασίν Ἰωάνναν τὸν Χαλδαίον τοῦτο πεποιηκέναι τό θαμάζειν 824.

La lluvia milagrosa aparecerá una segunda vez en la Suda, esta vez atribuida a Juliano hijo; por ello retomaré el asunto más adelante. Por momento observo lo siguiente: en ambas noticias la descripción del milagro es idéntica; es más, en realidad se trata de un mismo texto (cuyos paralelos destaco aquí en cursiva) donde sólo se alteró el orden de mención de las personas implicadas; en esa otra versión la partícula ὅτι

821 Io. Mal., Chron. 11, 30, p. 213, 70-72 T. (p. 282, 5-7 D.).
823 D. C. 71, 8, 1-4.
evidencia que el asunto del milagro proviene de una cita o de un testimonio. El hecho de que el enciclopedista identifique al Juliano del milagro ora con el Caldeo ora con el Teúrgo, sugiere que su fuente no definió con claridad la identidad del personaje. También cabe la posibilidad de que la Suda se esté haciendo eco de la confusa diversidad de opinión. El testimonio de Dión Casio, que además es el más antiguo, resulta más sincero y por tanto más creíble: Arnufis, pues, sería el verdadero responsable. La tradición relativa Juliano el Caldeo parece estar representada, pero de un modo incierto, por Malalas. En cuanto a Juliano el Teúrgo, en cambio, no contamos con ningún precedente en la Antigüedad que lo asocie al milagro.

~ LA EXTINCIÓN DE LA PESTE EN ROMA

Para la mentalidad de un cristiano antiguo toda persona pagana que pudiese realizar una acción portentosa era considerada ipso facto un practicante de la magia. Dada esta sencilla ecuación no es de extrañar que los Julianos hayan sido rebajados a la nebulosa categoría de ‘magos’, dándose el término, también en nuestro tiempo, un sentido negativo o desdeñoso.

Anastasio del Sinaí († post 700) recoge una leyenda tardía según la cual Apuleyo de Madaura, Apolonio de Tiana y un Juliano, los tres son presentados como μάγοι825, rivalizaron para liberar la ciudad de Roma de una epidemia que la arrasaba en tiempos de Domiciano: el tal Juliano resultó vencedor por estar más familiarizado con el Diablo que sus rivales. Suele darse por hecho que el aludido es Juliano el Caldeo, lo que no es comprobable ni refutable por falta de mayor evidencia; la posible identificación con Juliano el Teúrgo es igualmente válida e incierta. Anastasio aprovecha la historia para ilustrar que no sólo han podido obrar milagros (θαυμάσιοι γυναι) los apóstoles y los santos cristianos, sino también quienes no siguen a Cristo; claro que entre ellos hay una gran diferencia: los unos realizan sus prodigios por gracia de Dios mientras que los otros con ayuda de los demonios826.

825 Anastasio (Q&R 20 [PG 89, 524b y 524d]) parece usar μάγος y γόης como sinónimos.

826 Cf. Aug., Ciu. 10, 9, p. 460, 8-16 (vid. n. 1028).
úpó toû basilewos kai toûn megistánon autóû boísâsai tê pólei ápollâ-ménhê. phôsí ðê 'Apo<>()-llêios' égô têny en tô trítô meîre têî póleos éndhmêasian loymônh fôrônh kathapaiûsw ìêîmerôn. eînê kai o 'Apolllôños' kai égô tôny en tô vâllô trítô meîre èntôs ìêîmerôn, phôsí, kathapaiûsw. ðpokrîteïs kai ð o ìêrphînios par' autôûs, kai ðleôun égô(e)n diá tôî̇s matiaî tôtoîs, 'Ioûlíanos, ëfhi ëntôs ìêîmerôn pássâ ìê póllis ápollô-îsai, mû perimênoûsa têny ìê ëîmôn boûthiâan. êmeî toûîn tô epibàllôn trítôn ëtóron méros têî póleos ènteûthèn ëîdê páûleûs tôîs loymoîês fôrôâs, kai ðë épaûthê. òs ðûn loûpôn para- klêthêntos autôû ìêpó toû basilewos, kâtêpâ-ûse kai vâllwv dûî meîrôn tô tôçîs tôîs nôsî[]²⁷.

Saffrey sostuvo que el relato de Anastasio «est de bout en bout un tissu d’invraisemblances»²⁸. Así lo parece porque, para empezar, las cronologías involucradas resultan irreconciliables. Apolonio vivió del 3/4 a.C. al 97 d.C.²⁹, durante el mandato, entre otros emperadores, del mencionado Domiciano (81-96). Apuleyo, a su vez, quien nació hacia el 123-125 y murió después del 170³⁰, no pudo ser contemporáneo de Apolonio ni de Domiciano, pero sí coetáneo de los Julianos. De los tres personajes quien está fuera de lugar es más bien Apolonio: ¿acaso pudo añadirse su figura anacrónica por influencia de lo que Filóstrato cuenta en su biografía?: que socorrió milagrosamente a los habitantes de Éfeso cuando eran diezmados por una peste³¹.

En cuanto a la noticia de la peste, lo más razonable sería imaginar que no es simple invención y que puede tener un trasfondo verídico. En efecto, las fuentes históricas latinas documentan dos importantes epidemias ocurridas aproximadamente en sendos períodos. La primera, de proporciones insólitas según cuenta Suetonio³², devastó Roma poco después de la erupción del Vesubio del año 79, al final del reinado de Tito; éste, recuerdo, fue sucedido por su hermano Domiciano en el 81. La Historia Augusta, por otra parte, registra que las tropas de Lucio Vero, que en el 166 acababan de regresar a casa desde el Oriente, llevaron a Roma otra peste³³. La enfermedad se había

---

³¹ Philostr., VA 4, 10.
³² Suet., Tit. 8, 3-4.
³³ SHA, Ver. 8, 1-2.
desencadenado en Babilonia, se propagó a través de Armenia, y alcanzó incluso las regiones más septentrionales del Imperio. Se desarrolló en tres períodos, 165-170, 178-180 y 189, de los cuales el último afectó sobre todo a Roma. Esta segunda epidemia, según se cree, fue la que acabó con la vida de Marco Aurelio en el 180, quien contrajo la enfermedad cuando estaba en campaña militar contra los marcomanos del norte.

A partir de estas noticias las incongruencias cronológicas parecen poder resolverse. Anastasio, así pues, pudo construir su relato con dos retales de noticias históricas que se (con)funden. Una cuestión sin solución es la referida a la estancia de Juliano en Roma, verosímil para algunos estudiosos y ficticia en opinión de otros. En lo que respecta a Apolonio y Apuleyo hay sólida constancia de su presencia en Roma. En cuanto a Juliano muy poco se puede decir: tan sólo que Anastasio, conocedor quién sabe de qué fuente, debió de creer que Juliano estuvo realmente en la ciudad. No creo que haya inventado *sponte sua* el motivo de la estadía.

Para Saffrey el hecho de que Juliano haya sido presentado como un mago más poderoso aún que Apolonio y Apuleyo –ambos filósofos platónicos, transfigurados por las malas lenguas en dos de los más renombrados magos del mundo antiguo– «prouve seulement que l’hagiographie néoplatonicienne relative aux Juliens et aux théurges en général avait, dans l’intervalle, placé ces personnages au zénith de leur réputation». Pero es frecuente que la acusación de magia lleve una carga de difamación: «magus Christus», también se decía. Saffrey da por hecho que en el pasado hubo una ‘hagiografía’ sobre los Julianos, como si alguna vez hubieran existido, por así decir, unas *Vitae Iulianorum*. En las fuentes literarias, con todo, no hay señal de tales escritos. Al contrario: los autores neoplatónicos que reivindicaron las doctrinas de los *Oráculos*

---

834 Gozalbes Cravioto & García García, 2007, 17.
836 Para Montero (2000, 162) «la actuación de Juliano en la Roma de Trajano podría ser histórica».
837 Apul., *Met.* 11, 26; 28; 30; *Flor.* 17, 4. Philostr., VA, 7, 8-ss.
apenas mencionan a los Julianos, hecho que resulta sorprendente a la vez que extraño: ¿acaso ellos tampoco tuvieron conocimiento fidedigno de quiénes fueron los Julianos?

La rivalidad entre 'Iο[p]λανός ὁ Χαλδαῖος καὶ ὁ Λίβρης Ἀπολλήνος, a quienes parece tomarse por contemporáneos, vuelve a constatarse en un pasaje recogido por el humanista León Alacio (1586-1669) y atribuido por él a Pselo: según éste Juliano el Caldeo dispuso de poderes superiores a los de Apuleyo para rechazar el ataque de «las fieras» (o de «los démones» en clave caldea: cf. Orac. Chald. 157), pues sabía defenderse de ellos sin hacer uso de ensalmos o amuletos\(^{840}\). Agustín de Hipona acaso pudo tener también noticia de la legendaria rivalidad entre ambos: según leyó en Porfirio, cierto «uir in Chaldaea bonus» se quejaba de que no pudo purificar su alma porque alguien se lo impedia con encantamientos que no podía deshacer\(^{841}\). ¿ese otro era Apuleyo?

~ EL ROMPIEMIENTO DEL BLOQUE DE PIEDRA

Sozomeno, historiador eclesiástico del siglo V, atribuye a Juliano el Caldeo un tercer prodigio que es bastante menos conocido por los investigadores. Tras contar que, en el contexto de una disputa ocurrida en Constantinopla entre el obispo Alejandro († ca. 340) y unos filósofos defensores del paganismo, Alejandro obró el milagro de hacer que enmudeciera el portavoz de éstos al invocar el nombre de Jesucristo, Sozomeno saca a colación que Juliano el Caldeo, en otro tiempo, partió un bloque de piedra con tan sólo pronunciar sobre él un conjuro:

'Ἀναδεξαμένον ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ', ἔφη πρὸς αὐτὸν 'Ἀλέξανδρος, ἐπιτάττω σοι μὴ λαλεῖν'. Άμα δὲ τῷ λόγῳ καὶ ὁ ἄνθρωπος αὐτίκα τὸ στόμα πεδηθεῖς

\(^{840}\) Leo Allatius, De Graecorum hodie quorundam opinationibus (Cologne: 1645), p. 177 [citan Lobeck, Aglaophamus, 100 y Sathas, 1877, 309]: Δύο ἦσθην ἄνδρες σοφῶ τἐς ἀποφήγητος δὲ ζήλεως. 'Ἰο[π]λανός ὁ Χαλδαῖος καὶ ὁ Λίβρης Ἀπολλήνος. Ὁ μὲν οὖν περίσσα ποιήσας, ἐπίσας δὲ καὶ ταῖς ὑλαῖς, τοὺς μὲν τῶν θεών ἐπέδησαν ὀρμᾶς, τὰ δὲ ἐπισάχεν. Ἰο[π]λανός δὲ καὶ ἐπιφεῖν ἄτερ καὶ περιαμμάτων ἀπεῖλε παντάπασι.

\(^{841}\) Aug., Ciu. 10, 9, p. 461, 21-462, 1 (Porph. 294F): «ipsamque “theurgian quam uelut conciliatricem angelorum deorumque commendat” apud tales agere potestates negare non potuit quae uel ipsae uinideant purgationi animae, uel artibus seruiant inuidorum, querenam de hac re Chaldaei nescio cuius exprimem, “conqueritur” inquit “uir in Chaldaei bonus, purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse succesus, cum uir ad eadem potens tactus inuidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent, ergo et liguit ille” inquit “et iste non soluit”». 
Éste era el caso. Pero, oí que se había producido un fenómeno similar en una villa vecina, y, aunque no tenía ningún conocimiento de la historia, me he decido a examinar el lugar para descubrir lo que había sucedido.

\[ \text{ignoro si habrá alguna conexión entre esta noticia, cuya fuente parece ser alguna tradición oral, y la presencia en Constantinopla de Sópatro de Apamea, el destacado alumno de Jamblico que acudió a la corte de Constantino para intervenir a favor de los tradicionales cultos paganos porque eran alarmantemente relegados en pro de la nueva religión cristiana. Paucis uerbis, ¿pudo ser Sópatro quien llevó a Constantinopla el rumor sobre la proeza de Juliano el Caldeo?} \]

\[ \text{\~\text{EL MAGO JULIANO, SEGÚN ARNOBIO}} \]

Arnobio de Sica (s. III-IV) incluye a un Iulianus en una nómina de magos seguidores de Zoroastro, célebres todos ellos por haber sido artífices de portentos extraordinarios. La realización de prodigios era para un cristiano, repito, una de las actividades que solía realizar todo mago:

\[ Age nunc ueniat, quaeso, per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori, Bactrianus et ille conueniat cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo, Armenius, Zostriani nepos, et familiaris Pamphylus Cyri, Apollonius, Damigero et Dardanus, Belus, Iulianus et Baebulus, et si quis est alius qui principatum et nomen fertur in talibus habuisse praestigiis. \]

En vista de que, según demostró Places\(^{844}\), en el Aduersus nationes (ca. 295-330) de Arnobio, al que pertenece la cita, hay alusiones a los Oráculos, no es inverosímil que el tal Iulianus sea uno de los dos Julianos. Sin embargo, yo no afirmaría con la rotundidad de Places que se trata «sans doute\(^{845}\) de Juliano el Teúrgo. Places, claro está, defendía en ese tiempo que «le recueil (sc. los Oracula Chaldaica) provient de Julien le Théurge»\(^{846}\).

\[^{842}\text{Soz., HE 1, 18, 7.} \]
\[^{843}\text{Arnob., Nat. 1, 52. Sobre el pasaje vid. Edwards (1988).} \]
\[^{844}\text{Places, Oracles, 29-32.} \]
\[^{845}\text{Places, Oracles, 32.} \]
\[^{846}\text{Places, Oracles, 7.} \]
También podría ser Juliano el Caldeo el personaje mencionadó. En el texto Arnobio se refiere con un tono burlesco al asunto del vuelo del alma: «ueniat per igneam zonam». Culianu también asumió que estos magi capaces de hacer que el alma remonte al cielo fueron los autores mismos de los Oráculos. El testimonio de Arnobio, además, podría ser relevante para explicarse por qué Pletón vinculó los Oráculos a unos magos descendientes de Zoroastro.

A pesar de lo que pueda parecernos a partir de estas noticias de los prodigios, opino que no está de modo alguno demostrado que el alias ‘Caldeo’ muestra que Juliano padre era un ‘mago’, como afirma con insistencia Saffrey. La caracterización de Juliano como un mago sólo se atestigua en la tradición cristiana. Por el contrario, en ninguna fuente pagana se alude a los Julianos como μάγοι.

B. JULIANO EL TEÚRGO

-La entrada biográfica de la Suda-

Tan escasos y parcos como son los testimonios sobre Juliano el Caldeo son también los concernientes a su supuesto hijo Juliano el Teúrgo, a quien se ha concedido en nuestra época el honor de ser el personaje último de la edición de los Oráculos. La reseña biográfica más completa sobre su persona también se lee en la Suda, vinculada por contexto a la noticia anterior sobre Juliano padre:


847 Arnobio (Nat. 1, 5) alude a «Magicis et Chaldaeorum ex reconditis disciplinis», todas ellas practicadas en época de Zoroastro.
849 Incluido Pselo, Psychol. 148, 11-12: τοὺς δὲ περὶ μαγειῶν λόγος σύνιστοισιν ὑπὸ τε ἀφροτάτων τινῶν δὲ νάμεων ὑπὸ τε περιγείῶν ὑλῶν.
Para identificarse a Juliano el Teúrgo bastó con indicar su filiación: «hijo del recién mencionado», o sea, de Juliano el Caldeo; y se añadió una oportuna referencia cronológica, acaso porque ésta se omite en el artículo sobre Juliano padre: el hijo «vivió en tiempos del emperador Marco Aurelio», quien ejerció el poder en los años 161-180. Malalas, en cambio, había escrito que fue entonces cuando cobró fama Juliano el Caldeo. En el pasaje se silencian el lugar de origen y la profesión de Juliano el Teúrgo, aun cuando son dos datos que la Suda suele explicitar en cada uno de los perfiles biográficos que nos ofrece de los más ilustres filósofos neoplatónicos; puede que no se los haya repetido por un simple principio de economía, y que esté dando por consabido que son los mismos ya antes detallados para Juliano padre: Juliano hijo habría sido de procedencia caldea (así podría justificarse por qué las fuentes neoplatónicas aluden en plural a «los caldeos») y filósofo.

Juliano el Teúrgo, según la Suda, fue un escritor más prolífico que el padre. Como escritos principales se mencionan tres títulos que deben de corresponder, como ya estimó Lambecius, a tres obras distintas: los Θεογραφία, los Τελεστικά y los prestigiosos Λόγια. El texto, según la edición de Adler, no da lugar a que podamos reivindicar que Juliano el Teúrgo escribió unos *Θεογραφία λόγια*, como supuso otrora Stanley, diferenciables de unos presuntos *Τελεστικά λόγια*. Además, no existe testimonio alguno que respalde la hipótesis de que los Oráculos se dividieron en dos secciones según su contenido preferentemente teúrgico o teléstico. Por lo común la expresión ἔγραψε καὶ αὐτός se explica en el sentido de que Juliano el Teúrgo, en sus escritos, retomaba doctrinas y enseñanzas heredadas del padre: «él también escribió Cuestiones teúrgicas, Cuestiones telésticas y Oráculos». En consecuencia se podría afirmar desde una perspectiva inversa: Juliano el Caldeo, como hiciera su hijo, hubo de escribir asimismo sobre ambas disciplinas y algunos Oráculos. Las fuentes literarias antiguas no constatan la existencia de unos escritos de Juliano padre sobre aquellos dos asuntos. Con

---

850 Suda., t 434. Cf. la edición de texto de Milán, 1499, fol. 446-447.
851 Lambecius, Prodromus, 3, n. 1.
852 Stanley, Chaldaick philosophy, «Preface» y p. 51; Chaldaick oracles, 3; 4. La lectura dada en Lexicon graecum (Milán: 1499) tampoco apoya la conjetura de Stanley, seguida en cambio por Fabricius (Bibl. Gr. 1, 251) y por Cudworth (1845, vol. 1, 491).
853 Éste es el sentido que comporta la frase ἔγραψε καὶ αὐτός en otros pasajes de la Suda (t 566; t 567; t 568; t 569; μ 454; μ 1278).
todo, Pselo pone en boca del Caldeo una definición formal de la ciencia teléstica: según parece, el Caldeo pudo especular sobre los fundamentos teóricos de esta disciplina esencialmente práctica\textsuperscript{854}.

Suele aceptarse que la continuidad literaria entre la obra de Juliano padre y Juliano hijo se dio particularmente en relación a los Λόγια. Así por ejemplo lo admite Places: «il se peut que le fils, héritier de la science du père, ait repris dans un même ouvrage, et les oracles recueillis ou rédigés par son père, et le fruit de son propre travail»\textsuperscript{855}. Si la colección de los Oráculos fue producto de una colaboración paterno-filial, se podría explicar por qué en las fuentes literarias se usan apelaciones variadas para aludirse a los Julianos como supuestos autores de los Oráculos. A saber: ora es mencionado en singular el Caldeo (fr. 28, 29, 44 [?], 169, 173#, 194), ora el Teúrgo (fr. 1, 63 [?], 142, 143, 200#); o se refiere en plural bien a los caldeos (fr. 51, 59, 158, 164, 195#, 210#), bien a los teúrgos (fr. 49, 57, 71, 87, 95, 188#, 199#, 210c Majercik), o incluso a los teúrgos caldeos (fr. 58, 200#). La última expresión, en griego οἱ Χαλδαίως θεόφρογοι, sugiere que los teúrgos se constituyeron como un grupo especial dentro de la comunidad de los caldeos; la tradición teúrgica, en consecuencia, pudo haber derivado de una tradición caldea. He de corroborar que ninguno de los fragmentos de los Oráculos se asocia en las fuentes al nombre propio de ‘Juliano’, un importante detalle en el que ya reparó Kroll: «Platonici oracula citantes nunquam dicunt: Ἡ[…][…] uel similiter»\textsuperscript{856}. Las fuentes, así pues, estarían aludiendo a los Julianos más bien como autores responsables o secundarios de la recopilación oracular.

Alguna vez se ha planteado la incertidumbre de si los títulos Θεόφρογχά y Τελεστικά correspondieron en realidad a dos obras distintas o, por el contrario, si fueron etiquetas alternativas para un mismo escrito o, incluso, si referían a dos de sus capítulos principales. La primera etiqueta no se documenta en ninguna otra parte, pero no ocurre

\textsuperscript{854} Psel., Exeg. 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12).
\textsuperscript{855} Places, Oracles, 9.
\textsuperscript{856} Kroll, 1894, 71.
\textsuperscript{857} Places, Oracles, 9.
igual con la segunda: en un escolio de El amigo de las mentiras de Luciano de Samósata se citan los ἦλεστικα Ἰο[νανοῦ, y se constata que Proclo los comentó (ὑπομημαθμένοι) en un escrito que a su vez fue rebatido por Procopio de Gaza (ca. 465-ca. 528). De la llamada Refutatio Procli de Procopio hoy día sólo se conserva una réplica sobre el asunto de la Trinidad –trádá que no sabemos si se pudo equiparar a alguna trádá neoplatónica de inspiración caldea–, de resultas que la Refutación, en lamentable estado de conservación, no permite conocer qué cuestiones planteara Proclo en su comentario ni, claro está, nos es útil para vislumbrar la temática de los ἦλεστικα de Juliano. Majercik, aunque admite que la etiqueta ἦλεστικα podría estar usándose en el escolio como denominación de los ὄρακος, juzga que es más prudente mantener separados los tres títulos que da la Suda. Perea Yébenes, a su vez, supone que en los ἦλεστικα Juliano el Teúrgo sistematizó la «tradición de la consagración de los objetos por el médium o el mago», una de cuyas formas fue la animación de estatuas. Así las cosas, el escrito pudo servir tal vez como precedente para el Sobre el arte hierático de Proclo, así como, acaso, inspirar sendos tratados Περὶ ἀγαλμάτων debido a Jamblico y a Porfirio. Por otra parte, no sabemos si el Flavio Claudio Juliano está aludiendo a esta obra cuando recuerda κατὰ τὰς ἦλεστικὰς ὑποθέσεις una doctrina astronómica referente a la posición que ocupa el Sol entre los planetas. Contenidos aparte, los ἦλεστικα debieron de tener una envergadura suficiente como para constituir per se una obra autónoma o para que, aun suponiendo que fueran parte de los Θεοφραστικά, pudiera emprenderse su lectura y estudio separadamente del resto.


860 Majercik, 1989, 21, n. 50.

861 Perea Yébenes, 2005, 229.

862 Vid. respectivamente Phot., Bibl. 215, 173b y Porph., 351-360aF.

En cuanto a los Λόγια no debe de ser gratuita la aclaración de que éstos fueron escritos δι’ ἐπῶν, admitiéndose por lo común que el verso en cuestión es el hexámetro dactílico, admitiéndose por lo común que el verso en cuestión es el hexámetro dactílico, de manera que la considera extensible a otros esquemas métricos. Yo estimo que, al explicitar la forma versificada de los Oráculos, la Suda está considerando que los Αἰσχροκριά y Τελεστικά, a diferencia de los Λόγια, fueron tratados en prosa de carácter especulativo.

Según la Suda Juliano el Teúrgo escribió además un número indeterminado de tratados aparentemente menores, cuyos títulos no se especifican, «acerca de cuantos temas ocultos existen referentes a tal ciencia». La valoración según la cual estos escritos eran κρύφια connota tanto que eran ‘secretos’ en un sentido mistérico como ‘clandestinos’ en relación a la legislación vigente en la Constantinopla bizantina. Saffrey da por hecho que la ἐπιστήμη aludida es la «science théurgique». Sin embargo, expreso mi reserva al respecto teniendo en cuenta que Jámblico nunca alude a la teúrgia como ἐπιστήμη sino como τέχνη>. El Caldeo, en cambio, parece haber considerado  


868 Psel., Exeg. 143, 1 (1145b, 1).


871 Iambl., Myst. 1, 9 (33, 9-10); 2, 10 (91, 10); 2, 11 (96, 8-9); 2, 11 (98, 17-18); 3, 16 (137, 19-20); 5, 14 (217, 9); 5, 23 (233, 11).
que la telestia era épistēmē, mientras que Proclo y Pselón aluden a la ἔρατος como téchnē.  Será más bien la teléstica la disciplina a la que alude la Suda? Cierta luz podría arrojarse si se estudiara hasta qué punto los neoplatónicos hicieron distinciones en el uso de las voces épistēmē y téchnē.

Otros tratados de Julián el Teúrgo

En las fuentes de la Antigüedad tardía también hay indicios de que la producción literaria de los Julianos estuvo conformada por dos corpora de escritos. Porfírio y Jámblico, según transmite Marino, comentaron numerosas veces τὰ λόγια καὶ τὰ σύντοιχα τῶν Χαλδαίων σύγγραμματα: no sólo los Oráculos, que aquí parecen darse al anonimato, sino también las obras de los Caldeos vinculadas temáticamente a los Oráculos. El término σύγγραμμα, que apunta a un trabajo en prosa de carácter más o menos sistemático, también es utilizado por Pselón para referir a unos discursos de los Caldeos donde se discutía el orden divino de Hécate. En el siglo XI, así pues, parece que todavía circulaba algún escrito de ellos, quizá en forma de resumen: no tiene sentido que Pselón esté remitiendo, para mayor información del lector, a unos escritos desaparecidos que ya no pueden consultarse. El patriarca Focio sugiere igualmente que Hierocles de Alejandría había comentado dos tipos de escritos: por una parte los λόγια, por otra oí ἔραται θεσμοὶ o, según parafrasea Kroll, los «theurgorum praecepta» de Nicéforo Gregorás también mencionará τε χρησμόν καὶ Χαλδαϊκῶν παραγγελίων, o sea: los Oráculos, en apariencia anónimos, y ciertas «instrucciones caldaicas» (o «de los Caldeos»). Los autores neoplatónicos, así las cosas, debieron de considerar que la lectura de los escritos de los Julianos era condición sine qua non para lograr una comprensión cabal de las revelaciones atesoradas en los Oráculos. El hecho

876 Niceph. Greg., In Insomn. 539b.
de que Proclo atribuya varios oráculos tanto a los teúrgos como a los dioses, lo que resulta en apariencia redundante, sugiere que Proclo, a la hora de escribir, pudo tener igualmente en mente las explicaciones de los teúrgos sobre los oráculos en cuestión.

En Sobre el Timeo Proclo refiere de modo generalizado a aí βιβλιον τῶν θεολόγων καὶ τῶν θεοφράγων: en esta ocasión los teúrgos son los representantes de la tradición griega (Homero, Orfeo, Platón) mientras que los teúrgos, a quienes Proclo rememora por el asunto de las siete zonas planetarias, son los portavoces de la teología caldea.

En páginas anteriores Proclo ya había mencionado por sus títulos dos de los libros así vagamente aludidos, entre los cuales también podrían incluirse los Oráculos

caldeos\textsuperscript{880}. El primero se titula Aí ζώνας y se atribuye a un Juliano sin más\textsuperscript{881}, quien ha de ser el Teúrgo. Para Dodds Las zones (celestes), más que un tratado independiente, fueron una parte de los Θεὸργικά; mas no da razón de la sospecha\textsuperscript{882}. Dado que en su libro séptimo se celebra a Eón como divinidad del tiempo, el Χρόνος Χρόνος de Oráculos (fr. 185)\textsuperscript{883}, Kroll conjeturó que Las zones constaron de sietes libros dedicados a sendas esferas planetarias\textsuperscript{884}; el asunto primordial habría sido el ἕπτάζωνος. Majercik ha sugerido –aunque no remite expresamente a este tratado– que la hebdomada demiúrgica referida por Damascio podría deberse a la especulación de los Julianos\textsuperscript{885}. Si Kroll no se equivoca, habría que pensar en la posibilidad de que también hubiera existido un octavo libro concerniente a la esfera de las estrellas fijas, también aludida en los Oráculos

\textsuperscript{880} Cf. Psel., Chron. 6, 40: τις βιβλίοις ἀφρήτοις. Theol. 4, 45-46: βιβλίοις (...) τοῖς λεγομένοις Χαλδαίκοις.

\textsuperscript{881} Procl., In Ti. 3, 27, 8-11: δὴ θεώργοι ἀχρόταιτοι θεόν καὶ τοῦτον (sc. τὸν χρόνον αἰώνιον) ὑμνησάν, ὡς Ἰὸπλανός ἐν ἕβδομῳ τῶν Ζωνῶν.

\textsuperscript{882} Dodds, 1973\textsuperscript{8}, 284.


(fr. 65, 145)\footnote{886}. En coherencia con la revelación de los Oráculos según la cual el Sol ocupa la posición intermedia de los planetas y el cuarto lugar (fr. 57, 58, 65, 200)\footnote{887}, Juliano el Teúrgo debió de asumir en Las zonas el tipo de ordenación planetaria que gozó de mayor difusión entre los astrónomos de época tardía, a saber: (Tierra), Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno (y Fijas)\footnote{888}. El emperador Juliano y Proclo aluden a esta disposición caldea de los planetas en que la posición intermedia del Sol se explica por la teoría de los epiciclos: según ésta los planetas se mueven en círculos alrededor del Sol, a la vez que el Sol gira en torno a la Tierra\footnote{889}. Proclo, no obstante, también atribuye a los Oráculos y al Teúrgo el ordenamiento celeste adoptado por Platón en la República, donde el Sol ocupa el séptimo lugar de exterior a interior: Fijas, Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus, Sol, Luna (y Tierra)\footnote{890}. Esta ordenación de origen egipcio, sin embargo, no es incompatible con la anterior en que las posiciones cambiadas de Mercurio y Venus, los planetas interiores, se deben a que sus epiciclos orbitan entre la Tierra y el Sol. El Teúrgo, según constata Proclo, también participó de la visión geocéntrica que subyace en ambas ordenaciones\footnote{891}.

En Sobre el Timeo Proclo menciona un segundo escrito que ahora atribuye al Teúrgo\footnote{892}: los Υφηγητικά. Según sugiere el título, la obra debió de ser una especie de

\footnote{886} Cf. Psel., E. Chald. 147, 16-17: μετά δὲ τὰς ζώνας ἐστὶν ὁ ἀπλανής κύκλος περιέχων τὰς ἐπὶ τὰ σφαῖρας, ἕν αἰς τὰ ἅστρα.


\footnote{891} Procl., In Ti. 1, 317, 22-27: τὸ τρίτῳ τῶν ἀρχικῶν ὁ θεογονὶς ἀνατίθησι (...), διδόναι καὶ διμιουργεῖται, μὲν τὸν οὐρανόν, «χρήστω σχῆματι» (Orac. Chald. 63) περικλάσας, πηγνύει δὲ πολὺ διμοῦν ἀστέρων ἀπλανῶν, ζώνας δὲ πλανωμένων υφιστάνει ἐπτὰ, καὶ γῆν ἐν μέσῳ τιθέναι.

\footnote{892} Procl., In Ti. 3, 124, 26-125, 4: καὶ γάρ τὰ λόγια τῶν ἀστέρων τὸ προπόρειμα τῶν ἀπλανῶν οὐχ ἄπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάς λέγοντα: «μηναίον τε δρόμημα καὶ ἀστέριον προπόρειμα» (Orac. Chald. 64), καὶ πάλιν: «ἀστέριον προπόρειμα σέθεν χάρον οὐχ
manual destinado a instruir a quienes se iniciaban en las enseñanzas astronómico-astrológicas de los Oráculos, entre ellas, en las relativas a la procesión de los astros y a los siete χοσμοκράτορες que están al frente de las esferas planetarias. Aune sugiere la posibilidad de que esta obra haya influido en el concepto de áρχοντες cósmicos de Jámbrlico, uno de los grados de la jerarquía divina893. Tanto Las zonas como la Guía, en fin, parecen haber tratado temas esencialmente astronómicos.

Damascio corrobora lo que ya sabemos de este segundo tratado: los Ὄψηγητικα, escritos por «el Teúrgo en persona»894, concernían al asunto de las zonas y de la posición central del Sol. Dodds cree que Marino se está refiriendo a este tratado cuando menciona τὰ τῶν Χαλδαίων σὲ γυγράμματα895, lo que no es verificable. Podría haber un vínculo entre la insólita fórmula procliana κατὰ τὴν τῶν λογίων ὑφήγησιν y el título Ὄψηγητικα: Proclo tal vez comentó el fragmento 72 bajo influencia de esta obra del Teúrgo896. Proclo también alude a ella como αἱ τῶν θεολόγων ύφηγήσεις en un pasaje del comentario Sobre la República acerca del Sol, los astros y las esferas planetarias897.

Lewy llamó la atención acerca de que la etiqueta Ὄψηγητικα, por sí sola, únicamente habría connotado una forma de subgénero literario, sin darse cuenta alguna al lector de cuál era el asunto del texto. Por ello Lewy supuso que al título, en apariencia...
truncado, le falta una indicación de contenido que concierne, según los testimonios neoplatónicos, a las zonas planetarias. Llegados a este punto Lewy plantea que Proclo cita de dos formas diferentes una misma obra cuyo título, según recompone, habría sido *Ὑφηγητικά περὶ τῶν ζώνων*, ciertamente el sistema astronómico caldeo, derivado a partir de la posición intermedia (μεσογεηλήσι) que ostenta el Sol entre los planetas, fue un tema esencial tanto en la Guía como en Las zonas.

La voz ὑφηγητικός pertenece a la tradición del platonismo medio y sirvió como etiqueta en una clasificación de los diálogos de Platón que, según indica Abbate, podría ser original de Trasilo. Según dictamina Albino de Esmirna (fl. 152 d.C.), autor en que se constata la primera referencia explícita a la misma, en cada uno de los diálogos de Platón suele predominar uno de estos dos rasgos primordiales: el diálogo ὑφηγητικός, teniendo por objetivo el instruir al lector, expone cuestiones cuál verdad, ya comprobada, se acepta unánimemente; el ζητητικός, en cambio, reflexiona y debate un tema dado, de modo que en él se refutan o revalidan los distintos juicios emitidos sobre el mismo. Con este precedente resulta insólito el uso del término ὑφηγητικός como título de un escrito. Dada la cronología, no creo que Juliano el Teúrgo haya conocido esta clasificación. Proclo, en cambio, muestra conocer la dicotomía: ¿pudo ser él quien empleó tal etiqueta para referir a la obra de Juliano el Teúrgo? Sea quien fuere el responsable del título, resulta patente que lo usó con la intención de destacar el carácter expositivo y divulgador del texto.

La existencia de los ὑφηγητικά, como ya observaron Bidez y Smith, demuestra que los Julianos deben contarse entre los primeros intérpretes de los Oráculos, y que los

899 En el sistema de Jamblico Helios es «the middle of the middle» (Finamore, 1985, 138-139).
902 Alb., Intr. 3: ἐνθάδε δὲ γνωστέον τοσοῦτον περὶ τῶν ἁνωτάτω χαρακτήρων, ὅτι δύο ὄντων, ὑφηγητικοῦ καὶ ζητητικοῦ, ὃ μὲν ὑφηγητικὸς ἥρμισται πρὸς διδασκαλίαν καὶ πράξειν καὶ ἀπόδειξιν τοῦ ἄλληθος, ὃ δὲ ζητητικὸς πρὸς γίγνεσιν καὶ ἀγάνα καὶ ἔλεγχον τοῦ φεύγοντος καὶ ὃ τὸ μὲν ὑφηγητικὸς τῶν πραγμάτων στοχάζεται, ὃ δὲ ζητητικὸς τῶν προσώπων. Cf. D. L. 3, 49 (Sud., δ 627); Anon., Prol. 17.
903 Procl., In R. 1, 21, 19-21: εἶ δὲ δὴ καὶ οὕτω τὰ εἰδή διαφράζομεν ὡς τῶν Πλατωνικῶν τινες, εἰς τὸ ὑφηγητικὸν εἰς τὸ ζητητικὸν εἰς τὸ μυστὸν (κτλ).
Oráculos, por tanto, ya habían sido objeto de exégesis tiempo antes de que los filósofos neoplatónicos les dedicaran sus respectivos comentarios. Una parte de la crítica, ciertamente, se muestra aún reacia a admitir que los Julianos pudieron ser en verdad filósofos, la profesión que la Suda atribuye a Juliano el Caldeo. La interpretación platónica de los Oráculos, sin embargo, parece haber sido inaugurada por ellos, por lo que entonces no hay por qué rechazar categóricamente la conjetura de que también los Julianos fueron filósofos plátónicos, medio-platónicos según nuestra cronología al uso del platonismo.

En Sobre la República Proclo alude probablemente a esos mismos escritos astronómicos mediante la expresión θεογνωκο λόγοι, pues vincula sus enseñanzas al orden planetario caldeo antes referido: Selene, Hermes, Afroditα, Helios (en το μέσο των ἑπτά), Ares, Zeus y Cronos. Estos Discursos teúrgicos, o mejor dicho ¿Discursos del Teúrgo?, podrían ser los mismos θεογνωκο que la Suda cita entre las obras de Juliano el Teúrgo. Habrá una relación estrecha entre los Discursos del Teúrgo y el oráculo aludido de manera excepcional por Proclo como un ἱερὸς λόγος (fr. 61c)? No necesariamente, pues en los mismos Oráculos los textos sagrados se consideran ἱεροὶ λόγοι (fr. 110 y 175).

En un escolio de Basilio Menor de Cesarea († 944) al discurso De spiritu sancto de Gregorio de Nacianzo se atribuyen a un Juliano unas Χαλδαίκαι ύπος πόσεις que Whittaker vino a identificar sin justificación alguna con los 'Υφήγητικά. Del contexto literario se desprende que alguno de esos Bocetos caldaicos debió de versar sobre el asunto de la procesión de los seres a partir del Uno y acerca de cómo éstos se organizan en series o cadenas ónticas; los astros también habrían de participar de ellas cual eslabones. Pselo, a su vez, nos informa de que Proclo explicó las Χαλδαίκαι


LO S D O S J U L I A N O S, E L C A L D E O Y E L T E Ú R G O

175

Casualmente, ¿o quizá no?, Pselo también dedica su ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τὸν παρὰ Χαλδαῖοις ἄρχαιων δογμάτων a exponer la procesión del ser que desciende desde el Uno inefable hasta la materia generada a partir del Padre. Así pues, ¿será verdad que la síntesis de contenidos de la ὑποτύπωσις es original de Pselo? En su comienzo Pselo nos da a entender que así es: σύντομον σοι τῶν Χαλδαίων δογμάτων ποιούμενος ἔκθεσιν, περί δὲν ἐδεήθης γράψαι σοι, «para hacerte un exposición concisa de las doctrinas caldaicas, sobre las que has pedido que se te escriba»; pero en seguida pasa a atribuir las enseñanzas que se van exponiendo a una tercera persona delplural (ληροῦσι, φασίν, τιθέασι...)cuyo sujeto implícito son seguramente los anónimos caldeos. Así las cosas, parece que Pselo pudo recoger en su ὑποτύπωσις alguna de las Χαλδαϊκι ὑποτύπωσις atribuidas por Basilio a uno de los Julianos bastantes décadas antes. Por otra parte, la ὑποτύπωσις presenta un alto grado de sistematización que tal vez no se debe estric
tamente al quehacer intelectual de Pselo: el bizantino podría haber recapitulado en su lectura los κεφάλαια del comentario de Proclo, el cual tal vez se sustentó en alguna exposición de Juliano. Un detallado estudio comparativo de los cuatro resúmenes de la teología caldea escritos por Pselo y Miguel Itálico podrá arrojar luz sobre la hipótesis que aventuro: las cuatro versiones remontan a un modelo tardoantiguo.

El milagro de la lluvia (continuación)

En la segunda parte del artículo de la Suda sobre Juliano el Teúrgo se recuerda la anécdota del θαῦμα o ‘prodigio’ de la lluvia, un suceso que aprovechó Beausobre para caracterizar a Juliano como «le faiseur de miracles»910. Para empezar, debo notar que la Suda es, de entre todas las fuentes literarias que atestiguan el portento, la única que lo atribuye a Juliano el Teúrgo. La conjunción ὅτι en inicio del pasaje es un indicio de que esta segunda parte de la entrada sobre Juliano el Teúrgo procede probablemente de una segunda fuente: el pasaje es una cita o acaso un escolio. En relación a su contexto la anécdota da testimonio de cómo Juliano el Teúrgo sacó provecho de la ἔπιστήμη recién mencionada, supuestamente la teúrgia o la teléstica, disciplina a la que también se alude en el texto en términos de σοφία, una ‘sabiduría’ teórica y práctica. La noticia del milagro no habría de resultar baladí para el lector contemporáneo de la Suda, pues se tenía por un suceso verídico de notoria relevancia histórica.

909 Psel., Logica 19, 175-176.
910 Beausobre, Histoire, 506.
Sin embargo, la autoría del milagro resulta en entredicho desde el preciso momento en que se cita una segunda opinión anónima que lo adjudica a un tal «Arnufis, el filósofo egipcio». Saffrey verificó la historicidad del personaje al identificarlo con el sacerdote homónimo mencionado en una inscripción griega procedente de Aquilea y dedicada a la diosa Isis en 170 d.C. Al igual que Rubin, considero que la candidatura de Arnufis como protagonista del prodigio es preferible a la de Juliano: sobre todo, porque la respalda el testimonio temprano de Dión Casio. Además, dado el epígrafe griego, puede aportarse un argumento de orden geográfico: entre Aquilea y la frontera del Danubio, donde aconteció el milagro, hay unos 450 kilómetros, por lo que no es inverosímil que Arnufis haya podido recorrer tal distancia en un viaje. Fowden, a su vez, considera que la autoría de Arnufis fue reemplazada por la de Juliano a finales del siglo III o principios del IV, acaso porque aún se tenía memoria del evento pero ya casi nadie recordaba el nombre del sacerdote egipcio.

**Testimonios de Pselo sobre los Julianos**

Pselo es el autor en quien se halla el mayor número de testimonios relativos a los Julianos. Sin embargo, la información que se deriva del conjunto de sus testimonios resulta confusa y, en apariencia, incluso contradictoria en algunos detalles importantes. Puede que esta indeterminación ya fuera patente en las fuentes neoplatónicas por él consultadas.

~ JULIANO EL TEÚRGO Y EL PRODIGO DE LA MÁSCARA

Pselo menciona expresamente a Juliano el Teúrgo una sola vez:

Κατάγοισι τε τοὺς παρ᾽ ἑαυτοῖς θεοὺς θελετηρίοις ὡδαίς καὶ δεσμοῦσι καὶ λύοσιν, ὅπερ τὸν Ἔπταξτιν ὁ Ἀποστάτος ὄρχους καταναγκάζας μή προσομιλήσαι τῷ θεοὶ φρονῇ οὕτως δὲ ἦν Ἰοκλίνανος ὁ στρατεύσας Μάρκω τῷ βασιλεὶ ἐπὶ Δάκας στρατεύοντι, δς δὴ ἐτερὰ τε πολλά τῷ βασιλεὶ σφραγιστόρθωσε καὶ τοὺς Δάκας τῶν Ῥωμαίων ὀρίων ἀπόσσατο. πρόσωπον γὰρ ἀνθρώποι̣ πλασάμενος ἐκ πηλοῦ


912 Rubin, 1979, 374.

La vinculación de un Juliano con Apuleyo tiene un precedente en la historia de Anastasio del Sinaí sobre la peste de Roma: en aquella ocasión Anastasio no nos aclara si el tal Juliano es el padre o el hijo. Una vez más se pone de relieve la rivalidad que supuestamente hubo entre ellos: pero aquí es Apuleyo quien prevalece sobre el Teúrgo al impedirle entrar en comunicación con 'Επτάξτις (vid. «El léxico distintivo de los Oráculos caldeos»), divinidad solar del panteón caldeo.

Pselo, por otra parte, confirma la información de la Suda según la cual Juliano el Teúrgo vivió en época de Marco Aurelio. El episodio maravilloso de la modelación de un ‘máscara’ de barro para ahuyentar al ejército enemigo dacio, que Johnston considera una práctica τελεστική caldea915, no parece ser el mismo suceso de la lluvia: Pselo registra el célebre prodigio en su Historia abreviada sin dar señas alguna de Juliano916. Dodds, en cambio, opina que Pselo nos está contando otra versión del portento de la lluvia917, y conjetura que el milagro pudo atribuirse a Juliano el Teúrgo porque tal vez fue confundido con el militar homónimo que, según Dión Casio, obtuvo la victoria en Tapae del año 88 d.C. durante la primera guerra dacia de Domiciano: Lucio Tetio Juliano, quien había sido legatus de la Legión VII Claudia en el 69918. Sin embargo, la victoria de Tapae no se logró gracias a milagro alguno sino por la acción sangrienta de las filosas armas. Vanderspoel, a su vez, opina que la aludida batalla contra los dacios pudo acontecer en la década de 140919, lo que nos llevaría a los primeros años del reinado de Antonino Pío. Un tercer emperador que sometió exitosamente a los dacios fue Trajano920, a quien Pselo sí relaciona con uno de los Julianos.

914 Psel., Logica 3, 139-147, Cf. 3, 150-152: μιγνύντες (sc. οἱ Χαλδαῖοι) δὲ τὰ μεμερισμένα καὶ διαφόροις ὑλαίς ἀνδρεῖσια πλάττοντες ἀποτρόπαια νοσημάτων ἐργάζονται.
915 Johnston, 1990, 3, n. 7.
916 Psel., HS, 32, 60-63: καὶ τὰ πρὸς τὸν θεόν ἐδῶ δαιος (sc. Μάρκος Ἀντωνίνος) ἄν ὄρον εἰκὸς Ἑλληνίδος ὄrimon τὰ τὸ ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐν ἐ
917 Dodds, 19738, 285.
919 Vanderspoel, inédito, 8.
~ JULIANO, TRAJANO Y MARCO AURELIO

Al compararse a primera vista los dos pasajes que transcribo a continuación uno tiene la impresión de que Pselo no tuvo un conocimiento claro de quiénes fueron los Julianos. En teoría, no lo sabemos, Pselo podría estar recogiendo imparcial dos tradiciones:

'Ἰονιανὸς δὲ τις ἄνηρ ἐπὶ Τραϊάνον βασιλέως ἐν ἔπεσε τὰ τούτων (sc. τὸν Χαλδαίων) ἐξέθετο δόγματα, ἀ δὴ καὶ λόγια φασίν οἱ τὰ ἐκείνων σεμνύνοντες.921

Τὸν δὲ τοιούτων (sc. Χαλδαίχων) όνομάτων τε καὶ δοξῶν ὁ ἐπὶ Μάρκο[1] Ἰονιανὸς καθηγήσατο, ἐν ἔπεσίν αὐτὰ σηγγραφάμενος, ἀ δὴ καὶ ὡς λόγια ἐφιμενεῖται παρὰ τὸν μετὰ ταύτα.922

Del texto primero surge la hipótesis según la cual Juliano padre habría sido quien vivió en la época de Trajano (98-117). Si fijamos el floruit de Juliano el Caldeo en el año 107 (la fecha intermedia del reinado de Trajano), y asumimos que el floruit acontece entre los treinta y los cuarenta años de edad de la persona, se podría conjeturar que Juliano el Caldeo habría nacido hacia el 67-77 d.C. Si el Juliano de época de Marco Aurelio (169-180) fue el hijo, como atestigua a su vez la Suda, y si se fija su floruit en el 174 (en la mitad del gobierno de Marco Aurelio), se deriva que pudo nacer alrededor del 134-144, esto es, cuando su padre ya tenía entre sesenta y setenta y siete años. En verdad no es común, aunque sí posible, que entre padre e hijo haya una distancia de dos amplias generaciones. La información de Pselo, así interpretada en su justo medio, resulta más bien sospechosa. Pero si reajustamos las fechas postergando el floruit del padre y adelantando el del hijo, la cronología resulta un tanto más creíble. Pselo también parece contradecirse al atribuir los λόγια ora al uno ora al otro, circunstancia que suele solucionarse con el argumento de la doble autoría. Con todo, Pselo sí pudiera estar distinguiendo entre dos tipos de actividad intelectual: el padre expuso enseñanzas (ἐξέθετο δόγματα) que después el hijo fijó por escrito, recopiló o comentó (σηγγραφάμενος).923 Además, Pselo nos da a entender que estas enseñanzas fueron consideradas λόγια quizás sólo a posteriori.

921 Psel., Forens. 1, 287-289.
923 Heródoto (1, 47-48 y 7, 141-142) emplea σηγγραφέσθαι en el sentido de ‘poner un oráculo por escrito’.
Tampoco es fácil casar la cronología relativa a Trajano con aquella otra, dada también por Pselo (vid. infra), según la cual los dos Julianos fueron contemporáneos de Marco Aurelio: entre el final de un reinado y el comienzo del otro hay un intervalo de cincuenta y dos años. Si Juliano el Caldeo ya era un adulto en tiempos de Trajano, digamos un joven de veintitantos años, sólo habría podido conocer la época de Marco Aurelio en caso de haber llegado a una edad más bien longeva, de setenta y pico años. Lanzi ha planteado la posibilidad de que Pselo se esté refiriendo en los dos pasajes citados a un mismo individuo: Juliano el Teúrgo, quien habría nacido en época de Trajano y todavía estaría vivo en época de Marco Aurelio. Smith, en cambio, va más allá y conjetura que alguien, con el propósito de hacer creer que los Oráculos ya existían desde un tiempo atrás, decidió «to invent a Chaldaean father for the notional author, and to place him in the reign of an earlier Emperor firmly linked in the popular mind with the East», cual lo era Trajano. La solución preferible, para mí, es la de inscribir a Juliano el Caldeo, un adulto joven, en época de Trajano y la de asumir, como propone Montero, que «Juliano el Teúrgo (...) nació probablemente bajo el reinado de Trajano», a finales del mismo, de modo que habría tenido unos cincuenta y cinco o sesenta años cuando Marco Aurelio subió al trono. No creo que Juliano el Teúrgo haya sido «colaborador de Marco Aurelio» pero sí su coetáneo, acaso varios años mayor que él: el emperador filósofo nació en el 121.

~ LOS JULIANOS Y LA ELEVACIÓN DEL ALMA

El testimonio más ilustrativo sobre la relación entre padre e hijo aparece en el discurso Sobre la cadena áurea de Homero de Pselo, donde nos habla en palmario plural de οἱ ἐπὶ τοῖς Μάρκου Ἰοκλαυνοί. El hecho de que Pselo se haya referido a la anécdota que va a contar como un φλάρημα, advierte Saffrey, es una <preuve formelle qu’il va nous livrer une donnée de la tradition>. El término φλάρημα tiene un sentido peyorativo de ‘patraña, disparate’, presente asimismo en otras voces afines (φλάρια, φλήναφος, λῆρος, λήρημα) que Miguel Itálico emplea para denigrar la teología...

---

925 Smith, 1995, 95.
926 Montero, 2000, 163.
927 Ibídem.
caldea\textsuperscript{929}. Saffrey apunta que la noticia de Pselo debe de provenir del \textit{Comentario de los Oráculos} de Proclo. El verbo \varepsilon\pi\theta\rho\varepsilon\lambda\varepsilon\iota\tau\iota\alpha\iota\, ‘se rumora’, sin embargo, sugiere que Pselo obtuvo la información de una fuente a su juicio no del todo fidedigna; aunque también podría haberlo empleado para distanciarse de las doctrinas caldeas en cuyo contexto inserta el pasaje. Proclo, curiosamente, no habla nunca de ‘los Julianos de época de Marco Aurelio’ sino, lo que suena parecido pero no es igual, de oí \varepsilon\iota\ Μάρκο\varepsilon\ Θεó\varepsilon\γο\iota\textsuperscript{930}. Así relata Pselo:

(...) Oí \varepsilon\iota\ τού Μάρκο\varepsilon\ Ίο\varepsilon\λι\varepsilon\νο\iota\, ó μὲν γάρ τις αὐτῶν πρεσβύτερος ἦν, ὁ δὲ νεώτερος. περὶ δὲ τούτων νεώτερος, ἵνα τι μικρὸν ἐκχύου τὸν λόγον, καὶ τοιοῦτον ἐπιθερµείας φύσιν, ός ὁ πατήρ, ἐπεὶ γεννησα τοῦτον ἐμελλεν, ἀρχαγγελουχὴν ἤτησε ψυχὴν τὸν σοφοχά τοῦ παντός πρὸς τὴν τούτον ὑπόστασιν, καὶ ὅτι γεννηθέντα τοῖς θεοῖς πάσιν σωτηρίας καὶ τῇ Πλάτωνος ψυχῇ Ἀπόλλωνι σοφοιαγούσῃ καὶ τῷ Ἐρμῆ, καὶ ὅτι ταύτην ἐποπτεύσων ἐκ τινος τέχνης ἱερατικῆς ἐπὶ

\textsuperscript{7}θάνετο περὶ δὲν ἐβοῦλετο\textsuperscript{931}.

En el texto se evidencia que los Julianos fueron personas que mantenían una relación especial con la divinidad, la cual habría de participar en la realización de dos prácticas teúrgicas primordiales: \textit{a}) la petición de un alma arcangélica; y \textit{b}) la posterior elevación de ese alma con el fin de consultar por mediación suya el alma de Platón.

Frente a otras técnicas empleadas por los médiums de los santuarios griegos para la obtención de mensajes divinos (beber agua, aspirar vapores, \textit{incubatio}…\textsuperscript{932}, la de la elevación del alma parece ser el procedimiento propiamente caldeo destinado a tal fin. Los \textit{Oráculos}, por tanto, no son producto de la creación literaria sino de una actividad profética. A la luz de otros testimonios\textsuperscript{933} podemos inferir que tal vez fue Juliano padre la persona que solía escribir los oráculos que profería su hijo.

\textsuperscript{929} Mich. Ital., \textit{Ep.} 17.
\textsuperscript{930} Procl., \textit{In Cra.} 122, p. 72, 9-18; \textit{In R.} 2, 123, 8-16 (vid. p. 186)
\textsuperscript{931} Psel., \textit{Logica} 46, 43-51.
\textsuperscript{932} Vid. Iambl., \textit{Myst.} 3, 11 (123, 11-128, 4).
\textsuperscript{933} Cf. PGM 4, 475-485 y 725-733. Edesio, el hijo de Crisancio de Sardes, pronunciaba χορηγμοί que escribía en verso, aunque no sabía de métrica ni de gramática (Eun., \textit{VS} 23, 5, 3-5 [558 W.]). En los \textit{Palacios mayores}, informa Scholem (1996, 84), las visiones de la \textit{merkavá} eran transcritas por escribas situados a los lados del místico durante la experiencia extática.
En el momento cercano a la concepción Juliano padre solicitó para el que iba a ser su hijo una ἄρχαγγέλωσα ψήφις, que no es un tipo de alma ordinaria sino superior. En efecto, según la jerarquía de los géneros superiores establecida por Porfirio en la Carta a Anebo y secundada por Jámblico en su Respuesta934, el orden de los arcáneles es inferior únicamente al de los dioses, y superior a los órdenes de los ángeles, démones, arcontes, héroes y las almas. Al dotar a Juliano el Teúrgo con un alma arcangélica, así se infiere del Sobre los misterios egipcios, Juliano padre proporcionaba al alma de su hijo el estado de la pureza (ἄχραντα κατάστασις), la facultad de la contemplación intelectiva (νοερὰ θεωρία) que permite acceder a las verdaderas formas de los dioses; la posibilidad de poder conocer en ocasiones la verdad (ἀλήθεια) sobre algunas cosas; y la aptitud tanto para ascender a lo divino como para ayudar a otras almas en su ascenso935. Porfirio, según Proclo, consideró que los sacerdotes tienen un estatus análogo al de los arcáneles, a quienes corresponde, dada su posición jerárquica en los órdenes superiores, ser mensajeros de los dioses936.

Finamore recuerda que, según la concepción de Jámblico, las almas divinas son las que están capacitadas para ejecutar acciones puras e inmatereales (ἄχραντα καὶ άιλα)937. Este tipo de almas, además, realiza un descenso a la realidad inferior que puede calificarse de ‘especial’ en el sentido de que el alma, al entrar en contacto con la materia y la generación, no rompe su vínculo con la realidad superior, siendo precisamente esta conexión con lo divino y lo inteligible la que impide que el alma sufra la contaminación del mundo material938. Jámblico es elocuente en De anima: «el alma que desciende para

934 Iambl., Myst. 2, 3 (70, 10-12): ἔπιστεις γὰρ «τί τὸ γνώρισμα θεοῦ παρονίας ἢ ἄγγελον ἢ ἄγγελον δαίμονος ἢ τινός ἄρχωντος ἢ ψήφις (Porph., Aneb. 1, 4a)». Jámblico añade un género omitido por Porfirio: τὰ δὲ τῶν ἡρώων, καὶ εἶ παραλείπεται ἐν τῇ ἐρωτήσει (Myst. 2, 3 [71, 12-13]).


936 Procl., In Ti. 1, 152, 12-14: ὁ μὲν γὰρ φιλόσοφος Πορφύριος οὕτω διατάττεται: τοὺς μὲν ἵερας ἀναλογεῖν τοῖς ἐν οὐρανῷ ἄφραγγέλοις τετραμμένοις πρὸς θεοὺς, διὸν εἰσιν ἄγγελοι (κτλ).


938 Finamore, 1985, 103.
salvación, purificación y perfección de las cosas de aquí (abajo) realiza un descenso inmaculado”\(^{939}\).

Un alma tal, en suma, es la que Juliano padre deseaba para su futuro hijo. Una ἄρχογγελική ψυχή habría de aportar al Teúrgo, cuya figura podemos asimilar a la del sacerdote (ἱερεύς) que desempeña un papel mediador (ἄγγελος), las cualidades necesarias para poder entrar en comunicación con los dioses. La posesión de un alma arcángelica, así pues, debe de haber sido un requisito esencial para que Juliano el Teúrgo pudiera ejercer como médium y profeta.

En los fragmentos que subsisten de los Oráculos no se atestigua el término ἄρχογγελικός –Júblimico recuerda que esta categoría no se halla en Platón\(^{940}\) – pero sí se afirma que el teúrgo «brilla como un ángel que vive en potencia» (fr. 137)\(^{941}\). García Bazán interpreta el fragmento en el sentido de que al teúrgo se concede el privilegio de que pueda adquirir un estatus superior al que disfruta el hombre común consistente en que, a diferencia de éste, él sí puede liberarse de las ataduras terrestres y liberar su alma. Majercik, partiendo del testimonio de Proclo, indica que la teología caldea asigna al orden angelical una función anagógica, por lo que el alma del teúrgo, al participar de este orden, está capacitada para asistir a otras almas que quieran emprender el ascenso\(^{942}\). Olimpíodoro comenta que las almas de los teúrgos fallecidos descienden desde el mundo material hasta el mundo material para, según entiende Majercik, «to aid the ascent of souls»\(^{944}\). Al disponer de un alma similar a la de los ángeles, los teúrgos


\(^{940}\) Procl., In Ti. 1, 152, 30-31.

\(^{941}\) Procl., In R. 2, 154, 17-20: καὶ γὰρ οἱ τῆδε τελεστικοὶ τάξεώς εἰς τοιαύτης (sc. ἄγγελικῆς) «θείη ἄγγελος ἐν διάμαιες ζῶν» (Orac. Chald. 137), φησίν τὸ λόγιον, ἵστην ὡς ἄλθος ἱερατικὸς· γίνεται οὖν ἐπόπτης μὲν τῶν ἁφανῶν, ἄγγελος δὲ τοῖς ἐμφανεῖσιν ὁ αὐτός.


\(^{944}\) Majercik, Oracles, 193.
son los únicos hombres capaces de tolerar el intenso resplandor y calor que desprenden los ángeles durante sus apariciones. El fragmento 137, así pues, implica que el teúrgo es ya en vida un mensajero de los dioses que media entre ellos y los hombres. Según los Oráculos las almas de los teúrgos derivan del orden angélico; el orden arcangélico, en cambio, parece ser ajeno a los Oráculos y resultado de la especulación teológica.

Juliano padre, además, dirigió su petición de un alma arcangélica a una divinidad particular de la teología caldea: el dios Ensamblador del universo (vid. «El léxico distintivo de los Oráculos caldeos»). Éste, mencionado en el fragmento 207, es identificado por Proclo bien como Cronos-Urano bien como Zeus demiúrgico, y por Saffrey como «le premier dieu transcendant». Una vez hubiera nacido, y por haber sido dotado de un alma privilegiada, Juliano hijo iba a poder entrar en comunicación directa con el alma de Platón, quien comparte su existencia con Apolo y Hermes: según Jámblico, las almas que han sido liberadas de la generación –esto es, después de la muerte del cuerpo– bien administran el universo junto con los dioses y ayudan a los ángeles en la creación de las cosas, bien contemplan el orden de los dioses y acompañan a los ángeles. En coherencia con lo dicho Proclo afirma que Hermes es μονάς ἄρχων ἀγγελικής. Además, a Juliano hijo habría de convenirle la caracterización de πατέρα τοῦ Ἀπόλλωνος: parafraseando a Platón, Proclo recuerda que las almas apolíneas son las que, al descender a la tierra, fueron destinadas a pasar «una vida dedicada al arte adivinatorio y a los ritos mistéricos». Lanzi, a su vez, señala que la comunicación entre el Teúrgo y los dioses tenía lugar por medio de la σειρά (fr. 203*) áurea que preside Hermes.

El pasaje de Pselo se ha citado con frecuencia para explicarse el mecanismo de génesis de los Oráculos, los cuales serían resultado de una estrecha colaboración entre...

945 Iambl., Myst. 2, 8 (86, 15-18): αἱ δὲ τῶν ἄγγελων παροφήσαι φορητήν τοῦ ἀέρος τὴν κράσιν ἐπιτελοῦσιν, ὥστε δύνασθαι αὐτὴν καὶ τοῖς θεοφυγοῖς σύναπτεσθαι.
946 Saffrey, 1990, 52.
Juliano padre y Juliano hijo. Así se expresó Saffrey: «qu’est-ce à dire, sinon que Julien-fils avait été formé par Julien-père pour être son médium, et que, par le moyen de ce médium, il pouvait interroger Platon en personne et enregistrer comme des oracles les paroles platoniciennes qui sortaient de la bouche de Julien-fils»951. El Caldeo, por medio de la íere toc par téchnê, que debe de ser la teléstica952, iba a poder elevar el alma arcangélica del Teúrgo hasta la esfera de los dioses y servirse de ella con objeto de interrogar al alma de Platón y obtener «a Platonic revelation in oracular form»953. Se presume, por tanto, que los Oráculos habrían sido las respuestas dadas por los dioses a las preguntas formuladas por Juliano padre. Parece que Juliano hijo, en el proceso de gestación de los Oráculos, hubo de ejercer una función primordialmente instrumental al mediar entre la divinidad y Juliano padre.

Así lo constatan Proclo y Damascio cuando afirman que los Oráculos, o al menos algunos de ellos, fueron revelados πρὸς τὸν θεόφιλόν (fr. 1, 142 y 143)954, pudiendo ser el aludido Juliano el Teúrgo955 o, simplemente, el ministro que recibe la revelación. En vistas del papel que solían ejercer los niños de la Antigüedad tardía como instrumentos para la adivinación956, es verosímil que Juliano padre pudo emplear a su hijo como médium mientras éste fue un chiquillo. Este jovencito, podría esperarse, una vez convertido en adulto, habría de ser un intérprete excepcional de las enseñanzas reveladas en los Oráculos dados su experiencia y bagaje acumulados desde la infancia.

952 Psel., Exeg. 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12).
955 Majercik, Oracles, 138.
Para Saffrey, «cette histoire montre que les théurges avaient placé Platon sur le même rang que les dieux»\textsuperscript{957}. Acaso los teúrgos han podido considerar que el gran filósofo ateniense también había sido en vida una especie de teúrgo del que tal vez se consideraban de un modo u otro herederos: «Plato was a medium which the gods had chosen to expound the doctrines concerning themselves»\textsuperscript{958}. La mención de Platón sugiere que la interpretación platonizante de los Oráculos fue inaugurada por los Julianos. Con todo, Lanzi expresa su desconfianza al respecto, pues opina que en el relato de Pselo subyace una «accorta maniovra ‘propagandistica’»\textsuperscript{959} para legitimar a los dos Julianos como figuras acreditadas de la tradición platónica.

Festugière recuerda que en Babilonia y en Asiria fue común que un maestro se dirigiera a su discípulo llamándolo ‘hijo’, y que en el Egipto helenístico el tópico del padre que instruye al hijo fue una de las ficciones literarias más habituales. Así las cosas, Festugière puso su atención sobre el hecho de que en los Oráculos caldeos nunca se apela a la figura del hijo\textsuperscript{960}: es cierto. Sin embargo, según informa Marino de Neápolis, la tradición de la teúrgia parece haberse transmitido en la Academia ateniense por vía paterno-filial, al menos durante los primeros años: de Nestorio a Plutarco de Atenas, y de éste a Asclepigenia; incluso se ha sugerido que Asclepigenia enseñó a Proclo θεογνή ἄναγωγή\textsuperscript{961} porque ella nunca tuvo un hijo propio a quien poder heredarla. En este estado de cosas resulta relevante la siguiente observación apuntada por Diodoro de Sicilia: entre los caldeos, a diferencia de como sucedía en el mundo griego, era costumbre que la filosofía se transmitiera de padre a hijo, lo que resultaba un método de enseñanza mucho más eficiente que el griego al no estar fundamentado en la relación transitoria que, por lo general, suele darse entre maestro y discípulo\textsuperscript{962}.

\textsuperscript{957} Saffrey, 1990, 153.
\textsuperscript{958} Berg, 2001, 114.
\textsuperscript{960} Festugière, 1989-1990, vol. 1, 335-336. Cf. LXX, Pr. 1, 8: ἀκο[ἐ], ἰέ, παιδείαν πατρός σο[], καὶ μὴ ἀπόσηθε θεσμοὺς μητρός σο[].
\textsuperscript{961} Marin., Procl. 28, 10-15.
\textsuperscript{962} D. S. 2, 29, 4: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένος ἢ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρός διαδέχεται, τῶν ἄλλων λείτο[γ]ίων πασῶν ἀπολε[μένοις. διὸ καὶ γονέως ἔχοντες διδασκάλους ἡμία μὲν ἄφθονος ἄπαντα μαν-
El testimonio de Pselo acerca de esa segunda ceremonia celebrada por Juliano padre para elevar el alma del Teúrgo puede completarse con otras noticias. Ya hubo oportunidad de citarse dos de ellas en páginas anteriores: el emperador Juliano, por su parte, cuenta que el Caldeo solía elevar las almas con ayuda del dios Heptactis (vid. ’Επτάκτις en «El léxico distintivo de los Oráculos caldeos»), por medio de una ceremonia de la que únicamente tenían conocimiento los teúrgos⁹⁶³, y Pselo, a su vez, refiere que Juliano el Teúrgo solía ‘conversar’ con la divinidad susodicha: προσομιλήσαι connota propiamente un contacto íntimo de naturaleza sexual o, como aquí es el caso, religiosa⁹⁶⁴. En el tercer texto que saco a colación, donde Proclo expresa su opinión en primera persona, se alude a la ceremonia del ascenso del alma practicada por los teúrgos de época de Marco Aurelio, y se describe dicho ascenso en términos de una experiencia extática que tal vez pueda ser englobada bajo el tópico del vuelo del alma⁹⁶⁵:

Τούτο μὲν ὁδὸν ὑπὲρ λέγω, τὸ τὴν ψυχὴν ἐξεναί τι τοῦ σώματος καὶ αὐτὸς ἐξίσεναι καὶ ἔμπνευσαι ὑπὲρ ὀπελούμεθα, ταύτα τε δηλοῦ πάλαι τοῖς ἡγεμόνις τοῦ Περιπάτου γεγραμένα, καὶ ὅσα τοῖς ἐπὶ Μάρκον προφέροντο ἐκδεδοται πίστιν ἔναργη πορίζει τοῦ λόγος, καὶ γόρ ἐμείναι διὰ δὴ τινὸς τελετῆς τὸ αὐτὸ δρᾶσιν εἰς τὸν τελοῦμεν καὶ ἔστι πάν το τοιοῦτον σῶς ὀνθρώπινον, ἀλλὰ δαμόμοιν τὸ μηχάνημα καὶ θεῖον⁹⁶⁶.

La τελετή de la ἁναγωγή, referida en otros textos como ἀνοδος, ἁνάβασις o inductio, fue según juzga Lewy el sacramento teúrgico que conducía a la inmortalidad⁹⁶⁷. En los Oráculos no se conservan voces que refieran de manera explícita al proceso de la ascensión, pero sí se menciona a un dios ἁναγωγός (fr. 190*), divinidad solar que había de propiciar el ascenso del alma a través de los rayos de su luz, en conformidad con la teoría caldea de la atracción solar⁹⁶⁸. Para Johnston la originalidad del rito diseñado por los teúrgos estriba esencialmente en que éste posibilitaba «the temporary raising of his

⁹⁶³ Iul., Or. 8(5), 172d (vid. p. 150).
⁹⁶⁴ Psel., Logica 9, 139-142 (vid. p. 176).
⁹⁶⁶ Procl., In R. 2, 123, 8-16.
soul to the 'intellectaul fire' of the noetic realm while the body was still alive"; el alma no sólo habría de beneficiarse de las revelaciones divinas obtenidas en la experiencia, sino que «repeated practice of ἀναψυγή purified the soul for its eventual release from Fate when the theurgist’s body died».

Es posible que la ceremonia descrita por Proclo según la cual los teúrgos prescribían enterrar el cuerpo del iniciado, dejándose al descubierto únicamente la cabeza, haya sido un rito preparatorio para la ἀναψυγή propiamente dicha, o que ambas prácticas, junto con la realización previa de aspersiones purificatorias, hayan constituido un ritual destinado, en palabras de Jámblico, a poderse «dejar atrás el cuerpo y pasar al éter, transformar nuestra naturaleza humana en la pureza de los dioses, anteponer una vida inmortal a un modo de vida mortal», recuperándose por consiguiente la condición divina «que ya teníamos antes de adquirir forma humana». El ascenso al fuego inteligible, según dictamina Jámblico, era la meta de toda la actividad teúrgica.

969 Johnston, 1990, 89.
C. INTERPRETACIÓN GLOBAL DE LOS TESTIMONIOS

Recapitulación de las noticias sobre los Julianos

Una vez comentadas las noticias alusivas a los dos Julianos, será útil extractarlas siguiéndose para una mayor claridad el orden cronológico de los testimonios:

- Porfirio de Tiro (s. III)
  ~ Pudo haber escrito, según una conjetura, el *Ὑπόμνημα εἰς τὰ λόγια Ἰολάνδαο (?) τοῦ Χαλδαίο†, lo que implica que (Juliano) el Caldeo habría escrito los Oráculos.
  ~ O pudo escribir, según otra, un comentario *Εἰς τὰ Ἰολάνδαο (?) τοῦ Χαλδαίο† περὶ καθόδος καὶ ἐπανόδος ψιχῆς.

- Jámblico de Calcis (s. III-IV)
  ~ Afirmo haber oído en una ocasión a unos Χαλδαῖοι προφητιζο.
  ~ Menciona entre sus fuentes escritas a los Χαλδαίων σοφοί, quienes transmitían τὰ Ἀσσύριων πάτρια δόγματα.

- Arnobio de Sica (s. III-IV) menciona a un tal Iulianus entre los seguidores de Zoroastro, apuntando el asunto del vuelo del alma: ¿el Caldeo?

- Claudio Flavio Juliano (s. IV)
  ~ Alude a ó Χαλδαῖος y a la ceremonia para elevar el alma.
  ~ Alude a un ὅμων††† cuya θεοσφησιa admira: parece ser Juliano ¿el Caldeo?
  ~ Rememora una doctrina astronómica κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις, sin mencionar al autor de las mismas.

- Agustín de Hipona (s. IV-V) alude a «ille benignus Chaldeus» y a los «Chaldaei magistri» de los que Porfirio tomó los «oracula diuina» que solía citar en De regressu animae.

- Marciano Capela (s. IV-V) menciona a «Syrus quidam».

- Favonio Eulogio (s. IV-V) alude a unos theologoi.
Proclo (s. V)

~ Afirma que un tal Juliano escribió el tratado *Las zonas* y que el Teúrgo redactó una *Guía*: Juliano el Teúrgo pudo escribir *’Υφηγητικά περὶ τῶν ζώνων*.

~ Transmite dos λόγια revelados πρός τὸν θεοφράγον: ¿Juliano el Teúrgo?

~ Alude a la ceremonia celebrada por oí ἐπὶ Μάρκοθοθοφράγοι para elevar el alma.

~ Alude a oí θεοφράγοι λόγοι: ¿*Discursos sobre teúrgia* o más bien *Discursos del Teúrgo*?

~ Alude a αἱ βιβλία τῶν θεοφράγών.

~ Alude dos veces a oí παρὰ Χαλδαίοις θεοφράγοι.

~ Atribuye varios *Oráculos* a unos θεολόγοι (theologi), a quienes también asocia con los dioses Adados y Ad.

Sozomeno (s. V) dice que *Ιούλιανος ὁ καλομένος Χαλδαῖος* deshizo una piedra mediante un conjuro, *ante quem* del año 340.

Marino de Neápolis (s. V-VI) vincula los λόγια –¿anónimos?– a los τῶν Χαλδαίων συγγράμματα.

Damascio (s. V-VI)

~ Refiere a ἡ μαγική ἀλήθεια, ἢ τε τῶν λογίων καὶ ἤ Περσική.

~ Alude a los Χαλδαίων παίδες.

~ Alude a unos Σύροι, tal vez los autores de los *Oráculos*.

~ Atribuye al Teúrgo los *’Υφηγητικά*.

~ Transmite un λόγιo revelado πρός τὸν θεοφράγον: ¿Juliano el Teúrgo?

Juan Lido (s. VI) atribuye tres λόγια a ὁ Χαλδαῖος.

Malalas (s. VI) cuenta que *Ιούλιανος ὁ Χαλδαῖος* fue famoso por sus prodigios en época de Marco Aurelio.

Según Anastasio del Sinaí (s. VII) un μάγος de nombre *Ιούλιανος*, rival de Apuleyo y Apolonio de Tiana, acabó con la epidemia que arrasaba Roma en tiempos de Domiciano (81-96).
En la Suda (s. X) se dedican sendas entradas a

~ Juliano, de origen caldeo, filósofo, padre de Juliano el Teúrgo, autor de un escrito peri δαμιώνον, y responsable de la lluvia milagrosa.

~ Juliano el Teúrgo, de tiempos de Marco Aurelio, autor de Θεομαγικά, Τελεστικά y Λόγια, amén de otros escritos menores, y causante de la lluvia.

~ Basilio Menor de Cesarea (s. X) atribuye a un tal Juliano unas Χαλδαίκαι οποτεπόσεις.

Según Pselo (s. XI)

~ Ἰολομανός τις ἄνηρ, cuando Trajano, expuso las doctrinas caldeas que se conocen como λόγια.

~ ὁ Θεομαγός fue el Juliano que acompañó a Marco Aurelio en su guerra contra los dacios (Ἰολομανός ὁ στρατεύσας Μάρκω), y quien ahuyentó al enemigo dacio con una máscara; rivalizó con Apuleyo; puso por escrito λόγια relativos a las enseñanzas caldeas.

~ El Juliano de tiempos de Marco Aurelio (ὁ ἐπὶ Μάρκῳ Ἰολομανός) fue autor de λόγια sobre las doctrinas caldeas.

~ Menciona a οἱ ἐπὶ τοῦ Μάρκῳ Ἰολομανοί, uno el Viejo y otro el Joven, esto es, padre e hijo.

~ En la Exégesis de lemas caldaicos sólo cita a ὁ Χαλδαίος, nunca al Teúrgo.

~ Alude a la θεολογία de los Caldeos expuesta δὲ ἐπόν.

~ Remite a τὰ ἐκείνων (sc. τῶν Χαλδαιῶν) συγγράμματα.

~ Tzetzes (s. XII) menciona a Ἰολομανός ὁ μαθηματικός: pero no parece ser Juliano el Caldeo sino Juliano de Laodicea.

~ Nicéforo Gregorás (s. XIV) remite a τε χρησμῶν –καί ἀνώνυμοι– καὶ Χαλδαῖκῶν παραγγελίων.

~ León Alacio (s. XVII) atribuye a Pselo un breve pasaje en que se compara a Ἰολομανός ὁ Χαλδαῖος con Apuleyo.

~ En un escolio del Philopseudes de Luciano se rememoran los Τελεστικά Ἰολομανός, comentados por Proclo.
Cualquier explicación que se pretenda dar al problema histórico de los dos Julianos deberá armonizar con la mayor coherencia posible todas estas informaciones.

**COMENTARIO DE LOS DATOS**

Los primeros testimonios (s. III-IV) refieren únicamente a la figura del Caldeo, a quien por tradición se suele identificar con uno de los Julianos. Ha de sumarse la posibilidad de que en *De mysteriis* Jámblico esté aludiendo veladamente a los autores de los *Oráculos* como los Χαλδαῖοι σοφοῦ y προφήται. En estas primeras fuentes no hay referencias cronológicas sobre el Caldeo, cuya existencia sólo podremos datar ante quem de cada uno de esos testimonios: tomando como referencia la vida de Porfirio, el primer autor que menciona al Caldeo, se infiere que éste debió de vivir antes del 310, fecha en que aproximadamente murió el fenicio, o incluso del 233/234, año de su nacimiento. Además, esas fuentes ni mencionan a Juliano alguno ni aluden al Teúrgo. En cambio, en los siglos III-IV así como en el último tercio del siglo II sí encontramos referencias a los teúrgos en plural, como si fueran miembros de una agrupación religiosa: en los *Oráculos*, Numenio, Pólux (vid. «El concepto θεοτραγύλα», Jámblico975, el emperador Juliano976 y Agustín977. En esos primeros testimonios el Caldeo se vincula por

---


una parte con la ceremonia de la elevación del alma y por otra con los Oráculos. El Caldeo pudo pertenecer a esa comunidad de sabios o maestros caldeos a la que aluden Jámblico y Agustín, o ser su heredero. Según un oscuro testimonio de Marciano Capela, este personaje habría sido originario de Siria.

Al llegar a Proclo (s. V) nos encontramos paradójicamente con la situación inversa, o sea: impera el silencio sobre la figura del Caldeo. Las referencias atañen sólo al Teúrgo, identificable con el Juliano autor de tratados de temática astronómica. Algunos oráculos deben de haberle sido revelados a él. Sin embargo, en las fuentes nunca se sugiere que el Teúrgo haya sido propiamente un fundador religioso. Por otro lado, Proclo también habla en plural de los teúrgos: el más notorio de ellos habría sido pues Juliano el Teúrgo; Eitrem consideró que, «du moins, il fut l’un des premiers «théurges» des cercles grecs»978. Proclo los sitúa en tiempos de Marco Aurelio: es la primera vez que se nos ofrece una datación, el período 169-180 (según la posterior noticia de Anastasio del Sinaí sobre un tal Juliano y la peste de Roma, éste pudo vivir alrededor del 165-189, cuando tal vez sucedió la epidemia). Los teúrgos tuvieron para uso propio un corpus de literatura exclusivo al que pertenecían los tratados del Teúrgo. Ni en Proclo ni anteriormente hay referencias a dos Julianos, tampoco a dos individuos. Proclo sí alude a «los teúrgos de tiempos de Marco Aurelio»: ¿al padre y al hijo?, ¿o a una comunidad de teúrgos?

El testimonio de Proclo acerca de oí παρ’ Χαλδαίοις θεοπρογοί tiene una especial relevancia porque sugiere la existencia de dos agrupaciones: los teúrgos habrían sido una casta de entre los caldeos. Damascio también sugiere que los unos son descendientes directos de los otros: Χαλδαίων παῖδες. De la aparente relación se deriva la siguiente conjetura: la tradición teúrgica pudo desarrollarse a partir de una tradición caldea; la caldea habría aportado esencialmente la concepción de un universo organizado por zonas planetarias (las ideas astronómicas que Proclo atribuye al Teúrgo son en esencia las de la época), mientras que la teúrgica tal vez desarrolló o perfeccionó el método para que el alma pudiera, ascendiendo a través de las esferas celestes, comunicarse con los dioses. Esta técnica ya fue practicada por el Caldeo; acaso se deba a él la innovación, de modo que el Caldeo habría creado una escuela entre los caldeos. Proclo, aun cuando no menciona al Caldeo, sí parece reconocer que los Oráculos se debían a un grupo caldeo o al Caldeo: por ello habría acuñado la etiqueta τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια como denominación de los Oráculos.

ut per eos anima spiritualis purgetur illorum qui non secundum intellectualem animam ui-
uunt». 10, 27, p. 492, 1-4 (vid. n. 784).

978 Eitrem, 1942, 49.
Entre los epígonos de Proclo adscritos a la Academia de Atenas se lee cierta información novedosa. No es el caso de Damascio (s. V-VI), quien, en su mención del Teúrgo, ratifica lo que ya sabíamos por Proclo. Por su parte, Marino de Neápolis cita por vez primera unos τὸν Χαλδαίων σφιγγράμματα en relación con los Oráculos: ¿se trata de los comentarios tanto del Caldeo como del Teúrgo, a los que se habría inscrito conjuntamente bajo la tradición caldea? Parece que sí. Nicéforo Gregorás también mencionará muchos siglos después unas Χαλδαίωι παραγγελίας, asociadas igualmente a los Oráculos. Juan Lido (s. VI) aporta un testimonio insólito, tratándose del único autor antiguo que atribuye explícitamente varios λόγια a ὁ Χαλδαῖος: ¿pretendió personalizar la que hasta esa fecha pudo haber sido una tradición oracular caldea más bien anónima? De modo similar, Pselo nombra varias veces al Caldeo en su Exégesis de los Oráculos, atribuyéndole algunas explicaciones.

Las primeras referencias explícitas a Juliano el Caldeo, a quien se destaca únicamente como taumaturgo y no por su vinculación con los Oráculos o con la teúrgia, se registran en dos historiadores cristianos: Sozomeno y Malalas (s. V-VI). Según se infiere del primero, Juliano el Caldeo estaba vivo ante quem del 340 (año de defunción de Alejandro obispo de Constantinopla); si se trata del mismo Juliano mencionado por Arnobio de Sica, el ante quem se podría adelantar al período 295-330 (incluye las variadas fechas que se han propuesto para la redacción del Aduersus nationes): ambos ante quem no son incompatibles con el período 233-310 antes indicado para la vida de Porfirio (el primero que nombra al Caldeo). Pero parece que podemos remontarnos más atrás: según Malalas Juliano el Caldeo vivió cuando Marco Aurelio (169-180); y según se infiere de un testimonio de Pselo, en tiempos de Trajano (98-117). Mi sugerencia de que Juliano el Caldeo tal vez pudo estar vivo en tiempos del emperador Juliano (concretamente, en el año 358/359), sólo es compatible con los datos de Sozomeno, Arnobio y, acaso, Porfirio.

Las primeras menciones expresas de Juliano el Teúrgo provienen de tiempos del Imperio Bizantino Medio: en la Suda y con Pselo (s. X-XI). Al vincularse a Juliano el Teúrgo con la década del 170 d.C. parece seguirse la opinión de Proclo según la cual los teúrgos vivieron entonces. Si una tradición alternativa, hoy día documentada sólo en Malalas, estimó que Juliano el Caldeo también vivió en ese tiempo, tal vez pudo creerse, sumándose las dos informaciones, que había una relación entre ambos personajes homónimos y contemporáneos: por vez primera se ofrece constancia de que los dos Julianos, padre e hijo, son representantes de una misma tradición de teúrgia caldea. ¿Habrá inferido Pselo la existencia de οἱ ἔπι τοῦ Μάρχου θεοφαγοί a partir del testimonio de Proclo en que se alude a οἱ ἔπι Μάρχου θεοφαγοί?
Llegados a este punto, y para arrojar mayor luz sobre el problema de la autoría de los *Oráculos*, extraigo el siguiente cuadro general a partir del conjunto de las fórmulas introductorias de los fragmentos:

- Éstos se atribuyen en primer lugar a la divinidad, sobre todo a θεόι, τις θεῶν y χρησμοδόν θεῶς, si bien no siempre es nombrada de modo expreso. Es evidente que todo λόγιον, por el hecho de serlo y aun cuando no se atribuya a un agente explícito (por ejemplo, κατὰ τὸ λόγιον), es un texto sagrado con un origen divino.

- De entre los agentes humanos responsables de los *Oráculos* están en primer lugar los caldeos, a quienes a veces se designa como ‘asirios’. El testimonio de Simplicio sirve para explicar esta predominancia: los *Oráculos* les fueron transmitidos a ellos (τῶν λογίων τῶν Χαλδαίων ἑκάθεντων), entendiéndose esta transmisión en el sentido de una ‘revelación’ divina (ὑπὸ τῶν θεῶν παραδέδονται, αἱ θεοπαράδοτοι φήμαι λέγομαι). Las fórmulas ἐν τοῖς Χαλδαίκοις λογίοις y Χαλδαίκον λόγιον, de las que derivó el título definitivo de la colección, aluden a esta circunstancia. Esta relación íntima entre los *Oráculos* y los caldeos se expresa a veces mediante la construcción de genitivo posesivo (Χαλδαίον φήμαι).

