

*Tesis doctoral*

# 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

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Álvaro Fernández Fernández  
D.L.: GR 1152-2012  
ISBN: 978-84-695-1154-1





*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 [Χαλδαϊκὰ] 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 Χαλδαϊκὰ 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 Χαλδαϊκὰ, 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 Χαλδαϊκὰ λόγια, lo que comporta varias conjeturas acerca de la historia del texto. Partiéndose de una inscripción gala en que se rememoran τὰ Ἀπαμεία 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 θεουργός (*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 θεουργός 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, ιεροουργία, ιερατική, μυσταγωγία y τελεστική. La rara voz θεοφορία, a su vez, no pertenece necesariamente al vocabulario teúrgico.

# ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i> .....	IX
<i>Lista de abreviaturas</i> .....	XXI
I. La teúrgia y los <i>Oracula Chaldaica</i> 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
☞ Martinès 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 <i>ORACVLA CHALDAICA</i> .....	17
☞ Jorge Gemisto 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

☞ Franciscus Morellus y Michael Maittaire.....	26
☞ Franciscus Patricius.....	26
☞ Jessenius, Heurnius y Lambeccius.....	27
☞ Thomas Stanley.....	28
☞ Joannes Clericus y Louis H. Gray.....	28
☞ More, Cudworth y Vaughan.....	29
☞ Johannes Albertus Fabricius.....	30
☞ Thomas Taylor.....	31
☞ Isaac P. Cory.....	32
☞ James Darmesteter.....	33
☞ William W. Wescott.....	33
☞ Christian August Lobeck.....	34
☞ Albert Jahn.....	35
Epílogo.....	35
II. Historiografía de la teúrgia y de los <i>Oráculos caldeos</i> .....	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 [Χαλδαϊκὰ] λόγια.....	77
A. FÓRMULAS QUE INTRODUCEN LOS FRAGMENTOS CALDEOS.....	78
☞ La etiqueta λόγια.....	78
☞ La etiqueta τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια.....	81
☞ Las alusiones como ῥητοί ο ῥήματα.....	84
☞ Expresiones que los atribuyen a οἱ θεοί.....	84
☞ Las alusiones como ὕμνοι.....	91
☞ La etiqueta τὰ τῶν Ἀσσυρίων λόγια.....	92
☞ Expresiones que los atribuyen a οἱ βαρβαροί.....	96
☞ Expresiones que los atribuyen a «los paganos».....	99



B. QUÉ ES UN ΛΟΓΙΟΝ .....	100
C. EVOLUCIÓN DEL TÍTULO <i>ORACVLA CHALDAICA</i> .....	106
D. APAMEA DE SIRIA Y LOS ΛΟΓΙΑ .....	113
IV. Los dos Julianos, el Caldeo y el Teúrgo.....	123
A. JULIANO EL CALDEO.....	124
☞ La entrada biográfica de la <i>Suda</i> .....	124
☞ Indicios indirectos sobre el origen de los Julianos ...	131
☞ Adados y los <i>theologi</i> sirios .....	134
☞ El Caldeo, ¿autor de los <i>Oráculos</i> ? .....	146
~ El testimonio de Juan Lido .....	146
~ <i>Sobre Juliano el Caldeo</i> de Porfirio .....	147
~ El Caldeo y el ascenso del alma .....	150
~ El emperador Juliano y su homónimo .....	151
~ El Caldeo en la <i>Exégesis</i> de Pselo .....	154
☞ Los prodigios de Juliano el Caldeo .....	156
~ El milagro de la lluvia .....	156
~ La extinción de la peste en Roma.....	158
~ El rompimiento del bloque de piedra .....	161
~ El mago Juliano, según Arnobio .....	162
B. JULIANO EL TEÚRGO.....	163
☞ La entrada biográfica de la <i>Suda</i> .....	163
☞ Otros tratados de Juliano el Teúrgo.....	168
☞ El milagro de la lluvia (continuación).....	175
☞ Testimonios de Pselo sobre los Julianos .....	176
~ Juliano el Teúrgo y el prodigio de la máscara... ..	176
~ Juliano, Trajano y Marco Aurelio .....	178
~ Los Julianos y la elevación del alma .....	179
C. INTERPRETACIÓN GLOBAL DE LOS TESTIMONIOS.....	188
☞ Recapitulación de noticias sobre los Julianos .....	188
☞ Comentario de los datos .....	191
☞ Consideraciones finales .....	195
☞ Juliano el Apóstata, ¿alias el Teúrgo? .....	200

V. El léxico distintivo de los <i>Oráculos caldeos</i> .....	205
A. RESEÑA SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LA COLECCIÓN.....	206
B. EXAMEN DEL LÉXICO CALDEO .....	209
☞ ἄγκτειρα .....	209
☞ ἄζωνος .....	210
☞ ἀμιστύλλευτος.....	212
☞ ἀμφικνεφής .....	213
☞ ἀμφιπρόσωπος .....	214
☞ ἀμφιφάης .....	216
☞ ἀμφιφάων .....	217
☞ ἀνάπνοος.....	218
☞ ἀνοχεύς .....	219
☞ ἄπνευμων .....	219
☞ ἀρηίφατος.....	220
☞ ἀρχιγένεθλος .....	221
☞ ἄρχιος .....	222
☞ ἀστεροπληθής .....	223
☞ δαμονιοῦχος.....	223
☞ δοχεύς.....	224
☞ δύσκαμπτος .....	226
☞ εἰδωλοχαρής.....	226
☞ Ἑκατικός.....	227
☞ ἐξοχέτευμα .....	228
☞ ἐξωστήρ .....	228
☞ Ἑπτάκτις.....	228
☞ ἐργοτεχνίτης.....	230
☞ ζωηφόριος.....	231
☞ ζωναῖος .....	232
☞ ζωτρόφος .....	233
☞ θειόδαμος .....	234
☞ θεοθρέμμων.....	235
☞ θεοσύνδετος.....	236
☞ θηροπόλος .....	236

☞	κοσμαγός.....	237
☞	κυκλοέλικτος .....	239
☞	λεοντοῦχος .....	239
☞	μελαναυγής.....	240
☞	μισοφαής .....	242
☞	μνίζουρις .....	243
☞	όλοποιός .....	244
☞	όπισθοβαρής.....	245
☞	πάμμορφος .....	247
☞	παμφεγγής .....	248
☞	πανδεκτικός .....	249
☞	πανομφής.....	250
☞	πάντευχος.....	250
☞	πατρογενής .....	251
☞	πειθηνίς .....	252
☞	πολυχεύμων.....	252
☞	πρηστηροδόχος .....	253
☞	πυρήοχος .....	253
☞	πυριβριθής .....	254
☞	σκιρτηδόν .....	254
☞	στιβαρόν .....	255
☞	στροφάλος .....	255
☞	συνοχεύς.....	256
☞	συνοχηίς .....	261
☞	τελετάρχης .....	261
☞	τριγλώχης .....	263
☞	τριοῦχος.....	264
☞	τρίπτερος.....	265
☞	ύδροβατήρ .....	265
☞	ύπερβάθμιος.....	266
☞	ύπέρκοσμος.....	267
☞	ψυχοκράτωρ .....	268
☞	ψυχοτρόφος .....	269

C. RESUMEN Y CONCLUSIONES .....	270
☞ El vocabulario de los <i>Oráculos</i> .....	270
Anexo: el oráculo de la <i>Theosophia Tubingensis</i> .....	274
☞ Sobre la intertextualidad de los <i>Oráculos</i> .....	276
VI. Los Λόγια como texto sagrado .....	281
A. LOS <i>ORÁCULOS CALDEOS</i> Y LOS CÁNONES RELIGIOSOS .....	281
B. LA COMUNIDAD TEXTUAL DE LOS <i>ORÁCULOS CALDEOS</i> .....	300
VII. El término θεουργία .....	311
A. PRIMEROS TESTIMONIOS DE LA VOZ ΘΕΟΥΡΓΟΣ .....	312
☞ Los <i>Oráculos caldeos</i> .....	314
☞ El <i>Onomastikon</i> de Pólux .....	316
☞ Los <i>Excerpta ex Nicomacho</i> .....	317
B. LA FAMILIA LÉXICA ΘΕΟΥΡΓ- .....	318
C. TEÚRGIA <i>VERSUS</i> TEOLOGÍA .....	322
D. EL COMPUESTO ΘΕΟΥΡΓΙΑ Y SUS INTERPRETACIONES .....	326
E. EL TEÚRGO CUAL VIRTUOSO ΘΕΟΠΑΤΩΡ .....	333
F. LA TEÚRGIA COMO <i>MAASÉ MERKAVÁ</i> .....	339
G. EVENTUALES SINÓNIMOS DEL TÉRMINO ‘TEÚRGIA’ .....	341
☞ θεοσοφία.....	341
☞ ιερατική .....	344
☞ ιερουργία .....	354
☞ μυσταγωγία .....	355
☞ τελεστική.....	357
Anexo: θεοφορία .....	377
<i>Apéndices</i>	
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 <i>Oracula Chaldaica</i> .....	389
C. El sistema caldeo según Pselo .....	401
<i>Índice de palabras griegas</i> .....	403
<i>Índice de nombres</i> .....	407

*Bibliografía*

A. Ediciones de texto y traducciones .....	417
B. Estudios y obras de referencia .....	457



## LISTA DE ABREVIATURAS\*

A&Cr	<i>Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía</i> . Murcia: Universidad de Murcia.
Abh. Berl. Akad.	<i>Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften: philosophisch-historische Klasse</i> . Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
AC	<i>L'Antiquité classique</i> . Bruxelles.
Accademia	<i>Accademia: revue de la Société Marsile Ficin</i> . Lucca: Société Marsile Ficin.
Acta poetica	<i>Acta poetica: revista del Centro de Poética, Instituto de Investigaciones Filológicas</i> . México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección URL: <a href="http://www.journals.unam.mx/index.php/rap/index">http://www.journals.unam.mx/index.php/rap/index</a>
AE	<i>L'année épigraphique: revue des publications épigraphiques relatives a l'Antiquité romaine</i> . Paris: Leroux.
AFilos	<i>Anuario filosófico</i> . Pamplona: Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía.
AGPh	<i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> . Berlin: de Gruyter.
AHB	<i>The ancient history bulletin</i> . Calgary: Calgary University, Departments of Classics.
AJA	<i>American journal of archaeology: the journal of the Archaeological Institute of America</i> . Boston, MA: Boston University, Archaeological Institute of America.
AJPh	<i>American journal of philology</i> . Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
AJSLL	<i>The American journal of Semitic languages and literatures</i> . Chicago, IL: University of Chicago Press.
AJT	<i>American journal of theology</i> . Chicago, IL: The University of Chicago Press.
AncW	<i>The ancient world: a scholarly journal for the study of Antiquity</i> . Chicago, IL: Ares Publishers.
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> . Berlin: de Gruyter.
Aquila legionis	<i>Aquila legionis: cuadernos de estudios sobre el ejército romano</i> . Madrid: Signifer Libros.

\* Abreviaturas de autores y obras antiguos => Bibliografía. 1, Ediciones de texto.

- Arbil *Arbil: anotaciones de pensamiento y crítica.*  
Dirección URL: <http://www.arbil.org/revista.htm>
- Aries *Aries: journal for the study of Western esotericism.* Leiden: Brill.
- Art journal *Art journal.* New York, NY: College Art Association.
- ARW *Archiv für Religionswissenschaft.* Tübingen; Leipzig: Mohr.
- Asclepio *Asclepio: revista de historia de la medicina y de la ciencia.* Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.
- ASHF *Anales del seminario de historia de la filosofía.* Madrid: Universidad Complutense.
- Athenaeum *Studi di letteratura e storia dell'Antichità.* Como: New Press.
- Augustinus *Augustinus: revista trimestral publicada por los agustinos recoletos.* Madrid: Ed. Augustinus.
- BAB *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique.* Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- BCH *Bulletin de correspondance hellénique.* Athènes: École Française d'Athènes; Paris: de Boccard.
- BECh *Bibliothèque de l'École des chartes.* Paris; Genève: Droz.
- BIAO *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.* Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- BMCRev *Bryn Mawr Classical Review.* Center for computer analysis of texts of the University of Pennsylvania.  
Dirección URL: <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/bmerr>
- BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* London: University of London, School of Oriental and African Studies.
- Byzantion *Byzantion: revue internationale des études byzantines.* Bruxelles: Fondation Byzantine et Néo-Grecque.
- ByzSlav *Byzantinoslavica: revue internationale des études byzantines.* Praha: Euroslavica.
- ByzZ *Byzantinische Zeitschrift.* München: Saur.
- CAIFUE *Cuadernos de arte e iconografía: revista virtual de la Fundación Universitaria Española.*  
Dirección URL: <http://fuesp.com/revistas/pag/inicio.html>
- Castelli di Yale, I *I castelli di Yale.* Università degli studi di Ferrara, Dipartimento di Scienze Umane, Sezione di Filosofia.  
Dirección URL: <http://www.unife.it/lettere/filosofia/filosofia/rivista-i-castelli-di-yale>



CCAG	<i>Catalogus codicum astrologorum Graecorum</i> Boll, Cumont, Kroll & Olivieri => Bibliografía. 1, Ediciones de texto.
CFC(G)	<i>Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos</i> . Madrid: Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.
CORDE	Banco de datos del <i>Corpus diacrónico del español</i> . Real Academia Española. Dirección URL: <a href="http://www.rae.es">http://www.rae.es</a>
CPh	<i>Classical philology</i> . Chicago, IL: University of Chicago Press.
CQ	<i>Classical quarterly</i> . Oxford: Oxford University Press.
CRAI	<i>Comptes rendus: Académie des inscriptions et belles-lettres</i> . Paris: de Boccard.
CrSt	<i>Cristianesimo nella storia: ricerche storiche, esegetiche, teologiche</i> . Bologna: Istituto per le Scienze Religiose di Bologna; Università di Bologna.
CSSH	<i>Comparative studies in society and history</i> . Cambridge: Society for Comparative Study of Society and History; Cambridge University Press.
Cuad. Filol. Ital.	<i>Cuadernos de filología italiana</i> . Madrid: Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.
Culture machine	<i>Culture machine: generating research in culture and theory</i> . Dirección URL: <a href="http://www.culturemachine.net">http://www.culturemachine.net</a>
Daimon	<i>Daimon: revista de filosofía</i> . Murcia: Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica.
DCA	<i>Délos: colonie athénienne</i> Roussel => Bibliografía. 2, Estudios.
DDD	<i>Dictionary of deities and demons in the Bible</i> Toorn, Becking & Horst => Bibliografía. 2, Estudios.
DHA	<i>Dialogues d'histoire ancienne</i> . Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises; Paris: Les Belles Lettres.
Diógenes	<i>Diógenes: revista internacional de ciencias humanas</i> . México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.
DOP	<i>Dumbarton Oaks papers</i> . Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
DPhA	<i>Dictionnaire des philosophes antiques</i> Goulet => Bibliografía. 2, Estudios.
DRAE	<i>Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición</i> . Real Academia Española. Dirección URL: <a href="http://buscon.rae.es/draeI">http://buscon.rae.es/draeI</a>
Emerita	<i>Emerita: revista de lingüística y filología clásica</i> . Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología.

- Encycl. Jud. *Encyclopaedia Judaica* Skolneik & Berembaum => Bibliografía. 2, Estudios.
- Encycl. Qur'ān *Encyclopaedia of the Qur'ān* McAuliffe => Bibliografía. 2, Estudios.
- EPh *Les études philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Epimeleia *Epimeleia: revista de estudios sobre la tradición*. Buenos Aires: Universidad Argentina John F. Kennedy, Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones.
- Erytheia *Erytheia: revista de estudios bizantinos y neogriegos*. Madrid: Asociación Cultural Hispano-Helénica.
- 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](http://www.latrobe.edu.au/eyeoftheheart/index.htm)
- Florilib *Florentia Iliberritana: revista de estudios de Antigüedad clásica*. Granada: Universidad de Granada.
- Fortunatae *Fortunatae: revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de La Laguna.
- FZPhTh *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Freiburg: Universitätsverlag.
- G&R *Greece and Rome*. Oxford: Clarendon.
- Géocarrefour *Géocarrefour: revue de géographie de Lyon*. Lyon: Association des amis de la Revue de géographie de Lyon.
- 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.
- Hermes *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*. Wiesbaden: Steiner.
- Historia *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Stuttgart: Steiner.
- Histos *Histos: the electronic journal of ancient historiography at the University of Durham*.  
Dirección URL: <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/index.html>
- HRP *The Harvard review of philosophy*. Cambridge, MA: The Harvard Review of Philosophy.
- HSPH *Harvard studies in classical philology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HThR *Harvard theological review*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- IDD *Iconography of deities and demons* Egger & Uehlinger => Bibliografía. 2, Estudios.

- IJPT *International journal of the platonic tradition*. Leiden: Brill.
- 'Ilu *'Ilu: revista de ciencias de las religiones*. Madrid: Universidad Complutense.
- JAAS *Journal of Assyrian Academic Studies*. Assyrian Academic Society.  
Dirección URL: <http://www.jaas.org>
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*. Ann Arbor, MI: University of Michigan, Hatcher Graduate Library, American Oriental Society.
- JBL *Journal of biblical literature*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- JEA *The journal of Egyptian archaeology*. London: The Egypt Exploration Society.
- JECS *Journal of early christian studies*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- JHA *Journal for the history of astronomy*. Cambridge: Science Historical Publications.
- JHPh *Journal of the history of philosophy*. Atlanta, GA: Emory University, Department of Philosophy, Journal of the History of Philosophy.
- JHS *Journal of Hellenic studies*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- JNES *Journal of Near Eastern studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- JÖByz *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. Wien: H. Böhlau.
- JR *The journal of religion*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- JRA *Journal of Roman archaeology: an international journal*. Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology.
- JRS *Journal of Roman studies*. London: Society for the Promotion of Roman Studies.
- JSJ *Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period*. Leiden: Brill.
- JSRI *Journal for the study of religions and ideologies*. Seminar for the Interdisciplinary Research of Religions and Ideologies, the Academic Society for the Research of Religions and Ideologies.  
Dirección URL: <http://www.jsri.ro>
- JThS *Journal of theological studies*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- JW&CInst *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. London: University of London, The Warburg Institute.
- Kernos *Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*. Liège; Athènes: Centre International d'Études de la Religion Grecque Antique.

- Kervan *Kervan: rivista internazionale di studii afroasiatici*. A cura di docenti delle Università di Torino e di Enna.  
Dirección URL: <http://www.kervan.unito.it>
- KronoScope *KronoScope: journal for the study of time*. Leiden: Brill.
- LSJ *A Greek-English lexikon* Liddell, Scott & Jones => Bibliografía. 2, Estudios.
- LThPh *Laval théologique et philosophique*. Québec: Université Laval, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses.
- Maia *Maia: rivista di letterature classiche*. Bologna: Capelli.
- Mene *Mήνη: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- Mètis *Mètis: anthropologie des mondes grecs ancien: histoire, philologie, archéologie*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales; Athènes: Daedalus.
- MHA *Memorias de historia antigua*. Oviedo: Instituto de Historia Antigua.
- Millenium *Millennium: Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. = Yearbook on the culture and history of the first millennium C.E.* Berlin; New York, NY: de Gruyter.
- Minerva *Minerva: revista de filología clásica*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Mondes anciens *Cahiers «Mondes anciens»*. UMR 8210 Anthropologie et histoire des mondes antiques.  
Dirección URL: <http://mondesanciens.revues.org>
- MRW *Magic, ritual, and witchcraft*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- MStudPhilos *Midwest studies in philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publ.
- Mythos *Mythos: rivista di storia delle religioni*. Palermo: Università di Palermo, Istituto di Storia Antica.
- Nao *Nao: revista de cultura del Mediterráneo*. Buenos Aires: Fundación Los Cedros.
- Nova Tellus *Nova Tellus: anuario del Centro de Estudios Clásicos*. Méjico, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Numen *Numen: international review for the history of religions*. Leiden: Brill.
- Observatory, The *The Observatory: a monthly review of astronomy*. London: Taylor & Francis.
- Ordia prima *Ordia prima: revista de estudios clásicos*. Córdoba, ARG: Ediciones del Copista.

Pallas	<i>Pallas: revue interuniversitaire d'études antiques.</i> Toulouse-Le Mirail: Université de Toulouse-Le Mirail.
PAPhS	<i>Proceedings of the American Philosophical Society.</i> Philadelphia, PA: American Philosophical Society.
PCPhS	<i>Proceedings of the Cambridge Philological Society.</i> Cambridge: Cambridge Philological Society.
PG	<i>Patrologiae cursus completus... Series Graeca...</i> accurate J.-P. Migne (Parisiis) => Bibliografía. 1, Ediciones de texto.
Philologus	<i>Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption.</i> Berlin: Akademie Verlag.
Phronesis	<i>Phronesis: a journal for ancient philosophy.</i> Leiden: Brill.
PL	<i>Patrologiae cursus completus... Series Latina...</i> accurate J.-P. Migne (Parisiis) => Bibliografía. 1, Ediciones de texto.
Prometheus	<i>Prometheus: rivista trimestrale di studi classici.</i> Firenze: Tipografia Risma.
Quaderns d'italià	<i>Quaderns d'italià.</i> Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Dirección URL: <a href="http://ddd.uab.cat/record/41">http://ddd.uab.cat/record/41</a>
RBPH	<i>Revue belge de philologie et d'histoire.</i> Bruxelles: Société pour le Progrès des Études Philologiques et Historiques.
REAug	<i>Revue des études augustiniennes.</i> Paris: Institut des Études Augustiniennes.
REByz	<i>Revue des études byzantines.</i> Paris: de Boccard.
REG	<i>Revue des études grecques.</i> Paris: Les Belles Lettres.
REL	<i>Revue des études latines.</i> Paris: Les Belles Lettres.
Rev. Arqueol.	<i>Revista de arqueología.</i> Madrid: Zugarto Ed.
Revista bíblica	<i>Revista bíblica.</i> Buenos Aires: Ed. San Benito.
RFIC	<i>Rivista di filologia e di istruzione classica.</i> Torino: Loescher.
RFN	<i>Rivista di filosofia neo-scolastica.</i> Milano: Vita e Pensiero.
RFULL	<i>Revista de filología de la Universidad de La Laguna.</i> La Laguna: Universidad de La Laguna.
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie.</i> Frankfurt am Main: Sauerländer.
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions.</i> Paris: Presses Universitaires de France.
RPh	<i>Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes.</i> Paris: Klincksieck.
RSA	<i>Rivista storica dell'Antichità.</i> Bologna: Pàtron.
RSCI	<i>Rivista di storia della Chiesa in Italia.</i> Roma: Herder.
RSPh	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques.</i> Paris: Vrin.

- S<sup>Cent</sup> *The second century: journal of early christian studies*. Abilene, TX: Second Century Journal.
- Schedae *Schedae: journée d'étude «Héritages et traditions encyclopédiques dans l'Antiquité tardive»*. Université de Caen Basse-Normandie. Dir. URL: <http://www.unicaen.fr/services/puc/spip.php?article712>
- SEG *Supplementum epigraphicum Graecum*. Lugduni Batavorum: Sijthoff.
- SIFC *Studi italiani di filologia classica*. Firenze: Le Monnier.
- SMSR *Studi e materiali di storia delle religioni*. L'Aquila: Japadre Ed.; Roma: Scuola di Studi Storico-Religiosi, Università di Roma.
- SO *Symbolae Osloenses: Norwegian journal of Greek and Roman studies*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Syria *Syria: revue d'art oriental et d'archéologie*. Paris: Geuthner; Beyrouth: Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient.
- TDA *Defixionum tabellae* Audollent => Bibliografía. 1, Ediciones de texto.
- Topoi (Lyon) *Tόποι: Orient-Occident*. Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen; Paris: de Boccard.
- Traditio *Studies in ancient and medieval history, thought and religion*. New York, NY: Fordham University Press.
- VChr *Vigiliae Christianae: a review of early Christian life and language*. Amsterdam: North-Holand; Brill Academic Publishers.
- VetChr *Vetera Christianorum*. Bari: Edipuglia.
- ZAC *Zeitschrift für antikes Christentum = Journal of ancient christianity*. Berlin; New York, NY: de Gruyter.
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn: Habelt.









## LA TEÚRGIA Y LOS *ORACVLA CHALDAICA* EN LOS SIGLOS XV-XIX

### A. SOBRE LAS DIVERSAS IDEAS DE ‘TEÚRGIA’

**E**S 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»<sup>1</sup>.

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 incomprensión 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 οἱ ἕξοι, «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

<sup>1</sup> 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 Française* (Paris: 1765), t. 2, p. 569: «THEURGIE. *Espèce de magie, par laquelle on croyoit entretenir commerce avec le Divinités bienfaisantes*». En *Encyclopedia Britannica* (Edinburgh: 1823), t. 12, p. 348: «*The magic which they (sc. the Chaldeans) called theurgia, 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<sup>2</sup>. 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 maléfic<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>, 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.

<sup>2</sup> Vid. Hofmann, s.v. «Theurgia», *Lexicon* 4, 556a. En la Antigüedad, opina Bremmer, nunca se dio la oposición religión/magia, habría sido acuñada a finales del siglo XIX por James Frazer, sino «*between magic and normative religious practice*» (2002, 269).

<sup>3</sup> Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 460, 8-16. Cf. 10, 16, p. 473, 6: «*theurgi uel potius periurgi*» (en *Act. Ap.* 19, 19 τὰ περίεργα alude a las prácticas mágicas); *Ep.* 118, 33, p. 697, 5-6: «*sed aliqui eorum* (sc. los condiscípulos de Porfirio) *magiarum artium curiositate deprauati sunt*». Cumont, 1956, 188. Sobre la concepción agustiniana de la magia vid. Keenan (1940) y Graf (2002b).

<sup>4</sup> 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)<sup>5</sup>, 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<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>.

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<sup>8</sup>; Boudet, por el contrario, sostiene que el *Arte notoria* representa una «*tradition théurgique essentiellement endogène, née au XIIIe siècle en réponse au brusque*

<sup>5</sup> Agrippa, *De vanitate*, fol. LIVr-LVIr. El capítulo sobre la magia y sus tipos fue impreso como apéndice en la edición completa de *De occulta philosophia* (1533). Vid. Hanegraaff (2006, 4-8).

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> Agrippa, *De vanitate*, fol. LVIr: «*verum de hac Theurgia sive divinorum magia, plura disputans Porphyrius, tandem concludit Theurgicis consecrationibus posse quidem animam hominis idoneam reddi ad susceptionem spirituum, & Angelorum, ad videndos deos: reditum vero ad Deum, hac arte praestari posse inficiatur omnino*». Cf. Porph. 290F (Aug., Ciu. 10, 9, p. 460, 28-461, 10).

<sup>8</sup> Jean Dupèbe, «L’*Ars notoria* et la polemique sur la divination et la magie», *Divination et controverse religieuse en France au XVIe siècle* (Paris: École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1987), p. 123-134; 124 [cita Boudet, 2000, 188, n. 35].

*développement de l'enseignement scolastique*»<sup>9</sup>, 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 Apolonio<sup>10</sup>. 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 teúrgica 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*»<sup>11</sup>, es la teúrgica. Para Bruno, la teúrgica 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 matemáticos<sup>12</sup>. En la teúrgica, 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 (ὑποδοχή) de la divinidad en la persona de un médium (δοχεύς). 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 otro<sup>13</sup>: 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.

<sup>9</sup> Boudet, 2000, 191. Vid. Thorndike, «Solomon and the *Ars notoria*» (1923). Sobre el *Almandal* y la tradición de la magia salomónica vid. Veenstra (2002).

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

<sup>11</sup> Bruno, *De magia*, 398, 21-22 (*Sobre magia*, 248-249). Sobre este autor vid. Yates (1964) y Hanegraaff (2006, 206-213).

<sup>12</sup> Sobre la «filosofía oculta» vid. Yates (2004<sup>3</sup>) y Hanegraaff (2006, 886-887).

<sup>13</sup> 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<sup>14</sup>. La «*magie sacrée et divine*» es aquella 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<sup>15</sup>. De entre estos géneros mágicos sólo la goética es de naturaleza malévol y, por tanto, condenable como práctica ilícita. La teúrgia, por otra parte, se presenta «*sous couleur de religion*»<sup>16</sup> 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 combinaisons*»<sup>17</sup> empleadas para la contemplación de la *merkavá* o ‘carro’ de Dios<sup>18</sup> 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<sup>19</sup>.

### ☞ 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,

<sup>14</sup> Naudé, *Apologie*, 19-20. Sobre la *prisca theologia* en la Francia del siglo XVI vid. Walker (1954).

<sup>15</sup> 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*».

<sup>16</sup> Naudé, *Apologie*, 22.

<sup>17</sup> Naudé, *Apologie*, 128.

<sup>18</sup> LXX, *Ez.* 43, 3: ἡ ὄρασις τοῦ ἄρματος. *IPa.* 28, 18; *Si.* 49, 8. Vid. Halperin (1982), Elior (1998) y Scholem (*Encycl. Jud.* 14, 2007<sup>2</sup>, 66-67).

<sup>19</sup> E.g. Idel (2006, *passim*).

proféticos y mágicos<sup>20</sup>, siendo los primeros los que los paganos habrían denominado propiamente como ‘*theurgici*’; se sugiere, así pues, la sinonimia de las voces θεοσοφία y θεοργία. 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<sup>21</sup>, 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 sçavans* de 1709 donde se reseñó el *Polyhistor*<sup>22</sup>.