- En segundo lugar se menciona a los θεοµαθητεύοντες:

~ Éstos parecen ser los portavoces posteriores de la tradición caldea. Al respecto son elocuentes varios datos negativos: en las fórmulas no se suele aludir a los teúrgos como receptores inmediatos de la revelación divina; ni se los relaciona con los *Oráculos* por medio de un genitivo posesivo (cual sería *θεοµαθητεύοντες φήμαι*); tampoco se emplea la expresión *ἐν τοῖς θεοµαθητεύοντες λογίοις*. Además, hay otros detalles que se dan en relación a los teúrgos pero no en el caso de los caldeos: algunos oráculos se atribuyen simultáneamente a ellos y los dioses, como si se insinuara que las enseñanzas de los teúrgos son congruentes con las revelaciones divinas (οἱ θεοµαθητεύοντες διδάσκονται καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φήμαι y θεοµαθητεύοντες καὶ θεῶν ἁγνωστα γραφόντων); la *auctoritas* de los teúrgos parece resultar aún más reforzada al ser presentados como herederos de los caldeos (τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεοµαθητεύοντες ἁχοῦσας καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν). En cambio, en los *Oráculos* se menciona a los teúrgos (fr. 153) pero no a los caldeos.

En algunas ocasiones los oráculos les fueron revelados a los teúrgos mismos, por mediación se cree de uno de ellos: (Juliano) el Teúrgo (τὰ λόγια πρὸς τὸν θεοθηρίον λέγοντα). Así las cosas, se ha inferido que pudieron añadirse nuevos oráculos a otros más antiguos. También se transmitió el peculiar método caldeo para la obtención de las revelaciones: el de la elevación del alma. Porfirio, dice Agustín, aprendió este método de los maestros caldeos. Eunapio cuenta que el mismo Porfirio obtuvo en su juventud algún oráculo (χορηστηρίον) que copió en un libro: en su Philosophia ex oraculis, cree Wolff981.

- Los θεολόγοι, en principio, parecen ser los primeros intérpretes de los Oráculos. Con todo, también se les atribuyen a ellos algunos oráculos: en este caso θεολόγος debe de significar ‘profeta’982. Estos teólogos pertenecían a una tradición asirio-caldea (ἡ τῶν Ἅσσρίων θεολογία, ὁ Χαλδαιος θεολογεί).

- Los βάρβαροι son sin duda los caldeos, o asirios. Probablemente lo son también los teúrgos.

**CONSIDERACIONES FINALES**

Podemos citar a Athanassiadi como la investigadora que hoy día representa la postura más ortodoxa y aceptada en torno al problema de la existencia histórica de los Julianos así como de la autoría de los Oráculos. Ella propone como panorama verosímil el que sigue:

«In the time of Marcus Aurelius there lived somewhere in the Eastern part of the Roman Empire a father and a son who belonged to a sacred caste. The latter used in a state of possession to utter hexameters on metaphysical, moral and scientific issues which his father, and possibly others members of the priestly caste to which the two men belonged, wrote down as they emerged. The revelations must have occurred over a period of years, possibly decades, and as they were taken down by several hands they would have given rise from the very beginning to slightly differing versions which needed editing, doubtless with the help of the Theurgist himself»983.

---


982 Plutarco (Mor. 388f) llama θεολόγοι a los sacerdotes que recitaban himnos en el santuario de Delfos: ¿también los componían?

983 Athanassiadi, 1999, 150.
Para completar este cuadro citaremos la explicación que propuso Saffrey:

«D’une part, en tant que Chaldéen, il (sc. Julien-père) était dépositaire de cette tradition Chaldäique; il mit en oeuvre les possibilités qu’elle lui offrait pour faire de son fils un médium dans cette tradition oraculaire. D’autre part, en tant que philosophe, il appartenait aussi à la tradition platonicienne en pleine renaissance à la fin du IIe siècle; par l’intermédiaire de son fils Julien, son médium, il interrogeait l’âme de Platon et lui faisait proférer par la bouche de son fils des oracles philosophiques».

En general los críticos suelen aceptar el carácter histórico de los dos personajes. En palabras de García Bazán, verbigracia, Juliano el Caldeo habría sido el «hierofante de una agrupación iniciática» que ya existía en el primer tercio del siglo II d.C. Otros eruditos, a su vez, adoptan una posición de mayor reserva: la evidencia documental, por resultar insuficiente para Vanderspoel, no le permite certificar la existencia histórica de Juliano el Teúrgo, aunque tampoco negarla. Además, advierte el canadiense: «the fact that Julianus is sometimes simply called ‘the Chaldaean’ counsels caution on his identity». Con todo, en la literatura antigua de todas las épocas abundan los ejemplos en que un sobrenombre resulta más clarificador que un nombre propio, sin que por ello debamos por fuerza poner en duda la historicidad del personaje. Vanderspoel, a pesar de estos inconvenientes, propone finalmente que «a person named Julianus actually composed the treatise and that either he or his contemporaries decided to move his life and work to the previous century». Se intenta armonizar la tradicional datación de los Julianos en tiempos de Marco Aurelio, el siglo II d.C., con el hecho de que no hay constancia de los Oráculos ni de sus autores sino hasta el siglo III; pero no se barrunta qué ventaja habría aportado tal manipulación ni por qué se escogió la época de Marco Aurelio y no otra.

Por su parte, Smith se muestra contrario a adscribir la autoría de los Oráculos a los dos Julianos. Sus auténticos responsables, opina él, quizá pretendieron hacer pasar la colección oracular por un texto genuino de la tradición caldea: para ello lo más convincente habría sido darla al anonimato, pues éste les habría otorgado a los textos una página

---

986 Vanderspoel, inédito, 8.
987 Vanderspoel, inédito, 7.
988 Vanderspoel, inédito, 11.
de venerable antigüedad, en lugar de reconocerla como propia. Esta situación quizá se invirtió en un momento posterior: para darle a los Oráculos «a clear pedigree»\(^989\) convenía asignarlos a un autor identificable, bien fuera tomando por tal a algún taumaturgo de cierto renombre y vinculado con el Próximo Oriente, bien fuera inventando al personaje: alguien pudo concebir la figura del Caldeo y afiliarla a la época de Trajano para simular que los Oráculos eran herencia de una tradición oriental ya existente\(^990\). Para Smith la atribución de los Oráculos a la persona del Teúrgo es sencillamente «fanciful»\(^991\): elaborada, extravagante, fantasiosa. Así las cosas, «the ascription of the Oracles to the Juliani may be more informative of the history of their exegesis than their actual origin»\(^992\). El supuesto proceso según el cual los Oráculos dejaron de ser anónimos para ser considerados una obra de autor, añado yo, podría reflejar dos ideas antagónicas de ‘autoridad’: para un pueblo semita la autoridad de un texto venía dada sobre todo por la tradición (anónima)\(^993\), mientras que los griegos enfatizaban la asociación entre autoridad y autoría.

Smith desconfía de la historicidad de los Julianos por no hallarse noticia de ellos con anterioridad a los siglos III-IV, o sea, en el escrito Εἰς τὰ Ἰονιανοῦ τοῦ Χαλδαίον\(^\text{de Porfirio (según registra la Suda) y, por lo que parece, en la Carta a Prisco de Flavio Claudio Juliano. Según el investigador, «there is nothing to disprove the idea that they were at beast obscure magicians»\(^994\). Mas, ¿por qué habría de imputarse la colección de los Oráculos, concebida pues como un pseudoepígrafo, a unos personajes escasamente conocidos, cual parece que lo fueron los Julianos? En cuanto al asunto de la doble autoría plantea: «the talk in the Neoplatonists of two Juliani marks an attempt to account for the presence of two distinct elements in the Oracles: on the one hand, instructions treating of theurgic rituals; on the other, a revelation of a cosmological and soteriological doctrine»\(^995\). Sin embargo, la idea de que ambos asuntos son disociables me parece errónea: el sistema ritual de los Oráculos debe ser inseparable de una concepción soteriológica concreta que a su vez es tal porque se fundamenta en un modelo cosmológico y teológico determinado; en otras palabras, entre praxis y teoría hay una dependencia mutua.

\(^989\) Smith, 1995, 96.
\(^990\) Smith, 1995, 95.
\(^991\) Smith, 1995, 93.
\(^992\) Smith, 1995, 94.
\(^993\) Schniedewind, 2004, 7.
\(^994\) Smith, 1995, 93.
\(^995\) Ibídem.
En opinión de Saffrey la tradicional reputación de los Julianos «comme magiciens» debió de ser aprovechada por los neoplatónicos como «un argument apologétique en faveur de la théurgie et pour la propagande des écrits Chaldaïques»\(^996\). Según creo, este juicio es en gran medida fruto de un prejuicio histórico: el que confunde la teúrgia con la magia. En un mundo que devenía cada vez más cristiano y menos pagano, escaso crédito y beneficio se habría concedido a la teúrgia de habérsela asociado adrede con unos personajes tenidos por ‘magos’ o sospechosos de serlo. Las noticias sobre los portentos de los Julianos (el aplacamiento de la peste, la lluvia salvífica, la rompedura de un bloque, la máscara ahuyentadora), sobre las que Saffrey basa su valoración, provienen de fuentes cristianas y no propiamente neoplatónicas.

Para arrojar mayor luz sobre el asunto de la doble autoría de los Oráculos sacaré a colación un caso similar: ya en la Antigüedad tardía el apocalipsis gnóstico Zostriano fue adscrito tanto a Zostriano, el héroe epónimo citado en su texto, como a Zoroastro, cuyo nombre aparece junto al de aquél en su criptograma final. Entonces se creyó que Zostriano, un personaje poco conocido, había sido el bisabuelo de Zoroastro\(^997\). Al definirse una línea de sucesión en que interviene una célebre personalidad, se habría reforzado la idea de continuidad en el proceso de transmisión del conocimiento divino atesorado en el texto: Zoroastro era el intermediario entre Zostriano, el destinatario prístino de las revelaciones, y el presente. Al respecto comenta Stausberg: «The presumed genealogical relationship between the two figures could be, but does not need to be, a motive for the second ascription. If it were, the genealogy would enhance the idea of a successive chain of authoritative wisdom»\(^998\). En el caso de los Oráculos, en cambio, se echa en falta la presencia de una verdadera celebridad cuyo prestigio les habría dado un realce mayor: el Caldeo y el Teúrgo nunca fueron personajes populares, o no lo fueron tanto. Pletón, a través de la Exégesis de Pseló, debió de conocer la existencia del Caldeo: pero pudo resultarle un extraño. Ante la falta de un autor de renombre que confiriéra autoridad a los Oráculos, Pletón prefirió aludir a unos ‘magos’, a quienes se podría vincular fácilmente con la figura de Zoroastro: Μαγικὴ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρῳ μάγων. Una vez establecida la relación, sólo restaba un paso para que los Oráculos le fueran asignados sin más al renombrado sabio babilonio: Pletón omitió la referencia a los anónimos magos en su Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρῳ λογίαις ἀσαφέστερον εἰρημένων.

\(^998\) Stausberg, 2007, 190.
En las fuentes nunca se cita un fragmento de los Oráculos bajo un nombre propio (sea Ιομανός, Ιομανοί, Ιομανός ὁ Χαλδαῖος o Ιομανός ὁ θεοφρόγος), sino únicamente bajo el sobrenombre ὁ Χαλδαῖος o los nombres comunes ὁ θεοφρόγος (al parecer un alias), oί Χαλδαῖοι, oί θεοφρόγοι y oί παρὰ Χαλδαῖοις θεοφρόγοι.

Las diferentes explicaciones propuestas por la crítica sobre la cuestión de la autoría de los Oráculos pueden resumirse como sigue:

- **Teoría del autor único.** En algunas fuentes se alude a un solo Juliano, sin detallarse si es el Caldeo, el Teúrgo o algún otro. Según la Suda, a quien sigue Lobeck, este único autor es Juliano el Teúrgo. En cambio, Juan Lido apunta a la persona del Caldeo: la etiqueta Χαλδαῖα τὰ λόγια parece aludir a él como responsable epónimo de los Oráculos.

- **Teoría de la doble autoría o responsabilidad**, para la cual se han dado varias interpretaciones:

  ~ Respaldada por el testimonio de Pselo, la coautoría de los Oráculos refleja el modo en que éstos fueron obtenidos: Juliano hijo, en estado de trance, profiere el oráculo del dios, mientras que Juliano padre pone por escrito la revelación. Las referencias en plural a los teúrgos y a los caldeos sugieren que padre e hijo fueron continuadores de alguna tradición preexistente.

  ~ Saffrey, en cambio, entendió la responsabilidad compartida de un modo diferente: los Oráculos remontan a un repertorio tradicional de textos que pudo ser compilado por Juliano el Caldeo; al él se incorporaron oráculos nuevos profetizados por Juliano el Teúrgo. La colección de los Oráculos, así pues, habría sido editada en dos etapas, en la segunda de las cuales se habría revisado asimismo el texto anterior. Remediando a Taylor, quien diferenció los oráculos primigenios de Zoroastro de los debidos después a los teúrgos, Cory estimó que, en el conjunto de la colección, los oráculos de los teúrgos eran espurios, mientras que los otros procedían «from more authentic sources». Según Kroll, al menos uno de los Julianos, si es que no los dos, transmitió «alteram traditionem Chaldaicam libris pedestribus desumptam», complementaria de la de los Oráculos. En correlación con las dos supuestas fases de producción de los textos, Saffrey creyó poder distinguir en ellos dos contenidos principales: en los oráculos de Juliano padre...
habrían predominado los temas mágico-teúrgicos, mientras que los oráculos de Juliano hijo habrían tratado asuntos más filosóficos y ofrecido concepciones más elaboradas\textsuperscript{1002}. Majercik, con toda razón, critica que tal distinción es artificiosa: dado el estado actual de los fragmentos, es muy difícil discernir en la mayor parte de los casos si un oráculo es ‘mágico’ o es ‘filosófico’\textsuperscript{1003}.

La confusión se podría explicar en caso de que un Juliano hubiera recopilado los \textit{Oráculos} (¿el Caldeo?) y de que el otro los hubiera comentado (¿el Teúrgo?).

- \textit{Teoría del anonimato}. En vistas de las imprecisiones y de las contradicciones que resultan en el conjunto de las noticias, Places se decanta por dar prudentemente la obra al anonimato\textsuperscript{1004}. Del mismo sentir es Smith: «\textit{we must be content to view them as an anonymous text}»\textsuperscript{1005}. Hadot, asumiendo la postura del anonimato, da cuenta de por qué se habría considerado a los Julianos autores de los \textit{Oráculos}: «\textit{l’attribution explicite des Oracles a Julien ou aux deux Julien est très tardive et résulte peut-être d’une confusion entre les oeuvres théurgiques des ces deux personnages et les Oracles propement dits}»\textsuperscript{1006}.

\textit{Juliano el Apóstata, ¿Alias el Teúrgo?}

La propuesta más novedosa de los últimos años respecto de la problemática existencia de Juliano el Teúrgo se debe a García Bazán. En su libro \textit{Aspectos inusuales de lo sagrado} (2000), el estudioso argentino sorprende al lector entendido cuando escribe: el «emperador Juliano el Teúrgo, llamado el Apóstata por la literatura cristiana»\textsuperscript{1007}. En seguida, reafirmando la insólita identificación, alude al tratado «\textit{Contra el Galileo} de Juliano el Teúrgo»\textsuperscript{1008}. Resulta paradójico que García Bazán, traductor de los \textit{Oráculos caldeos} y estudioso del neoplatonismo, aun a sabiendas de la originalidad de su idea, no haya dado razón alguna que la sustente: la aserción, así pues, si bien se presenta como una certeza, no pasa de ser una suposición muy audaz lanzada al limbo de

\begin{footnotesize}
\begin{itemize}
\item 1002 Saffrey, 1981b, 220 (1990, 74).
\item 1003 Majercik, 1989, 2.
\item 1004 Places, \textit{Oracles}, 7.
\item 1005 Smith, 1995, 96.
\item 1006 Hadot, 1978, 705.
\item 1007 García Bazán, 2000, 223.
\item 1008 García Bazán, 2000, 224.
\end{itemize}
\end{footnotesize}
las hipótesis. A saber: la de que Juliano el Teúrgo fue nada menos que Juliano el Apóstata o, en otras palabras, Flavio Claudio Juliano.

La identificación, según mi parecer, es altamente improbable. En la producción literaria del emperador Juliano, que no es precisamente corta (hoy día ocupa cuatro tomos de la colección Budé, sin contarse en ellos el Contra Galileos), el autor nunca manifiesta ser un teúrgo ni defiende abiertamente la teúrgia. «He says little directly about theurgy in his writings»\textsuperscript{1009}, observó Smith en su trabajo Julian’s gods (1995). Tampoco parece que puedan adscribirse a Juliano el Apóstata los tratados que Proclo atribuye a Juliano el Teúrgo: los Ὑφηγητικά y Las zonas; ni que éstos puedan identificarse con alguna de las obras hoy día conocidas del emperador. Tampoco hay noticia ni sospecha de que el emperador Juliano escribió algún tratado estrictamente teúrgico o alguna exégesis de los Oráculos.

Es cierto que el Apóstata se interesó por la teúrgia, y que fue iniciado en el culto de Hécate por Máximo de Éfeso en el 351\textsuperscript{1010}, pero no merece ser considerado, según la valoración de Anton, «a licensed theurgist»\textsuperscript{1011}. La teúrgia fue para Juliano sólo un componente más en su concepción filosófica y religiosa\textsuperscript{1012}. Smith incluso pone en tela de juicio la idea comúnmente aceptada según la cual Juliano pretendió restituir los cultos públicos paganos en conformidad con el modelo de la teúrgia neoplatónica\textsuperscript{1013}. En lo referente a los Oráculos el Apóstata tampoco resulta ser una fuente primordial para su transmisión y conservación: cita dos de ellos (fr. 129 y 158); brinda un testimonio sobre un tercero (fr. 194)\textsuperscript{1014}. Es más, Athanassiadi opina que su conocimiento de los Oráculos provino fundamentalmente de los Comentarios de Jámblico\textsuperscript{1015}, de los cuales solicitó a Prisco que le consiguiera un ejemplar, y cuya influencia aparece sobre todo en sus

\textsuperscript{1009} Smith, 1995, 91.
\textsuperscript{1010} Bidez, 1930, 79. Smith, 1995, 130. Vid. Gr. Naz., Or. 4, 55 (PG 35, 577c-580a); cf. Iul., Or. 8(5), 171b. Juliano (Or. 8[5], 180b) le pidió a la Madre de los dioses que le concediera «la perfección en la teúrgia» (ἐν θεοργίᾳ τελειότητα).
\textsuperscript{1011} Anton, 1992, 21.
\textsuperscript{1012} Smith, 1995, 17-18; 113, 221.
\textsuperscript{1013} Smith, 1995, 111.
\textsuperscript{1014} Respectivamente, Iul., Or. 8(5), 178c-d, 175b-c y 172d.
\textsuperscript{1015} Athanassiadi, 1981, 153.
himnos en prosa *A Helios y A Magna Mater*. El interés por aquellos escritos, en alguna medida, también se debía a que Juliano fue un bibliófilo.

Por otra parte, resulta sumamente extraño, dado el papel relevante que desempeñó en el acontecer religioso del Imperio Romano como restaurador fallido del paganismo, que los autores cristianos no lo hayan vinculado a la teúrgia en sus diatribas, lo cual habría sido de esperar puesto que, como recuerda Bidez, fueron los filósofos neoplatónicos adeptos de la teúrgia (Edesio de Capadocia, Crisancio de Sardes y Máximo de Éfeso) quienes influyeron en Juliano hasta el punto de conducirlo a la apostasía. Los autores cristianos ciertamente descalificaron al emperador Juliano como «...»...», pero nunca se alude a él, en la literatura pagana tampoco, como «...»...». Comentaré el testimonio de dos contemporáneos de Juliano.

En los *Hymni contra Julianum* Efrén de Nísibe llama al emperador ‘adivino’ (*qâômâ*) y ‘caldeo’ (*kaldâyâ*)

En estas composiciones es de resaltarse cómo el poeta cristiano juega con el término *kaldâyê*, que refiere bien a los ‘astrólogos’ de los que se rodeó Juliano, bien a los enemigos ‘persas’ de Babilonia. Efrén explota la ambivalencia para mofarse irónico del destino aciago del emperador: el Apóstata que tan amigo fue de los *kaldâyê* (‘astrólogos’), a los que consultaba una y otra vez en vísperas de su campaña persa, sucumbió precisamente en el transcurso de ésta ante los *kaldâyê* (‘persas’). Sin embargo, en los *Himnos contra Julianum* el sirio no arremete contra el emperador como teúrgo ni parece aludir a la teúrgia.

---


1017 Bidez, 1965, 83.

1018 Smith (1995, 193) ha sugerido la posibilidad de que Libanio, al afirmar que en Nicomedia había τις σπουδῆρ μαντικῆς (*Or.* 13, 11, p. 66, 18), esté aludiendo a un círculo de teúrgos frecuentado por el emperador Juliano.


1020 Ephr. Syr., *H.* 2, 14; 2, 20; 4, 11.

Otro coetáneo fue Gregorio de Nacianzo, responsable de dos *Invectivas contra el emperador Juliano* (año 364)\textsuperscript{1022}. En ellas las únicas referencias eventualmente sospechosas de aludir a la teúrgia o a los teúrgos son demasiado genéricas como para que puedan ser tomadas como evidencias de que el emperador estuvo estrechamente asociado a ella. Juliano tuvo numerosos allegados y conocidos en las escuelas de Asia\textsuperscript{1023}, quienes pudieron ser teúrgos pero también no serlo. Por gοστυην o gοστηεία Gregorio no debe entender necesariamente ‘teúrgia’: Juliano era aficionado a distintas formas de adivinación\textsuperscript{1024}. En su exhortación a que se destruyan tάς gοστυηας καί μαντηείας ββλο[γ]ς que solía leer Juliano, Gregorio incluye los libros de Orfeo\textsuperscript{1025}. En su censura de las prácticas adivinatorias de Juliano y en su condena de distintos cultos paganos tampoco hay alusión a la teúrgia\textsuperscript{1026}. Gregorio hace mención de unos υποφήται θεοφόρων λογίων\textsuperscript{1027}: pero el contexto no invita a pensar que se trata de los *Oráculos caldeos* ni de sus intérpretes, sino más bien de los que están al servicio del poder político.

En suma, si Juliano el Apóstata hubiera sido Juliano el Teúrgo, ¿por qué no habría de quedar constancia en las fuentes escritas? Si su relación con la teúrgia fue más intensa de lo que creemos, ¿no sería de esperar que los autores cristianos, aprovechando la circunstancia, hubieran arremetido contra la teúrgia?\textsuperscript{1028}

\textsuperscript{1022} Gr. Naz., *Or*. 4 y 5 (PG 35, 532-720). Éste llama a Juliano ó Ἅσσύριος por su campaña persa (*Or*. 4, 1 [PG 35, 532b]; cf. 5, 9 [PG 35, 676a]).

\textsuperscript{1023} Gr. Naz., *Or*. 5, 20 (PG 35, 689a).


\textsuperscript{1025} Gr. Naz., *Or*. 5, 3 (PG 35, 704a-c). Similarmente, los cristianos encontraron en el Mæneion de Gaza ββλία que juzgaron πεπληρωμένα γοστηείας y que dieron al fuego (Marc. Diac., *VPorph*. 71, p. 59, 9-12).

\textsuperscript{1026} Gr. Naz., *Or*. 4, 70 (PG 35, 589c-592b); 5, 25 (693b-696a), 29 (700c-701c), 31-32 (703b-706b).

\textsuperscript{1027} Gr. Naz., *Or*. 4, 115 (PG 35, 653a).

\textsuperscript{1028} Agustín de Hipona reprueba la teúrgia sin aludir al emperador Juliano: «Fiebant (sc. Dei miracula) autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam uel magian uel detestabiliore nomine “goetian” uel honorabiliore “theurgian” vocant qui quasi conantur “ista discernere et inlicitis artibus
deditos alios damnabiles, quos et maleficos uulgus appellat –hos enim ad goetian pertinere”
dicunt– “alios autem laudabiles uideri uolunt, quibus theurgian deputant”; cum sint utrique
ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus “angelorum”» (Ciu. 10, 9, p. 460, 8-16 = Porph. 286F).
V

EL LÉXICO DISTINTIVO DE LOS ORÁCULOS CALDEOS

Una vez identificadas las fuentes literarias que transmiten los fragmentos de los Oráculos caldeos –de ello dejo constancia en el «Apéndice B»– me propuse rastrear de un modo lo más sistemático posible la influencia de esta colección oracular en la literatura griega posterior con objeto de poder poner de relieve eventuales relaciones intertextuales entre los Oráculos y otros autores diversos. Partiendo de la observación hecha por Stanley según la cual en los Oráculos hay «many so harsh and exotic expressions»\(^{1029}\), seleccioné primero los términos más insólitos que se atestiguan en los fragmentos de los Oracles chaldaïques editados por Places\(^{1030}\), y después los fui rastreando en el corpus literario recogido en el CD-ROM TLG-E; también he consultado algún otro escrito que no se recoge en este corpus electrónico: Sobre el alma de Jámblico (si bien no ha resultado pertinente para el vocabulario caldeo que discuto), Proclo o Sobre la felicidad de Marino de Neápolis, Sobre los démones de Miguel Psello, la Epístola XVII de Miguel Itálico, y el Comentario a Sobre los sueños de Nicéforo Gregorás. Así las cosas, no he sometido a revisión la totalidad de la terminología de la teúrgia caldea sino sólo una parte: según creo, la más peculiar y probablemente la más significativa desde el punto de vista léxico. Algunos de los términos escogidos, por supuesto, no resultaron ser las voces caldeas que a priori parecían ser; con todo, juzgué oportuno comentar varios de ellos porque muestran antecedentes literarios que tal vez pudieron ser conocidos por los autores de los Oráculos. También he tenido en cuenta algunas voces que no se recogen en Oracles

---


\(^{1030}\) Places (Oracles, 227-239) y Majercik (Oracles, 230-244) indexan el vocabulario de los fragmentos caldeos. Jahn había sentado un precedente con su Glossarium sive uocabularium ad Oracula Chaldaica (1899).
chaldáiques de Places pero que, según mis pesquisas, parecen tener un origen caldeo. En consenso con la opinión generalizada de la crítica asumo que los Oráculos caldeos se pusieron por escrito hacia finales del siglo II d.C.\textsuperscript{1031}, siendo ésta la fecha de referencia para los aspectos cronológicos.

Primero haré un breve repaso del estado actual de los fragmentos caldeos en la edición de Places y en el comentario de Majercik. Después comentaré en orden alfabético cada uno de los términos que he seleccionado en virtud de su rareza. Por último extraeré unas conclusiones y propondré un catálogo de voces caldeas; con ‘voz caldea’ quiero decir que dicho término parece documentarse por vez primera en los Oráculos y que, por tanto, podría ser una acuñación debida a los autores de los Oráculos.

A. RESEÑA SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LA COLECCIÓN

En Oracles chaldaïques Places recopiló unas cuatrocientas treinta líneas de los así llamados Oráculos caldeos, las cuales conforman un total de doscientos veintisiete fragmentos de extensión variable entre un máximo de dieciséis versos y un mínimo de una palabra sola. Los fragmentos de los que se conservan tres o más versos son estos treinta y nueve: fr. 37 (dieciséis versos); 107 (once); 1 y 215* (diez); 146 (ocho); 217* (siete); 224* (seis); 39, 163, 214*, 218*, 219* y 223* (cinco); 2, 5, 32, 34, 35, 49, 130, 134, 147, 213*, 216* (cuatro); y 8, 44, 51, 58, 68, 70, 73, 76, 90, 96, 97, 107, 110, 135, 148 (tres versos). Los fragmentos constituidos por un término solo son el 83, 92, 100, 151 y 152. Places, además, recoge bajo la enumeración 187-210 vocabula Chaldaica uaria que, a diferencia de los cinco anteriores, no reciben propiamente el tratamiento de fragmenta: cada una de estas voces sustantivas o adjetivas se registra en nominativo singular mientras que las verbales bajo la forma correspondiente de infinitivo.

Majercik, en The Chaldean oracles\textsuperscript{1032}, incorporó a los fragmentos editados por Places cuatro nuevos fragmentos: el 210a, 210b y 210c (así enumerados para no tener que alterarse la numeración al uso de Places) y el 9, que se documenta en la traducción


\textsuperscript{1032} Majercik da las lecturas alternativas: 22, 3 oí: oú Places || 139, 1 πηθάλατις : περιθάλπης Places || 159, 2 ἀνθρώπων ψαθαι κατάρατοι : ψαθαι ἄριψαι καθαρώτερες ἢ ἐπὶ νοῦς Ῥιес Places || 217, 7 ὡστις σο[φός ἀπτᾶ:] ὡστίς σο[φ]... Places. En Majercik se leen las erratas: πρότον pro πρότον (fr. 5, 2), τίς pro τίς (6, 1), ἐξων pro ἐχων (20bis), ἐκ pro ἐν (28), αἰδε pro αἰδε (38, 1), ἐλίθθεν pro ἐλιθθεν (146, 4), ἀτρεκεία pro ἀτρέκεια (182) y ἀει pro ἀει (215, 2).
latina del *Sobre Parménides* de Proclo debida a Guillermo de Moerbeke. Conviene aclararse que el fragmento 9a de Majercik se corresponde con el 9 de Places, resultando sendas ediciones sustancialmente diferentes: Majercik presenta el texto en latín, mientras que Places lo publica retrovertido al griego. Será de gran interés reproducir los textos correspondiente a ambos fragmentos siguiendo la edición más reciente del libro VII del *In Parmenidem* de Proclo realizada por Steel, cuyo texto latino se vierte con sagacidad al griego:

(Cf. 9 Majercik) *Ipsi (sc. dii) enim sunt responsa dantes sic:*  
*omnia enim ex uno entia et e converso ad unum uadentia secta sunt, sicut intellectualiter, in corpora multa.*

Αὐτοὶ (sc. οἱ θεοὶ) γὰρ εἰσὶν οἱ χρησμῳδοῦντες ὄδειν πάντα γὰρ εξ ἐνός ὄντα καὶ ἐμπαλίν εἰς ἐν ἒν ῥήμα τέχμηται γ’ ὅσει νοερῶς εἰς σώματα πολλά1033.

(Cf. 9a M. = 9 P.) *Neque in tuo intellectu detinere multiuarium aliud dicentes,*  
*sed anime noema in unum ampliare.*

Μηδε τε ὅ γ᾽ ἐν νῷ κατέχειν πολὺ ποίκιλον ἄλλο λέγοντες, ἄλλα  
τῆς ψφοὔχης γε νόημα ἐς ἐν πετάσαις1034.

Places no está seguro de que los dieciséis fragmentos 211-227 que cierran su edición hayan pertenecido realmente a la colección de los *Oráculos caldeos* (los siete citados por Eusebio de Cesarea, 219-225, provienen probablemente de *Sobre la filosofía de los oráculos* de Porfirio); en este sentido se califican como fragmentos ‘dudosos’. Para Majercik, a su vez, quien sigue en este punto a Tardieu1035, no sólo son de origen incierto los fragmentos 211-226, los cuales señala en su edición con el símbolo del asterisco (*) para distinguirlos de los fragmentos comúnmente tenidos por auténticos, sino también muchos otros cuyo origen caldeo nunca fue puesto en tela de juicio por Places: los fragmentos 26, 155, 165, 166, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 180, 181, 183; y

los *vocabula Chaldaica* con numeración 187, 188, 190, 195, 198, 199, 200, 203, 205, 208, 209 y 210. Majercik, además, no llegó a tener conocimiento del fragmento 227, pues no aparece en la *editio princeps* de Places de 1971 con la que ella trabajó, sino se recogió en una subsiguiente edición revisada como *fragmentum nouum ex Pselli*. Yo indicaré con un asterisco (*) los fragmentos que son dudosos tanto para Places como para Majercik, y mediante una almohadilla (#) los que son auténticos para Places pero dudosos para Majercik. García Bazán, el traductor al español de *Oráculos caldeos*, tampoco tuvo noticia del fragmento 227, y considera que son *fragmenta dubia* todos los señalados como tales por Majercik.

Los *Oraculi caldaici* de Torelli, sin interés propiamente filológico, tienen el mérito de ser la única traducción que, al parecer, se ha hecho a la lengua italiana. Tras un breve prólogo, en ella se nos ofrece a palo seco el texto griego de los fragmentos caldeos editados por Places junto con sendas traducciones. Cabe indicarse algunas divergencias: la más notoria es la de que Torelli elimina el fragmento 166 Places por considerar que no es caldeo, y que admite como auténticos los fragmentos 211, 212, 220, 221 y 225 (187-191 en la numeración de Torelli, que no sigue la de Places a partir del 166). En el texto griego de los fr. 59, 62, 107 y 143 el italiano prescinde de las adiciones parentéticas insertadas por el francés. Además, juzgó que no era necesario incluir los *vocabula Chaldaica*, de interés sólo para los eruditos, ni los demás fragmentos dudosos de Places. De mayor provecho resulta su apartado final de notas.
B. EXAMEN DEL LÉXICO CALDEO

🇩ghestrok (_while) ḥ, ‘grapa’

Esta voz se atestigua únicamente en el fragmento 161 de los Oráculos que se conoce gracias a la Exégesis de Pselo. El término parece derivar de la literatura médica donde la correspondiente forma masculina ḍghestrok designa la sutura con que en cirugía se unen los bordes de una herida abierta. En los Oráculos la expresión ποινάι μερόπων ḍghestrok («castigos que grapan a los mortales») alude, según explica Pselo, a los démones vengativos y a las almas humanas envidiosas que atan a las almas a las pasiones materiales e impiden su ascenso hacia el mundo inmaterial; esto es, según interpreta Shanzer, refiere a las Euménides. Kroll y Places creen que las ‘penas’ son las que se pagan en el Tántaro después de la muerte; Majercik admite que esta interpretación, aparentemente contradictoria con el testimonio de Pselo, puede ser válida si se tiene en cuenta que «the Chaldeans conflate Hades with de material world».

Taylor, por su parte, creyó que los castigos caen sobre las almas culpables como «means of purification», sin aclararlos si esto ocurre o no post mortem. Si las ποινάι úlαία mencionadas por Sinesio de Cirene refieren a estas mismas del oráculo, habría que considerar que las ‘desgracias’, como parece haber interpretado Pletón, son «a eminently educative force in a world in which nothing ever happens at random».

Proclo, a su vez, parafrasea el oráculo en su comentario dieciséis de Sobre la República donde escribe: τῶν ποιναίων ἄγγεληρων τῶν εἰς τὸ σκότος ἄγαντων («de
las castigadoras grapas que conducen a la oscuridad»)\textsuperscript{1042}. No es casual que Proclo haya caracterizado en esta ocasión el mundo material en términos de ‘oscuridad’, pues en los mismos *Oráculos* se alude a él por medio adjetivos que denotan negritud o falta de luz (vid. ἀμφισκεφής, μέλαναίης y μισοφαής). Sin embargo, dado que Proclo registra el sustantivo en género masculino y no en femenino, me pregunto si la forma ἄγκτηρα ya documentada en Pletón y después en Stanley\textsuperscript{1043}, con la cual se corrigió la manuscrita ἄγκτερα, no es más bien un falso hápax y si, por tanto, conviene restituirse la lectura ἄγκτήρες en el texto del oráculo 161.

**ἄζωνος (-ον), ‘exento de zona’**

Tardieu opinó que la voz ἄζωνος deriva de los escritos en prosa de Juliano el Teúrgo\textsuperscript{1044}. El adjetivo alude a aquellos dioses que no tienen asignada una zona planetaria y son independientes del movimiento de la esferas planetarias\textsuperscript{1045}, de modo que en los *Oráculos* (fr. 188#) es antónimo de ζωναῖος (vid. infra). Según Pselo\textsuperscript{1046}, ἄζωνος designa a los dioses que, como ocurre en el caso de Sárapis y de Dioniso, tienen autoridad libre sobre las diferentes zonas del cielo y están establecidos por encima de los dioses visibles; también parecen ser dioses ‘exentos de zona’ quienes desempeñan funciones muy concretas: por ejemplo, la Hécate de las encrucijadas.

La voz únicamente se documenta en tres filósofos neoplatónicos antiguos: Proclo, Sinesio y sobre todo Damascio. En la mayoría de las ocasiones se atestigua en número plural para indicarse un colectivo divino. Según el primero de los testimonios de Proclo\textsuperscript{1047}, los teúrgos solían celebrar al dios Tiempo unas veces como ζωναῖος y otras como ἄζωνος; y según el segundo, el nombre ἄζωνοι aludía entre «los hieráticos»

\textsuperscript{1042} Procl., *In R.* 2, 150, 25.
\textsuperscript{1046} Psel., *E. Chald.* 147, 8-12: εἰς δὲ παρ’ αὐτῶς καὶ ἄζωνοι Ἐκάται, ὡς ἡ τριῳδίτις ἡ Χαλδαϊκὴ καὶ ἡ κωμᾶς καὶ ἡ ἐκκλαστή ἄζωνοι δὲ παρ’ αὐτῶς θεοὶ ὁ Σάραπις καὶ ὁ Διόνυσος καὶ ἡ τοῦ Ὀσύριδος σεφα καὶ ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος. ἄζωνοι δὲ καλοῦνται οἱ εὐλήτιοι ἐνεξοδιάζωντες ταῖς ζώναις καὶ ὑπεριδαμένοι τῶν ἐμφανῶν θεῶν. Cf. *E. Chald.* 150, 16-18; 152, 1-2.
(probablemente, los teúrgos) y «los asirios» (esto es, los caldeos) a uno de los órdenes divinos\textsuperscript{1048}. En los Himnos de Sinesio los ᾧζωνοι son mencionados entre los géneros divinos que rinden honor al Dios soberano\textsuperscript{1049}. Según Damascio\textsuperscript{1050}, Jámblico explicó en sus Cuestiones caldaicas cuáles son los diferentes grados que conforman la jerarquía divina\textsuperscript{1051}: entre ellos incluyó a los ᾧζωνοι.

En cuanto a las fuentes latinas señalaré que en su Comentario de la Eneida Servio asimila los «di communes» a los dioses ᾧζωνοι, y atribuye el uso de esta voz griega «altioris scientiae hominibus»\textsuperscript{1052}, sin revelarnos la identidad de los aludidos. El término también se documenta en las Bodas de Filología y Mercurio de Marciano Capela: ¿acaso conoció la expresión por su la lectura de Sobre el retorno del anima de Porfirio?\textsuperscript{1053}

\textsuperscript{1048} Procl., In Prm. 647, 3-4 S.: ή δὲ τῶν ἑρατοιῶν (sc. ἐφερμήνεις) ὡνόματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἑκατέρου μετακομίσειν ἐρμηνεύειν ἐκδεδοκιστὸν, ὀσά τὰ τοῖς ’Ασσυρίοις ὑμνημένα, Ζῶναι καὶ Ἀξινοὶ, καὶ Πηγαί καὶ Ἀμελλίκται καὶ Συνοχείς, δι’ ὑπὲρ ἐκείνοι τὰς τάξεις ἐρμηνεύουσι τῶν θεῶν.

\textsuperscript{1049} Synes., Hymn. 1, 278-283: πᾶσα σε (sc. ἄνωκα) μέλπει / γενεά μακάρων, / ο’ περὶ χόσμων, / ο’ κατὰ χόσμων, / ο’ ζωναίοι / ο’ τ’ ᾧζωνοι (κτλ).


\textsuperscript{1051} Damascio (In Prm. 1, p. 7, 10-9, 7 W. [130, p. 8, 28-9, 22 R.]), conforme a la teología caldea, divide los dioses cósmicos en: a) hipercósmicos: guías intelectivos y fontanales (ἡγεμόνες νοεροί, πηγαίοι), intelectivos divididos (ὑπεράρχοι, μεριστοί), intelectivos psíquicos (ἀρχικοί, ψυχικοί); b) hipercósmico-encésmicos: psíquicos (ἀρχαγγελικοί, ψυχικοί), psíquico-corporales (ἀπόλειπτοι ψυχικοί, ᾧζωνοι); c) encésmico-corporales (ζωναίοι).

\textsuperscript{1052} Seru., Aen. 12, 118: «ut autem altioris scientiae hominibus placet, di communes sunt qui ᾧζωνοι dicuntur, id est qui caeli certas non habent partes, sed generaliter a cunctis coluntur: ubique enim eos esse manifestum est: ut mater deum, cuius potestas in omnibus zonis est (…). aliī communes deos ulant Solem, Lunam, Plutonem, Martem: hi enim apud omnes homines inueniuntur et sunt in omnibus terris».

Majercik y García Bazán, siguiendo a Tardieu, suman el término ἄζωνος al vocabulario caldeo dudoso. Puede que la voz no sea de origen caldeo, pero sí está claro que es particular de la teología neoplatónico-caldea. El origen teúrgico del término, por otra parte, confirma que la lectura ἄζωνως seguida por Meineke en su edición de la Geografía de Estrabón fue desacertada, siendo preferible la de Jones εὐζώνως o la de Lasserre <πλεον>ἄζων.

**ἄμιστόλλετος (-ov), ‘indivisible’**

El término constituye por sí solo el fragmento 152. Según afirma Proclo, ἄμιστόλλετος es uno de los calificativos que definen a Cronos, a quien se identifica con el πῦρ ἐπέκεινα («fuego trascendente») que se menciona en el fragmento 5 de los Oráculos. Damascio también refiere a este primer grado de la neoplatonizada jerarquía caldea como Cronos, como el Intelecto o como el Una vez trascendente; el hecho de que describa a los tres con el adjetivo ἄμιστόλλετος indica que estas tres denominaciones refieren a la misma deidad suprema. De otro lado, sirviéndose de la fórmula introductoria οἱ θεοὶ ἁνιμοῦσι, Damascio parece citar la expresión "Ἀπαξ ἄμιστόλλετος como propia de los Oráculos caldeos; sin embargo, ésta no se recoge como tal en las ediciones de Places y de Majercik. La influencia de este adjetivo caldeo

---

1054 García Bazán, Oráculos, 102.

1055 Str. 6, 1, 11 (18 Lasserre = p. 38, 13 Jones = p. 359, 14-15 Meineke).


se aprecia en el *Himno a Atenea* en que Proclo refiere cómo la diosa salvó la *χραδὴν ἀμιστύλλετος* («corazón indivisible») de Baco cuando éste era despedazado por los Titanes. En suma, la expresión *ἀμιστύλλετος*, como afirma Majercik, «underscores the unity of the Highest God, who is not subject to any form of division». Es con toda probabilidad una voz caldea.

Δμφιξνεφής (-ές), ‘rodeado de oscuridad’

En el fragmento 163 el adjetivo refiere al mundo inferior, el cual se exhorta a que sea rehuido. Sinesio de Cirene, por una parte, alude a este mismo oráculo en un pasaje de *Sobre los sueños* en que escribe sobre el tema del despencio de la alma hacia el Hades. El *Επίγειοι* topon en que habitan los démones. El Tártaro caldeo, sin embargo, no parece ser el hipogeo de las tradiciones griega y cristiana. Pselo recoge cuatro interpretaciones según las cuales los caldeos consideraron que el Hades es: 1) el jefe del

---


1062 *Synes., Insomn. 9, 2-4*: ἡφάσας μὲν κάτω ψωχῆς, ἐλεγεν ὁ λόγος, οτι ἔβαρυνθη τε καὶ ἐδὲ, μέχρις ἐγκύρῃ τὸ μελαναγγεῖτ καὶ ἄμφιφεφεῖ κρήσω.


lote terrestre; 2) un lugar entre el mundo etéreo y el mundo material; 3) el mundo sublunar; o 4) el alma irracional. Según Lanzi, las explicaciones segunda y tercera deben de provenir del *Comentario de los Oráculos* de Proclo, donde el filósofo habría interpretado el Hades caldeo en conformidad con los mitos escatológicos de Platón: «il luogo di punizione delle anime è collocato in mezzo tra il cielo e la terra, cioè nella zona inmediatamente sotto la luna»; para Lanzi sólo sería genuinamente caldea la concepción de Hades como señor terrestre de los démones malignos e irracionales —una influencia del Ahrimán iranio—, siendo la exégesis cuarta a su vez un derivado de esta primera. Parece claro que ἀμφιπρόσωπος, un adjetivo de probable origen caldeo, alude al mundo material.

**ἀμφιπρόσωπος (‐ον), ′bifronte′**

Esta voz sí tiene precedentes en la literatura griega anterior a los *Oráculos*. Se atestigua por primera vez en Empédocles, quien se sirve de ella para denotar la naturaleza híbrida de unas criaturas mitológicas que tenían parte de vaca y parte de humano. Plutarco la usa como calificativo de Jano, de modo que con ella estaría traduciendo el término latino *bifrons*; según su interpretación, ἀμφιπρόσωπος alude al hecho que esta divinidad condujo al hombre desde la vida salvaje a la vida civilizada. Jano, además, en su papel de demiurgo, «has to look into two different directions: upwards in order to contemplate the forms, downwards in order to create the cosmos after the example of the forms». El polemólogo del siglo I d.C. Onasandro, en su Στρατηγικός, describe con ella la lucha en combate que se desarrolla simultáneamente en dos frentes. En última instancia la voz debe de remontar a una expresión homérica: διαφρύσα Πηφί·μένη ἀμφί πρόσωπα («con el rostro empapado de lágrimas», aludién-

---

1066 Psel., *E. Chald.* 148, 3-7: τὸν δὲ ἄδην πολλαχῶς καταμερίζομαι, καί νῦν μὲν αὐτὸν θεὸν ὀνομάζομαι ἄρχηγον τῆς περιγείως ἀλήξεως, νῦν δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην τὸπον ἄδην φασίν, νῦν δὲ τὴν μεσότητα τοῦ αἰθερίου κόσμου καὶ τοῦ ὑλαῖον, νῦν δὲ τὴν ἄλογον ψυχὴν.

1067 Lanzi, 2006, 45.

1068 Emp., B61 (Ael., *NA* 16, 29): πολλά μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστεραν φύεσθαι, ἐβοξευτικὸν ἄνθροπον, τὰ δὲ ἐπάλλειν ἐξαναστέλλειν ἄνδροφη βούκρανα (κτλ).


1070 Berg, 2001, 263.

1071 Onas. 10, 2, p. 410, 3: καὶ τὴν ἀμφιπρόσωπον μάχην.
dose a que éstas resbalan por ambas mejillas)\textsuperscript{1072}; me pregunto si también habrá de restituirse el adjetivo como tal en Homero.

Como fragmento 189 de los 	extit{Oráculos} ἀμφιπρόσωπος es uno de los epítetos que alude a la naturaleza ambivalente de Hécate, figura mediadora que se considera análoga a Barbelo y Achamoth-Sophia en el gnosticismo valentiniano\textsuperscript{1073}. Proclo, por su parte, en 	extit{Sobre el Timeo}, aplica el término al Alma, a quien considera frontera entre el mundo eterno de lo inteligible y el mundo sensible de la generación\textsuperscript{1074}: mediante este calificativo, por tanto, Proclo parece estar asimilando implícitamente la Hécate de los 	extit{Oráculos} al Alma cósmica del platonismo. Brisson, en cambio, rechaza esta identificación tradicional: Hécate, quien ocupa la posición media entre el Padre y el Demiurgo, es jerárquicamente superior al Alma del mundo: «it is the World Soul that emanates from her»\textsuperscript{1075}, concretamente de su costado derecho (fr. 51). En los 	extit{Oráculos sibilinos}, en cambio, al asociarse el adjetivo a aquello que es engañoso e impúdico, se nos advierte que Dios castigará a quienes practiquen la ‘doblez’\textsuperscript{1076}. El hecho de que se haya dotado al término de una novedosa connotación negativa podría traslucir una intención anti-pagana por parte del anónimo autor cristiano del oráculo. Según señala Gregorio de Nacianzo, el término ἀμφιπρόσωπος era usado por los teólogos para

\begin{footnotes}
\footnote{1072}{Od. 18, 173. Cf. ll. 18, 414.}
\footnote{1074}{Procl., \textit{In Ti}. 2, 130, 23: (sc. ἡ τῆς ὕπνης αἰτία θεός) ἀμφιφαχῆς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὐσα. \textit{In Ti}. 2, 246, 19-21: ἀμφιστόμος γὰρ ἡ ὕπνη καὶ ἀμφιπρόσωπος κατὰ τὸ παράθειμα τὸ ἑαυτῆς, τὸ μὲν ταύτῳ κῦκλῳ τὴν ἀμέριστον οὐσίαν νοοῦσα, τὸ δὲ θατέρον τὴν μερισμένη σνέχουσα. 2, 293, 21-25: ἡ ὕπνη δὲ ἔστι μὲν πῆς αἰῶνος μετέχοοσα, πῆ δὲ καὶ γενέσεως, ἑνεργεί δὲ χρονικῶς. καὶ τὰ μὲν ἄκρα μοναχῶς ἀεί, τὸ μὲν αἰῶνιος, τὸ δὲ κατὰ χρόνον, τὸ δὲ μέσον διχῶς, ἀτε ἀμφιπρόσωπον δν καὶ ταύτη καὶ ἀμφίστομον, οὗ μόνον κατὰ τὸ μεριστὸν καὶ ἀμέριστον καὶ κατὰ τούς δύο κύκλοις, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ἀεί δν καὶ γενητόν.}
\footnote{1075}{Brisson, 2003, 119.}
\footnote{1076}{Orac. Sib. 2, 263-264: ὃς ὅποιοι δολίοις καὶ ἀναιδέσιν ἀμφιπροσώποις· πρεσβύτεροι γεραιοὶ τε δυῖκονες εἰσορώσεν.}
\end{footnotes}
Caracterizar al Intelecto divino\textsuperscript{1077}, debe de tratarse, como diría Majercik, de «a reminiscence of the Chaldean Oracles»\textsuperscript{1078}.

\vspace{.2cm}

\textit{άμφιφασις \ (-ές)}, ‘que se ve desde ambos lados, reluciente’

Los versos 3-4 del fragmento 1 transmitido por Damascio rezan\textsuperscript{1079}: \textit{ἔστι γὰρ \ άλλης / άμφιφασις δύναμις νοερᾶς στράπτοςα τομαῖσιν} («pues [sc. la realidad inteligible] es potencia de una fuerza reluciente que brilla con cortes intelectivos»). La voz se atestigua tres veces en los escritos de Sinesio: en \textit{Himnos \ άμφιφασις φῶς} es uno de los atributos de Dios Padre\textsuperscript{1080}, y en \textit{Sobre los sueños} el adjetivo se emplea por una parte como sinónimo de \textit{άμφιφασις} para aludirse a la región etérea superior a los elementos naturales y, por otra, se usa en oposición a \textit{άμφικλεφής} para caracterizarse, frente a los negativos, los aspectos positivos del destino\textsuperscript{1081}. Por su parte, Damascio aplica el adjetivo como epíteto de Hécate, a quien asimila a Rea\textsuperscript{1082}, por ser la divinidad que media entre el Una vez trascendente (Cronos) y el Dos veces trascendente (Zeus)\textsuperscript{1083}, así como para definir las potencias de la tríada inteligible Padre, Potencia e Intelecto\textsuperscript{1084}. Al describirse a Hécate como \textit{άμφιφασις} se podría estar aludiendo a las tradicionales imágenes de la diosa en que ésta porta una antorcha encendida en cada mano, un motivo iconográfico que Porfirio interpreta como símbolo de la Luna nueva\textsuperscript{1085}. Más inesperada

\vspace{.2cm}

\textsuperscript{1077} Gr. Naz., PG 37, 1561a: \textit{αὐτοῖς (sc. θειολόγουσιν) δὲ αὖ νόος ἐστὶν ύψεμένος εἶδεῖ μάχλω / σεμνότερος, πιποῖσιν ὀρώμενος, ἁμφιπρόσωπος, / Ἔρμαις δὲγαλῷφος, ὥσ πρόσω τὸ μὲν, ἄλλο δὲ ὀπισθεν.}


\textsuperscript{1079} \textit{Orac. Chald.} 1 (Dam., Pr. 2, p. 105, 5-6 W. = 70, p. 154, 18-19 R.).

\textsuperscript{1080} Synes., \textit{Hymn.} 1, 155.

\textsuperscript{1081} Synes., \textit{Insomn.} 9, 19-28: \textit{εἰ δὲ τὰ κρεῖττο τοῖς χείροισιν εἰξάντα τῆς κοινωνίας ἀπέλα[se] (…), τάχ’ ἄν καὶ τὰ χείρω μὴ ἀντιτείναντα πρὸς τὴν ἐνεργείαν τῆς ψ[χής (…)) καὶ τὴν μέσην φύσιν ἀπερίσπαστον παρασχόμενα τῆς πρώτης ἡγεμονία, σῖνεξαιθεροῖτο καὶ (…) γεύσατ’ ἄν τοῦ ἁμφιφασιοῦ.} 10, 6-8: \textit{έσχαται μὲν οὖν αὐτῖν δύο λήξεις, ἢ μὲν ἁμφικλεφής, ἢ δὲ ἁμφιφασῆς οὖσα, εἰμιορίας τε καὶ κακοδαιμονίας τὰ ἄξρα νεκμέναι.}


\textsuperscript{1084} Dam., Pr. 3, p. 158, 18-159, 5 W. (122, p. 315, 30-316, 9 R.).

es la presencia del término en las Dionísiacas de Nono de Panópolis donde se usa en relación a la Luna, la cual se identificó tradicionalmente con Hécate. Por tanto, ¿pudo leer Nono los Oráculos caldeos o algún escrito relacionado con ellos? Intentaré responder más tarde a la luz de nuevos datos.

**ἀμφιφάων (-άοντος), ’rodeado de luz’**

Se trata de una forma participial derivada de un hipotético verbo *ἀμφιφάω* que en realidad no parece estar documentado. En los Oráculos ἀμφιφάων equivale a ἀμφιφαίς y se opone a ἀμφιφυεθῆς (ambos, vid. supra).

Relacionados etimológicamente con esta misma raíz se atestiguan los términos ἀμφιφόν y ἀμφιφόον: éstos designan un pastel de queso que se ofrecía anualmente a Ártemis Muniquia el día dicesés del mes muniquéon, para conmemorarse el aniversario de la batalla de Salamina y recordarse que la victoria griega frente al persa fue favorecida por el plenilunio. Los autores antiguos dieron dos explicaciones sobre el origen de ambas denominaciones: según unos, el pastel ofrendado recibió este nombre porque se adornaba con pequeñas velas encendidas que lo iluminan en su alrededor (pareciera que la ofrenda representaba una Luna llena); según otros, el nombre alude al hecho de que el ofrecimiento tenía lugar en el momento de la mañana en que se podía ver el Sol y la Luna iluminando simultáneamente el cielo, el uno desde Oriente y la otra desde Occidente.

Filócoro de Atenas (s. IV-III a.C.) añade el detalle de que la ofrenda se realizaba no sólo en los templos de Ártemis(-Hécate) sino también en las encrucijadas presididas por la diosa.

En el fragmento 158 de los Oráculos, transmitido por Sinesio de Cirene en una sección del *Sobre los sueños* acerca del descenso y el ascenso del alma, el término no parece tener nada que ver con dicha ofrenda ni se aplica precisamente a Hécate, sino refiere a la esfera supralunar: ὁ τόπος ἀμφιφάων. Psel, quien también recoge el segundo verso del fragmento en su *Exégesis*, explica que los neoplatónicos dividieron el universo en tres zonas: la región supralunar ἀμφιφαίς, la región infralunar ἀμφιφυεθῆς, y la región cenital ἀμφιφάων.

---

1086 Nonn., D. 4, 281 (ἄρτιφαίς Μα : ἀμφιφαίς ν); 22, 349.

1087 Philem., FGH 328, F 86a, p. 124, 2-6.

1088 Orac. Chald. 158 (Synes., Insomn. 9, 7-8; Psel., Exeg. 127, 24 [1125a, 11]): οὐδὲ τὸ τῆς ὑ-λῆς σκύβαλον κριμνῷ καταλείψεις, ἀλλὰ καὶ εἰδώλῳ μερίς εἰς τόπον ἀμφιφόντα.

y, mediando entre una y otra, la esfera de la Luna que participa, según lo muestran las fases lunares, tanto de la luminosidad de aquélla como de la oscuridad de ésta. Por tanto, en los Oráculos parece aludirse como ó tipoς ἄμφιης a la región celeste que se extiende más allá de la Luna y a partir de la cual las almas emprenden su descenso hasta el mundo material; esto es, se denomina así el «empyrean or intelligible world» por ser éste la región ‘rodeada de luz’.

άνάπνοος (-ov), ‘que toma aliento’

El adjetivo, un hápax que deriva del sustantivo ἄναπνοη (‘respiración’) y que no se recoge en el diccionario LSJ, forma parte del fragmento 124 transmitido por Pselo: ψῆχής ἐξωστήρες ἄναπνοι εὐλα[τ]οί εἰσιν («quienes expulsan el alma por medio de inspiraciones se liberan más fácilmente»). El oráculo parece aludir a ciertos ejercicios respiratorios que habrían practicado los teúrgos con objeto de favorecer que el alma pudiera desvincularse del cuerpo que la encierra: «a breathing technique as a means of suppressing the senses». El alma aludida en el oráculo, según Places y otros, es la del practicante que alcanza el éxtasis místico. La práctica habría de provocar tal vez un estado alterado de conciencia. Pselo, no obstante, en su Exégesis, interpreta este ‘respirar’ metafóricamente (οἴον ἄναπνεῖν), proponiendo un sentido que es muy familiar al pensamiento cristiano: ‘aliviarse’ del sufrimiento corporal y ‘salir’ de la opresión del

1090 Psel., Exeg. 127, 1-11 (1124, a12-b11): καὶ φησιν (sc. τὸ Ἑλληνικὸν λόγιον) ὅτι καὶ «εἰδώλῳ μερίς» ἔστιν «εἰς τόπον ἄμφιης»· ἢ ἄλογος ψῆχή, ἡτίς ἔστιν εἴδωλον τῆς λογικῆς ψῆχής, καθαρθείσα δι’ ἄρετῆς ἐν τῷ βίῳ, ἀνείσην εἰς τὸν ὑπέρ σελήνην τόπον μετὰ τὴν διάλειπταν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ξωῆς καὶ ἀποκληροῦται εἰς τόπον ἄμφιης, τούτῃ ἔστιν ἄμφιηται ζεύγων καὶ ὀλοκληρωμένη. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ σελήνην τόπος ἄμφιηται ἐστὶν, τούτῃ ἔστιν ἄμφιηται ζεύγων καὶ ὀλοκληρωμένη. ὁ δὲ σεληνιακὸς έτεροφαῖς ἢ ἠτέροκτονός, τούτῃ ἔστι τῷ μὲν ἡμίςει μέρει λάμπων, τῷ δὲ ἡμίςει σκότος· καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ σελήνη τοιαύτη ἔστιν, τῷ δὲ ἡμίςει μέρει πεφωτισμένη καὶ τῷ δὲ ἡμίςει ἀφώτιστος. ὁ δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τὸν τόπον ἄμφιηται ἐστὶν, ἢτοι διάλογος πεφωτισμένος.

1091 Majercik, Oracles, 200.


1094 Places, Oracles, 97. García Bazán, Oráculos, 86, n. 228
El léxico distintivo de los oráculos

propio cuerpo. Igualmente resulta insólita la lectura alternativa ἀνάπνοες que se documenta en algunos manuscritos de la Exégesis de Pselo.

ἀνοχεύς (-ἔως) ὑ, ‘sostenedor’

Se atestigua en el fragmento 79 transmitido por Pselo1095: πᾶς ἵσχει κόσμος νοερούς ἀνοχής ἀκαμπτείς («todo mundo tiene sostenedores intelectivos indolgentes»). Places traduce el término como ‘support’ y García Bazán como ‘pilar’. Según comenta Pselo, los caldeos denominaron ἀνοχέες a los dioses ἀσσιμαγοί (vid. supra), aludiendo así a la capacidad φροντισμὸς de éstos para salvaguardar los mundos y cuidar de ellos. Según Majercik, ‘these ‘supports’ play a crucial role in maintaining the regular movement of the spheres’1096. La voz ἀνοχεύς tiene un precedente en el médico Areteo de Capadocia (s. I-II d.C.), donde designa los tejidos membranosos que sostienen los órganos internos (concretamente, los intestinos y el útero)1097. También parece haber designado, según un añadido al texto de Hesiquio, el asa del escudo en que se sujeta el antebrazo1098.

ἀπνεύμον (-ον), ‘sin aliento vital’

Atestiguado en el quinto verso del fragmento 163 pudiera ser un término original de los Oráculos. Describe cómo es la materia1099: αἰεί (sc. ὃ βαθὺς) νῦν ὑφάνες δέμας ἀργόν ἀπνεύμον («[sc. el abismo] que siempre desposa un cuerpo invisible, inactivo y sin aliento vital»). A mí no me parece evidente que la imagen del desposorio (νῦν ὑφάνες δέμας), según propuso Lewy, haya sido elaborada a partir de algunos pasajes del Timeo de Platón en que la materia se relaciona con la generación femenina1100. El adjetivo ἀπνεύμον se emplea en la Teología platónica de Proclo para


1096 Majercik, Oracles, 172.

1097 Aret., SA 2, 6, p. 25, 18: καὶ τοὺς ὑμένας τοὺς ἀνοχῆς τῶν ἐντέρων. 2, 11, p. 33, 29-34, 1: ἀκρόπλοδος τε γὰρ ἡ ὑστέρης ὑγροί δὲ καὶ οἱ ὑμένες οἱ ἀνοχῆς αὐτῆς.

1098 Hsch., π 3052: πόρπη· ὃ ἀνοχεύς τῆς ἀσπιδῶς, εἰς ὃ πῆχος ἀνίεται, ἡ φίβλα, καὶ τῆς ἡ περίνη.

1099 Places, Oracles, 106.

afirmar que ‘lo que no tiene vida’ siempre es movido por otro\textsuperscript{101}, y en dos comentarios de Simplicio para describir a los cuerpos ‘muertos’\textsuperscript{102}. Para sorpresa nuestra, el término se atestigua en una serie de once tabellae defixionum de mediados o finales del siglo III d.C. procedentes de Amathous (Chipre)\textsuperscript{103}, siempre formando parte de una misma fórmula de maldición: xε ποιήσατε αὐτὸν ψ𝛼χρὸν xε ἄφωνον xε ἀπνεύμοναν («haced que se quede congelado, sin voz y sin aliento»).

\textit{ἀρηῆφατος} (-ov), ‘muerto por Ares’

El adjetivo se documenta primero en Homero\textsuperscript{104} y alude, como comentan unánimemente lexicógrafos y escoliastas, a quien ha muerto por violencia de la guerra o de la espada\textsuperscript{105}. Como es de esperar, la voz se repite con cierta frecuencia en la literatura épica generada a partir del modelo homérico.

En cuanto a los \textit{Oráculos}, el adjetivo aparece en el fragmento 159 que fue reconstruido por Places en los siguientes términos: βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ψὰχαι ἀρηῆφατοι καθαρότεραι ἦ ἐπὶ νοούσιοι («que son más puras las almas muertas por Ares de quienes han abandonado el cuerpo por la violencia que por causa de las enfermedades»). En cambio, la \textit{Exégesis} de Pselo, única fuente que conserva el fragmento de oráculo, reza: βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ἀνθρώπων ψὰχαι καθαρόταται («que las almas de los hombres que han abandonado el cuerpo por la violencia son las

\textsuperscript{101} Procl., \textit{Theol. Plat.} 1, 14, p. 65, 14-19: σῶμα μὲν ἄρα καὶ πᾶν τὸ αἰσθητὸν τοῦτο τῶν ἐτεροκινητῶν ἐστὶ, ψὰχη δὲ αὐτοκίνητος, εἰς αὐτὴν ἀπάσας τὰς σωματικὰς ψυχὴς ἀναθησαμένη, πρὸ δὲ ταῖτης ὡ νοῦς ἄκινητος ὤν. καὶ μοι τοῦτο τὸ ἄκινητον μὴ τοιοῦτον ὑπολάβης οὖν τὸ ἀργόν καὶ άζων καὶ ἀπνεύμον έλναι φαμεν.

\textsuperscript{102} Simp., \textit{In Ph.} 287, 17-19: ἀλλ’ ἔπειδη τὰ σῶματα πόρρω διαστάντα τῆς ἀμερίστοĭ καὶ ἀδιαστάτοĭ οὐσίας καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ εἶναι ζωῆς υπαρχόσχης νεκρά γέγονε καὶ ἀπνεύμονα. \textit{In Epict.} 1, 6, p. 201, 90-95 H. (1, 1, p. 6, 7-13 D.): ἀλλὰ τὰ μὲν ἔσχατα καὶ ἐτεροκίνητα, οὖν τὰ σῶματα, (...) οὔτε ὑψιστάνειν ἑαυτὰ δὶνάμενα (...) , οὔτε κνεύν ἑαυτὲν ἑαυτὰ, διὰ τὸ νεκρὰ ἑναὶ καθ’ αὐτὰ καὶ ἀπνεύμονα.

\textsuperscript{103} TDA 22, 8; 28, 5-6; 29, 4-5; 30, 6; 31, 5-6; 34, 5-6 (cf. 24, 2; 32, 5-6; 33, 5-6; 35, 4-5; 37, 3-4).

\textsuperscript{104} \textit{Il.} 19, 31; 24, 415; \textit{Od.} 11, 41.

más puras»\textsuperscript{106}, Pselo utiliza el texto como una referencia al martirio cristiano. Places, por tanto, por una parte rechazó la voz ἄνθρωπων, que no se lee en una de las familias de manuscritos, y por otra completó el texto de Pselo a partir de un escolio de Aretas a Epicteto en que se atribuye a Heraclito de Éfeso –erróneamente según la opinión de West– la expresión Φιλακι ἄρηψατοι καθαρωτέραι ἦ ἐνι νοῦσοι\textsuperscript{107}. La reconstrucción de Places, en verdad, resulta poco satisfactoria. Clemente de Alejandría y Teodoreto de Ciro, haciendo apología del martirio, transmiten un dicho parecido que atribuyen igualmente a Heraclito: ἄρηψατοι θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι («dioses y hombres honran a los muertos por Ares»)\textsuperscript{108}. Así las cosas, no debemos considerar Φιλακι como parte del vocabulario caldeo ni tampoco creer en la ilusión de que los autores de los Oráculos estaban citando en esta ocasión al filósofo presocrático. Majercik opina que «the idea that death on the battlefield is superior to death by illness cannot be supported elsewhere as a Chaldean belief»\textsuperscript{109}.

**ἄρχιγένεθλος (-ον), `generador primordial’**

La voz, documentada en el fragmento 51, describe al Alma que, brotada del flanco derecho de Hécate\textsuperscript{110}, anima los mundos luminosos del fuego y el éter o, lo que es igual, las regiones celestes supralunares. El adjetivo se atestigua asimismo en los Himnos...
órificos en que se aplica tanto a Zeus (Zeús ἀπάντων ἀρχιγένεθλος)\textsuperscript{1111} como a Rea, madre del soberano olímpico\textsuperscript{1112}. A través de esta caracterización común, por tanto, la Rea órifica se asimila a la Hécate caldea. Además, he de recordar que Rea se menciona expresamente en el fragmento 56 de los Oráculos en que, como fuente de los dioses intelectivos, es identificada con Hécate\textsuperscript{1113}. En el Corpus Hermeticum, por otra parte, también se alude a Zeús ἀρχιγένεθλος, a quien se considera responsable de la naturaleza (φόσις) y de la generación (γένεσις)\textsuperscript{1114}. Por último, Nono de Panópolis, en su Paráfrasis del Evangelio de Juan, llama ἀρχιγένεθλος al patriarca Moisés\textsuperscript{1115}; este uso podría derivar de su conocimiento de la tradición órifica\textsuperscript{1116}.

άρχιος (-α, -ον), ‘principal’

El adjetivo aparece en la expresión ἀρχιος αὐλῶν del fragmento 75, según se transmite en la tradición manuscrita de Damascio\textsuperscript{1117}. Sin embargo, Places corrigió ἀρχιος αὐλῶν, que es la lectio difficilior, por ἀρχικός αὐλῶν («le canal principal») tras comprobar, dice, que el adjetivo no aparece en el LSJ\textsuperscript{1118}. No obstante, la voz ἀρχιος se recoge bajo la entrada «ἀρχιζάσπις» del LSJ como título de un oficial religioso de Delos\textsuperscript{1119}. La corrección ya se atestigua en Cory quien, sin embargo, propuso la lectura ἀρχικός αὐλῶν («the principal of the inmaterials», por lo que se debería haber acentuado ὀυλῶν)\textsuperscript{1120}. Stanley, a su vez, transmitió ἀρχιος αὐλῶν («principale pratum»,

\textsuperscript{1111} Porph., Stat. 3, 10 (354F, 13); Eus., PE 3, 9, 2, p. 126, 11; Procl., In Ti. 1, 313, 24; Stob. 1, 1, 23, p. 29, 14.

\textsuperscript{1112} Orph., H. 14, 8.


\textsuperscript{1115} Nonn., Par. Eu. Io. 1, 46, 178-179: σοφός ὀνή Ἔμοσής ἀρχιγένεθλος.

\textsuperscript{1116} Vid. Hernández de la Fuente (2002).

\textsuperscript{1117} Dam., In Prm. 2, p. 35, 2-4 W. (205, p. 88, 7-8 R.): ὦτε γούν περὶ τοῦ ἀρχικοῦ πλήθος[ε διαλέγεται, «ὑποσχέλλεται αὐτάς», ἔφη (sc. ὁ χρησμοῦ), «ἀρχιος (ἀρχικός corr. Places) αὐλῶν» (Orac. Chald. 75). Cf. 2, p. 47, 14-17 (214, p. 95, 19-21); λεγέσθω δὲ πάλιν ὃ ἵππος μὲν αὐτῶν ὁ πηγάς, ὃς ἐνδείχει[ται τὰ λόγια καὶ σαφῶς λέγει ἐπὶ τῶν τελεταρχῶν πολὺς δὲ καὶ ὃ ὑποσχέλλετος αὐτὰς ἀρχιος αὐλῶν».

\textsuperscript{1118} Places, Oracles, 136. Igual, García Bazán (Oráculos, 76, n. 154).

\textsuperscript{1119} La fuente del LSJ es DCA, p. 263 (inscrip. 21, 17, p. 416).

\textsuperscript{1120} Cory, Ancient fragments, 253.
de αὐλή)\textsuperscript{1121}, mientras que Kroll ἄρχιος αὐλών\textsuperscript{1122}. Chaignet, en cambio, pensó que el término era el genitivo de un nombre atemático ἄρχις, relacionado con ἄρχη y equivalente funcionalmente a ἄρχικός\textsuperscript{1123}. Yo, sin embargo, creo que ἄρχιος es una forma adjetiva correcta pues Hesiquio atestigua la correspondiente forma femenina ἄρχια (sic)\textsuperscript{1124}. No será la primera vez que documentemos que en los Oráculos se recurre a ciertas formas adjetivas como variantes de otras más frecuentes (vid. πανομφής pro πανομφαῖος; ὑπέρκοσμος pro ὑπερκόσμιος; ζωηφόριος coexiste junto a ζωηφόρος).

\textit{άστεροπληθής} (-ές), 'repleto de estrellas'

Se trata de un hápax que se atestigua en el primer verso del fragmento 219*, dudoso para Places y Majercik: ἡρῷον μετὰ φέγγυος ἀπεἱριτον ἀστεροπληθής («tras el alba aérea, sin límite, repleta de estrellas»). El oráculo se recoge en la Filosofía de los oráculos de Porfirio, la cual debe de ser la fuente de demás testimonios documentados en Eusebio, la Antología palatina, el paremiólogo Arsenio y el comentarista Nicéforo Gregorás\textsuperscript{1125}. Por tanto, la inclusión del término en el vocabulario caldeo dependerá de si damos crédito o no a la obra de Porfirio como fuente fiable para reconstruir los Oráculos caldeos.

\textit{δαιμονιόδχος} (-ον), 'con démones, demónico'

El término se atestigua en la Epístola 17 de Miguel Itálico, donde se nos ofrece un sumario de la teología caldea. Según éste, el adjetivo alude a Hécate en calidad de 'fuente' de la que nacen los démones\textsuperscript{1126}. En Sobre el Parménides Proclo también hace uso de este insólito adjetivo para aludir a la 'Madre' como causa única de la que proceden los démones\textsuperscript{1127}: la aludida, por tanto, ha de ser Hécate. Dada la coherencia de

\textsuperscript{1121} Stanley, Chaldaick oracles, 12.
\textsuperscript{1122} Kroll, 1894, 38.
\textsuperscript{1124} Hsch., π 3241: πρεσβεία· κράτη, καὶ ἄχιερεῖα, καὶ ἄρχια καὶ ἰερά.
\textsuperscript{1127} Procl., In Prm. 670, 18-19 S.: πάντες δὲ οἱ δαιμόνες ἐκ μιᾶς μητρὸς εἰσὶ καὶ μίαν ἔχουþς δαιμονιοῦχον αἴτιαν.
ambos testimonios y visto que no tenemos otras atestiguaciones de la voz δοχεύς, resulta evidente que ésta es muy probablemente original de los Oráculos, de modo que deberá sumarse a los vocabula Chaldaica varia.

doceús (-ʰος/-ἐως) ó, ‘receptor’

«Hospes diuinis numinis et interpes doceús dicitur»

El fragmento 211* transmitido por Proclo reza: οὐ φέρει με τοῦ δοχής ἢ τάλαινα χαρδία («no puede llevarme el corazón desdichado del receptor»). Places considera que el fragmento es dudosos porque el verso es un tetrámetro trocaico cataléctico y no un hexámetro dactílico. No obstante, la voz doceús se atestigua sobre todo en autores que estuvieron directamente familiarizados con los Oráculos; a través de ellos parece haber pasado a otros autores cristianos. Lewy, en cambio, no dudó en afirmar que el término es un neologismo caldeo. Como éste se atestigua en dos oráculos, éstos sí en versos hexámetros, que se recogen en la Filosofía de los oráculos de Porfirio, Dodds opina que el origen del término está en Porfirio, de donde habría pasado a los neoplatónicos, y no en los Oráculos. Eusebio de Cesarea conoció probablemente el término a través de su lectura de la Filosofía de los oráculos y lo usa precisamente en un pasaje donde rebate la validez de los oráculos paganos: según Eusebio, no es concebible que el Sol (Helios) ni la Luna (Hécate) puedan descender conminados por el hombre hasta un doceús, de modo que éste transmita como médium las palabras del dios. Por su parte, Proclo señala que en las ceremonias teúrgicas (αἵ θεοφαγία) participaban tanto quienes invocan a la

1128 Lobeck, Aglaophamus, 108.
1129 Orac. Chald. 211 (Procl., In R. 1, 111, 28-112, 1).
1132 Eus., PE 3, 16, 1-2, p. 156, 4-10: οὐ γὰρ δὴ ὁ ἥλιος ωφρανόθεν αὐτῶς καταβάς, ἐπείτα τὸν δοχέα πληρώσας τὸν χρησμόν ἀπεφοίβαζεν, ἐπεὶ οὔτε δ ἱκνατόν οὔτε θέμις ἀνάγκαις ἀνθρώπων τὸν τηλικοῦτον ὑποτάττεσσαι φωστήρα (κτλ). εἰ γὰρ τὴν Ἐκάτην αὐτὴν εἶναι φήσον καί πως ἀνάγκαις ἀνθρώπων καθέλκεοι καὶ διὰ τοῦ δοχέως χρῆν (κτλ).
divinidad (χλήτορες) como aquellos otros que la reciben (δοχεύς). Pseló también transmite un texto de Proclo en que se subraya que un médiún (δοχεύς) débil es incapaz de recibir a los espíritus materiales; si no se trata de una paráfrasis del fr. 212*, al menos sí refiere una doctrina parecida. Hermias indica que la voz δοχεύς se usaba más frecuentemente en su círculo académico que la sinónima κάτοχος. Este segundo término, empleado también por los neoplatónicos, comparte un sentido más general que el de δοχεύς: esti δή οὖν πολλά τῆς θείας κατοικονομής εἰδή; κάτοχος refiere a la persona que recibe no sólo la inspiración divina sino también otro tipo de afecciones anímicas. Majercik también indica que «the more common expression is κάτοχος».

Sinesio, a su vez, elogía a un tal Pilémenes por considerar que tenía un intelecto privilegiado para, por medio de la perseverancia en el cultivo de la filosofía, ser receptor (δοχεύς) de la divinidad. En las Constitutiones apostolorum el término refiere a los obispos cristianos, connotando que ellos están facultados para recibir el don de la palabra de Dios (buen ejemplo de cómo un término religioso pagano se adapta a un contexto cristiano); dado que esta colección de escritos pseudo-apóstolicos fue recopilada en Siria a finales del siglo IV, surge la hipótesis de que su autor pudo tener alguna relación con la

113 Procl., In Cra. 176, p. 100, 19-21: καὶ τὸ πάν ὁ θεός καθαίρει· ἢ ἐν ἡμῖν ἡ ὕδατι, ἢ καὶ οἱ μάντεις μιμοῦνται, καὶ διὰ ταῦτα καὶ ἢ τεθείται τοῦς μὲν χλήτορας καὶ τοὺς δοχέας τούτοις τοῖς τρόποις προσκαθαρίζειν παρακαλεῖνται.

114 Psel., Fores. 1, 338-341: ἐπὶ τούτοις καὶ ταῦτα τίθησιν (sc. Πρόκλος) ὃ ἂν ταῦς παρο[σίας τῶν θείων πολλάς συγκεῖται καὶ ὥλια πνεύματα, ὅτι τὸν ἐπιφοίτησαν καὶ τὴν κάνησιν μετὰ τίνος βίας γινομένην οὐ φέροισιν οἱ ἀσθενεστέροι δοχεῖς».

115 Herm., In Phdr. 98, 2-3: κάτοχοι μὲν οὖν εἰσίν, οὗς εἰσώθηκεν καὶ δοχέας καλεῖν, καὶ κατοικονομή ἢ τῷ θεῷ κατασκευασθείσα. Cf. 87, 12.

116 Iambl., Myst. 3, 5 (111, 3-112, 9).

117 De Sabacio (Iambl., Myst. 3, 9 [117, 16]; Porph., Aneb. 2, 2c), la Madre de los dioses (Iambl., Myst. 3, 10 [121, 14-15]), las Musas (Procl., In R. 1, p. 58, 3; 162, 1; 180, 22; 181, 3; 181, 14; 192, 10; 199, 1; 201, 21; 204, 10; In R. 2, 312, 26), los dioses de la adivinación (Procl., In R. 1, 255, 16), Eros (Procl., In Alc. 27, 2; 33, 11; 53, 7-8), los sueños (Porph., Ad II. 1, 62-63, p. 6, 9), la imaginación (Procl., In Cra. 116, p. 68, 4; In Prm. 645, 22 S.), el gozo o el dolor (Porph., VP 35, p. 28, 8).

118 Majercik, Oracles, 217. En las defixionum tabellae, indica Jevons (1908, 112-114), κάτοχος es epíteto de Hermes y Ge; y κατέχω adquiere el sentido de ‘amarrar’ propio de καταδέω.


120 Const. App. 2, 25, 45-46: (sc. ύμείς, ὃ επίσκοποι) οἱ μεστίται Θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτῶν, οἱ δοχεῖς τοῦ λόγου καὶ ἀγγελότηρες.
escuela siria de Jámblico donde se teorizó sobre la teúrgia y, según algunos críticos, se dieron a conocer los Oráculos caldeos. En fin, el término δύσκαμπτος es un nexo común a los Oráculos caldeos y la Filosofía de los oráculos de Porfirio, nexo que, por tanto, sugiere que hay una posible relación genética entre unos oráculos y otros. Se evidencia, en fin, que los neoplatónicos emplean esta voz como un tecnicismo caldeo.

δύσκαμπτος (-on), ‘díficil de doblar’

El adjetivo se atestigua en el fragmento dudoso 155# transmitido por Proclo: δύσκαμπτος καὶ ὀπισθοβαρής καὶ φωτὸς ἀμοιρὸς (‘inflexible, pesada por atrás y sin parte de la luz’), trad. García Bazán; vid. infra ὀπισθοβαρής. El término pudiera tener su origen en la literatura médica del siglo II, pues Galeno, Casio y Aecio lo emplean para describir el endurecimiento de los tejidos característico de la esclerosis. Por tanto parece improbable que δύσκαμπτος tenga un origen caldeo.

εἰδωλοχαρῆς (-ές), ‘que se complace con las imágenes’

La voz se atestigua únicamente en el fragmento 163, transmitido tanto por Sinesio como por Damasco, donde califica al βῶτός o ‘abismo’ material. Creo que puede ser considerada una acuñación genuina de los Oráculos. El adjetivo, susceptible de ser insertado tanto en un hexámetro dactílico como en un monómetro anapéstico, es usado también por Sinesio en sus Himnos para describirse a los perros que están al servicio del demon de la materia: εἰδωλοχαρῆς σκύλακες. La mención de estos ‘cachorros’ o ‘perros jóvenes’ también está inspirada en los Oráculos (fr. 90 y 135). Según Lewy, εἰδωλοχαρῆς refiere a las ‘sombras’ del Hades.

1143 Orac. Chald. 163 (vid. n. 1061).
1145 Lewy, 1978, 297.
El adjetivo, acaso porque su medida proceleusmática no se adapta a las exigencias del hexámetro dactílico, no fue incluido por Places ni por Majercik en el vocabulario de los Oráculos. No obstante, según Proclo, parece que debe ser considerado al menos una voz original de alguno de los tratados escritos por el Teúrgo: 'Εκατικῆ προσαγορεύομενη θεότης, ώς ιθεόργοι φασιν. ¿Por qué referir a Hécate mediante un circunloquio? Propongo la posibilidad de que tras el mismo se oculta una diosa oriental que interpretatione Graeca fue asimilada a Hécate pero que, claro está, no es exactamente Hécate. Por su parte, Pselo transmite el lema como perteneciente a los Oráculos, pero Places y Majercik lo dan por espurio en su conjunto y admiten únicamente como fragmento el término «…», lo que es una verdad de Perogrullo: 'Εκατικός δὲ καλεῖται ώς τῇ 'Εκάτη ἄνακείμενος («se llama ‘hecático’ porque está dedicado a Hécate»). Con todo, la explicación evidencia que Pselo era consciente de que el término era raro, como ciertamente ocurre, y por ello juzgó oportuno escribir este breve y tautológico comentario. Además, Pselo refiere que los Caldeos referían a la diosa Hécate mediante la circunlocución 'Εκατικῆ δύναμις, la cual debe de ser equivalente a aquella otra 'Εκατικῆ θεότης referida por Proclo. Marino aporta un nuevo testimonio en el contexto de los ritos de la teúrgia caldea, según el cual su maestro Proclo tenía visiones de las 'Εκατικὰ φάσματα. Por otra parte, en una tablilla de maldición de Mégara del siglo I o II d.C. se documenta la expresión λόγους 'Εκατικίος: en vistas de su datación más temprana, esta variante en -ιος parece ser ajena a la de los Oráculos.

1146 Procl., In Cra. 179, p. 105, 26-27. Lobeck (Aglaophamus, 121) también debió de percibir la singularidad del adjetivo 'Εκατικός, pues alude a los «Hecatis mysteriiis, quorum creberri-ma est apud Theurgos mentio» (el adjetivo latino habitual es 'Hecateius').

1147 Psel., Exeg. 133, 16 (1133a, 4).

1148 Psel., Exeg. 133, 24 (1133, a13-b1).


1150 Marin., Procl. 28, 16-19: ὁ φιλόσοφος (sc. Πρόκλος) τοῖς Χαλδαίοις καθαιρόμενος, φάσματα μὲν 'Εκατικοῖς φωτεινίσας αὐτοποίημενος ὡμίλησεν, ὡς καὶ αὐτός ποὺ μένηται ἐν ἰδίῳ σῆγγαράμματι.

εξοχέτευμα (·ατος) τό, ‘canal’

Es un hápax perteneciente al fragmento 60, transmitido únicamente por Proclo. Según el filósofo, los ‘teólogos’ presumiblemente caldeos llamaban a Helios πῦρ πυρός εξοχέτευμα (‘fuego canal de fuego’)1152. Para Majercik la expresión πυρός εξοχέτευμα es «a reference to the rays of sun»1153. Es de notar que la expresión presenta un paralelismo con la de Empédocles λόγος λόγον εξοχετεύων (‘tras sacar una razón del canal de otra razón’, trad. Bernabé)1154: ¿acaso se inspiró en ella el autor del oráculo?

εξωστήρ (·ηρος) ὃ, ‘quien expulsa’

Es un hápax caldeo que se documenta en el fragmento 124: ψελχής εξωστήρες ἀνάπνοοι εὐλαβεῖς εἰςον (‘quienes expulsan el alma por medio de inspiraciones se liberan más fácilmente’; vid. ἀνάπνοος)1155. Relacionado con el verbo ἐξωθεῖν, voz que precisamente emplea Pselo en su exégesis del oráculo, es análogo de εξωστήρ, otro sustantivo poco frecuente en literatura griega que en Heródoto refiere a los vientos contrarios que impiden la navegación y en Eurípides describe al dios Ares1156.

‘Επτάκτης (·ινος) ὃ, ‘El de siete rayos’

Inventariado como fragmento 194 es un apelativo del dios que, según el emperador Juliano, propiciaba la ascensión de las almas en uno de los ritos celebrado por el Caldeo: Helios1157. Pselo también refiere a ‘Επτάκτης como la divinidad que solía entrar en comunicación con Juliano el Teúrgo1158. Tanto el emperador Juliano como Pselo, por tanto, deben de estar dando testimonio de un mismo rito caldeo. Por su parte, Proclo vincula a este dios con Helios, dejando entrever que la denominación ‘Επτάκτης expresa

1152 Procl., In Ti. 2, 9, 16-18: καὶ τῶν θεολόγων ἄχοιων «πῦρ πυρός εξοχέτευμα» τὸν ἥλιον καλούντων καὶ «πυρός ταμίαν» (Orac. Chald. 60).
1153 Majercik, Oracles, 166.
1155 Psel., E. Chald. 142, 3-7 (vid. n. 1092).
1157 Iul., Or. 8(5), 172d: τῆς ἄρρητος μασταγωγίας, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν «ἐπτάκτην» (Orac. Chald. 194) θεόν ἐβάροισεν ἀνάγων δ’ αὐτοῦ τὰς ψελχής (κτλ).
1158 Psel., Logica 3, 139-142: (sc. οἱ Χαλδαῖοι) κατάγοντοι τὲ τοὺς παρ’ ἑαυτῶν ἤθελτες ἥξιον καὶ δεσμοῦσα καὶ λύοντας, ὥσπερ τὸν ‘Επτάκτην ὁ ‘Απολλόνιος ἧρθος καταναγκάσας μὴ προσομολήσαι τῷ θεοκράτῃ ὀδύτως δὲ ἦν Ἰούλιανός ὁ στρατεύσας Μάρκος τῷ βασιλεί (κτλ).
un aspecto concreto de la divinidad solar\textsuperscript{1159}; así lo cree Majercik: se trataría de «an allusion to the sun as Anagôge of souls»\textsuperscript{1160}. Según Smith, ’Επτάκτης «is the obvious image to be adopted in any poetic account of a system in which the planetary gods emanate from a noetic Sun»\textsuperscript{1161}. Lewy interpreta que, como apelación de Apolo-Helios, ’Επτάκτης es el centro del universo que mantiene las esferas armónicamente unidas por medio de sus rayos\textsuperscript{1162}, igual que hace el Flechador Apolo\textsuperscript{1163}; en su función de mediador en el sistema cosmológico-astroológico es equiparable al Cristo del gnóstico valentíniano\textsuperscript{1164}.

Es posible que el epíteto responda a un motivo iconográfico: según Cumont, el dios sirio Baal Shamîn, el «Señor del Cielo» asimilado por los griegos a Ζεύς Ὄρφανος\textsuperscript{1165}, fue representado en las monedas de Antíoco VIII (125-196 a.C.) «with a crescent over his forehead and carring a sun with seven rays»\textsuperscript{1166}. Siguiéndose una descripción de Macrobio, es verosímil que ’Επτάκτης también pudiera identificarse con el sírio Adad, en concreto con el Zeus de Baalbek: en su estatua una corona de rayos, proyectados desde arriba hacia abajo, simboliza la fuerza del cielo descendiendo desde el Sol hasta la tierra\textsuperscript{1167}. Marciano Capela alude a este dios que porta «septem radiorum coronam»\textsuperscript{1168}.

\textsuperscript{1159} Procl., In Ti. 1, 34, 19-21: τὸ δὲ παιδὲν καὶ δικαστὶκὸν ’Ηλίῳ, παρ’ ὧν καὶ ἡ ἐγκλήματος Δική καὶ ὁ ’Ἀναγωγεὺς καὶ ὁ ’Επτάκτης κατὰ τοὺς θεολόγον δυσικοὺς. Proclo (H. 1, 34; cf. Berg, 2001, 172-173 y 178-179) llama ψευδοχοῖν ἀναγωγεὐς a Helios, y Hermias (In Phdr. 8, 8-9; 9, 25-26) al Eros platónico.

\textsuperscript{1160} Majercik, Oracles, 212.

\textsuperscript{1161} Smith, 1995, 152, n. 56.

\textsuperscript{1162} Lewy, 1978, 199-200.

\textsuperscript{1163} Procl., In Cra. 174, p. 97, 28-98, 5.

\textsuperscript{1164} Tardieu, 1980, 204.


\textsuperscript{1167} Macr., Sat. 1, 23, 19-20, p. 128, 22-29: «namque simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis, quiubus monstratur uim caeli in radiis esse solis qui demittuntur in terram. Adarga-tidis simulacrum sursum uersum reclinatis radiis insigne est monstrando radiorum ui superne missorum enasci quaequequa terra progenerat. sub eodem simulacro species leonum sunt, eadem ratione terram esse monstrantes (...).».

\textsuperscript{1168} Mart. Cap. 1, 40 (p. 17, 2-3 W. = p. 16, 23 E.).
En el fragmento 33, transmitido en el *Sobre el Timeo* de Proclo, la voz ἐργοτεχνίτης (o ἐργοτεχνίτης) equivale a la expresión κόσμον ἑκούσιν τεχνίτης πατρίο («artesano del mundo empeño»), aludiendo una y otra al Segundo Intelecto demiúrgico. Proclo, en otro pasaje del mismo comentario, afirma expresamente que ἐργοτεχνίτης es un título del Demiurgo del universo. Jámblico, en cambio, refutando a Porfirio en su *Carta a Anebo*, usa el término en un sentido diferente: para él, oí perì τὴν φύσιν ἐργοτεχνίται son los astrólogos que se especializan en asignar a cada cual su demon personal a partir de los astros. El desconocido autor de un pasaje que tradicionalmente se atribuyó a Juan Damasceno (s. VIII) puede haber conocido los *Oráculos*, pues en él refiere al Demiurgo no sólo como σάνοευς (vid. infra) sino también como τεχνίτης.

En el fragmento 5 de los *Oráculos*, conservado asimismo por Proclo, se afirma que ἐργοτεχνίτης πατρίο (artesano del mundo) es Intelecto de intelecto. A la vista de este segundo testimonio creo posible afirmar que Places procedió erróneamente al editar en el mismo fragmento 33 tanto la voz ἐργοτεχνίτης, que debería incluirse en el vocabulario propio de los *Oráculos*, como la expresión κόσμον ἑκούσιν τεχνίτης πάτριο, que es parte del fragmento 5. En otra ocasión Proclo también alude a Hefesto como ὁ λόγος ἐργοτεχνίτης, lo que podría justificarse por el hecho de que, según el mismo Proclo, este dios pertenece a la cadena demiúrgica: Kern recogió dicho testimonio en los *Orphicorum fragmenta* (fr. 180).

---

1169 Procl., *In Ti. 1*, 12, 16-19: ή μὲν οὖν ἐν τῷ δημιούργῳ τέχνη μένει τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός ἐστι, καθ' ἄλλο καὶ ἐργοτεχνίτης ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται καὶ κόσμον τεχνίτης πατρίο (Oracl. Chald. 33).


1171 Iambl., *Myst. 9*, 2 (273, 15) [Porph., *Aneb.* 2, 14b].

1172 Io. D., PG 96, 816a: ὁ τῶν ὑφανθάνων δημιούργως τε καὶ σάνοευς, καὶ παντὸς ἐγκοσμίω καὶ ἀπερχομεσίῳ τεχνίτης δημιούργηματος.


Equivalentes de ἐργοτεχνίτης y τεχνίτης, y también referidos al Demiurgo, son los términos αὐτοδόγγα (fr. 68) y, según explica Proclo, ποιητής. Saffrey conjeturó que la expresión ὁ αὐτοδόγγας τεχνίτης («el artesano que trabaja por sí mismo»), que se inserta en un testimonio transmitido por Proclo acerca de la doctrina de los tres demiurgos de Amelio, pudo haber sido tomada de los Oráculos caldeos.

ζωηφόρος (-ον), ‘portador de vida’

No recogido en el LSJ, se atestigua en el fragmento 65 transmitido por Proclo. En éste, el Sol es referido como ζωηφόρον πῦρ («fuego que lleva vida»). El adjetivo es una variante de la forma más frecuente ζωηφόρος que, documentada sobre todo en autores cristianos, se atestigua a su vez en el fragmento 32, recogido también por Proclo, donde se repite la misma expresión: πῦρ ζωηφόρον. En el Himno I de Sínesio se atestigua asimismo el adjetivo ζωηφόρος, esta vez aplicado a la ‘luz’ (φῶς), seguido de señal de Majercik, «in an anagonic context». Los siguientes dos usos parecen independientes de los Oráculos: en el Discurso sobre la filantropía del emperador Teodosio Temistio describe como ζωηφόρος el peso de la balanza que se inclina del lado...


1177 Procl., In Ti. 2, 107, 6-11: καὶ τὸν ἐντοῖς ποιητὴς προείς ὅ τῆς καλδόνυμας ὁχετός, ὡς καὶ τὰ λογία φησὶ, διαλέγειν μετακαταστήσῃ τὸν κόσμον ἀνωθὲν διήκοντος διαμπάξ ἐπὶ τὸ κατανταχρὸν διὰ τοῦ κέντρου τῆς γῆς «καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο πύρων, ἐνθά κάτειναι / κέντρος υλίσκοντος ὀχετοῦ ζωηφόρον πῦρ» (Orac. Chald. 65).

1178 Procl., In Ti. 1, 420, 11-16: ἢ τρίτῃ τοῖν τριάς ἢ νοητη τοῦ αὐτοτριόν, περὶ θεοτρικῆς, ἢ ποιητής ταύτας ἐν τῇ καλδόνυμας ὑπηρεσίας τοῖς ἐν τοῖς συνοδεύσῃ / ἀλὸς ἐν ζωηφόρῳ (ζωηφόρῳ θεοτρικῆς) (Orac. Chald. 32).

1179 Synes., Hymn. 1, 600-605: θρόνισόν με, πάτερ, / φωτός ἐν ἀλὸς / ζωηφόρω, / ἵνα χείρα φόσις / οὐκ ἐπιβάλλαι.
de la vida, frente al peso de la muerte\textsuperscript{1181}; y en quiromancia, según los códices astrológicos, la voz refiere a la línea de la vida en la palma de la mano\textsuperscript{1182}.

\textit{ζωναῖος (-αῖα, -αῖον), ‘zonal’}

En griego la voz comporta significaciones diferentes que no son resultado del desplazamiento semántico. Por una parte, ζωναῖος es el gentilicio de los cicones oriundos de Ζώνη\textsuperscript{1183}, la ciudad tracia que estuvo ubicada en las cercanías del río Evros (Maritza, Bulgaria). Por otra, ζωναῖος sirvió como topónimo de un monte en que Orfeo tañía su cítara y donde Hécate tuvo consagrada una cueva\textsuperscript{1184}. Como antropónimo, además, designó a un tal Zonayo, sofista al que Eneas de Gaza dirige una de sus cartas y que es mencionado también por Procopio de Gaza\textsuperscript{1185}.

En el fragmento 195# de los \textit{Oráculos}, en cambio, ζωναῖος es un adjetivo que refiere a las divinidades que, según Damascio, tienen asignadas ciertas zonas del universo y ocupan el grado inferior en la jerarquía de los dioses\textsuperscript{1186}, sin embargo, indica Pselo, no hemos de identificar éstas zonas con las esferas planetarias sino con regiones que están más allá de la esfera de las estrellas fijas\textsuperscript{1187}. Proclo, por su parte, nos informa de que uno de los Julianos escribió un tratado \textit{Sobre las zonas} donde debió de explicarse qué dioses gobiernan cada una de estas zonas: una de ellas es gobernada por el dios Them., \textit{Or.} 19, 228c-d, p. 332, 1-15: οὐδὲ καθέλεχαται ποτε ἡ ὑπῆ ὑπὸ τῆς θανατηφόρου ἢ ζωηφόρου.

\textsuperscript{1181} Them., \textit{Or.} 19, 228c-d, p. 332, 1-15: οὐδὲ καθέλεχαται ποτε ἡ ὑπῆ ὑπὸ τῆς θανατηφόρου ἢ ζωηφόρου.
\textsuperscript{1182} CCAG 7, 238, 19.
\textsuperscript{1184} Nic., \textit{Ther.} 461; fr. 27 (Sch. Nic., \textit{Th.} 460d). Eutecnius, \textit{Th. Par.} 458-482, p. 44, 17-20.
\textsuperscript{1187} Psel., \textit{Theol.} 23a, 27-33 (cf. \textit{E. Chald.} 147, 9-18): ζωναῖοι δὲ (sc. καλοῦνται) οἱ τὰς ἐν οὐρανῷ τὸν ἄνω ἀπολύτως περιέλλοντες καὶ τὰ τῆς διαπάνω ὕλαιντες. Θεὸν γὰρ γένος ἐστὶ παρ’ αὐτοῖς ζωναῖον, τὸ κατανειμένου τὰς τοῦ αἰῶνος κόσμου μερίδας καὶ ζωσάμενον τὰς περὶ τῶν ὕλαιον τόπων διακηρύσσεις. Μετὰ δὲ τὰς τὸν ἄνω ἀπλανὴς κύκλος περιέχον τὰς ἐπὶ σφαίρας ἐν αἷς τὰ ἄστρα.
Tiempo. Damascio confirma que los teúrgos unas veces consideraban al Tiempo ζωναῖος mientras que otras no le asignaban una zona particular: en este caso era ἄζωνος o ‘exento de zona’ (vid. supra). En la jerarquía teológica de los Oráculos, según Pselo, los dioses zonales ocupaban un lugar intermedio entre los dioses exentos de zona y los ángeles. Es posible que la voz ζωναῖος no sea estrictamente original de los Oráculos, pero sí está claro que fue usada por Juliano el Teúrgo y sus seguidores como un tecnicismo propio de la teología caldea.

**ζωτρόφος (-ον), 'que alimenta la vida'**

En el fragmento dudoso 219*, transmitido en la *Filosofía de los oráculos* de Porfirio como un oráculo de Hécate, el adjetivo define a la tierra: γαῖη ζωτρόφος («terre nourricière», trad. Places). La presencia del término en dos autores de finales del siglo II y principios del III pone en tela de juicio el posible origen caldeo del término: en las *Disertaciones filosóficas* de Máximo de Tiro se aplica también a la tierra; y, haciendo exégesis de textos neotestamentarios que refieren a la leche como alimento, escribe Clemente de Alejandría en el *Pedagogo*: τοιαύτη γὰρ ἡ τοῦ γάλακτος ζωτρόφος οὐσία. En las *Constituciones de los apóstoles* (s. IV)

---

1188 Procl., *In Ti*. 3, 27, 8-11: ὅθεν, οἴμαι, καὶ οἱ τῶν θεοργών ἄχροτατοι θεόν καὶ τούτων (sc. χρόνων αἰώνιων) ὑμνησαν, ὡς Ἰούλιανος ἐν ἐβδόμῳ Τῶν Ζωνῶν.


1192 Max. Tyr. 41, 144-145: ἐπεὶ γὰρ ἐδει γῆν γενέσθαι μὲν ἐγκαρπών καὶ ζωτρόφων καὶ πολυθρέμμων. 39, 135-136: τοῦτο γῆς μέρος τοῦ ὅλου πλατύ καὶ πολυθρόφων καὶ δενδροφόρων καὶ ζωτρόφων.

¿Qué significa el adjetivo compuesto θειόδαιμος (θ-η2, -ον), 'que doy a la divinidad'

En el fragmento dudoso 221*, verso segundo, alude al poder coactivo de ciertos conjuros: θειόδαιμος 'Εκάτην με θείην ἐκάλεσας ἀνάγκαιας ('me has invocado a mí, diosa Hécate, con fuerzas que dominan a los dioses')1199; para Majercik, «this compulsive element argues against a Chaldean origin»1200. La fuente del fragmento es la Filosofía de los oráculos de Porfirio, desde donde el oráculo pasó a Eusebio de Cesarea, Teodoreto de Ciro, Juan Filópono, la Antología palatina y Nicéforo Gregorás. Se presupone que, por ser un adjetivo compuesto, θειόδαιμος debería declinarse como un adjetivo de dos terminaciones. No obstante, la Suda registra el hápax femenino θειοδάμη, que se explica

---

1194 Const. App. 7, 35, 5: ἀέρα διαχείρισα ζωτρόφον.
1195 Didym., Trin. 2, 7, 3, 6 (PG 36, 568b): τὸ παράπτια τοῦ γενέσθαι οὐρανόν, γῆν, ἀθανάταν ἐπισερέμενον ἐπὶ τοῦ ἔδαπα καὶ ζωογόνον καὶ ζωτρόφον αὐτῷ ἀπεργαζόμενον.
1196 Hsch., ζ 246.
1197 Eust., In ll. 1, 41, p. 59, 26: νόμιμον ἔχοντες οἱ Ἐλληνες τὸν Ἀπόλλωνα καὶ ζωτρόφον (κτλ). 5, 693, p. 171, 16-172, 3: ὅτι οἱ παλαιοὶ διὰ τὸ τὸν Δία, ἡγοῦν τὸν ἀέρα, ζωής εἶναι ἄτινον, τοιοῦτον δὲ καὶ τὴν δρῦν πάλαι ποτὲ χρηστάσαι, ὅτε οἱ ἄνθρωποι δρᾶχροις ἀπετρέγοντο. Διὸ καὶ φηγοῦς ὡς δρῦς λέγεται, παρὰ τὸ φαγεῖν. Διὰ τοῖν ὡς ταῦτα τῷ Διῷ τὴν δρῦν ἀνιέρωσαν, τὸ ζωτρόφον φῆκον τῷ ζωογόνῳ.
1198 Pl., Plt. 261e; 263e; 267a-b. Thphr., CP 2, 17, 8. Ph., Special. Lg. 1, 136, p. 33, 15; Somn. 1, 136, p. 234, 16; Migr. Abr. 210, 3-4, p. 310, 8.
1200 Majercik, Oracles, 220.
como ἡ θεοῦς διάμαζοσ, dándose por tanto como un adjetivo de tres terminaciones\textsuperscript{1201}. La misma expresión θειοδάμωσιν ἀνάγρασις (pero esta vez con terminación de dativo jonio) se documenta precisamente en otro oráculo de Hécate también transmitido en la \textit{Filosofía de los oráculos}\textsuperscript{1202}; éste, sin embargo, no fue recogido en \textit{Oracles chaldaïques} a pesar de que aparece intercalado en una serie de cinco oráculos que sí fueron editados por Places como posibles fragmentos caldeos (fr. 219*, 222*, 221*, 223* y 220*). No sólo pone en tela de juicio la autenticidad caldea del adjetivo θειοδάμως su presencia en la siempre sospechosa \textit{Filosofía de los oráculos} sino, lo que resulta más concluyente, el hecho de que el adjetivo parece atestiguarse en un verso fragmentario de Píndaro\textsuperscript{1203}: θειόδαμον[.]

\textbf{θεοθρέμμων (-ον), ‘alimentado por la divinidad’}

Se trata de otra voz exclusiva de los \textit{Oráculos} que en el fragmento 16 citado por Proclo define el silencio: τῇ θεοθρέμμων σιγῇ («en el silencio alimentado por la divinidad»)\textsuperscript{1204}. Places y García Bazán señalan que el término σιγῇ equivale a la expresión πατρικός β[θ]ός o «abismo paterno» (fr. 18), y que fue tomado de los escritos gnósticos\textsuperscript{1205}. Lewy, por su parte, opina que el adjetivo puede haber sido acuñado bajo inspiración del \textit{Fedro} de Platón donde se afirma: θεοὶ διάνοια νῦν τρεφομένη («el pensamiento de la divinidad que se alimenta de intelecto»)\textsuperscript{1206}. García Bazán remite a la

\begin{flushright}
\textsuperscript{1201} Sud., Θ 317. \\
\textsuperscript{1202} Porph., Phil. orac. 158: καὶ πάλιν: ἀλλ’ οἱ μὲν καθύπερθε μετήροι, οὐρανίων / σπερχόμενοι, κυόμεναι μεθ’ ἀρπᾶσαι, οὗτοι δὲ, θειοδάμωσιν ἔπησσαντες ἀνάγρασις / εἰς χθόνιον ἐπηγομένων δησών / ἀνάμονος, ἀοτρίως ὑποῖστος. \textsuperscript{1203} P., fr. 335. \\
\end{flushright}
opinión de Orbe según la cual hay un vínculo entre el fragmento 16 y Clemente de Alejandría1207 –desconozco el pasaje en cuestión.

θεοσύνθετος (-ov), ‘que une a la divinidad’

El adjetivo es un hápax que se atestigua en el fragmento 119: θεοσυνθέτον ἄλοχης. Según comenta Hierocles1208 al citar el oráculo, la «fuerza que nos une a la divinidad»1209 es aquella que despierta a nuestra alma y posibilita así su ascenso hacia lo divino, redundando tanto en la λύσις καικῶν como en la λύσις φύχης. Considerando que el sujeto que realiza la acción de συνθέτιν es ἄλοχη y que el complemento de la acción verbal es la divinidad, no ha lugar definirse θεοσύνθετος como ‘united by God’ (según el LSJ) sino más bien como ‘unido a la divinidad’.

θηροπόλος (-ov), ‘bestial’

Se trata de un hápax atestiguado en el fragmento 89, θηροπόλον καὶ ἀναιδές («bestial y desvergonzado»), en que, según Psello, se alude al género demónico que precipita, encanta y castiga las almas1210. Es de notarse la similitud formal y conceptual que comparte con el adjetivo θηροφανής que, en un escolio de los Trabajos y días de Hesíodo debido a Proclo1211, se emplea para describirse a dichos démones; se trata de otro hápax que Proclo puede haber acuñado tomando como modelo éste de los Oráculos. Que los démones terrestres son ἀναιδεῖς (‘desvergonzados’) lo corroboran asimismo el

1209 Places (1969, 288) traduce «de la force qui nous unit à Dieu», introduciendo una connotación cristiana que, por supuesto, es ajena al oráculo.
1210 Psel., Hup. 150, 28-31: τὸ δὲ (σ. δαιμόνιον) καθέλκει τὰς φύχας, καὶ ἡθοπόλον καὶ ἀναιδές (Orac. Chald. 89) καλεῖται, τὴν φύσιν ἐπιστρεφόμενον καὶ ταῖς μιραίαις δόσειν ὑπηρετοῦν καὶ θέλγουν τὰς φύχας (cf. Orac. Chald. 135) ἡ κολάζον τὰς ἐρήμως ἀπολειθέοσας τοῖς θεοῖς φωτός.
fragmento 135 así como el testimonio de Sinesio de Cirene. Por otra parte, estos dímones son aludidos en el fragmento 157 como θηρες χθονώς («bestias de la tierra»), en el 90 como χθόνιοι χύνες («perros terrestres»), y en el 156 como χύνες ἄλογοι («perros irracionales»). Recuérdese que el perro fue un animal que se asoció tradicionalmente a Hécate y la Luna. Así las cosas, concluye Majercik, «the 'beastly' nature of evil demons lures the soul to a similar 'animal' life».

χοσμαγός (-oς) ὁ, ‘guía cósmico’

Places y Majercik omiten esta voz como vocabulario original de los Oráculos, de modo que no la recogen en sus ediciones. A su vez, Combès, asumiendo que no pertenece a los Oráculos, conjetura que pudo ser acuñada por el Teúrgo. Emuestran que el término tiene un probable origen caldeo. El nombre se documenta exclusivamente en tres autores que conocieron los Oráculos: Sinesio, Damascio y especialmente Pselo. El bizantino, además, atribuye el término explícitamente a los Caldeos en su exégesis del fragmento 79.


1215 Majercik, Oracles, 176.

1216 Westerink & Combès, Dam., Pr., vol. 3, 118, n. 2.

Atestiguado siempre en plural\textsuperscript{1218}, χοσμαγοί refiere a un conjunto de divinidades caldeas. Según interpreta Pselo\textsuperscript{1219}, son siete los guías cósmicos del orden intelectivo, quienes reciben igualmente la denominación πηγαῖοι πατέρες o «padres fontanales»: el Una vez trascendente, Hécate y el Dos veces trascendente (conforman una tríada), tres Indoblegables, y el Ceñidor. Otras veces, en cambio, Pselo refiere que los guías cósmicos son diez en total\textsuperscript{1220}. Damascio también menciona la primera de dichas tríadas de χοσμαγοί, la cual pertenece al orden de los dioses intelectivos\textsuperscript{1221}. La presencia del término en el Himno 1 de Sinesio, creo, corrobora su autenticidad caldea\textsuperscript{1222}.

"Απαξ, καὶ αὖθις τοὺς τελετάρχας καὶ τοὺς φρονοῦσι, μεθ’ οὖς τὰς τρεῖς ἀγγαῖ, εἴτε τὸν νοῦν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὸν πατρικὸν βῆθον, μεθ’ ὅν τὸ ἄρθρον ἐν. Theol. 51, 96-98: ο ὅ ἐργάς οὕτως φησιν ὡς, εἴ μη δεξιάμεθα τὸ ἄγγελικὸν σῶμα, δῶσοί σα πάντως τὸ τῶν ἀμελίκτων ἢ τὸ τῶν κοσμαγων, καὶ εἰς βῆθον ἀπέραντον καταπονύσαμεν τὴν γνώμην ἡμῶν.

\textsuperscript{1218} Pselo usa el término en singular en su comentario de Job 2, 2 (Theol. 32, 88), esto es, en un contexto cristiano y no caldeo.

\textsuperscript{1219} Psel., E. Chald. 146, 16-18: μετὰ δὲ τοῦτος (sc. τοὺς τελετάρχας) οἱ πηγαῖοι πατέρες οἱ καλούμενοι καὶ κοσμαγοί δὲν ὁ πρῶτος ὁ "Ἀπαξ ἐπέκεινα λεγόμενος: μεθ’ δὲν ὃ 'Ἐκάτη, εἴτε ὁ Δίς ἐπέκεινα, μεθ’ οὖς τρεῖς ἀμελίκτων, καὶ τελετάρατος ὁ ὑπεξωκός. Theol. 23, 55-58: μετὰ δὲ τοῦτος (sc. τοὺς πηγαῖος) πατέρας ἐπέκεινα ὡς πρός τὰ νοητά, πατὴρ δὲ τῶν νοερῶν ἀπάντων: ὃ δὲ 'Ἐκάτη νοεροῦ φωτὸς καὶ ζωῆς πάντα πληροῖ. καλοῦνται δὲ οὐτοὶ πατέρες καὶ κοσμαγοὶ ὡς προσεχός ἐπιβιάζοντες τοῖς χόσμοις.

\textsuperscript{1220} Psel., Theol. 23, 41-44: μετὰ δὲ τὰς τοιαύτας δὴ νάμεις κοσμαγοί λέγονται (sc. οἱ Χαλδαῖοι) δέκα, εἰτέ τελετάρχας καὶ σὺνοχεῖς: ἐν δὲ τοῖς κοσμαγοῖς καὶ ἀμελίκτων τινα όνομάζονται, καὶ ἠτέρου ὑπεξωκότα. Ασι χως, κοτίζατε τάς δέκα κοσμαγωγοὺς ὁτοὺς δέκα κοσμαγούς. Psel., Orat. 24, 83.


\textsuperscript{1222} Synes., Hymn. 1, 272-275: σὲ (sc. πατέρα, ἰδιαι) δὲ κοσμαγοὶ / ὁμομαλαμπεῖς / νόες ἀστερίοι / ὁμονοίαι, μάχαρ.
χιλοέλικτος (-ov), ‘que gira en círculo’

Esta voz, atribuida expresamente por Proclo a los teúrgos como atributo del dios Tiempo, constituye el fragmento 199#1223. En opinión de Majercik, en cambio, el adjetivo tiene su origen en uno de los tratados de Juliano el Teúrgo y no propiamente en los Oráculos. Tardieu, por su parte, también juzgó que el término deriva de uno de los trabajos en prosa de Juliano el Teúrgo que leyó Proclo1224. Por otra parte, el adjetivo se atestigua asimismo en uno de los Himnos órficos como epíteto de Helios-Zeus1225, lo que suscita un interrogante: ¿conoció el Teúrgo la literatura órfica? No parece verosímil que Proclo, quien estudió con ahínco tanto los Oráculos caldeos como los textos de Orfeo en la Academia de Atenas, haya podido cometer un desliz al atribuir el apelativo a los teúrgos. En Sobre el Timéo Proclo insiste en que la voz es sinónima de ἔλικοειδής, la cual no sabemos si pudo haber sido usada también por el Teúrgo en Las zonas1226.

λεοντούδχος (-ov), ‘con leones (o leonas), leonino’

El término no se atestigua en los fragmentos de los Oráculos recogidos por Places y por Majercik, ni ha sido considerado como parte del vocabulario caldeo al que, no obstante, debe de pertenecer. El único autor de la Antigüedad en que se documenta λεοντούδχος parece ser Marino de Neápolis, quien nos cuenta que su maestro Proclo celebró en sus Himnos, junto a otros dioses de origen no griego, a Asclepio Leontuco de Ascalón1227. Siglos después el término se documenta en los bizantinos Pselo e Itálico. Según el primer, Proclo, también en sus Himnos, solía invocar a Ártemis con diferentes denominaciones entre las que se menciona ésta de λεοντούδχος1228, es posible, pues, que el adjetivo también hubiera aparecido en los Resúmenes caldaicos que glosó Proclo.

1225 Orph., H. 8, 11.
1226 Procl., In Ti. 3, 21, 2; 3, 40, 23 (Orac. Chald. 3 Cory); 3, 40, 30; 3, 80, 13.
1227 Marin., Procl. 19, 23.
Además, en su exégesis del fragmento 147 Pselo atribuye expresamente al Caldeo esta voz λεωντούχος: en los Oráculos el epíteto se usaba para invocar la ‘fuente’ que propicia que la constelación de Leo resplandezca de modo especial en el cielo, opacando con su luz al resto de los astros y a la propia Luna. A la expresión η λεωντούχος πηγή vuelve a aludir Pselo en un pasaje del Encomio a mi madre en que enumera diversos conceptos concernientes a la ίερατυχή τέχνη. Itálico, por su parte, nos aclara que la ‘fuente’ es una de las muchas que emanan del tronco de Hécate. Proclo, así las cosas, parece haber aprovechado en sus Himnos un término de contenido astral que era original de los Oráculos y que pudo estar inspirado en un motivo iconográfico: recuérdese que, por ejemplo, unos leones adornan la famosa estatua de la Ártemis de Éfeso y que, como rememora Kroll, los leones se asociaban a Cibeles: *leones autem Matris Magnae currum uehunt*; unos leones también acompañaron a Atargatis en sus representaciones. Turcan opina que la iconografía de la diosa armada Allat, o sea, la Ártemis-Hécate de Éfeso, fue probablemente conocida por Juliano el Teúrgo.

**μελαναγγή (-ές), ‘de negro destello’**

El adjetivo, de gran fuerza descriptiva por su carácter de oxímoron, se encuentra preferentemente en textos poéticos. Se atestigua por vez primera en la Hécuba de Eurípides donde describe la sangre que brota a chorro de una herida abierta (νασμός


1232 Kroll, 1894, 30. Sobre el león como causa ígnea de fuego y calor vid. Iul., Or. 8(5), 167b y 168b-c.


Por tratarse de una voz insólita, el término fue comentado brevemente por el lexicógrafo Hesiquio y por uno de los escoliastas de la tragedia, aclarándose que este uso metafórico connota ἡ ρούσις τοῦ αἰματος («el fluir de la sangre»)\(^{1236}\). Dado que Eurípides es el único autor anterior al siglo II d.C. en que se documenta el adjetivo, habremos de considerar la posibilidad de que fue su genio literario el que inspiró el primer verso del fragmento 163 de los Oráculos, transmitido por Sinesio y por Damascio, en que se exhorta al iniciado: μηδε κατω νεφως εις τον μελαναγγης κόσμον («no te inclines hacia abajo en dirección al mundo de color negro brillante»)\(^{1237}\). Para Gigli Piccardi μελαναγγης evoca «l’imagine di un cielo noturno solcato dai bagliori di fenomini luminosi»\(^{1238}\). Majercik señala que en los Oráculos ὁ μελαναγγης κόσμος es aludido igualmente como ὁ μυσφαθης κόσμος (fr. 134 y 181\(^{#}\))\(^{1239}\).

En Sobre los sueños, Sinesio evoca una segunda vez el oráculo cuando señala que la región a la que descienden las almas es ὁ μελαναγγης και ὁμφανεφης χώρος («el lugar de negro destello y rodeado de oscuridad», vid. ὁμφανεφης)\(^{1240}\), la expresión tiene un paralelo en una inscripción mágica de Oxirrinco de los siglos III-IV: μελαναγγη χώρον\(^{1241}\). La imagen del alma χλινομένα ἐς μελαναγγεῖς χθονίος ὁγκος («que se inclina hacia la masa terrenal de negro destello»), en el Himno I de Sinesio, es también una recreación del mismo motivo literario\(^{1242}\). Por su parte, Pselo parafrasea el oráculo cuando, en un discurso dirigido a sus alumnos, menciona a το μελαναγγεῖ κατισχημένοι βοθο («quienes están retenidos por el abismo de negro destello»)\(^{1243}\).

No sabemos si Jámblico se pudo inspirar en el oráculo para, en su Vida de Pitágoras, describir mediante este adjetivo el reflejo negro-metálico de un espejo (κάτοπτρον μελαναγγεῖ)\(^{1244}\); quizá se evoca más bien la imagen acuñada por Eurí-

\(^{1235}\) E., Hec. 149-152: … ἡ δεῖ σε ἐπίθετον / τῷμῳ προτεπὴ φοινισσομένην / αἰματι παρθένον ἐκ χρυσοφόρον / δειρῆς νασμῷ μελαναγγεῖ.

\(^{1236}\) Hsch., μ 646. Schol. E., Hec. 146 y 150, p. 27.

\(^{1237}\) Orac. Chald. 163 (vid. n. 1061).

\(^{1238}\) Gigli Piccardi, 1986, 272.

\(^{1239}\) Majercik, Oracles, 202.

\(^{1240}\) Synes., Insomn. 9, 3-4.

\(^{1241}\) SEG 38, 1837, 65 (trad. López Jimeno, nº 476, p. 245-249).

\(^{1242}\) Synes., Hymn. 1, 297-300.

\(^{1243}\) Psel., Orat. 25, 47-48.

\(^{1244}\) Iambl., VP 15, 67, 4.
pides. A mediados del siglo IV el adjetivo se documenta también en las Argonauticas órficas donde la noche estrellada se retrata: μήνη δ’ ἀστροχότων ἔσαγεν μελάναγέα ὀρφήν («la Luna, con su túnica de astros, guiaba la oscuridad de negro destello»)\textsuperscript{1245}. El hecho de que el adjetivo μελάναγεα se aplique a un fenómeno celeste sugiere que la imagen de las Argonauticas podría tener alguna relación con la imagen también cósmica de los Oráculos. En los Oráculos, en fin, pudiera haber una influencia real de la metáfora sanguinolenta acuñada por Eurípides.

μισοφαίης (-ές), ‘que aborrece la luz’

El adjetivo se atestigua en el primer verso del fragmento 134 que se conoce únicamente por un escolio descubierto por Saffrey en el manuscrito de París, Biblioteca Nacional de Francia, Graecus 1853: μηθ’ ἐπὶ μισοφαίη κόσμον σπεύδειν λάβρον ὑλής («no apresurarse hacia el mundo lucífugo, ávido de materia»)\textsuperscript{1246}. Por otra parte, Places editó como fragmento 181# la expresión ὁ κόσμος μισοφαίη atestiguada en Proclo, la cual equivale a su vez a la de ὁ χάρος μισοφαίη\textsuperscript{1247}, sin darse cuenta de que Proclo probablemente está dando testimoño del citado fr. 134. Si para Majercik y García Bazán el fragmento 181# es dudoso\textsuperscript{1248}, para mí, sencillamente, no es tal por tratarse sólo de una repetición. Pselo, por su parte, atribuye a los Caldeos una división del universo en siete mundos, de los cuales el último, que corresponde a la región sublunar terrestre, es calificado como μισοφαίη\textsuperscript{1249}; la lectura manuscrita μεσοφαίη, un falso hápax en otro pasaje similar de Pselo, deberá corregirse por μισοφαίη\textsuperscript{1250}. A través de los resúmenes de

\textsuperscript{1245} Orph., A. 513.


\textsuperscript{1248} Procl., In Ti. 325, 32-326, 1: καὶ τό «λάβρον τῆς ὑλῆς» καὶ ὁ «μισοφαίης κόσμος» (Orac. Chald. 181), ὡς οἱ θεοὶ λέγοντο. Majercik, Oracles, 208; García Bazán, Oráculos, 102.

\textsuperscript{1249} Psel., E. Chald. 146, 9-12: ἐπτὰ φασὶ σωματικῶς κόσμο[,] εἵμποριον ἕνα καὶ πρῶτον, καὶ τρεῖς μετ’ αὐτῶν αἰθερίο[,] ἐπειτα τρεῖς ὑλαῖο[,] ὃν ὁ ἐσχατος χθόνιος εἴρηται καὶ μισοφαίης, ὡς ἐστὶν ὁ ὑπὸ σελήνης τόπος, ἐχων ἐν ἑαπτῷ καὶ τόν ὑλήν ἐν χαλαύσῃ βόθόν. Logica 3, 128-130: (sc. οἱ Χαλδαῖοι) φασὶ δὲ καὶ κόσμο[,] ἐπτά, ὃν τόν ἐσχατον τόν ὑλαῖον καὶ χθόνιοι καὶ μισοφαίη.

\textsuperscript{1250} Psel., Theol. 23a, 1-5: Χαλδαῖοι μὲν ἐπτὰ φασὶ σωματικῶς κόσμο[,] εἵμποριον ἕνα καὶ πρῶτον, καὶ τρεῖς μετ’ αὐτῶν αἰθερίο[,] ἐπειτα τρεῖς ὑλαῖο[,] ὃν ὁ ἐσχατος χθόνιος
la teología caldea supuestamente elaborados por Pselo el término pudo llegar a otros autores bizantinos como los historiadores Nicetas Coniates y Efrén de Eno. La presencia de mi sofá en el diálogo Sobre la actividad de los dementes atribuido a Pselo, donde refiere al sexto y último de los géneros demónicos, parece refutar la tesis propuesta por Gautier según la cual este diálogo es una obra espiruía de Pselo.

**μνίζοűρις (¿-iđoc?), ἡ**

En el fragmento 149, transmitido por Pselo y Nicéforo Gregorás, el término designa una piedra desconocida. Places editó: ἡνίκα δαίμονα δ’ ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσεις, / θεός λίθον μνίζοουριν ἐπαθόδον («cuando veas que viene un demon terrestre, ofrenda una piedra mnizouris, invocándola»). Parece que lo que se invocaba no era, como pudiera parecer, una fórmula secreta para nosotros desconocida sino esta exótica palabra μνίζοουρις.

Como el término μνίζοουρις no parece estar constituido por étimos griegos, se suele creer que tiene un origen ‘oriental’. Gray sospechó que se trata de una forma corrupta del participio pasivo árabe manzūr (‘visto’), también relacionada con manzarat (‘misfortuna, desgracia, cortesana’). A su vez Lewy propuso la idea de que puede ser un nombre compuesto a partir de dos raíces arameas, mni y zori: por una parte se alude a Meni.

---

1255 Gray, 1901, 362. Jackson, 1899, 273, n. 11.
1256 Lewy, 1978, 290, n. 117.
(el dios idolatrado por los judíos de Babilonia que como deidad del destino se asimila a Túχη en el *Libro de Isaías*\(^{1257}\)) y por otra a la resina del lentisco (mástique o almáciga).

Aunque ninguna de estas explicaciones parece convincente, acaso no se equivoque Lewy al señalar que la piedra tal podría ser un tipo de resina. El término μνήζορις se asemeja a algunas voces en -ορις, también muy escasamente documentadas en griego (glosas y escolios), que denominan plantas y sustancias de origen vegetal\(^{1258}\). De ser así, parece que la expresión θ.drawLine400 300 άιθον debe interpretarse en el sentido de «quema la gomorresina» que fuere.

Sin embargo, ni siquiera está claro cuál es su denominación, pues en Nicéforo Gregorás se atestigua la forma μνήζορις y en algunos manuscritos de Pselo la de μνύζορις. Según comenta Pselo, el nombre de la piedra se repetía para propiciar la invocación. Si este òνομα προσληπτικόν fue para los teúrgos una *vox magica* revelada por los mismos dioses, acaso sea vano todo esfuerzo filológico que pretenda dar razón cabal de su origen.

**óròπωϊς (-όν), ‘unificador’**

En número plural esta voz constituye por sí sola el fragmento 83 en que, según explica Damascio, refiere a los denominados dioses ‘ensambladores’ (συνοχεῖς, vid. infra)\(^{1259}\) quienes, «al mantener asido el cosmos, crean el todo como conjunto»\(^{1260}\). Places traduce óραποιói como ‘faisseurs d’unité’, Majercik como ‘unifiers’, el LSJ como ‘creating the whole’ y García Bazán como ‘hacedores del todo’.

Los pocos testimonios literarios que existen del término se hallan casi exclusivamente en el *Sobre el Parménides* de Damascio. Cuando Damascio afirma que esta voz fue transmitida por los mismos dioses, no se está refiriendo por fuerza a los dioses que revelaron los *Oráculos* pues, según el neoplatónico\(^{1261}\), también Orfeo llamó…

---


\(^{1260}\) García Bazán, *Oráculos*, 78, n. 164.

óλοποιός a Zeus. De ahí que el término pudiera tener un orígen más bien órfico que caldeo. Damascio, además, emplea óλοποιός en sus elucubraciones teológicas: ora para aludir a una de las cualidades que definen a Eón\textsuperscript{1262} ora para describir el Uno\textsuperscript{1263}. Del adjetivo deriva el verbo óλοποιεῖν que se atestigua tanto en Damascio como después en Simplicio\textsuperscript{1264}. Majercik recuerda que Lewy consideró que el término fue compuesto a partir de ὀλος + ποιός, de modo que significaría 'endowed with quality entire'; sin embargo, señala Majercik\textsuperscript{1265}, en el contexto en que lo usa Damascio óλοποιός comporta el sentido de ὀλος + ποιέω, esto es, ‘conferir unidad’.

La voz se documenta una vez más en los Papiros de Oxirrinco, en el encabezamiento de una cuenta por gastos de alimentos que reza: λόγον ὀλοποιοῦ. Grenfell y Hunt, quienes dataron el papiro a finales del siglo IV, basándose en que Damascio distingue entre παντοποιός y ὀλοποιός, opinan que ὀλοποιός puede significar ‘reparer’ (pues quien repara un utensilio le restituye su unidad primigenia), y no ‘factotum’ o ‘handy man’\textsuperscript{1266}.

\textbf{ὀπισθοβαρρής (-ές), ‘pesado por atrás’}

El adjetivo se atestigua en el fragmento 155#, considerado como auténtico por Places pero dudoso para Majercik y García Bazán: δύσκαμπτος καὶ ὀπισθοβαρρής καὶ φωτός ἀμοιρος (‘inflexible, pesada por atrás y sin parte de luz’). Según explica Proclo, fuente del oráculo, ὀπισθοβαρρής es una cualidad propia de ‘la naturaleza de las pasiones’ (η τῶν παθῶν φύσεις), la cual Proclo asocia, haciendo exégesis del conocido mito de la edades de Hesíodo, a las propiedades del hierro. La insólita fórmula ὡς εἶπεῖν λόγον que usa Proclo para introducir el fragmento no es ciertamente, como ya notó

\begin{itemize}
  \item [1265] Majercik, \textit{Oracles}, 173.
  \item [1266] \textit{POxy.} 14, 1656.
Lewy, la que uno esperaría encontrar en la cita de un verso caldeo: se me ocurre que Proclo pudo haber tomado el oráculo de oí θεο[γ]ρυχοι λόγοι, citados también por él. Proclo, por otra parte, describe como ὅπισθοβαρεῖς las almas que, por no haber logrado purificar del todo su vehículo, no se han liberado completamente del cuerpo y son arrastradas hacia éste; además, recurre al verbo ὅπισθοβαρεῖν, que pudiera ser una acuñación suya, para indicar que las almas peores «se dejan arrastrar por su propio peso» al desorden de las pasiones. Damascio, ratificando la explicación de Proclo, se pregunta cómo puede este tipo de almas elevarse hasta la región del éter. La frase de Proclo ἐμβριθεῖς καὶ ὅπισθοβαρεῖς, según Geudtner, podría ser el inicio de otro hexámetro caldeo; pero Majercik, aun cuando admite que «a Chaldean origin must still be considered a likely possibility for our fragment», no llegó a recoger esta expresión en su recopilación de los Oráculos, tampoco entre los fragmentos dudosos.

La presencia del término ὅπισθοβαρεῖς en las Enéadas, según Dillon, confirma que Plotino tuvo conocimiento de los Oráculos y los leyó. Para Lewy, en cambio, es

---


1269 Procl. In R. 2, 220, 23 (vid. n. 905).

1270 Procl., In R. 1, 119, 15-18: τοιοῦτα καὶ τὰ ὀχήματα τὰ ἔξηρταινα αὐτῶν δευκάνιναι τοῖς ὀράν ὅνομενοις, σκοιειδῆ καὶ ἐνὼλα καὶ ὅπισθοβαρη, καὶ πολύ τῆς θυρεόειδος ἐφελκόμενα [διὰ τοῦτο καὶ] στάσεως. In R. 2, 190, 10-12: ὅπισθοβαρων δὲ (sc. τῶν ψωκόνον) οὐδὲν διὰ τὰ ὀχήματα μὴ ὄντα καθαρὰ τῆς βαρκτέρας καὶ ἐνῶμοι φύσεως μόλις γίνεσθαι τὴν εἰς τὸ ἀνόι φοράν.

1271 Procl., In R. 2, 150, 12-14: αἱ (sc. ψιχαί) δὲ χείροις καὶ εἴς τὴν τῶν παθῶν ἀταξίαν ὅπισθοβαρουσί καὶ κατὰ τὸ χείρον ἐατῶν ἔωσιν καὶ ἀγνοοῦσι τὰς ἐατῶν συμφοράς.

1272 Dam., In Phld. II, 110, 1: πῶς αἱ ὅπισθοβαρεῖς εἰς τὸν αἰθέρα ἀνάγονται;


1274 Majercik, Oracles, 198.

1275 Plot. 6, 9, 4: εἰ δὲ μὴ ἴππες τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἐσχεν ἡ ψιχή τῆς ἔκει ἀγλαίας μηδὲ ἐπαθεῖ μηδὲ ἐσχεν ἐν εἰσὶν τοῦ ὕμνῳ ἐσχεν πάθημα ἐκ τοῦ Ἰδεῦ ἐραστοῦ ἐν δ’ ἐρα ἀναπασμένοι, δεξαμένους φῶς ἄληθινον καὶ πάσαν τὴν ψιχήν περιφωτίσας διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονότα, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὅπισθοβαρές ὑπάρχουν, ἢ ἐμπόδια ἣν τῇ θέσῃ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκώς, ἀλλ’ ἔχων τὸ διείργον ἀπ’ αὐτοῦ, ἢ μὴν εἰς ἐν
precisamente el testimonio plotiniano el que demuestra que ὀπισθοβαρής no es un término caldeo auténtico. Festugière y Hadot, por su parte, son de la opinión de que el adjetivo debió de pertenecer al acervo platónico, de donde habría sido tomado tanto por Plotino como por los autores de los Oráculos\textsuperscript{1276}. Sin embargo, yo dudo de que la voz ὀπισθοβαρής haya pertenecido al vocabulario platónico común puesto que no se documenta en otros escritos platónicos diferentes a los aquí citados. Plotino, no obstante, emplea la voz ὀπισθοβαρής en un contexto afín al que aparece en Proclo: habla de los ἐμπόδια u ‘obstáculos’ que impiden al alma ἀναβαίνειν (‘ascender’) hacia el Uno\textsuperscript{1277}. Proclo, así las cosas, podría haber tomado la voz no de los Oráculos sino de Plotino. No obstante, para las alusiones de Plotino a la ‘luz’ (φῶς, περιφωτίσας) también existe un paralelo en el fragmento 155#: φωτός ἄμισος.

En su Comentario a Epicteto Simplicio aplica el adjetivo ὀπισθοβαρής al anciano que carga con el peso de los años y de las responsabilidades\textsuperscript{1278}, y en un escolio de la Iliada –pero no en el texto de Homero– se usa para aludir a cómo, en el combate contra Odiseo, Ἄyax se desploma tras ser golpeado en las corvas y doblársele las rodillas\textsuperscript{1279}. El testimonio del médico Aecio de Amida (s. VI) según el cual ὀπισθοβαρής fue el nombre que daban algunos a un ungüento para los ojos sugiere que la voz no es caldea\textsuperscript{1280}.

πάμμορφος (-ον), ‘de todas las formas’

Se documenta primeramente en los Oráculos, fr. 37, donde se afirma que el Intelecto del Padre concibió las παμμόρφοι ἰδέαι, las ideas de cada una de las formas existentes que surgen por sucesivas hipóstasis\textsuperscript{1281}. El adjetivo equivale a la forma más

σ valida (κτλ). Dillon, 1997, 140. Ficino (Plotini Enneades, p. 532) tradujo ὀπισθοβαρής por ‘retrograuatus’\textsuperscript{1276}.


Según Jamblico (Myst. 3, 31 [178, 11-12]), los κακά πνευμάτα no son obstáculo para los teúrgos.

\textsuperscript{1277} Simp., In Epict. 13, p. 255, 62-256, 66 H. (7, p. 34, 53-35, 4 D.).

\textsuperscript{1279} Schol. Er., II. 23, 726-8. Eust., In II. 23, 730 (vol. 4, p. 826, 7-9).


antigua y común παντόμορφος; constatada la influencia de los Oráculos en el Hermippus (vid. ὄμφατον ὁμοιόμορφον τῆς ἀκμῆς) se sigue que el autor del tratado debió de imitar la expresión oracular en παντομορφοῖς ἱδεῖς.

El adjetivo también se atestigua en el fr. 186bis, transmitido por Olimpiodoro y editado por Places en los términos: ψευδός πάμμορφον ἄγαλμα. Según sospecha García Bazán, la «imagen que contiene todas las formas del alma» podría ser la naturaleza, esto es, Hécate. Sin embargo, parece desacertada la reconstrucción parcial del verso que propone Places en vista de que, según otros testimonios de Olimpiodoro, πάμμορφον ἄγαλμα es «el alma que contiene las razones de todos los seres». Como posible hexámetro caldeo, pues, se podría reconstruir siguiéndose a Olimpiodoro: ψευδός τῶν ὄντων πάντων πάμμορφον ἄγαλμα («alma, imagen que contiene todas las formas de todos los seres»). El adjetivo se halla también en los Theologumena arithmeticae tradicionalmente adscritos a Jámblico y en los Diálogos sobre la Trinidad de Cirilo de Alejandría (s. IV-V); no es inverosímil que este segundo haya tenido conocimiento de los Oráculos por medio de los neoplatónicos alejandrinos. En fin, πάμμορφος parece tener un origen caldeo y deberse al metro.

**παμφεγγής (-ες), ‘muy brillante’**

El adjetivo se atestigua por vez primera en Electra de Sofocles, donde se describen las παμφεγγεῖς ἀστρον ῥίπαι («irradiaciones rutilantes de los astros»). En el poema hexamérico Apotelesmatica el astrólogo Manetón (s. IV) aplica el adjetivo a las dos


1283 García Bazán, Oráculos, 95, n. 301.


1286 S., El. 105-106 (cf. Sud., φ 178).
luminarias celestes por excelencia, Hiperión-Helios y Mene\textsuperscript{1287}, al estilo del uso inaugurado por Sófocles. En el fragmento 35 de los Oráculos, sin embargo, παμφεγγής enfatiza el sentido de αὐγή: προστηροδόχου κόλποι παμφεγγέας αὐγής («senos receptores de tormentas de resplandor muy brillante»)\textsuperscript{1288}. Si mi interpretación del término προστηροδόχος (vid. infra) no es desacertada, la expresión παμφεγγής αὐγή podría aludir al aparato eléctrico que suele acompañar en las tormentas; esto es, ser una imagen del fenómeno natural del rayo.

\[\text{πανδεκτικός (-ῆ, -όν), 'que todo lo acoge'}\]

Se atestigua por vez primera en el fragmento 202 que dice: πανδεκτικῆ αὐλῆ («morada que todo lo acoge»; «court open to all», trad. Majercik)\textsuperscript{1289}. Se ha sospechado que la voz αὐλῆ, referida a una divinidad, tiene su más remoto precedente en Homero\textsuperscript{1290}, Zήνος αὐλῆ. Según explica Proclo al transmitir el fragmento, la expresión alude al orden paterno o morada del Padre que recibe y contiene en sí todas las almas que han llevado a término su ascenso. En Sobre los misterios egipcios Jámiblico también parece rememorar esta expresión oracular cuando refiere a la αὐλῆ τοῦ ἀγαθοῦ o «morada del bien»\textsuperscript{1291}; y en el oráculo que predijo la muerte del emperador Juliano se alude a cómo el alma del fallecido ascenderá hasta la πατρώοις αὐλῆ\textsuperscript{1292}. En cambio, la Suda da un significado completamente extraño al registrado en los Oráculos: πανδεκτικός refiere al λάγγος,
o sea, a un tipo de botella destinada a contener vino y con una capacidad de doce cotilos áticos o unos 3,24 litros.\textsuperscript{1293}

\textit{πανομφής (-ές), ‘[que transmite] todo tipo de presagios’}

Se documenta en uno de los oráculos transmitidos por Porfirio en la \textit{Filosofía de los oráculos}, de donde ha pasado a la \textit{Preparación evangélica} de Eusebio, la \textit{Antología palatina} y el \textit{Comentario al Sobre los sueños} de Nicéforo Gregorás\textsuperscript{1294}. En el fragmento 223\textsuperscript{*}\textsuperscript{1295}, dudoso para Places, se compara a los démones con los \textit{πανομφής ὄνειροι} («sueños proféticos»), según explica Majercik, porque «dreams were traditionally believed to be conveyed to men via demons of the air or moon»\textsuperscript{1296}. El adjetivo es una variante de la forma homérica \textit{πανομφής} que originalmente refiere a Zeus (así se documenta en Hesíodo, \textit{Argonáuticas órficas} y Clemente de Alejandría) y después se aplica a Helios (en Quinto de Esmirna)\textsuperscript{1297}.

\textit{πάντες χοῦς (-ον), ‘[armado] con la panoplia’}

Parece ser una voz original de los \textit{Oráculos} y se atestigua en los fragmentos 2 y 72. En el primero, transmitido por Damascio\textsuperscript{1298}, donde prima el simbolismo militar, se comunica al iniciado que ha de revestirse de pies a cabeza con la más vigorosa y sonora luz. En el segundo\textsuperscript{1299}, recogido por Proclo, se alude a la diosa «armada con la panoplia» que, si bien es Atenea según la exégesis que Proclo propone partiendo de Platón, en los

\textsuperscript{1293} \textit{Sud.}, λ 32. Daremberg & Saglio, s.v. «Lagena, lagynos», vol. 3/2, p. 907-908.

\textsuperscript{1294} Porph., \textit{Phil. orac.} 156-158 (\textit{App. Anth.} 6, 197, 5-7; Eus., \textit{PE} 5, 8, 6, p. 237, 18-238, 3; Niceph. Greg., \textit{In insomnia}. 540a).

\textsuperscript{1295} Porph., \textit{Phil. orac.} 156-158: καὶ ἔξεσθε· «τοὺς μὲν ἄπορρητους ἐρύων ὑπὲρ ἀπ’ αἰθρῆς / ῥηθίδως ἄλκοντας ἐπὶ χόνα τῆνδε κατῆγες, / τοὺς δὲ μέσοῖς μεσάτοιαν ἐπεμβεβαιῶσας ἄλταις / νόσφι πρὸς θείοι πανομφής ὡσπερ ὄνειροῖς / εἰσκρίνεις μερόπεσιν, ἀεικέα δαίμονας ἔρθον» (\textit{Orac. Chald.} 223\textsuperscript{*}).

\textsuperscript{1296} Majercik, \textit{Oracles}, 220.

\textsuperscript{1297} \textit{Il.} 8, 250: ἔθα πανομφής Ζηνὴ ἐξεσάκιον Ἀχαιοί; Hes., fr. 150; Orph., A. 660 y 1299; Clem. Alex., \textit{Prot.} 2, 37, 1, p. 27, 23-24. Q. S. 5, 626.

\textsuperscript{1298} \textit{Orac. Chald.} 2 (Darm., \textit{Pr.} 2, p. 106, 6-9 W. [70, p. 155, 11-14 R.]): ἐσάμενον πάντες χοῦς ἀσμήν φωτός κελάδοντος, / ἄλκη τριγλώχην νόσδινον ψυχὴν θ’ ὀπλίσαντα, / πάν τριάδος σύνθησα βαλέαν φρενὶ μυθ’ ἐπιφοίται / ἐμπροσθῆς σποράδην ὑχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρῇδον.

\textsuperscript{1299} Procl., \textit{Theol. Plat.} 5, 35, p. 130, 2-11 (vid. n. 896). La cadena de Atenea pertenece a los dioses guardianes (Lévêque, 1959, 70-71).
Oráculos debe de ser Hécate\textsuperscript{1300}. Las armas son, como señala Proclo en el pasaje\textsuperscript{1301}, síntoma o ‘símbolo’ de la capacidad para mantenerse uno en guardia.

En una inscripción tebana y en un Papiro de Tebtunis se documenta el antropónimo ‘Panteuco’\textsuperscript{1302}.

\textit{πατρογενής} (-éς), ‘engendrado por el padre’

Se trata de una voz exclusivamente caldea que en el fragmento 35 describe a Hécate\textsuperscript{1303} y en el 49 el φάος\textsuperscript{1304}. En cuanto al fragmento 173\# Places y Majercik lo editaron siguiendo el testimonio de Juan Lido: \textit{τὴν πρωτογενὴν ὦλην}\textsuperscript{1305}. Sin embargo, en otro pasaje, el mismo Juan Lido\textsuperscript{1306} atribuye al Caldeo y a los \textit{Oráculos} la expresión ἡ πατρογενής ὦλη, la cual atestigua también Pselo en uno de sus resúmenes de las doctrinas caldeas\textsuperscript{1307}. Juan Lido, por su parte, aplica el adjetivo πατρογενής a la divinidad caldea Eón, la cual, según Places, es aludida precisamente en el fragmento 49\textsuperscript{1308}. Por otra parte, no creo que, conforme a la cosmología de los \textit{Oráculos}, se pueda considerar que la materia es ‘primogénita’ sino más bien ‘procedente del padre’, como está suficientemente documentado\textsuperscript{1309}. Por tanto, soy partidario de restituir πατρογενής en lugar de πρωτογενής en el fragmento 173\#.

\textsuperscript{1302} IG 9\textsuperscript{2}, 162. \textit{PTebt.} 1, 103, rp. 3.
\textsuperscript{1303} \textit{Orac. Chald}. 35 (vid. n. 1288).
\textsuperscript{1304} Procl., \textit{In Ti}. 3, 14, 3-10: διὸ καὶ ὑπὸ τῶν Λογίων «πατρογενές φάος» εἴρηται, διότι δὴ τὸ ἐνοποιοῦν φῶς πάοιν ἐπιλάμπει· «πολὺ γὰρ μόνος (sc. Αἰών) ἐκ πατρὸς ἀλλῆς / δρεφάμενος νόοι· ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν / <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς / καὶ διενεῖται ταῖς μέμειν ἄλοχῳ στροφάλγγις» (\textit{Orac. Chald}. 49).
\textsuperscript{1305} Lyd., \textit{Mens}. 2, 11, p. 32, 1-4: Ἀφροδίτην δὲ ἄν τις εἶποι τὴν τοῦ παντός αἰσθητοῦ φύσιν, τὸ[τέστι «τὴν πρωτογενὴν ὦλην», ἢ καὶ Ἄστεριάν καὶ Ὀὐρανίαν καλεῖ τὰ λόγια.
\textsuperscript{1306} Lyd., \textit{Mens}. 4, 159, p. 175, 8-9: ὦθεν ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις «πατρογενής τὴν ὦλην» ὄνομάζει.
\textsuperscript{1307} Psel., \textit{Hup}. 151, 9: καὶ ἡ μὲν ὦλη πατρογενῆς ἔστι.
\textsuperscript{1309} Eneas de Gaza (\textit{Thphr.} 45, 4-7) confirma que en los \textit{Oráculos} la materia es generada (\textit{Orac. Chald}. 34), siguiendo la doctrina de Porfírio (368F): oú γὰρ ἀγέννητος οὐδὲ ἀναρχός ἡ ὦλη· τοῦτο σε καὶ Χαλδαίοι διδάσκοντι καὶ ὁ Πορφύριος. ἑπιγράφει δὲ καθόλος τὸ
El adjetivo, que no se recoge como tal en el LSJ (aquí se indexa πειθηνιος), es un hápax caldeo. En el fragmento 81 transmitido por Proclo describe cómo es la voluntad del dios Padre: πειθηνιος βο鲣λη. El fragmento 14 incide en la misma idea: Ποστήρ οὖ φόβον ἐνθράσσει, πειθώ δ’ ἐπιστεύει («el Padre no inspira temor sino infunde persuasión»).

πολλὴχεύμων (-ον), 'que se derrama con abundancia'

El término es original del fragmento 93: πολλὴχεύμων φύλα («tribus aux flots multiples», trad. Places). La fuente del fragmento, el diálogo Sobre la actividad de los démones de Pselo, aclara que las ‘estirpes’ aludidas son las de los démones Pselo incluye bajo esta mención a los démones así jerarquizados: ígneos, aéreos, terrenos, acuáticos, subterráneos y lucífugos (vid. supra μυσοφασης). En los escolios de Teócrito se alude a este adjetivo, usado como sinónimo de πολύφροος (‘que emana con abundancia’), es apropiado para describirse cómo brota una fuente: por tanto, según parece, el escoliasta de Teócrito debió de conocer los Oráculos. Majercik explica que el término πολλὴχεύμων «is descriptive of matter» mientras que φύλα refiere a los «evil demons».


...βιβλίον, ὁ εἰς μέσον προάγει, «τῶν Χαλδαιῶν τὰ λόγια», ἐν οἷς γεγονέναι τὴν ὕλην ἵσχυρίκεται (ἐκλ. Πέτρ. Ἕλλ. 1993, 131-140).


132 Sch. Theoc. 7, 5/90, p. 82, 8-9: νοῆσαι ὁδεῖλεις καὶ Βοῦρειαν κρήνην τὴν πολύφρον καὶ πολλὴχεύμων.

133 Majercik, Oracles, 177.

134 Gigli Piccardi, 1986, 270.
**πρηστηροδόχος** (ον), ‘receptor de fulgor’

Se trata de un neologismo caldeo que se atestigua únicamente en el fragmento 35, transmitido tanto por Proclo como por Damascio\(^{1315}\). En los fragmentos 34, 81 y 82 se documenta el término πρηστήρ (‘torbellino ígneo’, trad. García Bazán), el cual refiere al «hurricane or waterspout attended with lightning»\(^{1316}\). Si el compuesto πρηστηροδόχος tiene un origen meteorológico, podría poner de manifiesto la creencia de los teúrgos relativa a que las apariciones de Hécate iban precedidas o acompañadas de perturbaciones atmosféricas violentas, aparato eléctrico y fuertes vientos. Majercik, no obstante, interpreta la expresión πρηστηροδόχος χόλποι, partiendo desde el contexto neoplatónico en que ésta se transmite, como «a reference to Hécate (= World Soul) as the receptacle of the Ideas»\(^{1317}\). Pselo, por su parte, emplea en un contexto también caldeo el hápax πρηστήριον, adjetivo de dos terminaciones que no está recogido en el LSJ pero sí por Sebastián Yarza (aquí, incorrectamente como adjetivo de tres terminaciones). Según Pselo, los dioses Indoblegables del orden intelectivo reciben la πρηστήριος δύναμις («potencia fulgurante», trad. García Bazán) emitida por los dioses ensambladores pertenecientes al orden inteligible-intelectivo\(^{1318}\).

**πρήθοχος** (ον), ‘que contiene fuego’

En el fragmento 47 de los Oráculos se exhorta al iniciado: ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πρήθοχος (‘que te alimente la esperanza contenedora de fuego’). Según interpreta Olimpiodoro, fuente del fragmento, el oráculo llama así a la esperanza queriendo decir que ésta es un don divino\(^{1319}\). El adjetivo vuelve a atestiguarse en el primer verso del fragmento 65, éste transmitido por Proclo, donde se alude al Sol como πέμπτον μέσον

---

\(^{1315}\) Orac. Chald. 35 (vid. n. 1288).

\(^{1316}\) LSJ, s.v. «πρηστήρ».


\(^{1318}\) Psel., *Hup.* 149, 27-29: οἱ δὲ ἀμείδωκτοι ὑποδεξάμενοι τὴν πρηστηρίου τῶν συνοχέων δύναμιν φροκοῦσι τὰς ὑπάρξεις ἀνωθὲν τῶν πατέρων καὶ τὰς πηγαίας αὐτῶν ἐνεργειας ἀχράντος φύλαττοσιν.

pués πυρίχον («en quinto lugar, en medio, otro [canal] contenedor de fuego»). Por tanto, πυρίχον es sin duda una voz caldea.

πυρβριθής (-ἐς), ‘cargado de fuego’

El adjetivo únicamente se atestigua en los Oráculos, de donde debe de ser original. Según el fragmento 39, recordado tres veces por Proclo, el Intelecto paterno auto-engendrado sembró en todos los seres un δεσμὸν πυρβριθή ἔρωτος («lazo cargado de fuego de Eros»). Según Proclo, Eros desempeña en los Oráculos la misma función que Platón atribuye a la φιλία en el Timeo: la de mantener todas las cosas vinculadas unas con otras mediante un lazo insoluble. Jámblico pudiera estar pensando en el oráculo cuando alude a la ἔρωτος ἀδιάλκτον ἄρφήν.

σχιρτηδόν, ‘a saltos nerviosos’

Se trata de una forma adverbial derivada del sustantivo σχίρτημα, el cual designa en sentido propio el ‘salto, brinco’ inquieto característico de los «restive or frightened animals» y únicamente se atestigua en los Oráculos: en el fragmento 146 dado a

---

1320 Procl., In Ti. 2, 107, 6-11: μέχρι γὰρ τοῦ κέντροι πρόεισαν ὁ τῆς ζωγονίας ὀχέτος, ὡς καὶ τὰ λόγια φησι, διαλεγόμενα περὶ τοῦ μέσον τὸν πέντε κέντρον ἀνωθεν δήλων διαμπεῖ ἐπὶ τὸ καταντικῷ διὰ τοῦ κέντροι τῆς γῆς: «καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο πυρίχον, ἐνθα κάτεισιν / μέχρις <καί> (supp. Places) υλαιῶν ὀχέτον ζωηφόρον πῦρ».


1322 Iamb., Myst. 4, 12 (196, 6). Cf. 1, 12 (42, 7-8): τῆς θείας φιλίας τῆς σύνεχούσης τὰ πάντα.

1323 LSJ, s.v. «σχίρτημα».
conocer por Proclo y en el 148 recogido por Pselo\textsuperscript{1324}. En ambos oráculos, que según Johnston dan testimonio de dos secuencias de una misma epifanía, στιβαρηδόν describe cómo se mueven las luces que se manifiestan al teúrgo en sus visiones: algunas de ellas presentan formas determinadas (de niño, de caballo\textsuperscript{1325}) mientras que otras son informes. Majercik llama la atención sobre el hecho de que Pselo, en su comentario, parafrasea el término por medio de las también formas adverbiales ἰλαράς καὶ χαριέντως («con alegría y gracia», según traduce García Bazán).

στιβαρηδόν, ‘con concentración’

Se trata de una forma adverbia derivada del adjetivo στιβαρός (‘denso, fuerte, firme’) y aparece exclusivamente en el fragmento 2 transmitido por Damascio\textsuperscript{1326}: aquí, donde se opone semánticamente al adverbio σποράδην, se indica al iniciado cómo deberá recorrer los canales del fuego: μηδ’ ἐπιφοιτάν / ἐμπφίοις σποράδην ὕχετοις, ἀλλὰ στιβαρηδόν («y no frecuentes los canales del fuego dispersamente, sino con concentración»).

στρόφαλος (-ο[]), ‘disco’

El sustantivo, registrado en el vocabulario de los Oráculos como fragmento 206, es probablemente un neologismo caldeo que se relaciona etimológicamente con el sustantivo στροφάλυγξ, el cual se atestigua a su vez en los fragmentos 49 y 87; éste designa en Homero el «remolino de polvo» (στροφάλυγξ χοινής)\textsuperscript{1327}. El στρόφαλος, según Pselo y Gregorás, fue un disco que estaba consagrado a la diosa Hécate; contenía


\textsuperscript{1325} Johnston (1999, 181) indica que el caballo, sobre todo cuando es montado, fue para los griegos símbolo de victoria y de salvación.

\textsuperscript{1326} Dam., Pr. 2, p. 106, 6-9 W. (70, p. 155, 11-14 R.). Vid. n. 1298.

\textsuperscript{1327} Il. 16, 775; 21, 503; Od. 24, 39; Hsch., σ 2038.
un lapislázuli en medio y caracteres grabados en su superficie; y se hacía girar tirando de una correa al tiempo que se pronunciaban ciertas fórmulas; era un tipo particular del instrumento ritual denominado ἡγεσία. Marino de Neápolis nos informa de que su maestro Proclo solía servirse de los χαλδαίων τοῖς θεοῖς καὶ ἄφθεγχτοις στροφαλοῖς («de los inefables y divinos discos de los caldeos»).

σπνοχεύς (-έως) δὲ, ‘ensamblador’

El sustantivo aparece en cinco fragmentos de la edición de Places: en el 32, 80, 82 y 177# alude, en número plural, a un colectivo de divinidades, mientras que en el 207 se registra en singular como parte del vocabulario caldeo. La voz no se atestigua en la literatura anterior a los Oráculos caldeos. El mayor número de testimonios se registra en Proclo, Damascio y Pselo.

Comentaré primero la forma en singular del fragmento 207. Según el uso que de ella hace Proclo, a quien Places cita como fuente del fragmento, σπνοχεύς debía de referir en los Oráculos a Cronos y a Urano. Sin embargo otras veces Proclo también

aplica la designación a Zeus, a quien asimila al Demiurgo del *Timeo* platónico1331, así como al dios Tiempo por ser imagen de Αἰών/Eternidad1332. En la literatura cristiana el término συνοιχεύς se aplica en exclusividad a Dios, haciéndose hincapié en la idea de que él es el demiurgo y el dios único1333, ocasionalmente también refiere a Jesucristo y a la cruz1334. De entre los autores cristianos merece ser destacado Gregorio de Nisa porque su caracterización de la divinidad como ensamblador y demiurgo, que parece deberse a una influencia caldea, se anticipa a la de Proclo aproximadamente en un siglo. Damascio, otra fuente del fragmento 207, también atribuye la voz a los *Oráculos* y confirma que refiere al Intelecto1335, esto es, al Cronos de la tradición griega y al Una vez trascendente de la teología caldea. Psello, además, refiere la anécdota de que Juliano el Caldeo solici

1331 Procl., *In Cra.* 99, p. 50, 15-19: καὶ (sc. Ζεύς) ἔστι πρὸ τῆς Κρονίας τριάδος καὶ τῶν τριών πατέρων συνοιχεύς. (...) εἰκοτάς οὖν καὶ τὸν ἐν Τιμαῖῳ δημιούργον τὸν μέγιστον εἶναι Δία φαμέν. *In Ti.* 3, 208, 16-17: αὕτη (sc. ἡ δημιούργια δύναμις) γὰρ ἐστὶν ἡ φροσύνα καὶ οὗ θείου θεσμός ὁ πάντων συνοιχεύς.

1332 Procl., *In Ti.* 3, 18, 1-5: ἢ τε γὰρ πρόδοσος ἀπὸ τῆς μονῆς καὶ ὁ ἀριθμὸς ἀπὸ τοῦ ἐνός. μήποτε δὲ καὶ εἰκὼν τὸν χρόνον διὰ τοῦτο τὸν ἀιῶνα, διότι τῆς τελειότητός ἐστι τῶν ἐγκοσμίων ποιητικός, ὡσπερ ὁ αἰῶν τῆς τῶν ὄντων, ὡς συνοιχεύς καὶ φροσύνα.


a este dios Ensamblador que, en el momento de nacer, le concediera a su hijo Juliano el Teúrgo un alma arcangélica\textsuperscript{1336}, esto es, «une âme du plus haut degré»\textsuperscript{1337}.

No obstante lo dicho, es el emperador Juliano quien consigna por vez primera el término σ̣νοχεύς. En \textit{A la Madre de los dioses}, escrito de reconocida influencia caldea, alude a Atis, en calidad de sacerdote de Cibeles, como dios intelectivo que ensambla el mundo sublunar\textsuperscript{1338}. Finamore, explicando el sistema caldeo según lo concibió Juliano, señala que Atis, como manifestación de Zeus-Demiurgo, es la divinidad que vincula la realidad intelectiva y la realidad visible\textsuperscript{1339}. Juliano debió de tomar esta enseñanza caldea de los escritos de Jámblico que con tanto ahínco buscó. Proclo y Damascio también coinciden en señalar que el Ensamblador pertenece al orden intelectivo divino, del que es divinidad responsable. La función primordial del dios Ensamblador, según Damascio, consiste en mantener todas las cosas en continuidad y en conexión o contacto\textsuperscript{1340}, de modo que éste funge, dicho de otro modo, como dios ‘unificador’ (vid. infra §§°•°ß»\textsuperscript{1341}). Por tanto, se trata de la divinidad o atributo divino que personifica el «principio de continuidad» (τὸ σ̣νεχές), derivado de Aristóteles, el cual sirve de sustento para la doctrina neoplatónica de la gran cadena del ser\textsuperscript{1342}.

En el \textit{Libro II de la interpretación de los jeroglíficos} de Horapolo de Nilo, en cambio, σ̣νοχεύς se aplica insólitamente para definir no a la divinidad sino al hombre que es ‘coherente’: su armonía, semejante a la de un instrumento musical, se representaba con el jeroglífico de la lira, símbolo de la armonía del universo (en el LSJ, en cambio, se le da a σ̣νοχεύς el sentido figurado de «one who holds the loyalty of

\textsuperscript{1336} Psel., \textit{Logica} 46, 46-48: ό πατήρ (sc. Ἰο̣πλανός el Caldeo), ἐπεὶ γεννήσαι τοῦτον (sc. Ἰο̣πλανόν el Teúrgo) ἐμελέλεη, ἀρχαγγελικὴν ἐτησε ψ̣χὴν τὸν σ̣νοχέα τοῦ παν-τός πρός τὴν τοῦτον ὕπόστασιν.


\textsuperscript{1338} Iul., \textit{Or.} 8(5), 165d: τοῦτον οὖν τὸν Γάλλον (sc. Ἅρμιν), τὸν νοερὸν θεόν, τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδὸν σ̣νοχέα, τῇ προτεταγμένῃ τῇ ὑλῇ αἰτίᾳ σ̣νιόντα, σ̣νιόντα δὲ οὖν ὡς ἄλλον ἄλλη, ἄλλ' οἰόν αὐτὸ εἰς αὐτὸ <ὑπολαμβάνομεν> ὑποφε-ρόμενον.

\textsuperscript{1339} Finamore, 1985, 133-141.

\textsuperscript{1340} Dam., \textit{In Prm.} 1, p. 69, 20-22 W. (161, p. 44, 24-26 R.): ό δὲ σ̣νοχεύς οὐτε εἰς ἐν καὶ ἄμερές, ἄλλ' εἰς μόνην σ̣νέχειαν καὶ τὴν πρός ἄλληλα σ̣ναφήν τὰ πολλὰ σ̣νάγει.


\textsuperscript{1342} E.g. Arist., \textit{HA} 588b. Lovejoy, 2001\textsuperscript{22}, 55-59.
others»). Algunos eruditos han identificado a este Horapolon autor de los Jeroglíficos con uno de los dos Horapolon de Fenebízis de quienes tenemos noticia, pertenecientes a una misma familia del nombre de Panópolis. Además, parece que uno de ellos pudo estar vinculado al movimiento teúrgico en la Alejandría del siglo V representado por Asclepiades, quien habría sido hijo del mayor de ellos así como padre del otro.

La primera constancia del uso del término en plural se encuentra en Porfirio. En la Carta a Anebo describe con él a los démones encargados de conservar la salud en cada uno de los miembros de nuestro cuerpo. En la obras conservadas de Jámblico, en cambio, nunca se atestigua συνοχέως (con excepción del mencionado testimonio porfiriano que se cita en Sobre los misterios).

En los Oráculos, comenta Proclo, los ensambladores constituyen uno de los grados del orden divino caldeo. Según el fragmento 177# los ensambladores están unidos a los teletarcas (vid. infra), y según interpreta Damascio el fragmento 82, los ensambladores salvaguardan las cosas gracias a la cohesión que les confieren. Damascio y Pselo fijan tres grados jerárquicos en el orden de los dioses inteligibles:

1343 Horap. 2, 116: ἀνθρωπον συνοχέα καὶ ἐνωτικῶν βολόμενοι σημαίνουν, λύραν ζωγρα-φοῦσιν· αὐτή γάρ συνήχειαν φύλαττε τῶν ἰδίων κροµµάτων.
1345 Sud., ω 159. Fowden, 1993.
1346 Porph., Aneb. 2, 16a (Iambl., Myst. 9, 7 [281, 9-15]): καὶ γὰρ ὅπερ σὺ παρατίθεσαι τεχνήριον τὸ περὶ τῶν κατὰ μέρη τοῦ σώματος ἐφεστηκόντων δαιμόνων ὑγείας καὶ τοῦ εἴδος καὶ τῆς ἔξους τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντων συνοχέων καὶ ἐνὸς τοῦ ἐπὶ πᾶσι κοινῶς ἐπιβεβηκότος προστάτου, τούτο ποιοῦ δεξίμα τῆς ἐνα αἵμαν πάντων τῶν ἐν ἕμιν ἀντρικοῦσις προστασίας.
1347 Procl., In Prm. 647, 3-4 S. Vid. n. 1048.
intelectivos: iunges, ensambladores y teletarcas\textsuperscript{1350}. Sin embargo, el mismo Pselo se contradice otras veces al afirmar que los ensambladores son los últimos de estos tres\textsuperscript{1351}, y nos hace dudar sobre el lugar que ocupan con respecto a ellos los guías cósmicos (vid. supra χοσμαγός)\textsuperscript{1352} y los indoblegables (ἀμελήλυτοι)\textsuperscript{1353}. Damasco indica que los ensambladores son numerosos y de tres tipos o, si se quiere, ámbitos: empíreos, etéreos y supracontradice otras veces al afirmar que los ensambladores son los últimos de estos tres.
σφνοχής (-έδος), 'que ensambla'

El adjetivo, en acusativo plural, constituye por sí solo el fragmento 151 de los Oráculos (pero Places no lo edita entre los uocabula Chaldaica uraria)\textsuperscript{1355}. Según interpreta Proclo, fuente del término, en los Oráculos se consideraba que los ángulos simbolizaban la ensambladura de las formas geométricas, de ahí que llamaran σφνοχήδες a los símbolos angulares que, según Kroll, habrían sido utilizados en los rituales teúrgicos como figurre magicae\textsuperscript{1356}. No sabemos si Proclo pudo leer esta interpretación en alguno de los tratados del Teúrgo. La voz está emparentada con otro término caldeo: σφνοχεύς (vid. supra). Que el pasaje del Comentario sobre Euclides de Proclo en que se cita el oráculo haya sido tomado casi íntegramente por un escoliasta de los Elementa de Euclides no es motivo de sorpresa, pero sí que se reproduzca en las Definitiones que se atribuyen espuriamente a Herón de Alejandría (siglo I d.C.\textsuperscript{1357}). Aquellos que investigan la cronología y la autoría de dichas Definitiones geométricas, por tanto, habrán de tener en cuenta que en ellas hay una alusión a los Oráculos que remonta al citado comentario de Proclo.

τελετάρχης (-ος) ὁ, 'quien dirige la ceremonia'

En opinión de Places, quien traduce 'maitre d'initiation', la voz presenta un «aspect militaire»\textsuperscript{1358}. Según la Suda se usó como término militar equivalente a μεράρχης para designarse al comandante de una división conformada por 2.048 hombres\textsuperscript{1359}; sin embargo, la noticia no está corroborada por las fuentes antiguas que tratan de cuestiones tácticas. Es más bien en un contexto mistérico donde hallamos la clave para explicar el término: en el anónimo Comentario al arte retórica de Aristóteles

\vspace{1cm}

1355 Procl., In Eucl. 128, 26-129, 8: τὴν γωνίαν σύμβολον εἶναί φαμεν καὶ εἰκόνα τῆς σφνοχῆς τῆς ἐν τοῖς θείοις γένεσι καὶ τῆς σφναγωγοῦ τάξεως τῶν διηρμεμένων εἰς ἐν (…), διὸ καὶ τὰ λόγια τὰς γωνιακάς σφμβολάς τῶν σχημάτων «σφνοχήρας» (Orac. Chald. 151) ἀποκαλεῖ.

1356 Kroll, 1894, 58.


1358 Places, Oracles, 88.

1359 Sud., μ 626.
se afirma que los τελετάρχαι ejercían de jueces en las ceremonias del dios Dioniso\textsuperscript{1360}, y en los Himnos órificos la voz se aplica bien a Baco bien a Sileno, considerándose que este segundo es quien dirige el tiaso\textsuperscript{1361}. En una inscripción de Galípoli se documenta el participio τελετάρχαις con el significado afín de, según el LSJ, «to be in charge of the mysteries»\textsuperscript{1362}, concretamente, al frente de las ceremonias de Isis celebradas en el Nilo.

Según Proclo, quien transmite el fragmento 86 de los Oráculos, el dios ‘soberano de las almas’ (φωσφόρος, vid. supra) es τελετάρχης\textsuperscript{1363}: divinidad que desde las regiones etéreas dirige al alma que se inicia en el ritual teúrgico. Es posible que el dios así aludido sea el Sol, pues en el sistema caldeo es él quien ocupa la región del éter, siendo equiparable a Helios (el Sol extramundano e intelectivo) en el sistema caldeo del emperador Juliano\textsuperscript{1364}. La influencia de Proclo se detecta una vez más en la Jerarquía eclesiástica del Pseudo-Dionisio Areopagita, donde el término τελετάρχης se cristianiza al ser aplicado a Dios\textsuperscript{1365}.

Sin embargo, en Oráculos 177\# también se alude en plural a οἱ τελετάρχαι, y se los asocia a los denominados ‘ensambladores’ (συνοχεῖς, vid. supra)\textsuperscript{1366}. Majercik pone en duda la autenticidad caldea del fragmento porque, según parece, opina que es desacertada la reconstrucción del oráculo propuesta por Places\textsuperscript{1367}. Puede que τελετάρχης no sea una voz acuñada por los autores de los Oráculos, pero probablemente se usó en los Oráculos y, sin duda alguna, es parte del vocabulario teológico caldeo.

\begin{footnotes}
\footnote{1360}{Anon., In Rh. 323, 20-21: τὰ γάρ ἐν τῇ τελετῇ τοῦ θεοῦ Διονύσσω παρ’ αὐτοῖς τοὺς τελετάρχαίς δικάζονται.}
\footnote{1361}{Orph., H. 52, 1-3: καλλήσσω σε, μάχαρ, πολλάκις με, ἡμινικεῖ, Βανθεί, / ταφόχερως, ληναῖα, ποίσσομε, Νύσσε, Λῆσθε, / μηροτρεφῆς, λυκίνη, ὁ πειστός καὶ τελετάρχα. 54, 1-4: κλυθὴ μο[λ], ὁ πολύσεμνο τροφεῖ, Βάσκχοι τιθήνε, / Σιληνῶν ὄξε ἀριστε, τετιμένε πᾶσι θεοί / καὶ θυντοῖ θρωτοῦσιν ἐπὶ τριετριοῦσιν ὀραῖς, / ἀγνοτελής, γεφαρῶς, θάτος[ν] νομίμο τελετάρχα.}
\footnote{1362}{IGR 1, 817 (p. 265).}
\footnote{1363}{Orac. Chald. 86 (Procl., In Ti. 2, 58, 7-8). Vid. n. 1400.}
\footnote{1364}{Vid. un esquema del sistema caldeo en el apéndice C.}
\footnote{1365}{Dion. Ar., EH 5.3, 2, 509d (p. 111, 12-15); 5.3, 5, 512c (p. 112, 4-17); 7.3, 7, 564a (p. 128, 8-9).}
\footnote{1366}{Orac. Chald. 177\# (Dam., Pr. 3, p. 117, 10 W. = 112, p. 290, 17-18 R.); vid. n. 1348. Psel., E. Chald. 146, 15-17.}
\footnote{1367}{Majercik, Oracles, 207.}
\end{footnotes}
Los dioses teletárχαι, según Proclo, iluminan al alma en su ascenso hacia el patrionος ὀρμος, «el puert paterno» que es la meta final de la iniciación teúrgica; y son tres. Proclo pone como ejemplo de nombres divinos cognoscibles para el hombre los de teletárχαι e ἰγες, nombres que, procedentes de la realidad intelectiva, le han sido revelados por los mismos dioses. Uno y otro son, como se afirma en los Oráculos, ὀνόματα σεμνά (‘venerables’) y διαστόρθωμα (‘transmisores’) que «también se lanza[ν] en remolino infatigable sobre los mundos por la impetuosa exigencia del Padre» (fr. 87).