#### ✎ ISAAC DE BEAUSOBRE

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 θεοργοὶ μακάριοι καὶ ὁ Χαλδαῖος<sup>23</sup>. 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*»<sup>24</sup>. No obstante, Beausobre parece reducir esta divinización a la adquisición de una cualidad particular de la condición divina: «*ces bienheureux Theurges sont donc le hommes qui ont la puissance d’opérer des miracles*»<sup>25</sup>; 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<sup>26</sup> identifica al

<sup>20</sup> Morhof, *Polyhistor*, 88 (= 1747, 87).

<sup>21</sup> Morhof, *Polyhistor*, 89-90 (= 1747, 88-89).

<sup>22</sup> Anónimo, *Le journal des sçavans* (1709 suppl.), 251-257.

<sup>23</sup> Iul., *Or.* 8(5), 172d-173a.

<sup>24</sup> Beausobre, *Histoire*, 506.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Sud.*, ι 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 *Ordre 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*»<sup>27</sup>, a saber: los querubines, serafines, arcángeles 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*»<sup>28</sup>. 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*»<sup>29</sup>. 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 «pretendi[ó] comunicaciones inmediatas y directas con los seres sobrenaturales y luces y revelaciones extraordinarias»<sup>30</sup>. 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*

<sup>27</sup> Martinès de Pasqually, *Traité sur la réintégration des êtres*, 8.

<sup>28</sup> Bord, 1908, 244. Sobre el autor y el martinismo vid. Hanegraaff (2006, 770-783 y 931-936).

<sup>29</sup> Baader, 1900, 134.

<sup>30</sup> Menéndez y Pelayo, 1880, vol. 3, 357.

*pure astral beings intermediary between the divine and human realms*»<sup>31</sup>. 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 entidades<sup>32</sup>.

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»<sup>33</sup>. 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 ser<sup>34</sup>.

#### ∞ PAUL-HENRI DIETRICH

En *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (Londres, 1766), una diatriba anticristiana atribuida a Nicolas-Antoine Boulanger pero debida más bien a la pluma de Paul-Henri Dietrich Barón de Holbach, otro discípulo de Martinès de Pasqually<sup>35</sup>, se considera que la teurgia, a la que también se denomina «*magie blanche*»<sup>36</sup>, 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 solicitados<sup>37</sup>. Para el Barón de Holbach la teurgia 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 sacremens*»<sup>38</sup>. 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

<sup>31</sup> McCalla, 1992, 255.

<sup>32</sup> Hanegraaff, 2006, 603-604.

<sup>33</sup> Menéndez y Pelayo, 1880, vol. 3, 361.

<sup>34</sup> Sobre el iluminismo vid. Hanegraaff (2006, 600-606).

<sup>35</sup> Bord, 1908, 248.

<sup>36</sup> Holbach, *Le christianisme*, 125.

<sup>37</sup> Holbach, *Le christianisme*, 123.

<sup>38</sup> 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*»<sup>39</sup>. 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*»<sup>40</sup>, pero se sorprende y escandaliza ante el hecho de que ni siquiera los filósofos tuvieron reparos en «*to abuse the superstitious credulity of mankind*»<sup>41</sup>. 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, Porfirio, 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 reunir las con el Espíritu Infinito y Divino del que éstas proceden. La teúrgia, en suma, fue «*the magic (...) of the modern Platonists*»<sup>42</sup>. 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

<sup>39</sup> Gibbon, *The Roman Empire*, vol. 2, 40.

<sup>40</sup> Gibbon, *The Roman Empire*, vol. 2, 45.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

esclavos de «*les cháldees*»<sup>43</sup>, 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 enfuir les mauvais*»<sup>44</sup>. 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*»<sup>45</sup>. Sin embargo, las 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<sup>46</sup>. La tradición judía concerniente a la creación de un *golem*<sup>47</sup>, ciertamente, parece asemejarse al arte *τελεστική* 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*»<sup>48</sup>. La teúrgia, luego –advíertase 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*»<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Voltaire, *La Bible*, 430.

<sup>44</sup> Voltaire, *La Bible*, 431.

<sup>45</sup> Voltaire, *La Bible*, 521.

<sup>46</sup> *Ibíd.*

<sup>47</sup> 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).

<sup>48</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1829), t. 7, 115. El texto se reproduce en su *Dictionnaire philosophique, portatif* (1765), p. 314-315.

<sup>49</sup> 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, Porfirio y Jámblico– llamaron ‘magia teúrgica’ a la auténtica magia zoroástrica, la cual Pelvert identifica con los misterios de Mitra<sup>50</sup>, 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 désire*»<sup>51</sup>. 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 aus Dieux bienfaisans par des prieres, 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*»<sup>52</sup>; 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 necrománticas<sup>53</sup>. 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.

<sup>50</sup> Pelvert, *Exposition*, 130-131.

<sup>51</sup> Pelvert, *Exposition*, 119.

<sup>52</sup> Pelvert, *Exposition*, 120.

<sup>53</sup> Görres, *La mystique*, 113-127.

## ☞ INMANUEL KANT Y GEORGE W. F. HEGEL

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<sup>54</sup> –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»<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>.

## ☞ VICTOR COUSIN

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, sucumben «into the deliriums of theurgy, which are often criminal»<sup>57</sup>; 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»<sup>58</sup>, 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

<sup>54</sup> Sobre el concepto ‘teosofía’ vid. Faivre (1985, 1118-1120).

<sup>55</sup> Kant, *Crítica del juicio* 89 (trad. García Morente).

<sup>56</sup> Hegel, *Lecciones*, 54 (trad. Gaos). Sobre la recepción de Jámblico y su *Respuesta del maestro Abamón* vid. Molina Ayala (2009, 123-162).

<sup>57</sup> Cousin, *Course*, vol. 1, 360.

<sup>58</sup> Cousin, *Course*, vol. 1, 450.

*of which one obtains power over nature»*<sup>59</sup>. 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<sup>60</sup>.

#### ☞ 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*»<sup>61</sup>. Migne tomó esta definición del *Dictionnaire de théologie* (Besançon, 1827)<sup>62</sup> 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 Ἰάμβλιχος ὁ Πρόκλος διδάσκαλος intentó una vez adivinar quién sería el sucesor del emperador Valente<sup>63</sup>. 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

<sup>59</sup> Ibídem. E. Castelar también asoció la teúrgia a la escuela de Alejandría en *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo* (Madrid: Gómez Marín, 1858), p. 269. Para Fabre d'Olivet la teúrgia es egipcia (*De l'état social de l'homme*, París: 1822, t. 1, p. 308).

<sup>60</sup> Cousin, *Course*, vol. 2, 69-70. Yates (2001<sup>2</sup>) nunca explica en clave teúrgica el movimiento rosacruz: éste, según ella (2001<sup>2</sup>, 47-59), tiene su origen en la *Monas hieroglyphica* (1564) de John Dee; vid. Faivre (1976a y 1976b) y Hanegraaff (2006, 1009-1020). Sobre Ficino vid. Hanegraaff (2006, 360-367), sobre Weigel (2006, 1165-1166), y sobre Paracelso (2006, 922-931).

<sup>61</sup> Migne, *Dictionnaire des sciences occultes*, vol. 2, 662.

<sup>62</sup> Bergier, s.v. «Théurgie», *Dictionnaire de théologie*, t. 8, 132-135.

<sup>63</sup> Geo. Cedr., *Hist.* 1, 548, 13-22. Cf. Zos. 4, 13, 3-4, p. 274, 15-275, 3 P.

el fondo a las ceremonias teúrgicas: «*il n'y a plus de ressemblance entre la théurgie païenne et le culte de l'Eglise, qu'entre l'impiété et la Religion*»<sup>64</sup>.

### ☞ 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<sup>65</sup>, alma mater de la teosofía moderna, alude repetidamente a la teúrgia y a los teúrgos en *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 *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 inmortales porque emanan del Alma cósmica, uno de los tres pilares de lo que vino a llamar su «*eclectic theosophy*»<sup>66</sup>. Blavatsky llegó a creer que «*a travestied practice of the theurgy of Jamblichus lingers still in the ceremonial magic of some modern Kabalists*»<sup>67</sup>; 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*»<sup>68</sup>.

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

<sup>64</sup> Bergier, s.v. «Cérémonie», *Dictionnaire de théologie*, t. 2, 11. Cf. Franz de Champany, *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron* (Paris: Ambroise Bray, 1865), t. 2, p. 335: «*la théurgie païenne est violente et maladive, mauvaise et menteuse; elle opère par le désordre du corps et de l'âme*».

<sup>65</sup> Sobre Blavatsky vid. Hanegraaff (2006, 177-184).

<sup>66</sup> Blavatsky, *The key to theosophy*, 2 y 21.

<sup>67</sup> Blavatsky, *The key to theosophy*, 3.

<sup>68</sup> Ibídem. Cf. H. P. Blavatsky, *The theosophical glossary* (London: The Theosophical Publishing Society, 1892), s.v. «Theurgia» y «Theurgist». George R. S. Mead, secretario de Blavatsky, realizó una versión inglesa de los *Oráculos caldeos*, con comentario, en *Echoes from the gnosis* (London: The Theosophical Publishing Society, 1906-1908), vols. 8-9.

<sup>69</sup> Waite, *Black magic*, 14; 24; 57; 165-202 (cito por la ed. de 1910). Sobre el autor vid. Hanegraaff (2006, 1164-1165).

*rey Salomón*, un grimorio con instrucciones y conjuros para invocar a diferentes demonios<sup>70</sup>.

### ☞ EVANGELINUS SOPHOCLES

Esta corriente de ocultismo finisecular decimonónico debió de influir en alguna medida para que Sophocles, en su notorio *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods* (Boston, 1870), juzgara oportuno definir θεοπργία –es la segunda acepción que propone– como «*one of the occult sciences*»<sup>71</sup>.

## 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, remedando a Frazer o Cumont<sup>72</sup>, que la teúrgia, en el mejor de los casos, fue considerada durante el período aquí tratado como una hermana bastarda de la religión.

<sup>70</sup> *A catalogue of the manuscripts preserved in the British Museum, hitherto undescribed...* by Samuel Ayscough (London: 1782), vol. 1, p. 494, ms. 3805.

<sup>71</sup> Sophocles, *Greek lexicon*, 578.

<sup>72</sup> Frazer, 1900<sup>2</sup>, 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*».

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 resultas que la categoría ‘teúrgia’, heredada más bien de una nebulosa tradición escrita, no llega a emplearse con suficiente rigor académico<sup>73</sup>.

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 jambliquea 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? Es más, ¿media entre la 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.

<sup>73</sup> Vid. e.g. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2006). Scholem (*Kabbalah*, New York: 1974, p. 183) usó el término ‘*theurgy*’ para traducir la voz hebrea *shimmusha*, cuya raíz significa ‘*to use, perform, service, minister*’.



## B. SOBRE LA RECEPCIÓN DE LOS *ORACULA CHALDAICA*

☞ JORGE GEMISTO PLETÓN

Fue Pletón (ca. 1355/1360-1452) —«furibundo neoplatónico, dado a la teurgia y a la magia»<sup>74</sup> lo llamó Menéndez Pelayo— el primero en proponer la «*fantastic theory*»<sup>75</sup> de que los *Oráculos* fueron obra de unos magos anónimos que descendían del gran Zoroastro<sup>76</sup>. Se cree que fue un tal Eliseo, maestro de origen judío, instruido en la *falsafa* (probablemente en la escuela de Sohrevardi), 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 oracular<sup>77</sup>.

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 razones<sup>78</sup>, Pletón recogió en sus Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μύγων 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 teología<sup>79</sup>. 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

<sup>74</sup> Menéndez y Pelayo, 1918, 54. Sobre Pletón vid. Hanegraaff (2006, 960-963) y Kazhdan (1991, vol. 3, 1685).

<sup>75</sup> Athanassiadi, 2002, 248. Kroll (1894, n. 1) observó: «*hunc errorem primum deprehendo apud Plethonem; antiqui magorum archegeten cum his oraculis nunquam coniunxerunt, quamvis multa ferrentur Zoroastrea*». Patricius, *Nova philosophia*, III, 34v. Dannenfeldt, 1957, 9. Lewy, 1978, 474-475. Tambrun-Krasker, 1999, 12; 16; 19-23.

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

<sup>77</sup> Tardieu, 1987, 142-148. Tambrun-Krasker, 1992, 169 y 178. Lo Presti, 2007, 47-52. Stausberg, 2007, 195. Sobre Sohrevardi vid. Puig Montada (2001).

<sup>78</sup> Tardieu, 1987, 153-154. Tambrun-Krasker, 1992, 171. Athanassiadi, 2002, 240-241.

<sup>79</sup> *Orac. Chald.* 1, 3, 7, 10, 13, 14, 52, 77, 79, 88, 90, 96, 97, 101, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 115, 124, 127, 128, 147, 148, 157, 158, 161, 162, 164, 165 y 166. Tardieu, 1987, 154. Tambrun-Krasker, 1992, 170.

mediación de Pitágoras<sup>80</sup>. A los *Oráculos* también les dedicó un comentario con el título de Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστροι λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων<sup>81</sup>. Pletón, quien acudió al concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439) y maravilló a la concurrencia con su amplia formación en la literatura platónica, llevó el conocimiento de los *Oracula* desde Bizancio hasta Italia, donde el interés por ellos floreció en la Florenia de los Medici, cuna entusiasta del movimiento neoplatónico renacentista<sup>82</sup>. Se cree que Pletón publicó ambos escritos en Florenia, junto con el opúsculo didáctico Ζωροαστροείων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων σὺγκεφαλαίωσις, por encargo de Cosme de Médici<sup>83</sup>.

Tambrun-Krasker enfatiza cómo Pletón interpretó los *Oráculos* con el fin de rebatir, en el contexto de la controversia hesicasta, la doctrina de Gregorio Palamas (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 lograrse la unión mística ni para adquirirse conocimiento de Dios, según sostenía el palamismo<sup>84</sup>. Athanassiadi, a su vez, señala que, a diferencia de como ocurre en el caso de Pselo, la interpretación de los *Oráculos* hecha por Pletón no tuvo como meta justificar la teología cristiana sino proponer «a new spiritual way»<sup>85</sup>. 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<sup>86</sup>. Basándose en que Pletón ofrece la lectura κοίτης en lugar de Ἐχάτης para el fragmento 52, Burns conjetura que el bizantino debió de disponer de una copia de los *Oráculos* ligeramente diferente a la de sus predecesores o, al menos, de una copia corrupta de la *Exégesis* de Pselo<sup>87</sup>. Se trata más bien de lo segundo: κοίτης es la lectura de los mss *P* (*Parisinus Gr.* 1182) y *v* (*Vaticanus Gr.* 573) de la *Exégesis de lemas caldaicos*.

<sup>80</sup> Dannenfeldt, 1957, 10-11. Places, 1984, 2331. Tardieu, 1987, 147, n. 13. Athanassiadi, 2002, 248.