Damascio, a su vez, cita el fragmento caldeo 75 a propósito de los teletarcas:… ύποσκέλιται αὐταῖς ἄρχων οὐλόν («debajo de ellas se inclina un canal principal»; vid. ἄρχων). Sin embargo, se suele admitir que los entes aludidos no pueden ser los teletárχαι, pues el pronombre αὐταῖς es femenino, sino las ἰγες,1371 o, según García Bazán,1372, las fuentes que son mencionadas en el fragmento 74 bajo la denominación genérica de χορηγή τος ἄρχη o «principio fontanal».

τριγλώχις (-ινος), ‘trilobulado’

Homer se sirvió de este adjetivo para describir la flecha (ὁστός, ἱός), aludiendo, según creo, a la forma de su punta metálica de tres lóbulos; este uso homérico alcanzó cierta difusión en diferentes autores.1373 En el Léxico de Hesiquio se explica que la voz es


1372 García Bazán, Oráculos, 76, n. 153 y 154.

sinónima de τριγώνος (‘triangular’). Hay constancia de dos sentidos derivados: Apolonio de Rodas se sirvió de τριγλώχις para aludir a la peculiar forma de la isla de Sicilia, mientras que Galeno lo empleó como tecnicismo médico para referir, por la forma, a las válvulas del corazón.

En el verso segundo del fragmento 2 de los Oráculos, transmitido en Sobre los principios de Damasco, el adjetivo se atestigua en la expresión ἀλαή τριγλώχις, ‘fuerza trilobulada’ («a triple-barbed strenght» trad. Majercik), la cual sigue el modelo de Homero en que τριγλώχις se aplica a la flecha. El antecedente homérico, según creo, desautoriza la traducción ‘glaive à trois pointes’ propuesta por Places. El alma del iniciado, según el oráculo, ha de armarse de esta ‘fuerza trilobulada’ que no es de naturaleza física sino intelectual. Parece que debamos vincular dicha ‘fuerza’ con el ‘signo total de la tríada’ (πᾶν τριάδος σύνθημα) mencionado en el verso tercero, signo que se le ordena al iniciado «interiorizar» (βαλεῖν φρενί)1376. La fórmula caldea ἀλαή τριγλώχις, como indica Majercik, ha inspirado en Damasco los sintagmas τριγλώχις ὁ θεός y τριγλώχις μονάς1377.

τριοδήχος (-ον), ‘que contiene una tríada’

El adjetivo se documenta en el verso transmitido por Juan Lido: μονάδα γάρ σε τριοδήχων ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος (‘pues el mundo, viéndote mónada triádica, te ha elogiado»1378. Places, aun a sabiendas de que Juan Lido atribuye el verso a un himno en que Proclo celebraba al dios Una vez trascendente, lo enumeró como fragmento 26# de los Oráculos y señaló que τριοδήχος es sinónimo de τριαιδιχος.1379. Vogt, en cambio, consideró que el verso procede de un himno de Proclo dedicado a Dioniso1380.

---

1380 Procl., H., fr. 2.
también alude a la doctrina del ἐν τριῳδχον, pero no aporta evidencia de si su fuente es Proclo o son los Oráculos. Majercik, a su vez, considera dudoso el fragmento 265. Así las cosas, estimo que la voz τριῳδχος debe tenerse entre las voces caldeas dudosas, pues el verso al que pertenece parece ser más bien una creación de Proclo, eso sí, en coherencia con la doctrina caldea según la cual «en todo mundo resplandece una tríada, a la que gobierna una mónada» (fr. 27).

τρίπτερος (-ov), ‘de tres alas’

El mecánico Filón (III-II a.C.), en su tratado Sobre la fabricación de armas arrojadizas, atribuye a Dionisio de Alejandría la invención de una catapulta que era capaz de lanzar simultáneamente gran número de flechas que se describen como τρίπτεροι; o sea, éstas portaban en un extremo del astil tres plumas que servían de estabilizador. Bajo la luz de este único precedente, habría que considerar que en el fragmento 168, recogido por Proclo, se alude a un motivo originariamente militar: κατέχων τὴν τρίπτερον ἄρχην («que contiene un principio de tres alas»). La expresión recuerda a la antes comentada ἀλετή τριγλώχις («fuerza de tres puntas») del fragmento 2, que debe de connotar la punta de la flecha.

ὑδροβατήρ (-ος), ‘que camina por el agua’

No recogido en el diccionario LSJ, es un hápax que conforma el fragmento 92, transmitido por Proclo. Según éste alude a las divinidades acuáticas. Ciertamente, en los Oráculos se alude a los démones del agua: en el fragmento 91 como κόνες ὑγγρόι («perros acuáticos») y en el fragmento dudoso 216*, junto con las ninfas de las fuentes, como ἐνύδρια πνεύματα («espíritus acuáticos»).

---

1382 Majercik, 2001, 274.
1383 Orac. Chald. 27: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λέμπει τριάς, ἦς μονὰς ἀρχεῖ.
1384 Ph., Bel. 73, 43-44.
1386 Procl., In Ti. 3, 110, 3-7: ἐπὶ τὸ ἔνδοξον ἐπὶ μὲν τῶν θεῶν τὴν ἀχώριστον ἐπιστασίαν ἐνδείκνυται τοῖς ὑδατοῖς, διὸ καὶ τὸ λόγιον ὑδροβατήρας (Orac. Chald. 92) καλεῖ τοὺς θεοὺς τότος, ἐπὶ δὲ τῶν ἐπομένων τοῖς θεοῖς γενόν τὸ σενεκτικὸν τῆς ὑγρᾶς φύσεως.
El adjetivo se atestigua en el fragmento 176 ὑπερβάθμιον πόδα ριπτῶν («dando un paso más allá del umbral»), el cual se cita en un fragmento de la Vida de Isidoro de Damascio recogido en la Suda\(^{1387}\). Sin embargo, en el texto editado por Places (pero no en su traducción del mismo) se echa en falta el carácter prohibitivo de la acción aludida, que es esencial según atestiguan, entre otros, Marino, Filópono y Psel\(^{1388}\). La expresión, documentada con mayor frecuencia como οὗ ὑπερβάθμιον πόδα τείνειν, parece haberse convertido a partir del siglo VI en una máxima que se usó en diferentes contextos para indicar que todo proceso se debe acometer ordenadamente y sin omitir cada uno de los pasos intermedios que lo constituyen\(^{1389}\). Según Damascio, la expresión alude en los Oráculos a cómo se debe realizar la θεοσέβεια o ‘liturgia’\(^{1390}\). No obstante, en esta máxima se evidencia asimismo un sentido mistérico primigenio: «le ‘seuil’ est

\(^{1387}\) Suda., 234: ὑπερβάθμιον πόδα ριπτῶν· ἀντὶ τοῦ ἀτάκτως, ἀπρεπῶς διαπαρτόμενος.


\(^{1390}\) Así lo interpreta García Bazán, Oráculos, 94, n. 294.
ceil que franchit l’initié, comme dans l’embali α des mystères, l’accès à un ἅβα-
ton»\textsuperscript{1391}, explica Places. Probablemente es una voz caldea.

**úpérχοσμος (-ov), ‘supracósmico’**

Frente a la forma más habitual ùpérχοσμος, cuya medida no se adapta a las exigencias del hexámetro dactílico, la variante ùpérχοσμος se registra en el fragmento 18, transmitido tanto en *Sobre el Crátilo* de Proclo como en *Sobre el Parménides* de Damascio: ο’ τὸν ὑπέρχοσμον πατρικὸν β̃θον ἵστε νοοῦντες («quienes conocéis, al pensar en él, el abismo paterno supramundano»)\textsuperscript{1392}. Damascio vuelve a aludir a este mismo fragmento 18 mediante la expresión β̃θος ὑπέρχοσμος («abismo supramundano»), que se atestigua varias veces en su tratado *Sobre los principios*\textsuperscript{1393}. Como el adjetivo tiene su origen en un sintagma preposiciona\textsuperscript{1394}, Ruelle editó ambiguamente ora τὸν ὑπέρ χόσμον ora τὸν ὑπέρχοσμον en el verso del oráculo. El adjetivo se registra en la *Catena de la Epístola a los romanos*, pero no como resultado de la influencia directa de los *Oráculos* sino del *Sobre los principios* de Damascio\textsuperscript{1395}. Pselo, por su parte, interpretando en clave caldea uno de los *Proverbios* salomónicos en que se menciona la eternidad (σι’ων), parece aludir a la condición ‘supracósμica’ de


\textsuperscript{1394} Cf. Porph., *Phil. orac.* 144: σ’ γὰρ ὑπέρ χόσμον τε καὶ οὐρανον ἀστερόεντα / χρείσθη ὑπέρχοσμα πολλά αἰωνίως ἀλλά.

ética. La forma caldea ὑπέρχοσμος, por tanto, debe de ser una variante motivada por las exigencias del metro, y merece ser considerada original de los Oráculos.

Places, basándose en Sobre el Timeo de Proclo, editó la forma ὑπερχόσμος como fragmento 209#, cuya autenticidad ponen en tela de juicio Majercik y García Bazán. Ciertamente, el fragmento no debe ser considerado tal porque, por una parte, ninguna de sus formas flexivas (ἀ–) se adapta al hexámetro dactílico, y por otra –razón para mí de mayor peso– ni Proclo lo atribuye a los Oráculos o a sus autores ni, según creo, cabe colegirse su pertenencia a los Oráculos a partir del contexto en que aparece. No obstante, en el comentario Sobre el Parménides Damasco explica que existe un ‘orden cósmico’ (διαξοσμησις) que recibe diversas denominaciones según las diferentes escuelas filosóficas; entre ellas se menciona la de ciertos teólogos que lo denominan ‘supracósmico’ (ὑπερχόσμος) probablemente los aludidos son los teólogos caldeos, los Julianos. La forma primigenia ὑπερχόσμος, por tanto, se usó libremente en prosa. En Proclo o Sobre la felicidad, según indica Cazelaís, Marino usa la voz ὑπεροφρονίος (procedente de Pl., Phdr. 247c3) como sinónima de ὑπερχόσμος.

ψυχοφράτωρ (-ορος), o ‘soberano de almas’

El término se atestigua únicamente en el fragmento 86 transmitido por Proclo: … ψυχοφράτωρ τελετάρχης (‘teletarca soberano de almas’, trad. García Bazán; vid. supra τελετάρχης). Por tanto debe ser considerado un neologismo caldeo. El ámbito de esta
divinidad parece ser el de las regiones etéreas. Del sustantivo se deriva el adjetivo φυσικωτρόφος que Juan Lido asocia al número siete y al alma.¹⁴₀¹

φυσικωτρόφος (-ον), ‘que nutre el alma’

No hay que confundir este adjetivo con el sustantivo homónimo φυσική τροφή (con diferente acentuación) que en la literatura médica designa la planta también denominada, según Galeno y otros, κέστρον ο βεττόνισθη.¹⁴₀² Según el fragmento 130 de los Oráculos es φυσικωτρόφος el ἄνθος que proporciona al alma los frutos ígneos que descienden desde el Padre.¹⁴₀³ Si la presencia del término en el Himno I de Sinesio se justifica fácilmente partiendo de los Oráculos¹⁴₀⁴ no ocurre igual en el caso de Orígenes de Alejandría, pues parece improbable que éste, cuya vida se data hacia 185-253, haya podido conocer los Oráculos en una fecha temprana.¹⁴₀⁵ Acaso la fuente común de estos usos caldeo y cristiano sea la tradición órifica, pues en los Himnos órficos el adjetivo se aplica ora a los Dióscuros ora en el contexto de la diosa Hera.¹⁴₀⁶ En los Oráculos sibilinos, según el modelo cristiano, φυσικωτρόφος refiere a Dios Padre.¹⁴₀⁷

¹⁴₀⁴ Synes., Hymn. 1, 170.
¹⁴₀⁵ Orígenes, Exp. in Ps. 245a: ὁ καθαίρων ἐκπόν ἐκ τῶν παθῶν, καὶ ἐργαζόμενος τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ, τοῦ φυσικωτρόφου ἄρτοις σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ ἐμπληροθήσεται.
¹⁴₀⁷ Orac. Sib. 5, 500: φυσικωτρόφον γενετῆρα.
C. RESUMEN Y CONCLUSIONES

El vocabulario de los Oráculos

En primer lugar ha de destacarse que, pese a que el corpus de Oráculos caldeos conservado es relativamente pequeño, las nuevas acuñaciones caldeas aparecen en cantidad notable. Entre estos aparentes neologismos priman sobre todo los adjetivos, en su mayor parte creados por composición, hecho que favorece que en los Oráculos predomine un lenguaje poético esencialmente descriptivo. También se atestiguan, aunque en número mucho menor, novedosas formas sustantivas (ἐξοχέτευξις, ἔξωστήρ, probablemente κοσμαγός, ψευδοκράτωρ) y adverbiales (σκιρτήδον, στυβαρήδον); sin embargo, ninguna de carácter verbal. Todo este nuevo vocabulario se ha creado a partir de étimos griegos, con los recursos morfosintácticos propios de la lengua griega, y con conocimiento del uso correcto de los mismos. La única excepción parece ser el sustantivo μνήμονες, que podría ser un préstamo de origen extranjero o, incluso, una uox mystica revelada por los mismos dioses. Algunos de ellos, apunta Brisson, parecen originados por exigencias del hexámetro dactílico.

Entre los adjetivos compuestos con primer elemento παν- se documentan πάμμωρφος (voz caldea semejante a παντόμορφος, documentada en Sófocles), παμφεγγής (con un antecedente en Electra de Sófocles), πανδεκτικός (voz de origen aparentemente caldeo), πανομφής (procedente de la Filosofía de los Oráculos de Porfirio y equivalente a la forma homérica πανομφαίος), y πάντερχος (voz caldea original).

Los adjetivos ὀμφαρόσωμος (ya documentado en Empédocles y de inspiración, si es que no acuñación, homérica) y ὀμφαφαίς (voz de origen tal vez caldeo) expresan la capacidad de Hécate para proyectarse y relacionarse en dos direcciones. El término ὀμφαφών, en cambio, que define la región supralunar del universo, no es original de los Oráculos. Por otra parte, no parecen atestiguarse voces de origen caldeo con primer elemento τρι-: ni debe de serlo τρίπτερος (se atestigua en el mecánico Filón) ni τριγλώχις (es un adjetivo homérico); en cuanto a τριώχος no parece proceder de los Oráculos: Juan Lido atribuye el verso en que aparece a los Himnos de Proclo. Así las

1408 Brisson, 2003, 114.
1409 Majercik (Oracles, 7-8) relaciona estas aparentes formas caldeas con las gnósticas τριδύναμος y τριδύναμις, así como con la de Sinesio τριχόρυμβος (Hymn. 9, 66).
cosas, se ratifica la observación general hecha tiempo atrás por Johnston con respecto a las series de adjetivos en ἄμφι- y en τρι- que refieren a Hécate: las formas ἄμφι- predominan en contextos del neoplatonismo medio y tardío, mientras que las formas τρι- son propias de la época clásica. No obstante, en los Oráculos se describe lo que pudo haber sido una estatua de la Hécate Trimorfa, haciéndose referencia a su flanco derecho (fr. 51), el izquierdo (fr. 52) y el de atrás (fr. 54).1411

En relación a los adjetivos compuestos con final en -οῦχος soy partidario de considerar que tanto διμονιοῦχος como λεοντοῦχος son términos caldeos auténticos y de que, por tanto, como tales deberán ser recogidos en un futuro edición de texto de los Oráculos. De otro lado, los críticos se muestran escépticos sobre el origen caldeo de la citada voz τριοῦχος que se atestigua, repito, en un verso atribuido a Proclo.

Parecen ser hápax caldeos los sustantivos ἔξοχέταμισσα, ἔξωστῆρα y ψεχαράτωρ (de este último deriva el adjetivo ψεχαρατητικός atestiguado en Juan Lido) y los adjetivos ἀνάπνοος (Pselo transmite el plural insólito ἀνάπνοοι), θεοσύνδετος, θηροπόλος (éste parece haber inspirado el hápax de Proclo θηροφανής), πρηστηροδόχος y πειθηνίς. Sospecho que la forma sustantiva ἄγκτεωρa, en cambio, cuyo origen parece estar en una conjetura que remonta al menos hasta Pletón, pudiera ser un falso hápax. El adjetivo ἄρχιχασ, en cambio, puede haber sido realmente usado en los Oráculos como variante de la forma común ἄρχιχασ.

El origen caldeo de ἀστεροπληθής, θειόδαμος, ζωηφόρος, ζωοτρόφος y πανομφής está en tela de juicio, pues todos estos adjetivos se incluyen en fragmentos caldeos que se consideran dudosos por atestiguarse por vez primera en la problemática Filosofía de los oráculos de Porfirio. Todos los testimonios concernientes a ἀστεροπληθής remontan en última instancia al escrito porfiriano; θειόδαμος tiene un antecedente en Píndaro; ζωηφόρος es una variante oracular de la voz ζωηφόρος, la cual se atestigua a su vez no sólo en los Oráculos sino también en Temistio, en el Catálogo de códices astrológicos y sobre todo en la literatura cristiana; ζωοτρόφος tiene un precedente en el sustantivo platónico ζωοτροφία, y se atestigua, entre otros, en Máximo de Tiro y Clemente de Alejandría; πανομφής es una variante oracular de la forma homérica πανομφαῖος.

1410 Johnston, 1990, 60.
1411 Brisson (2003, 119) documenta una Hécate con cuatro caras (Procl., In Tim. 2, 130, 23; 2, 246, 19; 2, 293, 23).
El sustantivo δοξεύς, en cambio, sí parece documentarse de modo independiente tanto en los Oráculos caldeos como en la Filosofía de los oráculos de Porfirio, hecho que vendría a respaldar la conjetura de quienes defendieron que existe una vinculación genética entre ambas colecciones oraculares.

Varios términos pueden haber sido tomados de algunos lenguajes técnicos: del médico, ἀγχετείρα, ἀνοχεύς, δύσκαμπτος, ὀπισθοβαρής; del armamentístico y militar, πάντεχος, τριγλώχις, τρίπτερος; y del mistérico, ύπερβάθμιος y τελετάρχης. La voz ἀπνεύμων, a su vez, es el único de los términos aquí estudiados que se documenta en textos propiamente mágicos; pero no hay modo de saberse si se trata de un desarrollo paralelo o si hay algún vínculo entre las tabellae defixionis chipriotas en cuestión y los Oráculos.

Combès sospechó que el término ὑπαρξίς (‘existencia’), aunque no se atestigua en los fragmentos editados por Places, puede proceder de los Oráculos. Majercik, tras dedicar varias páginas a dilucidar la cuestión, concluyó que el uso de ὑπαρξίς en la especulación neoplatónica sólo se puede rastrear hasta los escritos de Porfirio: éste suele servirse del término como sustitutivo de la voz caldea Πιστή para referir al primer principio fundacional de las cosas. Que ὑπαρξίς no es un término original de los Oráculos parece sugerirlo el hecho de que ni los Oráculos ni sus autores son citados en parte alguna mediante la peculiar fórmula que usa Damascio en el pasaje que suscitó la hipótesis de Combès: δύναμιν (cf. Or. Chald. 4) τῇ ὑπάρξει σύμπεπτὴς, ός ἡ δὴ τινὲς ἐφεύλογοι τούτου αἰνώττονται («un poder que está vinculado a la existencia, como en efecto lo insinúan ciertos autores de textos sagrados»). Otros testimonios presentados por Majercik, con todo, parecen revelar lo contrario: que Damascio tomó la voz ὑπαρξίς de los Oráculos. Sin embargo, en estos casos Damascio podría no estar citando

directamente los Oráculos sino refiriendo interpretaciones ya neoplatonizadas de los Oráculos. Aun cuando Damascio parece vincular la voz ὑπαρξία a los Oráculos por ser un tecnicismo habitual en la exégesis platónica de los mismos, lo más prudente será incluirla entre el vocabulario caldeo dudoso.

Resumiendo, en el catálogo de voces con origen en los Oráculos debemos incluir ἄγτειρα (si es que no es un falso hápax), ἀνάπνοος, δαμονιοῦχος, εἰδωλοχάρης, ἔξοχέτειμα, ἔξωστήρ, Ἐπτάχτις, ἐργοτεχνίτης, ζωηφόρος, θεοθρέμμων, θεοσύνδετος, θηροπόλος, μισοφάς, μνίζοφρις, πάντεῖχος, πειθηνίς, πολυχείμων, προστηροδόχος, πυρόχος, πυριβριθῆς, σιμφρατῆς, συμβατικόν, στράφαλος, σπονείμων, σπονείμων, υδροβατήρ, ύπέρκοσμος y φοιχοφάτωρ; probablemente, también ἀμφιφαίης, ἀμφικνεφῆς, ἀμιστύλλετος, ἀπνεύμων, ἀρχιος, κοσμαγός, λεοντούχος, πάμμορφος, πατρογενής y ὑπερβάθμος. Es dudoso el origen caldeo de ἄξωνος, ἀμφιφάων, ἄνοιχες, δοξεῖς, κλαδελίκτος, ὁλοποῖος, πανδεκτικός, πανοψήφης, τριούχος y φοιχοπόσφος. No parecen tener un origen tal δύσχαμπτος, ὀπισθοβαρής ni τελετάρχης, como sin duda tampoco lo tienen ἀμφιπρόσωπος, παμφεγγής, τριγλώχες y τρίπτερος.

Del examen del léxico caldeo también se derivan algunas consideraciones de interés para una nueva edición de texto de los Oráculos. En el momento de su elaboración convendría someterlo a consideración y acaso adoptarse las siguientes correcciones, según propongo: a) en el fr. 75 restituirse ἄρχιος en lugar de ἄρχιειος; b) eliminar los fragmentos 180# y 181#, pues las respectivas expresiones τῆς ὑλῆς τὸ λάβρου y ὁ κόσμος μισοφάς forman parte del fr. 134 (en Pselio, Theol. 23a, 4 Gautier, corríjase μισοφάς por μισοφάς); c) en el fr. 52 restituirse Ἄπαξ ἀμιστύλλετος en lugar del solo ἀμιστύλλετος; d) en el fr. 161 reemplazar la conjetura ἀγκτείρα (que corrige la forma manuscrita ἀκτείρα) por la lectura ἀγκτήρες documentada en Proclo; e) en el fr. 173# leerse πατρογενής en lugar de πρωτογενής; f) como fr. 186bis reconstruirse el hexámetro ψὐχή τῶν ὄντων πάντων πάμμορφων ἀγαλμα en lugar del verso incompleto ... ψὐχῆς πάμμορφων ἀγαλμα.
ANEXO: EL ORÁCULO DE LA THEOSOPHIA TUBINGENSIS

Al conjunto de términos estudiados habría que añadir como posibles voces caldeas cuatro hápax atestiguados en un oráculo de dieciséis hexámetros hoy día editado en la Teosofía de Tübingen como χρησιμός de Apolo y que, según defienden a contracorriente Gallavotti y Livrea, habría pertenecido a la colección de los Oráculos caldeos en un tiempo más remoto: se trata de los adjetivos λίγηθε γεγέντις (‘de resplandor sonoro’) y αἰθέροδινης (‘que gira en el éter’), del sustantivo μελεδηθμός (‘cuidado’) y del adverbio εἰλιγήθη (‘en espiral’). El oráculo, o mejor dicho una sección del mismo, se conoció primero por una inscripción de la muralla de la ciudad licia de Enoanda que se data después del 260 d.C.: 

Αὐτοφής, ἀδίδωκτος, ἀμήτωρ, | ἀστήθε λιθοκτος, |
οὐνομά μὴ χωρῶν, πολύθινος, | ἐν πάρι ναιὼν, |
τοῦτο θεός· μειρά | δὲ θεοῦ μερίς ἄγγελοι ἥμεῖς. |
τοῦτο<[/]> πεθαμένους θεοῦ πέρι ὠστίς ύπάρχει, |

5 Α[θ][θ][θ][θ]α πανδέρχη | θεὸν ἐννέεπεν, εἰς ὃν ὀρθόντας |

En Instituciones divinas Lactancio reproduce los tres hexámetros primeros, si bien con una lectura manipulada del verso 2º donde se omite πολύθινος para eliminarse la huella pagana; constata que el oráculo tuvo un total de veintiuno, a cuyo inicio pertenecen los tres citados; y dice que procedía del santuario de Apolo en Colofón.

Los tres versos en cuestión vuelven a documentarse al final del oráculo 13 de la Teosofía de Tubinga (compilada entre 474 y 491/508), donde se documentan los cuatro hápax antes referidos:


5 ἔνθα μὲν οὕτ' αἰθήρ φέρει ἰστέρας ἀγλαοφεγγείς οὗτε σεληναῖθ' λιγήθε γεγέντις αἰωρεῖται,

1418 Lact., Inst. 1, 7, 1, p. 25, 10-17.
Robert barruntó que la inscripción de Enoanda tenía tal vez un origen órfico\textsuperscript{1420}, posibilidad que nadie ha defendido y que parece pues descartable. A Lewy, en cambio, le pareció que el oráculo de Tübingen presenta elementos propios de la «Chaldean mystagogy»\textsuperscript{1421}, pero la conjetura del origen caldeo fue refutada en seguida por Dodds\textsuperscript{1422}. Siguiendo los pasos de Lewy, Gallavotti opina que su concepción de la divinidad es coherente con la idea de divinidad expresada en los Oráculos caldeos\textsuperscript{1423}, y Livrea, revisando las opiniones de ambos, formuló esta teoría: el oráculo primigenio de veintiún versos formó parte del repertorio de oráculos reunido por Juliano el Teúrgo, y nos ha sido transmitido por dos vías independientes: Porfirio lo recogió en Filosofía de los oráculos, desde donde pasó, por mediación quizá de un autor cristiano anónimo, a Lactancio, la Theosophia y Doroteo de Tiro\textsuperscript{1424}; el epígrafe enoandense, en cambio, fue copiado directamente de los Oráculos\textsuperscript{1425}. Mas hoy día casi ningún investigador se adhiere a la tesis de Lewy según la cual hubo una doble tradición en la recepción de los Oráculos, la una representada por Porfirio, la otra por Jámblico y Proclo. Según Hall, la divinidad aludida en el texto podría ser Helios (así se lo sugieren las expresiones \(\pi\rho\nu\omega\nu\) y \(\pi\rho\delta\) \(\alpha\nu\tau\omicron\lambda\omicron\nu\)).\textsuperscript{1426} Para Mitchell la inscripción de Enoanda atestigua el


\textsuperscript{1420} Robert, 1971, 603.

\textsuperscript{1421} Lewy, 1978, 17-20.

\textsuperscript{1422} Dodds, 1961, 265-266.

\textsuperscript{1423} Gallavotti, 1977, 99; 100; 102; 104-105.

\textsuperscript{1424} Livrea (1998, 95) remite a Visio Dorothei 10-15 Kessels & Horst.

\textsuperscript{1425} Livrea, 1998, 94-95.

\textsuperscript{1426} Hall, 1978, 267.
extendido culto a Ὅ θεός ὑψιστός, uno de cuyos mensajeros es Apolo, el dios que pronuncia el oráculo. Athanassiadi, a su vez, renuncia —«it would be idle»— a intentar identificar el origen del oráculo como judío, gnóstico, caldeo o platónico en vistas de que el asunto del henoteísmo en él tratado fue de interés «to the theological koiné of the period».

En mi opinión este oráculo no procede de los Oráculos caldeos, pues presenta varias características que no se dan en ninguno de los oráculos recogidos por Places. Helas aquí: se ha transmitido en una inscripción; fue dado a conocer coram populo; se conserva tanto la pregunta a la que responde el oráculo como el nombre de la persona que realizó la consulta; y el verbo ἔχωρσεν es inusual en las fórmulas que introducen las citas de los Oráculos. Tales rasgos, además, se avienen con el valioso testimonio de Lactancio, que parece fidedigno, según el cual el oráculo procede del santuario de Colofón presidido por Apolo. Ciertamente, en el oráculo hay un número significativo de voces que le dan un aparente color caldeo, pero ninguna de ellas es una voz realmente distintiva de los Oráculos. Los hápax anotados, cuatro, evidencian lo que parece ser un rasgo general de la literatura oracular: su capacidad para innovar en el campo léxico y renovarlo.

Sobre la intertextualidad de los Oráculos

A partir de las coincidencias léxicas presentaré a continuación un cuadro general sobre posibles relaciones textuales entre los Oráculos y otros escritores u obras diversos, dejando a un lado a los autores tradicionalmente conocidos por habernos transmitido los fragmentos caldeos (vid. apéndice B).

Entre los términos estudiados aparecen los homerismos ἄρμήφατος, τριγλώχις y, si es que puede considerarse una acuñación realmente homérica, ὀμφιπρόσωπος. El primero de ellos, con todo, no pertenece en verdad a los Oráculos: fue incorporado como...

---


1430 A saber: κύτος, φλογμός φλόξ, κανεῖν, ἀπλετός, μάκαρ, βο[λή, πατήρ, ἀστήρ, αἰωρείσθαι, ἀταρπτός ἀταρπός, ἀκτίς, σφέχειν, αἰθερόδινης δινεῖν, πρὸςός, αὐλῶν, ὁριζέιν.
parte del fragmento 159 por una errónea reconstrucción de Places conjeturada a partir del testimonio de Heráclito. La crítica ya constató alguna vez que otra que los Oráculos «contiennent un grand nombre de termes ou d’expressions homeriques». Entre ellos: στροφάλιγξ (fr. 49 y 87); χέντρω ἐπιστέρχον (111); πολύφρων (182); αὐλή (202); σειρά (203); Ζεῦς γάρ τοι δωτήρ πάντων ἀγαθῶν τε κακῶν τε (215); y χλόθι μεµ[ (220]).

Algunos adjetivos pudieran tener su origen no en los Oráculos sino en los comentarios que los Julianos dedicaron a los Oráculos: ἀζωνος, ζωναῖος, κραλοέλικτος (procedentes tal vez del tratado Las zonas celestes de Juliano el Teúrgo) y Ἐκατικός.

Merecen destacarse las voces que son comunes a las tradiciones órfica y caldea: ἄρχιγένεθλος (refiere ora a Rea ora a Hécate), κραλοέλικτος (alude bien a Helios-Zeus bien a Khronos), μελανωγής (describe ya la noche ya el mundo material; tiene un precedente en Eurípides y se documenta en una tablilla mágica de Oxirrinco), ὀλοποιώς (del que deriva un verbo ὀλοποιεῖν atestiguado en Damasco y Simplicio), τελετάρχης (refiere ora a Baco y Sileno ora al Sol) y ψυχοτρόφος; quizás lo es también ἄμφιφατης. Miguel Itálico ya vislumbró cierta relación entre el orfismo y los Oráculos cuando se preguntó: «¿o es que los bárbaros (sc. los Caldeos) inventan sus propias ficciones a partir de Orfeo?».

No está claro si los autores de los Oráculos pudieron conocer la literatura órfica, o si esta interferencia entre lo órfico y lo caldeo se debe a la labor exegética desempeñada por Siriano y Proclo, quienes en la Academia intentaron conciliar la teología de Orfeo con la teología de los Oráculos.

---

1431 Brisson, 2000, 333. Sobre el uso de los versos de Homero en el templo de Zeus en Apamea de Siria vid. p. 117.
1432 Il. 23, 430. García Gazán, Oráculos, 84, n. 213.
1433 E.g. Od. 8, 297; 14, 424. Places, Oracles, 110. Majercik, Oracles, 208.
1436 Cf. Il. 24, 528. Places, Oracles, 151.
El adjetivo ὀπισθοβαρῆς, documentado por vez primera en las Enéadas, sugiere un posible vínculo entre Plotino y los Oráculos. Sin embargo no está claro en qué dirección habría corrido la supuesta influencia: para algunos críticos el adjetivo demuestra que Plotino tuvo conocimiento de los Oráculos en algún momento de su vida; otros, en cambio, citan precisamente el testimonio de Plotino como argumento para negar la autenticidad caldea del término y del fragmento 155# al que pertenece. No obstante, también se podría plantear teóricamente la hipótesis inversa: ¿pudieron los autores de los Oráculos haber leído a Plotino? Ante la falta de otras evidencias yo diría que no; además, en caso afirmativo habría que posponer la composición de los Oráculos, como se ha propuesto alguna vez, a partir de la segunda mitad del siglo III\(^{1440}\). En Proclo, por otra parte, se documenta el verbo denominativo ὀπισθοβαρεῖν.

La crítica ya constató la influencia de los Oráculos en Sinesio de Cirene\(^{1441}\). Por mi parte confirmo que en Himnos y en Sobre los sueños aparecen las voces caldeas ἁζωνος, ἁμφιφανῆς, δοκεύς (quizá caldea), εἰδολοχρής, ζωηφόριος, κοσμαγός y μελανογ-γής.

Gregorio de Nacianzo, quien asistió a la Academia de Atenas en el período 354-358\(^{1442}\), debió de haber tenido conocimiento de los Oráculos, según propuso Majercik\(^{1443}\), por mediación de la obra de Porfirio; Places señala que Gregorio menciona los diferentes grados del sistema teológico caldeo (Uno, abismo paterno, iunges, Una vez trascendente, Hécate, Dos veces trascendente, etc.) en un discurso sobre la Trinidad publicado por Bidez\(^{1444}\). Es posible que Cirilo de Alejandría también haya leído los Oráculos en algún momento de su formación, pues en él se documenta la forma caldea πάμμορφος. El ψωτρόφος de Orígenes de Alejandría, en cambio, parece remontar a la literatura órfica más que a la tradición caldea. Gregorio de Nisa –autor citado curiosamente por Pselo en su Exégesis del fragmento caldeo 110– coincide con los Oráculos al caracterizar a Dios como ‘ensamblador’ (συνοχεύς), además de ‘demiurgo’. Por otra parte, Places ya señaló que en el Pseudo-Dionisio hay huella indirecta del léxico caldeo: ἀφθεγκτος,
黠罗斯托ς, ἀτύπωτος, βῆθος, ῥοῖζος; a estas voces ha de sumarse τελετάρχης, que alude a Dios.

Horapolo de Nilo, a quien alguna vez se ha identificado con uno de los dos Horapolo de Fenebizis –quienes a su vez debieron de ser padre e hijo del neoplatónico Asclepiades de Alejandría–, no sólo hace uso de la voz caldea σφονεύως sino que la vincula en su explicación al jeroglífico de la lira. Así pues, aquí parece que tenemos un ejemplo concreto de cómo los neoplatónicos, siguiendo la tradición sacerdotal egipcia, hicieron uso de su conocimiento de la escritura hierática en su forma criptográfica: esto es, de los σύμβολα que, según Jámbrlico y otros, se empleaban en las prácticas teúrgicas.

Otro autor oriundo del mismo área geográfica y que podría haber conocido los Oráculos es Nono de Panópolis, según lo sugiere la presencia en su obra de las voces ὀμφιφανῆς (aparentemente caldea) y ὀρχγένεθλος (aunque de origen quizás órfico). La primera parece apoyar la conjetura de quienes identifican a Nono de Panópolis con Anmonio de Alejandría, uno de los discípulos de Proclo. Berg también ha señalado que Nono y Proclo comparten en exclusividad ciertas voces (προστρεφές, ἡγεσίνους, ἀρσενομήθος), lo que indica que debe de haber algún tipo de relación estrecha entre los dos autores. Por otro lado, el hecho de que ὀμφιφανῆς se aplique tanto a Hécate como a Rea sugiere que la voz puede tener un origen más bien órfico; de ser así se derivarían dos consecuencias: la influencia directa de lo órfico en los Oráculos, así como la desvinculación de Nono de los mismos.

El adjetivo ὀμφιφανεφής, que debe de ser caldeo, se atestigua en el tratado astrológico Hermippus, atribuido a Juan Catrares (fl. 1309-1322) pero actualmente considerado un pseudoepígrafo. También parece deberse a la influencia de la voz caldea πομμόρφος el uso que en él se hace de παντόμορφος. El tratado, así pues, pudo ser...
escrito por alguien con interés en el neoplatonismo (particularmente, en Proclo\textsuperscript{1450}) y vinculado a la escuela de Pselo.

De entre los autores latinos cabe destacarse a Marciano Capela, quien parece mencionar la colección de los Oráculos como Chaldaea oracula y logia\textsuperscript{1451}, por su conocimiento del vocabulario caldeo, a saber: «septem radiorum» (fr. 194: 'Επτάρχεις); «Azonos» (fr. 188); «uirginem fontanam» (fr. 52: πηγή... τὸ παρθένον οὐ προϊέσα) y "Ἀπαξ καὶ Δίς ἐπέκεινα (fr. 169)\textsuperscript{1452}; ¿Ψχή? (fr. 53)\textsuperscript{1453}; ¿animae simulacrum? (fr. 186bis: ψυχής πάμμορφον ἀγαλμα)\textsuperscript{1454}.

Por otra parte, habría que destacar una ausencia significativa: en ningún momento ha salido a colación Numenio de Apamea, a pesar de que en él se documentan algunos motivos comunes a los Oráculos. Claro que no puede pasarse por alto el hecho de que la obra literaria de Numenio nos ha llegado, al igual que los Oráculos, muy fragmentada.

\textsuperscript{1450} En Hermipp., Astrol. 2, 185, p. 69, 26-70, 3 se cita la doctrina procliana de la σύμπαθεωσ cósmica operada por los συνθήματα (vid. p. 352).

\textsuperscript{1451} Mart. Cap. 2, 142 y Shanzer, 1984, 142-144; 1, 10 (p. 6, 3 W. = p. 5, 19 E.).

\textsuperscript{1452} Mart. Cap. 2, 205 (p. 55, 15-16 W. = p. 50, 27-28 E.).

\textsuperscript{1453} Mart. Cap. 1, 7 (p. 4, 12 W. = p. 4, 4 E.).

\textsuperscript{1454} Mart. Cap. 2, 142 (p. 44, 6 W. = p. 41, 9 E.).
VI

LOS LOGÍA COMO TEXTO SAGRADO

A. LOS ORÁCULOS CALDEOS Y LOS CÁNONES RELIGIOSOS

NO CREO QUE HOY DÍA NADIE VAYA A PONER EN DUDA QUE LOS ORÁCULOS fueron la «sacred literature»^1455 en que se sustentó la teúrgia: sin aquéllos ésta, aun cuando haya podido sufrir discutibles influencias foráneas, no debería de haber existido. Según entiendo, todo conjunto de creencias y de prácticas a ellas vinculadas que se fundamenta en un texto de origen divino, y que cobra consistencia por acumulación de las interpretaciones subsiguientes que de él se van haciendo durante un período ininterrumpido, constituye una manifestación religiosa: es el caso de la teúrgia fundamentada en los Oráculos. Por el contrario, en la Antigüedad el contenido de los textos propiamente ‘mágicos’ nunca fue asunto de debate ni mucho menos de exégesis, lo que probablemente habría llevado al surgimiento de diversos modelos explicativos de los mismos. En la Antigüedad nunca hubo, por decirlo así, teólogos de la magia. Aquél que disertó teóricamente sobre ella, me refiero a Apuleyo de Madaura, juzgó que la magia no era tal sino la religión de los antiguos sacerdotes persas llamados con toda propiedad magi^1456.

Generalmente se cree que los Oráculos nacieron en las últimas décadas del siglo II d.C., en conformidad con el testimonio de la Suda, y que adquirieron su «canonical status»^1457 a finales de la centuria siguiente. Stroumsa ha caracterizado estos primeros siglos de nuestra era como el período de «the rise of religions of the Book»^1458. Según Johnston, 1990, 1. «For despite the uncertainty of how to define ‘theurgy’ in general, it is at least certain that if any system of practices and beliefs can claim the title, it is that one lying behind the Chaldean Oracles» (1990, 80).

^1455 Johnston, 1990, 1. «For despite the uncertainty of how to define ‘theurgy’ in general, it is at least certain that if any system of practices and beliefs can claim the title, it is that one lying behind the Chaldean Oracles» (1990, 80).

^1456 Apul., Apol. 25-27.

^1457 Athanassiadi, 1999, 152.

^1458 Stroumsa, 2009, 30. «In tale periodo tutte le religione (...) tendono a codificare in un testo sacro la propria dottrina spirituale» (D’Anna, 1992, 79).
opina Athanassiadi, el reconocimiento de los Oráculos caldeos como un texto sagrado se debió en gran medida a la labor de interpretación realizada por Amelio, Porfirio y sobre todo Jámblico, quien les dedicó unos muy completos comentarios. En consecuencia, los Oráculos devinieron en «the canonical text of Neoplatonist theurgy». Cazelais, siguiendo a Saffrey, propone que fueron tres las razones primordiales que incitaron a los neoplatónicos a apropiarse de los Oráculos: «leur contenu platonicien», «leur forme oraculaire», y porque tenían «le besoin d’une révélation».

El concepto de ‘canon’ religioso como un catálogo cerrado y normativo de textos que son considerados auténticamente sagrados por un grupo de creyentes, en detrimento por ende de otros escritos afines que se excluyen como apócrifos, es de origen judío-cristiano. Es por ello que recordaré algunos hitos en la historia de la canonización de las llamadas Sagradas escrituras.

En La sabiduría de Ben Sira, cuyo original hebreo es del 180 a.C. y la traducción griega incluida en los LXX de alrededor del 132 a.C., se alude a una colección de textos judíos en que se prefigura el futuro Tanaj: ese corpus primitivo lo integraron dos partes bien definidas, «la Ley, los Profetas», y una tercera imprecisa y en formación de «otros libros que les siguieron». En torno al año 95 Flavio Josefo dio cuenta de un canon judío de veintidós libros, número coincidente con el de las letras del alfabeto hebreo, que podría corresponder al canon actual: cinco mosaicos (Pentateuco), trece proféticos, y cuatro de himnos y preceptos. La tradición erudita ha venido dando crédito a la idea de que en la ciudad de Iamnia, alrededor del 90-100 d.C., se reunió una asamblea de rabinos para fijar definitivamente el canon palestino, representado por la tradición masorética, frente al hipotético canon alejandrino en griego de los LXX adoptado por los cristianos. Sin embargo, el canon judío y los criterios para definir la canonicidad de los textos se siguieron discutiendo, según parece, hasta al menos los inicios del siglo III. La polémica con los Padres de la Iglesia, quienes venían haciendo uso cual herejes de los

1459 Athanassiadi, 1999, 152, n. 15. Dam., Pr. 2, p. 1, 7-8 W. (43, p. 86, 5-6 R.); 2, p. 104, 26-105, 1 (70, p. 154, 13-14); In Prm. 1, p. 9, 6-7 (130, p. 9, 21-22); 1, p. 12, 1-3 (132, p. 11, 11-12); 3, p. 5, 5-6 (265, p. 132, 9-10). Marin., Procl. 26, 17-19.
1460 Smith, 1995, 91.
1462 LXX, Si., prolog.: διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν (sc. πατρίων βιβλίων) τῶν κατ’ αὐτούς ἡκολούθησαν δεδομένων.
1464 E.g. Rodríguez Carmona (2002), 193-194 y 411-420).
Septuaginta, pudo acentuar el interés de los judíos por dejar cerrado su canon escriturario.

Los autores del Nuevo testamento, a su vez, contemporáneos de aquellos otros judíos que frecuentaban las sinagogas del siglo I d.C., reconocieron igualmente la autoridad de la Ley y de los Profetas\textsuperscript{1465}. El evangelista Lucas también alude con la etiqueta genérica de ‘salmos’ a ese tercer grupo de libros por entonces aún indefinido\textsuperscript{1466}. En el Diálogo con Trifón (ca. 155-160) Justino considera que son γραφοῖ todos los textos recogidos en los Septuaginta\textsuperscript{1467}, y constata el valor documental de los Evangelios como τὰ ἀπομνημονεύματα τὰ τῶν ἀποστόλων, o ‘memorias’ de quienes fueron testigos de la vida de Jesús\textsuperscript{1468}. En opinión de Stroumsa y otros la formación del canon bíblico estuvo directa y estrechamente relacionada con las polémicas religiosas del siglo II suscitadas por gnósticos, marcionistas y montanistas\textsuperscript{1469}. De entre ellos suele destacarse a Marción porque, al proclamar como únicos textos canónicos el Evangelio de Lucas y diez de las epístolas paulinas, debió de acuciar el debate que conduciría a la fijación del canon neotestamentario\textsuperscript{1470}. Herbst, en cambio, restando importancia a las interferencias de los cristianos heréticos, sostiene que la canonización del Nuevo Testamento tuvo que ver sobre todo con el debate entablado entre judíos y cristianos a propósito de la correcta interpretación del Antiguo Testamento, el cual compartían como escritura sagrada\textsuperscript{1471}. Melitón de Sardes, a finales del siglo II, dio una lista de los libros del Antiguo testamento usados por los cristianos que coincide fundamentalmente con el canon judío: su mención de τὰ τῆς παλαίας διαθήκης βιβλία implica, según observa Metzger\textsuperscript{1472}, el reconocimiento tácito de que también existía una literatura neotestamentaria sobre la καινὴ διαθήκη o «nueva alianza». De la existencia de un ‘canon neotestamentario’ dan cuenta tanto el Fragmento de Muratori\textsuperscript{1473} como Ireneo de Lyon: éste, en la década del 180, afirma que son cuatro y sólo cuatro los verdaderos

\textsuperscript{1465} Eu. Mat. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Eu. Luc. 16, 16; Eu. Io. 1, 45; Act. Ap. 13, 15; 24, 14; 28, 23; Ep. Rom. 3, 2.

\textsuperscript{1466} Eu. Luc. 24, 44: τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωίσεως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς.

\textsuperscript{1467} Iust. Phil., Dial. 71, 1-2, p. 193.


\textsuperscript{1470} Epiph. Const., Haer. 1, 42, 9, p. 567.

\textsuperscript{1471} Herbst, 2000, 96-98.

\textsuperscript{1472} Eus., HE 4, 26, 12-14. Metzger, 1989, 75-106.

En su Historia de la Iglesia Eusebio, haciéndose eco del debate que había a inicios del siglo IV en torno a la canonicidad de las escrituras, distinguió cuatro categorías de textos: aceptados, refutados, espurios y heréticos (ὁμολογούμενοι, ἀντιλεγόμενοι, νόθοι y αἵρετικοί)\textsuperscript{1475}; para Eusebio era incuestionable la canonicidad de los cuatro Evangelios, las Cartas apostólicas, el Apocalipsis y los Hechos de los apóstoles\textsuperscript{1476}. Tras un proceso de selección y aceptación gradual de los textos, en fin, la lista de veintiñete libros del Nuevo testamento actual, declarados βιβλία κανονιζόμενα junto con los vete
terostamentarios, se atestigua en Atanasio de Alejandría en el año 367\textsuperscript{1477}. Por otra parte, en el sínodo de Laodicea de finales del siglo IV se exhortó a que en las iglesias únicamente se leyeran τὰ κανονικά: ‘los libros canónicos’ del Nuevo testamento y del Antiguo\textsuperscript{1478}.

Stroumsa ha llamado la atención sobre el hecho de que tanto la fijación del texto de la Mishná a finales del siglo II o inicios del III, por obra de Rabbi Judah\textsuperscript{1479}, como el proceso de canonización del Nuevo testamento son dos fenómenos que tuvieron lugar en una misma época. La coincidencia, infiere Stroumsa, demuestra que tanto judíos como cristianos, competidores en el uso y en la interpretación de las Escrituras, pretendieron ofrecer un ‘texto nuevo’ en que se actualizaba el Antiguo testamento y que sólo cobraba plenitud de sentido en su relación con él\textsuperscript{1480}. Además, indica Goody, no podría haber una verdadera ortodoxia «without a ‘fixed text’\textsuperscript{1481} que, por norma general, tiende a eliminar la variación.

Una religión antigua que destaca por haber sido deliberadamente fundada sobre unas escrituras reveladas es sin duda la maniquea. Según los Kephalaia coptos, especie de compendio de principios doctrinales, Mani (216-276/277) fue consciente de que, en contraste con lo que no había sucedido con otros apóstoles predecesores (Jesús,
Zoroastro, Buda), él mismo debía fijar sus doctrinas por escrito para evitar que con el correr del tiempo se desnaturalizaran y le fueran añadidos elementos extraños, de resultas que pudieran frenarse las divergencias en la interpretación doctrinal y la eclosión de herejías 1482. Sin embargo, cuando hablamos de un ‘canon’ maniqueo, advierten Gardner y Lieu, sólo deberíamos entender que hubo «a core list of Mani’s writings, around which gathered a number of others sources ascribed to him» 1483.

La redacción de los *Oráculos*, ocurrida según la tradición en la segunda mitad del siglo II d.C., parece ser otra manifestación concreta de la corriente escrituraria de la Antigüedad tardía. Pero a diferencia de lo sucedido con las *Escrituras* bíblicas, los *Oráculos* nunca fueron, que se sepa, una manzana de la discordia por la que contendieron grupos religiosos que competían enfrentados. Si en la fecha señalada, a mediados o finales del siglo II, los cánones escriturarios de judíos y cristianos aún no estaban cerrados, es dudoso que hayan podido influir en la decisión que, supuestamente, condujo a que los *Oráculos* fueran asentados por escrito, reuniéndoselos en un corpus. Claro que la noción de algo parecido a lo que hoy llamamos ‘canon’ escriturario debió de empezar a ser examinada por entonces en algunos círculos religiosos. Si los *Oráculos* surgieron en Siria, según se infiere por acumulación de los indicios, es presumible que sus responsables no tuvieron por qué ser ajenos al efervescente pluralismo religioso de la región, con una capital de provincia, Antioquía 1484, en su mayoría cristiana, los ascetas cristianos dispersos por el desierto sirio, e importantes escuelas de rabinos en la vecina Palestina. Alguna vez se ha formulado la idea de que los *Oráculos* pudieron fijarse por escrito para su preservación, lo cual implicaría su existencia previa como una tradición oral. Sin embargo, la conjetura puede rebatirse a partir del testimonio acerca de los dos Julianos padre e hijo y de otras noticias análogas 1485 en que se constata o supone que cada uno de los *Oráculos* fue escrito en el momento de su revelación o un poco después.


1485 Vid. n. 931 y 933.
En la Antigüedad tardía los Oráculos nunca se integrieron con otros textos en un corpus sagrado, ni fueron considerados escrituras ‘canónicas’. Y no lo fueron por dos razones: sobre todo, porque la categoría ‘canon’ es etnocentrista: sólo habría podido ser usada por alguien que hubiera querido explicar los Oráculos desde su propia perspectiva cristiana; y porque en relación a la fase más temprana de los Oráculos la noción de ‘canon’ resulta anacrónica. Los Oráculos, esto sí, fueron incluidos en el currículo de la Academia de Atenas junto con las obras de Aristóteles, el ‘canon’ de los doce diálogos platónicos fijado por Jámblico, y los escritos órficos. De entre todos los libros antiguos, Proclo solía manifestar su predilección por los Oráculos y el Timeo: con su apreciación el diádoco de la Academia revalidaba, sobre todo ante sus discípulos y los futuros sucesores, la idea de que los Oráculos eran un texto heredado de la tradición y depositario de valores filosóficos y teológicos. En Himnos Proclo incide en la idea de que hay βίβλοι que son esencialmente sagrados, lo que recuerda a la noción cristiana de unas γραφαί sagradas o divinas. Los Oráculos, que hubieron de incluirse entre αἱ βίβλοι τῶν θεοφοργόν, fueron tenidos en gran estima hasta la clausura de la Academia en el 529 por orden de Justiniano: Damascio, el último diádoco, ensalzó τὰ πολὺτίμητα λόγια.

De aplicarse el término ‘canon’ a los Oráculos en su sentido estricto, se dará a entender que la colección oracular fue resultado de una selección. Si los Oráculos fueron revelados durante un espacio de tiempo más o menos prolongado, quién sabe cuántos años, acaso décadas, se hace verosímil esta posibilidad: que el responsable de la colección –Juliano el Teúrgo, según la tradición, asesorado por su padre y quizás por otros caldeos– tuvo que revisar cada uno de los textos registrados anteriormente y decidir su incorporación o no al repertorio definitivo. Hasta entonces los Oráculos se habrían conservado como una colección abierta. El λόγιον referente a la suerte del emperador

---


1487 Marin., Procl. 38, 16-17.


1489 Procl., In Ti. 3, 132, 1-2.

Juliano\textsuperscript{1491}, pronunciado tal vez en los primeros meses del 363 por alguien que conocía los temas y el lenguaje de los \textit{Oráculos}, permite plantear la hipótesis según la cual los caldeos responsables de los \textit{Oráculos}, sacerdotes y acaso predecesores de aquel otro sacerdote, también pudieron proferir oráculos de carácter personal que nunca entraron a formar parte de la colección de los \textit{Oráculos}.

En la conformación de la colección de los \textit{Oráculos} debieron de intervenir en primer lugar los llamados ‘Caldeos’, representados por el Caldeo y el Teúrgo. A ellos se habría debido la fijación del texto primigenio. Pero quizás no fueron ellos los únicos agentes que participaron en el proceso de ‘canonización’ de la colección oracular cuyos fragmentos han llegado hasta nosotros. Con la destrucción de los templos paganos de Siria en la segunda mitad del siglo IV (particularmente, el de Apolo de Dafne en el 362 y el de Zeus de Apamea en el 390/391)\textsuperscript{1492}, el control sobre la colección pudo pasar definitivamente de la supuesta casta caldea a otro grupo también privilegiado: el de los filósofos locales, quienes ya venían haciendo uso de los \textit{Oráculos} desde un tiempo atrás. Removida de su ámbito religioso originario, pues, la colección oracular podría perdurar, sin perder su carácter sagrado, en un nuevo ámbito cultural: el de las escuelas de filosofía.

Según una cenicienta tesis de Lewy\textsuperscript{1493}, la colección primitiva de los \textit{Oráculos} se escindió en dos repertorios: Porfírio habría recogido uno de ellos en \textit{De philosophia ex oraculis}, mientras que Jámblico habría transmitido el de los oráculos que los filósofos de la Academia de Atenas conocieron primero como λόγια y después como Χαλδαίκα λόγια. Esta segunda recopilación, a la que Lewy describe como ‘canónica’, habría contado con un respaldo institucional que, por el contrario, nunca tuvo \textit{Sobre la filosofía de los oráculos}: condenada seguramente al fuego junto con las demás obras de Porfírio contrarias a la religión cristiana, a duras penas perduró como colección ‘aislada’. La tesis de Lewy sobre el origen caldeo de la colección porfiriana, no obstante, rechazada por Dodds y por Places\textsuperscript{1494}, resuena al día de hoy poco convincente: sobre todo, porque en \textit{De philosophia ex oraculis} se recolectan oráculos procedentes del santuario de Dídima y, al

\textsuperscript{1491} Eun., fr. 26 (HGM 1, p. 229-230 = FHG 4, p. 25). Vid. n. 524.
\textsuperscript{1493} Lewy, 1978, 37-38; 65; 67.
parecer, de otros centros oraculares del mundo griego. O’Meara, en cambio, junto con Hadot, sí tomó partido por Lewy: su conjetura de que los epígrafes Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας y De regressu animae refieren a un mismo escrito de Porfirio (el título griego se documenta mayormente en Eusebio y una vez en Agustín; la expresión latina habría sido acuñada por Agustín para aludir a la obra por su temática general), le permite derivar, una vez constatado que en De regressu animae se citaban los Oráculos caldeos, que Porfirio incluyó estos Oráculos, o un número de ellos, en su particular colección oracular; el asunto de la liberación del alma, en boga en esos tiempos, vertebró una y otra obra porfiriana. Con la clausura de la Academia de Atenas en el 529 los Oráculos fueron privados del espacio que había permitido su conservación durante al menos el último siglo. Interrumpida la cadena de transmisión, habrían de perder su carácter de texto ‘canónico’, hasta el punto de comenzar a diluirse en el olvido.

En las fuentes no hay vestigios de que la fijación por escrito de los Oráculos se haya visto acompañada de su «sacralisation as an object» perceptible, como ocurrió con la Torá. Me explico: al texto judío se le confirió una doble sacralidad: no sólo se considera sagrado el mensaje de la divinidad en él contenido, sino también el pergamino o rollo de papiro en que se materializa la palabra divina. Es por ello que «a valid Sefer Torá must be treated with special sanctity and great reverence». La revelación de Yavé había estado muy estrechamente ligada al soporte material: el mismo Yavé fue quien, con su dedo, escribió las leyes en dos tablillas de piedra que entregó a Moisés en

---

1497 Eus., PE 3, 14, 4 (p. 152, 11), 14, 9 (p. 153, 18); 4, 6, 3 (p. 176, 17), 8, 4 (p. 178, 14), 8, 5 (p. 178, 21), 9, 7 (p. 181, 22), 19, 8 (p. 206, 25), 22, 15 (p. 213, 16); 5, 4 (p. 232, 8-9), 5, 7 (p. 232, 15-16), 7, 4 (p. 235, 9), 14, 3 (p. 249, 18), 36, 5 (p. 290, 12); 6, praef. 3 (p. 293, 19); 9, 10, 1 (p. 495, 12); 14, 10, 4 (p. 104 Places); DE 3, 6, 39 (p. 140, 1). Aug., Ciu. 19, 23 (p. 411, 22).
1498 Aug., Ciu. 10, 29 (p. 498, 7-9), 10, 32 (p. 504, 3-4).
1499 O’Meara, 1959, 7-21.
el Sinaí. Después Moisés tuvo que labrar unas segundas tablas con que reemplazar a las primeras una vez rotas: aun cuando ahora pudo ser el mismo Moisés quien fijó el texto, está claro que él se limitó a copiar lo que dictaba su dios, verdadero y único responsable de la revelación. Los escribas judíos, continuadores de esta tradición, se consideran copistas de las escrituras sagradas, que deben transcribir letra por letra y con exactitud mayúscula. El proceso de transmisión de los textos, por ende, resulta sumamente ritualizado. En lo relativo a los Oráculos, no tenemos indicios de que fueron transmitidos con un escrúpulo tal. Los críticos suelen creer que debieron de ser editados de alguna manera: Athanassiadi, por poner un caso, sospecha que tal vez fueron puestos por escrito «by several hands», de resultas que «they would have given rise from the very beginning to slightly differing versions which needed editing». Algunas de las variantes textuales que se registran para los Oráculos, ¿en verdad son errores de transmisión o lecturas antiguas que evidencian variantes de edición?

Los Oráculos nunca se citan abiertamente en calidad de ‘recopilación’ o ‘libro’, ni por alusión al soporte material de sus textos. El término λόγια pone de relieve que eran textos sagrados revelados oralmente. Agustín corrobora esta percepción al señalar que los Oráculos fueron responsa a preguntas concretas: el Caldeo fue, según transmite Pselo, la persona que decidía qué preguntar y quien formulaba las cuestiones a través del Teúrgo, quien hacía de médium. Así pues, las revelaciones de los Oráculos no fueron resultado de una manifestación espontánea por parte del dios, quien, según algunos fragmentos de dudoso origen caldeo (220-223*), en ocasiones incluso llega a amonestar en su respuesta al consultante que resulta importuno o inoportuno. Sin embargo, a

---

1505 Athanassiadi, 1999, 150.
1506 Ibídem.
1508 Psel., Logica 46, 43-51.
diferencia de cómo sucede con otros textos oraculares\textsuperscript{1509}, no se conserva ninguna de las
presuntas consultas: ¿dejaban de ser relevantes una vez que se obtenían las respuestas
solicitadas? De conocerse qué cuestión había dado origen a un determinado oráculo,
pasado el tiempo, se le podría dar una significación más apropiada y precisa. No me
parece insensata la presunción de que entre los caldeos pudo existir una tradición oral
que preservaba las consultas, y de que la memoria de éstas se habría perdido con la
desaparición de la secta caldea.

Aunque los editores de los λόγια debieron de ordenarlos según algún criterio que
habría de darles cuerpo como colección, no parece probable que los Oráculos hayan
presentado por sí solos un sistema doctrinal verdaderamente articulado. Con frecuencia el
mensaje de un oráculo es por naturaleza ambiguo, de manera que para su cabal
comprensión se requiere de la interpretación de un experto que, según el caso, sabrá
cómo suplir las insuficiencias o disimular las contradicciones del texto. La filosofía
platónica ofrecía un marco teórico desde el que poder interpretarse los Oráculos. Según
parece, fueron los tratados que se atribuyen a los Caldeos (ὑποθέσεις, συγγράμματα,
θεσμοί, ὑποτπώσεις, παραγγελίαι)\textsuperscript{1510} y a los dos Julianos (περὶ τῶν δαμό

\textsuperscript{1509} E.g. Eidinow (2007, 72-124) recoge un muestrario de consultas privadas que se realizaron en
el oráculo de Dodona.


\textsuperscript{1511} Procl., In Ti. 3, 124, 26-125, 4. Procl. In R. 2, 220, 21-25. Dam., In Prm. 3, p. 129, 3-5 W.

\textsuperscript{1512} Goody, 2000, 61.


\textsuperscript{1514} Van den Kerchove (en prensa).
de la teúrgia caldea. El testimonio de Proclo atestigua la existencia de una tradición disciplinaria en que los teúrgos transmitían las plegarias (ἐντὸς Χριστοῦ), las invocaciones (ἀληθείας) y los preceptos (θεσμοῦς) oportunos para rendir culto a Eón, Cronos y otras personificaciones divinas del tiempo.\textsuperscript{1515} Dado que la interpretación de los textos sagrados es una actividad de primer orden en toda comunidad religiosa\textsuperscript{1516}, los Julianos debieron de disfrutar de gran reconocimiento como intérpretes y expertos, de resultas que sus textos exegéticos habrían adquirido el estatus de autoridad secundaria. Tradicionalmente, advierten Bowman y Woolf\textsuperscript{1517}, la autoridad de los sacerdotes paganos en raras ocasiones derivó de su desempeño como intérpretes de textos sagrados, en contraste con lo que ocurría con los rabinos y los sacerdotes judíos y cristianos.

La idea de que un texto sagrado puede ser objeto de una interpretación y de un comentario escritos es extraña a la tradición propiamente grecorromana: se piensa que proviene del contacto con el judaísmo o el cristianismo\textsuperscript{1518}. Las llamadas ‘religiones del libro’, observa Stroumsa, a diferencia de la mayoría de las religiones antiguas paganas, habrían de reservar para la teología un lugar «at the very heart of religion»\textsuperscript{1519}. De entre los neoplatónicos se cree que fue Porfirio quien hizo un aporte decisivo en este sentido al idear su Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας como una recopilación de textos sagrados que se acompañan de las correspondientes explicaciones\textsuperscript{1520}.

Los Oráculos caldeos, según dice Marino, generaron numerosos comentarios por parte de Porfirio, Jámblico y Proclo\textsuperscript{1521}; también los generaron, huelga decirlo, los diálogos de Platón. Ello sugiere no sólo que las explicaciones fueron nutridas sino

\textsuperscript{1515} Procl., In Ti. 3, 40, 19-41, 4.
\textsuperscript{1516} Bowman & Woolf, 1994, 13.
\textsuperscript{1517} Ibídem.
\textsuperscript{1518} No obstante, comenta Goody (2000, 21): «while there was no emergence in ancient Egypt of a canonical religious literature accompanied by exegesis, in the form in which we know it from Judaic or Christian tradition, the copying and glossing of traditional Egyptian texts were institutionalized; these processes ar not identical, but both involved written procedures».
\textsuperscript{1519} Stroumsa, 2009, 54. Saffrey describió el De mysteriis de Jámblico como «la première théologie de la théurgie» (1990, 40).
\textsuperscript{1521} Marin., Procl. 26.
también que el repertorio de los *Oráculos* pudo ser bastante más amplio que el correspondiente a los fragmentos hoy día conservados: unos ciento setenta (dudosos y vocabulario caldeo aparte). Es de destacarse que, en el mismo período, autores cristianos como Hipólito de Roma, Orígenes, Atanasio de Alejandría, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría o Teodoreto de Ciro, junto con algunos otros, dedicaron similares esfuerzos a comentar las *Escrituras* y el *Nuevo testamento*.

Según parece, Porfírio comparó las doctrinas teológicas de los *Oráculos* y del judaísmo\(^{1522}\). Con todo, el filósofo de Tiro no fue el primero en recurrir a los *Oráculos* para interpretar el platonismo: en el comentario *In Platonis Parmenidem* conservado en Turín, que algunos investigadores atribuyen a Porfírio mientras que otros a un anónimo autor medio-platónico, se cita una opinión que podría derivar de alguna obra de los Julianos\(^{1523}\).

El escolarca Jámblico, a su vez, al concebir sus tratados sobre los *Oráculos*, debió de definir un modelo de exégesis que habría no sólo de orientar sino también de condicionar la futura labor interpretativa que se habría de desarrollar en la Academia de Atenas. Pudo, tal vez, alterar la ordenación originaria de los *Oráculos* por exigencia de su metodología o intereses doctrinales; incluso, haber omitido los oráculos que, por las causas que fuere, le parecieron menos relevantes. La *Teología caldaica* de Jámblico, que Damascio juzgó como ‘muy perfecta’, estuvo integrada por un buen número de libros: al menos veintiocho\(^{1524}\). En *De mysteriis*, por otra parte, se lee una discutible alusión a un ejemplar de los *Oráculos*: ¿fueron recogidos en ese βιβλίον sin título en que, según dice Jámblico, los antiguos habían condensado todo el saber teológico?\(^{1525}\) En vistas de que el párrafo en cuestión versa sobre τὰ ‘Ασσηφίων πάτρων δόγματα, yo diría que sí. Unas décadas después, el emperador Juliano buscó una copia de las obras de Jámblico en edición revisada y corregida (ἐνδιόρθωτα)\(^{1526}\), que ya entonces circulaban de forma muy limitada y restringida: se sospecha que incluía sus comentarios de los *Oráculos*. Es probable que también hayan sido escasas las copias de la colección oracular, una


\(^{1523}\) Anon., *In Prm.* 9, 1-10. Vid. n. 431.

\(^{1524}\) Dam., *Pr.* 2, 1, 7-8 W. (43, p. 86, 3-6 R.) = Porph. 367F. Vid. n. 401.

\(^{1525}\) Iambl., *Myst.* 1, 2 (5, 13-14): εἰς πεπερασμένον βιβλίον σὺνήγαγον οἱ παλαιοὶ τὴν ὀλίγην περὶ τῶν θείων ἐξήθησαν.

circunstancia que, según reflexiona Henrichs\textsuperscript{1527}, suele favorecer la preservación de un texto religioso en su forma original.

Proclo, por su lado, invirtió cinco años en escribir un comentario que debió de convertirse en la suma teológica de los Oráculos. Para su elaboración no sólo consultó las exégesis precedentes de Porfirio, Jámblico y Siriano, sino también las obras del Teúrigo. El códice de su comentario de los Oráculos constó de setenta ‘cuadernos’ (\textit{τετράδες}), lo que en teoría equivale a 1.120 páginas\textsuperscript{1528}.

Para hacernos una idea de qué formato de comentario pudieron seguir los exégetas de los Oráculos podemos guiarnos por lo que queda de dos de ellos así como por otros comentarios afines. Pueden distinguirse tres modelos: \textit{a}) precedido de una breve introducción, que a veces en verdad se omite, el oráculo se cita más o menos completo para explicarse a continuación: es el método que emplea Porfirio en \textit{Sobre la filosofía de los oráculos} y el que, tal vez, usó en su \textit{Ὑπόμνημα τῶν λογίων} (la Teosofía de Tubinga, a su vez, podría remedar el modelo porfíriano: dos o tres líneas preliminares informan de la procedencia del oráculo; se cita éste; y en ocasiones se explica); \textit{b}) el oráculo se desglosa y comenta verso a verso, o por grupos de versos, y de principio a fin: como hace Hierocles en \textit{Sobre el Carmen áureo}, dividiendo el largo poema en veintisiete secciones; \textit{c}) el intérprete selecciona y explica los versos o las expresiones oraculares que juzga más significativos: así sucede a veces en \textit{la Exégesis} de Pselo y, aparentemente, en los extractos de la \textit{Filosofía caldaica} de Proclo. Los dos tipos de comentario primeros habrían favorecido que, junto con la exégesis, también se transmitiera el texto de los oráculos más o menos íntegro.

Partiendo de la «tesoría estética de la recepción»\textsuperscript{1529}, la cual enfatiza que el receptor de una obra artística es quien construye en gran medida su significado al decodificarla según unos parámetros culturales propios que no tienen por qué ser los mismos que sirvieron al autor para codificarla\textsuperscript{1530}, Cazelais ha reavivado la hipótesis de que los

\textsuperscript{1527} Henrichs, 1993, 250.

\textsuperscript{1528} Marin., \textit{Procl.} 26, 29-32. Lampe, 1961, s.v. \textit{τετράδες}: «6. quaternion of paychment, quire of four leaves folded to to make sixteen pages».

\textsuperscript{1529} Jauss, 1976, 137: «la calidad y la categoría de una obra literaria no provienen [ni] de sus condiciones biográficas o históricas (...) sino de los criterios, difíciles de captar, de efecto, recepción y gloria póstuma» (vid. p. 162-166 y las tesis expuestas en p. 166-211).

\textsuperscript{1530} En el judaísmo se distingue entre \textit{peshat}, el significado literal del texto, y \textit{derash}, la significación que los expertos le dan al texto por medio de su análisis histórico y literario
Oráculos podrían ser un pseudoepígrafo. O sea, sus verdaderos autores los habrían atribuido falsamente a una reconocida autoridad del pasado que garantizara su autenticidad, confiriendo asimismo a los textos una antigüedad mayor de la que en realidad tenían. Según Cazelais, la autoridad prestada a los Oráculos provino de una triple fuente: «des dieux, de Platon et des “théologiens Chaldéens” ou “Assyriens”»

En mi opinión no es oportuno aplicar la etiqueta de ‘pseudoepígrafo’ a un texto cuya autoría es divina o debida a un colectivo anónimo, aun cuando una y otro puedan ser, como en el caso de los Oráculos, fuentes de autoridad. Tampoco parece que los Julianos hayan sido figuras públicas cuyo prestigio las habría hecho merecedoras de la atribución. Si la colección les fue asignada como un pseudoepígrafo, yo esperaría que los Julianos, cuya supuesta fama habría de servir para legitimar los Oráculos, fueran nombrados con cierta insistencia en las fuentes: cosa que en verdad no ocurre.

Otro importante detalle a tener en cuenta es que, por lo que se sabe, ningún autor antiguo puso en tela de juicio la autenticidad de los Oráculos. Será oportuno recordar el caso de Porfirio. En la Vida de Plotino denunció como espirias y recientes unas ‘revelaciones’ (ἀποκαλύφης) que, recogidas en un libro, se venían atribuyendo a Zoroastro para dárselas publicidad1532. De modo parecido, en Contra los cristianos señaló la falsa antigüedad, ratificada por la crítica moderna, del Libro de Daniel1533. Si Porfirio, a quien se tildó con justicia de πολλαθης por sus saberes enciclopédicos1534, hubiera sospechado que los Oráculos eran una falsificación literaria: ¿por qué no habría de haberlo manifestado? La denuncia, creo, de haberse producido, habría sido aprovechada por Agustín o cualquier otro autor que quisiera refutar la teúrgia.

Un concepto a veces evocado en el examen del conflicto religioso de la Antigüedad tardía es el de «book-religion». De inspiración coránica, fue acuñado por F. M. Müller en sus conferencias sobre ciencia de la religión impartidas en la Royal Institution de Londres en 1870. En la segunda de ellas, Müller distinguió ocho ‘religiones del libro’, todas ellas originadas en el continente asiático: la familia semítica de <Mosaism,
Christianity, and Mohammedanism»; la familia aria de «Brahmanism, Buddhism, and Zoroastrianism»; y el grupo chino de «the religions of Confucius and Lao-tse».

En el Corán la etiqueta ahl al-kitāb, «gente del libro, de la escritura», define exógenamente a tres grupos de creyentes: judíos, cristianos y sabeos. Poco parece saberse con certeza de los últimos, šābiʿūn, cuya identidad incluso se debate. Aunque a veces el Corán nombra sólo a los judíos o sólo a los cristianos, no suele hacer distinción entre unos y otros. En el Corán se considera que cada uno de estos grupos conforma una comunidad religiosa en virtud de su aceptación de unos textos que son de origen divino: todos ellos fueron inspirados en última instancia por Alá; que fueron revelados por un profeta: principalmente, Moisés y Jesús; y que se transmiten en forma de kitāb o ‘libro, escritura’: la Torá, el Evangelio. Desde la perspectiva coránica, destaca Sharon, esencial tanto al judaísmo como al cristianismo la creencia en el monoteísmo (judíos y cristianos se oponen a los mushrik, o ‘politeístas’) y la creencia en un juicio final. Reflexionando sobre el hecho de que en el Corán no se usa el plural ahl al-kitūb, «gente de los libros», fórmula que habría servido para aludir a las escrituras judías y cristianas como dos corpus separados, Stroumsa conjetura que tras la fórmula ahl al-kitāb no subyace la idea de un ‘canon’ escriturario sino del ‘Libro celestial’: el que Dios consultó al crear el mundo, y prototipo del cual la Torá, el Evangelio y el Corán son tres sucesivas expresiones históricas. Así pues, las «gentes del Libro» son estrictamente los judíos y cristianos, a quienes deberán sumarse los musulmanes: en el Corán una y otra tradición religiosa se consideran predecesoras del islam y compatibles

1535 Müller, 1882, 52-56; 67.
1536 Corán 2, 63; 5, 69-70; 22,18.
1538 E.g. Corán 6, 91: «la Escritura que Moisés trajo»; 5, 47: «la gente del Evangelio (ahl al-jîl)».
1539 Corán 2, 285; 5, 46.
1541 Stroumsa, 2009, 35-36.
1542 Midrash Rabbah, Genesis 1, 1: «thus God consulted the Torá and created the world, while the Torá declares, IN THE BEGINNING GOD CREATED (1, 1), BEGINNING referring to the Torá». En el Corán (3, 7; 13, 39; 43, 4) se menciona Umm al-kitāb, «el Libro-Madre». Para Sinesio (Insomn. 2) las señales divinas (cf. Orac. Chald. 108) pueden leerse en la naturaleza ναθάπτερ ἐν βῆθλ. Los Vedas, según la tradición bramánica, existen eternamente y preceden al mundo (Goody, 2000, 120).
1543 Corán 4, 153: «la gente de la Escritura te pide que les bajes del cielo una Escritura». 
con él. El Corán, en suma, pone de relieve que «los cristianos de la Antigüedad tardía estaban claramente identificados por los que no lo eran por poseer un libro de origen divino, y que esta posesión era un criterio importante de su identidad». Madigan, examinando el contexto histórico en que emergió el Islam, señala que, para un árabe del siglo VII, los cristianos del Kitāb debieron de ser particularmente los ascetas sirios.

Desde finales del XIX se viene repitiendo con cierta insistencia la idea de que, como aventuró entonces Bouché-Leclercq, los Oráculos eran una ‘Biblia’ comparable a la judeo-cristiana. En el conflicto entre paganismo y cristianismo, opina Wallis, los neoplatónicos fueron conscientes de que los cristianos les aventajaban al poseer un corpus de escrituras sagradas, por lo que tomaron los Oráculos «to fill the vacuum on their side». Esta adopción, según las diferentes opiniones, quizás fue llevada a cabo por el anónimo autor del In Parmenidem de Turín, Amelio, Porfírio o Jámblico. Antes de que ello ocurriera, no obstante, los Oráculos ya debían de ser «le livre sacrè d’une secte», la caldea. No obstante, la valoración según la cual los Oráculos fueron «the Bible of the last neo-Platonist» suena exagerada: es más precisa, creo, la idea de que fueron «one of the sacred books of Neo-Platonism». De la divisa inscrita en la puerta de acceso de la escuela de Apamea de Jámblico, donde se recomendaba a los principiantes que «se hubieran iniciado en todos los misterios, hubieran participado en las ceremonias más sagradas, y se hubieran adentrado en todas las ciencias», cabe inferirse que los Oráculos eran una parte más del cursus académico; en ella, probablemente, se enseñó una panorámica integrada de diferentes tradiciones politeístas.

---

1549 Cumont, 1949, 274.
1550 Cumont, 1911, 279, n. 66.
1551 Cumont, 1922, 38.
1552 Iul., Or. 7, 237d: μεμηχσατα παντα τα μυστηρια και τετελεσθαι τας άγιωτας τελετας και δια παντων των μαθηματων ήθελα.
similar a la expuesta por Jámblico en *De mysteriis*. Como apunta Fowden, el programa politeísta de Jámblico entraña que «he thought there could be a polytheist or (...) theurgical community with an acquired consciousness or distinct identity»\(^{1553}\). Los *Oráculos* tampoco fueron para los neoplatónicos de la Academia ateniense los únicos textos autorizados: también lo eran, y no en menor medida, las obras de Homero, Hesíodo, Orfeo, Pitágoras y Platón\(^{1554}\). Claro que, comparados con los escritos de los θεολόγοι griegos, los *Oráculos* sí tenían dos particularidades especiales: no provenían de la tradición griega y habían sido revelados directamente por los dioses. Según Dodds, los griegos nunca habían tenido «neither a Bible nor a Church»\(^{1555}\). en la Grecia clásica los textos más parecidos a unas escrituras sagradas habían sido los poemas órficos\(^{1556}\). En la Academia de Atenas la tradición caldea rivalizó como alternativa de precisamente la tradición órfica: ante la propuesta de Siriano de poder profundizar en el estudio de los textos órficos o los *Oráculos*, Proclo se decidió por los segundos\(^{1557}\). Inclinada así la balanza, el hecho de que Proclo sucediera a Siriano como diádoco debió de redundar en un mayor fomento de los *Oráculos*. En la obra de Siriano ΣΕΦΟΝΙΑ ὌΡΦΕΩΣ, ΠΘΘΟΥΟΙ, ΠΛΑΤΩΝΟΙ περὶ τα λόγια, cuyo título podría deberse al autor o a Proclo como editor\(^{1558}\), es evidente que las doctrinas de los *Oráculos* fueron el hilo conductor de la exposición, y que se asimilaron a las tres fuentes capitales de la teología griega.

Los neoplatónicos idearon este tipo de concordancias y síntesis, explica Ramos Jurado, «con la intención de ofrecer una sola voz, la de la cultura pagana, frente a la exclusivista y revelada cristiana»\(^{1559}\). Y es que, como conjunto de tradiciones heterogéneas que en realidad fue, «polytheism simply did not have a founder, revelation, or scripture of sufficient stature to generate a name that could be applied to the whole tradition»\(^{1560}\). Para compensar estas carencias, suele decirse, los neoplatónicos de Apamea y Atenas adoptaron los *Oráculos*. Por su lado, los ideólogos cristianos solían

\(^{1553}\) Fowden, 2001, 86.

\(^{1554}\) Dillon, 1997, 75: «it is not the case for the Neoplatonists, as is often claimed for Greeks in general, that, in contrast to the Judeo-Christian or Muslim traditions, they have no sacred authorities».

\(^{1555}\) Dodds, 1973, 142.


\(^{1557}\) Marin., *Procl.* 26, 7-12.

\(^{1558}\) *Sud.*, σ 1662 y π 2473.


\(^{1560}\) Fowden, 2001, 87.
reprimir a los intelectuales paganos su gran diversidad de tendencias y de opinión en materia de filosofía y religión, mientras que ellos se consideraban unidos en torno a un canon escriturario1561, o creían estarlo1562. Los cristianos, según afirma uno de ellos en la Carta a Diogneto, «no se distinguen del resto de los hombres ni por la tierra, ni por el habla, ni por las costumbres»1563. O sea, se percibían a sí mismos como una comunidad religiosa que comparte una fe peculiar. Antes del siglo III, comenta Fowden, la idea de ‘religious community’1564 sólo tuvo sentido para ciertos filósofos, los judíos, los simpatizantes del judaísmo y, por supuesto, los cristianos.

Según Gil, el filósofo Celso fue el primero que, en su Ἀλθῆς λόγος (ca. 177-180), llamó la atención sobre una realidad en que los pensadores paganos no habían reparado: que el cristianismo «estaba cimentado en unas Escrituras que era menester leer si se quería combatir»1565. Celso, junto con el emperador Juliano y Porfirio, se convirtió en prototipo del autor pagano que combate el cristianismo a partir del conocimiento de las Escrituras cristianas que él mismo ha adquirido. Otro punto que destacar es el de que, una vez entablado el conflicto entre paganismos y cristianismo, los teólogos cristianos comenzaron a servirse de las obras de Platón. Niehoff ha destacado el papel especial que jugó el Timeo: frente al Génesis, ofrecía un modelo cosmogónico propiamente pagano, y como tal fue leído y explicado en las escuelas neoplatónicas. Por el contrario, en fechas anteriores al cambio de era ningún grupo intelectual reivindicó este diálogo de Platón como un texto exclusivo y definidor de identidad. Según Niehoff, Filón de Alejandría (primera mitad del s. I d.C.) fue el primer platonista que citó los textos de Platón – particularmente, del Timeo– «as a source of ancient truth, extending the notion of Scripture to Plato’s writings»1566. Los platónicos paganos debieron de indignarse, igual que le ocurrió a los rabinos judíos, al sentir que los cristianos comenzaban a apropiarse de una tradición ajena y de la que no eran, a su entender, legítimos herederos.

---

1561 Lact., Instit. 3, 15, 2, p. 220, 16-20: «cum (sc. philosophia) sit in plures sectas disciplinasque diffusa habeat certi nihilque (...), in qua diversitas praeeptorum rectum iter inpediat». Aug., Ciu. 18, 41, p. 332, 8-10: «denique auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentian». 
1562 Lact., Instit. 3, 15, 2, p. 220, 16-20: «cum (sc. philosophia) sit in plures sectas disciplinasque diffusa habeat certi nihilque (...), in qua diversitas praeeptorum rectum iter inpediat». Aug., Ciu. 18, 41, p. 332, 8-10: «denique auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentian».
1564 Fowden, 2001, 83.
Imaginemos: ¡qué insulto tener que escuchar que Platón era un Moisés hablando en griego!\footnote{Numen. 8 (Clem. Al., \textit{Strom.} 1, 22, 150, 4; Eus., \textit{PE} 9, 6, 9).} El origen pagano de los \textit{Oráculos} tampoco fue una traba que impidiera a autores cristianos como Mario Victorino\footnote{Cazelais, 2001, 274.} o Sinesio de Cirene hacer uso de ciertas ideas y nociones propiamente caldeas.

artículo del *Codex Theodosianus* que dicta la pena capital para todo tipo de adivinos\textsuperscript{1573}, de enero del 357, la ley aludida: según Clerc, los ‘Chaldaeii’ condenados no son los ‘astrólogos’, a quienes ya se nombra como ‘mathematici’, sino los practicantes de la teúrgia\textsuperscript{1574}.

B. LA COMUNIDAD TEXTUAL DE LOS *ORÁCULOS CALDEOS*

Con la noción ‘textual communities’, acuñada en *Implications of literacy* (1983) y retomada en *Listening for the text* (1990), Brian Stock describió a los grupos de cristianos reformistas o heréticos de la Europa del siglo XI que, con el fin de justificar sus divergencias con respecto a la Iglesia Católica oficial en relación a prácticas y creencias cuya legitimidad sólo era consuetudinaria, apelaron a la autoridad de los textos de la tradición y los adoptaron como sistemas de referencia para, dándoles otra interpretación, construir y definir una identidad propia\textsuperscript{1575}. Según define Stock, una comunidad textual es un «group[s] of people whose social activities are centred around texts, or, more precisely, around a literate interpreter of them»\textsuperscript{1576}. Este modelo teórico ya se ha adaptado a otros trabajos sobre la Antigüedad tardía: por ejemplo, Thatcher (1998) lo aplica a las comunidades de judíos aludidas en las *Guerras judaicas* de Josefo; Niehoff (2007) a las escuelas de filósofos que usaron de modo especial el *Timeo* de Platón; Lieu (2004) y Haines-Eitzen (2009) a las primeras comunidades cristianas; Dossey (2010) a los *Circumcilliones* asociados a la herejía donatista.