<sup>81</sup> Recogida en Pletón, *Νόμοι*, 274-281 y en Maittaire, *Miscellanea carmina*, 134-139.

<sup>82</sup> Vid. Panofsky (1972).

<sup>83</sup> Della Torre, 1902, 437. La Σὺγκεφαλαίωσις se recoge en *Νόμοι*, 262-269 (PG 160, 973-974); en su inicio dice: ἡ βίβλος ἥδε περιέχει θεολογίαν μὲν τὴν κατὰ Ζωροάστρην τε καὶ Πλάτωνα.

<sup>84</sup> Tambrun-Krasker, 1992. Vid. Kazhdan, 1991, vol. 1, 923-924 («Hesychasm», «Hesychia»); vol. 3, 1560-1562 («Palamas, Gregory», «Palamism»).

<sup>85</sup> Athanassiadi, 2002, 251.

<sup>86</sup> Burns, 2006, 171-174.

<sup>87</sup> Burns, 2006, 174-175. Pletho, PG 122, 1118a: λαϊῆς ἐν λαγόσιν κοίτης, ἀρετῆς πέλε πηγῆ, / ἔνδον ὅλη μίμνοσα, τὸ παρθένον οὐ προίεῖσα.

## ☞ 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 Pselo y Pletón: se trata del manuscrito de Florencia, Bibl. Riccardiana, n° 76<sup>88</sup>. 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<sup>89</sup>. 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*<sup>90</sup>. Junto con otras traducciones suyas de obras de Proclo, Porfirio, Sinesio y Pselo, 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 mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum* (Venecia, 1497)<sup>91</sup>, 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 Porfirio en la *Carta a Anebo*. Ficino cita los oráculos de Zoroastro en su *Platonica theologia de immortalitate animorum* (Florencia, 1482), donde también recurre con frecuencia al comentario de Pletón<sup>92</sup>. En *De vita coelitus comparanda* (1489) hay cierta influencia indirecta de los *Oráculos* (particularmente del concepto ἵλλυες, que Ficino traduce por *illices* o *illecebrae*) por mediación de Sinesio de Cirene<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> Dannenfeldt, 1957, 13, n. 36. Tambrun-Krasker, 1999, 14-15; 31, n. 98.

<sup>89</sup> Places, 1984, 2331-2332 (remite a Marcel, 1958, 611-612).

<sup>90</sup> Dannenfeldt, 1957, 14. Della Torre, 1902, 544; 589. La traducción, transmitida en los mss Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, *Ottobonianus Latinus* 2966 y Florencia, Bibl. Mediceo-Laurenziana, *Laurentianus* XXXVI/35, según juzga Tambrun-Krasker (1999, 15), no es de Ficino sino de Janus Lascaris (ca. 1445-1535).

<sup>91</sup> Ficino también la denominó *De Aegyptiorum Assyriorum theologia* (*Opera* 1, 895, 3 [cita en Marcel, 1958, 639]). En la *Vita Marsilii Ficini* (1506) de Giovanni Corsi se alude como *De mysteriis 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 Porfirio vid. Molina Ayala (2009, 45-93).

<sup>92</sup> Dannenfeldt, 1957, 15. Tambrun-Krasker, 1999, 26-41.

<sup>93</sup> Copenhagen, 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?)<sup>94</sup>. He aquí el memorable pasaje que leyó Ficino:

*Audi inscriptiones, vadimonium deseres: Chaldaici hi libri sunt, si libri sunt, et non thesauri. In primis Ezre, Zoroastris et Melchiar Magorum oracula, in quibus et illa quoque, quæ apud Graecos mendosa et mutila circumferuntur, leguntur integra et absoluta, tum est in illa Chaldeorum sapientum, brevis quidem et salebrosa, sed plena misteriis interpretatio. Est itidem et libellus de dogmatis Chaldaicæ theologiæ cum Persarum, Græcorum et Chaldeorum in illa divina et locupletissima enarratione*<sup>95</sup>.

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»<sup>96</sup>.

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 caldeos*<sup>97</sup>. Así las cosas, pareciera que una de ellas hubo de ser traducción de la otra. Junto a aquélla Pico

<sup>94</sup> Rigg, 1890, 41. Campbell, 1931, 370. Sobre Pico vid. Hanegraaff (2006, 949-954).

<sup>95</sup> Pico de la Mirándola, *Opera* I (Basilea, 1572), p. 367 = *Supplementum Ficinianum*, ed. P. O. Kristeller (Florentiae: Olschki, 1937), p. 272-273 [citan Heurnius, *Barbarica philosophia*, 123; Morhof, *Polyhistor*, 89; Bensley, *The missing fragment*, 3, n. 5; Kroll, 1894, 1, n. 1; y Bori, 2000, 67, n. 105; trad. inglesa en Stanley, *Chaldaick oracles*, 4 y en Dannenfeldt, 1957, 15].

<sup>96</sup> Vega, 2001, 195. Copenhaver (2002, 2004), Taylor (1817, 333-334), Yates (2004<sup>3</sup>, 38).

<sup>97</sup> Copenhaver, 2004, 5. Cf. Pico, *Oratio* 283: «*Zoroaster apud eos (sc. Graecos) mancus, apud Chaldeos absolutior legitur*».

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*»<sup>98</sup>.

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<sup>99</sup>, ni la doctrina de Zoroastro según la cual las 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<sup>100</sup>, 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*»<sup>101</sup>. 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<sup>102</sup>; y en *Heptaplus* (ca. 1480) se leen los fragmentos 103 y 157<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> 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 shinnum vekammah tebhaoth baal haj idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal*».

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Pico, *Oratio* 136-140: «*Recenseamus et Chaldeorum monumenta, videbimus (si illis creditur) per easdem artes patere viam mortalibus ad felicitatem. Scribunt interpretes Chaldei verbum fuisse Zoroastris alatam esse animam, cumque alae exciderent 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 paradisi Dei abluitur et irrigatur. Indidem vobis salutare aquas hauriatis*».

<sup>101</sup> Jahn, 1900, 170.

<sup>102</sup> Dannenfeldt, 1957, 17. Pico, *A Platonic discourse upon love* 2, 10, p. 31: «*to which contemplative life and eternal felicity Zoroaster inviting us saith, Seek, seek Paradise*». *Orac. Chald.* 165: ζήτησον παράδεισον.

<sup>103</sup> *Heptaplus*, a cura di E. Garin (Firenze: Vallecchi, 1942), p. 280 [cita Places, 1984, 2332]: «*vas tuum inhabitant bestiae terrae*» (*Orac. Chald.* 157: σὸν <δὲ γὰρ> ἀγγεῖον θῆρες

## ☞ 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 hombre<sup>104</sup>, 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 ἱερογῆρες del fr. 223) y «*barbara verba*» (fr. 150)<sup>105</sup>. La distinción sugiere que los *Chaldaici libri* encontrados por Pico fueron en realidad independientes de los *Oracula Chaldaica* divulgados por Pletón.

## ☞ PRIMERA INFLUENCIA EN FRANCIA

Desde Florencia 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 Champier<sup>106</sup>, *De perenni philosophia* (Lyon, 1540) de Augustinus Steuchus<sup>107</sup>, *Christianismi restitutio* (Vienne en Dauphiné, 1553) de Miguel Servet<sup>108</sup> –escrito editado bajo el anonimato donde al parecer se emplea la idea caldea de *symbolon deitatis*<sup>109</sup>–, y en *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*

χθονὸς οἰκήσο[σιν]; p. 242-244 [cita Black, 2006, 35, n. 45]: «*ne augeas fatum*» (*Orac. Chald.* 103: μηδὲ σ[υ]να[ρ]ξήσης θειμαρμένον).

<sup>104</sup> Georgius, *De harmonia mundi*, fol. 386: «*hinc dixere Chaldaei hominem esse dissolutoriae naturae animal*». Sobre el autor vid. Hanegraaf (2006, 395-400), quien remite a F. Secret, «Franciscus Georgius Venetus et les ‘Oracula Chaldaica’», *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 26 (1974), 81-82.

<sup>105</sup> Georgius, *De harmonia mundi* (1545), fol. 106 (*Orac. Chald.* 157, vid. n. 103); fol. 341: «*divinas illices*» (cf. Pico, *Oratio* 38: «*illecebras, quae magorum ἱερογῆρες nominantur*»); fol. 290: «*barbara verba*» (*Orac. Chald.* 150: ὀνόματα βάρβαρα μήποτ’ ἀλλάξης); fol. 379: «*humanum genus audacissimae naturae opus*» (*Orac. Chald.* 106: τολμηρῶς φύσεως, ἄνθρωπε, τέχνασμα); fol. 380: «*ne augeas fatum*» (*Orac. Chald.* 103, vid. n. 103).

<sup>106</sup> Dannenfeldt, 1957, 21.

<sup>107</sup> Jahn, 1900, 172. Granada, 1994, 28 y 31.

<sup>108</sup> Servetus, *Restitutio*, 131: «*idipsum docuebat Zoroaster in Oraculis sapientiae, quae dicta sunt μαγικά λόγια*». Dannenfeldt, 1957, 21-22.

<sup>109</sup> Verdú Vicente, 2003, vol. 1, 171. *Orac. Chald.* 108: σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον (κτλ).

(París, 1594) de Guillaume Du Vair<sup>110</sup>. 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*<sup>111</sup>.

### ☞ 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*»<sup>112</sup>. Escribe el humanista en un capítulo donde recoge varias opiniones de los filósofos antiguos relativas a la Trinidad:

*Adducit etiam Iamblichus Chaldaeorum oracula, ponentia in deo paternam potestatem: intellectus a patre emanationem amoremque igneum a patre filioque procedentem, eundemque deum*<sup>113</sup>.

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*/πατρικός, *intellectus*/νοῦς, *amor igneus*/πῦρ/ἰβριθῆς ἔρως<sup>114</sup>; y el neoplatónico *emanatio*/πρόοδος. En concreto, Jámblico debió de citar o comentar el fr. 4 (Places): ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνω, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου, «la potencia está con el Padre, pero el intelecto procede de él». Aunque el oráculo, según propone Majercik<sup>115</sup>, 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

<sup>110</sup> Du Vair, *Traité de la constance*, 232 (cito por la ed. París: Recueil Sirey, 1915). Dannenfeldt, 1957, 22-23.

<sup>111</sup> Dannenfeldt, 1957, 24.

<sup>112</sup> Perrone Compagni, 1997, 116.

<sup>113</sup> Agrippa, *De occulta philosophia* 3, 8.

<sup>114</sup> Consúltese Places, *Orac. Chald.*, p. 227-239 («Index verborum»).

<sup>115</sup> 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 δεσμὸν πᾶριβριθῆ 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 *testimonium nouum ex Agrippa*.

### ☞ TILLETANUS 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)<sup>116</sup>.

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 Conradus Neobarius, quien pudiera estar editando a Marthanus<sup>117</sup>; *Vtilis docti Hesiodi Ascraei 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)<sup>118</sup>. 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...*

<sup>116</sup> 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.

<sup>117</sup> Maittaire, *Miscellanea carmina*, 132. Greswell, 1833, vol. 1, 139.

<sup>118</sup> Según informó Gabriel Michel de la Rochemaillet en *Vita Scaevolae* (1629) [cita Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 248]. Sobre el autor vid. Caroline Ruutz-Rees, *Charles de Sainte-Marthe (1512-1522)* (New York: The Columbia University Press, 1910), donde, empero, no se da cuenta de dicha traducción.



*magorum*), con lo cual se habría evitado la redundancia expresada en el encabezamiento de Pletón Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστροϋ 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 Psellinunc primum edita* de Johannes Opsopoeus apareció en *Sibyllina oracula* (París, 1589)<sup>119</sup>; 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)<sup>120</sup>.

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<sup>121</sup>.

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 reimpresso por Migne en la *Patrologia Graeca* (París, 1889), entre las obras de Miguel Pselo, dándose a la colección el título Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστροϋ μάγων, que se tradujo como *Oracula magica quae a Zoroastre prodire*<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> Dannenfeldt, 1957, 24.

<sup>120</sup> Incluye las secciones: Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστροϋ μάγων (p. 78-80 = PG 122, 1115-1122); Πλήθωνος διασαφήσις τῶν ἐν τοῖς λογίοις τούτοις ἀσαφέστερον εἰρημένων (p. 81-90); Τοῦ σοφώτατοϋ Ψέλλοϋ ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια (p. 90-109 = PG 122, 1123-1150b) y Τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομον τῶν παρ' Χαλδαίοις δογμάτων (p. 110-113 = PG 122, 1149c-1154b); *Magica Zoroastri oracula Plethonis commentariis enarrata, Jacobo Marthano Pictaviense interprete* (p. 114-120); y *Johannis Opsopoei notae quaedam* (p. 121-127 = PG 122, 1115-1152b).

<sup>121</sup> *Valerius Maximus de dictis factisque memorabilibus et Jul. Obsequens de prodigiis... addita sunt fragmenta Joan. Lydi Astrampsychi Nicephori et Zoroastris* (Parisiis: excudebat Firminus Didot, 1823), vol. 2/2, p. 414-419.

<sup>122</sup> 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 prodierunt 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)<sup>123</sup>. 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<sup>124</sup>.

### ☞ 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)<sup>125</sup>, obra que por cierto fue prohibida por el Santo Oficio<sup>126</sup>. 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<sup>127</sup>: «*Monas, dyas, et trias*», «*Pater et mens*», «*Mens, intelligibilia & mentalia*», «*Iynges, ideæ, principia*», «*Hecate, synoches, et teletarchæ*», «*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<sup>128</sup>.

<sup>123</sup> Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 248; Dannenfeldt, 1957, 24, n. 97. Según Greswell (1833, vol. 2, 70-71) la traducción latina es de 1595 y se publicó de nuevo, junto con el texto griego, en 1597.

<sup>124</sup> Maittaire, *Miscellanea carmina*, X-XI; 10-15; 132-139.

<sup>125</sup> Kristeller (2005<sup>3</sup>, 157-166) resume los contenidos de esta obra. Sobre Patrizi vid. Hanegraaff (2006, 936-938).

<sup>126</sup> *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.

<sup>127</sup> Stanley, *Chaldaick oracles*, 5. Kroll, 1894, 1. Dannenfeldt, 1957, 18. Kristeller, 2005<sup>3</sup>, 152.

<sup>128</sup> 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 noticia 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)<sup>129</sup>. Al distinguir, 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. venerationem*»<sup>130</sup>; y las debidas al rey de los bactrianos, «*qui primus dicitur artes magicas invenisse*»<sup>131</sup>, 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*»<sup>132</sup>: 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<sup>133</sup>. 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 Ἐξήγησις de Pselo, la Ἐκθησις, y el principio y el final de la Διασαφήσις de Pletón<sup>134</sup>.

<sup>129</sup> Heurnius, *Barbarica philosophia*, 124-140. En la p. 3 se rememora: «*o homo audacis naturae miraculum*» (*Orac. Chald.* 106). Dannenfeldt, 1957, 30.

<sup>130</sup> Heurnius, *Barbarica philosophia*, 122.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> *Ibidem*. Cf. *Sud.*, σ 1662 y π 2473. Sobre los dos Zoroastros vid. Lambecius (*Prodromus*, 32-37).

<sup>133</sup> Lambecius, *Prodromus*, 91-94; 112-113; 118. Dannenfeldt, 1957, 28.

<sup>134</sup> 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 Dannenfeldt<sup>135</sup>– la opinión se dividía entre quienes, como el mismo Stanley, Clericus o Fabricius, creían en la paternidad del famoso mago, y quienes, como Lambecius, 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 Pródico, en el siglo III d.C., afirmaban poseer unos βίβλοι ἀπόκρυφοί de Zoroastro<sup>136</sup>, 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*<sup>137</sup>. Los *Oráculos* de Zoroastro, auténticos pues para Stanley, «were translated out of Chaldee into Greek», según éste, «by persons skifull in the Greek philosophy»<sup>138</sup>. 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).

### ☞ JOANNES CLERICUS 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*

<sup>135</sup> Dannenfeldt, 1957, 25.

<sup>136</sup> Sigue a Clem. Al., *Strom.* 1, 15, 69, 6, p. 44, 5-7.

<sup>137</sup> Stanley, *Chaldaick oracles*, 3. Porph., *Plot.* 16, 14-18: Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρον σπχνούς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνύς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἴρεσιν σπστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρον τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἶλοντο πρεσβεύειν. Taylor, 1797, 510 (1817, 334). Whittaker, 1918<sup>2</sup>, 109. Stausberg, 2007, 189-191.

<sup>138</sup> 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)<sup>139</sup>.

### ∞ 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 mecanicista<sup>140</sup>. 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 Trinidad<sup>141</sup>.

Los *Oráculos* se rememoran igualmente en los escritos del profesor de Oxford Thomas Vaughan<sup>142</sup>. En la portada de su *Anthroposophia theomagica* (Londres, 1656), por ejemplo, se cita a modo de máxima el oráculo de Zoroastro «*audi ignis vocem*»<sup>143</sup>, 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

<sup>139</sup> «*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.

<sup>140</sup> More, *Immortality* 2, 12, 10 (1662, p. 113 = 1987, p. 150). Sobre More vid. Hanegraaff (2006, 801-803).

<sup>141</sup> Cudworth, 1845, vol. 1, 471, 483, 487, 488-492; vol. 2, 313, 385, 619-620; vol. 3, 100, 209, 222, 267-268. Sobre Cudworth vid. Hanegraaff (2006, 291-293).

<sup>142</sup> Vaughan, *Works*, 122, 130, 218, 219 (?), 224, 292 (?), 294, 297, 331, 366. Sobre Vaughan vid. Hanegraaff (2006, 1157-1159).

<sup>143</sup> Así tradujo Marthanus (en Gallaeus, 1689, p. 115) κλῆθι πρὸς φωνήν (*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<sup>144</sup>.

### ☞ JOHANNES ALBERTUS FABRICIUS

Fabricius dedicó a Zoroastro el capítulo XXXVI del primer volumen de su *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, ἄστροθύτης y ἄστροθεάτης); 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»<sup>145</sup>.

Fabricius, sin llegar a vincular los *Oráculos* con los λόγια recogidos por Porfirio en *Sobre la filosofía de los oráculos*, estima que Jámblico escribió su *Comentario de los Oráculos* tomando como modelo el texto porfiriano. Además, propone el curioso cálculo según el cual en el perdido *Comentario de los Oráculos* de Proclo, dado que ocupó setenta cuadernos según afirma su epígono 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<sup>146</sup>.

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 *Oráculos*, ha de contarse «*inter metaphrastas collectores & illustratores*»<sup>147</sup>. 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

<sup>144</sup> Hanegraaff, 2006, 1158. Psel., *Exeg.* 131, 11-14 O'M. (1129c, 7-11 P.).

<sup>145</sup> Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 247.

<sup>146</sup> Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 248. Marin., *Procl.* 26, 29-32.

<sup>147</sup> Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 251.

testimonio de Nicolás de Damasco acerca de τὰ Ζωροάστροϛ λόγια<sup>148</sup>, 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 Κῦφι sive phylacterio telesurgico Chaldaeorum & Aegyptiorum*»<sup>149</sup> que hoy día nadie tiene por una obra tal.

### ☞ THOMAS TAYLOR

Taylor, el prolífico e influyente traductor inglés de escritos neoplatónicos (Plotino, Jámblico, Porfirio, 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 intelectual<sup>150</sup>, 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 meaning*»<sup>151</sup>.

Taylor presumió de haber añadido «*first discovered by me*»<sup>152</sup>— 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<sup>153</sup> junto con otros testimonios relevantes para la investigación que Places no reconoce como

<sup>148</sup> Nic. Dam., FGH 90, F 68, 11, p. 372, 31-32 (FHG 3, fr. 68, 22, p. 409 = HGM 1, fr. 67, p. 67, 18-19). Arnobio (*Nat.* 1, 52, 1) y Damascio (*In Prm.* 3, p. 124, 3-5 W.; vid. n. 681) han podido favorecer la asociación de los *Oracula* y los magos.

<sup>149</sup> Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 252. Vid. *Sud.*, ι 433.

<sup>150</sup> Taylor, 1797, 510 (1817, 334). Procl., *In Cra.* 122, p. 72, 10-12: οὕτω καὶ τοῖς ἐπὶ Μάρκοϛ γενομένοις θεοϛργοῖς οἱ θεοὶ καὶ νοητὰς καὶ νοερὰς τάξεις ἐκφαίνοντες.

<sup>151</sup> Taylor, 1797, 510 (1817, 335).

<sup>152</sup> Taylor, 1797, 512 (1817, 338).

<sup>153</sup> A saber, los *Orac. Chald.* 15, 36, 44, 48, 56, 59, 62, 65, 66, 72, 84, 91, 92, 98, 113, 114, 116, 129, 131, 132, 133, 136, 145, 151, 154, 176, 185 y 196.

fragmentos en *Oracles chaldaïques*<sup>154</sup>. 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*»<sup>155</sup> 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*»<sup>156</sup>.

### ✎ ISAAC P. CORY

En *Ancient fragments* (Londres, 1828)<sup>157</sup> 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 Ἱερὰ συναγωγή τῶν Περσικῶν de Zoroastro<sup>158</sup>. 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*»<sup>159</sup>, y los restantes, hasta un total de ciento noventa y nueve, en un

<sup>154</sup> 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).

<sup>155</sup> Taylor, 1797, 509 (1817, 333).

<sup>156</sup> Taylor, 1797, 512 (1817, 338).

<sup>157</sup> «*The Chaldean oracles of Zoroaster*», p. 239-280 (cito por la edición de 1832).

<sup>158</sup> 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*.

<sup>159</sup> Cory, *Ancient fragments*, LIII (p. 239-268).



segundo apartado de preceptos mágicos y filosóficos<sup>160</sup>. Para Cory son fragmentos espurios todos los que se atribuyeron en la Antigüedad tardía a los Teúrgos.

#### ☞ JAMES DARMESTETER

Darmesteter dedica a los *Oráculos* un pasaje del prefacio de su traducción al inglés de la *Vendidad* (1880), el texto sagrado de los parsi que contiene las enseñanzas de Zoroastro para combatir a los *daevas*. El orientalista, quien opina que Nicolás de Damasco tomó la información relativa a τὰ Ζωροόστροϋ 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*»<sup>161</sup>. Ningún neoplatónico, empero, atribuye los *Oráculos* al sabio iranio. Respecto del *Comentario de los 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*»<sup>162</sup>. 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*»<sup>163</sup>.

#### ☞ WILLIAM W. WESTCOTT

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

<sup>160</sup> Cory, *Ancient fragments*, LIV (p. 268-280).

<sup>161</sup> *The Zend-Avesta. 1, The Vendidad*, transl. by James Darmesteter, en F. Max Müller (ed.), *The sacred books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), vol. 4., p. XIII.

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> *Ibíd.*

<sup>164</sup> La máxima, divulgada por Kant como divisa de la Ilustración, fue tomada de Hor., *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 ‘dionisiaca’.

Tras llamar la atención sobre la animación de ἀγάλματα practicada por los «*theosophi Platonici*»<sup>165</sup>, 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 Porfirio y los *Oráculos caldeos* al considerar que ambas colecciones oraculares representan dos tipos, el uno «*Graenicum*» el otro «*peregre advectum*», de un mismo «*mysteriorum theurgicorum (...)* *genus*»<sup>166</sup> 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<sup>167</sup>, 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 Λόγια, 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*<sup>168</sup>.

<sup>165</sup> 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).

<sup>166</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 98.

<sup>167</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 224-225.

<sup>168</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 102.

☞ ALBERT JAHN

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»<sup>169</sup>. En su *Specimen comentari critici et exaetici... 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 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.

<sup>169</sup> Jahn, 1899, 194.



## II



# HISTORIOGRAFÍA DE LOS *ORÁCULOS CALDEOS* Y LA TEÚRGIA

**T**ÉORICAMENTE 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)<sup>170</sup>. 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 Pselo 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*»<sup>171</sup>. Ciertamente, la investigación de la teúrgia originaria no puede dissociarse 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*»<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis* (Vratislaviae: G. Koebner, 1894).

<sup>171</sup> Lewy, 1978, XV.

<sup>172</sup> 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)<sup>173</sup>. 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)<sup>174</sup>, Thomas Whittaker (1901)<sup>175</sup>, Terror R. Glover (1901)<sup>176</sup> y Franz Cumont (1909, 1922, 1949)<sup>177</sup>, por ejemplo.

<sup>173</sup> J. Bidez, «La liturgie des mystères chez les Néo-Platoniciens», *BAB*, 5 (1919) 415-30; «Notes sur les mystères néoplatoniciens», *RBPH*, 7.4 (1928) 1477-1481.

<sup>174</sup> A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (Paris: Leroux, 1879-1882), vol. 1, p. 10: «*cette divination extorquée et violente n'appartient pas à la mantique proprement dite, dont elle fut toujours distinguée, mais à la théurgie, qui est elle-même une branche de la magie*»; *L'Astrologie grecque* (Paris: Leroux, 1899), p. 599: los Λόγια fueron «*un pot-pourri de toute espèce de superstitions orientales, un mélange de magie, de théurgie, de métapsique délirante*»; p. 602: «*la magie, sous forme de théurgie*».

<sup>175</sup> 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).

<sup>176</sup> 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?*».

<sup>177</sup> 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)<sup>178</sup>, 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)<sup>179</sup>, 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<sup>180</sup>.

Por la misma época Karl Praechter (1927)<sup>181</sup> 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*»<sup>182</sup>. 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,

*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).

<sup>178</sup> Joseph Bidez, «Théurgie chaldaïque et mystères Néo-platoniciens», en *La vie de l'empereur Julien* (Paris: Les Belles Lettres, 1930), p. 73-81.

<sup>179</sup> Joseph Bidez & Franz Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris: Les Belles Lettres, 1938), t. 1, p. 158; t. 2, p. 253 [citan Tardieu, 1987, 149 y Places, *Oracles*, 52, n. 6].

<sup>180</sup> La tesis está depositada en la *Universiteitsbibliotheek Gent* (G.Th.8296). Tardieu, 1987, 149-151.

<sup>181</sup> K. Praechter, «Zur theoretischen Begründung der Theurgie», *ARW*, 25 (1927) 209-213.

<sup>182</sup> É. Bréhier, *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*»<sup>183</sup>. A su vez, Theodor Hopfner (1936)<sup>184</sup> describió la teúrgia como una forma superior de magia, mientras que Samson Eitrem (1942)<sup>185</sup>, 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)<sup>186</sup> 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)<sup>187</sup>, 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

<sup>183</sup> P. de Labriolle, *La réaction païenne: étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris: Artisan du Livre, 1934), p. 381 [cita Van Liefferinge, 1999, 11-12].

<sup>184</sup> T. Hopfner, «Theurgie», *RE* 6/1 (1936), col. 258-270 [cita Van Liefferinge, 1999, 12].

<sup>185</sup> S. Eitrem, «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques», *SO*, 22 (1942) 49-79. El ensayo coetáneo de J. Ortega y Gasset, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», *Logos*, 1 (1941) 11-39, no es pertinente para esta investigación.

<sup>186</sup> W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle: Max Niemeyer, 1942) [reimpr. en *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin: de Gruyter, 1966, p. 252-301].

<sup>187</sup> E. R. Dodds, «Apenddix II: theurgy», en *The Greeks and the irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951), p. 283-311.



la luz pocos años antes (1947)<sup>188</sup>. 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*»<sup>189</sup>. Años después el estudioso considerará que los *Oráculos* fueron «*the last important sacred book of pagan Antiquity*»<sup>190</sup>.

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<sup>191</sup>. Si a ello se añade que él sentía fascinación por los temas ocultistas que estuvieron en boga en su tiempo (parapsicología, telepatía, clarividencia<sup>192</sup>), se comprende por qué Dodds, después de leer a Myers y sobre todo a Lang<sup>193</sup>, concibió la teúrgia como «*a special branch of magic*»<sup>194</sup> en que se revelan aspectos de gran interés «*because of the evident analogy with modern spiritualism*»<sup>195</sup>. 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*»<sup>196</sup>. La teúrgia, afirma Dodds en otro párrafo, fue «*magic applied to a religious purpose and resting on a*

<sup>188</sup> E. R. Dodds, «Theurgy and its relationship to Neoplatonism», *JRS*, 37 (1947) 55-69.

<sup>189</sup> Dodds, 1947, 56 (1973<sup>8</sup>, 285).

<sup>190</sup> Dodds, 1961, 263.

<sup>191</sup> Vid. la selección bibliográfica sobre magia antigua de Calvo Martínez (2001).

<sup>192</sup> E. R. Dodds, «Supernormal phenomena in classical Antiquity», en *The ancient concept of progress* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1973), p. 156-210. Cf. T. K. Oesterreich, *Occultism and modern science* (1923).

<sup>193</sup> 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*’.

<sup>194</sup> Dodds, 1947, 55 (1973<sup>8</sup>, 283).

<sup>195</sup> Dodds, 1947, 66 (1973<sup>8</sup>, 296).

<sup>196</sup> Dodds, 1973b, 206.

*supposed revelation of a religious character*»<sup>197</sup>. Al asumir esta perspectiva –hoy día superada por la crítica más autorizada<sup>198</sup> gracias a una mejor comprensión del *De mysteriis* de Jámblico así como de la naturaleza de la magia<sup>199</sup> 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*»<sup>200</sup>. Con todo, el irlandés reconocerá que para llegarse a una comprensión cabal de la teúrgia no se puede pasar por alto «*the element of religious experience*»<sup>201</sup>.