En nuestro caso, parece poder afirmarse que sí existieron esos tres constituyentes básicos que, en opinión de Stock, conforman toda comunidad textual. A saber: a) un grupo de caldeos, o teúrgos; los *Oráculos* que les fueron revelados; y unos exégetas autorizados como fueron los Julianos; b) unos filósofos platónicos; los *Oráculos* que les

\textsuperscript{1573} *Cod. Theod*. 4, 16, 4: «Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et uatum praua confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem uulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicunque iussis obsequium denegauerit».

\textsuperscript{1574} Clerc, 1989, 167-174.


\textsuperscript{1576} Stock, 1983, 522. «We can think of a textual community as a group that arises somewhere in the interstices between the imposition of the written word and the articulation of a certain type of social organization» (Stock, 1990, 50).
fueron transmitidos por la tradición; y unos intérpretes peritos como fueron Jámblico, Siriano o Proclo. Así pues, parece que en ambas ocasiones estamos ante "microsocieties organized around the common understanding of a script"\textsuperscript{1577}, los Oráculos.

Tal vez haya quien dé por hecho que todo texto sagrado está vinculado a un grupo religioso, sea numeroso sea, cual habría sido en el caso de los Oráculos, marginal. Pero lo cierto es que no siempre fue así: en derredor de los textos reunidos bajo el Corpus Hermeticum, por ejemplo, no parece que hayan surgido grupos herméticos. Los investigadores, en cambio, vienen creyendo que los Oráculos "does indeed seem to have belonged to a sect practising an actual cult"\textsuperscript{1578}, hacia el 200 d.C. Para García Bazán "los caldeos constituían tanto una agrupación iniciática dirigida por sus hierofantes, en este caso concreto Juliano el Caldeo, como practicantes de ritos y conservadores de doctrinas"\textsuperscript{1579}.

En realidad, las fuentes literarias de la Antigüedad no conservan noticias históricas sobre esa comunidad primigenia que se debió de formar en torno a los Oráculos: se ignora, pues, si existió algún tipo organización religiosa, por así decir, una hermandad, un colegio, una iglesia. Las fuentes tan sólo se refieren anónima y colectivamente a los Χαλδαῖοι y a los θεοφαγοί, a quienes nosotros solemos tomar por miembros de una supuesta secta. Con todo, algún detalle puede decirse sobre quiénes participaban en las ceremonias de la teúrgia.

En los ritos teúrgicos (θεοφαγία o τελεταί), dice Proclo en Sobre el Crátilo, debían purificarse dos oficiantes: la persona que guía la ceremonia y evoca al dios (τελεστής y κήλητωρ), y el receptor de la revelación que actúa como adivino (δοχεύς y μάντις)\textsuperscript{1580}: este patrón, ciertamente, se repite en la manera como Juliano hijo obtuvo los oráculos bajo la guía de Juliano padre\textsuperscript{1581}. En Sobre la República, en cambio, Proclo menciona a tres participantes\textsuperscript{1582}: un τῶν θεῶν ἱερός o ‘sacerdote’ que, muy probablemente, está al frente de la ceremonia; una persona que invoca al dios, el

\textsuperscript{1577} Stock, 1990, 23.
\textsuperscript{1579} García Bazán, Oráculos, 14-15.
\textsuperscript{1580} Procl., In Cra. 176, p. 100, 19-101, 7.
\textsuperscript{1581} Psel., Logica 46, 43-51.
χλήτωρ, quien además habría de despedirla; y un δοχεύς o ‘médium’ que acoge la manifestación de la divinidad y pronuncia su mensaje en forma de oráculo. El hecho de que cada oficiante se vistiera con una túnica ad hoc, cuyo color y diseño particulares, dice Proclo, simbolizaban un aspecto de lo divino, prueba que las prácticas teúrgicas estaban efectivamente ritualizadas. En los Oráculos se menciona a un ἱερεύς πῦρος ἔργα xαθερφόν, «sacerdote que conduce las obras del fuego» (fr. 133), a quien Proclo identifica como ὁ θεοῦργός ὁ τῆς τελετῆς προκαθεργούμενος, «el teúrgo que dirige la ceremonia»1583. Jámbrico, a su vez, no sólo confirma que un oficiante se encargaba de atraer al dios (θεαγωγῶν), quien habría de aparecerse con forma ígnea (τὸ τοῦ πῦρος εἴδος: cf. Orac. Chald. 148), mientras que otro oficiante debía recibir su espíritu (δεχομένος), sino también cuenta que unos θεωρόντες o ‘espectadores’ presenciaban la ceremonia que conducía al trance mediático1584; logrado éste, sería de esperar que también ellos hubieran escuchado al médium proferir el oráculo. El selecto público, en fin, debió de estar formado por miembros de un grupo y nunca, claro está, por personas ajenas a él: por lo que sé, éste es el testimonio más notorio que tenemos sobre la existencia de lo que parece ser una agrupación presidida por teúrgos. Jámbrico, con su información clara y precisa, podría haber sido un testigo directo de la ceremonia que así describe. Proclo, por otra parte, alude a o θεοῦργῶν ὀρχότατοι, distinguiendo pues a unos teúrgos de otros por su grado de preparación o pericia1585.

Si los teúrgos hubieran estado vinculados a un templo, cual se cree que pudo ser el de Zeus Belo en Apamea en Siria, podría suponerse que entre ellos hubo una jerarquía institucionalizada; incluso, que pudieron mantener algún tipo de relación con la autoridad política local. Sin embargo, ningún indicio sugiere que así fuera, como tampoco que la teúrgia pudo ser en su etapa primera una religión administrada o controlada por funcionarios estatales.

Stock hace hincapié en que un texto autorizado, por sí solo, ni origina ni sostiene una comunidad textual: lo que es esencial a ésta es «an individual, who, having mastered it (sc. el texto escrito), then utilized it for reforming a group’s thought and action»1586. La interpretación de un texto, aunque es formulada por un maestro, debe ser aceptada y

1584 Iambl., Myst. 3, 6 (112, 10-114, 2). Clarke et al. (Iambl., Myst., 133) interpretan que el θεαγωγῶν y el δεχομένος son una misma persona.
1585 Procl., In Ti. 3, 27, 8-11.
1586 Stock, 1983, 90. «The central motor of change was the literate interpreter of a text working within a less lettered community» (1983, 522-523).
compartida por toda la comunidad\textsuperscript{1587}; si la comunidad es quien define en última instancia el sentido de un texto\textsuperscript{1588}, se podría explicar por qué en ocasiones el autor del mismo resulta relegado o incluso olvidado. De hecho, opina Niehoff, el sentido de solidaridad emana de esa lectura particular que todos comparten\textsuperscript{1589}; por ende, un mismo texto al que se den interpretaciones diversas dará origen a otras tantas comunidades textuales más o menos diferentes. Además, la posibilidad de que un texto perdure y sobreviva parece estar determinada «by its ability to produce new readings that challenge the values of previous interpretive communities»\textsuperscript{1590}. Los intérpretes del texto son figuras carismáticas, como sin duda lo fueron Jámblico, Siriano y Proclo: ellos velaron en tres épocas por transmitir y actualizar las enseñanzas de los \textit{Oráculos}. De las anécdotas contadas por Eunapio (\textit{Vidas de filósofos y sofistas}) y por Marino (\textit{Vida de Proclo}) se infiere que Jámblico y Proclo fueron personas de una gran espiritualidad que seguían un estilo de vida coherente con las doctrinas filosóficas y religiosas que predicaban. Los Julianos, sería de esperar, debieron de ser igualmente miembros destacados de su comunidad. La talla de uno de ellos fue lo suficientemente sólida como para ser comparado con Apuleyo de Madaura y Apolonio de Tiana, dos celebridades de aquella época\textsuperscript{1591}.

Niehoff ha analizado la relación genética que hay entre los conceptos de ‘canon’ y ‘comunidad textual’. Si bien uno y otra son señas de identidad, cabe señalarse una desemejanza esencial: el canon adquiere su carácter de autoridad por el consenso de un grupo de personas que aceptan la autenticidad de unos escritos en detrimento de otros; la comunidad textual, en cambio, se fundamenta en un texto tradicional cuya autoridad proveniente del pasado es aceptada tal cual. Por tanto, la idea de ‘comunidad textual’ es secundaria respecto a la idea de ‘canon’\textsuperscript{1592}. Así pues, en referencia al empleo que hicieron los neoplatónicos del \textit{Timeo} de Platón Niehoff juzga que es más acertado hablar de ‘comunidad textual’ que de ‘canon’\textsuperscript{1593}. Si extrapolamos su argumento al caso de los \textit{Oráculos} se sigue: a) los neoplatónicos, de igual modo, formaron una comunidad textual

\textsuperscript{1587} Stock, 1983, 522: «they must make the hermeneutic leap from what the text says to what they think it means; the common understanding provides the foundation for changing thought and behaviour».
\textsuperscript{1588} Schniedewind, 2004, 5.
\textsuperscript{1589} Niehoff, 2007, 162.
\textsuperscript{1590} Korhonen, 2006.
\textsuperscript{1591} Anast. Sinait., \textit{Q\&R} 20 (PG 89, 524d-525b).
\textsuperscript{1592} Niehoff, 2007, 163-164.
\textsuperscript{1593} Ibídem.
en torno a los Oráculos, ya que tomaron un texto cuyo carácter divino ya fue sancionado por una tradición caldea; b) en cambio, los teúrgos que reconocieron la sacralidad de los Oráculos por primera vez no deberían ser tenidos por una comunidad tal. El concepto original de ‘textual-community’ de Stock, ciertamente, recogía esta condición: la de que la comunidad se establezca en torno a un texto tradicional. Los neoplatónicos paganos representados por Proclo, en fin, recurrieron a dos textos que los definió como comunidad textual: por una parte, el Timeo, «which sought to preserve the original Greek tradition against its appropriation by Christian readers»1594; por otra los Oráculos, que tenían la índole de ser una escritura oriental propiamente revelada.

Mas, ¿por qué hubieron de escoger precisamente los Oráculos de entre todas las eventuales escrituras que pudo haber disponibles? No debe haber sido irrelevante el hecho de que los Oráculos pertenecían a una tradición que se tenía por auténticamente ‘caldea’: esta condición tal vez pudo asociarse al recuerdo de que Abraham, el más remoto patriarca de judíos y cristianos, nació en η χώρα Χαλδαίων, la mât Kaldu de las fuentes asirias1595. A esta aparente coincidencia sumaré otros datos: una tradición que procede de Eupólemo atribuye a Abraham la invención de la astrología y de la Χαλδαϊκή artes que él mismo enseñó a fenicios y egipcios, quienes a su vez las darían a conocer entre los griegos1597. Flavio Josefo retrata a Abraham como un teólogo discrepante que, frente a los demás (sacerdotes) caldeos, concibió y defendió una idea insólita de ‘divinidad’: la de que existe un único Dios que es creador del universo1598. El viaje que emprendió Abraham desde Caldea hasta Canaán representa el inicio de una nueva religión que después se convertiría en el judaísmo y de la que, ya sabemos, derivó el cristianismo. Planteadas así las cosas, ¿no habrán podido creer los platónicos que los Oráculos eran herencia de una antiguísima tradición oriental de la que judíos y cristianos

1594 Niehoff, 2007, 162.
1595 LXX, Ge. 11, 27-31; 15, 7. Cf. 2Esdras 19, 7; Beros., FHG 2, fr. 8, p. 502 (I., Al 1, 158); Eus., PE 9, 16, 2-4, p. 501, 7-12; 9, 17, 3-4, p. 503, 3-9; Ephr. Syr., Abr&Is 250, 5; I., Al 1, 155-157; Alex. Polyh., FHG 3, fr. 3, p. 211-212; I., Al 1, 168; Aug., Ciu. 10, 32, p. 506, 7; Ep. 137, 4.15; Mich. Glyc. 246, 7-12.
1597 Según Porfirio (VP 1, 8-11) en Tiro de Fenicia hubo una comunidad caldea.
se habían separado por una disputa teológica con los caldeos? En otras palabras: los Oráculos habrían dado testimonio de una tradición religiosa más antigua y auténtica que la recogida en las Sagradas escrituras. Tal vez no exista el testimonio, neoplatónico o cristiano, que corroborre fidedignamente esta hipótesis. Pero, cuando menos, resultan curiosas dos noticias más: a) que Porfírio haya cotejado las ideas del Caldeo y de los judíos referentes a la identidad de ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, el dios Creador sobre el que especuló Abraham; b) que el emperador Juliano haya constatado que el patriarca Abraham, por ser caldeo, pertenecía a un γένος ἱερόν και θεοσφηνήν, una «estirpe sagrada y teúrgica».

Stock, en su noción de ‘textual community’, contempla otras condiciones que no se dan en el contexto que envolvió a los Oráculos. Destacaré estas dos:

- Ni los teúrgos ni los neoplatónicos fueron grupos ‘disidentes’, mucho menos ‘heréticos’, que se oponían a una autoridad prevaleciente y representante de un grupo mayoritario del que se habían disgregado. Aun cuando los teúrgos hayan podido surgir como una secta a partir de una casta sacerdotal caldea, las fuentes literarias, que parecen confundir a los teúrgos con los caldeos y viceversa, nunca sugieren la posibilidad de que haya habido rivalidad u hostilidad entre ellos. Por su parte, los neoplatónicos partidarios de la teúrgia no se oponían a una corriente de neoplatonismo, por así decir, ortodoxo, cuyo principal representante habría sido, según la opinión crítica predominante en el pasado, Plotino.

- Las comunidades textuales del Bajo Medievo incluyeron a personas ilustradas, semi-analfabetas e iletradas que participaban conjuntamente de la lectura pública de los textos autorizados y normativos. Un maestro o intérprete facultado hacía posible que un grupo de población sin acceso previo a los textos manuscritos pudiera tener un conocimiento indirecto de los mismos. Bastaba con que transmitiera el contenido esencial del texto, «re-performed orally», para que su doctrina y enseñanza, sintetizada en unas pocas máximas proverbiales, fuera comprendida y pudiera ser recordada por todos sus compañeros de la comunidad. Los autores que citan los

1601 Vid. p. 165.
Oráculos en sus comentarios parecen hacerlo más bien de memoria, usándolos como aforismos que sintetizan o avalan una determinada idea; el hecho de que los Oráculos estuvieran escritos en verso debió de favorecer su memorización y recitado. Claro que ni entre los teúrgos ni mucho menos entre los neoplatónicos debió de haber individuos incultos o de escasa formación: las fórmulas de dicción homéricas atestiguadas en los Oráculos, por ejemplo, demuestran que sus autores habían recibido instrucción literaria. En las instituciones de enseñanza de filosofía y letras, donde se determinan qué autores son los más representativos de una cultura determinada, «one of the challenges of the teacher is to build a ‘literacy community’ into a class-room». En este sentido puede decirse que los maestros y discípulos que participaban de la enseñanza de los Oráculos en Apamea o en Atenas formaron sendas comunidades textuales. Pero, además de ser comunidades académicas, ¿lo eran también religiosas? Según Damascio, Proclo e Isidoro participaron en έν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ἑπιτηδεύμοσιν donde se imitaban sonidos de pájaros. Así pues, parece que en este tipo de instituciones la actividad intelectual y las prácticas religiosas confluyan como parte de un modus vivendi.

El proceso de aprendizaje y asimilación de las doctrinas de los textos normativos, afirma Stock, ha de influir inevitablemente en la actitud y en el comportamiento de los individuos del grupo, tanto en el interior de la comunidad como en la relación con el mundo exterior. Tanto más debió de ser así cuanto había Oráculos prescriptivos –«no te inclines hacia abajo» (fr. 163 y 164), «guarda silencio, iniciado» (fr. 132), «escucha la voz del fuego» (fr. 148), etcétera– que disponían «a norm for behavior» para una circunstancia dada. De un texto normativo emana «a type of rationality»: en el caso de los Oráculos se pretendía a superar los límites del pensamiento discursivo mediante una tipo de supra-racionalidad de índole mística (fr. 1). Por otra parte, «as texts informed experience, so men and women began to live texts»: los teúrgos, por ejemplo, debieron de experimentar como auténticas realidades las visiones de espectros luminosos que se describen en los Oráculos (fr. 146-148).

1606 Korhonen, 2006.
1607 Dam., Phil. hist. 59F. (vid. n 1676)
1608 Stock, 1983, 90; 522.
1609 Stock, 1983, 523.
1610 Ibídem.
La idea de Cazelais según la cual los neoplatónicos pretendieron «présenter sous une forme populaire et accessible une révélation propre au paganisme»\(^{1612}\), cual habrían sido los *Oráculos*, no me parece acertada. La naturaleza exclusivista de la teúrgia ya venía prefigurada en los mismos *Oráculos* donde se había revelado: «porque los teúrgos no forman parte de la muchedumbre domeñada por la fatalidad» (fr. 153). Este oráculo debió de promover entre los practicantes de la teúrgia el sentimiento de pertenencia a una comunidad privada. De hecho, la teúrgia fue de interés sólo para «*a tiny elite*»\(^{1613}\), «*a charmed religious circle with international connections*»\(^{1614}\): una agrupación de teúrgos, ciertos intelectuales paganos y algún aristócrata que otro. A diferencia de las llamadas ‘comunidades imaginadas’, aquéllas cuyos miembros no se conocen entre sí por ser muy numerosos\(^{1615}\), las formadas en torno a los *Oráculos* debieron de ser bastante pequeñas; hasta el punto de que, como advierte Fowden, desde una perspectiva sociológica sería más adecuado describir a estos grupos «*as circles rather than as a community*»\(^{1616}\).

Con el triunfo del cristianismo a impulsos de Constantino I y malograda la tentativa de restauración pagana del emperador Juliano, a los filósofos creyentes en la teúrgia, para no ser molestados y poder sobrevivir, nos les quedó otro remedio que recluirse «*en su torre de marfil*»\(^{1617}\). Ellos nunca intentaron hacer de la teúrgia una alternativa religiosa *coram populo*, pues sabían por experiencia que la autoridad político-religiosa no habría de consentirlo. La teúrgia, además, según se describe en los textos neoplatónicos, era demasiado sofisticada como para que pudiera convertirse en una religión popular. Es improbable que el ritual del ascenso teúrgico, que se sustenta en una elaborada concepción del universo material y metafísico, haya sido conocido o realizado por personas de clase social desfavorecida. Entre las masas urbanas desconocedoras de

\(^{1612}\) Cazelais, 2005, 11.

\(^{1613}\) Fowden, 2001, 87.

\(^{1614}\) Athanassiadi, 1999, 152.

\(^{1615}\) Anderson, 1991, 23-25: «Propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas (...) La nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas (...) tiene fronteras finitas (...). Se imagina *soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico (...). Se imagina como *comunidad* porque (...) la nación se concibe siempre con un compañerismo profundo, horizontal». Sobre su idea de ‘comunidad religiosa’ vid. p. 30-39.

\(^{1616}\) Fowden, 2001, 90.

las doctrinas neoplatónicas, apunta Turcan\textsuperscript{1618}, los misterios orientales ya no tenían aceptación en el siglo IV.

Dado que la iconografía puede servir como seña de identidad y medio de propaganda, no quisiera pasar por alto una observación adicional: a diferencia de como sucede por ejemplo con el mitraísmo, no se han documentado temas iconográficos propiamente ‘caldeos’ o ‘teúrgicos’. No obstante, sí recordaré dos piezas artísticas que parecen estar relacionadas con filósofos que practicaron la teúrgia.

Por una parte tenemos el mosaico de \textit{Los siete sabios de Grecia}, con Sócrates en medio de ellos, excavado en el edificio del Triclinio de Apamea de Siria y fechado hacia el 350 d.C.\textsuperscript{1619} Se supone que en el lugar de su emplazamiento debió de estar la antigua sede de la escuela de Apamea, y que el mosaico tal vez se compuso con motivo de la visita que hizo el emperador Juliano a finales del año 362 o principios del 363. En él se estaría representando, en palabras de Libanio, \textit{ό τῶν φιλοσόφων ἐξ Ἀπαμείαις χορός, ὃν ὁ κορίτσι τοῦ θεοῦ ἔδωκε, \textquoteright el coro de los filósofos de Apamea cuyo corifeo se asemeja a los dioses\textquoteright}\textsuperscript{1620}. El anónimo corifeo podría ser Sópatro de Apamea, a quien Eunapio compara con Sócrates: uno y otro murieron víctimas de una falsa acusación\textsuperscript{1621}. Sin embargo, el conjunto de la escena, como expresa Chuvin, \textit{\textquoteright gives no inkling of what was actually taught by such experts in theurgy as Iamblichus and his disciples. It reminds us that theurgy was only a branch of the much wider learning of those Sages\textquoteright}.

Por otro lado, Zanker ha llamado la atención sobre algunos bustos de Atenas y Afrodisias de principios del siglo V d.C. que representan, según infiere a partir de la expresión gesticular de los rostros\textsuperscript{1622}, a filósofos \textit{\textquoteright in expectation of the mystic experience\textquoteright}\textsuperscript{1623}. De entre ellos habría que destacar uno del Museo de la Acrópolis de Atenas\textsuperscript{1624}: ¿Podría ser, dada la datación, un retrato de Plutarco de Atenas, Siriano o incluso Proclo? Sea como fuere, éstas y otras representaciones del θείος ὄνηπ hubieron

\textsuperscript{1618} Turcan, 1996, 335.
\textsuperscript{1619} Zanker, 1995, 309. Blázquez et al., 2004, 288 y fig. 8.
\textsuperscript{1620} Lib., \textit{Or.} 52, 21, p. 35, 12-13.
\textsuperscript{1621} Eun., \textit{VS} 6, 3, 7 (386 W.).
\textsuperscript{1622} Zanker, 1995, 319: \textit{\textquoteright with the head turned upward, the emphatically opened eyes, the brows drawn up, and the lines in the forehead\textquoteright}.
\textsuperscript{1623} Ibídem.
de competir con la imagen de Cristo como maestro de sabiduría, que no es sino otra variante del mismo motivo iconográfico.\footnote{Zanker, 1995, 307.}

Fowden ha señalado que en la Antigüedad tardía también cobró vigencia el concepto de «community as a diachronic succession», partiéndose de un fundador que, transcurrido el tiempo, deviene en principal garante de legitimidad. Así, por ejemplo, en su \textit{Historia eclesiástica} Eusebio se preocupó por fijar la sucesión apostólica de la sede de la Iglesia de Roma: a Pedro, el discípulo de Jesús que predicó y recibió martirio en la ciudad, le sucedieron Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, etcétera, continuándose la lista hasta la época de Eusebio.

De modo análogo, Eunapio trazó en \textit{Vidas de filósofos y sofistas} la línea sucesoria de maestros y discípulos de la escuela platónica de Apamea. En diversas ocasiones se ha señalado que la mayoría de los personajes aquí biografiados formaron un grupo adepto a la teúrgía en torno a la figura de Jámblico y su escuela. En contrapartida, el autor se desinteresó, hasta el punto incluso de omitir sus nombres, por los condiscípulos que no participaron del entusiasmo teúrgico: de entre ellos el caso más claro es el de Teodoro de Asine (fl. 300), cuyos discípulos no comulgaban, afirma el emperador Juliano, con las ideas de Jámblico. Eunapio menciona como principales discípulos de Jámblico a Sópatro de Apamea, Edesio de Capadocia y Eustacio de Capadocia.\footnote{Sud., σ 845.}

Muerto el maestro, sus discípulos se dispersaron pronto en todas direcciones. No muchos años más le sobrevivió Sópatro († ca. 335), a quien se tuvo por «el hombre más culto de entre los griegos de su tiempo». Sópatro, instalado en la corte de Constantinopla, terminó siendo decapitado por orden del emperador: según la \textit{Suda}, Constantino I aprovechó vilmente la ejecución «para dar fe de que ya no practicaba los cultos paganos». Edesio († ca. 352-355), legítimo sucesor de Jámblico, se trasladó a Pérgamo para continuar con la enseñanza.\footnote{Eun., VS 6, 1, 1-5 (366-378 W.).} Crisancio de Sardes, uno de sus discípulos,
sería maestro de Eunapio\textsuperscript{1634}. El biógrafo, así pues, se presenta como heredero de la tradición filosófica que proviene de Jámblico. Eustacio, a su vez, conocido sobre todo por haber sido marido de Sosipatra \textit{«la teurga»}\textsuperscript{1635} y padre de Antonino\textsuperscript{1636}, murió lo suficientemente pronto como para crear escuela. Además, según Eunapio, la valía de Eustacio como filósofo quedó opacada ante su mujer que le superaba en excelencia\textsuperscript{1637}. Conviene destacarse que Sosipatra no conoció la \textit{Xalδαϊκή σοφία} por medio de Eustacio –esto es, por vía jambliquea– sino gracias a dos desconocidos que, cuando niña, la iniciaron en sus ritos y le confiaron \textit{τινὰ βιβλιδινα} \textsuperscript{1638}. Con sus relatos acerca de todos estos personajes emparentados o relacionados entre sí, apunta Fowden, Eunapio logró que sus lectores creyeran en \textit{«the comforting illusion of community amid a world of rapid and alienating change»}\textsuperscript{1639}.

Por ende, la observación de Fowden invita a plantear la siguiente reflexión: ¿en qué medida dichas comunidades teúrgicas no son sino una ilusión de la mente del investigador que, en su anhelo de reconstruir la historia, fusiona los indicios fragmentarios de la realidad con los fantasmas pseudo-históricos pensados por su imaginación ilustrada?

\textsuperscript{1634} Eun., \textit{VS} 5, 1, 11 y 6, 1, 6 (366 y 378 W.).
\textsuperscript{1635} Sobre Sosipatra vid. Lanzi (2004).
\textsuperscript{1636} Sobre Antonino vid. Eun., \textit{VS} 6, 10, 6-1, 12 (418-424 W.) y Goulet, \textit{«Antoninus»}, \textit{DPhA} 1, 257-258.
\textsuperscript{1637} Eun., \textit{VS} 6, 5-6 (398-400 W.).
\textsuperscript{1638} Eun., \textit{VS} 6, 7, 5-9 (404-406 W.).
\textsuperscript{1639} Fowden, 2001, 90.
EL TÉRMINO ΘΕΟΥΡΓΙΑ

CUANTO MÁS IMPORTANTE Y MÁS COMPLEJO SEA PARA UNA CULTURA determinada un ámbito concreto de la realidad, mayor variedad de vocabulario dispondrá esa cultura para definir y matizar sus múltiples aspectos, algunos de los cuales pueden resultar irrelevantes desde el punto de vista de una cultura ajena. Los eruditos de nuestro tiempo han aceptado tácitamente que los términos ἱεροτημή, ἱερογρία, μυσταγωγία, θρησκεία, θεοσοφία y τελεστική son «theurgy words»1640, esto es, voces que en determinados contextos literarios vienen a funcionar como sinónimos del término θεογρία (Jámblico utiliza los cuatro primeros en De mysteriis) y que pueden traducirse por ‘teúrgia’. A veces, por otra parte, los críticos han usado de modo indiscriminado las voces ‘teúrgo’, ‘taumaturgo’, ‘teósofo’ o ‘mistagogo’ para caracterizar o incluso ridiculizar a algunos personajes vinculados con la teúrgia, aun cuando muchas veces no tenemos noticias suficientes como para poder construir juicios veraces sobre ellos: así ocurre con Máximo de Éfeso1641. Pareciera que tales caracterizaciones se emplean cum uariatione para simplemente dar colorido al discurso. Bidez, verbigracia, caracterizó a Jámblico como «le mystéreux théosophe (….) qui réforma le mysticisme païen au IVe siècle»1642. Esta práctica, en caso de no contar con el respaldo de las fuentes literarias, sólo contribuye a crear generalizaciones, ambigüedades o confusiones innecesarias que únicamente conducen a complicar y embrollar el tema de estudio.

Se ha afirmado que delimitar la significación del término θεογρία resulta en nuestra época una tarea harto problemática, tanto –probablemente más– como parece que

1641 Athanassiadi, 1981, 35: «Modern scholars agree in seeing in him (sc. Maximus) only a miracle-worker and a charlatan almost solely preoccupied with his own fame and material prosperity. Half of the trouble is that we are for ever condemned to look at Maximus through Eunapius’ distorting mirror».
1642 Bidez, 1919, 29.
ya lo fue para algunas de las mentes más competentes de la Antigüedad tardía\textsuperscript{1643}. Van Liefferinge, después de dedicar toda una monografía al estudio de la teúrgia, concluye lo difícil que es proponer una definición definitiva de la misma que no resulte pleonástica o caiga en la tautología\textsuperscript{1644}.

Las fuentes literarias de la Antigüedad, incluidos por supuesto los textos neoplatónicos que arrojan noticias sobre la teúrgia, no brindan una explicación del vocablo θεοῦργία que satisfaga intelectualmente al curioso del siglo XXI. Incluso, en una primera aproximación a las fuentes, se tiene la impresión de que no hubo un interés por definirlo: acaso no era necesario en vista de que ciertos conocimientos únicamente habían de transmitirse en el seno de un grupo esotérico; o porque imperaba tácitamente la ley del silencio inherente al secretismo propio de toda religión mistérica; quizá tampoco convenía darse a conocer abiertamente por temor a las autoridades políticas cristianizadas que, en su empeño de hacer del catolicismo un religión universal, se volvían cada vez más fanáticas, intolerantes y peligrosas. La voz se documenta asimismo en la literatura cristiana, pero estos testimonios \textit{unsurprisingly}\textsuperscript{1645} no nos sirven de gran ayuda para delimitar su sentido originario. También se recoge en algún léxico donde a manera de definición sólo se ofrece una escueta e insuficiente etimología.

\section*{A. PRIMEROS TESTIMONIOS DE LA VOZ ΘΕΟΥΡΓΟΣ} 

Entrando propiamente en materia comentaré en qué obras y autores se documenta por vez primera algún término de la familia θεοῦργ-, de modo que podamos establecer la cronología de los testimonios.

Las tres primeras atestiguaciones de una voz θεοῦργ- comparten dos rasgos que merecen ser destacados: \textit{a}) tienen lugar en fuentes contemporáneas que datan aproximadamente de la segunda mitad del siglo II d.C.; y \textit{b}) en ellas se menciona a los θεοῦργοι (hago hincapié en que es un nombre sustantivo, común y plural que refiere a los teúrgos quizás como una agrupación de individuos) y no propiamente la θεοῦργία. Los documentos en cuestión son los \textit{Oráculos caldeos} atribuidos a los Julianos\textsuperscript{1646}, el \textit{Onomastikon} de Julio Pólux y los \textit{Excerpta ex Nicomacho}. Así las cosas, pareciera que

\textsuperscript{1643} Johnston, 1990, 76. 
\textsuperscript{1644} Van Liefferinge, 1999, 281. 
\textsuperscript{1645} Blumenthal, 1993, 2, n. 11. 
\textsuperscript{1646} Lewy (1978, 67-76) ofrece una historia de la transmisión de los \textit{Oráculos}. 
esta doble coincidencia no es simplemente fortuita. Por ende, también parece que el término θεούργια pudo ser posterior al de θεοπράγμος, de modo que sería un sustantivo derivado de él, y que debió de surgir (¿a finales del siglo III?) para dar nombre al tipo de actividad peculiar que ya venían desempeñando los teúrgos desde un tiempo atrás.

Fowden ha llamado la atención sobre el hecho de que ninguno de los términos grecolatinos que solían emplearse para significar ‘religión, culto religioso’ (θρησκεία, εὐσέβεια, νόμος, religio y pietas, junto con los adjetivos ἱερός, ὁσιος, ἀγιος, sacer y sanctus) expresó la idea de ‘comunidad religiosa’\(^{1647}\). Tampoco parece que la voz θεούργησis haya connotado un sentido tal.

Por otra parte suele creerse que θεοπράγμος, documentado en número singular en las fuentes neoplatónicas, expresa el sobrenombre de Juliano hijo\(^{1648}\) –de hecho, Juliano el Teúrgo es el único personaje al que se caracteriza así–, pero hay ocasiones en que no está claro si θεοπράγμος se está usando como un nombre común ni si, a la manera de un título, también se aplicó a cualquier otro individuo que hubiera podido profetizar algún oráculo caldeo\(^{1649}\). Lo que sí he comprobado, punto en que se equivoca Eitrem\(^{1650}\), es que nunca se describe como ‘teúrgo’ a ninguno de los filósofos platónicos devotos de la teúrgia: a Jámblico, por poner un caso, se le llama ἰεροφάντωρ, emulándose el título que distinguía al sacerdote supremo de los misterios de Eleusis\(^{1651}\).

Es consabido que el término Χριστιανος surgió en la Antioquía del siglo I para denominar a los seguidores del Cristo\(^{1652}\). La voz θεοπράγμος, de manera parecida, ¿pudo surgir para expresar la identidad de quienes pertenecían a un grupo religioso? Χριστιανος, el epónimo de la nueva secta, fue para Jesús lo que θεοπράγμος para Juliano hijo: un sobrenombre. Pero, a diferencia de aquél, Juliano el Teúrgo no debió de ser un líder religioso lo suficientemente innovador como para haber dado nombre a sus seguidores y a un nuevo movimiento religioso. Al parecer, Juliano sólo habría sido un representante, eso sí destacado, de entre los suyos.

\(^{1647}\) Fowden, 2001, 83.  
\(^{1648}\) Lewy, 1978, 444.  
\(^{1649}\) Vid. Procl., In R. 1, 39, 17-22; In Ti. 1, 317, 23.  
\(^{1650}\) Eitrem, 1942, 49-50.  
\(^{1651}\) Iul., fr. 161B. (4 W.). Sud., t 437 y ε 1007. LSJ, s.v. «ἱεροφάντης».  
LOS ORÁCULOS CALDEOS

En estimación de Van Liefferinge el neologismo θεοφργύς apareció por vez primera en los Oráculos1653, por lo que habrían sido sus autores quienes lo acuñaron. La tradición, recuérdese, data los Oráculos bajo el mandato de Marco Aurelio (161-180). En ellos, ciertamente, se encomia a los teúrgos que practican las ceremonias vinculadas a este texto religioso. El elogio se expresa a través del motivo literario del elegido uersus la mayoría: οὖ γὰρ ὑφ’ εἰμαρτην ἀγέλην πίπτοσι θεοφργοῖ, «pues los teúrgos no forman parte del rebaño sometido por la fatalidad» (fr. 153)1654. Aun cuando la sentencia rezuma un tópico literario1655 no por ello dejar de expresar lo que algunos debieron de percibir como una realidad: al teúrgo privilegiado no le ha tocado en suerte vivir sometido a corruptibilidad de la materia ni a las pasiones corporales que doñan al común de los mortales, una y otras impuestas por la ley de la naturaleza. Otros fragmentos caldeos confluyen en esta misma doctrina1656. El oráculo, por ende, cuya autenticidad caldea está fuera de toda duda, no sólo prueba una relación estrecha entre los Oráculos y los teúrgos sino permite inferir que la superación de la fatalidad sensible, o, en otras palabras, el ascenso místico y su consecución, fue la meta genuina de la actividad teúrgica caldea.

Es de destacarse la paráfrasis del oráculo hecha por Jámblico1657, pues incorpora un tercer tipo de alma humana que está a medio camino entre los dos extremos así representados: algunas personas, quienes ejercitan la potencia sobrenatural del intelecto


(ὑπερφθης δύναμις τοῦ νοοῦ), prefieren alejarse de la naturaleza y elevarse hacia el Intelecto divino, mientras que otras, sirviéndose del conocimiento práctico (πρακτικοῦ λογίσμος), se contentan con poder satisfacer las necesidades naturales (κατὰ φύσιν o κατὰ εἴμαρμένην). Por ende, cada tipo de alma practica una forma propia de culto: inmaterial, material o mixto.

Potter, asumiendo que la división tripartita de Jámbrico tiene una razón de ser en los Oráculos, donde se exalta el principio triádico (fr. 27), conjetura que esta tripartición ‘caldea’ tiene un origen más bien maniqueo: el maniqueísmo distingue el círculo minoritario de los elegidos cuyo régimen de vida consiste en un ascetismo extreto; un número mayor de oyentes o catecúmenos en derredor de ellos; y las personas ajenas a esta comunidad. Así las cosas, el estadounidense propone datar la redacción de los Oráculos, cuyo componente ‘caldeo’ sería según su hipótesis ‘maniqueo’, en fechas posteriores al 244, es decir, cuando una vez fundada la iglesia maniquea los primeros misioneros enviados por Mani comenzaron a dispersarse por Occidente, hasta llegar a Alejandría de Egipto alrededor del 262 d.C. La conjetura del nexo caldeo-maniqueo, deducida a partir de lo que sólo parece ser una analogía, resulta desde mi punto de vista bastante flaca. La refutación de las doctrinas dualistas expuesta por Simplicio en su Comentario a Epicteto demuestra que el maniqueísmo era en esencia incompatible con el neoplatonismo. No obstante, cualquier hipótesis que abra nuevos caminos para la investigación los Oráculos y sus doctrinas merece ser bienvenida. Un trabajo comparativo con el maniqueísmo, aun cuando no arrojara datos positivos, sí habría de ilustrarnos, que no es poco, sobre lo que los Oráculos tal vez no son.

Cumont opinó que los términos ‘théurge’ y ‘théurgie’ fueron inventados por Juliano el Tetirgo, responsable de los Oráculos como autor o compilador, y que fueron introducidos en el neoplatonismo conjetura por Porfirio a través de su Carta a Anebo. Sin embargo, ninguna de las cinco voces θεογ- documentadas en los testimonios

En el Pseudo-Dionisio se halla esta tripartición por influencia de Jámbrico (Shaw, 1999a, 581-582).

Shaw, 1995, 147-152.


Cumont, 1911, 279, n. 68 (1929, 294, n. 89); 1949, 362, n. 2. Igual opina Luck (2006, 52).
referentes a esta epístola (vid. apéndice A.2) aparecen en opiniones atribuibles en un sentido estricto a Porfirio sino en los comentarios que hace Jámblico al responder a los planteamientos porfirianos\textsuperscript{1664}. Mucho menos se puede demostrar que Porfirio creó el término ‘théurges’\textsuperscript{1665}, aunque claro está que sí debió de conocerlo y usarlo. Tampoco está documentado que Porfirio haya usado la voz θεόφγια con un tono despectivo para referirse a «pious necromancy or magical cult of the gods»\textsuperscript{1666}, como se ha afirmado con ligereza y partiéndose al parecer de un prejuicio.

\section*{El Onomastikon de Pólux}

El lexicógrafo Julio Pólux compiló un Onomastikon en diez libros cuyos lemas organizó por contenido temático, como los actuales diccionarios ideológicos, además de por orden alfabético. En la entrada en que alista los diversos ministros sacerdotales que están al servicio de los dioses (οἱ δὲ τῶν θεῶν θεοφήτων ἄρατε τι [ἱερεῖς]) también se incluye la categoría θεόφγιο\textsuperscript{1667}.

Pólux dedicó su Onomastikon al César Cómodo, lo que se interpreta como una expresión de agradecimiento por haberle asignado la cátedra de retórica de Atenas\textsuperscript{1668}; la dedicatoria, pues, nos permitirá dilucidar la cronología del texto. Conviene recordarse primero que el apelativo Caesar fue el título que se otorgaba en exclusividad a la persona designada como sucesor del emperador, a quien se reconocía como tal con el título de Augustus. Cómodo, nacido en el año 161, fue nombrado César con cinco años de edad y co-Augusto a los diecisiete. Por tanto, el Onomastikon debió de estar terminado cuando Cómodo ya ostentaba el título primero, esto es, en el período 166-177.

Luciano de Samósata quizás alude a Pólux y a otros poetas griegos en un pasaje del Lexiphanes en que critica la pomposidad de quienes, al escribir, gustan de hacer uso de

\textsuperscript{1664} Porph., Aneb. 2, 6b (Iambl., Myst. 3, 28 [167, 10-11]); 1, 2b (1, 9 [29, 17-19]); 1, 5 (2, 11 [95, 16]); 2, 14a (9, 1 [273, 9-12]); 2, 18d (10, 2 [286, 13-14 y 16-17]).

\textsuperscript{1665} Como propuso Bouché-Leclercq (1899, 599, n. 2).

\textsuperscript{1666} Thomdike, 1923, vol. 1, 308. Repetido por Anton (1992, 16).

\textsuperscript{1667} Poll. 1, 14, p. 4, 4-7: οἱ δὲ τῶν θεῶν θεοφήτων ἄρατε τι [ἱερεῖς], νευχόροι, ζάχοροι, προθήκη, ὑποθήκη, θότα, τελεσταὶ, ἱεροφόροι, καθαρταὶ, μάντεις, θεομάντεις, χρησμόδοι, χρησμολόγοι, χρησμοδόται, παναγέες, προφόροι, ὑπηρεταὶ, θεοφγιοί. Lido (Mens. 4, 102, p. 142, 3-5) también alude a la condición sacerdotal del teúrgo: καὶ γὰρ (sc. ὁ Καίσαρ) πόντιφεξ ἣν, οἶοι γεφυράρος ἄρχιερεὺς ἡ θεοφγιοί, διὰ τὴν εξ ’Αφροδίτης σειράν.

\textsuperscript{1668} Philostr., VS 2, 593, p. 97, 18-20.
voces extravagantes u obsoletas (κατάγλωττα)\textsuperscript{1669}. Sin duda alguna la voz θεοπρογός era una palabra rara en la segunda mitad del siglo II d.C., como indica el escasísimo número de atestiguaciones. La inclusión de la voz θεοπρογοί en el Onomastikon entraña que los teúrgos ya debían de conformar a mediados de siglo, si no antes, una clase sacerdotal suficientemente consolidada; en caso contrario Pólux no los habría mencionado. Por ende también se infiere que los teúrgos ya debían de existir antes de la aparición en la historia del más conocido de ellos, Juliano el Teúrgo.

Sin embargo, el hecho de que la voz θεοπρογοί ocupa el último lugar en la lista me suscita cierta desconfianza y una sospecha: ¿habrá sido añadida en una etapa posterior de la transmisión del texto? Por tanto, ¿será anacrónica la afirmación de que Pólux tuvo en verdad conocimiento de los teúrgos? Dado el papel desempeñado por Aretas obispo de Cesarea († post 932) en la transmisión del Onomastikon\textsuperscript{1670}, me pregunto si habrá sido él quien agregó a los θεοπρογοί al final del artículo.

 Gors Los Excerpta Ex Nicomacho

En opinión de Saffrey el neopitagórico Nicómaco de Gerasa es el primer autor conocido que da noticia de los teúrgos\textsuperscript{1671}. La cronología de Nicómaco es cuestión de debate. Dillon, partiendo de la noticia según la cual Proclo, nacido en el 412, afirmaba ser la reencarnación de Nicómaco, y de que, según los neopitagóricos, el intervalo entre una reencarnación y otra es de doscientos dieciséis años, propuso que Nicómaco habría nacido hacia el año 120 y muerto alrededor del 196\textsuperscript{1672}. Según el cálculo, por tanto, Nicómaco pudo ser coetáneo de Juliano el Teúrgo. Criddle, en cambio, respondiendo a la conjetura de Dillon, considera que hay que aumentar el período entre reencarnación y reencarnación a doscientos setenta años y que, por ende, Nicómaco hubo de fallecer en torno al 142\textsuperscript{1673}. En este caso Nicómaco podría haber precedido a Juliano el Teúrgo en al menos una generación.

No obstante, la solución de la cronología nicomaquea podría ser en este punto irrelevante si es que, como conjetura igualmente Criddle\textsuperscript{1674}, el excerptum en que se

\textsuperscript{1669} Luc., Lex. 25, p. 326. Cf. Philostr., VS 2, 592-593, p. 96, 3-97, 22.

\textsuperscript{1670} Bethe, Poll., vol. 1, p. VI, VII, XVII.

\textsuperscript{1671} Saffrey, 1990, 38.


\textsuperscript{1673} Criddle, 1998, 326.

\textsuperscript{1674} Criddle, 1998, 325, n. 9.
menciona a los teúrgos no es tal sino una glosa insertada por una segunda mano: διὸ δὴ ὅταν μάλιστα οἱ θεοφόροι τὸ τοιούτον σεβάζωνται, σιγμοῖς τε καὶ ποππευμοίς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἄσφωνοις ἥχοις σαμβολικῶς ἐπικαλοῦνται, «por lo tanto, cuando los teúrgos veneran lo semejante con siseos, chasquidos de labios y sonidos inarticulados y disonantes, realizan invocaciones simbólicas»1675. Proclo e Isidoro, por ejemplo, fueron muy hábiles para imitar las voces y los sonidos de los pájaros1676; Proclo había aprendido τὰς ἕκφωνήσεις de la mano de Asclepigenia1677. Según Montero Herrero, quien parte del texto citado, Nicómaco «atribuye a los teúrgos, a los que quizás conoció, la conjunción de ideas neopitagóricas y semitas»1678 (entre ellas la de la ἑπτάφθογγος σαμβωνία, las siete notas musicales). El testimonio nicomaqueo muestra que en la teúrgia no sólo operó una metafísica de orientación óptica sino también «una metafísica de inspiración auditiva»1679 que, en opinión de Samaranch Kirner, tiene un origen egipcio y también se aprecia en los tratados más ‘teúrgicos’ del Corpus Hermeticum.

B. LA FAMILIA LÉXICA ΘΕΟΥΡΓ-

Blumenthal hizo un cálculo aproximado de las apariciones de las voces θεοφόροι en la literatura neoplatónica. Sus observaciones se resumen como sigue: la voz θεοφόρια no parece documentarse en el neoplatonismo posterior a Proclo (tan sólo aparece una vez en Olimpiodoro); Damascio sólo se sirve del sustantivo θεοφόρος, prescindiendo de demás términos de la familia; en Filópono no se atestigua ninguno de ellos; y Simplicio emplea únicamente y tan sólo una vez θεοφόροι. Pareciera, así pues, que a partir de cierta fecha importaron más las doctrinas de los teúrgos que la propia teúrgia. Por otra parte, ni Filópono ni Simplicio recurren vez alguna al término τελεστικῆ, que suele asociarse en

1676 Dam., Phil. hist. 59F.: διαπορομένῳ γοὺς τὸ Πρόκλῳ περί τῶν Ἠσιοδόρῳ μιμήσεων τῶν ὀρνέων [καὶ] τῶν φιόνων <καὶ> τῶν ἀπηχιμάτων ἐνίοτε ἐν τοῖς Χαλδαίοις ἐπιπεδεύμασιν αὐτῶς ὑπεδείκνυε τὴν ὀδὸν τῆς μιμήσεως ἄλλων τε καὶ στροφήν τῶν μικρῶν τούτων καὶ κατουκαδίων τῆς πτῆσεως, οἷς φοβοῦσι ταῖς πτέρεξιν ἐγειρόμενοι πρὸς τὸ πετάσθαι.
1678 Montero, 2000, 164.
nuestra época a la práctica teúrgica. De modo que concluye el investigador británico: «if the Neoplatonist after Proclus were interested in, or practised, theurgy, they have not told us much about it, and given the length of their writings, together with a sometimes dubious sense of relevance, the virtual silence of most of them is surely not without significance».

En la serie léxica de la familia θεοργ- documentada en los textos neoplatónicos se incluyen estos términos: los sustantivos θεοργός, θεοργία y θεοργίασμα; el adjetivo θεοργικός (Jámblico, Eunapio y el Pseudo-Dionisio también usan θεοργός en función adjetiva); y los adverbios θεοργικώς y θεοργικότερον (este segundo en grado comparativo de superioridad).

Las formas verbales, por otra parte, se usaron muy esporádicamente a partir del siglo IV y son formaciones secundarias atestiguadas sólo en autores cristianos. En ellas predominan las formas nominales (participios e infinitivo) sobre las personales: el verbo denominativo θεοργεῖν, que aparece tempranamente en Atanasio de Alejandría († 373) a propósito de los diez mandamientos, fue usado por Pselos en el contexto teúrgico antes discutido. En el historiador Efrén de Eno (s. XIII-XIV) encontramos la forma derivada προσθεοργεῖν, que parece ser un hápax.

1682 En las ediciones de texto no se registra la voz θεοργεῖα, así escrita por Eitrem (1942, 50).
En efecto, tras haber realizado un recuento exhaustivo de los términos atestiguados de esta familia léxica (vid. para más detalle el apéndice A.2), he de confirmar que el vocablo θεόφηγός y sus derivados apenas se atestiguan en la época anterior a Jámblico (tan sólo en los Oráculos, Pólux y Nicómaco), y que son igualmente escasos en la literatura pagana posterior a Proclo. El mayor número de los testimonios se registra, por este orden, en Proclo, el cristiano Corpus Dionysiacum y Jámblico; a ellos han de sumarse Pselo y Damascio, pero con un número de registros mucho menor. En demás autores las voces θεόφηγ- constituyen más bien una rareza. Dada la enorme pérdida de fuentes literarias antiguas está claro que el recuento así esbozado sólo muestra un cuadro distorsionado, no sabemos hasta qué punto, de lo que hubo de ser la realidad.

El virtual silencio sobre la teúrgia que se intuye en algunos autores se debe, según el sentir de Eunapio, no sólo a que los discípulos de Jámblico solían acatar el voto del silencio mistérico, sino también al clima de incertidumbre e inseguridad que generó la política antipagana de Constantino I. Sópatro de Apamea, el más destacado representante de la escuela de Jámblico, una vez trasladado a la corte de Constantinopla, cayó en desgracia y fue ejecutado hacia 330-336 por causa de una intriga palaciega en que Ablavio, prefecto del pretorio, lo acusó de encadenar los vientos y de impedir la navegación de los buques que suministraban el trigo a la ciudad. El azar también deparó un final trágico para Máximo de Éfeso, maestro y consejero del difunto emperador Juliano: Máximo, quien ya en una ocasión supo salir airoso de un pleito περί θεόφηγός cuyas circunstancias se desconocen, fue encarcelado, torturado y muerto en el 371 al verse involucrado en una conspiración contra el emperador Valente en que se usó la adivinación para conocerse a su sucesor en el trono; el asunto desató la persecución y el encausamiento de cuantos filósofos parecieron sospechosos, primero en Antioquía y después por todo Asia. En cuanto a Antonino el hijo de Sosipatra, según creyó Eunapio, nunca se mostró abiertamente adepto de la teúrgia porque desconfiaba de

1686 Eun., VS 6, 1, 5 (378 W.).
1688 Eun., VS 7, 6, 2 (454 W.). Zósimo, quien vincula a los partidarios de Juliano con un incidente de γορτεία (4, 1, 1, p. 158, 16-17), rememora un desencuentro entre Máximo y el emperador Valentiniano (4, 2, 2, p. 159, 11-15).
la política imperial pro cristiana.\textsuperscript{1690} «The theurgy which Iamblichus had preached went underground for some time»\textsuperscript{1691}. En cuanto a Jámblico no está claro por qué escogió un pseudónimo para firmar el De mysteriis\textsuperscript{1692}, pero sí conviene recordar que en su texto repregunta a los ὄθεος, esto es, a los cristianos: pues «no merecen ser mencionados en las discusiones sobre los dioses; además, todos ellos son ignorantes en la distinción de lo verdadero y lo falso, porque fueron criados desde un principio en la oscuridad»\textsuperscript{1693}.

Un comentario merece el singular sustantivo θεοργία. Damascio emplea este hápax en el contexto de un exorcismo que, si bien no se considera propiamente una práctica teúrgica, sí se ha llevado a cabo con el recurso de al menos una técnica propia de la teúrgia: el de la invocación de los rayos solares\textsuperscript{1694} (que acaso purifican διὰ τὸ μετέχειν ἐμπρόσιον δυνάμεως\textsuperscript{1695}). El término θεοργία parece expresamente acuñado para designarse el tipo de prácticas milagrosas, también de carácter curativo, a las que Marino refiere en una ocasión mediante el giro θεοργικὰ ἐνεργήματα: ejemplificando una de ellas, Marino cuenta que Proclo sanó con sus rezos a Asclepigenia, la hija de Arquíadas, cuando sufría una grave enfermedad para la que no había cura médica\textsuperscript{1696}. La curación de una enfermedad, en la medida en que libera al alma del padecimiento físico experimentado por el cuerpo, podría considerarse una práctica teúrgica purificadora. Además, hay un rasgo común entre el alma de un sanador y el alma de un oficiante místico: una y otra participan, según afirma Proclo, de la potencia adivinatoria de Helios\textsuperscript{1697}.

\textsuperscript{1690} Eun., VS 6, 10, 7 (418 W.): ἐπεδείκτικα μὲν γὰρ οὐδέν θεοργόν καὶ παράλογον ἐς τὴν φανομένην ἀίδησθην, τὰς βασιλικὰς ἱερὰς ὁρμάς ὑφορόμενος ἔτέρωσε φεροῦσας. Lim, 1995, 55, n. 128.
\textsuperscript{1691} Cameron, 1985, 150.
\textsuperscript{1692} Sobre la cuestión de la pseudonimia vid. Molina Ayala (2008).
\textsuperscript{1693} Iambl., Myst. 3, 31 (179, 15-180, 1).
\textsuperscript{1694} Dam., Phil. hist. 46B (Isid. 56): ὃς δ’ οὖν ἐπείθετο τὸ δαμιμίον τῆς γῦναικὸς ἐξελθέτων λόγος ἡμερωτέροις, ὀρχω αὐτὸ ἐπηνάγχαζεν ὁ Θεοσέβιος, καίτοι οὔτε μαγεύειν εἰδῶς οὔτε θεοργίασμα τι μελετήσας. ὀρχαίς δ’ τὰ τῶν ἡλίον προτείνον άκτινας καὶ τὸν 'Εβραίων θεόν (κτλ).
\textsuperscript{1695} Procl., Sacr. 151, 12-13.
\textsuperscript{1696} Marin., Procl. 29. Cf. Myst. 4, 13 (197, 12-198, 2), donde Jámblico exhorta a que no se confundan tā τῶν φίσεων ἐνεργήματα con tā κρείττονα ἑργά.
C. TEÚRGIA VERSUS TEOLOGÍA

Una parte de la crítica ha aplaudido la conjetura de Bidez según la cual el vocablo θεοτργία fue acuñado por Juliano el Teúrgo para distinguir la nueva disciplina por él practicada de la tradicional θεολογία, entendiéndolo por esta segunda la ‘ciencia que habla de los dioses’\textsuperscript{1698}. Según Smith, por ejemplo, ‘theology deals with the names and nature of the gods, theurgy with the actual experience of union with the gods and the practical means to its attainment’\textsuperscript{1699}. Majercik también distingue entre una y otra como si fueran dos caras de una misma moneda: ‘theurgy as praxis, then, can be distinguished from theology as speculation’\textsuperscript{1700}. Uždavinys, sin embargo, desconfía de la realidad de esta dicotomía que le parece más bien artificial: argumenta que en las celebraciones de los ritos religiosos también suelen pronunciarse λόγοι sobre los dioses\textsuperscript{1701}.

Si Juliano hijo fue realmente quien acuñó el término θεοτργία, puntualiza además Majercik, la tradición transmitida por Juliano padre debería etiquetarse sensu stricto como ‘caldea’ y no necesariamente como ‘teúrgica’\textsuperscript{1702}. Sin embargo, no es del todo seguro que haya sido Juliano el Teúrgo quien inventó la voz: los testimonios de Nicómaco y Pólux, si bien pueden ponerse en tela de juicio, sugieren que los teúrgos ya existían en fechas algo anteriores a las comúnmente aceptadas para el floruit de Juliano el Teúrgo. Aun admitiéndose la hipótesis de que hubiera habido dos tradiciones independientes, o más bien de que la teúrgica se derivó a partir de la caldaica, lo cierto es que éstas se dan por una misma en el conjunto de las citas y testimonios neoplatónicos, de modo que resulta en apariencia inviable que podamos aislarse elementos que pudieron ser originarios de cada una de ellas. Por otro lado, hay quien recusa la legitimidad de la expresión ‘tradición caldea’ dada la falta de evidencia para demostrarse que las presuntas doctrinas caldeas se transmitieron históricamente de generación en generación. Dado que la noción de ‘tradición caldea’ es pues hipotética, más valdría por el momento hablarse


\textsuperscript{1699} Smith, 1974, 84, n. 2

\textsuperscript{1700} Majercik, 1989, 22.

\textsuperscript{1701} Uždavinys, 2008a, 105.

\textsuperscript{1702} Majercik, 1989, 21-22.
de, según propone recientemente Van Den Kerchove, «tradition néoplatonicienne sur les Oraques Chaldaiiques»\textsuperscript{1703}.

Luck, haciéndose eco del negativo juicio agustiniano, sugirió que «the therm theurgia was introduced to make magic a respectable practice for the philosophers of late Antiquity, who would been horrified to be called μάγοι or γόρθες»\textsuperscript{1704}. Sin embargo, opino que la teúrgia, y por tanto su denominación, debió de ser previa al debate filosófico en torno a si ésta era magia o no.

Según recapitula Festugière\textsuperscript{1705}, Platón fue el primero en emplear la voz θεολογία para aludir a los μόθοι que los poetas épicos, mélicos y trágicos (Homero y Esquilo, entre otros) habían escrito sobre los dioses olímpicos\textsuperscript{1706}. En un sentido más formal Dillon entiende que para Platón la θεολογία fue una rama de la filosofía consistente en «theorizing as to the nature and functions of divinity»\textsuperscript{1707}. En Aristóteles, a su vez, se atestiguan los neologismos θεολογεῖν, que alude al filosofar sobre cuestiones de cosmología\textsuperscript{1708}, y θεολόγοι, con que se caracteriza a los poetas antiguos que escribieron acerca de los dioses (sobre todo, a Homero, Hesíodo y Orfeo), distinguiéndoselos de los filósofos de la naturaleza jonios representados por Tales de Milet\textsuperscript{1709}. Por ende, Aristóteles también llama θεολόγοι a los filósofos de su tiempo que compartieron y mantuvieron las opiniones de los poetas ἄρχαται\textsuperscript{1710} y, coherentemente, denomina los discursos mítics de tales teólogos como θεολογία\textsuperscript{1711}. En cambio, el Estagirita confiere

\textsuperscript{1703} Van Den Kerchove (en prensa).
\textsuperscript{1704} Luck, 2006, 52. Vid. Aug., Ciu. 10, 9, p. 460, 8-16.
\textsuperscript{1707} Dillon, 1997, 68.
\textsuperscript{1708} Arist., Mu. 391b: θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων, ὡς ἐκαστὸν ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως. Metaph. 983b: εἰσὶ δὲ τινὲς οἱ καὶ τοὺς σαμπαλαίος καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενόσεως καὶ πρῶτο[ς] θεολογὴδωντας οὕτως (sc. ὡς Θαλής) οίονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβέτοι.
\textsuperscript{1709} Arist., Metaph. 1000a (οἱ περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντας ὁσιο θεολόγοι); 1071b (ὡς λέγοισιν οἱ θεολόγοι ἢ ὡς οἱ φύσικοι φασί); 1075b (ὁσπερ τοὺς θεολογοὺς καὶ τοὺς ψυχοχύς πάσιν).
\textsuperscript{1710} Arist., Metaph. 1091a-b.
\textsuperscript{1711} Arist., Mete. 353a: οἱ μὲν οὖν ἄρχαται καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας (κτλ).
a la voz θεολογία un sentido estrictamente técnico: es la «ciencia teórica» o θεωρητική ἔπιστήμη que tiene por objeto de estudio el ser divino en cuanto a que es considerado causa eterna, inmóvil e independiente. Así las cosas, concluye Festugière, en la literatura neoplatónica el término θεολογία tiene un valor ambivalente: significa bien ‘teología mítica’ bien ‘teología científica’. En las fuentes neoplatónicas, con todo, suele darse el mismo crédito a los representantes de uno u otro tipo de teología: se asume que los pronunciamientos de los teólogos, a quienes se tiene por «hombres divinos», nunca pueden estar equivocados; todos ellos son explicables si se les da una interpretación apropiada, aunque a veces pueda resultar enrevesada. Otro texto de interés, aducido también por Festugière, es aquél en que Plutarco de Queronea cuenta que los sacerdotes del santuario de Delfos recitaban himnos, quizá compuestos por ellos mismos, con motivo de las festividades que celebraban en honor de Apolo.

La conexión entre la teología y la teúrgia se documenta por vez primera en el De mysteriis de Jámblico. No está claro si fue Porfirio quien apuntó previamente este vínculo en la Carta a Anebo. Ambos conceptos, por otro lado, se complementan con henchida claridad en la Jerarquía eclesiástica del Pseudo-Dionisio: θεολογία y θεοπραγία refieren respectivamente a las palabras y los actos de Dios, mientras que ιερολογία y ιεροπραγία remiten a los dichos y las obras de los hombres que son santos.

---


1714 Plut., Mor. 388f: ἄκούσων οὖν τῶν θεολόγων τὰ μὲν ἐν ποιήμασι τὰ δ’ άνεν μέτρον λεγόντων καὶ ὑμνούντων (κτλ).

1715 Iambl., Myst. 10, 2 (287, 6-10) [Porph., Aneb. 2, 18d]: ἄλλα οὖδὲ ὁσα ὡς ἁγάρτας καὶ ἀλαζόνας διασώροις τινες τοὺς τῶν θεόν θεραπεῖτας, οἷς καὶ σὺ (sc. Porfirio) παραπλήσια εἴρηκας, οὐδὲν οὖδε ταῦτα ἀπέτεια τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεοπραγίας.

1716 Dion. Aer., EH 3, 4, 429d, p. 84, 2-4: ἦ δὲ τῶν θείων όδων ἱερογραφία σκοποῦν ἔχοσα τὰς θεολογίας τε καὶ θεοπραγίας ἀπάσας ὑμνήσαι καὶ τὰς τῶν θείων ἀνθρών ἱερολογίας τε καὶ ἱεροπραγίας αἰνέσαι (κτλ).
Jámblico, además, no sólo distingue entre contenidos teológicos y teúrgicos sino también filosóficos, de modo que postula que la discusión de cada uno de ellos, dado que pertenecen a disciplinas particulares, debe abordarse según una metodología propia\textsuperscript{1717}. Jámblico, sin embargo, no llegó a precisar cuáles son los límites del examen filosófico, el teológico y el teúrgico. Según interpreta Smith\textsuperscript{1718}, mediante la perspectiva filosófica deben abordarse las ideas comúnmente aceptadas (σοφοί ἐννοοῖαι), sobre todo cuando éstas resulten confusas o controvertidas –como lo son las creencias mágicas–, mientras que el tratamiento teológico examina cuestiones concernientes al ámbito estrictamente intelectual de la especulación metafísica (τὰ νοερὰς θεωρίας πληρή). Los contenidos teúrgicos, en cambio, a diferencia de aquellos dos, son esencialmente experienciales (τὰ ἔργαν πείρας δεόμενα) y se apprehenden con la práctica, por lo que el discurso racional, al abordarlos, lo hace con limitaciones y de una manera que resulta por fuerza deficiente. La experiencia teúrgica, por tanto, ignora las categorías del pensamiento lógico-conceptual. En resumen, afirma Jámblico en De mysteriis:

Oûðè γὰρ ἡ ἐννοια σνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεογραγούς· ἐπεὶ τί ἐκώλε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεογραγὴν ἔννοιαν πρὸς τοὺς θεοῖς; (...) ἀλλ’ ἢ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ύπερ πᾶσαν νόσημαν θεοπρετῶς ἑνεργοςμένον τελεσιοργία ἢ τε τῶν νοομενῶν τοῖς θεοῖς μόνον σμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεογραγὴν ἔννοιαν\textsuperscript{1719}.

Proclo participa del punto de vista de Jámblico al afirmar que la teúrgia «es un poder superior a toda ciencia y sabiduría humana»\textsuperscript{1720}. Partiendo de la exégesis del fragmento caldeo 46, propone que la meta de la teúrgia no consiste propiamente en

\textsuperscript{1717} Iambl., Myst. 1, 2 (7, 13-6): τὸ δ’ οὐκέτι ἐπὶ πᾶσιν ἀποδύσομεν σοι προσηκόντως, καὶ τὰ μὲν θεολογικά θεολογικῶς, θεογραγικὸς δὲ τὰ θεογραγικὰ ἀποκρινομέθεα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετὰ σοῦ σαμετάσομεν.

\textsuperscript{1718} Smith, 1993, 74. Cf. Clarke et al., Iambl., Myst., XLIX.


obtener la sabiduría, objetivo del filósofo que la busca a través de la verdad, como tampoco en contemplar la belleza a la que lleva el éxtasis erótico, sino en alcanzar la bondad o bien supremo (ἀγαθότης) por el camino de la fe (πίστις) que culmina en la experiencia mística1721. Ocurre que, según argumenta Jámblico, el conocimiento de la divinidad (γνώσις) no entraña un contacto (συναφή) con ella, pues entre el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento siempre hay cierta distancia y separación1722. Damascio, haciendo un examen retrospectivo, agrupa a Jámblico y Proclo entre los platónicos que dieron preferencia a la teúrgia o ἱερατωκή sobre la filosofía1723. Φημί δὴ τῆς θεογυικῆς καὶ ὑπὲρ νόησιν, expresará Pselo con el mismo sentir de Jámblico1724.

D. EL COMPUESTO ΘΕΟΥΡΓΙΑ Y SUS INTERPRETACIONES

En el Etymologicum Gudianum (s. XI), que parece vinculado al círculo intelectual del patriarca Focio, la voz θεογύια se desglosa según su etimología más elemental como θεοUIView (su equivalente en latín sería opus dei). Ciertamente, el término es un compuesto nominal típicamente griego conformado por lexemas muy fácilmente reconocibles y que sigue la flexión temática. En lugar del hiato resultante -ο-,-, que varios siglos atrás se habría resuelto seguramente por contracción, hallamos la forma analógica -ο[-]. Por tanto, parece que la voz es propiamente griega. Con todo, Uždavinyšs se ha preguntado si pudo ser calcada o traducida a partir de algún término cultual hoy día olvidado de origen tal vez egipcio, acadio o arameo1726.

Las diversas interpretaciones que los estudiosos han propuesto de las voces ‘teúrgia’ y ‘teúrigo’ se pueden reducir esencialmente a dos modelos, o incluso a una síntesis de ambos, uno y otro relacionados con el modo como se analice este compuesto nominal1727.

1721 Smith, 1995, 97.
1722 Iambl., Myst. 1, 3 (8, 3-4).
1723 Dam., In Phd. I, 172 (Porphy. 475F).
1724 Psel., Theol. 35, 67-68.
1725 Et. Gud. 9, p. 259, 16.
1726 Uždavinyšs, 2008a, 107.
1727 Batista Rodríguez, 1986, 171-172: «Compuesto es todo lexema constituido por dos elementos (...) también existentes fuera del compuesto como elementos independientes, en calidad de lexemas (...), que se han fundido en una entidad lingüística unitaria, en una unidad, tanto
A) Si se considera que θεόφργός es un compuesto exocéntrico o de rección nominal (sustantivo + sustantivo) en construcción regresiva (determinante + determinado)\textsuperscript{1728}, esto es, en que el primer miembro θεό- complementa al segundo -φργός, el compuesto debería expresar una cualidad o posesión: θεόφργός sería por tanto ‘hacedor divino’ o ‘hacedor de dioses’ (θεόφργια sería ‘acción divina’ o ‘acción de dioses’). Según parece, en este tipo de compuestos lo habitual es que haya una retrotracción del acento que no se da en θεόφργός.

B) Otra posibilidad es la darle al compuesto una interpretación endocéntrica o de rección verbal (sustantivo + nomen actionis) según la cual sus miembros mantienen una relación sintáctica de tipo objeto + verbo, de modo que el compuesto habría de expresar una actividad o acción, considerándosela desde el punto de vista del resultado: θεόφργός sería ‘quien ha creado dioses’ (θεόφργια, ‘creación de dioses’). Este tipo de compuestos generan principalmente sustantivos y portan por lo general un acento oxítono: ambas características las hallamos en θεόφργός.

El tratamiento de θεόφργός como compuesto exocéntrico sugiere el sentido ‘hacedor de dioses’ que, no obstante, resulta semánticamente próximo al endocéntrico: uno y otro significado vienen dados por la semántica verbal del elemento -φργός; dado que éste expresa un nomen actionis parece más adecuado explicarse θεόφργός como un endocéntrico: ‘quien ha creado dioses’.

En conformidad con esta interpretación endocéntrica, Alsina propuso que el genitivo implícito en el primer elemento θεό- es del tipo objetivo: la teúrgia, pues, es para él una ‘acción sobre los dioses’\textsuperscript{1729}. Según Blumenthal la teúrgia consiste en ‘doing something to the gods’\textsuperscript{1730} o incluso en ‘producing θεό’\textsuperscript{1731}; y el teúrgo es ‘one who does

desde el punto de vista del significante como en su significado, conculcando a menudo las leyes morfológicas (...) y no constituyendo nunca, ni en su significante ni en su significado nuevos, una mera parataxis». Adoptaré la clasificación de los compuestos nominales griegos establecida por este autor (1986 y 1989-1990).

\textsuperscript{1728} En griego predominan los compuestos con formante θεό- regresivos: e.g. θεογννία, θεόμαντις, θεόπροπία, θεοσέβεια, θεοφανία, θεοβλαβής, θεογενής, θεόδμετος, θεοεύκτελος, θεόμαχος, θεοφιλής. El tipo progresivo (determinado + determinante) parece minoritario: e.g. θεούνος, θεοξένιος.

\textsuperscript{1729} Alsina, 1989, 76.

\textsuperscript{1730} Blumenthal, 1993, 7.

\textsuperscript{1731} Blumenthal, 1993, 1.
θεϊα ἔργα’ o ‘one who operates on the gods’\(^{1732}\). De modo similar, Dodds afirmó que el teúrgo ‘acted upon them (sc. the gods)’ o ‘created them’\(^{1733}\). También para Stroumsa el teúrgo ‘acted upon gods’\(^{1734}\) con el particular objeto de poder unirse a ellos. Beausobre, en cambio, teniendo en mente el testimonio relativo a la participación de Juliano el Teúrgo en el milagro de la lluvia, propuso que un teúrgo fue un ‘faiseur de miracles’\(^{1735}\).

Pero no creo que debamos reducir la figura del teúrgo a la de un simple taumaturgo, por más que afirme Saffrey que el alias ‘Teúrgo’ alude, en referencia a Juliano hijo, a quien debió de ser un θαυματοφύγος y προφήτης\(^{1736}\). Para Eitrem el teúrgo es ‘qui travaille les dieux’\(^{1737}\). Para Lewy es un ‘worker of divine things’\(^{1738}\). Según Smith es quien ‘works upon gods’, ‘does the work of the gods’, o ‘make the things divine’\(^{1739}\). Este tipo de explicaciones según las cuales el teúrgo actúa en cierta manera sobre los dioses o emula las acciones de la divinidad, así simplificadas y desprovistas de matizaciones, fomenta la percepción, errónea según mi punto de vista, de que la teúrgia fue una forma de magia en que se coaccionaba a los dioses\(^{1740}\).

Struck, en cambio, estima que Jámblico no debió de entender el elemento θεο- como un genitivo objetivo sino subjetivo, pues el filósofo sirio dejó claro que en la teúrgia el ser afectado por el poder del rito no es jamás la divinidad sino únicamente el devoto\(^{1741}\): se trata de una interpretación más bien exocentrista. La teúrgia, así las cosas, sería ‘opération divine’\(^{1742}\), ‘divine work’\(^{1743}\) e incluso ‘miracle’\(^{1744}\). Cocco consideró

\(^{1732}\) Ibídem.

\(^{1733}\) Dodds, 1947, 55 (1973\(^{8}\), 284).

\(^{1734}\) Stroumsa, 1980, 168.

\(^{1735}\) Beausobre, *Histoire*, 506.


\(^{1737}\) Eitrem, 1942, 49.


\(^{1740}\) Para Boyancé la teúrgia es la «technique par laquelle les adhérents de cette école (sc. la neoplatónica) se flattaient d’agir sur les êtres supérieurs, dieux ou démons, pour les contraindre de se mettre à leur disposition» (1955, 189).


\(^{1742}\) Pelvert, *Exposition*, 131.
igualmente en conformidad con el punto de vista de Jámblico: «la teurgia significa letteralmente azione divina proprio in quanto il suo principio attivo è completamente divino e libero dagli altri elementi, cha non participano delle essenze superiori»; o sea, la eficacia de los ritos teúrgicos no depende del sacerdote sino de la divinidad. Como resultado «lo stesso teurgo, che essegue il culto, non è più uomo, ma diviene un dio».

En coherencia con ese papel activo ejercido por la divinidad, Cazelais concibe la teúrgia como «un ensemble de techniques rituelles révélées par les dieux». Para Van Lieffering la teúrgia no es «une action exercée sur le dieux, mais par les dieux», o sea, consiste en «une action des dieux». Una peculiar propuesta de corte exocentrista es la de Saffrey: en su consideración de que el teúrgo es ‘qui opère à l’aide des dieux’ parece subyacer una relación sintáctica de instrumento-verbo. Estas interpretaciones que conceden a la divinidad la preeminencia en la acción teúrgica y que implícitamente niegan al teúrgo la capacidad para afectar a los dioses, por ende, sitúan la teúrgia del lado de la religión.

Charles-Saget puso el énfasis en que la clave del concepto ‘théurgie’ está en la relación recíproca que mantienen los miembros que conforman el término: θεός y ἔργον. Concretamente, el quid está en dilucidar quién es el sujeto que realiza el ἔργον. La solución se puede reducir a la siguiente alternativa: bien se trata de «une action du dieu», particularmente del Demiurgo, bien «c’est une action accomplie par un homme, mais cette action est sacrée».

Smith, a su vez, plantea «the problem of causality in theurgy» en relación con la cuestión del significado del término θεουργία. Para Smith el concepto ‘theurgy’, que interpreta en un sentido literal como «the ‘work’ or activity of the gods», entraña la idea de una presencia divina en la vida humana y de la intervención de la divinidad.

---

1744 Sophocles, Greek lexicon, 578.
1746 Ibídem.
1749 Saffrey, 1990, 37.
1751 Smith, 1974, 100-110.
quien recorre de arriba a abajo la cadena del ser, en toda acción ritual: consecuentemente, el ascenso del alma del teúrgo se debe en última instancia a la causalidad divina y no al mérito del hombre. En este contexto Smith incluso hace uso del concepto cristiano de ‘gracia’: *mutatis mutandis,* y en palabras de Jámblico, ésta es resultado τῆς θείας φιλίας τῆς νευχούσης τὰ πάντα, «de la amistad divina que mantiene el universo unido»1753. La propuesta de Smith es coherente, por ejemplo, con el testimonio de Proclo según el cual la ceremonia teúrgica para lograr que el alma abandone el cuerpo en vida y regrese después a él «no es invento de hombres, sino de démones y de dioses»1754.

Otros estudiosos han preferido armonizar los dos significados generales que suelen darse al término θεοπράγμα, el endocéntrico y el exocéntrico. Es el caso de Majercik: según ella «theurgy properly involves not only ‘divine actions’ on the part of men, but the ‘action of the Divine’ on behalf of men»1755. Se trata, pues, de una acción interactiva entre el teúrgo y la divinidad que corre, por así decir, en los dos sentidos de la misma dirección: no sólo es necesario que el hombre quiera acercarse a la divinidad sino también ésta ha de permitir el acercamiento. De modo parecido se explica Shaw partiendo del punto de vista jambliqueo: «each ‘theurgy’, or divine action, was, strictly speaking, performed by a human agent but empowered and perfected (...) by a god»1756, quien se hace presente inmaterialmente en la acción por medio de los símbolos divinos que lo representan. En los Oráculos, según parece, también se concedía la última palabra a la divinidad: ésta, por ejemplo, rehúsa aparecerse ante el teúrgo que no reúne las condiciones requeridas para recibirla (fr. 211*)1757.


1754 Procl., In R. 2, 123, 9-16: τὸ τῆς ψυχῆς ἐξείναι τῇ δύνασθαι τοῦ σώματος καὶ αὐθῆς εἰσιναι καὶ ἐπιμονῇ ποιεῖν ὅπερ ἀπελευθεροῦσαι (...). καὶ γὰρ ἐκεῖνοι (sc. οἱ ἕπι Μάρκιον θεοπράγμα) διὰ δὴ τινὸς τελετῆς τὸ αὐτὸ δρᾶσιν εἰς τὸν τελούμενον καὶ ἐστὶ πάν τὸ τοιοῦτον οὖν ἀνθρώπινον, ἀλλὰ δαιμονίων τὸ μηχάνημα καὶ θεῖον. Cf. Iambl., Myst. 3, 1 (100, 5-6): οὔδ᾽ ὅλωσ ἀνθρωπικῶς ἐστὶ τὸ ἔργον (sc. ἡ πρόγνωσις), θεῖον δὲ (κτλ).

1755 Majercik, 1989, 22.


1757 Orac. Chald. 211*: οὐ φέρει με τοῦ δοχῖνος ἡ τάλαινα χαρδία.
Blumenthal recurrió nada menos que a la documentación micénica para esclarecer cómo funcionan en el más antiguo de los dialectos griegos los compuestos nominales con segundo miembro en -εργος. Resumiendo, el investigador señala que en micénico hubo dos tipos de compuestos diferenciables por la apofonía vocálica empleada: uno más frecuente en -Φοργος y otro en -Φεργος. Tomando como referente para la comparación que los compuestos to-ko-so-wo-ko (τοξοφοργος) y ku-ro-so-wo-ko (χροσφοργος), representativos del modelo primero, significan respectivamente ‘who have made bows’ y ‘who have worked on gold’, Blumenthal infiere por analogía que θεοργος podría significar ‘who have worked on gods’\(^{1758}\). Se trata de una interpretación endocéntrica.

Asimismo, Blumenthal comparó θεοργος con δημιουργος: si éste se entiende de la manera platónica como ‘one who works on the world’, aquél podría significar ‘one who works on the gods’\(^{1759}\). Anton entiende que en la Antigüedad tardía la figura sacerdotal del teúrgo como ‘performer of divine works’ fue cada vez más valorada, por lo que ésta se fue apropiando gradualmente de ‘the place of the artist as demiurge, as performer and revealer of cosmic beauty’\(^{1760}\). Shaw, en cambio, propone que el teúrgo, al celebrar las ceremonias rituales, imita la acción del Demiurgo que, acontecida illo tempore, ordenó la materia caótica y dio forma al cosmos, de resultas que ‘theurgy is understood as cooperative demiurgy’\(^{1761}\).

Para arrojarse luz sobre el concepto ‘teúrgia’ también se ha sacado a colación el término ξερως según el particular uso que de él se hizo tanto en la tradición platónica como después en la peripatética. Fue Platón quien asentó el denominado principio de especialización funcional: según éste, la naturaleza ha dotado a cada una de las personas de la capacidad específica para ejercer un ξερως (‘actividad, tarea’) determinado\(^{1762}\). Así las cosas, continuía Aristóteles, el hombre únicamente se realiza cuando ejerce el ξερως o la ‘función’ que le es connatural\(^{1763}\). Jámbrico, curiosamente, también alude al principio

---

1758 Blumenthal, 1993, 2-3. Cf. a-pu-ko-wo-ko, ὄμηπ[θεος]οςΦοργος (PY Ad 671); ku-wa-no-wo-ko, χροσφοργος (MY OI 701, 7; 702, 4; 703, 2; 704, 4); pi-ro-we-ko, Φιλόφεργος (PY Jn 389,12); e i-je-ro-wo-ko, Ψεργος (PY Eb 159A; Ep 613, 17).

1759 Blumenthal, 1993, 2.

1760 Anton, 1992, 12.

1761 Shaw, 1993, 23 (cf. 15; 22-26; 34-35; 45-57; 114; 158). Según Porfirio (Stat. 10, 72-73 = 360F, 74-75) ἐν δὲ τοις κατ ‘Ελευσίνα μυστηρίοις ὃ μὲν ιεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσως ὑζεται.

1762 Pl., R. 369e-370c.

1763 Arist., EN 1097b, 22-1098a, 18; 1016a, 15-24; 1139a, 16-17.
de especialización en *De mysteriis*: «la función del cuchillo es cortar, y no hace nada más que esto» 1764. Desde este punto de vista el teúrgo es quien tiene, por ser un hombre que se sabe dotado de un alma divina, la capacidad natural para asimilarse a los dioses, y quien emprende la tarea del ascenso místico a sabiendas de que su consecución le habrá de reportar la realización plena como ser humano.

En el *Léxico* de Hesiquio de Alejandría (s. V) se afirma que la θεοϕυγάει consiste en θεοὐς ποιοῦσα 1765: la teúrgía sería pues el arte de «crear dioses». Jámblico, según se cree, alude a la teúrgia como ή τῶν ἔργων τέχνη, «el arte de las obras [divinas]» 1766. al emplear el término ἔργα, nos informa Pselo, los caldeos se referían a los ‘procedimientos mistéricos’ 1767. El testimonio de Hesiquio, pues, respalda la interpretación endocéntrica de quienes opinan que θεο- funciona en θεοϕυγαία como un genitivo objetivo. Eitrem, adoptando una perspectiva similar, consideró que el significado de θεοϕυγός como «créateur des deux» 1768 no se puede descartar por completo. Según el erudito, el término θεοϕυγός es comparable al de θεοποιός, el cual relaciona, aduciendo el testimonio de Hipólito de Roma, con el verbo θεοποίεω (‘deificar, divinizar’) 1769. El lexicógrafo Pólux, a su vez, registra que θεοποιός significa lo mismo que las voces ἀγαλματοφύγος, ἄγαλματοποιός y θεοπλάστης: todas ellas designan cual sinónimos al ‘fabricante de estatuas de los dioses’ 1770. Acaso Pólux habría incluido entre ellos el término θεοϕυγός de haber creído que los teúrgos se dedicaban esencialmente a la fabricación y animación de estatuas. Sin embargo, ya se indicó antes, Pólux parece haber concedido al teúrgo el estatus superior de sacerdote.

En un capítulo de la *Omnifaria doctrina* relativo a la teoría neoplatónica de las virtudes, capítulo que deriva según Lewy del *Comentario de los Oráculos* de Proclo y

1764 Iambl., *Myst*. 4, 1 (182, 4-7): οὖν μαχαίρας ἔργων ἔστι τὸ τέμνειν καὶ οὐδὲν ἄλλο ποιεῖ ἤ τούτο (…) κατὰ φύσεως μεριστὴν ἀνάγραφ (…).


1768 Eitrem, 1942, 49.

1769 Hippol., *Haer*. 10, 34, 4, 23: ὅταν θεοποιθῆς, ἀθάνατος γεννηθεῖς. Cf. *Haer*. 6, 7, 1, 6; 6, 14, 1, 4; 9, 12, 18, 90.

según Saffrey del tratado *Sobre las virtudes* de Jámblico\textsuperscript{1771}, Pseló afirma que el \(\text{θεοπάτωρ}\), al que califica con el peculiar término θεους τους ἄνθρωπος ἔργαζεται, «hace de los hombres dioses»\textsuperscript{1772}. De sentir afín son los estudiosos que han concebido la teúrgia como un ritual que conduce a la divinización del practicante, entendiéndose por ‘divinización’ un asemejarse del hombre a lo divino sin que éste deba renunciar a su condición humana: según Bidez la θεοπάτας consiste «en conférant une nature divine»\textsuperscript{1773}; para O’Meara comporta «a process for making man god», de modo que «‘theurgy’ can be compared to divinization»\textsuperscript{1774}; para Blumenthal comporta un «becoming godlike by ritual means»\textsuperscript{1775}, Anton entiende que este «doing divine works», por medio de la unión mística, ayuda a las personas a «to transform their status into godlike existence»\textsuperscript{1776}. En definitiva, el teúrgo no pretende convertirse estrictamente en un dios, lo que supondría una actitud irreverente por su parte, sino intenta, dentro de los límites propios de la condición humana, asemejarse a la divinidad.

E. EL TEÚRGO CUAL VIRTUOSO ΘΕΟΠΑΤΩΡ

El insólito término θεοπάτωρ, por una parte, se documenta en leyendas numismáticas como un título de reyes seléucidas y particularmente partos. Sirvió como instrumento propagandístico para certificarse que el monarca asentado en el trono era el sucesor legítimo de uno anterior que, portador a su vez del título real θεός, había sido divinizado por sus súbditos: por ejemplo, Alejandro Balas θεοπάτωρ fue descendiente de Antíoco IV θεός; y Fraates II θεοπάτωρ sucedió a Mitrídates I θεός. Según concluye Garibaldi, θεοπάτωρ significa en un contexto tal «one who has a father who is a God» y es por ende «of divine descent»\textsuperscript{1777}. El título, traducido al prácrito como devaputra, fue adoptado por algunos reyes del Imperio Kushana (s. I-III d.C.)\textsuperscript{1778}, que abarcó

\textsuperscript{1772} Psel., *OD* 74.
\textsuperscript{1773} Bidez, 1965\textsuperscript{2}, 369, n. 8.
\textsuperscript{1774} O’Meara, 2003, 129.
\textsuperscript{1775} Blumenthal, 1993, 2.
\textsuperscript{1776} Anton, 1992, 16.
\textsuperscript{1777} Garibaldi, 2004, 367.
desde Uzbekistán hasta el norte de la India en su período de mayor extensión. En la epigrafía griega también se halla θεοπάτωρ referido a un emperador romano, Tito1779.