Dodds, como apunta Athanassiadi<sup>202</sup>, 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 teúrgica<sup>203</sup>. 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*»<sup>204</sup>. Habrán de transcurrir varios años más para poderse valorar los resultados de una empresa tal.

<sup>197</sup> Dodds, 1947, 61 (1973<sup>8</sup>, 291); similarmente, Dodds (1973b, 200-201).

<sup>198</sup> «*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).

<sup>199</sup> Cf. Segal (1981; 2000), Graf (1991; 1992), Phillips (1991), Assmann (1997), Frankfurter (1997), Kippenberg (1997), Schäfer (1997), Ramos Jurado (1998), Segal (2000), Marco Simón (2001), Calvo Martínez (2001, 2002, 2006), Bremmer & Veenstra (2002), Bailey (2006), Martín Hernández (2006).

<sup>200</sup> Dodds, 1947, 57 (1973<sup>8</sup>, 285).

<sup>201</sup> Dodds, 1973b, 206.

<sup>202</sup> Athanassiadi, 1993, 115.

<sup>203</sup> E.g. Lilla (1984); Blázquez, Martínez-Pinna & Montero (1993, 596-597); M. Guerra Gómez, s.v. «Teúrgia», *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid: 1975), vol. 22, p. 391-392. Igual ocurre, según reseña Knipe (*BMCRev*, 2007.09.36), en S. Tougher, *Julian the Apostate* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007). Vid. otras referencias bibliográficas en Shaw (1999a, n. 20).

<sup>204</sup> Dodds, 1973<sup>8</sup>, 283 (1947, 55).

Entre las primeras reacciones académicas al artículo de Dodds se cuenta la de Pierre Boyancé (1955)<sup>205</sup> quien, además de incluir la ceremonia del ἀπαθανατισμός ('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)<sup>206</sup>. 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 falto 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<sup>207</sup>, añadió también varios oráculos recogidos por el filósofo de Tiro en *De philosophia ex oraculis*<sup>208</sup>. Entonces Lewy lanzó una conjetura audaz que sólo ha convocado contados adeptos<sup>209</sup>: los *Oracula Chaldaica*

<sup>205</sup> P. Boyancé, «Théurgie et téléstique néoplatonicienes», *RHR*, 147 (1955) 189-209.

<sup>206</sup> H. Lewy, *Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire* (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956).

<sup>207</sup> Lewy, 1978, 7.

<sup>208</sup> *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, ed. Gustavus Wolff (Berolini: impensis J. Springeri, 1856) [reimpr. en Hildesheim: Olms, 1962].

<sup>209</sup> Lewy, 1978, 65; 67.

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 Porfirio en *Sobre la filosofía de los oráculos*<sup>210</sup>. 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*»<sup>211</sup>. Hasta la fecha de hoy los estudiosos tienden a considerar que lo más prudente es no mezclar las tres colecciones oraculares, «*theosophical, Porphyrian, Chaldaean*»<sup>212</sup>, por lo que cada una de ellas, en principio, conviene estudiarse de manera independiente. Una destacado discrepante fue O'Meara<sup>213</sup>: atestiguada la influencia de los *Oráculos caldeos* y de la teúrgia en *Sobre el retorno del alma* de Porfirio, defendió que Agustín de Hipona acuñó la expresión descriptiva *de regressu animae*<sup>214</sup>, 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 neoplatonismo<sup>215</sup>, y aún resulta en nuestros días,

<sup>210</sup> Lewy, 1978, 37-38.

<sup>211</sup> Dodds, 1961, 265 (Lewy, 1978, 694). Smith (1995, 97) se suma a la crítica.

<sup>212</sup> Dodds, 1961, 267. Cf. Places (1969, 285).

<sup>213</sup> O'Meara, 1959, 7-21.

<sup>214</sup> 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).

<sup>215</sup> Hadot, en Lewy, 1978, 703.

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*»<sup>216</sup>.

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)<sup>217</sup>, por su parte, incorporó un excursus sobre la teúrgia en su edición de la *Carta a Anebo* de Porfirio. El ensayo se adentra en las prácticas (πραγματεία) teúrgicas de tipo adivinatorio, y nos presenta los elementos más característicos que participan en ellas: la doctrina de la σμπάθεια, el médium, los diferentes σύμβολα y σπνθήματα (χαρακτῆρες, λίθοι, βοτάναι...), los ὀνόματα βάρβαρα y ἄσημα, las ἀνάγκαι 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 εἰμαρμένη, del fato*»<sup>218</sup>; este noble propósito, por supuesto, aproxima la teúrgia más hacia la religión que hacia la magia. André-Jean Festugière (1968)<sup>219</sup>, 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)<sup>220</sup>. Al trabajar en el texto de Jámblico y percatarse, siguiendo la observación de Bidez<sup>221</sup>, 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)<sup>222</sup>, así pues, y sin pretensiones de exhaustividad,

<sup>216</sup> Lewy, 1978, 312 [cita Stroumsa, 1980, 168].

<sup>217</sup> A. R. Sodano, «Appendice I: divinazione e teurgia», en *Porfirio: Lettera ad Anebo* (Napoli: Arte Tipografica, 1958), p. 47-64.

<sup>218</sup> Sodano, 1958, 64. Cf. Iambl., *Myst.* 8, 6 (269, 9-11).

<sup>219</sup> A.-J. Festugière, «Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus», en *Studi di storia religiosa della tarda Antichità: pubblicati dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina* (Messina: 1968), p. 7-18 [reimpr. en Paris: Vrin, 1971, p. 585-596].

<sup>220</sup> *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, texte établi et trad. par É. des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1966) [2ª ed. rev. y corr., 1989].

<sup>221</sup> J. Bidez, «Proclus, περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης», en *Mélanges Franz Cumont* (Bruxelles: 1936), vol. 1, p. 85-100, 90 [cita Places, 1964, 179, n. 7]. Kroll, 1894, 7: «*in libro De mysteriis Oracula saepius respiciuntur nec tamen citantur*».

<sup>222</sup> É. des Places, «Jamblique et les *Oracles chaldaïques*», *CRAI*, 108.1 (1964) 178-185.

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<sup>223</sup>; en esta línea de investigación profundizará el trabajo de Friedrich W. Cremer *Die chaldäischen Orakel und Jamblich «De mysteriis»* (1969)<sup>224</sup>. Después, Places identificó las obras de Pselo dedicadas a los *Oráculos* (1966)<sup>225</sup>, 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)<sup>226</sup>, dio a conocer «*fragments nouveaux*» de los *Oráculos* –esto es, no recogidos por Kroll– que habrá de incluir en la nueva edición de los mismos que ya viene preparando<sup>227</sup>; 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)<sup>228</sup>.

### 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*»<sup>229</sup>. Andrew Smith, responsable del comentario, dedicó a la teúrgia la segunda parte de su monografía

<sup>223</sup> Iambl., *Myst.* 2, 6 [81, 15-16] (*Orac. Chald.* 110); 2, 6 [82, 13] (fr. 6); 3, 2 [104, 1] y 3, 9 [119, 3] (fr. 37); 5, 18 [223, 10-11] (fr. 153); 7, 5 [257, 10-11] (fr. 150); 1, 21 [65, 8-9] y 7, 2 [250, 13-14] (fr. 108 y 2).

<sup>224</sup> F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich «De mysteriis»* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1969).

<sup>225</sup> É. des Places, «Le renouveau platonicien du XI<sup>e</sup> siècle: Michel Psellus et les *Oracles chaldaïques*», *CRAI*, 110.2 (1966) 313-324.

<sup>226</sup> É. des Places, «Nouveaux oracles chaldaïques», *CRAI*, 113.2 (1969) 284-291.

<sup>227</sup> *Orac. Chald.* 9, 20bis, 23, 26, 98, 119, 120, 171, 174, 176, 183, 213\* y 214\*.

<sup>228</sup> É. des Places, «Les *Oracles chaldaïques* dans la tradition patristique africaine», en F. L. Cross (ed.), *Studia patristica. 11, Papers presented to the fifth international conference on patristic studies held in Oxford 1967. 2, Classica, philosophica et ethica, theologica, Augustiniana* (Berlin: Akademie-Verlag, 1972), p. 27-41 [cita Places, 1984, 2303-2304]. Vid. Places, *Oracles*, 29-35.

<sup>229</sup> Smith, 1974, 81.

*Porphyry's place in the Neoplatonic tradition* (1974)<sup>230</sup>. 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<sup>231</sup>.

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)<sup>232</sup> 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 Pselo 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)<sup>233</sup> 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)<sup>234</sup> que fue publicado con motivo de la *editio princeps*, y un estado de la cuestión sobre los *Oráculos caldeos* a cargo de Pierre Hadot<sup>235</sup> donde, como aporte más novedoso, se animaba a los investigadores a emprender

<sup>230</sup> A. Smith, «Part II: Theurgy in *De mysteriis* of Iamblichus; Casuality in theurgy; Theurgy in Proclus; The theoretical attitude of the neoplatonists to theurgy», en *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition: a study in post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 83-141.

<sup>231</sup> Smith, 1974, 81.

<sup>232</sup> *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et trad. par É. des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1971) [2ª reimpr. rev. y corr., 1989; 3ª reimpr. rev. y corr. por A. Segonds, 1996; 4ª reimpr., 2003].

<sup>233</sup> H. Lewy, *Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu (Paris: Études Augustiniennes, 1978).

<sup>234</sup> E. R. Dodds, «New light on the *Chaldaean oracles*», *HThR*, 54 (1961) 263-273 [reimpr. en Lewy, 1978, 693-701].

<sup>235</sup> P. Hadot, «Bilan et perspectives sur les *Oracles chaldaïques*», en Lewy, 1978, p. 703-720.

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)<sup>236</sup> 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 iránicos (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)<sup>237</sup>: 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)<sup>238</sup> a la función que desempeña teúrgica en el pensamiento de Proclo.

En cuanto a los *Oráculos* Miroslav Marcovich (1975)<sup>239</sup>, basándose en los manuscritos *LN* y *p* de Pselo, propuso como lectura del fragmento 159: βίηι ὅτι σῶμα λιπόντων / ἀνθρώπων ψ[ ]χαὶ καθαρώτεραι (ἢ ἐνὶ νούσοις).

El artículo de Carlo Gallavotti (1977)<sup>240</sup> 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

<sup>236</sup> O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1971). Reseñado por Minar (1974) y Griffiths (1975).

<sup>237</sup> B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis: exégète et philosophe* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1972) [especialmente, p. 148-196].

<sup>238</sup> J. Trouillard, «La théurgie», en *L'Un et l'ame selon Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1972), p. 171-189.

<sup>239</sup> M. Marcovich, «Oraculum Chaldaicum 159 Des Places», *AJPh*, 96.1 (1975) 30. Sobre las diversas lecturas propuestas para el fr. 159 vid. n. 1106.

<sup>240</sup> C. Gallavotti, «Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica», *Philologus*, 121 (1977) 95-105. Cf. Robert (1971) y Lewy (1978, 17-20).



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)<sup>241</sup> 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 *Filosofía 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)<sup>242</sup> 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)<sup>243</sup> y Jean Trouillard (1982)<sup>244</sup> profundizan en los planteamientos teúrgicos de Proclo, mientras que Henri-Dominique Saffrey (1981a, 1981b y 1984)<sup>245</sup> examina la teúrgia, «*un mouvement de philosophie religieuse*»<sup>246</sup>, en el contexto del neoplatonismo tardío de los siglos IV-V. «*Notre intérêt pour les Oracles*

<sup>241</sup> E. Livrea, «Sull'iscrizione teosofica di Enoanda», *ZPE*, 122 (1998) 90-96.

<sup>242</sup> J. Trouillard, «Sacraments: ... la théurgie païenne», en *Encyclopaedia Universalis* (Paris: 1978), t. 14, p. 463-464.

<sup>243</sup> A. Sheppard, «Proclus' attitude to theurgy», *CQ*, 32 (1982) 212-224.

<sup>244</sup> J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1982), p. 33-51 y 249-252.

<sup>245</sup> H.-D. Saffrey, «La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans le philosophie grecque tardive», en *Wissenschaftliche und auberwissenschaftliche Rationalität* (Athènes: 1981a), p. 153-169 [reimpr. en *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris: Vrin, 1990, p. 33-49]; «Les néoplatoniciens et les *Oracles chaldaïques*», *REAug*, 27 (1981b) 209-225 [reimpr. ibídem, p. 63-79]; «La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)», *Koinoia*, 8.2 (1984) 161-171 [reimpr. ibídem, p. 51-61].

<sup>246</sup> Saffrey, 1985, 161.

chaldaïques –manifestó el erudito francés– *tient uniquement au fait qu'ils sont été considérés par les Néoplatociens comme leur 'Bible' »*<sup>247</sup>. 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<sup>248</sup> según la cual Proclo distinguió 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»*<sup>249</sup>.

Un elogio merece el trabajo de Maria Di Pasquale Barbanti *Proclo tra filosofia e teurgia* (1983)<sup>250</sup> 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»*<sup>251</sup>, 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)<sup>252</sup> y Gregory Shaw (1985, 1988)<sup>253</sup>, comenzó a prestarse un mayor interés al filósofo que,

<sup>247</sup> Saffrey, 1981b, 209.

<sup>248</sup> L. J. Rosán, *The philosophy of Proclus: the final phase of ancient thought* (New York: Cosmos, 1949), p. 213-ss. [citan Sheppard, 1982, 213, n. 6 y Smith, 1995, 106].

<sup>249</sup> Sheppard, 1982, 224.

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

<sup>251</sup> Di Pasquale Barbanti, 1993, 7.

<sup>252</sup> J. Finamore, «The theurgic role of the vehicle in Iamblichus' religious philosophy», en *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), p. 125-164.

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)<sup>254</sup> destaca cómo en el *Corpus Dionysiicum* la θεολογία y la θεοποίησις 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)<sup>255</sup> señala que en el vocabulario del Pseudo-Dionisio, por mediación probable de Jámblico y Proclo, hay cierta influencia del léxico de los *Oráculos caldeos*: ἄφθεγκτος, ἄφραστος, ἀτύπωτος, βύθος, ῥοῖζος. Andrew Louth (1986)<sup>256</sup>, en cambio, contrastando el uso que se hace del término θεοποίησις tanto en el *De mysteriis* como en el *Corpus Dionysiicum*, 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 conmemorarse en la celebración de la liturgia (ἱεροποίησις)<sup>257</sup>; 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

<sup>253</sup> G. Shaw, «Theurgy: rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus», *Traditio*, 41 (1985) 1-28; «Theurgy as demiurgy: Iamblichus’ solution to the problem of embodiment», *Dionysius*, 12 (1988) 37-60.

<sup>254</sup> E. Bellini, «Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita», *VetChr*, 17 (1980) 199-216.