En las fuentes literarias, por otro lado, el término θεοπάτωρ únicamente se atestigua en autores cristianos –entre ellos, Pselo–, quienes suelen usarlo como epíteto del rey judío David. Según Garibaldi, el adjetivo reúne en esta ocasión a la filiación davídica de Jesús, o sea, al hecho de que el rey David era considerado «father of God»1780; esta explicación cuenta con el respaldo de algunos textos neotestamentarios1781. Sin embargo, conjeturo que la expresión θεοπάτωρ pudo tener en su origen acaso una connotación más bien veterotestamentaria: David mereció el título de «hijo de Dios» porque fue el mismo Yavé quien lo eligió a él como rey de Israel, con el resultado de que la monarquía se consideró a partir de entonces una institución sacralizada1782.

Como título propio de realezas de origen oriental, en suma, θεοπάτωρ debe interpretarse en el sentido de «(quien tiene a un) dios (por) padre» y por ello mismo es «hijo de dios»1783.

Saffrey sostuvo que Αβάμμων, el pseudónimo adoptado por Jámblico en la Respuesta del maestro Abamón a Porfirio, es un teóforo compuesto a partir de la raíz semita 'ab/abba y del teónimo egipcio Αμμων, el dios del panteón tebano que ya Píndaro asimiló a Zeus1784. Según dicha etimología Αβάμμων es, afirma Saffrey, un nombre parlante que significa ‘padre de Amón’, el cual Saffrey interpreta como ‘padre de Dios’ y considera equivalente de θεοπάτωρ, el peculiar término con que Pselo designa al

1782 LXX, Isa. 16, 1-12.
1783 La voz θεοπάτωρ es paralela al sumerio dingir-a-mu (‘the god is my father’ o ‘the god of my father’) y al demótico it-ntr (‘god’s father’).
teúrgo\textsuperscript{1785} (en apoyo de su explicación el erudito sostiene que Jámblico gustó de usar nombres terminados en -πάτωρ\textsuperscript{1786}). Sin embargo, a mí me parece que 'Αβάμμων, de aceptarse una etimología tal\textsuperscript{1787}, debe de significar ‘(mi) padre (es) Amón’\textsuperscript{1788}, de resultados que Jámblico, quien asimila al dios egipcio Amón con el Intelecto demiúrgico, se habría encomendado a la hora de escribir al dios que, según nos dice, es patrón de la verdad y la sabiduría\textsuperscript{1789}: el Demiurgo, quien es πατήρ ἔργων según Platón y Proclo, y a quien Jámblico llama πατήρ τῶν ὀλίων\textsuperscript{1790}.

Así como los autores de los Salmos bíblicos o Jesucristo fueron considerados θεός τοῦ θεοῦ\textsuperscript{1791}, el teúrgo, según parece, fue distinguido de modo parecido con el título de θεοπάτωρ: ¿‘hijo de la divinidad’? No está claro si en el contexto de la teúrgia caldea fue éste –¿por influencia de las leyendas numismáticas?– el sentido real del vocablo. Lo que sí se evidencia es que en una época posterior se le dio otra interpretación, la que sigue.

En el modelo de las cuatro virtudes neoplatónicas propuesto por Pselo en Omnifaria doctrina\textsuperscript{74} se distingue a las personas que practican cada virtud con un calificativo particular: el hombre σποβαῖος (‘solícito’) es quien se ejercita en las virtudes cívicas; el διαμόνος en las catárticas; el θεῖος en las contemplativas; y el θεοπάτωρ en las teúrgicas. Esta tipología del hombre virtuoso tiene un precedente en las Sentencias acerca de los inteligibles de Porfirio, el primer neoplatónico que elaboró una teoría sistemática de las ὄρεται y sus diferentes grados, virtudes que, según el filósofo de


\textsuperscript{1786} Iambl., Myst. 8, 2 (261, 12-262, 7): αὐτοπάτωρ, μονοπάτωρ, οὐσιοπάτωρ. En los Oráculos no se documenta ningún nombre en -πάτωρ/-πατηρ.

\textsuperscript{1787} Rechazada por Clarke et al., Iambl., Myst., XXXIV-XXXVII.

\textsuperscript{1788} Los faraones de las dinastías XVIII-XX se dirigen con frecuencia a «his father Amon» (vid. Ancient records of Egypt, vols. 2-4, passim).

\textsuperscript{1789} Iambl., Myst. 8, 3 (263, 7-11): ὁ γὰρ δήμιοςγῆς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας, ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν, καὶ τὴν ἀφανὶ τῶν κεχρυμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἅγιον, 'Αμοδῆν κατὰ τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλώσσαν λέγεται.

\textsuperscript{1790} Pl., Ti. 41a. Procl., In Ti. 1, 319, 17-19. Iambl., Myst. 1, 21 (65, 7-8) y 5, 23 (232, 18).

\textsuperscript{1791} LXX, Ps. 2, 7: Κύριος εἶπεν πρός με: «[θάς μο] εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σέ». Eu. Mat. 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 54 etc.
Tiro, tienen por objeto preparar el alma para la contemplación del mundo inteligible y la posterior asimilación con la divinidad.

Según Porfirio, mediante el ejercicio de las virtudes πολιτικαί, también denominadas προσκυκεαί, el hombre σποδαίς modera sus pasiones irracionales (μετριοπάθεια) y actúa bajo la guía del racionicio, siempre en conformidad con la naturaleza, lo cual favorece la vida en comunidad y la convivencia social. Mediante la práctica de las virtudes καθαρτικαί, también llamadas θεωρητικαί en el sentido de que preparan el alma para la θεωρία, el hombre δαμόνιος renuncia a realizar las acciones que requieren de la cooperación del cuerpo, se libera de las pasiones corporales y de las afecciones materiales del alma, se aparta del mundo físico, y se instala finalmente en la impasibilidad (ἀπαθεία), el estado que le permitirá asemejarse (ὁμοίωσις) a la divinidad, en conformidad con el ideal platónico. El hombre θεός es quien practica las virtudes propias νοερῶς τής ψυχῆς ἐνέργειας, esto es, del alma ya completamente purificada que orienta su actividad al ejercicio intelectual y a la contemplación (θεωρία) de los contenidos del Intelecto divino, asemejándose por ende a la divinidad: se trata, en terminología de Pselo (OD 66), de las virtudes θεωρητικαί o νοεραί. Por último, el θεόν πατήρ (que no θεοπάτωρ) ejercita las virtudes παραδειγματικαί propias del Intelecto divino. En este recorrido, de algún modo, se vislumbran las tres vías tradicionales de la teología mística cristiana: purgativa, iluminativa y unitiva.

El pasaje Omnifaria doctrina 74, así pues, parece inspirarse sobre todo en Sententiae 32, 7 de Porfirio, pero tiene influencia asimismo de Jámblico vía Proclo. El catálogo de virtudes jamblikheo, adoptado por Marino para estructurar su biografía encomiástica Vida de Proclo, además de incorporar las virtudes φιλείς και κόρων como dos niveles inferiores a las virtudes cívicas por haberse adquirido sin la participación activa y la conformidad de la razón –las unas se reciben con el nacimiento, las otras se inculcan al niño por medio del hábito–, determina que el nivel superior lo constituyen las virtudes θεοφαγικαί en lugar de las paradigmáticas.

---

1792 Pl., Th., 176a-b; διό χάι πεφασάθαι χρή ἐνθέδε ἐκεῖθε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγῇ δὲ ὁμοίωσις θεώ κατά τὸ δῆματόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὁσιον μετὰ φρονήσεως γένεσθαι.


En *Omnifaria doctrina* Pselo refiere que por encima de este sistema de seis niveles (φύσιν, ἡθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική y θεοφυλκή) están las virtudes que sirven como παραδείγματα de todas las demás. Si bien cada nivel de virtudes contribuye a su manera y en diferente grado a η πρός τόν θεόν ὀμοίωσις, ésta únicamente culmina en su forma más perfecta por medio del ejercicio de las virtudes teúrgicas, *«vertus que», junto con las teóricas y las purificadoras, valora Saffrey, «nous pourrions appeler mystiques»*. En consecuencia con ello Pselo afirma que el teúrgo es quien, tras superar cada una de las etapas de un proceso de purificación y de conversión hacia la divinidad, se asemeja a ella de la manera más perfecta posible, alcanzando entonces el rango superior de θεοπάτωρ. La teúrgia, de algún modo, también es ‘religio’ en un sentido cristiano: liga el alma del teúrgo con la divinidad.

Según parece, así pues, Pselo pudo reemplazar la expresión porfiriánea θεόν πατήρ por aquélla de θεοπάτωρ, la cual debe de haber tomado de la tradición cristiana, para camuflarla ante sus contemporáneos y eludir una alusión al politeísmo que le habría resultado sin lugar a dudas incómoda. En consecuencia, y dado que la voz θεοπάτωρ no se atestigua en la literatura pagana (la neoplatónica inclusive), la idea de que θεοπάτωρ fue una caracterización referida al teúrgo parece ser más bien ficticia, como también parece serlo, por ende, la conjetura según la cual el pseudónimo Ἀβάμμον es la peculiar versión jambliquea del nombre θεοπάτωρ.

Llegados a este punto conviene citarse para mayor claridad el pasaje de Pselo de *Omnifaria doctrina* 74 objeto de mi examen:

'Ο μὲν ἔχων τὴν θεοφυλκήν ἀρετὴν θεοπάτωρ κατονομάζεται: ἐπειδή γὰρ θεοφυλής τούς ἀνθρώποις οὕτως ἐργάζεται (...). Δεῦ οὖν τὸν ἀναγόμενον εἰς θεὸν ἐξομοίωσιν πρῶτα μὲν σπονδαῖον γενέσθαι, εἶτα δαιμόνιον, εἶτα θεόν, καὶ τέλος θεοπάτορα. (...) Θεοπάτωρ δὲ καλεῖται ὁ θεοφυλός καὶ διὰ τὸ τῆς ψηφιδίας εἶναι πατήρ, ὅν θεόν καλοῦμεν διὰ τὴν θεωρητικὴν ἁρετὴν (...). 'Ο δὲ θεοφυλός ἦτοι ὁ θεοπάτωρ ὁ τῆς

---


1796 Psel., *OD* 71: ὀμοιοθεμα καὶ κατά τὰς θεοφυλκάς, αὐτῇ γοῦν ἐστιν ἡ τελειωτάτη ὀμοίωσις.

1797 Saffrey, 1990, 163.

La tipología del hombre virtuoso, que tiene un precedente según se ha comprobado en Porfirio, puede haber sido modelada a partir del esquema elemental de los llamados ‘géneros superiores’ (almas, démones, dioses y divinidad superior), esquema que recibe diferentes tratamientos según qué autores\(^{1799}\). El teúrgo, merced a haber alcanzado el máximo grado humanamente posible de asimilación con la divinidad (ἐξομοιώσεις), se compara a la divinidad superior que es θεόν πατήρ: según la tradición homérica y hesiódica, Zeus. El teúrgo, por otra parte, es el ‘padre’ de las almas que, bajo su guía espiritual, han llegado a la contemplación, la penúltima etapa del recorrido místico, de modo que se establece asimismo una analogía entre dichas almas y los dioses olímpicos subordinados a Zeus. El teúrgo, además, es el único tipo de hombre que, por haber alcanzado la máxima perfección posible, ha de practicar necesariamente la virtud una vez que haya descendido de nuevo a la realidad material\(^{1800}\).

El testimonio se complementa con el de Omnifaria doctrina 71:

Tό δὲ δύνασθαι θεοποιεῖν ἄνθρωπον καί τής ὑλῆς ἔξαγεν καί τῶν πάθων ἀπαλλάττειν, ὥστε δύνασθαι καί αὐτόν θεόφρυγιν ἔτερον, τούτο ἐστίν ἢ τελειοτάτη ὁμοίωσις (...). Ὑπὸς ὡσεὶ εν τῇ θεοφρύγια τῆν ἀληθεστάτην τέθηκεν ἐξομοιώσιν.

Pselo da a θεοποιεῖν un sentido afín a θεόφρυγεῖν, pero tal vez añade a este segundo un matiz particular: el ser que θεόφρυγεῖν (‘divinizan’) al hombre es otro hombre. Aquí subyace, según creo, la noción de una iniciación: al teúrgo corresponde instruir al lego en determinadas prácticas religiosas que han de conducir a su divinización. Además, queda claro en qué consiste tal ‘divinización’: en un asemejarse cada vez más a la divinidad, uno de cuyos atributos es la imposibilidad, en la medida en que el alma del iniciado se va alejando progresivamente de la corporeidad y liberando de las afecciones materiales inherentes a ella. Entraña, pues, superar la dualidad alma/cuerpo. La alusión de Proclo a οἱ τῶν θεοφρυγῶν ἄφρότατοι podría implicar que los teúrgos, según su nivel de preparación, habrían de alcanzar diferentes grados de asimilación divina\(^{1801}\). Jámilico,

\(^{1799}\) Vid. Plot. 5, 8, 10, 1-4; Iambl., Myst. 2, 3 (70, 10-12) [Porph., Aneb. 1, 4a]; Procl., In Cra. 128, p. 75, 9-76, 4.


\(^{1801}\) Procl., In Ti. 3, 27, 9. En Theol. Plat. 1, 4, p. 20, 13-19 οἱ ἄφρότατοι τῶν τελεστῶν son todos aquellos –teúrgos incluidos– que llegan a la verdad teológica por inspiración divina (ἐνθεαστικῶς).
a su vez, prefiere hablar de θεογνη ἔνωσις en lugar de ὑμωόσις (un término que nunca se usa en De mysteriiis) para expresar el grado sumo de la experiencia mística\textsuperscript{1802}. Así las cosas, Lewy opinó que el término ‘teúrgia’ designa «both a ‘practical’ method of union with the gods (διαστημική ἔνωσις) and the supra-rational union with the highest order of the divine attainable to a human being»\textsuperscript{1803}.

**F. LA TEÚRGIA COMO MAASÉ MERKAVÁ**

Vanderspoel conjeturó que una de las fuentes de la teúrgia puede ser la merkavá, la primera corriente del misticismo judío surgida en Palestina durante los siglos II/III-VI d.C. La llamada literatura de las hekhalot (sus tratados más representativos son Hekhalot rabbati o «Los palacios mayores», Hekhalot zutarti o «Los palacios menores», Maasé merkavá o «La obra del carro», Merkavá rabba o «El gran carro», y El tercer libro de Henoc) gira en torno a la relación que existe entre Dios, los ángeles y el hombre. En ella priman dos temas fundamentales: a) el del viaje celestial del yored merkavá, esto es, del místico que «desciende al carro» para ver y reconocer el rostro de Dios después de haber recorrido en ascenso las siete regiones celestes custodiadas por los ángeles guardianes, ante quienes habrá debido mostrar su conocimiento de la Torá así como los sellos correctos que permiten el paso; y b) el asunto de los ángeles de la revelación, uno de los cuales es Metatrón\textsuperscript{1804}.

Las enseñanzas místicas expuestas en Maasé merkavá se atribuyen a Rabbi Akiva (ca. 50-135), modelo del yored merkavá que conoce los métodos para ascender a través de las siete esferas y las hekhalot, y a su compañero Rabbi Ishmael, experto en conjurar a los ángeles para que revelen los secretos de la sabiduría. También se menciona secundariamente a Rabbi Nehuniah, la persona que inició a Ishmael en los secretos del viaje celeste a través de las hekhalot\textsuperscript{1805}.

En opinión de Vanderspoel el fundador de la teúrgia caldea pudo conocer la tradición concerniente a Henoc-Metatrón, de modo que habría incorporado al sistema

\textsuperscript{1802} Iamb., Myst. 2, 11 (97, 1-2).
\textsuperscript{1803} Lewy, 1978, 462-463.
teúrgico el arquetipo místico por él representado: Henoc es el hombre que ascendió en un carro de fuego al cielo y se transformó en ángel, a quien Dios llamó a partir de entonces ‘Metratón’, un ángel que además se asemeja a Dios 1806. Así las cosas, se establece una analogía entre el teúrgo y el yored merkavá cuyo prototipo mítico es Henoc-Metatrón.

Vanderspoel plantea la posibilidad de que Jámblico hubiera escuchado a alguno de los amoraim palestinos de la tercera generación (290-320 d.C.) que desempeñaron su actividad en la escuela rabínica de Tiberíades, donde Rabbi Ammi y Rabbi Assi, al frente de la misma, fueron destacados representantes del misticismo merkavá. La escuela de Tiberíades fue fundada por Johanan ben Nappaḥa (ca. 180-279), maestro de los susodichos, quien ya había enseñado la merkavá en la cercana ciudad galilea de Séforis, su lugar de origen 1807. Además, Vanderspoel saca a relucir la circunstancia de la relativa proximidad geográfica: la escuela rabínica de Tiberíades distaba a unas treinta y tantas millas de Dafne –localidad que Vanderspoel emplaza junto al Jordan y no en las inmediaciones de Antioquía 1808– donde Jámblico tuvo su escuela neoplatónica durante varios años antes de mudarse definitivamente a Apamea. «Someone familiar with both traditions», deriva Vanderspoel, «might easily compose a new sacred text which would reveal elements of both» 1809. Vanderspoel debe de estar aludiendo a los Oráculos caldeos, de modo que plantea una hipótesis alternativa sobre el origen de los mismos que, en principio, parece desvincularlos de la tesis según la cual éstos se habrían originado en el santuario de Zeus en Apamea de Siria.

Así las cosas, Vanderspoel propone que el sentido del término ὑπόγ, que él entiende a la manera exocéntrica como «work of God», es análogo al significado de la expresión maasé Merkavá, que significa «work of the Chariot»: aquí el término merkavá alude por metonimia a Dios, pues refiere al ‘carro’ que soporta el trono en que se sienta Dios. Como de haberse calcado la expresión hebrea habría resultado en griego un término extraño e incomprensible desde el punto de vista de la tradición helena (se habría podido confundir, sugiere el estudioso, con el concepto ὑγμα o ‘vehículo’ del alma), Vanderspoel conjeta que al acuñarse el neologismo griego lo más conveniente habría
sido reemplazar la noción de ‘carro’ por la de ‘dios’: «seen in this way, θεοφαία is simply ma’aseh Merkabah in Greek»1810.

Por ahora poco más puedo añadir al respecto de tan sugestiva especulación. Hasta la fecha de hoy, que yo sepa, nadie ha acometido un estudio comparativo de la teúrgia jambliquea y de la merkavá judía en que se resalten no sólo las aparentes analogías sino también las diferencias, de modo que se intente comprobar si estas segundas no son esencialmente profundas o irreconciliables y si aquellas primeras son lo suficientemente elocuentes, incluso en detalles que resulten significativos1811. Dado el estado actual de la investigación, la hipótesis de que Jámblico pudo servirse de conceptos de la merkavá para interpretar la teúrgia de los Oráculos me parece más viable que la hipótesis según la cual los Oráculos podrían expresar ideas tomadas directamente de la merkavá.

G. EVENTUALES SINÓNIMOS DEL TÉRMINO ‘TEÚRGIA’

☞ θεοσοφία

Generalmente se admite que Flavio Claudio Juliano, en una carta dirigida a Prisco desde las Galias, alude a la teúrgia mediante este término1812. Si uno consulta el LSJ (s.v. «θεοσοφία», «θεόσοφος» y «θεοσοφέω»), concluirá que el término fue difundido sobre todo por Porfírio, particularmente a través de su tratado De abstinentia1813. En Jámblico se atestigua una sola vez la voz θεόσοφος para describirse a la Musa «sabía en asuntos divinos»1814. Temistio lo emplea una vez en el contexto de la festividad egipcia de las linternas celebrada en Sais1815. Orígenes alude a la ‘teosofía’ del apóstol Pablo1816. Focio llama ‘teósofo’ al autor cristiano Juan Crisóstomo y dice que fueron los brahmanes quienes enseñaron la ‘teosofía’ al pagano Apolonio de Tiana1817. Porfírio también llamó

1810 Vanderspoel, 1996, 520.
1811 E.g. el término αὐλή (Orac. Chald. 202) evoca el de hekhal (‘palacio’), que en su origen designa la sala que antecedió al sanctasanctorum del Templo de Salomón.
1814 Iambl., Myst. 7, 1 (249, 11).
1815 Them., Or. 4, 50d, p. 72, 17.
1816 Orígenes, Fr. in Ps. 118, 77, p. 282: κατὰ τὴν ἄποστόλον θεοσοφίαν.
1817 Phot., Bibl. 277, 519b, 4; 44, 9b, 24-27.
‘teósofos’ a los gimnosofistas de la India. En la Antigüedad tardía, así pues, el término θεοσοφία no fue privativo de una tradición religiosa particular, de modo que, pudiéndose aplicar a cualquiera de ellas, se documenta incluso en los Papiros mágicos: «Ilénate de sabiduría divina», se exhorta al mago recién consagrado. Acoto lo dicho: la voz θεοσοφία, en principio, parece excluida para referir a la tradición genuinamente griega: si ésta era preferentemente aludida al modo platónico-aristotélico como θεολογία, el término θεοσοφία pudo surgir para, por oposición, connotarse las tradiciones no griegas u orientales. Claro que llegaría el momento en que la voz se generalizó para, en palabras de Damascio, expresar toda «sabiduría divina que procede de los dioses». El maniqueo Aristócrito fue autor de una Teosofía donde intentó demostrar que el judaísmo, el paganismo, el cristianismo y el maniqueísmo expresan una sola y misma doctrina.

Que el término entró en la literatura griega por medio de Porfirio lo corroboran dos autores cristianos. En la Filosofía de los oráculos, según constata Filópolo, Porfirio consideró que la μαγεία (identificada por Filópolo con la γενεθλιαλογία) era πρακτορία θεοσοφία. Más definitorio resulta el testimonio de Eusebio según el cual a Porfirio le gustó especialmente hacer uso del término en dicha obra: con ‘teosofía’ el filósofo se refería a las enseñanzas de los oráculos de las que se pueden extraer doctrinas filosóficas y teológicas. El anónimo autor que recopiló los oráculos paganos de la Theosophia Tubingensis (ca. 500), a quien tal vez podríamos identificar con Severo obispo de Antioquía (512-518), parece haberle dado a la colección el título de Θεοσοφία. El compilador cristiano pudo elegirlo en alusión a Porfirio el enemigo de los cristianos: en la Teosofía de Tubinga, según Franco Beatrice, donde sobre todo se

---

1818 Porph., Abst. 4, 17, p. 179, 12.
1819 PGM 13, 234: πλησθείς τῆς θεοσοφίας.
1820 Dam., Phil. hist. 46D (fr. 109) [Sud., ε 2424]: τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν ἡχοῖσαν θεοσοφίαν.
1826 Franco Beatrice, 1995, 413-416.
pretendió probar que Dios es uno y trino, los oráculos paganos también habrían servido para refutar las tesis porfirianas expresadas en Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας\textsuperscript{1827}.

Volviendo a la teúrgia, parece que el emperador Juliano usó el término \textit{θεοσοφία} con el propósito de referirse a ella de una manera encubierta. Pero no fue el único autor que lo emplea en un contexto teúrgico: Proclo consideró que las revelaciones de los \textit{Oráculos} eran \textit{θεοσοφία}\textsuperscript{1828} y alude a los teúrgos como \textit{θεόσοφοι}\textsuperscript{1829}. Damascio, bastante más explícito, habla directamente de Χαλδαϊκή \textit{θεοσοφία}\textsuperscript{1830}. En consecuencia, no ha de ser extravagante ni anacrónico afirmar, como ya hiciera Gil, que la teúrgia conformó un «sistema teosófico»\textsuperscript{1831}. En nuestros días, empero, la voz ‘teosofía’ despierta recelo entre los estudiosos de la religión porque evoca el movimiento teosófico del siglo XIX.


\textsuperscript{1828} Procl., \textit{In R.} 2, 225, 3-4; 2, 255, 19-23; \textit{In Ti.} 2, 57, 10-12 (vid. n. 678).

\textsuperscript{1829} Procl., \textit{Theol. Plat.} 6, 12, p. 64, 3; \textit{In Ti.} 3, 41, 16.


\textsuperscript{1831} Gil, 2007\textsuperscript{3}, 38. Según Scholem (1996, 228), ‘\textit{teosofía} designa una doctrina mística o una escuela de pensamiento que propone conocer y describir los misteriosos modos de acción de la Divinidad, y que quizá también considera que el hombre es capaz de ser absorbido por la contemplación de esta Divinidad. La teosofía postula una especie de emanación divina por la cual Dios abandona el reposo autosuficiente y despierta a una vida misteriosa. Es más, sostiene que los misterios de la creación reflejan las pulsaciones de esta vida divina’.
Á LVA R O  FER N Á N D E Z FER N Á N D EZ

Platón fue el primero en usar el término ἱερατική para referir a la condición según la cual al candidato a faraón de Egipto se le exigía su pertenencia a un linaje sagrado. Asentado este precedente, en los anónimos Prolegomena in Platonis philosophiam, una vez atribuidos a Olimpiodoro, se afirma que Platón aprendió la ἱερατική cuando estuvo en Egipto. Clemente de Alejandría, dando cuenta de la influencia de la filosofía egipcia en la griega, dice que los egipcios tenían unos libros llamados Ἱερατικοί, diez en total, que trataban de leyes, los dioses y la educación de los sacerdotes; además, estaban a disposición del προφήτης, el sacerdote de mayor jerarquía encargado de la dirección del templo. Udavinsky ha sido quien más recientemente ha defendido la idea de que la ἱερατική neoplatónica deriva, al menos en parte, de los antiguos templos de Egipto.

La asimilación de la θεογία a la ἱερατική parece remontar al De mysteriis. Con todo, Júmblico nunca afirma explícita o positivamente que una y otra sean lo mismo. Es el lector quien asume la identificación inducido por asociaciones contextuales: a) a veces las dos voces forman parte de una misma expresión, esto es, de un mismo sintagma; b) otras veces parece que una de ellas sustituye a la otra en una relación paradigmática; y c) a veces las dos voces se emplean, a mayor o menor distancia entre sí, en un mismo pasaje.

A) En relación sintagmática las hallamos en las expresiones διὰ τῆς ἱερατικῆς θεογίας (dos veces) y ἱερατική καὶ θεογία τῆς εὐδαιμονίας δόσις; en cuanto a aquélla el contexto egipcio podría justificar, al menos en un caso, por qué la teúrgía se define como ‘hierática’; por otra parte, en la afirmación de que la felicidad, cuyo grado máximo estriba en la unión con el dios Demiurgo, es un don «hierático» a la vez que «teúrgico», Júmblico parece estar armonizando una doctrina caldea (la ἀυλή τοῦ

---


1835 Udavinsky, 2008a, 111.

1836 Iambl., Myst. 8, 4, (267, 8) y 9, 6 (280, 18).

El término ΘΕΟΥΡΓΙΑ

Δάγαθοδ mencionada en el pasaje es la de Orac. Chald. 202) y una concepción egipcia (no sabemos si representada por Bitis). Con esto no quiero decir que en De mysteriis ἱερατικὸς denota por norma lo ‘egipcio’; pero sí es una posibilidad que deberá dilucidarse caso por caso. Aunque en el escrito predomina el uso adjetivo de ἱερατικὸς, Jámblico también refiere a ή ἱερατική, en función sustantivada; en estas ocasiones, por ejemplo, el contexto caldeo es claro un par de veces. La expresión ή ἱερατική τέχνη, que como tal no se halla en Jámblico, se atestigua en Proclo y en Pselo, quien atribuye la invención de esta disciplina a los caldeos.

B) Otras veces uno y otro término se alternan para determinar a un mismo sustantivo, como si se tratase de sinónimos, estableciéndose entre ellos una relación paradigmática. Éstos son los casos más destacados:

• En un pasaje leemos τῆς θεοφυλακής κοινωνίας θεῶν πρὸς ἀνθρώποις, «la comunidad teúrgica de dioses y hombres», mientras que en otro se escribe τὴν κοινωνίαν ἀδιάλειπτον τὴν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεούς, «la indisoluble comunidad hierática con los dioses».

• Se menciona ora ή θεοφυλακὴ τέχνη ora ή ἱερατική. También parecen usarse ή τῶν ἐργῶν τέχνη y ή (ἐνεργὸς) τῶν ἱερεῶν τέχνη como expresiones equivalentes. La acción teúrgica, por ende, se refiere como ἱερατικὸν ἔργον e ἱερατικὸν ἀπεργασία.

C) Otras veces es la proximidad de ambas nociones en un contexto dado la que induce a que se asocien lo teúrgico y lo hierático:

---

1838 Iambl., Myst. 3, 31 (176, 5); 5, 18 (225, 4); 5, 21 (230, 2); 5, 22 (230, 15).
1840 Iambl., Myst. 1, 8 (28, 6-7) y 5, 26 (237, 12-13).
1841 Iambl., Myst. 2, 10 (91, 10); 2, 11 (98, 17-18); 5, 23 (233, 11). Cf. Psel., Theol. 35, 67-68.
1843 Iambl., Myst. 2, 11 (96, 8-9); 5, 14 (217, 9).
1844 Respectivamente, Iambl., Myst. 7, 5 (258, 10) y 4, 3 (184, 19-20).
• Jámbrico afirma que \( \text{θεοφηγούσεν} \), «hablar más desde el punto de vista de la teúrgia», es hacerlo \( \text{κατά τὴν ἐνεργὴν τῶν ἱερῶν τέχνην} \), «en conformidad con el arte activa de los sacerdotes»\(^{1845}\).

• Los \( \text{θεοφηγοί} \) son oí de θῆς ἱερατικῆς ἀποκεκαθαρμένου, «quienes han sido purificados por medio de la hierática»\(^{1846}\).

• Además, \( \text{μονοὶ οὖσι καὶ δύνανται γιγνώσκειν τὰ ἐστὶν ἡ τελεσιοφηγία τῆς ἱερατικῆς} \), «sólo ellos pueden conocer cuál es el procedimiento efectivo de la hierática»\(^{1847}\).

• Los teúrgos, al vivir regidos únicamente por el intelecto y liberados de los vínculos materiales, Esto y y \( \text{ἀσώματον ἱερατικής θεσμὸν} \) diemelētōsi peri pánta τῆς \( \text{θεοφηγίας} \) τὰ μέρη, «practican la ley intelectual e incorpórea de la hierática concerniente a todas las partes de la teúrgia»\(^{1848}\).

• La totalidad de la teúrgia (\( \text{ἡ ὅλη θεοφηγία} \) περιβάλλεται πως δία τῶν ἀπορρήτων \( \sigmaμβόλων \) τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα, «por medio de los símbolos secretos, se reviste de alguna manera del aspecto hierático de los dioses»\(^{1849}\).

• La culminación del arte hierática (\( \text{ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς} \) tiene lugar \( \text{ὅπως} \) γέ τις τῶν \( \text{θεοφηγικῶν} \) θεῶν ὑπερχοσμίως μετάσχοι, «cada vez que alguien participa hipercoSMicamente de los dioses de la teúrgia»\(^{1850}\).

\(^{1845}\) Iambl., Myst. 2, 11 (96, 8-9).
\(^{1846}\) Iambl., Myst. 3, 31 (176, 5-6).
\(^{1847}\) Iambl., Myst. 5, 21 (229, 17-230, 2).
\(^{1848}\) Iambl., Myst. 5, 18 (225, 3-5).
\(^{1850}\) Iambl., Myst. 5, 20 (228, 2-3). Cf. Myst. 8, 8 (271, 12-13): διὰ τῶν ὑπερχοσμίων (sc. θεῶν) ἐστιν ταῖς ψηφιακῖς ἡ ἀπόλοξις.
• El objetivo τῆς παρ’ Αἰγύπτιος ἱερατικῆς ἀναγωγῆς es guiar τὴν θεογνωσίαν ἐν τῷ χειρὶ hacia el Demiurgo y colocarla junto a él. Este testimonio es particularmente elocuente acerca del supuesto origen egipcio de la hierática.

Por influencia del De mysteriis de Jámblico ocurre que en ciertas ocasiones el término ἱερατικά parece reemplazar al de θεογνωσία. El caso más claro se atestigua en la Exégesis de los Oráculos de Pselo, pues se llama ἱερατικοὶ ἀνδρεῖς a los teúrgos que fueron testigos de las visiones lumínicas descritas en los Oráculos (fr. 158). Damascio, a su vez, recuerda en un conocido pasaje cómo algunos de sus predecesores platónicos se decantaron por la filosofía mientras que otros por la hierática:

"Οτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συμμανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. ὃ δὲ Πλάτων τὰς ἐκατέρωθεν συνεργον ληδής ἑννοήσας πολλὰς οὕτας εἰς μίαν αὐτὰς συνήγαγεν ἀλήθειαν."

Hay quien ha observado que no debemos concebir la oposición ‘filosofía/hierática’ en términos de exclusión sino de complementariedad, lo que es cierto según qué casos. Estás claro que los ‘hieráticos’ nunca pretendieron prescindir de la filosofía, pues la consideraban necesaria aunque insuficiente para lograrse la unión mística. En cuanto a los ‘filósofos’ habría que distinguir dos actitudes: la de un Plotino que ignoró la teúrgia o, si es que supo de ella, hace oídos sordos; y la de un Porfirio que, tomándose el trabajo de informarse y estudiarla, encuentra reparos y no se adhiere a ella con pleno convencimiento. Damascio, según suele pensarse, habría aprovechado el pasaje para presentarse tácita e implícitamente como el heredero de las dos posturas, la filosófica y la hierática. Platón, quien supo sacar provecho de ambas para construir «una verdad única», es para Damascio el pensador modelo a seguir.

1851 Iambl., Myst. 10, 6 (292, 14-18).
1852 Psel., Exeg. 136, 2-3 (1136c, 9).
1854 Eun., VS 4, 2, 3 (360 W.) es ambiguo acerca de si Porfirio practicó o no la teúrgia.
Damascio, no obstante, parece por momentos adoptar un punto de vista vacilante: ora censura que el filósofo se dedique a la ίερατικὴ ἐπιστήμη, ora sostiene que las doctrinas filosóficas cobran mayor consistencia cuando se adentran en la hierática. Damascio abogaba en el fondo por la filosofía: en Sobre los primeros principios los Oráculos le interesaron como auctoritas en cuestiones de metafísica contemplativa: la relación entre conocimiento y realidad inteligible; la procesión del Uno, el principio de la ὕπαρξις; la ordenación tríada de lo inteligible. Según parece, su maestro Isidoro ya había procurado revitalizar el estudio de la filosofía en la Academia de Atenas, venido a menos bajo la dirección de Marino y sobre todo de Hegias. Isidoro, aunque coincide con Hegias en que la ίερατικὴ πραγματεία es θειότερον χρῆμα, le aconseja que no descuide el estudio de la filosofía. Damascio sugiere que la ίερατικὴ, ἤ ἔστι θεών θεραπεία, remonta en sus inicios a Egipto y fue llevada a Grecia por los pitagóricos; ésta tiene que ver con las causas cósmicas y se preocupa de modo particular por la inmortalidad de las almas, mientras que la filosofía parte de la Causa primordial del universo para llegar al fundamento material de las cosas. Además, Damascio llama ίερατικαί a las virtudes ‘teúrgicas’ de Jámblico y Proclo.

Para Hierocles de Alejandría († ante 490) la ίερατικὴ ἀναγωγή, a la que también refiere como ἢ τὸν ἱερὸν τέχνη, había sido un complemento necesario de la elevación filosófica: la hierática se ocupa estrictamente del ascenso del cuerpo luminoso o vehículo

1855 Dam., Phil. hist. 88A (fr. 213) [Sud., o 795]: φιλοσοφοῦντος οὖν ἔστι μαντικῆς ἐπαγγέλλοντας καὶ προφέρειν οὐδὲ τὴν ἀλλὰν ίερατικὴν ἐπιστήμην· χωρὶς γὰρ τὰ τῶν φιλοσόφων καὶ τὰ τῶν ἱερέων ὀρίσματα.

1856 Dam., In Phd. II, 109: ὥσπερ αἱ ἄλλαι τέχναι καὶ ἐπιστήμαι ἐπὶ φιλοσοφιῶν κατακφγοῦσι βεβαιοῦνται, οὕτω καὶ φιλοσοφία ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἀναβάσα τὰ ὀικεῖα δόγματα σνίστησιν.


1858 Dam., Pr. 1, p. 120, 20-122, 13 (39, p. 79, 29-80, 29).


1861 Dam., Phil. hist. 150 (Isid. 227) [Phot., Bibl. 242, 349a, 38-349b, 4]: εἰ δὲ θειότερον χρῆμα, ὡς σὺ φής, ὦ Ἱγία, ἔλεγε πρὸς αὐτὸν ὦ Ἰσιδωρός, ἢ ἱερατικὴ πραγματεία, φημὶ μὲν τοῦτο κάγιῳ· ἀλλὰ πρῶτον ἄνθρωπος γενέσθαι τοὺς ἐσωμένος· θεοῦ δὲ. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Πλάτων ἔφη μὴ ἐλθέντες ἐις ἄνθρωπως· μείζον ἄγαθον φιλοσοφίας.

1862 Dam., Phil. hist. 4A (fr. 3) [Sud., t 159].

1863 Damascio (In Phd. I, 138-144) habla de virtudes φίλοσοφία, ἤθοικαί, πολιτικαί, καθαρτικαί, θεωρητικαί, παραδειγματικαί e ἱερατικαί.
neumático, lo cual se consigue gracias a su purificación por medio de los ritos τελεστικῶν; la filosofía, en cambio, propicia el ascenso del alma racional al ejercitarla en las disciplinas matemáticas y en la dialéctica1864. Hierocles divide la filosofía en dos ramas: la contemplativa (θεωρητική), donde la verdad purifica el alma racional, y la práctica (πρακτική) que comprende dos modalidades: la filosofía cívica (πολιτική) en que las virtudes morales purifican el alma irracional, y la filosofía teléstica (τελεστική) en que por medio de ritos sagrados se purifica el vehículo neumático que acompaña al alma racional (Simplicio confirmará que la ἱερατική τελεστιόγγια facilita la catarsis del vehículo anímico1865). La hierática, así pues, en la medida en que prepara el camino hacia la contemplación intelectual, está subordinada a la filosofía contemplativa1866. Hierocles, además, no emplea el término τελεστική en un sentido esotérico o restringido (o sea, ‘caldeo’): con él abarca todos los ritos de culto locales que se celebraban en las ciudades. Es de notarse que Hierocles, quien conoció la teúrgia jambliquea bajo la guía de Plutarco y comentó los Oráculos en De prouidentia1867, no haya empleado la voz θεογγία en Sobre el Carmen áureo: ¿acaso era inapropiada puesto que la teúrgia nunca se practicó como un culto de carácter público?

En su comentario, no obstante, Hierocles transmite el único fragmento caldeo que se conserva sobre el ϕὐχῆς λεπτὸν ὁχῆμα (fr. 120), pues al filósofo le interesó plantear el tema de su catarsis. Kroll dudó de que el término ὁχῆμα se haya usado de verdad en los Oráculos (la fórmula οἱ χρησμοὶ καλοδοσίν con que Hierocles cita el fragmento ciertamente es inusual), pero Majercik sostiene que tanto su empleo como la doctrina a él unida sí son propios de la tradición neoplatónica de inspiración caldea1868. Places también recoge ὁχῆμα entre el vocabulario caldeo (fr. 201), aun cuando Proclo, fuente de la que parte, no alude a que es un vocablo procedente de los Oráculos1869. Pselo, en cambio, aporta un testimonio que parece ser concluyente: el Caldeo recurrió a los ritos materiales para purificar τὸ τῆς ϕὐχῆς ὁχῆμα e impulsar al alma en su ascenso; mediante la τελεστική habría de eliminar del vehículo anímico del iniciado, según aclara a su vez

1865 Simp., In cael. 469, 4-11: αὐτοεἰδὲς ὁχῆμα (αὐτοεἰδὲς corr. Blumenthal, 1993, 5, n. 27).
1869 Procl., In Ti. 1, 5, 5; 1, 5, 15.
Proclo, las χηλίδας o ‘manchas’ (fr. 196) que se hubieran adherido al él a su paso por cada una de las esferas planetarias, cuando acompañaba al alma racional en su descenso a la realidad material1870. Los versos pitagóricos que clausuran el Carmen aureum, según Hierocles, ilustran cuál es el beneficio supremo que la telestotóχ τέχνη y la filosofía pueden proporcionar simultáneamente al alma humana:

”Ην δ’ ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ’ ἐλεύθερον ἔλθης,
ἐσσεαι ἀθάνατος θεός, ἀμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός1871.

De Proclo, compañero menor de Hierocles en la Academia, se conserva un extracto con el título Περὶ τῆς καθ’ Ἐλληνας ἱερατικῆς τέχνης. El gentilicio no se usa aquí en su sentido estricto sino en ese otro derivado que alude a los antiguos autores ‘paganos’. La hierática, aun cuando se denomina τέχνη, esto es, aunque consiste esencialmente en una práctica, tiene un fundamento teórico que, según la perspectiva de Proclo, la amerita para ser considerada igualmente una ἐπιστήμη. He aquí como Proclo formula con claridad meridiana los principios teóricos que sustentan la hierática, aplicada a la práctica de fabricación de imágenes sagradas:

Kai oĩ ἱερατικοὶ ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἀπασι σύμπαθείας πρός τε ἄλλης καὶ πρὸς τὰς ἁπανεῖς δὴναμεῖς, πάντα ἐν πᾶσι κατανοησάντες, τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν συνετήσαντο, θαμασάντες τὸ βλέπεν ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἐσχάτα καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτα, ἐν οὐρανῷ μὲν τὰ χθόνια κατ’ αἰτίαν καὶ οὐρανίως, ἐν τῇ γῇ τὰ οὐράνια γῆνως. (...) Οἱ πάλαι σοφοὶ (...) ἐπήγγετοθείας δὴναμείς εἰς τὸν θνητὸν τόπον καὶ διὰ τῆς ὁμοίτητος ἐφελλασσάντο· ἱκανὴ γὰρ ὡς ὁμοίωτης συνάπτειν τὰ ὄντα ἄλληλοις (cf. Hierocl., In CA 26, 23, p. 117, 10-12 K. = 481 M.). (...) Οὔτω μεστὰ πάντα θεῶν, τὰ μὲν ἐν γῇ τῶν οὐρανίων, τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ τὸν ὕπερ τὸν οὐρανόν, καὶ πρόεσιν ἐκάστη πληθομένη σειρὰ μέχρι τῶν ἐσχάτων· τὰ γὰρ ἐν ἐν πρὸ τῶν πάντων, ταῦτα ἐν πᾶσιν ἐξεφάνη (...). Καὶ ἄγαλμα πολλάχις κατασκηνάζοντας σύμμαχοι καὶ θυμάματα, φιλάσαντες εἰς ἐν τὰ μερισθέντα καὶ ποιήσαντες τέχνη ὑποῖον κατ’ οὐσίαν τὸ θεῖον περιληπτόν καθ’ ἔνωσιν τῶν πλειών ὃς ἀλλήλοις ἐν τοῖς πλειώνοις ἀλλήλοις, ὡς ὁ μὲν μερισμὸς ἠμύδρωσεν ἐκάστης, ἢ δὲ μίξις ἐπανήγαγεν εἰς τὴν τοῦ


1871 Hierocl., In CA 27, 1, p. 119, 3-4 K. (482-483 M.).
παραδείγματος ἰδέαν. (...) Διὰ μὲν οὖν τῆς σμμπαθείας προσήγοντο,
διὰ δὲ τῆς ἀντιπαθείας ἀπήλαπνον1872.

Lovejoy puso de relieve que la concepción del universo como una «gran escala del
ser», implícita en el pasaje citado, se basa en tres principios que derivan de Platón y
Aristóteles.

El primero de ellos es «the principle of plenitude»1873, así bautizado por el
estudioso a falta de una etiqueta tradicional, y tiene su fundamento en la teoría de las
ideas de Platón: el universo es un plenum formado tanto por el mundo inteligible del ser
–donde el Bien es la idea suprema y generadora de las demás ideas– como por el mundo
sensible del devenir, con la peculiaridad de que este segundo se piensa como una réplica
exhaustiva, si bien imperfecta y pálida, del primero; toda idea o forma inteligible
(εἰδος)1874 tiene necesariamente su correspondencia en el mundo sensible, de modo que
en la creación están contenidos todos los seres que son posibles. Así las cosas, observa
Samaranch Kirner, «la teúrgia incorpora lo noético como registro alto y especialmente
sensible dentro de las series ónticas»1875.

En segundo lugar, el principio «of continuity»1876 deriva de la definición de
continuidad dada por Aristóteles: existe continuidad (τὸ συνεχές) cuando los límites de
dos seres que están en sucesión (ἔφεξῃς) y en contacto (συναφεῖς) se confunden entre sí,
de modo que ambos seres devienen en una sola entidad; la continuidad, así pues, se
entiende como una forma de unidad divisible. El principio de continuidad, además, se
extrapola a los seres naturales que se agrupan por clases: se cree que éstos, al participar
de un determinado atributo o cualidad, conforman una serie continua.

En tercer lugar, Aristóteles observó que en la naturaleza las diferencias
cuantitativas y cualitativas no son tajantes sino graduales: en biología es paradigmático el

1872 Procl., Sacr. 148, 5-10; 148, 22-149, 1; 149, 28-150, 2; 150, 30-151, 5; 151, 10-11. Vid. Psel.,
Encom. 1785-ss C. (p. 57 S.).
1873 Lovejoy, 200122, 52. Aristóteles (Metaph. 1003a, 2-3; 1071b, 13-14), en cambio, rechazó el
principio de plenitud: una potencia no pasa siempre a acto.
1874 «For Plato, an intelligible form presents the following characteristics: it is a nonsensible
entity, which exists in itself, always and absolutely; it is pure, unmixed, not subject to
becoming, and noncomposite; and, above all, it maintains a relation of model to image with
the particulars that ‘participate’ in it» (Brisson, 2003, 112).
1875 Samaranch Kirner, 1999, 257.
1876 Lovejoy, 200122, 55. Arist., Metaph. 1069a, 4-12; 1052a, 15-30; 1053a, 24.
caso de los zoófitos. Además, una potencia determinada nunca se actualiza de modo pleno en el mundo sensible –únicamente es perfecta como idea inteligible–, por lo que los seres naturales que participan de ella sólo lo hacen en diversos grados de imperfección o privación: Lovejoy llama a esto «the principle of unilinear gradation»\textsuperscript{1877}. La doctrina de la gran cadena del ser, así pues, ofrece un modelo de universo totalmente jerarquizado y justifica el orden cósmico.

En la doctrina neoplatónica de la emanación, donde cada hipóstasis siempre es ontológicamente superior a la emanada de ella, confluyen, según sostiene Lovejoy, los principios de plenitud, continuidad y gradación. «La continuidad y solidaridad de las series o cadena», señala a su vez Samaranch Kirner, «es la que garantiza la eficacia del procedimiento teúrgico»\textsuperscript{1878}.

En Sobre el arte hierática se entrevén dichos principios, a los que deben sumarse otros dos mencionados por Proclo: la σμπάθεια y la ομοιότητις.

Para el neoplatónico las regiones supraceleste, celeste y terrestre conforman un continuo divisible en series jerarquizadas (σειραί) y cuya coherencia explica por el principio de σμπάθεια. Meyer indica que los estoicos entendieron la doctrina de la simpatía cósmica, que remonta según parece a Crisipo\textsuperscript{1879}, como un «complex system of mutual causal influence among the bodies in the cosmos»\textsuperscript{1880} (la unidad del cosmos suele equipararse a la de un organismo vivo), y que la asociaron estrechamente a la idea de ‘destino’ como una «serie de causas» (είρμως αίτιών). En Sobre el Parménides Proclo sustenta la validez de la doctrina platónica de la hipóstasis de las ideas y del dogma de la simpatía en el fragmento 37 de los Oráculos\textsuperscript{1881}.

El principio de la ομοιότητις tiene un remoto antecedente mítico en Homero (ώς αἰτεί τὸν ὁμοίον ἤγει θεός ὃς τὸν ὁμοίον)\textsuperscript{1882} y su fundamento filosófico en Platón y en Aristóteles. Según Platón, el Demiurgo creó el cosmos a semejanza del mundo inteligible (ὁμοίος πρὸς τὸ παράδειγμα), e hizo de él un ἀγάλμα de los dioses dotado de

\textsuperscript{1877} Lovejoy, 2001\textsuperscript{12}, 59. Arist., HA 588b, 4-14.

\textsuperscript{1878} Samaranch Kirner, 1999, 261.


\textsuperscript{1880} Meyer, 2009, 85 (vid. p. 80-89).

\textsuperscript{1881} Procl., In Prm. 800, 11-801, 13 S. (cf. 801, 20-802, 13; 935, 8-16 S.).

\textsuperscript{1882} Od. 17, 218. Platón cita el verso homérico en Ly. 214a, 6.
movimiento y vida. Dicho de otro modo: las cosas, que participan simultáneamente de las ideas de ‘Semejanza’ y ‘Desemejanza’, surgen semejanza como copias sensibles de las ideas. El hombre, en contrapartida, sólo puede escapar de los males inherentes al mundo creado por medio de su όμοιος εις την διονυσίαν: la asimilación, consistente en ser cada vez más justo y virtuoso, nunca será absoluta sino relativa, lográndose en la medida de lo posible. No sólo hay una relación de semejanza entre lo inteligible y lo sensible sino también entre los seres naturales: son las semejanzas, junto con las diferencias las que permiten conocer qué tienen éstos de común y de particular, de manera que pueden dividirse por especies y géneros (el género es ‘lo semejante’ a varias especies). Pero sólo quien conozca la verdad de las cosas sabrá descubrir las semejanzas que hay entre ellas y podrá clasificarlas. Además, desde el punto de vista de la corrección del lenguaje, lo ideal es que los nombres se asemejen lo más posible a las cosas que denominan.

Aristóteles, partiendo de Empédocles, formuló el axioma según el cual lo semejante se conoce por lo semejante: ή γνώσις τοῦ όμοίου τῶν ομοίων. La semejanza (ὁμοιότης), la identidad (τὸ ταὐτό) y la igualdad (τὸ ἵσων) son propiedades de lo uno, y comportan sendos modos de unidad: los seres iguales comparten una determinada cantidad; los idénticos, una esencia; los semejantes, una misma cualidad, independientemente del grado en que ésta se manifieste. Las semejanzas no sólo se

1883 Pl., Ti. 37, c6-d1. Cf. Ti. 30, c2-b2; 39, d8-e2; 39e, 3-4; 52, d4-53, a6.
1884 Pl., Ti. 52a, 1-7; Prm. 128e, 6-129b, 4; 132d, 1-4. Con todo, Platón llega a poner en tela de juicio que las cosas sean semejantes a las formas (Prm. 132e, 6-133a, 6). Por otra parte (Ly. 214, c3-216, a1), baraja el argumento según el cual lo semejante contiene con lo semejante, de que lo semejante no tiene necesidad de lo semejante sino de su contrario.
1885 Pl., Tht. 176b, 1-3; R. 613, a7-b1 (cf. R. 472, b7-d2). Vid. Arist., Top. 117b, 10-12.
1886 Pl., Plt. 285, a4-b6; Tht. 185c, 4-186b, 1. Vid. Arist., Top. 105a, 21-25; Metaph. 1004a, 32-36.
1887 Pl., Phdr. 273, d3-e5.
1890 Arist., Metaph. 1021a, 10-12; 1054a, 29-32; 1054b, 2-13. Cf. Metaph. 1018a, 15-18; Top. 103a, 6-24. «Dos entidades o más entidades son semejantes entre sí cuando no son idénticas, ni son iguales, ni son distintas, pero poseen a la vez algo igual y algo distinto» (Ferrater Mora, 1958, vol. 2, 636).
hallan entre seres pertenecientes a un mismo género sino también entre cosas heterogéneas (según la analogía: A es respecto de B lo que C es para con D)\(^{1891}\). Además, puede suceder que exista o que surja un ser semejante a otro sin haber sido modelado por este otro\(^{1892}\). En la dialéctica el examen de las semejanzas (η τοῦ ὁμοῦ θεωρία) es útil para la argumentación inductiva, el planteamiento de supuestos hipotéticos, y el hallazgo de predicados con que formular las definiciones\(^{1893}\).

En suma, la hierática encontró su fundamento teórico en cinco principios: plenitud, continuidad, gradación, simpatía y semejanza\(^{1894}\).

\[\text{ιεροφυγία}\]

La voz puede haber entrado en la discusión de la teúrgia por mediación de Porfirio, pues debió de preguntarse en su Carta a Anebo: «así pues, ¿cómo es que en las ceremonias sagradas (ἐν τοῖς ιεροφυγίαις) se realizan numerosos actos sobre los dioses como si éstos fueran pasibles?»\(^{1895}\). Jámblico indica que las ιεροφυγία relativas al culto divino, para que sean eficaces teúrgicamente, deben ejecutarse siguiéndose el orden ascendente propio de la jerarquía de los dioses, siempre desde lo inferior hacia lo superior\(^{1896}\), de modo que en la teúrgia se invoca no sólo a los dioses celestes sino también a los ctónicos e hipocósticos\(^{1897}\). En Porfirio, con todo, el término ιεροφυγία no

---

\(^{1891}\) Arist., Top. 108a, 7-17. Éste define γένος como el atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre sí específicamente (Top. 102, a31-b3).

\(^{1892}\) Arist., Metaph. 991a, 23-25.

\(^{1893}\) Arist., Top. 108, a38-b31. Cf. Top. 156b, 10-17; 157a, 18-33; 160a, 36-39. Para Aristóteles la metáfora (Po. 1459a, 7-8; Top. 140a, 8-10) y la parábola (Rh. 1394a, 3-5) radican en la semejanza.

\(^{1894}\) Según Cocco (1995, 29) la teúrgia jambliquea se sustenta en estos principios: a) tutto è in tutto secondo la propria forma; b) i tre momenti di ciascuna ipostasi: impartecipato-partecipato-partecipante; c) la processione delle cose dall’Uno secondo l’identità e la differenza; d) il principio della somiglianza; e) l’estensione analogica dei principi metafisici nei diversi livelli dell’universo».

\(^{1895}\) Iambl., Myst. 1, 11 (37, 3-5). Sodano no recoge el testimonio en su edición de la carta porfiriana.

\(^{1896}\) Iambl., Myst. 5, 14 (217, 8-18): κατὰ δὲ τὴν τῶν ἱερέων τέχνην ἀρχεσθαι χρῆ τῶν ἱεροφυγίων ἀπὸ τῶν ὑλῶν οὔ γάρ ἂν ἄλλως ἐπὶ τοὺς ἄλοιπος θεοὺς γένοιτο ἢ ἀνάβασις (…) εἰ δὲ τις τοιοῦτον βούλοιτο θεοφυγικόν (κτλ). Cf. 5, 22-23 (p. 230, 15-234, 4); 8, 8 (p. 271, 1-272, 15); 9, 9 (283, 1-284, 10).

\(^{1897}\) Porph., Aneb. 1, 2b. Iambl., Myst. 1, 9 (29, 17-19).
se vincula a una tradición religiosa determinada\textsuperscript{1898}. Asimismo ocurre en Jámlico: llama ἱεροπραγματ, por ejemplo, a las ceremonias realizadas por la profetisa del oráculo de Colofón\textsuperscript{1899}. En demás neoplatónicos que conocieron la tradición teúrgica el término apenas está atestiguado y nunca se emplea como sinónimo de ‘teúrgia’.

\[\muσταγῳγία\]

Por lo general suele aceptarse que Jámlico recurrió a esta voz para expresar la «méconnaissance de toute la théurgie»\textsuperscript{1900}. El sustantivo se documenta por vez primera en Plutarco de Queronea: con él se alude a la ‘procesión sagrada’ que instauró Alcibíades para realizar el antiguo esplendor del camino de Eleusis, que se había perdido por causa de la guerra entre Atenas y Esparta\textsuperscript{1901}. En De mysteriis, además, Jámlico afirma que los egipcios cultivaron una forma propia de σύμβολω καὶ μεσταγωγία: los símbolos, como el limo, el loto, la barca solar o los signos del zodíaco (todos ellos, por cierto, cuentan con caracteres jeroglíficos), representan verdades místicas ocultas y son inteligibles para los expertos\textsuperscript{1902}. Según Plutarco y Porfirio, Pitágoras aprendió τὰ σύμβολα καὶ κειμένων en Egipto. Uződavyns, siguiendo a Assmann, sostiene que Pitágoras debió de conocer la escritura hierática ‘criptográfica’, que no hay que confundir con la forma jeroglífica (τὰ ἱερογραφία), aunque también esta segunda acabó transformada en un sistema secreto: la criptografía «was considered as a secret code accessible only to the initiate and based on the priestly notion that this symbolic script (whose signs are laden with the symbolic knowledge) is an imitation of divine demiurgy»\textsuperscript{1903}. Así pues, según Uződavyns, Jámlico adoptó la doctrina simbólica de los sacerdotes egipcios y la adaptó a su concepción de la teúrgia.

\textsuperscript{1898} Porph., VP 14, p. 19, 11-13; Abst. 1, 57, p. 81, 10-13; 2, 19, p. 93, 12; 4, 6, p. 164, 29-31; 4, 8, p. 167, 3-4. \\
\textsuperscript{1899} Iambl., Myst. 3, 11 (124, 10-15). \\
\textsuperscript{1900} Saffrey, 1990, 112. Iambl., Myst. 1, 1 (4, 8-9): ἑνία (sc. προβλήματα) δὲ καὶ τὴν ὅλην ἀπαιτεῖ παρ’ ἡμῶν μεσταγωγίαν. 1, 11 (37, 4-6): πῶς οὖν πρὸς ἐμπαθεῖς αὐτοῖς πολλὰ δρᾶται ἐν ταῖς ἱερογραφίαις; φημὶ δὴ οὖν καὶ τοῦτο ἀπέφως λέγεσθαι τῆς ἱερατικῆς μεσταγωγίας. Clarke et al., Iambl., Myst., 7, n. 8. Ramos Jurado, Sobre los misterios egipcios, 42, n. 4. \\
\textsuperscript{1901} Plu., Alc. 34, 5. Cf. Dio. 54, 1. \\
\textsuperscript{1902} Iambl., Myst. 7, 1-3 (241, 1-244, 6). Clarke et al., Iambl., Myst., XXXVIII-XLIII. Sobre el loto vid. Procl., Sacr. 149, 12-15. \\
El emperador Juliano, en cambio, empleó la voz μσταγωγία para referir al ritual celebrado por el Caldeo para elevar las almas de los teúrgos por mediación de los rayos del Sol\textsuperscript{1904}.

Damasco, a su vez, remite al lector a η Χαλδαίων μσταγωγία: la expresión no alude en este caso a una ceremonia particular sino a un conjunto de doctrinas teológicas concerniente a los órdenes divinos y su jerarquía\textsuperscript{1905}. Lo más probable es que Damasco esté pensando en los contenidos tratados en la Teología caldaica de Jámblico, obra de gran extensión (ocupó al menos veintiocho libros) y muy completa (τελειοτάτη)\textsuperscript{1906}.

Proclo entiende que la μσταγωγία, sea la platónica, la órfica\textsuperscript{1907} o la caldea\textsuperscript{1908}, manifiesta una verdad atemporal sobre el mundo divino porque se fundamenta en las revelaciones que los mismos dioses han ido pronunciado en distintos momentos de la historia de la humanidad. Platón es su máximo exponente, sobre todo en los diálogos Fedón, Fedro, Simposio y Filebo (secundariamente en Sofista, Político, Crátilo, Timeo, y en algunos pasajes de República y Parménides). Por ende, también son portavoces de la μσταγωγία los intérpretes de las doctrinas platónicas: sobre todo, Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico, Teodoro de Asine y Siriano\textsuperscript{1909}. Además, existe una μσταγωγία oculta y por descubrir en las fórmulas matemáticas de los pitagóricos así como en los antiguos relatos míticos (como lo son los de Homero y los del Extranjero de Atenas en las Leyes de Platón)\textsuperscript{1910}. Marino cuenta en Vita Procli cómo su maestro se fue adentrando paulatinamente εἰς τὴν Πλάτωνος μσταγωγίαν, primero bajo la guía del anciano Plutarco y después de la mano del diádoco Siriano\textsuperscript{1911}.

\textsuperscript{1904} Iul., Or. 8(5), 172d (vid. p. 150).
\textsuperscript{1906} Dam., Pr. 2, p. 1, 7-8 W. (43, p. 86, 5-6 R.) Vid. n. 401.
\textsuperscript{1908} Procl., In R. 1, 111, 1-12; 2, 217, 15-16: ἡ θεοσαράδατος μσταγωγία.
\textsuperscript{1909} Procl., Theol. Plat. 1, 1, p. 5, 16-7, 8; 1, 5, p. 24, 12-19; 1, 17, p. 81, 4-10; 3, 7, p. 29, 7-8; 3, 15, p. 52, 18-21; 3, 23, p. 83, 15-18; 4, 1, p. 6, 6-8.
\textsuperscript{1911} Marin., Procl. 13, 6.
Según el Pseudo-Dionisio, quien emula la concepción de Proclo, las *Sagradas escrituras* también contienen una íερα μαστογογία en que están iniciados los jerarcas y sacerdotes cristianos\(^{1912}\).

\(\therefore \text{τελεστική} \)

El lector cultivado muy probablemente dé por consabido que el término τελεστική, en relación a la teúrgia caldea, refiere a «*the manufacture of magical statues*»\(^{1913}\) o, sin connotación negativa alguna, a «*l’art de conférer les symboles*»\(^{1914}\). Una definición más elaborada pero también un tanto artificial es la de Westerink y Combès: «*est l’art de communiquer et de faire communiquer avec la divinité, en se laissant agir par elle, à travers des symboles efficaces, accompagnés de prières et de rites de purificaction*»\(^{1915}\). Lewy, a su vez, señala que Proclo le dio al término tres sentidos particulares: purificación del alma, consagración de estatuas de culto y animación de las mismas\(^{1916}\).

El adjetivo τελεστικός se atestigua por vez primera en el *Fedro* de Platón, en dos contextos diferentes pero con un sentido parecido: por un lado se afirma que, de entre las almas que descienden a la tierra, algunas adoptan «una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación» (μαντικὸν βίον ἣ τινα τελεστικόν)\(^{1917}\); por otro se concluye que existen cuatro tipos de locura divina: a Apolo le corresponde la inspiración profética, a las Musas la inspiración poética, a Afrodita la locura erótica, y a Dioniso el «trance místico» (μανία τελεστική)\(^{1918}\).

Abundan los textos que se pueden citar en que τελεστικός comporta el significado ‘relativo a las ceremonias mistéricas’. Valgan como ilustración los siguientes ejemplos. Epiménides de Creta, según Plutarco de Queronea, adquirió el «conocimiento místico en cuestiones religiosas» (περὶ τὰ θεῖα τελεστικὴ σοφία)\(^{1919}\). Los himnos entonados para

\(^{1912}\) Dion. Ar., *EH* 1, 1, 372a. Cf. *Ep*. 9, 1, 1105d.

\(^{1913}\) Dodds, 1947, 63 (1973\(^{8}\), 293).

\(^{1914}\) Van Liefferinge, 2000, 115.

\(^{1915}\) Westerink & Combès, Dam., *In Prm.*., vol. 2, 97, n. 6.

\(^{1916}\) Lewy, 1978, 495-496.


honrar a los héroes, opina Filóstrato, se asemejaban a «un canto fúnebre mistérico» (θρήνος τελεστικός)\(^{1920}\). El sistema de pensamiento de Numenio de Apamea, según se creía, compaginaba doctrinas platónicas, enseñanzas astrológicas e ideas procedentes de los misterios (τὰ πλατωνικὰ ῥήματα τοῖς γενεθλιαλογικοῖς καὶ ταῦτα τοῖς τελεστικοῖς)\(^{1921}\). El Pseudo-Dionisio Areopagita, influido por el neoplatonismo, alude al sacramento de la eucaristía como un τελεστικόν μυστήριον y a las oraciones que se pronuncian durante la celebración de la consagración sacerdotal como τελεστικαὶ ἐπιστάσεις\(^{1922}\); asimismo, aclara que existen tres ritos sagrados cuya realización compete respectivamente a los ministros, a los sacerdotes y a los jerarcas: la purificación, la iluminación y la consagración (τελείωσις); los jerarcas, quienes tienen el poder de consagrar porque son quienes más se asemejan a la divinidad, pertenecen a la τάξις τελεστική\(^{1923}\).

Aristóteles, en cambio, emplea τελεστικός en un sentido profano para expresar la cualidad de la ‘efectividad’ y el ‘cumplimiento’: el adjetivo, referido a una acción cualquiera, indica que ésta será llevada a su término por haberse realizado con determinación y persistencia\(^{1924}\). En esta línea, por ejemplo, la expresión τὰ μόρια τῶν ἀφροδισίων τελεστικά refiere en Plotino a los miembros del cuerpo «destinados a (satisfacer) el deseo sexual»\(^{1925}\). Nicómaco de Gerasa alude a las «potencias perfectivas» (διακάθεις τελεστικά) de los dioses\(^{1926}\). En la Teología de la aritmética, otrora atribuida a Jámblico, el adjetivo describe la eternidad, que se asimila al número diez dado que ella «todo lo consuma» (τελεστικός τῶν ἀπάντων)\(^{1927}\); y define asimismo la ‘muy perfecta’ armonía del número 35 (suma de 2 + 3 + 2\(^3\) + 3\(^3\))\(^{1928}\).

Jugándose con la etimología puede decirse que la τελεστική neoplatónica fue el ‘arte de los τέλη’, es decir, de los ritos religiosos en general y de los mistéricos en particular; o que la τελεστική era el ‘arte de los τελεσταί’, de quienes dirigían tales

\(^{1920}\) Philostr., *Her.* 207, 25.

\(^{1921}\) Numen. 35.

\(^{1922}\) Dion. Ar., *EH* 2.3, 8, 404d; *EH* 5.1, 509b (cf. 7.3, 10, 565c).

\(^{1923}\) Dion. Ar., *EH* 6.1, 3, 533a.

\(^{1924}\) Arist., *Phgn.* 813a, 3-9.

\(^{1925}\) Plot. 4, 4, 28.

\(^{1926}\) Nicom, *Exc.* 6, p. 277, 5-6.

\(^{1927}\) *Theol.* Ar. 60, p. 81, 10.

ceremonias\textsuperscript{1929}. A propósito de la reflexión de Martín Hernández sobre la inadecuada traducción castellana del sustantivo τελετή por ‘iniciación’\textsuperscript{1930}, debe puntualizarse que la traducción de τελεστικός por ‘que tiene la virtud de iniciar’ (Sebastián Yarza) no sólo es contraria a la etimología según la cual éste significa sensu stricto ‘que conduce al cumplimiento de algo’, sino también puede inducir a equívoco dado que ‘iniciar’, como observa la investigadora, significa justamente lo opuesto: introducir a alguien en la práctica de un culto. Así pues, y para ejemplificar lo dicho, quisiera observar que en el fragmento 135 de los Oráculos no se exhorta al devoto: «car tu ne dois pas les regarder avant que ton corps ne soit initié», según entendió Places; sino más bien: «pues no debes mirarlos (sc. a los démones) hasta que hayas concluido los ritos destinados al cuerpo»\textsuperscript{1931}: esto garantiza que el celebrante pueda salir sano y salvo de su encuentro con los démones maléficos.

En los Oráculos, Porfirio y Jámblico no se documenta el adjetivo τελεστικός, la forma τελεστική inclusive. No obstante, sí merece destacarse que en los primeros se registran dos voces emparentadas: τελετάρχαι (fr. 177) y τελειθθαι (fr. 135); asimismo, que los autores neoplatónicos suelen mencionar las ceremonias caldeas y teúrgicas con el vocablo τελεται\textsuperscript{1932}.

El primer autor conocedor de los Oráculos que usa el adjetivo en cuestión es Flavio Claudio Juliano. A la manera platónica, τελεστικός define todo elemento que interviene en una ceremonia mistérica: como son los sacrificios\textsuperscript{1933}. En un sentido análogo, pero aplicado esta vez a las personas, Juliano afirma que los griegos siempre fueron, por naturaleza y por tradición, «dados a los misterios y a la teología» (τελεστικοί καὶ θεολογικοί)\textsuperscript{1934}. Se sospecha que el emperador Juliano alude a una interpretación de los Oráculos caldeos tal vez atribuible a Juliano el Teúrgo cuando rememora, κατὰ τὰς

\textsuperscript{1929} Vid. Procl., \textit{In Ti.} 1, 273, 11-13.
\textsuperscript{1931} \textit{Orac. Chald.} 135: οὐ γὰρ χρῆ κείνοις (sc. δαίμονας) σε βλέπειν πρίν σώμα τελεσθής (κατὰ).
\textsuperscript{1933} Iul., \textit{Or.} 8(5), 176c: ἐν τισὶ τελεστικαῖς θεόσῳς.
\textsuperscript{1934} Iul., \textit{Gal.} 176c.
telestυxας υποθέσεις, la doctrina según la cual el Sol no ocupa la posición media de los planetas (fr. 58 y 65) sino el centro de tres mundos\textsuperscript{1935}.

El emperador Juliano, por otra parte, establece un vínculo entre la mitología y la teleστυκη. En un excursus sobre las partes de la filosofía concluye que los contenidos de los relatos mitológicos son de interés únicamente para la ética, que él concibe como la moral del individuo, y para la rama de la teología «qui traite des initiations et des mystères»\textsuperscript{1936}. Para Juliano los mitos son alegorías que, sirviéndose de un lenguaje piadoso, sublime e incluso aparentemente absurdo, expresan contenidos ocultos de naturaleza míspera que pueden ser descifrados en clave filosófica; esto es, contienen una telestυxιν καὶ μυσταγωγών φιλοσοφία\textsuperscript{1937}. De igual manera pueden explicarse los tabúes religiosos, pues en ellos los alimentos, animales u objetos sujetos a prohibición representan contenidos místicos (τελεστυκῶν εἰκόνες) de por sí inefables\textsuperscript{1938}. Para Juliano los relatos transmitidos por Orfeo son un buen ejemplo de telestυxιν μύθοι\textsuperscript{1939}, como lo son también los mitos tradicionales sobre las apoteosis de Dioniso y Heracles:

'Ídο膻 γὰρ ἐγγὺς πολλῶν ἥξιοςα λεγόντων ἀνθρωπον μὲν τὸν Διόνυσον, ἑπείτερ ἐκ Σεμέλης ἐγένετο, θεόν δὲ διὰ θεογηγίας καὶ τελεστυκής, ὤσπερ τὸν δεσπότν τὴν Ἡρακλέα διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς, εἰς τὸν Ὄλυμπον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνήχθαι τοῦ Διός\textsuperscript{1940}.

En este pasaje se explicita por vez primera un nexo eventual entre la teúrgia y la telesτυκη; una y otra son procedimientos para convertir al hombre mortal en dios inmortal. Boyancé no cree que la voz telesτυκη esté aludiendo aquí a un ritual relacionado necesariamente con los Oráculos\textsuperscript{1941}. La Suda, con todo, concede a Juliano el Teúrgo la autoría de dos escritos independientes, los Θεουργικά y los Τελεστυκά, lo que

\textsuperscript{1935} Iul., Or. 11(4), 148a: λέγεται γοῦν (...): ο ὅδικος ἐπὶ τῆς ἀνάστροφοις φέρεσθαι πολύ τῆς ἀπλανούς υψηλότερος καὶ οὐτω δὲ τῶν μὲν πλανωμένων οὐχ ἔξει τὸ μέσον, τριῶν δὲ τῶν κόσμων, κατὰ τὰς τελεστυκὰς υποθέσεις. Lewy, 1978, 444.

\textsuperscript{1936} Iul., Or. 7, 216b: προσήκει τῆς μυθογραφίας (...) τὸ πρακτικὸ τὸ πρὸς ἑνα γινομένο καὶ τοῦ θεολόγου τὸ τελεστυκῷ καὶ μυστικῷ (trad. Rochefort).

\textsuperscript{1937} Iul., Or. 7, 222d.

\textsuperscript{1938} Iul., Or. 8(5), 176a.


\textsuperscript{1940} Iul., Or. 7, 219a-b. Cf. Procl., In R. 1, 120, 12-14: ο μὲν γὰρ Ἡρακλῆς διὰ τελεστυκῆς καθηράμενος καὶ τῶν ἀχράντων χαρπόν μετασχούν τελέας ἔτοχεν τῆς εἰς θεοῦς ἀποκαταστάσεώς.

\textsuperscript{1941} Boyancé, 1955, 192-193.
implica que en ellos debieron de plantearse contenidos relativos a dos disciplinas que podían estar relacionadas pero eran diferenciables\textsuperscript{1942}.

Proclo, al igual que el emperador Juliano, consideraba que los mitos transmiten enseñanzas que son doblemente provechosas: por una parte son παραδειστικοί porque muestran a la persona cómo ser virtuosa; por otra son τελεστικοί porque la conducen a establecer contacto (συναφή) con lo divino\textsuperscript{1943}.

Así, verbigracia, Proclo saca a colación el relato homérico sobre el funeral de Patroclo para ilustrar cómo era la ceremonia teúrgica de la inmortalización por medio del fuego. A partir del pasaje Van Liefferinge infiere que los teúrgos adoptaron la cremación como rito funerario:

El δὲ δεῖ καὶ τὸν ἀπορρητότερον ὑπὸ τοῦ καθηγεμόνος ἕμων τεθεωρημένων κἂν τούτοις ποῦσασθαι μνήμην, ὅπως ἤτοι πᾶσα ἡ περί τὴν πυλῶν ἐκείνην τοῦ Ἀχιλλέως πραγματεία μιμεῖται τὸν παρὰ τῶν θεοφρογοιτής τῆς ᾠχής ἀπαθανατισμὸν εἰς τὴν χωριστὴν ζωὴν ἀνάγονοςα τὴν τοῦ Πατρόκλου ψυχὴν (κτλ)\textsuperscript{1944}.

Además, se puede conjeturar que el emperador Juliano, al referir que Dioniso se había convertido en dios διὰ θεοφρογίας (vid. supra), está aludiendo al hecho de que, como sucede en el rito de la inmortalización por medio del fuego, su parte mortal, según cuenta el mito tradicional, había sido purificada por el fuego de Zeus, esto es, por el rayo que carbonizó a su madre Sémele cuando estaba embarazada\textsuperscript{1945}.

Partiendo del Fedro de Platón, donde se afirma que las τελεστικοί o ‘ritos sagrados’ permiten purificar a quienes heredaron una culpa de sus ancestros, Proclo explica que la τελεστική, por medio del culto a lo divino (διὰ τῆς περὶ τὸ θείον λατρείας)\textsuperscript{1946}, purifica nuestro alma de los males que la vienen mancillando desde el momento en que nacemos, y la preparan para que, aunque somos seres particulares y sometidos a la corporeidad, podamos participar de todo lo que es por esencia divino (πρὸς τὴν τοῦ θείου μετοσίαν)\textsuperscript{1947}. La purificación verdadera y cabal del alma, y el subsiguiente ascenso

\textsuperscript{1942} Sud., t 434.
\textsuperscript{1945} Vid. Dam., In Prm. 2, p. 96, 22-97, 16 W. (256, p. 124, 29-125, 14 R.).
\textsuperscript{1947} Procl., In Alc. 175, 15-19.
ascenso que de ella se deriva, se consigue mediante el ejercicio ordenado de la 

τελεστική, de la filosofía (filósofo es, según el Fedón, quien conoce las virtudes y por

ende las práctica) y de la dialéctica. Según Jámblico, la catarsis comporta numerosos

beneficios para el alma: no sólo elimina de ella todo lo que le es ajeno, sino también le

restituye su propia esencia, le confiere perfección, plenitud y autosuficiencia, la eleva

hacia la causa de la generación, la pone en contacto con el universo del que es parte, y le

proporciona poder, vida y actividad provenientes del universo. Sin embargo, ni la 

τελεστική ni la θεωρία brindan la unión definitiva con la divinidad: Olimpiodoro llama 

τελεστικαί tanto a las virtudes catárticas como a las teóricas, pero no a las teúrgicas 

que les son superiores. Esto es: como ya infirió Boyancé, Proclo no parece asimilar 

del todo la τελεστική a la θεοφανία.

Las almas de los hombres τελεστικοί, según explica Proclo a partir de los 

Oráculos (fr. 137), pertenecen al orden angélico, el cual ocupa el grado inferior de los 

llamados ‘géneros superiores’. La τελεστική, sin embargo, ένεργοὖσα θεοφανίας, 

permite que estas almas puedan ascender por la escala divina hasta alcanzar el orden de 

los dioses inteligibles (νοητοί), como sostuvo Jámblico, quienes son inferiores al Uno 
inefable.

1948 Procl., In Alc. 174, 8-14. Vid. Pl., Phd. 67, a2-b2; 67, c5-d2; 69, b8-d1. Cf. Herm., In 
Phdr. 91, 22-26; 173, 15. Procl., In Prm. 990, 21-991, 4 S.


1950 Olymp., In Phd. 8, 1-6: virtudes φιλοσοφία, ἡθικὴ, πολιτικὴ, καθαρτικὴ, θεωρητικὴ γ 

παραδειγματικὴ. In Alc. 172 y 177: πολιτικῶς, καθαρτικῶς, θεωρητικῶς, θεολογικῶς γ 

ἐνθοσιαστικῶς o θεοφανίας.


1952 Procl., In R. 2, 154, 17-20: oí τῆς τελεστικοί τάξεως ἐσὶ τοιοῦτης (sc. τῆς ἀγγελικῆς) 

«θεῖαι ἀγγελοῦ ἐν διάνοιᾳ ζῷον» (Orac. Chald. 137), φησὶν τὸ λόγιον, ὡσεὶ ἐστὶν ὡς 

ἀληθῶς ἱερατικῶς· γίνεται οὐν ἐπόπτης μὲν τῶν ἑρανῶν (κτλ).

13 R.); 2, p. 96, 22-97, 16 (256, p. 124, 29-125, 14). La jerarquía del mundo divino de Proclo 

incluye: Uno, énadas; dioses inteligibles, inteligibles-intelectivos, intelectivos; dioses 

hipercósicos, hipercósmicos-encósmicos, encósmicos; almas universales, ángeles, démones, 


1954 Iamb., Myst. 3, 31 (179, 9-11): ἢ πρῶς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνωδος (...) τέλος (...) πάσης ἐ 

θεο[φανίας] πραγματειας. 8, 6 (269, 9-11): ἢ λύσεις τῆς εἰμαρμένης καὶ ἢ πρῶς τούς 

νοητοὺς θεοὺς ἄνωδος.
Los Oráculos revelaron que uno sólo puede elevar su alma hasta el lugar del que procede ἰερός λόγος ἔργον ἐνώσας, «cuando une la acción a la palabra sagrada» (fr. 110). Los Oráculos, así pues, formalizaron el principio, al parecer universal, según el cual en toda ceremonia religiosa la ejecución de las acciones rituales se acompaña de la recitación de fórmulas rituales ad hoc, y viceversa. En su Exégesis Psello interpreta que el oráculo alude a los τελεστικά ἔργα que el Caldeo solía emplear para impulsar el ascenso del alma: al incrementar las potencias divinas en el vehículo anímico, éste se purifica junto con el alma. Psello contrasta los «ritos materiales» del Caldeo con el modelo cristiano de contemplación expuesto por Gregorio de Nisa en Sobre el alma y la resurrección:

Τελεστικὴ δὲ ἐπιστήμη ἔστιν ἢ ὅτι τελοῦσα τὴν ψυχήν διὰ τής τῶν ἐνταῦθ’ ὑλῶν δήναμεως. (...) καὶ ὁ μὲν καθ’ ἡμᾶς θεολόγος Γρηγόριος λόγω καὶ θεωρία τὴν ψυχὴν ἀνάγει πρὸς τὰ θειότερα. (...) οὐ δέ Χαλδαῖος οὐχ ἀλλοις φησίν ἡμᾶς ἁνάγεσθαι πρὸς θεόν, εἰ ἡ δὴναμόσωμεν τὸ τῆς ψυχῆς όχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν οἴεται γὰρ καθαρίσθη τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόσις καὶ ἐπιστήμη, ὡς εὔτροχον εἶναι πρὸς τὴν ἀνάβασιν.  

En Sobre el Crátilo Proclo describe de manera sencilla qué logra la teléstica cuando se destina a entidades materiales como son las estatuas:

'Ἡ τελεστικὴ διὰ δὴ τινῶν σύμβολων καὶ ἀπορρήτων σύνθημάτων τὰ τῆς ἀγάλματα τοὺς θεοὺς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων.  

En otro pasaje del comentario el filósofo afirma que la teléstica opera διὰ τῆς σύμπαθείας: dado que las potencias divinas recorren de arriba abajo la escala del ser, la simpatía aproxima a todos los seres que participan en distintos grados de una potencia determinada con el dios que preside la potencia tal en su grado pleno. Por tanto, son los σύμβολα divinos diseminados a través del mundo natural por el Intelecto Paterno (Orac. Chald. 108), junto con los σύνθημα inefables, los que, de manejarse

1955 Psel., Exeg. 131, 15-132, 13 (1129c, 12-1132a, 12).
apropiadamente, activarán la simpatía entre dos seres o más. Algunos símbolos son evidentes mientras que otros secretos y conocidos sólo por los expertos. Son símbolos las letras y las marcas, las posiciones y los movimientos de los cuerpos, las voces –nombres propios, comunes y ‘sin significado’–, las formas y las figuras geométricas, los colores (χαρακτήρες, θέσεις, κινήσεις, ἐκφωνήσεις, σχήματα, χρώματα)\textsuperscript{1960}.

La idoneidad (ἐπιτηδείοτης) es condición para que un objeto material pueda ser iluminado por el dios. Esta depende esencialmente de los σφθήματα divinos que cada cosa tiene en sí de manera natural, conforme a lo dispuesto por la acción creadora del Demiurgo (Orac. Chald. 108). Pero también puede aumentarse artificialmente el grado de idoneidad: tanto más idóneo será un cuerpo cuanto más símbolos divinos acumule el τελεστής en derredor de él; y más aún si también se tienen en cuenta las configuraciones astrales, el momento oportuno, y cualquier otro factor que pueda contribuir a ello\textsuperscript{1961}.

La teléstica permite conocer a qué divinidades corresponden los lotes terrestres, como lo son las ciudades y los lugares en general; a veces el vínculo les viene dado por alguna semejanza especial\textsuperscript{1962}. La teléstica, por ejemplo, infiere en qué sitio conviene erigirse un centro oracular o levantarse la estatua de un dios, y habilita a las cosas materiales para que puedan participar de la divinidad, ser movidos por ella e, incluso, anunciar el porvenir (τὸ μετέχειν θεῶν καὶ κινεῖσθαι παρ’ αὐτῶν καὶ προλέγειν τὸ μέλλον)\textsuperscript{1963}, como se hizo particularmente con las estatuas de culto. Según Pselo, en ellas se disponía una cavidad donde introducirse gran variedad de sustancias naturales junto con fórmulas escritas\textsuperscript{1964}. No sólo eran relevantes los materiales con que se hubiera fabricado la imagen sino también los atavíos que la adoraban, pues unos y otros tienen significados ocultos, de los que Porfirio da cuenta en Sobre las estatuas de los dioses, que son eficientes en el plano simbólico.

La relación de la estatua para con la divinidad se concibió como una ‘participación’ (μετοχή, μετοχισμός), mayor o menor, en las potencias divinas que emanan de ella, mientras que la divinidad se vincula a la estatua en términos de una ‘presencia’


\textsuperscript{1961} Procl., In Ti. 1, 139, 17-140, 2.

\textsuperscript{1962} Procl., In Ti. 1, 140, 22-28.


(παρο[[σία]) que se materializa como iluminación\textsuperscript{1965}. Los τελεσταί que elaboraban las estatuas de culto, según sugiere Proclo a partir del \textit{Timeo} de Platón, emulaban en cierta manera la acción del Demiurgo: así como éste creó el mundo material como una escultura sensible del mundo inteligible (ό κόσμος ἀγάλμα δὲν τοῦ νοητοῦ)\textsuperscript{1966}, dotándola de movimiento y vida (κινούμενον καὶ ζῶν), así también aquéllos proporcionan vida y movimiento a las estatuas (ἀγάλματα ζῶντα καὶ κινούμενα) por medio de los caracteres y los nombres vivificadores (ζωτικά)\textsuperscript{1967}. Sin embargo, no está claro hasta qué punto se creyó de verdad que las estatuas ‘se movían’ físicamente como lo hacen los seres vivos: según parece, hacía falta tener una sensibilidad especial, como la tuvo el neoplatónico Heraisco de Alejandría (ca. 425-post 487), para poder distinguir en presencia de una estatua sagrada si estaba animada o no\textsuperscript{1968}. Bajo el concepto de ἀγάλμα Proclo no sólo debió de incluir en sentido propio las ‘estatuas’ (modeladas, talladas o esculpidas) sino también toda ‘representación’ de lo divino o lo inteligible: así, por ejemplo, concibió los nombres como ἀγάλματα sonoros que imitan la naturaleza de las cosas\textsuperscript{1969}.

En \textit{Sobre el Fedro} Hermias, condiscípulo de Proclo, rememora el debate en torno a si la τελεστική opera únicamente en el ámbito sublunar o si también, como sostiene él, lo hace en el supralunar\textsuperscript{1970}. Lo más probable es que Siriano ya hubiera discutido el asunto en clase con sus alumnos. Hermias plantea qué se quiere decir cuando se afirma que una estatua ‘está inspirada, poseída por la divinidad’ (ἐνθο[[σι]). Para lograr esto la teléstica debió purificar primero la materia que da cuerpo a la estatua, y después vivificarla por medio de los caracteres y símbolos: la estatua recibe entonces cierto grado de vida proveniente del mundo (ζωήν τινα ἐκ τοῦ κόσμου καταδέξασθαι). Una vez animada (ἐμψε[[χον), la estatua se prepara para ser iluminada por la divinidad (ἐλλαμφθη[[σαι παρά τοῦ θείου), de modo que a partir de entonces transmitirá oráculos (χρηματίζε[[ν) por un tiempo indefinido, mientras no pierda la idoneidad adquirida. En cambio, un médium (δοξε[[ς), entrenado también por la teléstica, sólo puede proferir los oráculos en ciertas ocasiones, dado que el alma humana no es capaz de resistir por mucho


\textsuperscript{1966} Procl., \textit{In Ti.} 1, 273, 10-18.

\textsuperscript{1967} Procl., \textit{In Ti.} 3, 5, 30-6, 16. Cf. Pl., \textit{Ti.} 37, c6-d1.

\textsuperscript{1968} Sud., η 450. Fowden, 1993\textsuperscript{2}, 184.

\textsuperscript{1969} Procl., \textit{In Cra.} 51, p. 19, 12-20, 2.

\textsuperscript{1970} Herm., \textit{In Phdr.} 86, 22-30.
tiempo la iluminación del dios que le exige mantener un nivel de actividad superior al que le es natural\textsuperscript{1971}.

Proclo, Hermias y Pselo nos hablan de τελεστική mientras que Jámblico de θεοφρονή τέχνη. Pero tras una etiqueta y otra subyace una concepción muy similar. Escribe el filósofo sirio:

Mὴ δὴ τις θαμαζέτω ἕαν καὶ ὑλὴν τινὰ καθαρὰν καὶ θεῖαν ἐξαι λέγωμεν· ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιοφροῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτῆ γενομένη, τὴν τελείότητα ἑαυτῆς ἐπιτιθεῖαν κεχάτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχῆν. (...) Ταῦτα τοῖν πατειδοῦσα ἡ θεοφρονή τέχνη, κοινῶς τε 

Aludiendo a la revelación caldea según la cual la materia tiene un origen divino (fr. 173: πατρογενῆς ὑλῆ), Jámblico argumenta que ésta puede usarse como ‘receptáculo’ o para ‘recepción’ (ὑποδοχή) de los dioses, o, siendo más precisos, de la iluminación que emana de ellos. Los dioses, aun cuando así lo parece, ni descienden al mundo material ni están obligados a hacerlo por los símbolos: los símbolos no contienen a la divinidad sino están contenidos en ella\textsuperscript{1973}. La divinidad, como hace el Sol con sus rayos, πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει, «lo ilumina todo desde fuera»\textsuperscript{1974}: ciudades, lugares, recintos y estatuas sagrados; la idea de que la divinidad se comunica con lo creado mediante la luz, en opinión de Uždavinys, proviene de Egipto: así lo indica de un modo ejemplar el motivo iconográfico del disco solar de Atón\textsuperscript{1975}. Entonces la divinidad confiere vida y movimiento a seres que son por naturaleza inertes (guijarros, maderas, cereales…) y los permea con la potencia de la predicción (προδήλωσις)\textsuperscript{1976}.

El receptáculo (ὑποδοχή) se elabora por acopio de símbolos que representan una misma propiedad, con lo que se consigue que una sola entidad material acumule en grado

\textsuperscript{1971} Herm., \textit{In Phdr}. 87, 5-18. El verdadero ἔνθοφοισμός tiene lugar en τὸ ἐν τῆς ψυχῆς, y secundariamente en las demás partes del alma (84, 19-86, 21).
\textsuperscript{1973} Iambl., \textit{Myst}. 3, 17 (140, 6-141, 4).
\textsuperscript{1974} Iambl., \textit{Myst}. 1, 9 (30, 16).
\textsuperscript{1976} Iambl., \textit{Myst}. 3, 17 (141, 14-142, 1).
intensificado una propiedad que, de modo natural, se halla más o menos disminuida en cada ser por separado. Entre los símbolos no sólo hay sustancias naturales de los reinos animal, vegetal y mineral, sino también ὄνοματα (sagrados, ἀσημα, βάρβαρα) y fórmulas de súplica revelados por los dioses1977. Para Jámblico todo lo que presenta semejanza (ὄμοιότης) con lo divino tiene por ende un carácter simbólico1978. Así pues, las acciones rituales también son tenidas por símbolos: la dedicación de estatuas fálicas, por ejemplo, simboliza la potencia generadora1979.

Es el poder emanado de los símbolos, junto con el de las acciones sagradas (ἐφύα), el que infunde la unión teúrgica; símbolos y acciones operan por sí mismos, sin que intervenga en modo alguno el intelecto de la persona1980. El teúrgo experimentado que alcanza la unión mística, un hecho que acontece en contadísimas ocasiones durante la vida de la persona, ya no actúa como el hombre que es, provisto de un alma humana, sino como si perteneciera al orden de los dioses; entonces su conocimiento de los símbolos le permite dar órdenes a las entidades cósmicas1981.

Hay quienes, en fin, han escrito que en la τελεστική se animan las estatuas con objeto de obtener de ellas los oráculos1982. Así ocurre, verbigracia, en un papiro mágico donde se transmite cómo infundir espíritu (ἐνθετῇματώσις) a una imagen de Hermes para que ésta emita un oráculo (χροᾶσθαι)1983. Sin embargo, ninguna noticia documenta que los Oráculos caldeos fueron revelados a través de imágenes vivificadas: su recepción y transmisión recayó en un médium (δοξεύς, fr. 211*), a quien podemos identificar con la figura del teúrgo representada por Juliano hijo. No obstante, parece que la persona que funge como ‘receptor’ puede compararse a una ‘estatua’ que acoge a la divinidad como lo haría cualquier otro receptáculo material1984; al respecto es significativo que en los Oráculos se alude al cuerpo humano mediante la imagen del ἰγγέιον o ‘vaso’ (fr. 157).

1977 Iambl., Myst. 1, 12 (42, 6-17); 1, 15 (48, 5-11); 7, 4 (254, 12-256, 17).
1981 Iambl., Myst. 6, 6 (246, 16-19).
1984 En Procl., Theol. Plat. 1, 2, p. 9, 10-7 οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ parecen ser los teúrgos.
La práctica de confección y vitalización de imágenes, a decir verdad, no se atestigua con rigor en los Oráculos: el fragmento 224* en que Hécate revela cómo purificar un ξόον o ‘talla’ con pequeños animales y sustancias aromáticas, no parece ser un texto realmente caldeo: citado tan sólo por Eusebio de Cesarea –autor que no transmite un solo fragmento cuya autenticidad caldea esté fuera de toda duda1985–, concuerdo con Majercik en que debe de proceder de la colección de Porfirio1986.

En la Antigüedad tardía fue una práctica relativamente común la de erigirse estatuas con fines apotropaicos, militares inclusive. En relación a Juliano el Teúrgo se cuenta la anécdota según la cual se puso una máscara (O V «› OM µ) para ahuyentar a los enemigos dacios de Marco Aurelio con los rayos fulgurantes que despedía1987; Jámblico, en su descripción de las epifanías divinas, ofrece una explicación que viene a cuento: «los dioses hacen brillar una luz tan sutil que los ojos del cuerpo no pueden soportarla (…), los hombres que contemplan el fuego divino, al no poder soportar la sutileza del fuego divino, desfallecen, en cuanto lo atisban»1988. Marasco sospecha que Sópatro de Apamea, a quien Juan Lido llama ό τελεστής por su colaboración en los actos inaugurales de Constantinopla como capital del Imperio de Oriente, «dovette partecipare alle cerimonie utilizzando le sue competenze per mettere in atto telesmata, che garantissero, mediante la teurgia, la fortuna della nuova città»1989. También se ha conjeturado que Nestorio de Atenas, a quien Marino considera depositario de la tradición de la θεοργική ἀγωγή que después heredó Asclepigénia1990, tuvo conocimiento del arte teléstica caldea: según el biógrafo en el año 375 Nestorio salvó Atenas y el Ática de los efectos de un terremoto recurriendo a un εἰκών de Aquiles que él mismo había

1985 Carriker (2003) no menciona los Oráculos entre las obras que conformaron la biblioteca de Eusebio de Cesarea.
1988 Iambl., Myst. 2, 8 (86, 5-12) [trad. Ramos Jurado].
consagrado\textsuperscript{1991}. Sin embargo, como observa Smith, «the theurgic animation of statues can be seen from one perspective as a development as a broader strand in pagan thinking and practice»\textsuperscript{1992}.

Una función similar a las descritas, por ejemplo, desempeñaron los talismanes (\textit{τελέσματα}) erigidos por Apolonio de Tiana en algunos lugares para proteger a los campesinos del ataque de animales y aves dañinos\textsuperscript{1993}. Los enemigos de Teodosio I, el emperador cristiano, levantaron unos \textit{Iouis simulacra} en el paso de los Alpes para impedir –acción que resultó vana– su avance\textsuperscript{1994}. En R hegium la misma estatua (\textit{ἄγαλμα τετελεσμένου}) que venía salvaguardando a los ciudadanos de las erupciones del Etna y protegiendo el estrecho de Mesina de incursiones piratas, disuadió al gozo Alarico I de su proyecto militar de cruzar a Sicilia\textsuperscript{1995}. En algunos templos, según parece\textsuperscript{1996}, tal vez se usó la figura del basilisco, serpiente fabulosa de cualidades nocivas, para mantener a raya a las alimañas y evitar que entraran en los recintos sagrados. Por lo general las fuentes constatan llanamente los hechos y pasan por alto, información que habría resultado de gran provecho, los detalles tocantes a la consagración de estas imágenes protectoras. Los cristianos, a su vez, solían creer que los ídolos de los dioses paganos estaban habitados por démones: Marco Diácono, por ejemplo, cuenta que la estatua de la Afrodita de Gaza saltó en añicos cuando se expulsó de ella a su demonio con el símbolo de la cruz\textsuperscript{1997}.

Se puede aducir otro testimonio sobre la animación de estatuas que alguna vez, con mirada miope, se ha citado para desacreditar la teúrgia e incluso difamarla. Según contaba Eusebio de Mindo, su compañero Máximo de Éfeso animó en el templo de Hécate de Pérgamo la estatua (\textit{ἄγαλμα}) de la diosa mediante lo que fue más bien un ingenioso artificio teatral –se llama a Máximo \textit{θεατρικὸς θαυματουργός}– con que impresionar al público convocado: la diosa sonrió, se oyó su carcajada, y se encendieron por sí solas las antorchas de sus manos apenas Máximo anunció en voz alta que así

\textsuperscript{1991} Zos. 4, 18, 2-4, p. 278, 23-279, 18 P. (p. 173, 4-20 M.). Eitrem, 1942, 53; Marasco, 2004, 96-97; Lanzi, 2004-2005, 148. Las estatuas de Atenea y de Aquiles protegieron Atenas del asalto de Alarico I (Zos. 5, 6, 1, p. 12, 8-17 P. [p. 222, 24-223, 4 M.]).


\textsuperscript{1993} Anast. Sinait., \textit{Q&R} 20 (PG 89, 525b).


\textsuperscript{1995} Phot., \textit{Bibl.} 80, 58a, 20-31.


\textsuperscript{1997} Marc. Diac., \textit{VPorph.} 59-61, p. 49, 17-51, 11.
sucedería\textsuperscript{1998}. A propósito de este último detalle vale la pena recordar otro análogo que transmite Pausanias: él mismo presenció cómo los magos de los santuarios lidios de Hierocesarea e Hipepa encendían unas maderas depositadas en el altar sin fuego alguno y desde la distancia, con tan sólo recitar cánticos en una lengua extranjera que iban leyendo de un libro\textsuperscript{1999}; Turcan cree que Máximo y en general los teúrgos –Proclo solía tener visiones de Hécate en forma de luz– tal vez conocieron y emplearon «a secret from an ancient oriental tradition»\textsuperscript{2000}.

Quienes han entendido la teúrgia como θεοῦς ποιοῦσα, al modo de Hesiquio, suelen traer a colación la frase del Asclepius hermético en que Hermes Trimegisto declara: «homo fuctor est deorum, qui in templis sunt humana proximate contenti»\textsuperscript{2001}. El hombre, único ser de la creación al que el Dios supremo dotó de razón y de aptitud para la ciencia, no sólo está capacitado para descubrir cómo es la naturaleza divina sino también ha descubierto el arte de reproducirla (effigere)\textsuperscript{2002}. Las estatuas de los dioses elaboradas por el hombre participan tanto de la naturaleza divina como de la naturaleza material, de igual manera que lo hace el ser humano que es dual. Los herméticos tal vez adoraron los ἀγάλματα sagrados so pretexto de que «también ellos contienen ideas del mundo inteligible»\textsuperscript{2003}. Trimegisto corrige a su interlocutor Asclepio porque parece no haber comprendido que las estatuas divinizadas de las que están hablando no son simples ‘estatuas’. Trimegisto se está refiriendo a:

Statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, uate, somniis multisque alii rebus praedicentes, inbellicitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis\textsuperscript{2004}.

\textsuperscript{1998} Eun., VS 7, 2, 6-11 (432-434 W.).
\textsuperscript{1999} Paus. 5, 27, 5-6, p. 72, 26-73, 7.
\textsuperscript{2002} Asclep. 37, p. 347, 9-10 N. (p. 76, 20 T.).
Toda estatua cultural, a la que los herméticos consideran un dios terrestre, contiene una propiedad particular proveniente «de herbis, de lapidibus et de aromatibus» que le fueron agregadas durante su fabricación, «diuinitatis naturalem uim in se habentibus».

Huelga recordar que los Papiros mágicos abundan en instrucciones acerca de cómo elaborar imágenes con sustancias tales que constituyen cadenas de simpatía solidarias de potencias divinas. Orígenes recoge el testimonio de Numenio –contemporáneo de los Oráculos y oriundo tal vez de la misma región geográfica– según el cual las estatuas de Sárapis, la deidad sincrética greco-egipcia cuyo culto fue instituido por Ptolomeo I, se elaboraban con esencias de múltiples animales y plantas.

Varios estudiosos del hermetismo han subrayado una semejanza entre la teúrgia, entendida en este caso como la «confection de statues animées et pourves de vertus divines», y la enseñanza sobre la animación de imágenes del Asclepius hermético, cuyo original griego hoy desaparecido, el Λόγος τέλειος, ya existía a comienzos del siglo IV d.C. Festugière fue el primero en sostener que los capítulos 23-24 de la versión latina constituyen una digresión sobre la teúrgia; incluso se figura que la doctrina de la cadena del ser implícita en el capítulo 19 podría derivar de los Oráculos. Mahé, a su vez, también explicó en clave teúrgica la sección equivalente de la traducción copta así como el pasaje de las Definiciones herméticas, conservadas en armenio, donde se amonesta a quienes adoran las imágenes de los dioses sin tener conocimiento de lo que realmente hacen; además, comparó el ritual egipcio de animación de estatuas por medio del ba de una divinidad con las prácticas afines de los Papiros griegos de magia y con la Θεογνική τέχνη de los neoplátónicos.

Samaranch Kirner incluso llega a concederle a la teúrgia un «lugar clave» en el hermetismo teórico y práctico. El investigador destaca el hecho de que tanto Porfirio como Jámblico entablaron el debate sobre la teúrgia en un contexto egipcio, como sucede...

---


2006 Plu., Mor. 361f-362b.


2010 NH VI,8, 68, 20-70; 2; DH 8, 3. Mahé, 1982, 30; 63-64; 85; 97-102; 217-218; 223; 228-229; 315. Seguido por Copenhaver (Hermetica, p. 254-256).

especialmente en los libros VII y VIII del *De mysteriis*. En este último Jámblico propone soluciones a los problemas que Porfirio había encontrado en unos escritos atribuidos a Hermes y cuyos contenidos, traducidos según parece a partir de un original egipcio, fueron reformulados en griego y con un tono filosófico:

Tà (sc. σύγγράμματα) μὲν γὰρ φερόμενα ὡς 'Ερμοῦ ἐρμαϊκὰς περιέχει δόξας, εἰ καὶ τῇ τῶν φιλοσοφοῦν γλώττῃ πολλάξει χρῆται: μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆς Ἀἰγύπτιας γλώττης ὑπ’ ἄνθρων φιλοσοφίας οὐχ ἀπέιρως ἐχόντων 2012.

Jámblico, al responder a la *Carta a Anebo* en nombre de su supuesto discípulo, un egipcio según la tradición 2013, optó por «interpreta[r] el personaje de un egipcio, el tal Abamón» 2014, desvinculándose formalmente de la autoría del texto. En los capítulos preliminares de la *Respuesta del maestro Abamón*, para empezar, Jámblico ensalza a Hermes (también Trimegisto) por ser el týs perì θεόν ἀληθεύων ἐπιστήμης προεστηκός; aclara a continuación qué tradiciones teológicas sirven de sustento a su exposición: las de oí Χαλδαίων σοφοί, los profeýοτα egipcios y los φιλόσοφοι (esencialmente griegos); y recuerda que muchos filósofos griegos de la época antigua – Pitágoras y Platón entre algunos otros– fueron instruidos por escribas egipcios 2015.

La tesis suscrita por Fowden según la cual Jámblico recurrió al hermetismo para formular su doctrina de la teúrgia se fundamenta de manera particular en el siguiente pasaje de *Sobre los misterios*:

' Ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς θεογονίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ψηφιλότερα καὶ καθολικότερα καὶ τῆς εἰμαρμένης ὑπερσχέσει (sc. οἱ Ἀἰγύπτιοι) παραγγέλλοσι πρὸς τὸν θεόν καὶ δῆμοςγον, μήτε ὑλῆ προσποιημένον καὶ ἄλοι προσπαραλαμβάνονται ἢ μόνον καιρῷ παρατήρησιν. Ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὀνόμ 'Ερμῆς ἡμιμήνεσθε


2014 Según el escolio de Pselo editado en *De mysteriis* por Places como nota introductoria. A veces, no obstante, Jámblico rompe con la ficción al emplear la tercera persona del plural: Myst. 8, 3 (264, 5) y 10, 7 (293, 1).

Según Fowden Jámblico debió de servirse de Bitis, supuesto autor de un tratado perdido, «as a theurgical authority»\textsuperscript{2017}. Quizás debamos de identificar a Bitis, un personaje que parece más legionario que histórico, con el tal Bítos del que habla Zósimo de Panópolis, y acaso también con el Pítos (‘rey’, instructor del rey Óstanes y tesalio) de los \textit{Papiros mágicos}\textsuperscript{2018}. Jámblico acredita a Bitis como \textit{προφήτης}: la voz griega puede traducir en contextos egipcios la expresión demótica \textit{ḥm-ḥtr} (‘siervo de dios’), nombre común para un tipo de sacerdote egipcio\textsuperscript{2019}. Según Jámblico, Bitis interpretó inscripciones en escritura jeroglífica procedentes al parecer del sanctasanctórum del templo de Sais (curiosamente, Proclo refiere que la ciudad de Sais fue dedicada a Atenea \textit{ἐκ τῆς τελεστυμῆς καὶ τῶν ἱερατυμῶν ἔργων} \textsuperscript{2020}). Con todo, en la mención por parte de Jámblico de la prestigiosa ciudad egipcia también resuena el eco de un tópico: Sais y su templo no sólo fueron visitados por Heródoto sino también, según cuenta Platón, por el sabio Solón, quien mantuvo conversaciones sobre historia antigua con sus ilustrados sacerdotes\textsuperscript{2021}. Frankfurter, a su vez, puso la atención en el tipo de relación personal que une a Bitis con Amón: ésta se ajusta al motivo literario según el cual un sacerdote alegciona a un gobernante\textsuperscript{2022}. En los tratados herméticos, ciertamente, el rey Amón es instruido por Hermes Trimegisto, Asclepio o el profeta Tat\textsuperscript{2023}.

\textsuperscript{2016} Iambl., \textit{Myst.} 8, 4-5 (267, 7-268, 2). Fowden, 1993\textsuperscript{2}, XXV.  
\textsuperscript{2017} Fowden, 1993\textsuperscript{2}, 151 (sobre Bitis vid. p. 150-153).  
\textsuperscript{2018} Zos. Alch. 1, 8, 75. PGM 4, 1928; 2006; 2140. Bítos podría transcribir el título egipcio \textit{ḥity} (‘el de la abeja’) con que se reconocía al faraón como rey del Bajo Egipto (Assmann, 2002, 40; Morenz, 1992, 323, n. 52; Lloyd, 2010, 90 y 218).  
\textsuperscript{2020} Procl., \textit{In Ti.} 1, 140, 21-28.  
\textsuperscript{2021} Hdt. 2, 28; 49; 62; 130; 165; 169-171; 175-176. Pl., \textit{Ti.} 21e-25d (cf. Procl., \textit{In Ti.} 1, 94, 15-103, 6) y Plu., \textit{Sol.} 26, 1; 31, 3.  
\textsuperscript{2022} Frankfurter, 1997, 117-118. Cf. PGM 4, 154 (Nefotes y Psamético); 4, 2446-2447 (Pacrates y Adriano).  
\textsuperscript{2023} Asclep. 1, p. 296, 15-16 N. \textit{Corp. Herm.} 16, p. 231, 1; 17, p. 244, 7. \textit{SH} 12, p. 61; 13, p. 63; 14, p. 65; 15, p. 66; 16, p. 72; 17, p. 76.
En el cierre del último libro de su Respuesta Jámblico reafirma lo antes dicho y nombra por segunda vez a Bitis: el objetivo τῆς παρ’ Ἀλγεῖντιος ἱερατείας ἀναγωγῆς consiste en guiar el alma humana hasta el Demiurgo e instalarla en él; la unión (ἔνωσις) con el Bien absoluto\textsuperscript{2024}, o divinidad que trasciende el pensamiento, es el máximo favor al que puede aspirar el hombre, ὃπερ Βίτις ἐκ τῶν ἐρμομαικῶν βιβλίων μεθηρμηνεύουν, «como interpretó Bitis a partir de los libros herméticos»\textsuperscript{2025}. En la apertura del libro X Porfirio había planteado qué entienden los ἂνθρώποι por ‘felicidad’ y cómo se alcanza; Jámblico, dándole respuesta, no sólo cita la opinión autorizada de un egipcio, lo que era de esperarse, sino menciona además a los θεοφάγοι: ¿se ha de inferir que los teúrgos eran egipcios? No creo. Samaranch, en cambio, incluso ha planteado la posibilidad de que los sacerdotes o escribas egipcios de la «casa de la vida» (\textit{pr.-cnn}) hubieran sido las máximas autoridades en asuntos teúrgicos\textsuperscript{2026}.

No debemos pasar por alto que tanto la noción de θεοφάγοι como la doctrina teúrgica que expuso Juliano hijo en los θεοφαγεῖα deriva esencialmente de los \textit{Oráculos caldeos}, donde además está atestiguado el término θεοφαγός. Por el contrario, resulta significativo que dichas voces se ausentan del \textit{Corpus Hermeticum}. Según parece, Jámblico aspiró más bien a armonizar las tradiciones caldea y hermética partiendo de doctrinas que eran comunes a ambas y que, por tanto, eran reducibles a «uno schema analogo»\textsuperscript{2027}: el descenso (κάθοδος) del alma humana a través de las esferas planetarias hasta el mundo material inferior\textsuperscript{2028}; el subsecuente sometimiento del hombre corporeizado a la fatalidad o naturaleza física (ἐξαρμαμένη)\textsuperscript{2029}; y la progresiva liberación

\textsuperscript{2024} Vid. \textit{Corp. Herm.} 6, p. 72-76 (‘Ὅτι ἐν μόνῳ θεῷ τὸ ἄγαθόν ἔστιν).

\textsuperscript{2025} Iambl., \textit{Myst.} 10, 7 (293, 3-4).

\textsuperscript{2026} Samaranch Kirner, 1999, 225. Algo parecido sugiere Fowden (1993\textsuperscript{2}, 135).

\textsuperscript{2027} Lilla, 1984, 3439-3440.


\textsuperscript{2029} \textit{Orac. Chald.} 102; 103; 110; 153. \textit{Corp. Herm.} 1, 15, p. 11, 18-12, 2; 3, 4, p. 45, 18-46, 9 (μοῖρα); 12, 5-9, p. 175, 24, 177, 20; \textit{SH} 7, 3, p. 44; 12, 2, p. 61; 15, 6-7, p. 67; 17, 1, p. 66; 18, 4-5, p. 80-81. \textit{Ascleepl.} 39-40, p. 349, 16-352, 2. \textit{Zos. Alch.} 1, 6-7, 47-74. Iambl., \textit{Myst.} 5, 18 (223, 10-12): ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων (...) σὲ ἐμπληροῖ τε τῆς εἰς ὁμορμένης τῆς διούσισιν. Cf. 2, 6 (82, 14); 8, 4 (267, 7-10); 8, 6 (269, 7-11); 8, 8 (269, 13-19).
o salvación del alma que recorre el camino inverso de la ascensión (ἀναγωγή, ἠνόδος, ἀνάβασις)\textsuperscript{2030}.

Samaranch, siguiendo a Mahé, recuerda que la animación de estatuas mediante el ba de una divinidad fue una práctica de cuño egipcio\textsuperscript{2031}. El concepto ba, equiparado por lo común al de ‘alma’, se puede definir como «the vital energy incarnated in the body during a lifetime and released after death»\textsuperscript{2032}. Los dioses egipcios recurrieron a dos métodos para manifestarse en la tierra: a través de la encarnación en la persona del faraón o en un animal sagrado, y por medio de la ocupación de una imagen. En cuanto al segundo procedimiento resume Assmann: «the Egyptian texts that theorize cult practice present the daily inhabitation of the gods in their images as a unification of ba and image, with the ba descending from heaven and entering the cult likeness in the temple»\textsuperscript{2033}. La vitalización o animación de las estatuas sagradas se operó sobre todo mediante la ceremonia de «la apertura de la boca» (wpt r3)\textsuperscript{2034}. En Luck podemos leer: «the ritual of the “Opening of the Mouth” seems to survive in Greek theurgy»\textsuperscript{2035}, sin embargo no hay constancia documental de que los teúrgos caldeos hayan practicado un rito semejante. Acaso lo que tal vez perduró no fue el procedimiento formal sino, de alguna manera, una parte del entramado conceptual que lo fundamentaba.

En este sentido apunta la tesis de Samaranch Kirner, que reproduzco tal como la formula su autor: «llamamos aquí teúrgia a una cierta mutación, vagamente platonizada, de una práctica ritual egipcia, la de la “fabricación de imágenes divinas”. Este arte consistía en hacer descender el ba de un dios a la estatua que lo representa en el templo, apelando a ciertas cosas o ciertos seres pertenecientes al mismo registro de influencia y potencialidad que presidía el dios en cuestión. Y la mutación consistió en servirse de los mismos medios en otros análogos a los usados en la consagración de la imagen divina,


\textsuperscript{2031} Samaranch Kirner, 1999, 225.


\textsuperscript{2034} Morenz, 1992, 155 (106-108; 150-208). Lloyd, 2010, 208; 257; 480; 723.

\textsuperscript{2035} Luck, 2006, 14.
para lograr el ascenso del alma hasta lo divino y asimilarse a ello. De admitirse que el ritual relativo al ascenso teúrgico del alma es trasunto de una ceremonia egipcia, lo que no parece suficientemente probado, habría que pensar en la posibilidad de que en él también hubiera cierta influencia de la creencia egipcia según la cual el ba de la persona fallecida abandona el ‘cadáver’ (h3,t) y asciende libre hasta el cielo, así como, tal vez, del ritual funerario destinado a consumar esta separación y a restaurar la unidad, desbaratada con la muerte, de todos los elementos que integran la persona. La momia y las imágenes del difunto, concebidas como representaciones que habrían de servirle para su corporeidad post mortem, también solían ser sometidas a la ceremonia de la «apertura de la boca». El neoplatónico Asclepiades de Alejandría (ca. 425-ante 491) – ¿tan sólo por su condición de egipcio? – fue experto en la teología egipcia y conocedor de los ritos relativos a la momificación.

Dado el vínculo supuestamente ‘caldeo’ de la teúrgia, parece que también debamos considerar la posibilidad de que la práctica de animación de estatuas tenga influencia de Mesopotamia. En el templo de Anu en Uruk, según se documenta en tablillas cuneiformes de época de los Seléucidas, se celebró un ritual con el fin de transferir la sustancia divina de una divinidad determinada a la estatua antropomórfica que la representaba –en ocasiones la imagen se consagraba como lamassu damitqu o «deidad protectora» del templo–, de modo que, una vez realizada la transferencia, la estatua era objeto de acciones cultuales: era vestida, adornada, alimentada, sacada en procesión. De entre los ritos de consagración fueron especialmente importantes las ceremonias de «lavar la boca» (m¥s p) y «abrir la boca» (p¥s p), lo que sugiere que la estatua era tratada como si fuera un recién nacido: por una parte era purificada de toda contaminación humana que se hubiera apegado a ella en el proceso de fabricación; por otra se le hacía tomar el primer aliento de vida y se facilitaba que pudiera alimentarse a partir de entonces. Es de destacarse que, aun cuando la imagen había sido fabricada

---

2037 Assmann, 2005, 87-104. La persona está conformada esencialmente por ba (b3), ka (k3), cuerpo (g,t), corazón (jb), sombra (šwt) y nombre (rn).
2040 AO 6451, 6459, 6460, 6461, 6465 y 7439 Thureau-Dangin.
por seres humanos, «it remains the ‘work of god’»\textsuperscript{2042}: los dioses elegían a los artesanos, determinaban tanto el lugar donde producir la estatua como el momento favorable para hacerlo, y finalmente le daban ‘nacimiento’ como divinidad. Dick, arrojando luz sobre qué tipo de relación hubo entre las divinidades mesopotámicas y sus estatuas cultuales, señala una analogía con la transustanciación operada en el sacramento cristiano de la eucaristía.

\textit{Anexo: \theta\epsilonο\phi\rhoια}

Ramos Jurado puso de relieve la particularidad del término en su versión \textit{Sobre los misterios egipcios} al optar por transliterarlo en lugar de traducirlo. La voz \textit{\theta\epsilonο\phi\rhoια}, poco documentada, parece haber sido introducida en la literatura neoplatónica gracias a Porfirio: con ella se significa, en su \textit{Carta a Anebo}, el ‘arrebamiento’ causado por la divinidad en la persona que sirve de instrumento para la adivinación. Sin embargo, ni Porfirio ni Jámblico emplean el término en un contexto estrictamente teúrgico\textsuperscript{2043}. \textit{Paucis uerbis}, el término \textit{\theta\epsilonο\phi\rhoια} no parece remitir particularmente a la teúrgia. Atestiguado también bajo la variante \textit{\theta\epsilonο\phi\rho\sigmaις}, el término \textit{\theta\epsilonο\phi\rhoια} suele emplearse, tal como ocurre en Jámblico, en asociación con las voces \textit{\epsilon\nu\thetaο\pi\sigmaι\alpha\mu\omicron\omicron\omicron\omicron\omicron\omicron\omicron} y \textit{\epsilon\nu\thetaο\sigmaι\alpha}, o como sinónimo de ellas\textsuperscript{2044}.

\textsuperscript{2042} Dick, 2005, 61.

\textsuperscript{2043} Iambl., Myst. 3, 4 (109, 7) [Porph., Aneb. 2, 2b], 3, 5 (111, 8-9), 3, 7 (115, 4), 3, 11 (123, 1) y 3, 25 (159, 14). Cf. Str. 12, 3, 32 y 16, 2, 36; Arr., Bith. 32; Ptol., Tetr. 3, 15, 6, p. 278, 1511; Orígenes, Cels. 7, 3, p. 18, 15-18; Callistr. 2, 1, p. 47, 16-18; Eus., PE 4, 1, 11, p. 165, 2-10.

\textsuperscript{2044} Phot., Lex. θ 85. Sud., θ 198. Ps. Zonar. ε 728.
APÉNDICES
### A.1 AUTORES EN QUE SE ATESTIGUAN LAS VOCES ΘΕΟΥΡΓ-

<table>
<thead>
<tr>
<th>SIGLO</th>
<th>FUENTE</th>
<th>Nº TESTIMONIOS</th>
<th>SIGLO</th>
<th>FUENTE</th>
<th>Nº TESTIMONIOS</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>II</td>
<td><em>Orac. Chald.</em></td>
<td>1</td>
<td>X</td>
<td><em>Sud.</em></td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Poll.</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Nicom.</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>III</td>
<td>Porph.</td>
<td>5</td>
<td>XI</td>
<td><em>Psel.</em></td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Iambl.</td>
<td>46</td>
<td></td>
<td>Ge. Cedr.</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>51</td>
<td></td>
<td>Et. Gud.</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td>Eustr.</td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td>IV</td>
<td>Ath Al.</td>
<td>2</td>
<td>XII</td>
<td></td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Ephr. Syr.</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Iul.</td>
<td>7</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Eunap.</td>
<td>3</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>V</td>
<td>Cyr. Al.</td>
<td>1</td>
<td>XIII</td>
<td><em>Ps. Zonar.</em></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Procl.</td>
<td>51</td>
<td></td>
<td></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Marin.</td>
<td>6</td>
<td></td>
<td></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Hsch.</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Dion. Ar.</td>
<td>48</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Dam.</td>
<td>15</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>122</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VI</td>
<td>Simp.</td>
<td>1</td>
<td>XIV</td>
<td><em>Ephr. Aen.</em></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Lyd.</td>
<td>2</td>
<td></td>
<td>Niceph. Greg.</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Olymp.</td>
<td>3</td>
<td></td>
<td></td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Ephr. Chres.</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Euagr. Schol.</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>8</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>VII</td>
<td>Geo. Pisid.</td>
<td>3</td>
<td>Fechas</td>
<td><em>Sch. Euc.</em></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Max. Conf.</td>
<td>2</td>
<td>variadas</td>
<td><em>App. Anth.</em></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>5</td>
<td></td>
<td></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>VIII</td>
<td>Io. D. Thdr.</td>
<td>1</td>
<td>Fechas</td>
<td><em>Sch. Max. Conf.</em></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>4</td>
<td>inciertas</td>
<td></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>5</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>IX</td>
<td>Geo. Mon. Phot.</td>
<td>2</td>
<td>Número</td>
<td></td>
<td>242</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>3</td>
<td>total de</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>5</td>
<td>testimonios</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

Número total de testimonios: 242
Testimonios de la familia θεουργος
### A.2 PASAJES EN QUE SE DOCUMENTAN LAS VOCES ΘΕΟΥΡΓΙ-

<table>
<thead>
<tr>
<th>AUTOR</th>
<th>OBRA</th>
<th>PASAJE / FRAGMENTO</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>--</td>
<td><em>Orac. Chald. Places</em></td>
<td>153 θεουργοί</td>
</tr>
<tr>
<td>Poll.</td>
<td><em>Onomast. Bethe</em></td>
<td>1, 14, p. 4, 7 θεουργοί</td>
</tr>
<tr>
<td>Nicom.</td>
<td><em>Exc. Jan</em></td>
<td>6, p. 277, 7 θεουργοί</td>
</tr>
<tr>
<td>Porph.</td>
<td><em>Aneb. Sodano</em></td>
<td>1, 2b θεουργικῆς θεουργικάτερον 1, 5 θεουργικῆς θεουργικόν 2, 6b θεουργικῆς θεουργικός 2, 14a θεουργικάς θεουργικόν 2, 18d θεουργικάς</td>
</tr>
<tr>
<td>Iambl.</td>
<td><em>Myst. Places</em></td>
<td>3, 31 (176, 9) θεουργοί 3, 31 (178, 6) θεουργοί 3, 31 (179, 9) θεουργοί 3, 31 (179, 11) θεουργοί 4, 2 (184, 2) θεουργήδος 5, 14 (217, 17-18) θεουργικάς 5, 18 (225, 4-5) θεουργίας 5, 20 (228, 2) θεουργίας 5, 20 (228, 9) θεουργίας 5, 21 (228, 14) θεουργίας 5, 21 (229, 18) θεουργοί 5, 23 (233, 11) θεουργία 6, 6 (246, 17) θεουργοί 8, 4 (267, 8) θεουργίας 8, 6 (269, 11) θεουργίας 9, 1 (273, 3) θεουργίας 9, 5 (279, 14) θεουργίας 9, 6 (280, 18) θεουργίας 9, 9 (284, 4) θεουργίας 10, 2 (287, 9-10) θεουργίας 10, 5 (291, 13-14) θεουργίας 10, 6 (292, 16) θεουργίας 10, 7 (293, 6) θεουργοί 10, 8 (293, 15-16) θεουργίας</td>
</tr>
</tbody>
</table>
| Ath. Al. | Ad quemdam politicum PG Migne | 28, 1405c θεουργούσας  
28, 1408a θεουργούσας |
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Ephr. Syr.</td>
<td>Precat. Phrantzoles</td>
<td>8, p. 350, 8 θεουργῷ</td>
</tr>
</tbody>
</table>
| Iul. | Or. 8(5) Rochefort | 173a θεουργοῖς  
178d θεουργῶν  
180b θεουργία |
| | Ep. Bidez | 89b, 292a θεουργῶν |
| | Gal. Neumann | p. 203, 11 θεουργίαν  
p. 230, 7 θεουργικοῦ |
| | Or. 7 Rochefort | 219b θεουργίας |
| Eun. | VS Giangrande (Wright) | 4, 2, 3 (360) θεουργῶν  
6, 10, 7 (418) θεουργῶν  
7, 6, 2 (454) θεουργίας |
| Cyr. Al. | In Is. PG Migne | 70, 932d θεουργεῖν |
| Procl. | In Ti. Diehl |  
1, p. 214, 3 θεουργούσῃ  
1, p. 274, 16 θεουργοῖς  
1, p. 317, 23 θεουργός  
2, p. 255, 31 θεουργία  
3, p. 20, 22 θεουργοῖ  
3, p. 26, 4 θεουργοῦ  
3, p. 27, 9 θεουργῶν  
3, p. 40, 21 θεουργοῖ  
3, p. 43, 11 θεουργοῦ  
3, p. 63, 22 θεουργός  
3, p. 80, 13 θεουργός  
3, p. 124, 32-33 θεουργός  
3, p. 132, 2 θεουργῶν  
3, p. 132, 26 θεουργοῦ  
3, p. 157, 28 θεουργοῦ |
| | In R. Kroll |  
1, p. 37, 12 θεουργῶν  
1, p. 39, 18 θεουργῶν  
1, p. 91, 25 θεουργοῖς  
1, p. 128, 20 θεουργίας  
1, p. 152, 10 θεουργοῖς  
2, p. 123, 12 θεουργίας  
2, p. 143, 27 θεουργῶν  
2, p. 155, 7 θεουργοῖ  
2, p. 220, 11 θεουργῶν  
2, p. 220, 23 θεουργικοῦ  
2, p. 241, 22 θεουργῶν  
2, p. 242, 9 θεουργοῦ  
2, p. 242, 14-15 θεουργοῦς |
| | In Alc. Westerink |  
52, 1 θεουργοῖς  
92, 11 θεουργίαν  
150, 11 θεουργοῖ |
<p>| | In Euc. Friedlein | 14, p. 138, 10 θεουργία |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>Phil. Chal. Places</th>
<th>3, p. 208, 27 θεουργῶν</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>52, p. 20, 27</td>
<td>θεουργοί</td>
<td>1, 25, p. 113, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>71, p. 31, 27</td>
<td>θεουργία</td>
<td>1, 29, p. 124, 23</td>
</tr>
<tr>
<td>71, p. 32, 32</td>
<td>θεουργικός</td>
<td>4, 9, p. 27, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>113, p. 65, 45</td>
<td>θεουργία</td>
<td>4, 9, p. 28, 23</td>
</tr>
<tr>
<td>122, p. 72, 11</td>
<td>θεουργικός</td>
<td>4, 9, p. 29, 4</td>
</tr>
<tr>
<td>174, p. 98, 15</td>
<td>θεουργίαν</td>
<td>4, 9, p. 30, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>176, p. 100, 21</td>
<td>θεουργία</td>
<td>4, 34, p. 101, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>176, p. 101, 3</td>
<td>θεουργός</td>
<td>5, 8, p. 30, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>176, p. 101, 27</td>
<td>θεουργόν</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>179, p. 105, 27</td>
<td>θεουργοί</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Marin.</th>
<th>Procl. Saffrey &amp; Segonds</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>3, 4, p. 3</td>
<td>θεουργικάς</td>
</tr>
<tr>
<td>26, 22, p. 30</td>
<td>θεουργικάς</td>
</tr>
<tr>
<td>28, 3, p. 33</td>
<td>θεουργεύσην</td>
</tr>
<tr>
<td>28, 14, p. 33</td>
<td>θεουργέτη</td>
</tr>
<tr>
<td>29, 2, p. 34</td>
<td>θεουργικά</td>
</tr>
<tr>
<td>34, 1-2, p. 39</td>
<td>θεουργεύσης</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Hsch.</th>
<th>Lexicon Latte</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Θ 313</td>
<td>θεουργίκη</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Dion. Ar.</th>
<th>CH Heil &amp; Riter</th>
<th>(EH Heil &amp; Riter)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>4, 4, 181b, p. 23, 3</td>
<td>θεουργίας</td>
<td>3, θεωρ 11, 440c, 90, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 2, 208c, 29, 11</td>
<td>θεουργικήν</td>
<td>3, θεωρ 12, 441c, 92, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 2, 208c, 29, 12</td>
<td>θεουργικῶν</td>
<td>3, θεωρ 12, 441c, 92, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 2, 208c, 29, 14-15</td>
<td>θεουργικάς</td>
<td>3, θεωρ 12, 441d, 92, 12</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 2, 208d, 29, 18</td>
<td>θεουργιών</td>
<td>3, θεωρ 15, 445b, 94, 13</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 2, 209a, 29, 23</td>
<td>θεουργίαν</td>
<td>3, θεωρ 15, 445c, 94, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 3, 209α, 30, 3</td>
<td>θεουργικάς</td>
<td>4, θεωρ 4, 477d, 99, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 3, 209b, 30, 8</td>
<td>θεουργία</td>
<td>4, θεωρ 12, 4, 484d, 103, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 3, 209c, 30, 15-16</td>
<td>θεουργικής</td>
<td>4, θεωρ 12, 4, 484d, 103, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 4, 305c, 48, 18</td>
<td>θεουργικάς</td>
<td>4, θεωρ 12, 4, 485, 103, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 9, 340b, 59, 4</td>
<td>θεουργός</td>
<td>5, 1, 501b, 104, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 1, 369a, p. 63, 4</td>
<td>θεουργεύσης</td>
<td>5, 1, 501b, 105, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 1, 372b, 64, 1</td>
<td>θεουργικό</td>
<td>5, 3, 504c, 106, 20</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 1, 372b, 64, 13</td>
<td>θεουργικοί</td>
<td>5, 4, 504d, 107, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 5, 377b, 68, 13</td>
<td>θεουργικῶν</td>
<td>5, 6, 505d, 108, 11</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 7, 396d, 73, 5</td>
<td>θεουργικωτάτῳ</td>
<td>5, θεωρ 7, 513c, 113, 22</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 8, 404d, 78, 18</td>
<td>θεουργόν</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, μοστ 425d, 81, 5-6</td>
<td>θεουργίας</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, μοστ 425d, 81, 8</td>
<td>θεουργίαν</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, θεωρ 4, 429c, 83, 20</td>
<td>θεουργίας</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, θεωρ 4, 429d, 84, 3</td>
<td>θεουργίας</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, θεωρ 5, 432b, 84, 18</td>
<td>θεουργίας</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, θεωρ 5, 432b, 84, 21</td>
<td>θεουργία</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, θεωρ 7, 436c, 88, 1-2 θεουργίαν</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, θεωρ 10, 440b, 90, 9</td>
<td>θεουργία</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dam.</td>
<td>Pr. Westerink (Ruelle I)</td>
<td>In Prm. Westerink (Ruelle II)</td>
</tr>
<tr>
<td>------</td>
<td>--------------------------</td>
<td>-------------------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>2, p. 105, 2 (70, p. 154, 15) θεουργός</td>
<td>2, p. 45, 21 (213, p. 94, 18) θεουργός</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, p. 36, 13 (96, 240, 26) θεουργός</td>
<td>2, p. 58, 16 (221, 102, 17) θεουργός</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, p. 56, 18 (98, 253, 1) θεουργός</td>
<td>3, p. 19, 3 (272, 141, 2) θεουργός</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, p. 109, 15 (111, 285, 13) θεουργός</td>
<td>3, p. 147, 6 (352, 214, 8) θεουργός</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, p. 174, 10 (380, 231, 2) θεουργός</td>
<td>3, p. 182, 4 (388, 235, 23) θεουργός</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, p. 129, 21 (341, 204, 12) θεουργός</td>
<td>3, p. 129, 21 (341, 204, 12) θεουργός</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Phil. hist. Athanassiadi (Isid. Zintzen)</td>
<td>46B, 3 (56) θεουργίασμα</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>In Phd. II Westerink</td>
<td>149, 8 θεουργῶν</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

| Lyd. | Mens. Wünsch | 2, 10, p. 31, 19 4, 102, 142, 4 θεουργός θεουργός |
| Olymp. | In Alc. Westerink | 177, 8 θεουργικώς |
| | In Phd. Westerink | 10, 14, 8 8, 2, 20 θεουργῶν θεουργίας |
| Ephr. Chers. | Mir. Clem. PG Migne | 2, 637a θεουργικῶς |
| Euagr. Schol. | HE Bidez & Parmentier | 1, 11, p. 20, 5 θεουργηθείσης |
| Geo. Pisid. | Heracl. Pertusi (Bekker) | 1, 8 θεουργεῖν θεουργεῖ 1, 23 θεουργῆσαντι |
| Max. Conf. | Qu. Thal. Laga & Steel (PG Migne) | 22, 79 (90, 320d) θεουργουμένοι θεουργίας |
| | 22, 82 (90, 320d) | |
| Io. D. | Sermo in annuntiationem Mariae PG Migne | 96, 552c θεουργῶν |
| Thdr. | Ep. Fatouros | 276, 30 θεουργά 415, 51 θεουργά |
| | 535, 14 θεουργοίς | 536, 17 θεουργηθέντων |
| Geo. Mon. | Chron. Boor | 110, 169c θεουργίας |
| 1, 26, p. 122, 1 θεουργίας | | |
| Phot. | Io. Reuss | 7, 39, fr. 54 έθεουργουν |
| | Bibl. Henry | 222, 196a, 41 242, 339a, 11 θεουργοθ θεουργίασμα |
| -- | Sud. | ε 168, ι 433, ι 434 | θεουργείν, θεουργοῦ, θεουργικά |
| Logica Duffy | 3, 141, p. 9 | θεουργόν |
| Psychol. O’Meara | 15, p. 76, 8, 38, p. 134, 20, 38, p. 138, 7 | θεουργείς, θεουργηθές, θεουργική |
| Poem. Westerink | 54, 77 | θεουργικώς |
| OD Westerink | 67, 6, 71, 6, 71, 11, 71, 13, 74, 2, 74, 6, 74, 11 | θεουργική, θεουργικάς, θεουργείν, θεουργία, θεουργική, θεουργοῦ, θεουργίς |
| -- | Compendium historiarum Bekker | 1, p. 88, 13-14 | θεουργιθείσας |
| Et. Gud. Sturz | θ, p. 259, 16 | θεουργία |
| In EN Heylbut | p. 109, 20 | θεουργικήν |
| Lexicon Tittmann | p. 605, 11-12 | θεουργείν |
| Chron. Bekker | 4, p. 7, 6527, p. 266 | θεουργόν, προσθεουργεῖ |
| HB Schopen & Bekker | 3, p. 490, 13 | ἐθεουργεῖσας |
| Sch. Euc. Heiberg | 1, 1, p. 92, 21 | θεουργία |
| App. Anth. Cougny | 3, 3, 361 | θεουργοῦ |
| Sch. Max. Conf. Laga & Steel (PG Migne) | 61, 12 (90, 644c), 63, 9 (90, 692a) | θεουργοῦσα, θεουργίας |
B. FÓRMULAS INTRODUCTORIAS DE LOS ORACULA CHALDAICA

<table>
<thead>
<tr>
<th>Fr.</th>
<th>FÓRMULA</th>
<th>FUENTE</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>001</td>
<td>ἐν οἷς ἔπεσ (οἱ θεοὶ) λέγουσι πρὸς τὸν θεουργόν</td>
<td>Dam., Pr. 2, p. 105, 2-13 W. (70, p. 154, 14-26 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>τὰ λόγια (...) λέγοντα</td>
<td>Procl., In Ti. 2, 256, 24-26</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>ὡς φησί τις θεῶν</td>
<td>Procl., In Ti. 2, 246, 28-29</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
<td>Psel., Exeg. 141, 22; 145, 11</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>ὀνομάζει τὸ λόγιον</td>
<td>Psel., Exeg. 131, 23-24</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>---</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 5.13, p. 43, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>(sc. κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους)</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 5.22, p. 82, 15-16</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>τοῖς ἀφοριστάοις τῶν θεολόγων</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 5.36, p. 133, 14-16</td>
</tr>
<tr>
<td>001</td>
<td>---</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 5.30, p. 111, 17-18</td>
</tr>
<tr>
<td>002</td>
<td>φησί ὁ χρησιμοδόθην θεὸς</td>
<td>Dam., Pr. 2, p. 106, 6-10 (70, p. 155, 11-15 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>002</td>
<td>ὁ θεὸς ἀνυμνεῖται</td>
<td>Dam., In Prm. 1, p. 100, 2 W. (187, p. 62, 29 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>002</td>
<td>ὁ θεὸς ἀνυμνεῖται</td>
<td>Dam., Pr. 3, p. 58, 3 W. (98, p. 254, 1 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>003</td>
<td>Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
<td>Psel., Exeg. 141, 12-14</td>
</tr>
<tr>
<td>003</td>
<td>---</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 5.13, p. 43, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>004</td>
<td>---</td>
<td>Procl., In Alc. 84, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>004</td>
<td>κατὰ τὸ λόγιον</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 6.8, p. 42, 10-11</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>(sc. φησιν τὸ λόγιον)</td>
<td>Dam., In Prm. 3, p. 11, 9-10 W. (270, p. 136, 10-11 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>τὸ λόγιον φησιν</td>
<td>Dam., In Prm. 3, p. 11, 18-20 W. (270, p. 136, 17-18 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>ἀπεφήνατο τῶν θεῶν ὁ θεολόγος. κατὰ δὲ αὐτήν τὴν θεοπαράδοτον σοφίαν</td>
<td>Dam., In Prm. 3, p. 82, 21-83, 11 W. (311, p. 177, 20-178, 2 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>κατὰ τὸ λόγιον</td>
<td>Dam., In Prm. 3, p. 147, 24-148, 2 W. (352, p. 214, 22-23 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>---</td>
<td>Dam., In Prm. 3, p. 153, 7-9 W. (356, p. 218, 4-6 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>ὡς ἔφη τὸ λόγιον</td>
<td>Dam., In Prm. 4, p. 70, 17-20 W. (426, p. 284, 16-21 R.)</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>φησὶ τὸ λόγιον</td>
<td>Procl., In Cra. 107, p. 57, 14-16</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται</td>
<td>Procl., In Ti. 1, 12, 18-19</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>φησὶ τὸ λόγιον</td>
<td>Procl., In Ti. 2, 57, 30-58, 3.</td>
</tr>
<tr>
<td>005</td>
<td>φησὶ τις θεῶν</td>
<td>Procl., Theol. Plat. 5.39, p. 145, 11-12</td>
</tr>
<tr>
<td>006</td>
<td>κατὰ τὸ λόγιον</td>
<td>Simp., In Cael. 375, 19-21</td>
</tr>
</tbody>
</table>

* Fr. dudoso según Places & Majercik.  # Fr. dudoso según Majercik.
--- Fr. sin fórmula introductoria explícita.
<table>
<thead>
<tr>
<th>FÓRMULAS INTRODUCTORIAS</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>006  κεκλήμασιν οἳ θεοί</td>
</tr>
<tr>
<td>007  Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>008  ἡ μυστικωτάτη παράδοσις καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν φήμαι λέγει καὶ [...] φήσιν</td>
</tr>
<tr>
<td>008  ώς φησὶ τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>008  φήσιν τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>008  φήσιν τις θεῶν</td>
</tr>
<tr>
<td>008  ---</td>
</tr>
<tr>
<td>008  (κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους)</td>
</tr>
<tr>
<td>009/9aM  (sc. ipsi dii) dicentes</td>
</tr>
<tr>
<td>009M  ipsi (sc. dii) enim sunt responsa dantes sic</td>
</tr>
<tr>
<td>010  Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>011  φήςι τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>011  τὸ λόγιον φησι</td>
</tr>
<tr>
<td>012  (sc. φησι τὸ λόγιον)</td>
</tr>
<tr>
<td>012  κατὰ τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>013  Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>014  Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>015  τῶν λόγιων (...) μαρτυροῦντων</td>
</tr>
<tr>
<td>016  ---</td>
</tr>
<tr>
<td>016  ---</td>
</tr>
<tr>
<td>017  κατὰ τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>017  κατὰ τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>017  κατὰ τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>017  ώς ἐξήρηται παρ’ αὐτῶν τῶν θεῶν</td>
</tr>
<tr>
<td>018  ---</td>
</tr>
<tr>
<td>018  φῆσιν ὁ χρησμωδὸς θεός</td>
</tr>
<tr>
<td>018  ώς ἄληθῶς κατὰ τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>019  (sc. ως οἱ αὐτοὶ θεοὶ λέγουσι) ἐξήρηται</td>
</tr>
</tbody>
</table>
020 Χάτα τὸ λόγιον
(sc. ὡς οἱ αὐτοὶ θεοὶ λέγουσι) λέγεται

020b Φησί τὸ λόγιον

021 φησί τὸ λόγιον

021 χάτα τὸ λόγιον

021 ---

021 φησί τις θεῶν

022 ἐν τοῖς λογίοις (...) ὡς ὅταν λέγῃ

022 ---

022 (sc. ἀναμένεται)

022 (sc. ἀναμένεται)

023 καὶ πάλιν (sc. εἰσιν στίχοι χρησμοῦ οὕτως) ὡς τὰ λόγια φησί

023 χάτα τὸ λόγιον

024 ---

025 ὡσπερ φησί τὸ λόγιον

026 πρὸς τὸν ἄπαξ ἐπέχεινα ὁ Πρῶτος οὕτω φησί τὸ λόγιον

027 χάτα τὸ λόγιον

028 ὡς αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις

028 ---

029 (sc. ὡς αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος) καὶ πάλιν

χάτα τὸ λόγιον

030 ὡς οἱ θεοὶ διδάσκουσιν

030 ἀναμένεται

030 Χαλδαιῶν πατέδες ἀνευφημοῦσιν

030 παρ’ ἐκείνους (sc. θεοφύγοντας) ἀναμένεται

030 τὰ λόγια (...) προσαγορεύει

031 ---

032 περὶ ζης καὶ τὰ λόγια φησίν

032 ---
κατά τὸ λόγιον

(sc. κατὰ τὸ λόγιον) προείρηται

Dam., In Prm. 1, p. 81, 20-21 (173, p. 51, 27-28 R.)

τὰ λόγια (...) κέκλειθαν

Procl., In Ti. 2, 89, 25-26

υπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται

Procl., In Ti. 1, 12, 18-19

οἱ θεολογοὶ παραδιδόντες

Procl., In Ti. 1, 142, 22-24

κατὰ τὸ λόγιον

Procl., Theol. Plat. 3.27, p. 97, 23-24

τοῦ Πλάτωνος βοῶντος

Procl., Theol. Plat. 3.27, p. 99, 12-15

τὰ λόγια παράγει

Procl., In Ti. 1, 388, 19-21

οἱ θεοὶ χρησιμοδοθέσιν

Procl., In Ti. 1, 451, 17-22

(sc. ἐν τοῖς λογίοις)

Procl., In Ti. 3, p. 54, 16-55, 1 W. (98, p. 251, 15-18 R.)

κατὰ τὸ λόγιον

Procl., In Prm. 2, p. 38, 2-6 W. (206, p. 89, 32-90, 5 R.)

---

Procl., In Prm. 3, p. 6, 9-12 W. (266, p. 133, 3-6 R.)

ἐν τοῖς λογίοις

Procl., In Cra. 107, p. 58, 11-15

ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς λογίοις

Procl., In Prm. 800, 13-801, 5 S.

τὰ λόγια λέγει

Procl., In Ti. 3, 103, 10-13

ὑσπερ τὸ λόγιον (sc. ἔπει)

Procl., In Prm. 935, 10-12 S.

σαφῶς οἱ θεοὶ εἰρήκασι

Procl., In Prm. 801, 29-24 S.

τὰ λόγια κέκλεεσιν

Procl., In Prm. 895, 9-10 S.

(sc. κατὰ τὴν θεοπαράδοτον σοφίαν)


Χαλδαϊκὸν λόγιον

Procl., In Prm. 895, 7-8 S.

τὰ λόγια φήσιν

Psel., Exeg. 140, 10

τὰ λόγια προσείρηκεν

Procl., In Ti. 2, 89, 28-29

ὡς φήσι τὸ λόγιον

Procl., In Ti. 2, 54, 8-16

ὡς τὰ λόγια φήσιν

Procl., In Ti. 1, 348, 22-23

σαφῶς ἀπὸ τῶν λογίων εἰρήται γάρ

Procl., In Alc. 26, 3-4

φησί τις θεῶν


κατὰ τὸ λόγιον

Procl., In Prm. 956, 6-9 S.

τὰ λόγια προσείρηκεν

Procl., In Alc. 65, 5-7

ὅι βαρβαροὶ προσείρηκασιν

Procl., In Ti. 3, 250, 8-10

ὅι θεοὶ προσείρηκασι

Procl., Theol. Plat. 5.32, p. 120, 23-24

κατὰ τὸ λόγιον

Procl., Theol. Plat. 1.2, p. 11, 13-14

τὰ λόγια καλέτ

Procl., In Alc. 64, 5-6

φησὶ οἳ αὐτῶς (ἢ οὶ Χαλδαῖος;) Επονομάσασθαι (…) τὰ λόγια

Lyd., Mens. 1, 11, p. 3, 13-16

ὅι θεοὶ προσείρηκασιν

Procl., In Alc. 117, 17

---

Procl., In Ti. 1, 176, 22-23

-Procl., In Ti. 1, 212, 21

---

Procl., Theol. Plat. 1.25, p. 112, 2-3

---

Procl., Theol. Plat. 1.25, p. 113, 3-4
047 περὶ ἥς τὸ λόγιον ἔφη
047 περὶ ἥς (sc. τὸ λόγιον) ἔφη
048 φησὶ τὸ λόγιον
049 ἀπὸ τῶν λογίων εὑρηται
049 τὰ λόγια ἀποφαίνεται
049 κατὰ τὸ λόγιον
049 οἱ Χαλδαῖοι καλοῦσι
050 λέγεται ἀπὸ τῶν θεῶν

050 ---
051 μιὰ δοξεῖ τὰ λόγια λέγειν
051 ἀπὸ τῶν λογίων τῶν Χαλδαίων ἐχθρισθέντων
051 τῶν λογίων εἰπόντων
051 τὰ λόγια φησί
052 Χαλδαῖον λόγιον
052 ὡς φησὶ τὸ λόγιον
052 καθάπερ οἱ σοφοὶ λέγουσι
053 ὡς τὰ λόγια φάσι
053 τὰ λόγια (…) προσερήξε
053 φησὶ τὸ λόγιον
053 λέγει γονὺν ἢ Ψυχὴ περὶ τοῦ Δίς ἐπέσχειν
054 φησιν τὰ λόγια
054 θεολογοι προϊπέστησαν
054 ---
054 ὥσπερ τὰ λόγια φησί
055 φησιν τις θεόν
056 οὕτως φασίν τὰ λόγια
057 τὰ λόγια φησίν
057 ὡς φησὶ τὸ λόγιον
057 ἀνιμηνεῖται

057 (sc. κατὰ τὰς τῶν θεολογίων φήμας)
058 τῶν παρὰ Χαλδαίως θεουργῶν ἀκουόμας (…) καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν
059 ὡς αἱ Χαλδαίαι φήμαι λέγουσι
060 καὶ τῶν θεολόγων ἀκουόμας καλοῦσιν
061a (sc. τῶν λογίων ἡμᾶς τοῦτο διδασκόντων) φησίν
061b καὶ πάλιν
061c καὶ ἐν ἄλλοις
061d ὁ ἱερὸς λόγος ὁ παρὰ Χαλδαίος
061e καὶ ἔξης
061f καὶ διδοῦσαν ἐπεσθαὶ τοῖς λογίοις (…) λέγουσι
062 καὶ ἄλλοις
062 ὡς φησὶ τὰ λόγια
063 οἱ θεοὶ ἐν τοῖς λογίοις παραδεδώκασιν

Olymp., In Phd. 7, 1, 12
Olymp., In Phd. 7, 6, 2
Procl., In Alc. 52, 13-14
Procl., In Ti. 3, 14, 3-10
Procl., In Prm. 1161, 20-21 S.
Procl., Theol. Plat. 3.18, p. 59, 21
Dam., In Prm. 1, p. 8, 26-9, 1 W. (10, p. 9, 17 R.)
Dam., In Prm. 3, p. 60, 2 W. (293, p. 164, 18-19 R.)
Procl., Theol. Plat. 6.11, p. 48, 16
Procl., In R. 2, 201, 10-16
Simp., In Ph. 613, 1-3
Simp., In Ph. 617, 2-5
Simp., In Ph. 615, 35-616, 1
Pscl., Exeg. 135, 8-10
Procl., In Cra. 179, p. 106, 1-2
Procl., Theol. Plat. 5.32, p. 117, 25
Herm., In Phdr. 184, 19-21
Procl., In Ti. 2, 61, 22-25
Procl., In Prm. 925, 14-16 S.
Procl., In Ti. 1, 408, 14-16
Procl., In R. 1, 150, 21-22
Procl., In Prm. 821, 4-6 S.
Procl., In Ti. 1, 11, 21
Procl., In Ti. 3, 271, 9-11
Procl., In R. 1, 137, 21-23
Procl., In Cra. 143, p. 81, 4-8
Simp., In Ph. 616, 34-35
Dam., In Prm. 3, p. 83, 14-16 W. (311, p. 178, 5-7 R.)
Dam., Pr. 2, p. 32, 5-6 W. (52, p. 106, 2 R.)
Procl., Theol. Plat. 5.24, p. 91, 18
Procl., In R. 2, 220, 11-25
Procl., In Ti. 3, 83, 15-16
Procl., In Ti. 2, 9, 16-18
Procl., In Ti. 3, 61, 12-14
Procl., In Ti. 3, 61, 15-16
Procl., In Ti. 3, 61, 17-19
Procl., In Ti. 3, 111, 19-21
Procl., In Ti. 3, 61, 20-22
Procl., In Ti. 3, 234, 26-30
Procl., In Ti. 3, 61, 23-25
Dam., In Phd. II, 134, 4
063 (¿, ó θεοφάργη;?)
Procl., In Ti. 1, 327, 24
064 τά λόγια πολλάκις (...) λέγοντα
Procl., In Ti. 3, 124, 26-29
065 ώς καί τά λόγια φησι
Procl., In Ti. 2, 107, 8-11
066 κατά τό λόγιον
Procl., In R. 1, 178, 17-20
066 ---
Procl., Theol. Plat. 5.1, p. 9, 5-6
067 ἡ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία τά αὐτά παραδίδοσι θεόθεν ἐξαιτθέντα
Procl., In Ti. 2, 50, 20-29
068 (sc. ἡ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία τά αὐτά παραδίδοσι θεόθεν ἐξαιτθέντα)
069 τό λόγιον ἑίρθαι
Procl., In Ti. 1, 286, 10-13
069 τῶν θεολόγων (...) καλούντων
Procl., In Ti. 2, 9, 16-18
070 φησι τό λόγιον
Procl., In Ti. 1, 11, 28-30
070 τά λόγια λέγει
070 καθάπερ τά λόγια φησι
Dam., In Prm. 3, p. 151, 25-152, 3 W. (359, p. 217, 7-10 R.)
071 ώς φησι τις τῶν θεοφάργων
Dam., In Ti. 3, 274, 2-5
072 τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν πεφασμένοις (...) ἐκείνοι προσειρηκαί (…) κατά τήν τῶν λογίων ύψηγειν
Procl., Theol. Plat. 5.35, p. 130, 2-11
073 ώς μαρτύρει καί τά λόγια
Dam., In Prm. 3, p. 151, 25-152, 3 W. (359, p. 217, 7-10 R.)
074 ύμνεται
074 ---
Procl., In Ti. 3, 124, 26-29
075 (sc. ὁ χρησμοδόν ἐφη
Dam., In Prm. 2, p. 35, 3-4 W. (205, p. 88, 8 R.)
075 ώς ἐνδείκνυται τά λόγια καί σαφῶς λέγει
076 φησι ὁ χρησμοδόν θεός
076 παραδιδάσσειν οἱ θεοὶ
Dam., In Prm. 2, p. 34, 19-22 W. (205, p. 88, 2-5 R.)
077 Χαλδαϊκὴν λόγιον
Pscl., Exeg. 145, 23-25
077 κατὰ τό λόγιον
Procl., Theol. Plat. 4.1, p. 6, 11
078 κατὰ <τὸ> λόγιον φάναι
Dam., In Prm. 3, p. 124, 7-8 W. (339, p. 201, 3-4 R.)
079 Χαλδαϊκὴν λόγιον
Pscl., Exeg. 133, 7
080 (sc. τά λόγια χρηται καί πάλιν
Procl., In Prm. 941, 24-25 S.
080 (sc. φησι ὁ χρησμοδόν θεός) λέγεται
Dam., In Prm. 1, p. 95, 6 W. (182, p. 60, 2 R.)
080 δηλοὶ ἐκείνα τά λόγια
Dam., In Prm. 2, p. 34, 6-8 W. (205, p. 87, 23-24 R.)
081 φησι καί τό λόγιον
Procl., In Prm. 942, 19-21 S.
081 (sc. ὁ χρησμοδόν θεός) λέγεται
Dam., In Prm. 1, p. 95, 1-4 W. (182, p. 59, 27-29 R.)
081 (sc. δηλοὶ ἐκείνα τά λόγια)
081 τά λόγια χρηται τούτοις τοῖς σοφίσι
Procl., In Prm. 941, 19-22 S.
082 οὔτε οἱ θεοὶ λέγουσι
082 ώς τά λόγια (...) φησι
Procl., Theol. Plat. 5.34, p. 124, 11-12
083 ύπο τῶν θεῶν (...) παραδέδονται
Dam., In Prm. 1, p. 67, 19-20 W.
084 κατά τὸ λόγιον
085 (sc. παρὰ τοῖς ἄλλοις θεολόγοις)
086 (sc. φησὶ τὸ λόγιον)
087 οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν καὶ αἱ παρὰ τῶν αὐτῶν θεῶν φήμαι.
087 φήσι τις θεῶν
087 Ὄσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσι
087 κατὰ τὴν αὐτὴν χρησμοδιάν
088 Χαλδαϊκῶν λόγιων
089 ---
090 Χαλδαϊκῶν λόγιων
090 εἴωθε τὰ λόγια καλεῖν
091 τὸ λόγιον φῆσαι
092 τὸ λόγιον καλεῖ
093 ---
094 ταῦτα (…) λέγει (…) τοῖς λογίοις
094 κατέθετο (sc. Ἡ Ψυχή)
095 θεουργὸν καὶ θεῶν ἄγνωστα γραφόντων
096 Χαλδαϊκῶν λόγιων
096 (ὁ πορμάσαι) τοὺς δὲ θεοὺς
096 ἀνακαλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν
097 Χαλδαϊκῶν λόγιων
098# nam ut quidam me quoque excellentior*
099 οἱ θεοὶ φασίν
100 τὰ λόγια προσαγορεῦειν εἰσθεν
101 Χαλδαϊκῶν λόγιων
102 παρὰ αὐτῶν ἀποκαλεῖται θεῶν
102 dii responsa dantes
102 responsa (…) mysticorum illorum sermonum et iterum
103 (sc. responsa… mysticorum illorum sermonum) et iterum
103 Χαλδαϊκῶν λόγιων
104 Χαλδαϊκῶν λόγιων
105 ---
106 Χαλδαϊκῶν λόγιων
107 Χαλδαϊκῶν λόγιων
107 ταῦτα παραγγέλλει (sc. ὁ φιλόσοφος Πρόκλος)
107 τὰ Χαλδαϊῶν συνάδει
107 φῆσι (sc. τὰ λόγια)
107 ---

(160, p. 43, 20-21 R.)
Procl., Theol. Plat. 4.21, p. 64, 11-12
Procl., Theol. Plat. 4.39, p. 111, 19
Procl., In Ti. 2, 58, 7-8
Procl., In Ti. 52, p. 20, 25-30
Procl., In Ti. 71, p. 33, 15-16
Procl., In Alc. 150, 10-15
Dam., In Prm. 1, p. 43, 3-4 W. (148, p. 29, 17-18 R.)
Procl., In Ti. 1, 318, 17-21
Procl., In Ti. 1, 408, 18-19
Sch. Hes., Op. 151, 6-8
Dam., In Phl. II, 96, 4-5
Procl., In Ti. 3, 110, 4-5
Psel., Daem. 537 p. 169 G. (PG 122 865a)
Procl., In Ti. 1, 318, 17-21
Procl., In Ti. 1, 408, 18-19
Procl., In R. 2, 143, 22-27
Psel., Exeg. 140, 19-22
Dam., Pr. 2, p. 5, 3-4 W. (44, p. 88, 10-12 R.)
Psel., Exeg. 136, 23-26
Psel., Exeg. 136, 19
Dam., Pr. 3, p. 15, 10-11 W. (91bis, p. 228, 21 R.)
Psel., Exeg. 136, 5
Procl., In R. 2, 99, 1-3
Procl., In R. 2, 347, 1
Psel., Exeg. 136, 19
Procl., In R. 2, 347, 1
Procl., In R. 2, 143, 22-27
Psel., Exeg. 140, 19-22
Procl., Theol. Plat. 5.32, p. 119, 9-12
Procl., Prou. 11 , 21-23 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Procl., Prou. 11 , 21-23 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Procl., Prou. 21, 1-4 B.
Psel., Exeg. 143, 19
Psel., Exeg. 137, 19-20
Procl., Phil. Chal. 3, 12
Psel., Exeg. 134, 27
Psel., Exeg. 129, 17-28
Psel., Psychol. 18, 14-24
Niceph. Greg., HB 2, p. 724, 6-18
Synes., Insomn. 5, 4-6
Procl., In Ti. 1, 202, 17

* Máximo Planudes (Boeth., Phil. cons., p. 92, 15 Bétant) tradujo la fórmula latina por: ός γάρ τις καὶ ἐμοῦ ύψηλότερος ἔφη.
καὶ πάλιν

ἀλλο λόγιον τοῦτο

Χαλδαίκον λόγιον

τὰ λόγια

Χαλδαίκον λόγιον

φησι τις θεόν

Χαλδαίκον λόγιον

θεσπίζει τὰ λόγια

ὡς φησὶ τις θεόν

Χαλδαίκον λόγιον

ὡς φησὶ τὸ λόγιον

ὡς φησὶ τὸ λόγιον

ὡς φησὶ τὸ λόγιον

 UserDetails

Procl., In Ti. 1, 211, 20-22
Procl., Theol. Plat. 1.3, p. 16, 5
Procl., Theol. Plat. 5.24, p. 87, 24-25
Hierocl., In CA 26, 3, p. 111, 20 K. (478 M.)
Procl., In Ti. 3, 124, 30-31
Procl., In Cra. 52, p. 20, 31-21, 2
Procl., Exeg. 144, 13-16
Procl., Exeg. 131, 15-18
Procl., In Ti. 2, 312, 27-28
Procl., In Ti. 1, 211, 11-13
Procl., In Ti. 1, 211, 11-13
Procl., In Alc. 138, 18
Procl., In Alc. 177, 7-8
Procl., In Alc. 155, p. 88, 4-6
Procl., In Alc. 177, 7-8
Procl., Theol. Plat. 1.3, p. 16, 5
Procl., Theol. Plat. 1.3, p. 16, 5
Procl., Theol. Plat. 1.3, p. 16, 5
Procl., Theol. Plat. 1.3, p. 16, 5
Hierocl., In CA 26, 4, p. 112, 8-9 K. (478 M.)
Procl., Exeg. 142, 3
Procl., Exeg. 142, 12-10
Hierocl., In CA 26, 4, p. 112, 8-9 K. (478 M.)
Procl., In Alc. 138, 18
Procl., Exeg. 142, 12-10
Procl., In Alc. 177, 7-8
Procl., In Ti. 1, 211, 20-22
Procl., Phil. Chal. 1, 12-13
Mich. Ital., Ep. 17, p. 216, 6-7
Procl., In Ti. 1, 211, 20-22
Procl., In Cra. 52, p. 20, 31-21, 2
Procl., Exeg. 144, 13-16
Procl., Phil. Chal. 5, 34
Procl., Exeg. 131, 15-18
Procl., In Ti. 2, 312, 27-28
Procl., Exeg. 137, 9-11
Lyd., Mens. 1, 11, p. 3, 3-6
Procl., Theol. Plat. 5.24, p. 87, 24-25
Synes., Insomn. 4, 38-42
Hierocl., In CA 26, 3, p. 111, 20 K. (478 M.)
Hierocl., In CA 26, 3, p. 111, 20 K. (478 M.)
Hierocl., In CA 26, 4, p. 112, 8-9 K. (478 M.)
Hierocl., In CA 26, 4, p. 112, 8-9 K. (478 M.)
Procl., In Cra. 52, p. 20, 31-21, 2
Procl., In Cra. 52, p. 20, 31-21, 2
Procl., Exeg. 144, 13-16
Procl., Exeg. 131, 15-18
Procl., In Ti. 2, 312, 27-28
Procl., Exeg. 137, 9-11
Lyd., Mens. 1, 11, p. 3, 3-6
Procl., Theol. Plat. 5.24, p. 87, 24-25
Synes., Insomn. 4, 38-42
Hierocl., In CA 26, 3, p. 111, 20 K. (478 M.)
Hierocl., In CA 26, 4, p. 112, 8-9 K. (478 M.)
Procl., In Ti. 1, 211, 20-22
Procl., Phil. Chal. 1, 1, 7
Procl., Phil. Chal. 1, 12-13
Mich. Ital., Ep. 17, p. 216, 6-7
Procl., Theol. Plat. 3.1, p. 5, 15
Procl., Exeg. 134, 17
Procl., Exeg. 138, 15-17
Iul., Or. 8(5), 178c-d
Dam., In Phd. I, 169, 3-4
Dam., In Phd. II, 157, 4
Procl., In Cra. 115, p. 67, 19-20
Procl., In Cra. 176, p. 101, 6-8
Paris. Gr. 1835, fol. 68 r°
Procl., In Ti. 3, 325, 32-326, 1
Procl., In Alc. 40, 2-7
Procl., In Prm. 990, 23-26 S.
Procl., In R. 2, 154, 17-18
Olimp., In Phd. 10, 14, 9-10
Procl., In Ti. 1, 211, 11-13
Procl., In Ti. 1, 212, 17-18
Procl., In Prm. 1094, 20-21 S.
Procl., In R. 1, 39, 18-20
Procl., In R. 1, 39, 18-22
Simp., In Ph. 613, 7-8
Procl., In Cra. 71, p. 21, 12-13
Procl., In Prm. 990, 23-26 S.
Procl., In Alc. 40, 2-7
Procl., In Alc. 40, 2-7
Procl., In Alc. 40, 2-7
Procl., In Alc. 40, 2-7
146 ή θεοπαράδοτος μυσταγωγία παραδίδωσιν
147 Χαλδαϊκόν λόγιον
148 Χαλδαϊκόν λόγιον
149 Χαλδαϊκόν λόγιον
149 χαί ταῦτα ἐκ τῶν χρησμῶν· οἱ Χαλδαῖοι φασί
150 Χαλδαϊκόν λόγιον
151 τὰ λόγια ἀποκαλεῖν
151 τὸ λόγιον ἀποκαλεῖ
151 τὰ λόγια ἀποκαλεῖ
152 ός φησὶ τὸ λόγιον
152 οἱ θεοὶ (....) ἀνυμνοῦσι
153 φησὶ τὸ λόγιον
154 ός φησὶ τὸ λόγιον
154 ---
155# ός εἰπεῖν λόγου
155# (?) ---
156 φησὶ τὸ λόγιον
156 εἰσε ἐκ τὰ λόγια καλεῖν
157 Χαλδαϊκόν λόγιον
157 καλεῖν θέλει εἰς τοὺς θεολογοὺς
158 ἀκουε τῶν λογίων λεγόντων
158 διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ (... καλοῦσι
158 Χαλδαϊκόν λόγιον (... φησὶ τὸ λόγιον
159 κατὰ τὸ λόγιον
159 τοῖς ἑκείνοις (sc. Χαλδαῖον) λογίοις χρῆσομαι
159 Χαλδαϊκόν λόγιον
159 ---
160 τὰ λόγια διδάσκει λέγοντα
161 Χαλδαϊκόν λόγιον
161 Χαλδαϊκόν λόγιον
162 Χαλδαϊκόν λόγιον
163 τὰ λόγια
163 οἱ θεοὶ (....) χρησμοδοῦσιν
163 φησὶ τὰ ἸΕλενικά λόγια
163 ---
163 ---
164 τοῖς ἑκείνοις (sc. Χαλδαῖοι) λογίοις χρῆσομαι
164 ὁ φησὶ τὰ τῶν ἸΕσπυρίων λόγια
164 Χαλδαϊκόν λόγιον
165# Χαλδαϊκόν λόγιον
166# Χαλδαϊκόν λόγιον (... τοῦτο τὸ λόγιον
167 τὰ λόγια ἀφορίζεται
168 ός τὸ λόγιον φησὶ
169 αἱ θεοπαράδοτοι φημι λέγουσαι
169 ὡς μοιμοῦσι
169 ὁ Χαλδαῖος θεολογεῖ
169 ---

FÓRMULAS INTRODUCTORIAS 397
secundum Platonis mysteria
(sc. πολλά μέν τερατολογοῦσι Χαλδαῖοι)
tā λόγια (...) φησιν
(Procl., In Ti. 1, 121, 23-24)
---

Lyd., Mens. 4, 159, p. 175, 8-9
Procl., Theol. Plat. 5.9, p. 33, 21-22
Procl., In Ti. 3, 326, 1-2
Procl., In Ti. 3, 43, 11-13

Lyd., Mens. 2, 11, p. 32, 3-4

Mart. Cap. 2, 205, p. 55, 15-16 W.
Procl., In Ti. 1, 121, 23-24
---

Lyd., Mens. 4, 159, p. 175, 8-9
Procl., Phil. Chal. 2, 25-26
Procl., Phil. Chal. 4, 42-43
Procl., In Ti. 3, 144, 29
Procl., In Cra. 115, p. 67, 19-20
Procl., In Cra. 126, p. 74, 26
Procl., In Ti. 2, 144, 29
---

Procl., In Ti. 2, 246, 19; 2, 293, 23
Procl., In Ti. 3, 12, 118, p. 587, 17-18
Procl., In Ti. 2, 130, 23
Procl., In Ti. 2, 246, 19; 2, 293, 23
Procl., In Alc. 188, 15
Procl., In Cra. 115, p. 67, 19-20
Procl., In Cra. 126, p. 74, 26
Procl., In Alc. 188, 15
---

Dam., Phil. hist. 59C (fr. 137)
Phlp., In Cat. 6, 12-13
---

Dam., Pr. 3, p. 117, 9-10 W. (112, p. 290, 17 R.)
Dam., In Prm. 3, p. 31, 21-22 W.
(277, p. 148, 14-15 R.)
Procl., In Ti. 3, 14, 14
Procl., In Ti. 3, 326, 32-326, 1
Procl., In Ti. 3, 326, 32-326, 1
Procl., In Prm. 1, p. 70, 16-17 W.
(161, p. 45, 11-12 R.)
Procl., In Prm. 1, p. 90, 12-13 W.
(179, p. 56, 29-30 R.)
Procl., In Prm. 1, p. 93, 8-9 W. (181, p. 58, 21-22 R.)
---

Pscl., In Prm. 3, 1, 128, p. 587, 17-18
Pscl., In Cat. 6, 12-13
Olymp., In Phd. 4, 2, 3
Olymp., In Phd. 4, 2, 3
---

Olymp., In Alc. 198, 23-24
Olymp., In Alc. 198, 23-24
---

Procl., In Prm. 3, 147, 15 W. (352, p. 214, 15 R.)
Procl., In Prm. 647, 5-6 S.
Procl., In Prm. 3, 43, 11-13
---

Procl., Theol. Plat. 5.9, p. 33, 21-22
Procl., Theol. Plat. 5 τ’, p. 2, 8-9
---

398
<table>
<thead>
<tr>
<th>N°</th>
<th>Referencia</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>194</td>
<td>(¿, ó Χαλδαῖος ?)</td>
</tr>
<tr>
<td>194</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>194</td>
<td>χατά τούς θεόλογους</td>
</tr>
<tr>
<td>195</td>
<td>(sc. ói Χαλδαίοι καλοῦσι)</td>
</tr>
<tr>
<td>195</td>
<td>(sc. θεοφυγός)</td>
</tr>
<tr>
<td>195</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>195</td>
<td>ὡς τὰ λόγια διδάσκει</td>
</tr>
<tr>
<td>196</td>
<td>ἀνυμνεῖται ύπὸ τῶν αὐτῶν θεῶν</td>
</tr>
<tr>
<td>198</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>198</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>199</td>
<td>ói (sc. θεοφυγοί) ὑμνοῦσιν</td>
</tr>
<tr>
<td>200</td>
<td>(sc. ὡτὸ τὸν θεοφυγοῦ διδάξαντος)</td>
</tr>
<tr>
<td>200</td>
<td>ò δὲ θεοφυγὸς ὡτῶς σίεται σαφῶς εἰπὼν</td>
</tr>
<tr>
<td>200</td>
<td>τῶν παρὰ Χαλδαίων θεοφυγῶν ἁκούσας</td>
</tr>
<tr>
<td>201</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>202</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>203</td>
<td>ói θεόι φασίν</td>
</tr>
<tr>
<td>203</td>
<td>χατά τοὺς αὐτούς θεοὺς</td>
</tr>
<tr>
<td>203</td>
<td>&quot;Ιουλιανὸς ὁ τῆς Χαλδαίκας γράφας ὑποτύπω-σεις</td>
</tr>
<tr>
<td>204</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>205</td>
<td>(sc. ύπὸ τῶν λογίων)</td>
</tr>
<tr>
<td>205</td>
<td>τὸ παρὰ τοῖς βαρβάροις λεγόμενα</td>
</tr>
<tr>
<td>205</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>206</td>
<td>(sc. τῶν Χαλδαίων)</td>
</tr>
<tr>
<td>206</td>
<td>Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>206</td>
<td>(sc. ἐκ τῶν χρησμῶν) καὶ πάλιν ἄλλαχοι</td>
</tr>
<tr>
<td>207</td>
<td>τὰ τοῖς Ἀσσυρίας ὑμνημένα</td>
</tr>
<tr>
<td>207</td>
<td>ὡς φησί τὸ λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>207</td>
<td>ói θεολόγοι φασί</td>
</tr>
<tr>
<td>207</td>
<td>ὁνομάζεται ύπὸ τῶν λογίων</td>
</tr>
<tr>
<td>208</td>
<td>---</td>
</tr>
<tr>
<td>209</td>
<td>ói μυστικότατοι τῶν λόγων (...) παραδεδέχασιν</td>
</tr>
<tr>
<td>210</td>
<td>Χαλδαϊκοί οὕτως (...) καλοῦσι</td>
</tr>
<tr>
<td>210a</td>
<td>τὸ λόγιον θεσπίζει</td>
</tr>
<tr>
<td>210b</td>
<td>τὸ λόγιον (...) παρεγγυα</td>
</tr>
<tr>
<td>210c</td>
<td>θεοφυγόν παῖδες (...) ἀποκαλοῦσιν</td>
</tr>
<tr>
<td>210c</td>
<td>ói θεόσφοι καλοῦσι</td>
</tr>
<tr>
<td>211</td>
<td>φησίν τις θεῶν</td>
</tr>
<tr>
<td>212</td>
<td>Χαλδαϊκὸν λόγιον</td>
</tr>
<tr>
<td>213</td>
<td>ói ἔξω παραγγέλουσι</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**Referencias:**