<sup>255</sup> É. des Places, «Le pseudo-Denys l’Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité», *DHA*, 7.1 (1981) 323-332; 325-326. Respecto a los *Oráculos* resume lo ya expuesto en «Denys l’Aréopagite et les *Oracles chaldaïques*», *FZPhTh*, 24 (1977) 187-190.

<sup>256</sup> A. Louth, «Pagan theurgy and christian sacramentalism in Denys the Areopagite», *JThS*, 37 (1986) 432-438.

<sup>257</sup> Dion. Ar., *EH* 3, Mστ. 425d, p. 81, 5-9.

de los mismos<sup>258</sup>; 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)<sup>259</sup>, reparando en la observación de Kroll según la cual en los *Oráculos* se manifiestan ideas parecidas a las gnósticas<sup>260</sup>, 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 ejerciera una función primordialmente mediadora, cual lo es el Alma cósmica<sup>261</sup>, 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)<sup>262</sup> también puso la atención en la noción de γνῶσις, haciendo tímida alusión a la teúrgia. John Turner (1989-1990)<sup>263</sup>, por su parte, comparó la tríada supuestamente caldea Existencia (ὑπαρξις), Vida (ζωή) e Intelecto (νοῦς)<sup>264</sup> –también aludida en el anónimo *In Platonis Parmenidem* (14, 10-26)– con la tríada gnóstica

<sup>258</sup> P. Rorem, *Biblical and liturgical symbols within the pseudo-Dionysian synthesis* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), p. 99-116 [cita Louth, 1986, 435, n. 10-11].

<sup>259</sup> M. Tardieu, «La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques*», en B. Layton (ed.), *The rediscovery of gnosticism. 1, The school of Valentinus* (Leiden: Brill, 1980), p. 194-237.

<sup>260</sup> Kroll, 1894, 70: «*hic primo loco afferenda sunt systemata gnostica, quibus tam similia sunt Oracula, ut gnosis ethnicam eis contineri dicas (...)*».

<sup>261</sup> La idea del alma universal como principio creador del cosmos y garante del orden universal, según Álvarez Salas (2008), remonta a los presocráticos.

<sup>262</sup> F. García Bazán, «Filosofía, religión y teúrgia», *Nao*, 5 (1986) 212-219.

<sup>263</sup> J. Turner, «The figure of Hecate and dynamic emanationism in the *Chaldean oracles*, Sethian Gnosticism, and Neoplatonism», *SCent*, 7 (1989-1990) 221-232.

<sup>264</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 57, 11-14 W. (221, p. 101, 25-27 R.).

Existencia o Ser (ὑπαρξις ο οὐσία, τὸ ὄν, ὄντοτης), Vida o Vitalidad (ζωή ο ζωότης) y Mentalidad (νοήτης), 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)<sup>265</sup> que sirve de complemento a éste.

En cuanto a los *Oráculos* Édouard des Places (1984)<sup>266</sup> 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)<sup>267</sup>, 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 *uoluntarius* de Moerbeke), en lugar del αὐτοτελής adoptado por Places; para el verso 12 conjetura como lectura posible στρωφῶσαι, si bien con ella no llega a sustituir la conjetura στράπτοσσαι seguida por Places, con la cual corrigió las lecturas manuscritas τραποῦσαι y στραποῦσαι.

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)<sup>268</sup>, el cual, según valoro, sigue siendo probablemente la mejor y más completa introducción general que se le puede recomendar al lector novel. Luck, en su epílogo, partiendo de los trabajos sobre percepción y conciencia del neurólogo John

<sup>265</sup> J. D. Turner, «The *Chaldaean oracles* and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises», *ZAC*, 12.1 (2008) 39-58.

<sup>266</sup> É. des Places, «Les oracles chaldaïques», *ANRW*, 2.17.4 (1984) 2299-2335.

<sup>267</sup> D. Gigli Piccardi, «Sul fr. 37 degli *Oracoli Caldaici*», *Prometheus*, 12.3 (1986) 267-281.

<sup>268</sup> G. Luck, «Theurgy and forms of worship in Neoplatonism», en J. Neusner, E. Frerichs & P. Flesher (ed.), *Religion, science and magic in concert and in conflict* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 185-225. [reimpr. en G. Luck, *Ancient pathways and hidden pursuits: religion, morals, and magic in the ancient world* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000), p. 110-152].

R. Smythies<sup>269</sup>, 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)<sup>270</sup> de Ruth Majercik, fruto de una tesis doctoral presentada 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*»<sup>271</sup> en que se revelan «*énigmes irritantes*»<sup>272</sup>. 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.

<sup>269</sup> J. R. Smythies, *Analysis of perception* (London: Routledge & Paul, 1956); *Science and the E. S. P.* (London: Routledge & Paul, 1967). Sobre el fundamento neurobiológico de la experiencia mística vid. Rubia (2003); sobre el uso de hongos enteógenos en los misterios de Eleusis, Wasson, Hofmann & Ruck (1994<sup>3</sup>); sobre las plantas sagradas, Scarborough (1991).

<sup>270</sup> *The Chaldean oracles*, text, transl. and commentary by R. Majercik (Leiden: Brill, 1989).

<sup>271</sup> Majercik, *Oracles*, XV.

<sup>272</sup> Cumont, 1949, 361. Cf. «*That amalgam of insipid verses*» (Stroumsa, 2009, 50); «*that strange blend of high-flown verbosity*» (Stroumsa, 2009, 119).

## 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)<sup>273</sup> y Thomas Stäcker (1995)<sup>274</sup> 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)<sup>275</sup> el importante papel desempeñado por la divinidad epónima en los *Oráculos caldeos* y en las ceremonias teúrgicas; comentó (1992)<sup>276</sup> 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)<sup>277</sup> 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 θεοϋργία y θεοϋργός, que se consideran por lo común neologismos caldeos al no hallarse atestiguados en documento alguno anterior a los *Oráculos*. John P. Anton (1992)<sup>278</sup> interpretó el sentido de la voz θεοϋργός bajo la guía del término δημοϋργός, por ser éste un compuesto morfológicamente análogo y un concepto filosófico de primer orden en la tradición platónica. Henry J. Blumenthal (1993)<sup>279</sup> ilustró qué tipo de relación

<sup>273</sup> B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis* (Stuttgart: Teubner, 1991).

<sup>274</sup> T. Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs* (Frankfurt am Main: Lang, 1995).

<sup>275</sup> S. I. Johnston, «Hekate and theurgy», en *Hekate soteira: a study of Hekate's roles in the «Chaldean oracles» and related literature* (Atlanta: Scholars Press, 1990), p. 77-143.

<sup>276</sup> S. I. Johnston, «Riders in the sky: cavalier gods and theurgic salvation in the second century A.D.», *CPh*, 87 (1992) 303-321.

<sup>277</sup> S. I. Johnston, «Rising to the occasion: theurgic ascent in its cultural milieu», en P. Schäfer & H. G. Kippenberg (ed.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium* (Leiden: Brill, 1997), p. 165-194.

<sup>278</sup> J. P. Anton, «Theourgia-demiourgia: a controversial issue in Hellenistic thought and religion», en R. T. Wallis & J. Bregman (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism* (New York: State University of New York Press, 1992), p. 9-31.

<sup>279</sup> H. J. Blumenthal, «From *ku-ru-so-wo-ko* to θεοϋργός: word to ritual», en H. D. Jocelyn & H. Hurt. (ed.), *Tria Lustra: essays and notes presented to John Pinsent, founder and editor of Liverpool Classical Monthly* (Liverpool: Liverpool Classical Monthly, 1993), p. 1-7 [reimpr.

sintáctica puede haber entre sus dos elementos θεός y ἔργον partiendo de, nada más y nada menos, compuestos micénicos en -οργός. Annick Charles-Saget (1993)<sup>280</sup> iluminó el significado del elemento -οργός 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)<sup>281</sup> 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)<sup>282</sup> destacó la importancia que tienen en la teúrgia jambliquea las ideas pitagóricas, e insistió (1999)<sup>283</sup> 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)<sup>284</sup> también había estudiado el fundamento plotiniano de la teúrgia jambliquea.

Polymnia Athanassiadi (1993)<sup>285</sup> discutió en *De mysteriis*, considerado «*a treatise on divination*»<sup>286</sup>, el marco teórico que permite distinguir las formas adivinatorias

en H. J. Blumenthal (ed.), *Soul and intellect: studies in Plotinus and later Neoplatonism* (Aldershot: Ashgate Publ., 1993), p. 1-7].

<sup>280</sup> A. Charles-Saget, «La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique», en H. J. Blumenthal & E. G. Clark (ed.), *The divine Iamblichus* (Bristol: Bristol Classical Press, 1993), p. 107-115.

<sup>281</sup> B. A. Pearson, «Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus' conception of theurgy», en R. T. Wallis & J. Bregman (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism* (New York: State University of New York Press, 1992), p. 253-275 [ed. revisada: «Gnostic ritual and Iamblichus' treatise *On the mysteries of Egypt*», en *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* (New York: T&T Clark International, 2004), p. 224-248].

<sup>282</sup> G. Shaw, «The geometry of grace: a Pythagorean approach to theurgy», en H. J. Blumenthal & E. G. Clark (ed.), *The divine Iamblichus* (Bristol: Bristol Classical Press, 1993), p. 116-137.

<sup>283</sup> G. Shaw, «Eros and arithmos: Pythagorean theurgy in Iamblichus and Plotinus», *AncPhil*, 19.1 (1999) 121-143.

<sup>284</sup> T. Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs* (Frankfurt am Main: Lang, 1995).

<sup>285</sup> P. Athanassiadi, «Dreams, theurgy and freeleance divination: the testimony of Iamblichus», *JRS*, 83 (1993) 115-130.

<sup>286</sup> Athanassiadi, 1993, 119.



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)<sup>287</sup>, 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)<sup>288</sup> explica cómo Jámblico relacionó íntimamente la praxis teúrgica y la filosofía teorética. 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»<sup>289</sup>. 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 a quelli più alti*»<sup>290</sup>. 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-rationales que no ‘irrationales’, para poder liberarse.

<sup>287</sup> C. Van Liefferinge, «La théurgie: outil de restructuration dans le *De Mysteriis* de Jamblique», *Kernos*, 7 (1994) 207-217.

<sup>288</sup> G. Cocco, «I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico», *RFN*, 87.1 (1995) 3-50.

<sup>289</sup> Iambl., *Myst.* 1, 9 (30, 2-3): πάντα γὰρ αὐτῶν (sc. θεῶν) ἐστὶ πλήρη.

<sup>290</sup> Cocco, 1995, 24.

Francisco Samaranch Kirner (1999)<sup>291</sup>, asumiendo un enfoque antes ensayado<sup>292</sup>, 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<sup>293</sup>.

Finalmente John F. Finamore (1999)<sup>294</sup> revisa un lugar común: la θεωρία plotiniana –que se alcanza mediante el estudio de la filosofía– y la θεοργία jambliquea –consistente en la realización de ciertos ritos– son dos métodos opuestos para liberar el alma humana de la constricción 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 resultas 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)<sup>295</sup>. El autor, lúcido especialista en la teúrgia jambliquea, plantea cuatro tesis principales que desarrolla en otras tantas partes del libro<sup>296</sup>. 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

<sup>291</sup> F. Samaranch Kirner, *Filosofía y teúrgia: una interpretación del hermetismo* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999) [sobre todo p. 218-226 y «El meollo de la gnosis hermética: noética y teúrgia», p. 241-283].

<sup>292</sup> Fowden (1993<sup>2</sup>) comparó el platonismo de Jámblico y los *Hermetica*.

<sup>293</sup> Festugière, 1989-1990<sup>2</sup>, vol. 2, 22. Mahé, 1982, 30, 97-102 y 228.

<sup>294</sup> J. F. Finamore, «Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy», *Dionysius*, 17 (1999) 83-94.

<sup>295</sup> G. Shaw, *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995).

<sup>296</sup> 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)<sup>297</sup>, 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 jamblicos o en los *Oráculos*. Evanhélos Moutsopoulos (1990)<sup>298</sup> 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 ἱερογῆες (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)<sup>299</sup> 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)<sup>300</sup>, 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, ῥόμβοι, etc.), y pronunciando fórmulas secretas que habrían de servir de soporte para la presencia divina. La dialéctica, además, les sirvió como un

<sup>297</sup> G. Shaw, «After aporia: theurgy in later Platonism», *JNStud*, 5.1 (1996-1997) 3-41 [ed. revisada en J. D. Turner & R. Majercik (ed.), *Gnosticism and later Platonism: themes, figures, and texts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, p. 57-82].

<sup>298</sup> E. A. Moutsopoulos, «Musique et musicalité dans les *Oracles chaldaïques*», *Kernos*, 3 (1990) 281-293.

<sup>299</sup> J. Dillon, «Plotinus and the *Chaldaean Oracles*», en Stephen Gersh & Charles Kannegiesser (ed.), *Platonism in late Antiquity* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992), p. 131-140 [reimpr. en Dillon, 1997, p. 131-140].

<sup>300</sup> N. D'Anna, «Teurgia e concentrazione mentale nel neoplatonismo», *Maia*, 44 (1992) 79-90.

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)<sup>301</sup> 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 *De mystica theologia* una concepción esotérica del cristianismo partiendo tanto de las doctrinas neoplatónicas inspiradas en la teología de los *Oráculos caldeos* como, según defiende, de ideas gnósticas ya atestiguadas en *Alógenes*, *Apócrifo de Juan*, *Eugnostos el bienaventurado* y el *Tratado tripartito*, entre algunos otros escritos. Es más, «Dioniso siendo cristiano recurre a las fuentes de origen cristiano que instruyeron a los *Oráculos*»<sup>302</sup>; o sea, a fuentes gnósticas. De aquí proviene, según él, «el impulso místico hacia el Dios escondido»<sup>303</sup> que inspiró a los responsables de los *Oráculos*<sup>304</sup>. 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)<sup>305</sup> 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 Jámblico, los teúrgos «imitan la naturaleza del universo y la acción creadora de los dioses»<sup>306</sup>; la cristiana es antropocéntrica: la Iglesia, como nueva creación de Dios, adquiere el estatus divino que la teúrgia pagana asignó a la creación natural, icono 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.

<sup>301</sup> F. García Bazán, «El Dios trascendente en Dionisio Areopagita: neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia», *Epimelia*, 2.3 (1993) 169-188.

<sup>302</sup> García Bazán, 1993, 175.

<sup>303</sup> *Ibidem*. Cf. *Alógenes* 59, 9-60, 24; *Orac. Chald.* 1; *Dion. Ar., Myst.* 1, 1, 997a-1000a (p. 141, 1-142, 11).

<sup>304</sup> Vid. García Bazán, *Oráculos*, 32-34.

<sup>305</sup> G. Shaw, «Neoplatonic theurgy and Dionysius the Areopagite», *JECS*, 7.4 (1999) 573-599.