- **Iul., Or. 8(5), 172d**
- **Pscl., Logica 3, 140-141**
- **Procl., In Ti. 1, 34, 20-21**
- **Dam., In Prm. 1, p. 9, 5 W. (130, p. 9, 20 R.)**
- **Pscl., Theol. Plat. 3, 25, p. 89, 1**
- **Syenes., Hymn. 1, 282**
- **Procl., In Ti. 3, 300, 18-19**
- **Procl., In Ti. 1, 430, 6**
- **Procl., Theol. Plat. 3, 25, p. 89, 1**
- **Procl., In Ti. 3, 20, 25**
- **Procl., In Ti. 3, 132, 33**
- **Procl., In Ti. 3, 63, 22-23**
- **Procl., In R. 2, 220, 11-12**
- **Procl., In Ti. 1, 5, 5; 1, 5, 15**
- **Procl., Phil. Chal. 1, 2**
- **Dam., In Prm. 2, p. 33, 1-2 W. (205, p. 87, 2-3 R.)**
- **Dam., In Prm. 2, p. 33, 3-6 W. (205, p. 87, 4-6 R.)**
- **Pscl., Hup. 28 P. (151, 12 O’M.)**
- **Gr. Naz., PG 36, 904a-b**
- **Procl., In R. 2, 336, 1**
- **Simp., In Ph. 615, 13**
- **Simp., In Ph. 623, 34**
- **Procl., Theol. Plat. 6, 23, p. 109, 3**
- **Marin., Procl. 28, 10**
- **Pscl., Exeg. 133, 16**
- **Nisceph. Greg., In insomn. 540b**
- **Procl., In Prm. 647, 5-7 S.**
- **Procl., In Cra. 107, p. 59, 1-3**
- **Procl., In Cra. 126, p. 74, 23-24**
- **Dam., In Phd. I, 167, 2**
- **Procl., In Ti. 3, 83, 13-14**
- **Procl., In Cra. 71, p. 35, 2-5**
- **Lyd., Mens. 4, 120, p. 158, 10-12**
- **Lyd., Mens. 4, 134, p. 161, 18-19**
- **Procl., In Cra. 176, p. 101, 27-28**
- **Procl., Theol. Plat. 6, 12, p. 64, 3**
- **Procl., In R. 1, 111, 28-112, 1**
- **Pscl., Exeg. 143, 1**
- **Didym., Trin. 3, 21 (PG 36 904b)**
214* (sc. oí ἕξω) ἔφασαν (...), καὶ πάλιν

215* ὁ χρησμός φησι

216* ὡς τὰ λόγια φασί

217* τὸ λόγιον ταῦτα διδάσκῃ

218* ---

219* τὰ (? λόγια ?) τῆς Ἐκάτης

219* τὰ (? λόγια ?) τῆς Ἐκάτης

219* ---

219* τῆς αὐτῆς

219* δὴλον ἐξ ὧν παράγοισι τὴν Ἐκάτην λέγουσαν

220* καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος ἐφη

220* καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος ἐφη

220* καὶ ὁ Ἀπόλλων βοᾷ

220* ---

220* καὶ πάλιν ἄλλος δαίμων ἀναγκαζόμενος λέγει

221* καὶ ἔτι σαφέστερον

221* καὶ ἔτι σαφέστερον

221* ὡς αὐτήν τὴν Ἐκάτην εἴπειν

221* καὶ πάλιν ἄλλος φησίν ἄλλαξοι

221* καὶ πάλιν (…) φησί

221* τῆς αὐτῆς

222* καὶ πάλιν

222* λέγει (sc. ὁ Πορφύριος) γὰρ τὴν Ἐκάτην παρ’ αὐτοῦ κληθέσαν εἴπειν

222* τὴν αὐτήν Ἐκάτην λέγειν φασίν

223* καὶ ἔξης

223* καὶ πάλιν ἄλλαξοι (sc. Ἐκάτη) φησί

224* δηλώσει τὰ τῆς Ἐκάτης ἑχοντα

224* φησίν ὁ Ἐκάτης χρησμός

225* λεγόντων (sc. τῶν θεῶν)

225* (sc. ὁ Ἀπόλλων βοᾷ) καὶ πάλιν

226* ὑμνοῦντες (sc. oí θεολόγοι)

227* κατὰ τὰ λόγια

Didym., Trin. 3, 28 (PG 36, 945c-d)

Lyd., Mens. 4, 101, p. 141, 1-11

Lyd., Mens. 3, 8, p. 41, 9-13

Procl., In R. 2, 217, 14-18

Synes., Insomn. 17, 13-17

Porph., Phil. orac. 155, 6-156, 2

Eus., PE 5, 7, 4, p. 237, 5-10

Arsen., Apoph. Centuria 8, 42q

Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 7-9

App. Anth. 6, 195

Niceph. Greg., In insomn. 604a-b

Porph., Phil. orac. 156, 6-8

Eus., PE 5, 8, 7, p. 238, 10-11

Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 5-7

App. Anth. 6, 157, 1

Niceph. Greg., In insomn. 604b

Eus., Phil. orac. 156, 6-8

Eus., PE 5, 8, 6, p. 237, 14-16

Phlp., Opif. 4, 20, p. 202, 11-14

Niceph. Greg., In insomn. 604b

Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 5-7

App. Anth. 6, 197, 1-2

Eus., PE 5, 8, 5, p. 237, 11-13

Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 3-5

Niceph. Greg., In insomn. 540a

Eus., PE 5, 8, 6, p. 237, 17-238, 3

Niceph. Greg., In insomn. 540a

Eus., PE 5, 12, 1, p. 245, 21-246, 6

Niceph. Greg., In insomn. 539b

Eus., PE 5, 9, 1, p. 239, 19-20

Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 9-10

Procl., In Ti. 3, 131, 29-30

Psel., Logica 36, 345-346
C. EL SISTEMA CALDEO SEGÚN PSELO

B. πηγαί

πηγαία
τριάς
δημιουργικά
πηγαία
άχροντες

πίστις
ἀλήθεια
ἔρως

ἡ τοῦ ἠλίου
ἡ τῶν τελετῶν
ἡ ἀρχαγγελική
ἡ τῶν Εὐμενίδων
ἡ τῆς αἰσθήσεως
ἡ τῶν τελεταρχῶν
ἡ τῆς κρίσεως
ἡ τῶν ἱδέων
ἡ κεραυνία
ἡ τῶν καθαρτηρίων
ἡ τῶν διόπτρων
ἡ τῶν χωρακτήρων

ἡ τάξις τῶν ἀρχαγγέλων, ὑπεραρχικῶν καὶ ἀρχῶν

ἡ τῶν ἀρχαγγέλων
ὁ ἡγεμόνας ἄγγελοι

ἡ τάξις τῶν ἁρώνων θεῶν

ὁ ξωναῖος

ὁ ἀπλανὴς κύκλος

αἱ ἑπτὰ σφαῖραι καὶ τὰ ἄστρα

ὁ ἀπλανής κύκλος

αἱ ἑπτὰ σωματικοὶ κόσμοι

τὰ ὑπὸ σελήνην
(ἐν τοῖς τέτρασι στοιχείοις)

ὁ ἀπλανής θεὸς
ὁ πλανώμενος
ὁ ὑπὸ σελήνην (χθονίος καὶ μισοφαῖς)

ὁ ἕλις ἦν καλόσι βυθόν

ὁ ἐλλιμαῖος (κατὰ τῶν νοῦν)

τρεῖς αἰθέριοι (κατὰ τὴν φυσικήν)
[Αἴδης, ἡ ἄλογος φυσική]

τρεῖς υλαῖοι (κατὰ τὴν φύσιν)

ἐλλιμαῖος (κατὰ τῶν νοῦν)

ὁ πλανώμενος

ὁ ὑπὸ σελήνην (χθονίος καὶ μισοφαῖς)

ἡ ἐλλιμαῖος καλόσι βυθόν

ὁ ἐλλιμαῖος (κατὰ τῶν νοῦν)

τρεῖς αἰθέριοι (κατὰ τὴν φυσικήν)
[Αἴδης, ἡ ἄλογος φυσική]

τρεῖς υλαῖοι (κατὰ τὴν φύσιν)

ἐλλιμαῖος (κατὰ τῶν νοῦν)

ὁ πλανώμενος

ὁ ὑπὸ σελήνην (χθονίος καὶ μισοφαῖς)

ἡ ἐλλιμαῖος καλόσι βυθόν
ÍNDICE DE PALABRAS GRIEGAS

A
'Αβάμμων, 62, 334, 335, 337
άγαλμα, 352, 365, 370
άγαλματοποιός, 332
άγαλματοφόρος, 332
άγγελος, 182
άγγεια, 209
*Αδ, 134, 135
*Αδάδος, 134, 135
*Αδάδος, 140
άδώνος, 210
αἰθεροδύνης, 274
Αίον, 71, 170, 245, 251, 257
άμιστόλαγος, 212
άμφισσεβής, 213
άμφιπρόσωπος, 214
άμφιφάς, 216
άμφιφάς, 217
άναγογεύς, 229
άναγωγή, 150, 185, 187, 348, 374
άνοαγωγός, 186
άνάντος, 218
άνθος, 155
άνοχεύς, 219, 229
άνθεξεθα, 91
άπαθαναστισμός, 43
άπαθεια, 336
"Απάξ ἐπέκεινα, 67, 75, 135, 138, 141,
142, 143, 147
ἀπεργασία, 345
a-pu-ko-wo-ko (ἀμφίθεξις), 331
ἀπεγέμων, 219
ἀργήτας, 220
ἀρσενόμθος, 279
ἀρχαγγελικός, 181, 182, 183
ἀρχαγγέλος, 221
ἀρχιερεύς, 118
ἀρχιός, 222
ἀρχιν, 172
'Ασαύριος, 92, 94, 96, 137, 203
'Ασσωρος, 137
ἀστεροπληθής, 223
ἀστροβέατης, 30
ἀστροβύτης, 30
ἀτύπωτος, 51

αὐτοθελής, 53
αὐτοτελής, 53
αὐτοφόρος, 119, 231
ἀφθεγμός, 51
ἀφραστός, 51

B
Βάαλ, 118
βαβαρώφωνος, 97
βαβαροχός, 99
βάβαρος, 97, 98, 133, 143
Βηλ, 118
Βήλος, 117
Βήλος, 117
Βήρωπός, 117
βιβλίον, 84, 93, 169, 170
βιβλος, 169
Βίτος, 373
βίθος, 51

Γ
genevθλιαλογία, 342
gραφή, 90, 283, 286

Δ
dαιμονιόχος, 223
dεχομένος, 302
Δημαρούς, 140, 141
dημιοφόρος, 55, 142, 305, 331
Δίς ἐκεί, 141
Δίς ἐπέκεινα, 67, 135, 138, 141, 142, 143,
147
dόξα, 84, 92, 105, 107, 128, 178
dοχεύς, 4, 224, 301, 302, 365
dήμας, 139, 141
dύναμις, 69, 216, 227, 253
dύσκαμτος, 226

Ε
ἐγερσίνοος, 279
eἰδωλολατρής, 226
eἰλίγδην, 274
eἰμαρμένη, 116, 209, 314, 315, 342, 362,
372, 374
εἴμαρτή, 116, 314
Εἰς τά 'Ιο[μανὸν τοῦ Χαλδαίο[] (obra de Porfirio) 148
'Εκατικός, 227
ἐνέργημα, 321
ἐνωσις, 339, 374
ἐξομοίωσις, 338
ἐξογέτεται, 228
ἐξωστήρ, 228
ἐπέξεινα, 141
ἐπιθειείνης, 364
'Επτάκτος, 177, 186, 228
ἐπτάζωνος, 170
ἐργον, 331, 345, 363, 367, 373
ἐργοτεχνίτης, 230

Ζ
ζητικός, 173
ζωηφόρος, 231
ζωνάος, 232
Ζώναθ (obra del Teúrgo), 170, 201
ζωτρόφος, 233

Η
ήθικός, 336, 337

Θ
θαματοποιός, 369
θαματοργία, 158
θαματοργός, 328
θεαγωγία, 34
θεαγωγηθείν, 302
θειόδαμος, 234
θεοθρέμμων, 235
θεολογείν, 323
θεολογία, 51, 322, 323, 324
θεολογική, 324
θεόλογος, 135, 195, 323, 324
θεοπαράδοτος, 85, 86, 111, 112
θεοπάτωρ, 333, 334, 335, 337
θεοπάντωσις, 332
θεοποιείν, 338
θεοποιός, 332
θεοποίησις, 34
θεοπρεπές, 319, 338
θεοπρετία, 51, 58, 67, 72, 312, 322, 324, 326, 340
θεοπρέπεια, 321

Θεο[ργία (obra de Juliano el Teúrgo), 164
Θεο[ργική (téchnη), 332, 366
Θεο[ργικοί λόγοι, 174
Θεο[ργικός, 132
Θεο[ρόγος, 55, 302, 312, 314, 316, 317, 327, 333
Θεοσοφία, 133, 341
Θεόσοφος, 343
Θεοσύνθετος, 236
Θεοφόρησις, 377
Θεοφορία, 377
Θεραπεία, 348
Θεσμός, 168
Θεωρητικός, 336, 337
Θεωρία, 58, 72, 336
Θεωρόντες, 302
Θηροφανής, 236
Θηροσόλος, 236

Ι
'Ιερά σ[ναγωγή τῶν Περσικών (obra atribuida a Zoroastro) 32
'Ιερατική (téchnη), 168, 184, 240, 326, 344
'Ιερατικό (libros egipcios), 344
'Ιερατικό (los teúrgos), 347, 350
'Ιερεύς, 182, 302, 316, 345, 348, 373
'Ιερογραμματεύς, 176, 372, 373
'Ιερολογία, 324
'Ιερολόγος, 272
'Ιεροπρομία, 51, 73, 324, 354
'Ιεροφάντης, 153, 331, 368
'Ιεροφάντωρ, 313
'Ιερόφωνος, 68
'ι-ι-ρο-ω-κο (ieρo[ργός), 331
ιγίς, 19, 22

Κ
καθαρτικός, 336, 337
κάθοδος, 155, 374
κάτοχος, 225
Κηφήνες, 122
κλήτωρ, 301, 302
κοίτη, 18
κοσμαγός, 237
κοσμοκράτωρ, 172
κρατήρ, 63
Λ
λεοντοδόχος, 155, 239
λιγύφεγγέτις, 274
Λόγια (obra de Juliano el Teúrgo), 164
λόγιον, 100, 101, 102, 104, 105, 106
λόγος, 90, 174, 363
Μ
μαγεία, 342
μάγος, 131, 158, 163, 199, 323
μελανογόης, 240
μελεδηθός, 274
μαντική, 202
μάντις, 301
μεσοφάς, 242
μεταχή, 364
μετριοπάθεια, 336
μισοφάς, 242
μιςφώρος, 243
μονάς, 139
μοστάγγια, 355
Ν
νοερός, 336
Ο
όλοποιός, 244
όμοιτης, 66, 352, 367
όμοιοισις, 336, 337, 353
όμη, 101, 106
όπισθοβαρής, 245
όγχημα, 349
Π
πάμμορφος, 247
παμφεγής, 248
πανδεκτικός, 249
πανομή, 250
πάντερχος, 250
παντόμορφος, 248
παραγγελία, 168
παράδεισος, 155
παραδειγματικός, 336
παρομοία, 365
πατριγενής, 251
πεθηνής, 252
Περί δαμιάνον (obra de Juliano el Caldeo), 125
περίεργος, 2
πηγάς, 96
πι-ρω-κό (ΦιλόFεργος), 331
πίστις, 326
πολιτικός, 336, 337, 349
πολυχεύμων, 252
προσπροδόχος, 253
προδήλωσις, 366
προσθεωγείτον, 319
προφήτης, 93, 121, 344, 372, 373
προφήτος, 253
προβιβαθής, 254
προστρεφέν, 279
Πήλικος, 373
Ρ
ρῆμα, 84
ροίς, 51
Σ
σειρά, 183
Σέξτος (quidam), 115
σχαρτηδόν, 254
σποράδας, 336
στερέωμα, 97
στημαθήδον, 255
στράτηγος, 53
στράτφελντος, 255
στραφώσα, 53
σύγγραμμα, 168
σύμβολον, 363
συμπάθεια, 280, 352, 363
συμπαθητικής, 118
συνοχείς, 183
συνοχής, 261
Σύμιος, 96
Τ
τελεώσις, 358
τελεοσφέργια, 127, 349
τελεσίοπραγμάτων, 126, 127
τέλεσμα, 369
telestήs, 301, 368
Τελεσίοπραγμάτων (obra de Juliano el Teúrgo), 164, 165, 166, 167
telestήs (téchnη), 10, 127, 357
telestίκαs, 127, 357, 358, 359
telestήριος, 261
tελετή, 89, 359
tεχνίτης, 119, 142, 230, 231
to-ko-so-wo-ko (τοξοφόροι), 331
tριγλώχις, 263
tριδύναμος, 270
tριδύναμος, 270
tριστερός, 265
Τύχη, 116, 244

Υ
υδροβαθμίρ, 265
υμνεῖσθαι, 91
υμνος, 91
υπαρξις, 68, 155, 272, 373
υπερβάθμιος, 266
υπερεπρόσθε, 63
υπερχώσιος, 133
υπέρκοσμος, 267
υποδοχή, 366

Υπόμνημα τῶν λογίων (obra de Porfírio), 148
υψήλας, 172
Υφηγητικά (obra del Teúrgo), 171, 172, 173, 201
υφηγητικος, 173

Φ
φήμη, 100, 106, 135
φιλία, 330
φιλοσοφός, 336, 337
φλάρημα, 179

Χ
Χαλδαίκη, 304
Χαλδαίος, 129, 130, 131, 150, 157
Χαλδαίακη υποτπώσεις, 174, 175
Χάλδοι, 122
Χάλβες, 122
χρησιμός, 90, 101, 102, 104, 180
χρησιμωδόν, 101
Χριστιανός, 313
Χρόνος, 71, 210, 233, 239, 257

Ψ
ψιχωράτωρ, 268
ψιχότροφος, 269
ψυχότροφος, 269
ÍNDICE DE NOMBRES

A

Ábaris (sacerdote), 10
Abbaye (amora), 294
Abraham (patriarca), 30, 112, 132, 304, 335
Academia de Atenas, 78, 79, 108, 109, 185, 239, 278
acadio, 144
Acta Iohannis, 68
Ad (divinidad), 136, 137, 139, 141, 143, 144
Adad (divinidad), 120, 129, 136, 138, 139, 141, 143
Adados (divinidad), 92
Adadthela (Siria), 120
Adán, 7, 10, 30
Addu (divinidad), 136
Addudanes (sacerdote), 120
adivinación, 57, 119, 129, 132, 136, 154, 183, 184, 203, 320, 357, 377
Adler, A., 147
Adón (divinidad), 140
Adriano (emperador), 113
Aecio de Amida, 226, 247
Agapio de Atenas, 82
Aglibol (divinidad), 119
Agrippa, Heinrich Cornelius, 3, 13, 23, 24
Agustín de Hipona, 1, 2, 3, 11, 16, 63, 89, 150, 299
ahl al-kitāb (‘gente del libro’), 295
Ahrimán (divinidad), 214
Akiva, Rabbi, 339
Alarico I, 369
Albino de Esmirna, 173
Albrile, E., 68
Alcibíades (estadista ateniense), 355
Alejandría (Egipto), 12, 13, 61, 104, 259, 287, 315
Alejandro (obispo de Constantinopla), 161
Allat (divinidad), 240
Allatius, Leo, 161
alma arcangélica, 180
alma cósmica, 14, 52, 68, 88, 215, 221
Alógenes (NH XI, 3), 53, 60
Alpes, 369
alucinógenos, 54
Amathous (Chipre), 220
Amelio, Gentiliano, 119, 120, 231, 356
Amiano Marcelino, 132
Ammi, Rabbi, 339
amor igneus, 23
Anderson, B., 307
animación de estatuas, 10, 375
Anmonio de Alejandría, 279
Anonymi In Platonis Parmenidem commentarium, 52, 71, 87
Anšar (divinidad), 137
Antíoco VIII, 229
Antioquía (Antikya, Turquía), 103, 320
Antologia Palatina, 223, 234, 250
Anton, J. P., 55, 331
Antonino (hijo de Sosipatra), 61, 310, 320
Antonino Pío (emperador), 113, 177
Apamea (Qal‘at al-Mudiq, Siria), 64, 113, 114, 119
apertura de la boca, 375, 376
ápilum (‘profeta’), 119
Apócrifo de Juan, 28, 60
Apolo (divinidad), 88, 89, 92, 101, 118, 183, 229, 234, 274
Apolonio de Rodas, 264
Apolonio de Tiana, 158, 341
Apuleyo de Madaura, 158, 177, 281
Aquílea (Italia), 176
Aquiles (héroe), 368, 369
árabe, 143
Ararat (Agri Dagi, Turquía), 122
Ares (divinidad), 220, 221, 228
Aretas (obispo de Cesarea), 221, 317
Areteo de Capadocia, 219
Argonautica Orphica, 242, 250
Aristócrito (maniqueo), 342
Aristóteles, 56, 69, 258, 323, 331, 351, 353, 358
Armenia, 122
Arnobio de Sica, 6, 31, 46, 162
Arnufis (sacerdote), 157, 176
Ars Almadel, 3
Ars notoria, 3, 4, 16
Ars Paulina, 3
Ars revelationum, 3
Arsenio de Monemasia, 223
Ártemis (divinidad), 217, 239, 240
Ascalón (Israel), 239
ascenso del alma, 186, 348
Asclepiades de Alejandría, 259, 376
Asclepigenia (hija de Arquíadas), 321
Asclepigenia (hija de Plutarco de Atenas), 70, 185
Asclepio (divinidad), 239
Asclepius, 58, 370, 371
Asia, 95, 203, 320
Asiria, 95, 119, 185
Assi, Rabbi, 340
AŠšur (divinidad), 136, 137
aššūrāyyu (‘asirio’), 137
Assyrii, 129, 138
Astarté (divinidad), 140
Atanasio de Alejandría, 284
Atargatis (divinidad), 116, 240
Atenea (divinidad), 250, 369, 373
Athanassiadi, P., 18, 42, 56, 63, 64, 113, 118
Ática (Grecia), 368
Atis (divinidad), 258
Atón (divinidad), 366
Aurelio Belio Filipo (sacerdote), 117
Áyax (héroe), 247

B

ba (‘alma’), 375, 376
Baal Shamîn (divinidad), 229
Babilas (santo), 121
Babilonia, 10, 94, 113, 121, 124, 125, 145, 160, 185
Baco (divinidad), 213, 262
Balty, J. C., 64
Barbelo, 53, 215
Basílio Menor de Cesarea, 174
basilisco, 369
Beausobre, Isaac de, 6
Bechtle, G., 71, 87
Bel (divinidad), 119
Beleo (divinidad), 120
Bellini, E., 51
Belo (divinidad), 113, 114, 115, 117, 120, 145
Belo (héroe), 95
Berg, R. van der, 65, 92
Bergier, Nicolas-Sylvain, 13
Beroso de Babilonia, 117, 125, 145
biṭy (‘el de la abeja’), 373
Biblia, 89
Bidez, J., 38, 39, 61, 129, 148, 322
bien, 142
bifrons, 214
Bitis (sacerdote), 373, 374
Blavatsky, Helena Petrova, 14
Blumenthal, H. J., 55, 318, 331
Borsipa (Birs Nimrud, Irak), 121
Bouché-Leclercq, A., 38, 296
Boulanger, Nicolas-Antoine, 8
Boyancé, P., 43
brahmanes, 341
Bregman, J., 61
Bréhier, É., 39
Bremmer, J. N., 2
Brisson, L., 73, 74, 120
Brixius, Johannes, 24
Brucker, Johann Jacob, 13
Bruno, Giordano, 4
Burkert, W., 186
Burnet, Thomas, 28
Burns, D., 18, 72
Busine, A., 80

C

caballo, 255
cadena del ser, 8, 174, 258, 351, 352
Caldea, 10, 94, 130, 132
Caldeo, el, 6, 82, 146, 349
caldeos, 10, 141
Caldeos, los (autores de los Oráculos), 81, 82, 98, 106, 107, 227, 237, 242
Canáan (Israel), 132
canon, 282, 303
Carrasco, Juan Bautista, 3
Cartago (Túnez), 138
casa de la vida (pr-‘nh), 374
Casio (médico), 226
Castelar, Emilio, 13
Catena in Epistulam ad Romanos, 267
Catrares, Juan, 213, 279
Cáucaso, 121
Cazelay, S., 71, 293
Celso (filósofo), 298
Cesarea de Filipo (Banías, Siria), 121
Chaïnegnet, A. E., 223
Chaldaea oracula, 83, 209
Chaldaei, 300
Chaldaici libri, 21
Champany, Franz de, 14
Champier, Symphorien, 22
Charles-Saget, A., 56, 329
Chuvin, P., 138
Cibeles (divinidad), 240, 258
Cicerón, Marco Tulio, 104
Cirilo de Alejandría, 248
Claros (Turquía), 80, 102
Clemente de Alejandría, 221, 233, 236, 250
Clerc, J.-B., 63, 132, 299
Clericus, Joannes, 28
Cocco, G., 57, 354
Codex Theodosianus, 63, 300
Colofón (Grecia), 276, 355
Cólquide (Georgia), 122
Combès, J., 141, 237
Commna, Anna, 99
Cómodo (emperador), 316
compuesto endocéntrico, 327
compuesto exocéntrico, 327
comunidad imaginada, 307
comunidad textual, 300, 303
Constantino I, 299, 309, 320
Constantinopla (Estambul, Turquía), 161
Constitutiones apostolorum, 225, 233
continuidad (principio de), 351
Copenhaver, B. P., 107, 121
Corán, 295
Corneo, Andrea, 20
Corpus Hermeticum, 222
Corsi, Giovanni, 19
Cory, Isaac P., 32, 199, 222
Cosme de Médici, 18
Cosroes I, 114, 152
Cousin, Victor, 12, 13
cremación, 361
Cremer, F. W., 46
Cridtle, A. H., 317
criptografía, 355
Crisancio de Sardes, 202, 309
Crisipo, 352
Cronos (divinidad), 118
Ctesifonte (Al Ma’aridh, Irak), 103
Cudworth, Ralph, 29
Cumont, F., 38, 94, 109, 129, 142, 229, 315
Dannenfeldt, K. H., 28
Danubio, 156
Darmesteter, James, 33
David (rey de Israel), 334
De regressu animae (obra de Porfirio), 288
De Trinitate (obra atribuida a Dídimo), 102
Dee, John, 13
Delfos (Grecia), 80, 102, 103, 113, 324
Delos (Grecia), 222
demiurgo, 52, 69, 142, 230, 231, 258, 305,
329, 331, 335, 344, 347, 352, 364, 365,
374
derash (‘significación no-literal’), 293
deva-putra (‘dios-padre’), 333
Di Pasquale Barbanti, M., 50
Dichos de Jesús, 110
Dídima (Turquía), 80, 102
Dídimo de Alejandría, 43, 112, 234
Diehl, E., 77
Dietrich, Paul-Henri (Barón de Holbach), 8
Dillon, J., 59, 72, 75, 246, 317
Diodoro de Sicilia, 185
Diodoro de Tarso, 99
Dióncasio, 157, 177
Dionisio Areopagita, pseudo-, 49, 60, 67,
72, 109, 110, 112, 262, 315, 324, 358
Dionisio de Alejandría, 265
Dionisio (divinidad), 210, 264, 287, 360
Dióscuros (héroes), 269
dioses cósmicos, 211
Dodds, E. R., 40, 41, 42, 44, 47, 170, 172,
177, 224
Dods, E. R., 40, 41, 42, 44, 47, 170, 172,
177, 224
Dodona (Grecia), 103
Domnino de Larisa, 78
Donovan, J., 90
Doroteo de Tiro, 49, 275
druida, 95
Du Vair, Guillaume, 23
Duffy, J., 63
Dupèbe, J, 3

D

D’Anna, N., 59
dacios, 177
Dafne (Palestina), 340
Dafne (Harbiye, Turquía), 120
Dagón (divinidad), 114
Dalsgaard Larsen, B., 48
Damascio, 26, 31, 64, 81, 83, 85, 86, 91,
100, 102, 104, 133, 321, 326, 347, 348
Dannenfeldt, K. H., 28
Danubio, 156
Darmesteter, James, 33
De regresse animae (obra de Porfirio), 288
De Trinitate (obra atribuida a Dídimo), 102
Dee, John, 13
Delfos (Grecia), 80, 102, 103, 113, 324
Delos (Grecia), 222
demiurgo, 52, 69, 142, 230, 231, 258, 305,
329, 331, 335, 344, 347, 352, 364, 365,
374
derash (‘significación no-literal’), 293
deva-putra (‘dios-padre’), 333
Di Pasquale Barbanti, M., 50
Dichos de Jesús, 110
Dídima (Turquía), 80, 102
Dídimo de Alejandría, 43, 112, 234
Diehl, E., 77
Dietrich, Paul-Henri (Barón de Holbach), 8
Dillon, J., 59, 72, 75, 246, 317
Diodoro de Sicilia, 185
Diodoro de Tarso, 99
Dióncasio, 157, 177
Dionisio Areopagita, pseudo-, 49, 60, 67,
72, 109, 110, 112, 262, 315, 324, 358
Dionisio de Alejandría, 265
Dionisio (divinidad), 210, 264, 287, 360
Dióscuros (héroes), 269
dioses cósmicos, 211
Dodds, E. R., 40, 41, 42, 44, 47, 170, 172,
177, 224
Dods, E. R., 40, 41, 42, 44, 47, 170, 172,
177, 224
Dodona (Grecia), 103
Domnino de Larisa, 78
Donovan, J., 90
Doroteo de Tiro, 49, 275
druida, 95
Du Vair, Guillaume, 23
Duffy, J., 63
Dupèbe, J, 3

E

Ea (divinidad), 132
Edesio de Capadocia, 9, 202
Edmonds, R., 70
Éfeso (Turquía), 159
Efrén de Enó, 243, 319
**H**

Habert de Berry, François, 24
Hadas, 71, 226
Hadot, P., 47, 78, 109, 147, 200, 247
Hécate (divinidad), 18, 53, 68, 69, 74, 75, 88, 201, 215, 216, 221, 222, 223, 227, 232, 234, 237, 238, 240, 251, 253, 368
Hefesto (divinidad), 230
Hegel, George W. F., 12
hekhal ('palacio'), 339
Heliópolis (Baalbek, Siria), 129, 138, 189, 224, 228, 229, 239, 249, 250, 262, 275, 321
Henoc (héroe), 340
 Hera (divinidad), 269
Heráclito de Éfeso, 221
Hermes (divinidad), 183, 370, 372
Hermias de Alejandría, 26, 225, 365
Hermippus, de astrologia dialogus, 213, 248
Heródoto de Halicarnaso, 94, 96, 97, 145, 228
Herón de Alejandría, 261
Hesíodo, 269
Hesíodo de Alejandría, 100, 127, 219, 223, 234, 241, 263, 332
Hierocles de Alejandría, 78, 81, 82, 101, 104, 108, 168, 236, 348, 349
Himerio de Apamea, 152
Hipepa (Turquía), 30
Hiperón (divinidad), 249
Hippón, 54
Hipólito de Roma, 98
Historia Augusta, 159
Iamnia (Yavne, Israel), 282
In Aristotelis Artem rhetoricam commentarium, 261
In aureum Pythagoreorum carmen (obra de Hierocles de Alejandría), 293
Ireneo de Lyon, 283
Isaías (LXX), 244
Ishmael, Rabbi, 339
Isis (divinidad), 176, 262

**J**

Jackson, Abraham V. W., 29
Jacoby, F., 148
Jahn, Albert, 21, 35, 205
Jámbrlico (novelista), 129
Jámbrlico de Apamea, 151, 152, 153
Jano (divinidad), 214
Janto de Lidia, 33
Jastrow, M., 136
Jauss, H. R., 71
Jessenius, Johannes, 27
Jesucristo, 151, 160, 161, 257, 335
Johanan Nappa, 340
Johnston, S. L., 55, 107, 177, 271
Jones, H. L., 212
Jorge de Capadocia, 202
Juan de Damasco, 230
Juan de Salisbury, 4
Juan Escoto Eurígena, 149
Juan Lido, 80, 82, 83, 89, 101, 104, 146, 251, 264, 269
Juba II, 125
Judah ha-Nasi, Rabbi, 284
Juliano (emperador), 6, 9, 39, 61, 65, 79, 84, 90, 95, 100, 103, 108, 131, 201, 341, 343, 360
Juliano de Laodicea, 128
Juliano el Caldeo, 34, 106, 124, 125, 126, 147, 152, 161, 178, 228, 240, 251, 257
Julianos, los, 26, 79, 105, 109
Justiniano (emperador), 104, 286, 292
Justino (mártir), 283
magia naturalis, 5  
magia transnaturalis, 4  
magnetismo espiritual, 8  
mago, 24, 95, 133, 160, 162, 281  
Mahé, J.-P., 58  
maḥḥā ('profeta'), 119  
Maittaire, Michael, 26  
Majercik, R., 54, 63, 64, 67, 88, 91, 113, 200, 206, 208  
Malalas, Juan, 156  
Manetón (astrólogo), 248  
Mani, 284, 315  
maniqueísmo, 315  
Marasco, G., 156  
Marcelo (obispo de Apamea), 114  
Marciano Capela, 138, 145, 211, 280  
Marción (hereje), 142, 283  
Marco Aurelio (emperador), 113, 156, 160, 164  
marcomanos, 156, 160  
Marcovich, M., 48  
Marduk (divinidad), 117, 136, 137  
Mari, 119  
Marino de Neápolis, 78, 80, 85, 89, 109, 239, 266, 336  
Mario Victorino, 46, 89, 299  
Marna (divinidad), 116  
Marsanes (NH X), 56  
Marthanus, Jacobus, 24  
Martinès de Pasqually, 7, 8  
Martín-Lunas, T., 67  
materia, 18, 58, 219, 251, 366  
Materno Cinegio, 114  
mathematici, 300  
Máximo de Éfeso, 9, 47, 201, 320, 369  
Máximo de Tiro, 233  
mazdeísmo, 142  
Mazur, Z., 70  
McCalla, A., 7  
Mead, George R. S., 14  
mediación (principio de), 32  
Mégara (Grecia), 227  
Meineke, G. de, 212  
Melchiar (mago), 20, 27  
Melitón de Sardes, 283  
melotesia, 126  
Mene (divinidad), 249  
Menéndez y Pelayo, M., 8  
Meni (divinidad), 243  
merkavá ('carro'), 5, 16, 61, 62, 339, 340  
Mesopotamia, 95, 106, 129, 133, 144, 376
Metatrón (ángel), 339, 340
micénico, 331
Michel de la Rochemailler, Gabriel, 24
Midrash ha-Ne’elam, 62
Migne, Jacques-Paul, 13, 25
Miguel Itálico, 141, 223
Mishná, 284
Mitra (divinidad), 11
Moerbeke, Guillermo de, 100, 104, 207
Moisés (profeta), 30, 112, 222, 288
Montero Herrero, S., 318
More, Henry, 29
Morellus, Franciscus, 26
Morhof, Daniel G., 5, 6
Mosheim, Johann Lorenz von, 13
Moutsopoulos, E., 59
Müller, F. M., 294
música, 59
Myers, F., 41

N
Narnia (Narni, Italia), 156
Nasemann, B., 55
Nauck, A., 148
Naudé, Gabriel, 5
Neḥuniah, Rabbi, 340
Neobarius, Conradus, 24
Nestorio de Atenas, 185, 368
Nicetas Coniates, 243
Nicolás de Damasco, 31, 33
Nicómaco de Gerasa, 317
Nicomedía (Izmit, Turquía), 202
Niehoff, M. R., 298, 303
niños, 184
nirguna Brahman (‘Absoluto sin atributos’), 142
Nono de Panópolis, 217, 222
Nouum Testamentum, 110, 283, 284
Numenio de Apamea, 69, 119, 143, 280, 358

Ο
Oanes (héroe), 95
Odiseo (héroe), 247
Oelsner, J., 124
Olimpiodoro de Alejandría, 26, 248, 253
O’Meara, J. J., 44, 288
omniformis, 248
Onasandro, 214
Opsopoeus, Johannes, 25
Oracula Sibyllina, 215, 269
orden planetario, 171
Orfeo, 78, 104, 133, 203, 232, 239, 244, 360
Orphei hymni, 222, 239, 262, 269
Orphica, 230
Oxirrinco (Bahnese, Egipto), 241

P
pájaros, 318
Palamás, Gregorio, 18
Palestina, 61
Palmira (Tadmor, Siria), 118, 119
Papias de Hierápolis, 82
Paracelsus, 13
paradisus, 21
Paráfrasis de Sem (NH VII, 1), 69
Parpola, S., 96, 137, 140
Parquér, J., 67
Patricius, Franciscus, 26, 98, 111, 113
Patroclo (héroe), 361
Pearson, B., 56
Pelvert, abad (Rivière, Bon-François), 11
Perea (Jordania), 118
Perea Yébenes, S., 68, 103
perro, 226, 237
persas, 133, 202
Persia, 137
peshat (‘significado literal’), 293
philosophia occulta, 4
Pico de la Mirándola, 20
Pilémenes, 225
Píndaro, 235
Pitágoras, 10, 18, 122, 355, 372
plenitud (principio de), 351
Pletón, Jorge Gemisto, 17, 18, 19, 72, 82, 163, 198
Plotino, 9, 11, 38, 47, 56, 58, 59, 63, 70, 246, 247, 356
Plutarco de Atenas, 78, 151, 185, 308
Plutarco de Queronea, 214, 324, 355, 357
Pólux de Náucratis, 127, 316, 317, 332
Pompeyo Magno, Gneo, 113
potestas, 23, 141
Potter, D., 315
Praechter, K., 39
pránâyáma (‘control de la respiración’), 218
Prisco de Epiro, 151
Probo (emperador), 156
Procopio de Gaza, 166, 232
Pródico (gnóstico), 28
Prouerbia (LXX), 267
Pselo, Miguel, 6, 17, 72, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 93, 99, 102, 104, 112, 123
pseudoepígrafo, 71, 294

Q
qâÒœmæ (‘divino’), 202
Quinto de Esmirna, 250

R
Radcliffe, E., 70
raggimu (‘profeta’), 119
Ramos Jurado, E., 66
Rappe, S., 65
Raúl Niger, 4
Rea (divinidad), 68, 69, 74, 216, 222
religión de libro, 294
responsa, 207, 289
retrograauatus, 247
revelación primordial, 290
Rhapsodiae Orphicae, 75
Rhegium (Reggio di Calabria, Italia), 369
Roberge, M., 69
Roma (Italia), 129, 159, 160
Rorem, P., 51, 67
rosacrucés, 13
Rosán, L. J., 50

S
sabeos, 295
saguna Brahman (‘Absoluto calificado’), 142
Sais (El Hagar, Egipto), 341, 373
Salamina (Grecia), 217
Samaranthus, Carolus, 24
Santos, F. D., 61
Sárapis (divinidad), 68, 210, 287, 371
Sebastián Yarza, F. I., 253
Sefer ha-Zohar, 62
sefirot (‘números primordiales’), 62
Séforis (Saffuriya, Israel), 340
segundo intelecto, 230
Séforis (Saffuriya, Israel), 340
Selduco I, 113
Selinunte (Selinta, Turquía), 129
semejanza (principio de), 352
Sémele (heroína), 361
Septimio Severo (emperador), 116, 299
Septuaginta, 90, 94, 108, 132
Servettus, Michael, 22
Servio, 108, 211
Severo (obispo de Antioquía), 342
Shankara (filósofo), 142
Shaw, G., 50, 56, 58, 59, 60
Sheppard, A., 49
Siete sabios de Grecia, los (mosaico), 308
Sileno (divinidad), 262
Símaco, Quinto Aurelio, 132
Simón bar Yohai, 62
simpatía (principio de), 4, 52, 57, 352, 354, 363,
Simplicio, 26, 81, 82, 98, 194, 220, 247, 315, 318, 349
Sinesio de Cirene, 19, 26, 40, 92, 111, 145
Sipar (Abu Habbah, Irak), 121
Siracides (LXX), 282
Siria, 50, 129, 225, 229
Siriano, 27, 78, 85, 108, 109, 356
Smith, A., 46, 325, 329
Smith, R., 61, 196, 197, 200, 229
Smythies, J. R., 54
Sócrates, 308
Sodano, A. R., 45
Sófocles, 248
Sohravardi (filósofo), 17
Solón de Atenas, 373
Sópatro de Apamea I, 120, 162, 308, 309, 320, 368
Sópatro de Apamea II, 152
Sophocles, Evangelinus, 15
Sosipatra, 70, 310
Sozomeno, 151, 161
Spizelius, Theophilus, 28
Stäcker, T., 55, 56
Stanley, Thomas, 28, 83, 98, 113, 126, 147, 164, 205, 210, 222
Stausberg, M., 72
Steel, C., 134, 207
Steuchus, Augustinus, 22
Stock, B., 300, 302, 305
Stroumsa, Guy G., 284
Struck, P., 67
Suda, 6, 79, 83, 101, 102, 123, 124, 234, 249, 261, 266
Suétionio, 159
sumerio, 144
Sūrāyu, 96
SYRUS, 145

T
Talon, P., 137
Tambrun-Krasker, B., 18
TANAJ, 282
Tapae (Rumanía), 177
Tardieu, M., 39, 43, 47, 52
Tártaro, 209, 213
taumaturgia, 41
Taylor, Thomas, 31, 199, 209
Tell Arr (Siria), 120
Temístio de Constantinopla, 231
Teócrito (escolios), 252
Teodoreto de Ciro, 90, 221, 234
Teodoro de Asine, 309, 356
Teodosio I, 114, 132, 369
Teodosio II, 80, 299
Teofrasto de Eresco, 234
teosofía, 12, 14, 342
Tetio Juliano, Lucio, 177
tetrámetro trocaico, 167, 224
Teúrgo, el, 227, 237, 261
Theiler, W., 40
Theodorus Beza, 28
Theologia Chaldaica (obra de Jámblico de Calcis), 292
theologoi, 135
Theosophia Tubingensis, 44, 49, 274, 293, 342
theurgia, 2
Tiletanus, Joannes Lodoicus, 24, 25

Timaeus (obra de Platón), 48, 59, 73, 79, 219, 254, 256, 286, 298, 303, 304, 365
Tiro (Sour, Líbano), 122, 140, 141
Titanes (divinidades), 213
Tito (emperador), 334
Tordó, 288
Torelli, A., 208
Tougher, S., 42
Toupius, Joannes, 147
Trajano (emperador), 113, 128, 129, 177
transustanciación, 377
Tratado tripartito (NH I, 5), 60
Tres estelas de Seth, las (NH VII, 5), 53, 56
triadas caldeas, 52, 67, 315
trémetro yámbico, 167
Trouillard, J., 48, 49
Troya (Turquía), 30
Turner, J., 52

U
uoluntarius, 53
uno triplicemente potenciado, 53
unus unus, 138, 141
Urano (divinidad), 183
Ursinus, Johannes Henricus, 28
Uruk (Warka, Irak), 121, 376
Uždavynys, A., 326, 344, 355, 366

V
Vakaloudi, A. D., 63
Valente (emperador), 13, 320
Valentiniano III, 80
Valesius, Henricus, 148
Van Den Kerchove, A., 73, 104, 108, 323
Vanderspoel, J., 61, 177, 196, 339, 340
Van Gölü (Turquía), 122
Van Liefferinge, C., 57, 64, 65, 66, 107, 109, 312, 314, 329
Vario Marcelo, Sexto, 115
Vasio Vocontiorum (Vaison-la-Romaine, Francia), 115
Vaughan, Thomas, 29
Vesubio, 159
Vetus Testamentum, 110
virtudes neoplatónicas, 335, 336
Voltaire, 9, 10
W
Waite, Arthur, 14
Wear, S. K., 72
Weigel, Valentine, 13
West, M. L., 221
Westcott, William W., 33
Whittaker, T., 38

Y
Yarhibol (divinidad), 119
yored merkavá (‘el que desciende al carro’), 339

Z
Zanker, P., 308
Zerck-Nové, S., 39
Zeus (divinidad), 64, 69, 75, 143, 145, 183, 216, 222, 234, 245, 250, 258
Zoe (emperatriz), 63
Zonayo (sofista), 232
Zoné, 232
Zoroastro, 7, 17, 27, 28, 30, 31, 82, 113, 162, 198
Zostriano (héroe), 198
Zostriano (NH VIII, 1), 28, 53, 71, 198
BIBLIOGRÁFÍA

A. EDICIONES DE TEXTO Y TRADUCCIONES

A. Xanthipp.   Acta Xanthippae et Polyxenae

Ael.   Aelianus
   *De natura animalium libri XVII; Varia historia; Epistolae; Fragmenta*, ex recognitione Rudolphi Hercheri (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1864), vol. 1, p. 1-436.

Aen. Gaz.   Aeneas Gazaeus


Aët.   Aëtius Amidenus

Agath.   Agathias
   HGM 2, p. 132-392 Dinforf.

Alb.   Albinus
   *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositii*, ex recognitione Caroli Friderici Hermanni (Lipsiae: sumptibus et typis Teubneri, 1873), vol. 6, p. 147-189.

Alex. Polyh.   Alexander Polyhistor
   FHG 3, p. 206-244 Müller = FGH 273 Jacoby.

Amm. Marc.   Ammianus Marcellinus
Anast. Sinait. **Anastasius Sinaiticus**

Q&R  *Quaestiones et responsiones*, en PG 89, col. 311-824 Migne.

Ann. Commn. **Anna Comnena**

Alex.  *Annae Comnenae Porphyrogenitae Alexias*, ex recensione Augusti Reifferscheidii (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1884).

Anon. **Anonymi**


Пρολεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, en *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, ex recognitione Caroli Friderici Hermanni (Lipsiae: sumptibus et typis Teubneri, 1873), vol. 6, p. 195-222.

Apoll. **Apollinaris Laodicenus**


Apollod.  **Apollodorus mytographus**

FHG 1, p. 428-469; 4, p. 649-650 Müller = FGH 244 Jacoby.

A. R.  **Apollonius Rhodius**

*Apollonii Rhodii Argonautica*, recognouit… Herman Fränkel (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1961).

Apollon. **Apollonius sophista**

*Apollonii sophistae lexicon Homericum*, ex recensione Immanuelis Bekkeri (Berlini: typis et impensis Reimeri, 1833).
App. Anth.  Appendix noua epigrammatum  

Apul.  Apuleius Madaurensis  


Aret.  Aretaeus  

Arist.  Aristoteles  
EN  Ethica Nicomachea, recognouit Franciscus Susemihl, editio altera curavit Otto Apelt (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1903).

Fr.  Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, collegit Valentinus Rose (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1886).


Phgn.  De coloribus; De audibilibus; Physiognomica, recensuit Carolus Prantl (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1881), p. 34-54.


Arnob.  Arnobius Africanus  
Arsen. Paroem. **Arsenius paroemiographus**

Ascl. **Asclepius philosophus**

Astrologica


Ath. Al. **Athanasius Alexandrinus**
*Ad quendam politicum syntagma utilissimum*, en *PG* 28, col. 1395a-1408d Migne.


Ath. **Athenaeus**

Aug. **Augustinus**


Cur. mort. *De fide et symbolo; De fide et operibus... De cura pro mortuis gerenda; De patientia*, recensuit Iosephus Zychal (Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1900), p. 621-660.


Bas. Anc.  
**Basilius Ancyranus**

Virg.  
*Liber de virginitate*, en PG 30, col. 669a-810a Migne.

Bas.  
**Basilius Caesariensis**

Enarr. in Is.  

Beros.  
**Berosus**

FHG 2, p. 495-510 Müller = FGH 680 Jacoby.

Boeth.  
**Boethius**

Phil. cons.  
*De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini (Monachii et Lipsiae: in aedibus K. G. Saur, 2000), p. 3-162.

Anicii Manlii Seuerini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque recensuit Rudolfus Peiper (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1871).

*De la consolation de la philosophie*, trad. grecque de Maxime Planud, publiée… par E.-A. Bétant (Genève: Carey Frères, 1871).

Call.  
**Callimachus**

Del.  

Callistr.  
**Callistratus**


Cass.  
**Cassius**

Pr.  

Cat.  
**Catenae**


Cels. Phil.  
**Celsus philosophus**

*Der Ἀληθής λόγος des Kelsos*, von Robert Bader (Sttugart; Berlin: W. Kohlhammer, 1940).

Chron. Alex.  
**Chronicon Alexandrinum**

Chrysipp.  
**Chrysippus Stoicus**  
Stoic. 2  

Chrys.  
**Chrysostomus, Iohannes**  

Cic.  
**Cicero, Marcus Tullius**  
Diu.  

Lg.  

Claudian.  
**Claudianus**  

**Claudius Apollinarius**  
Fr.  

Clem. Al.  
**Clemens Alexandrinus**  
Prot.  

Paed.  
Ibídem, p. 89-293.

Strom.  

App. Clem.  
**Clementina**  
*Appendix monumentorum ad Recognitiones Clementinas*, en PG 1, col. 1456-1474 Migne.

Cod. Iust.  
**Codex Justinianus**  
*Corpus iuris ciuilis. 2, Codex Justinianus*, recognouit Paulus Krueger (Berolini: apud Weidmannos, 1902).

Cod. Theod.  
**Codex Theodosianus**  
C. **Concilia**


**Const. VII**

*Constantinus VII*

R. Vári, «Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogennetos [Δημηγορία πρῶς τούς τῆς ἁγιότητος στρατηγοὺς = De contionibus militaribus]» *Byz*, 17 (1908), 75-84.

**Const. App.**

*Constitutiones apostolorum*


**Ctes.**

*Ctesias Cnidius*

FGH 688 Jacoby.

**Cypr.**

*Cyprianus Carthaginiensis*


**Cyr. Al.**

*Cyrillus Alexandrinus*

*De sacrosancta Trinitate liber*, en *PG 77*, col. 1120a-1173d Migne.

**Dial. Trin.**


**Dam.**

*Damascius*


**Isid. / Fr.**


**Phil. hist.**


**Pr.**


David philosophus


Defixionum tabellae

TDA Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas, collegit Augustus Audollent (Lutectiae Parisiorum: in aedibus Alberti Fontemoing, 1904).

Textos griegos de maleficio, ed. de Amor López Jimeno (Madrid: Akal, 2001).

Dicaearch. Dicaearchus Messenius


Didym. Didymus Alexandrinus


Trin. De trinitate libri tres, en PG 36, col. 269-992 Migne.

D. C. Dio Cassius


D. S. Diodorus Siculus

Bibliotheca historica, recognouit Fridericus Vogel… Curtius Theodorus Fischer (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1888-1906), 5 vols. [libros 1-20].


D. L. Diogenes Laertius

<p>| | |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
</table>
| Dion. Ar. | **Dionysius Areopagita, Pseudo**  
*Corpus Dionysiacum. 2, De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia;*  
| D. H. | **Dionysius Halicarnassensis**  
**Elias philosophus**  
| Emp. | **Empedocles philosophus**  
**Enoch**  
| Ephr. Aen. | **Ephraem Aenius**  
*Ephraemius*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1840). |
Ephr. Chres.  Ephraem Chersonensis

Ephr. Syr.  Ephraem Syrus


Epigraphica

AE  L’année épigraphique => Abreviaturas.
Agora Delplace, Cristiane & Denntzer-Feydy, Jacqueline. L’agora de Palmire: sur la base des travaux de Henri Seyrig, Raymond Duru et Edmond Frézouls. En PHI.
Budischovsky  La diffusion des cultes istiakes autour de la Mer Adriatique. 1, Inscriptions et monuments, par Marie Christine Budischovsky (Leiden: Brill, 1977).
BIBLIOGRAFÍA

IM Die Inschriften von Magnesia am Maeander, hrsg. von Otto Kern (Berlin: W. Spemann, 1900).


PHI Searchable Greek inscriptions: a scholarly tool in progress. The Packard Humanities Institute. Los Altos, CA.
Dirección URL: epigraphy.packhum.org


Epiph. Const. Epiphanius Constantiensis

Ep. Diog. Epistula ad Diognetum
Patres Apostolici, p. 78-86 Gebhardt, Harnack & Zahn.

Et. Gen. Etymologicum genuinum

Et. Gud. Etymologicum Gudianum

EM Etymologicum magnum

Euagr. Schol. Evagrius Scholasticus
Eun.  **Eunapius Sardianus**
Fr.  «Fragmenta», en FHG 4, p. 7-56 Müller = HGM 1, p. 205-274 Dindorf.

E.  **Euripides**

Eus.  **Eusebius Caesariensis**

Eust.  **Eustathius Thessalonicensis**

Eustr.  **Eustratius philosophus**
Eutencius


Fauon. Eulog.

**Fauonius Eulogius**

*Disputatio de Somnio Scipionis*, edidit Alfred Holder (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1901).

Gal.

**Galenus**

An. Athen.


Gel. Cyz.

**Gelasius Cyzicenus**


Geo. Cedr.

**Georgius Cedrenus**


Geo. Mon.

**Georgius Monachus**


*Chronicon breue*, en PG 110 Migne.

Geo. Pisid.

**Georgius Pisides**

Heracl.


Geo. Sync. Georgius Synellus


Gr. Cypr. Gregorius Cyprius


Gr. Naz. Gregorius Nazianzenus

PG 35-37 Migne.

Gr. Nyss. Gregorius Nyssenus

Mart. I _Encomium in XL martyres I_, en PG 46, col. 749-772 Migne.

_De cognitione Dei_, en PG 130, col. 28d-29a, 257d-276c, 312d-317c Migne.

Gr. Thaum. Gregorius Thaumaturgus


Heraclit. Heraclitus allegorista


Heraclit. Heraclitus philosophus


Herenn. Phil. Herennius Philo


_Hermetica_


«Asclepius», en _Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes_


SH «Stobaei Hermetica», en *Corp. Herm.*, t. 3, p. 2-93; t. 4, p. 1-100 Festugièr.


Herm. *Hermias Alexandrinus*


Hermipp. *Hermippus*


**Hero mecanichus**


Hdt. *Herodotus*


BIBLIOGRAFÍA

Hes.  
**Hesiodus**


Hierocl.  
**Hierocles Platonicus**

In CA  *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, recensuit Fridericus G. Koehler (Stutgardiae: in aedibus Teubneri, 1974).


Hieron.  
**Hieronymus Stridonensis**


*Eusebii Pamphili Chronicorum libri*, en PL 110. col. 11-508 Migne.

Hippol.  
**Hippolytus**


SHA  
**Historiae Augustae scriptores**


**Historici Graeci**


**Homerus**

Il. / Od.  *


*Odisea*, introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez (Madrid: Cátedra, 1987).
**Horap.**

*Horapollo*


*I geroglifici*, testo greco a fronte, a cura di Mario Andrea Rigoni e Elena Zanco (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001).

**Iambl.**

*Iamblichus*


*Sobre los misterios egipcios*, introd., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado (Madrid: Gredos, 1997).


**VP**


**Io. D.**

*Ioannes Damascenus*


PG 94, 789-1128 Migne.

*Fragmentum sermonis cuiusdam ex Catena regia in Lucam cod. 2440, ad caput 1, v. 35*, en PG 96, col. 816a-b Migne.

*Sermo in annuntiationem Mariae*, en PG 96, col. 648b-661 Migne.
Io. Mal.  
**Ioannes Malalas**  
*Chronographia*, recensuit Ioannes Thurm (Berolini: de Gruyter, 2000).
*Chronographia*, ex recensione Ludouici Dindorfii (Bonae: impensis ed. Weberi, 1831).

Eclog.  

I.  
**Iosephus**

AI  


Iren. Lugd.  
**Irenaeus Lugdunensis**

Haer.  
*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libris quinque adversus haereses*..., edidit W. Wigan Harvey (Cantabrigiae: typis academicis, 1857), t. 1.  

Isid.  
**Isidorus Hispalensis**

Etym.  
*Etymologiarum siue originum libri XX*, recognouit W. M. Lindsay (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1911), 2 t.

Iul.  
**Iulianus imperator**  

Ep. / Fr.  

Gal.  
«Against the Galileans», en *The works of the emperor Julian*, vol. 3, p. 318-427 Wright.

Misop.  
Or. 8(5)  «Sur la mère des dieux», en *Oeuvres complètes* 2/1, p. 102-131 Rochefort.
Or. 9(6)  «Contre les cyniques ignorants», en *Oeuvres complètes* 2/1, p. 144-173 Rochefort.
Or. 11(4) «Sur Hélios-roi», en *Oeuvres complètes* 2/2, p. 100-138 Lacombrade.
*Contra los Galileos; Cartas y fragmentos; Testimonia; Leyes*, introd., trad. y notas de José García Blanco & Pilar Jiménez Gazapo (Madrid: Gredos, 1982).

Iust.  

**Iustinianus imperator**


Iust. Phil.  

**Iustinus philosophus**


Iuu.  

**Iuennalis**

*Saturae*, ed. J. Willis (Stutgardiae; Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1997).

Lact.  

**Lactantius**


*Opera omnia. 1, Diuinae institutiones et Epitome diuinariae institutionum*, recensuit Samuel Brandt (Pragae; Vindononae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1890).

Lex. Seg.  

**Lexica Segueriana**


Lib.  

**Libanius**

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Liber Iubil.</td>
<td><strong>Liber Iubilaeorum</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Luc.</td>
<td><strong>Lucianus</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Alex.</td>
<td>«Alexander the false prophet», vol. 4, p. 174-253.</td>
</tr>
<tr>
<td>Philops.</td>
<td>«Philopseudes», vol. 3, p. 319-381.</td>
</tr>
<tr>
<td>Luciani Alexander, Demonax, Gallus, Icaromenippus, Philopseudes, ad Hesiodum, Nauigium, ed. Franz Volkmar Fritzche (Lipsiae: Hartmann, 1826).</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Lyd.</td>
<td><strong>Lydus, Ioannes Laurentius</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Macr.</td>
<td><strong>Macrobius</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Mamertin.</td>
<td><strong>Mamertinus</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>
Man.	Manetho astrologus
Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI, relegit Arминus Koechly
(Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1858).

Marc. Diac. Marcus Diaconus
VPorph. Vita Porphyrii episcopi Gazensis, ed. Societatis Philologae Bonnensis
Sodales (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1895).

Marin. Marinus Neapolitanus
Procl. Proclus ou sur le bonheur, texte établi, trad. et annoté par Henri
Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds avec la collaboration de

Mart. Cap. Martianus Capella
Martianus Capella, Franciscus Eyssenhardt recensuit (Lipsiae: in aedibus
Teubneri, 1866).

Martyr. Polyc. Martyrium Polycarpi

Max. Conf. Maximus Confessor
Qu. Thal. Quaestiones ad Thalassium: una cum Latina interpretatione Joannis
Scotti Eriugenae juxta posita, ed. Carl Laga & Carlos Steel (Turnhout:

Max. Tyr. Maximus Tyrius
Dissertationes, ed. Michael B. Trapp (Stutgadiae et Lipsiae: in aedibus
Teubneri, 1994).

Menipp. Menippus geographus
Geographi Graeci minores, e codicibus recognouit... Carolus Mullerus

In EN Commentaria in Aristotelem Graeca. 20, Eustratii et Michaelis et
anomyma in ethica Nicomachea commentaria, ed. Gustauus Heylbut

Annales, recognouit Immanuel Bekkerus (Bonnae: impulsis ed. Weberi,
1836).

Murator. Fr.  Muratorianum fragmentum  
*Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, hrsg. von Hans Lietzmann (Bonn: A. Marcus und E. Weber’s Verlag, 1902).  

Nic.  Nicander Colophonius  
Th.  «Theriaca», ibídem, p. 28-92.

Niceph. Greg.  Nicephorus Gregoras  

Nicet. Chon.  Nicetas Choniata  
*Thesaurus orthodoxae fidei*, en *PG* 139, col. 1093-1444b Migne.

Nic. Dam.  Nicolaus Damascenus  

Nicom.  Nicomachus Gerasenus  
Ar.  *Introductionis arithmeticae libri II*, recensuit Ricardus Hoche (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1866).  
Nonn.  
Nonnus Panopolitanus

D.  


Par. Eu. Io.  
Paraphrasis S. Euangellii Ioannei, ed. Augustinus Scheindler (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1881).

Nouum Testamentum


Numen.

Numenius Apamensis

Fr.  


Olymp.

Olympiodorus

In Alc.  
Commentary on the first Alcibiades of Plato, critical text and indices by L. G. Westerink (Amsterdam: Hakkert, 1956).

In Grg.  

In Phd.  

Onas.

Onasander


Opp.  
Oppianus Anazarbensis

H.  

Opp.  
Oppianus Apamensis

C.  
Orac. Chald.  

**Oracula Chaldaica**


*De oraculis Chaldaicis*, ed. Guilelmus Kroll (Vratislaviae: Guilelmus Koebner, 1894).

*Oracli caldaici*, testo greco a fronte, a cura di Angelo Torelli (Milano: Classici Greci e Latini, 1995) [reimpr. 2005].

*Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico; Numenio de Apamea: fragmentos y testimonios*, introd., trad. y notas de Francisco García Bazán (Madrid: Gredos, 1991).


*The Chaldaick Oracles of Zороaster and his followers, with the expositions of Pletbo and Psellus*, ed. Thomas Stanley (London: printed for Thomas Dring, 1661).

*Magia philosophica hoc est Francisci Patricii summi philosophi Zoroaster & eius 320 oracula Chaldaica; Asclepii dialogus & philosophia magna Jam nunc primum ex Bibliotheca Ranzoviana e tenebris eruta & latine reddita* (Hamburgi: 1593).

Orac. Sib.  
**Oracula Sibyllina**  

Orib.  
**Oribasius**  

Origenes  

Comm. in Mt.  
*Comm. in Euangelium secundum Mattheum*, en PG 13, col. 829-1600 Migne.

Exp. in Ps.  
*Ex Origenis expositione in prouerbia Salomonis*, en PG 17, col.161a-252c Migne.

Fr. in Ps.  

Select. in Ez.  
*Selecta in Ezechielem*, en PG 13, col. 768-825 Migne.

Oros.  
**Orosius, Paulus**  
*Historiarum aduersos paganos libri VII*, ex recognitione Caroli Zangemeister (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1889).  

Orph.  
**Orphica**  
A.  

Fr.  
*Orphicorum fragmenta*, collegit Otto Kern (Berolini: apud Weidmannos, 1922).


*Textos de magia en papiros griegos*, introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez & Mª Dolores Sánchez Romero (Madrid: Gredos, 1987).


Ph. **Philo Alexandrinus** — *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. Leopoldus Cohn & Paulus Wendland (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1897-1915), vols. 2-6:

Ioseph. «De Iosepho», vol. 4, p. 61-118.

BIBLIOGRAFÍA


VMos «De uita Mosis liber I», vol. 4, p. 119-199.


Philo mecanichus


Philochor. Philochorus Atheniensis

FGH 328 Jacoby.

Philop. Philoponus, Iohannes

In Cat. In Aristotelis Categorias commentarium, ed. Adolfus Busse (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1898).

P. M. De opificio mundi libri VII, recensuit Gulterus Reichardt (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1897).

Philost. Philostorgius


Philox. Philoxenus grammaticus


Phot. Photius


Photius


Pi.  **Pindaros**


Pl.  **Plato philosophus**
*Platonis opera*, recognouit Ioannes Burnet (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1967), 5 vols.:  

Cra.  *Cratylus*, vol. 1, 383a-440e.  

Lg.  *Leges*, vol. 5, 624a-969c.  


Phd.  *Phaedo*, vol. 1, 57a-118.  


Plt.  *Politicus*, vol. 1, 257a-311c.  

R.  *Respublica*, vol. 4, 327a-621d.  


Th.  *Theaetetus*, vol. 1, 142a-210d.  

Ti.  *Timaeus*, vol. 4, 17a-92c.  

**Diálogos. 3**, *Fedón; Banquete; Fedro*, introd., trad. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, 2008).  


**Diálogos. 5**, *Parménides; Teeteto; Sofista; Político*, introd., trad. y notas de Mª Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos & Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 2008).  

**Diálogos. 6**, *Filebo; Timeo; Critias*, introd., trad. y notas de Mª Durán & Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1997).

Pletho  

**Mag. Orac.**  Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων = *Oracula magica quae a Zoroastre prodiere*, en PG 122, col. 1115-1122 Migne.

**Sugkephall.**  Ζωροαστρεύων τε καὶ Πλατωνικὰν δογμάτων συγκεφαλαίωσις, ἐν Νόμων συγγραφή, p. 262-269 Alexandre.
Plot.

**Plotinus**


Plu.

**Plutarchus Chaeronensis**


**Alc.** «Alcibiades», vol. 4, p. 2-115.

**Luc.** «Lucullus», vol. 2, p. 470-611.


**Sol.** «Solo», vol. 1, p. 404-499.


*Obras morales y de costumbres (Moralia)*. 6, *Isis y Oiris; Diálogos píticos*, introd., trad. y notas de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado (Madrid: Gredos, 1995).

Poll.

**Pollux**


Porph.

**Porphyrius Tyrius**


**Ad II.** *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias...* edidit Hermannus Schrader (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1880), fasc. 1.


*Contra los cristianos*, recopilación de fragmentos, trad., introd. y notas de Enrique A. Ramos Jurado et al. (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006).


FGH 260 Jacoby.


Marc. «Epistula ad Marcellam», *Porphyrii philosophi platonici opuscula tria*, p. 191-211 Nauck.


*Porfirio, Vida de Plotino; Plotino, Enéadas 1-3*, introd., trad. y notas de Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982).

Sent. *Sententiae ad intellibilia ducentes*, recensuit B. Mommert (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1907)


Posidon. Apam. **Posidoni Apamensis**


FGH 87 Jacoby.

Procl. **Proclus philosophus**


In Euc. In primum Euclidis elementorum librum commentarii, ed. Godofredus Friedlein (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1873).


In Platonis Parmenidem commentaria. Tomus 2, libros 4-5 continens, ed. Carlos Steel, recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt Carlos Steel, Caroline Mace, Pieter D’Hoine (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 2008).

In Platonis Parmenidem commentaria. Tomus 3, libros 6-7 et indices continens, recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt Carlos Steel et Leen Van Campe (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 2009).


Commento alla Repubblica di Platone (dissertazioni 1, 3-5, 7-12, 14-15, 17), introd., trad. e commento di Michele Abbate, pref. di Mario Vegetti (Milano: Bompiani, 2004).


Commentary on Plato’s Timaeus. 1, Proclus on the Socratic state and Atlantis, transl. with an introd. and notes by Harold Tarrant (Cambridge: Cambridge University Pres, 2006).


«De prouidentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum», Procli philosophi Platonici opera inedita, p. 146-195 Cousin.


Procop. Gaz. Procopius Gazaeus

[Refutatio Procli:] Eiusdem Procopii Gazaei fragmentum ex codice Vaticano 1096, p. 61, en PG 87.2, col. 2792e-h Migne.

Psel. Psellus


Vidas de los emperadores de Bizancio, introd., trad. y notas de Juan Signes Codoñer (Madrid: Gredos, 2005).


Μιχαήλ τοῦ Ψέλλου περὶ ἐνεργείας δαμιόνων διάλογος, en PG 122, col. 817-876 Migne.

E. Assyr.

"Exthetais kefaiaioûdês kai syntomos tôn parrà 'Aσσυράioiç dogmatôn, en Psychol., p. 151, 16-152, 24 O’Meara (opusc. 41).


D. Bassi, «Notizie di codici greci nelle biblioteche italiane. 3, Michele Psello», RFIC, 26 (1898), 122-123.

E. Chald.

"Exthetais kefaiaioûdês kai syntomos tôn parrà Xaldaiioiç dogmatôn, en Psychol., p. 146, 7-148, 19 O’Meara (opusc. 39).


PG 122, col. 1149c-1153b Migne.

Encom.

Autobiografia: encomio per la madre, testo critico, introd. trad. e comment. a cura di Ugo Criscuolo (Napoli: D’Auria, 1989).

Ep.

"Epistollai, en Mesaiounikê bibliothechê = Bibliotheca Graeca Medii Aevi, epistassia K. N. Satha (Beneita’ tûpois toû Foinixos, 1876), t. 5, p. 3-61.

Epitaph.


Exeg.

"Eêghnesis tôn Xaldaiôkhôn hêtôn, en Psychol., p. 126, 14-146, 6 O’Meara (opusc. 38).


PG 122, col. 1124a-1149b Migne.

Forens.

Orationes forenses et acta, ed. George T. Dennis (Stutgurd: Teubner, 1994).

Gr. opin.

Tîna peri' daimônôn doxôsousin "Ellênes, en Daem., p. 36-43 Boissonade.

Quaenam sunt Graecorum opiniones de daemonibus, en PG 122, col. 876-882 Migne.

HS


Hup.

"Yptuposwos kefaiaioûdês tôn parrà Xaldaiôis ârhchiôn dogmatôn, en Psychol., p. 148, 20-151, 15 O’Meara (opusc. 40).

De oraculis Chaldaicis, p. 73-76 Kroll.

Logica

OD
De omnifaria doctrina, critical text and introd. by Leendert Gerrit Westerin (Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1948).

Orat.

PG 122
Michaelis Pselli opera quae reperiri potuerunt omnia, en PG 122, col. 477-1358 Migne.

Poem.

Psychol.

Theol.

«La chaîne d’or chez Homère», en Lévêque, 1959, 78-81.

Ptol.
Ptolemaeus

Tetr.
Claudii Ptolemaei opera quae extant omnia. 3/1, Apotelesmatika, ed. W. Hübner (Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1998).

Q. S.
Quintus Smyrnaeus


Scholia


BIBLIOGRAFÍA


Seru. Seruius grammaticus


S. E. Sextus Empiricus


Simon. Simonides


Simp. Simplicius


In Ph. Commentaria in Aristotelem Graeca. 9, Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattro priores commentaria, ed. Hermannus Diels (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1882).
Socr. Sch.  Socrates Scholasticus  

S.  Sophocles tragicus  

Soz.  Sozomenus  

St. Byz.  Stephanus Byzantinus  
Ethnicon quae supersunt, ex recensione Augusti Meineki (Berolini: impensis Reimeri, 1849).

Stob.  Stobaeus  
Anthologium, recensuerunt Curtius Wachsmuth & Otto Hense (Berolini: apud Weidmannos, 1884-1912), 5 vols.

Strab.  Strabo  
Geographica, recognouit Augustus Meineke (Lipsiae: sumptibus et typis Teubneri, 1877-1898), 3 vols.

Sud.  Suda  
Lexicon Graecum (Mediolani: 1499).  
Dirección URL: http://gallica.bnf.fr/document?O=N059474

Suet.  Suetonius  
<table>
<thead>
<tr>
<th>Bibliografía</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>Sym. Logoth.</strong></td>
<td><strong>Symeon Logothetes</strong></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td><em>Chronicon</em>, recensuit Stephanus Wahlgren (Berolini: de Gruyter, 2006).</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td><em>Chronographia</em>, ex recognitione Immanuelis Bekkeri (Bonnae: impensis ed.Weberi, 1842), p. 3-331 [sub nomine Leonis Grammatici].</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Synes.</strong></td>
<td><strong>Synesius Cyrenensis</strong></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td><em>Himnos; Tratados</em>, introd., trad. y notas de Francisco Antonio García Romero (Madrid: Gredos, 1993).</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Tabellae defixionum</strong></td>
<td><strong>TDA</strong></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td><em>Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas</em>, collegit Augustus Audollent (Luteciae Parisiorum: in aedibus Alberti Fontemoing, 1904).</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Tac.</strong></td>
<td><strong>Tacitus</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>PTebt.</strong></td>
<td><strong>Tebtunis papyri</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Tert.</strong></td>
<td><strong>Tertullanus</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Scap.</strong></td>
<td><em>De praescriptione haereticorum; Ad martyras; Ad Scapulam</em>, ed. with introd. and notes by T. Herbert Bindley (Oxford: Clarendon Press, 1893), p. 127-142.</td>
</tr>
<tr>
<td>Autor</td>
<td>Trabajo</td>
</tr>
<tr>
<td>-------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>Thdt. Theodoretus</td>
<td>Graecarum affectionum curatio, recensuit Ioannes Raeder (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1904).</td>
</tr>
</tbody>
</table>
BIBLIografía

**Varia**


**Vetus Testamentum**


Zonar.  

Zonaras, Ioannes  

Ps. Zonar.  

Zonaras lexicographus, Pseudo  

Zos. Alch.  

Zosimus alchemista  

Zos.  

Zosimus historicus  


AGrippa, H. C., «De goetia & necromantia; De theurgia», *De incertitudine & vanitate scientiarum & artium, atque excellentia verbi dei declamatio* (Parisiis: apud Joannem Petrum, 1531), fol. IV-IVr.

— *De occulta philosophia libri III* (Lugduni: apud Godefridum et Marcellum Beringos fratres, 1550).


— «Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad», en *Ciencia y cultura en la Edad Media: actas VIII y X* (Las Palmas de Gran Canaria: Dirección general de ordenación e innovación educativa; Fundación canaria Orotava de historia de la ciencia, 2002), p. 113-133.


— & COPENHAVER, B. P., «From the editors», MRW, 1.1 (2006), V-VIII.
— «Apamée-sur-l’Oronte, de Séleucos aux Ayyoubides». URL: http://croisieres-egypte.clio.fr/bibliothèque/Apamée-sur-l_Oronte_de_Seleucos_aux_Ayyoubides.asp
— «Adjetivos compuestos en la Iliada y la Odisea (conclusión)», RFULL, 8-9 (1989-1990), 25-44.
BERGIER, abbé (Nicolas-Sylvain), Dictionnaire de théologie, nouvelle ed. (Besançon: Chalandre Fils; J. Petit, 1826-1827), t. 2 y 8.


BIDEZ, J., Vie de Porphyre: le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Peri agalmaton et De regressu animae (Gand: E. van Goethem; Leipzig: Teubner, 1913).


BLACK, C., Pico’s Heptaplus and biblical hermeneutics (Leiden: Brill, 2006).


BLAVATSKY, H. P., The key to theosophy: being a clear exposition, in the form of question and answer, of the ethics, science, and philosophy, for the study of which the Theosophical Society has been founded (London: The Theosophical Publishing Company, 1889).


— «La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a finales del s. V según la Vida de Severo de Zacarías Escolástico: paganos y cristianos (II)», Gerión, 17 (1999), 519-530.

— Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad (Madrid: Cristiandad, 2001a).


Boiy, T., Late Achaemenid and Hellenistic Babylon (Leuven: Peeters, 2004).


BOULANGER, N.-A. => HOLBACH, P. H. D.


BREMMER, J. N. & VEESTRA, J. R. (ed.), *The metamorphosis of magic from Late Antiquity to the early modern period* (Leuven: Peeters, 2002).


BIBLIOGRAFÍA


— «La propiedad eclesiástica según el Codex Theodosianus: estudio preliminar», en Ramón Teja & Cesáreo Pérez (ed.), Congreso internacional «La Hispania de Teodosio» (Segovia: Junta de Castilla y León; Universidad SEK, 1997), vol. 1, p. 31-38.


Burkert, W., De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega, trad. Xavier Riu (Barcelona: El Acantilado, 2002) [original italiano: Da Omero ai magi: la tradizione orientale nella cultura greca, a cura di Claudia Antonetti, Venezia: Marsilio, 1999].


COLES, A. C., *The treatment of matter and divinisation language in «The ecclesiastical hierarchy» of pseudo-Dionysius and his sources, as a basis for evaluating his sacramental theology*. Dirección URL: http://www.gurdjieff-books.net/research/alasdair_cole.php


CORNELIUS, I., «Astarte», en Eggerl & Uehlinger (ed.), *IDD*.


CUDWORTH, R., *The true intellectual system of the Universe… with a treatise concerning the eternal and immutable morality*, notes and dissertations of J. L. Mosheim, transl. by John Harrison (London: printed for Thomas Tegg, 1845), 3 vols.


— *Astrology and religion among the Greeks and Romans* (New York; London: G. P. Putnam’s Sons, 1912).

— *After life in Roman paganism: lectures delivered at Yale University on the Silliman Foundation* (New Haven: Yale University Press, 1922).


— «Damascius on the ineffable», *AGPh*, 78.2 (1996), 120-129.


— & Uehlinger, Ch. (ed.), *Iconography of deities and demons in the Ancient Near East* (IDD). A research project of the History of Religions Chair of the University of Zurich, Switzerland, in co-operation with Brill Academic Publishers, Leiden, Netherlands. URL: http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication.php


— «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529», Erytheia, 8.2 (1987a), 203-207.


— «La cristianización de la filosofía antigua en Atenas y Alejandría», Arbil, nº 112.


— «Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy», *Dionysius*, 17 (1999), 83-94.


— *Aspectos inusuales de lo sagrado* (Madrid: Trotta, 2000b).


**GEORGIUS VENETUS**, F., *De harmonia mundi totius cantica tria* (Parisiis: apud Adream Berthelin, 1545).


Gray, L. H., «Jackson, A. V. Williams, Zoroaster; the prophet of the ancient Iran, New York… 1899», *ARW*, 4 (1901), 358-365 [reseña].


Griffith, S. H., «Ephraem the Syrian’s hymns “against Julian”: meditations on history and imperial power», *VChr*, 41.3 (1987), 238-266.


— «El “historiador cautivo”: Amiano Marcelino frente a su auditorio senatorial romano», 


HAYS, H., «Funerary rituals (Pharaonic period)» (2010), en Willike Wendrich, Jacco Dieleman & Elisabeth Frood (ed.), UCLA Encyclopedia of Egyptology. Los Angeles, CA. Dirección URL: http://www.escholarship.org/uc/item/1r32g9zn


HEURNIUS, O., Barbaricae philosophiae antiquitatum libri duos (Lugdunus: ex Officina Plantiniana apud Christophorum Raphelengium, 1600).


— «Specimen comentarii critici et exegetici ex fontibus hausti ad Oracula Chaldaica», *RPh*, 24 (1900), 169-192.


— «Riders in the sky: cavalier gods and theurgic salvation in the second century A.D.», 
*CPh*, 87 (1992), 303-321.


**KEENAN, M. E.**, «The terminology of witchcraft in the works of Augustine», *CPh*, 35.3 (1940), 294-297.


**KISSLING, R. C.**, «The ὄχημα-πνεῦμα of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene», *AJPh*, 43.4 (1922), 318-330.


LENORMANT, F., La magic chez les Chaldéens et les origines accadiennes (Paris: Maisonneuve, 1874).


LUCK, G., «Theurgy and forms of worship in neoplatonism», en Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs & Paul Virgil McCracken Flesher (ed.), *Religion, science and magic in


— «The survival of ancient magic in the early Church», Mene, 3 (2003), 29-54.


Majercik, R., «A reminiscence of the Chaldean oracles at Gregory of Nazianzus, Or. 29, 2: οὖν κρατήρ τις ύπερερρήη», VChr, 52.3 (1998), 286-292.


Martín Hernández, R., «La muerte como experiencia mistérica: estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas», ’Ilu, 10 (2005), 85-105.


Martinès de Pasqually, Traité de la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles et divines (Paris: Bibliothèque Chacornac, 1899).


MENÉNDEZ Y PÉLAYO, M., Historia de los heterodoxos españoles (Madrid: Librería Católica de San José, 1880), 3 vols.


- Jámblico, «Acerca de los misterios de Egipto»: racionalidad y religión en la Antigüedad tardía, director Pedro C. Tapia Zúñiga (Universidad Nacional Autónoma de México, 2009) [tesis doctoral].


– *The immortality of the soul, so farre forth as it is demonstrable from the knowledge of nature and the light of reason* (London: James Fletcher, 1662).


— «Assyrians after Assyria» [original en *JAAS*, 12.2 (2000), 1-16]. Dirección URL: http://www.betnahrain.net/1History/Parpola1.htm


PATRIZI, F., *Nova de universis philosophia in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur* (Ferrariae: Benedictus Mammarellus, 1591).


Ramón Guerrero, R., Filosofías árabe y judía (Madrid: Síntesis, 2004).


Rémondon, R., «L’Égypte et la sûpreme résistance au christianisme (Ve-VIIe siècles)», BIAO, 51 (1952), 63-78.


Rigg, J. M. (ed.), Giovanni Pico della Mirandola: his life by his nephew Giovanni Francesco Pico; also three of his letters; his interpretation of psalm XVI; his twelve rules of a Christian life; his twelve points of a perfect lover; and his deprecatory hymn to God, transl. from the Latin by Thomas More (London: David Nutt, 1890).

Riggs, C., «Funerary rituals (Ptolemaic and Roman periods)», 2010, en Willike Wendrich, Jacco Dieleman & Elisabeth Frood (ed.), UCLA Encyclopedia of Egyptology (Los Angeles). Dirección URL: http://escholarship.org/uc/item/1n10x347


RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., «Sobre θεὸν χεῖρες: significado y contexto», *CFC(G)*, 15 (2005), 125-140.


RÜPKE, J., «Varro’s *tria genera theologiae*: religious thinking in the Late Republic», *Ordia Prima*, 4 (2005), 107-129.


SAMARANCH KIRNER, F., Filosofía y teúrgia: una interpretación del hermetismo (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999).


SAREFIELD, D. C., Burning knowledge: studies of bookburning in ancient Rome (The Ohio State University, 2004) [PhD dissertation].

SATHAS, K., «Fragments de Chérémon; ouvre perdu de Proclus; titre d’ traité de Porphyre», BCH, 1.1 (1877), 309-320.


SERVETUS, M., Christianismi restitutio ([Vienne en Dauphiné: B. Arnollat], 1553).
— «Antiquités Syriennes», Syria, 22.3-4 (1941), 218-270.
SFAMENI, C., «Magic syncretism in the Late Antiquity: some examples from papyri and magical gems», 'Ilu, 6 (2001), 183-199.
— «Neoplatonic theurgy and Dionysius the Areopagite», JECS, 7.4 (1999a), 573-599.


SIMONSEN, D., Sculptures et inscriptions de Palmyre à La Glyptothèque de Ny Calsberg (Copenhague: Th. Lind, 1889).


SMITH, A., Porphyry’s place in the neoplatonic tradition: a study in post-Plotinian neoplatonism (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974) [especialmente la parte II, «Theurgy in De Mysteriis of Iamblichus» (chap. 6, p. 83-99), «Casuality in theurgy» (chap. 7, p. 100-110); «Theurgy in Proclus» (chap. 8, p. 111-121), «The theoretical attitude of the neoplatonists to theurgy» (chap. 9, p. 122-141)].
— «Iamblichus, the first philosopher of religion?», Habis, 31 (2000), 345-353.


SOPHOCLES, E. A., Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods: from B.C. 146 to A.D. 1100 (Boston: Little, Brown and Company, 1870).


— Listening for the text: on the uses of the past (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1990).


— «El mito de la oposición entre la filosofía occidental y el pensamiento de la India: el brahmanismo: las Upanishads», 'Ilu, 8 (2003), 159-199.


— La théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus (Liège: Centre International d’Etude de la Religion Grecque Antique, 1999).

VÂRTEJANU-JOUBERT, M., «The letter as object: the written word between reification and hermeneutics in Rabbinic Judaism», Mondes anciens, 1 (2009), sin paginación.

VAUGHAN, T., Anthroposophia theomagica, or discourse of the nature of man, and his state after death... by Eugenius Philalethes (London: printed for John Allen, 1656).


Dirección URL: http://www.hungarian-history.hu/lib/chk/index.htm


VOLOKHINE, Y., «Le dieu Thot et la parole», *RHR*, 221.2 (2010), 131-156.


— *Dictionnaire philosophique, portatif* (s.l.: 1765).


WAITE, A. E., *The book of black magic and of pacts, including the rites and mysteries of goetic theurgy, sorcery, and infernal necromancy, also de rituals of black magic* (Chicago: de Laurence Co., 1910) [1ª ed. London: G. Redway, 1898].


'Ελπίς δὲ τρεφέτω σε πυρέοχος

Que te alimente la esperanza cargada de fuego