<sup>306</sup> *Iambl., Myst.* 7, 1 (249, 14-250, 1): οὔτοι (sc. οἱ Αἰγύπτιοι) γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν δημογραφίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι (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)<sup>307</sup>, Jay Bregman (1995)<sup>308</sup>, y Filipe D. Santos (1996)<sup>309</sup>. 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 ἀναγωγή), que se fundamentan, claro está, en una concepción cosmológica propia; esbozó el modelo de teúrgia propuesto por Jámblico 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 Ἀντωνίνοϛ ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας en una de las epístolas del emperador Juliano<sup>310</sup>, 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)<sup>311</sup>, inaugurando una perspectiva en la que, según parece, nadie ha profundizado, no sólo señala 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*»<sup>312</sup>. De demostrarse la

<sup>307</sup> R. Smith, «The Chaldean oracles and neoplatonist theurgy», en *Julian's gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate* (London: Routledge, 1995), p. 91-113.

<sup>308</sup> J. Bregman, «Judaism as theurgy in the religious thought of the emperor Julian», *AncW*, 26.2 (1995) 135-149.

<sup>309</sup> F. D. Santos, «Antoninos the Theurgist in Julian, Ep. 11», *ByzSlav*, 57.1 (1996) 16-17.

<sup>310</sup> Iul., *Ep.* 11, 9-12 B. (5 W.): τὰς μὲν οὖν ὑμετέρας (sc. τοῦ Πρίσκοϛ) ἐπιστολάς εὐθέως ἀνέγνω (...), τὰς δὲ τοῦ Θεοειδοῦς Ἀντωνίνοϛ πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον εἰς τὴν ὑστεραίαν ἔταμιεϛσάμην.

<sup>311</sup> J. Vanderspoel, «Merkabah mysticism and Chaldaean theurgy», en M. Dillon (ed.), *Religion in the ancient world: new themes and approaches* (Amsterdam: Hakkert, 1996), p. 511-522. Cf. Schäfer (1997, 38-43).

<sup>312</sup> 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<sup>313</sup> 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)<sup>314</sup> 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 ‘números’ 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»<sup>315</sup>, 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*»<sup>316</sup> de que Jámblico, en la *Respuesta del maestro Abamón* a Porfirio, hubiera adoptado el pseudónimo Ἀβράμων 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*»<sup>317</sup>.

<sup>313</sup> Schäfer, 1997, 25.

<sup>314</sup> Y. Liebes, «*Zohar and Iamblichus*», *JSRI*, 6.18 (2007) 95-100.

<sup>315</sup> *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).

<sup>316</sup> Liebes, 2007, 98.

<sup>317</sup> Giller, 2001, 6.

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)<sup>318</sup>, 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 maleficis et mathematicis et ceteris similibus*» (9, 16).

John Duffy (1995)<sup>319</sup> y Anastasia D. Vakaloudi (1999)<sup>320</sup> discuten la vigencia de las prácticas teúrgicas, prohibidas por la Iglesia, en la sociedad bizantina. El investigador irlandés, por ejemplo, sospecha que la emperatriz Zoe (ca. 978-1050) practicaba la animación de estatuas y el culto caldeo<sup>321</sup>. Según Vakaloudi, la teúrgia fue entonces una forma de «*occultism*»<sup>322</sup>: con su valoración nos insta a reflexionar acerca de si es legítimo o no, o hasta qué punto lo es, hablar de ‘ocultismo’ y de ‘ciencias ocultas’ en relación al mundo bizantino, o en referencia a la Antigüedad tardía.

Según Ruth Majercik (1998)<sup>323</sup> Gregorio de Nacianzo debió de tomar la expresión οἶον κρατήρ τις ὑπερέρρῳη, «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: πηγαιόϛ κρατήρας) con la idea plotiniana de la emanación que expresa ὑπερέρρῳη (Plot. 5, 2, 1, 7-9).

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

<sup>318</sup> J.-B. Clerc, «*Theurgica legibus prohibita: à propos de l'interdiction de la théurgie: Augustin, La cité de Dieu* 10, 9, 1.16, 2; *Code Théodosien* 9, 16, 4», *REAug*, 42.1 (1996) 57-64. Cf. Montemayor Aceves (2008).

<sup>319</sup> J. Duffy, «Reaction of two Byzantines intellectuals to the theory and practice of magic: Michael Psellos and Michael Italikos», en Henry Maguire (ed.), *Byzantine magic* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), p. 83-97.

<sup>320</sup> A. D. Vakaloudi, «Demonic-mantic practices: the implication of the theurgists and their power of submission in the early Byzantine Empire», *ByzSlav*, 60.1 (1999) 87-113.

<sup>321</sup> Duffy, 1995, 88-90. Vid. Psel., *Chron.* 6, 66-67, p. 119.

<sup>322</sup> Vakaloudi, 1999, 87-88.

<sup>323</sup> Ruth Majercik, «A reminiscence of the *Chaldean oracles* at Gregory of Nazianzus, *Or.* 29, 2: οἶον κρατήρ τις ὑπερέρρῳη», *VChr*, 52.3 (1998) 286-292.

<sup>324</sup> P. Athanassiadi, «The *Chaldaean oracles: theology and theurgy*», en P. Athanassiadi & M. Frede (ed.), *Pagan monotheism in late Antiquity* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1999), p. 149-183.

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)<sup>325</sup>–, 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 coherentemente 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*»<sup>326</sup> 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 Damascio) 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, hiciera 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*

<sup>325</sup> J. C. Balty, «Apamea in Syria in the second and third centuries A.D.», *JRS*, 78 (1988) 91-104.

<sup>326</sup> Athanassiadi, 1999, 158 y 2002, 239.



*théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus* (1999)<sup>327</sup>. 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*»<sup>328</sup>, 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<sup>329</sup>. 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*»<sup>330</sup>), 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 icono 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<sup>331</sup>. Robert van den Berg

<sup>327</sup> C. Van Liefferinge, *La théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus* (Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 1999).

<sup>328</sup> Van Liefferinge, 1999, 42.

<sup>329</sup> Van Liefferinge, 1999, 19.

<sup>330</sup> Van Liefferinge, 1999, 208.

<sup>331</sup> S. Rappe, «Language and theurgy in Proclus’ *Platonic theology*», en *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 167-196.

(2000)<sup>332</sup>, en la misma fecha, propone que en el libro VI del mencionado tratado Proclo asigna a los dioses ἡγεμονικοί ('conductores') la función de promover por medio de la ὁμοιότης ('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 *Proclus' Hymns* (2001)<sup>333</sup>, 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 *uersus* religión» (por cierto, Frazer no incluyó la categoría 'theurgy' en su prolijo trabajo *The golden bough*<sup>334</sup>), Carine Van Liefferinge (2000)<sup>335</sup> y Enrique Ramos Jurado (2002)<sup>336</sup> 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)<sup>337</sup>, 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.

<sup>332</sup> R. van den Berg, «Towards the paternal harbour: Proclean theurgy and the contemplation of the forms», en Alain-Philippe Segonds & Carlos Steel (ed.), *Proclus et la théologie platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink* (Louvain: Presses Universitaires de Louvain; Paris: Les Belles Lettres, 2000), p. 425-443.

<sup>333</sup> *Proclus' Hymns: essays, translations, commentary*, by R. M. van den Berg (Leiden: Brill, 2001).

<sup>334</sup> Vid. Frazer, *The golden bough. 12, Bibliography and general index* (London: Macmillan & Co., 1935<sup>3</sup>).

<sup>335</sup> C. Van Liefferinge, «Magie et théurgie chez Jamblique», en A. Moreau & J.-C. Turpin (ed.), *La magie: actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999. 2, La magie dans l'Antiquité grecque tardive, les mythes* (Montpellier: Université Paul-Valéry, 2000), p. 115-125.

<sup>336</sup> E. Ramos Jurado, «Magia y teurgia en *De mysteriis* de Jámblico», *Mene*, 2 (2002) 111-128.

<sup>337</sup> Á. González Gálvez, «Teúrgia y magia en el s. IV: el testimonio de Libanio de Antioquía», en Jesús Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta: magia y astrología en el mundo clásico y helenístico* (Córdoba: El Almendro, 2002), p. 181-190.

Peter Struck (2001)<sup>338</sup> comparó sendas concepciones de Jámblico y del Pseudo-Dionisio Areopagita acerca del acto ritual que uno y otro denominan θεοργία. 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 *Hierarchia ecclesiastica* (New York: Paulist Press, 1987), tradujeron sistemáticamente θεοργία como ‘work of god’ y nunca por ‘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 ‘theurgy’ (implícitamente, pues, ésta se reserva para aludir sólo al ritual pagano)<sup>339</sup>. Este tipo de manipulación y censura ya se aprecia en la decimonónica traducción de John Parquer, *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 *Corpus Dionysiacum* de Teodoro Martín-Lunas (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1995), donde, rehuyéndose la palabra ‘teúrgia’, θεοργία suele traducirse por ‘obra de Dios’ u ‘operación divina’.

Ruth Majercik (2001)<sup>340</sup> discute el tópico de las tríadas caldeas, las cuales suelen considerarse que articularon el sistema teológico caldeo. Aunque en los *Oráculos* parece regir un principio triádico general (fr. 27: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἥς μόνας ὄρχει), Majercik colige que en ellos «no triad of any kind is specifically named»<sup>341</sup>. La tríada integrada por πατήρ, δύναμις y νοῦς debió de formularla Porfirio (*In Prm.* 9, 1-8) a partir de su interpretación de los *Oráculos* (fr. 3, 4 y 7). La tríada formada por Ἄπαξ ἐπέκεινα, Ἐκάτη y Δις ἐπέκεινα también es resultado de la especulación filosófica (cf. fr. 50: μέσσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορῆσθαι). Majercik incluso pone en duda la legitimidad de la tríada πίστιν ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα (fr. 46), dado que algunas fuentes neoplatónicas mencionan la ἐλπὶς (cf. fr. 47) como un elemento más de la serie. La autora tampoco cree que sea original de los *Oráculos* la enéada de primeros

<sup>338</sup> P. Struck, «Pagan and christian theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, religion and magic in late Antiquity», *AncW*, 32.2 (2001) 25-38.

<sup>339</sup> Cf. Shaw, 1999, 573-575.

<sup>340</sup> R. Majercik, «Chaldean triads in Neoplatonic exegesis: some reconsiderations», *CQ*, 51.1 (2001) 265-296.

<sup>341</sup> 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»<sup>342</sup>. En el trabajo, además, se dedican unas páginas a dilucidar el término ὑπαρξις (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)<sup>343</sup>, 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)<sup>344</sup> 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»<sup>345</sup>. Asimismo, Perea Yébenes enriquece nuestra percepción tradicional de la τελεστική caldea al cotejarla con otras prácticas antiguas que también se orientaron a la obtención de oráculos: entre ellas, la de los llamados χρησμοὶ αὐτόφωνοι (atestiguada en Luciano, *Alex.* 26) y la celebrada por los sacerdotes ἱερόφωνοι de Sárapis.

<sup>342</sup> Majercik, 2001, 277.

<sup>343</sup> E. Albrile, «Il segreto della Madre Lucente: estasi e teurgia nel sincretismo gnostico», *Mene*, 2 (2002) 145-174.

<sup>344</sup> S. Perea Yébenes, «Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las “estatuas parlantes”», *Mene*, 5 (2005) 189-240.

<sup>345</sup> Perea Yébenes, 2005, 212.

Michel Roberge (2007)<sup>346</sup>, 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 identificables. La *Paráfrasis de Sem*, a su vez, postula la existencia de dos principios antagónicos, Luz y Oscuridad, separados por un Espíritu (πνεῦμα) 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»<sup>347</sup>. 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, Lanzi, Cazalais, Bechtle, Burns, Wear y Van Den Kerchove.

<sup>346</sup> M. Roberge, «La dynamis dans les Oracles chaldaïques et la Paraphrase de Sem (NH VII, 1)», en Louis Painchaud & Paul-Hubert Poirier (éd.), *Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi»*, Québec, 29-31 mai 2003 (Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters, 2007), p. 473-514.

<sup>347</sup> Roberge, 2007, 489.

El primero de ellos (2001)<sup>348</sup>, Radcliffe Edmonds, constatando el motivo literario del ascenso del alma por mediación de los rayos solares tanto en los *Oracula* como en la *Liturgia de Mitra*, señala analogías teológicas y cosmológicas comunes a ambos textos.

Dos artículos de Zeke Mazur (2003, 2004)<sup>349</sup> 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 *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 *Papiros mágicos*. Para Mazur «*the contemplative praxis Plotinus used to attain the ultimate phase of union with the One shared precised structural features with theurgy, and that he had in fact derived his own methods from contemporaneous theurgical techniques*»<sup>350</sup>. Claro que el concepto de ‘teúrgia’ se emplea aquí en un sentido lato. Así las cosas, la *unio mystica* y la *unio magica* resultarían ser bastante más semejantes de lo que generalmente están dispuestos a admitir los estudiosos de la religión.

Silvia Lanzi (2004-2005)<sup>351</sup> presentó el estado de la cuestión en que se haya la discusión histórica de los *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)<sup>352</sup> 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)<sup>353</sup> que en los *Oráculos*

<sup>348</sup> R. Edmonds, «Did the mithraists inhale?: a technique for theurgic ascent in the *Mithras liturgy*, the *Chaldean Oracles*, and some Mithraic frescoes», *AncW*, 32.1 (2001) 10-22.

<sup>349</sup> Z. Mazur, «Unio magica. 1, On the magical origins of Plotinus’ mysticism», *Dionysius*, 21 (2003) 23-52; «Unio magica. 2, Plotinus, theurgy, and the question of ritual», *Dionysius*, 22 (2004) 29-56.

<sup>350</sup> Mazur, 2004, 29.

<sup>351</sup> S. Lanzi, «La questione dei Giuliani e gli *Oracoli caldaici*: alcuni problemi storico-religiosi», *Mythos*, 12 (2004-2005) 145-169.

<sup>352</sup> S. Lanzi, «Sosipatra, la teurga: una “holy woman” iniziata ai misteri caldaici», *SMSR*, 28.2 (2004) 275-294.

<sup>353</sup> S. Lanzi, «Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici», *Kervan*, 3 (2006) 35-49.

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 demonios del mal.

Serge Cazelaïs (2005)<sup>354</sup>, partiendo de la teoría estética de la recepción de Hans R. Jauss<sup>355</sup> –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 pseudoeπίγραφο. 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»<sup>356</sup>. Por otra parte, Cazelaïs destaca cómo los neoplatónicos se sirvieron de la plegaria para comunicarse con los dioses y obtener revelaciones.

Gerald Bechtle (2006)<sup>357</sup> defiende que en el anónimo *In Platonis Parmenidem* (9, 1-8), comentario al que dedicó su tesis doctoral, hay «a fairly literal transcription»<sup>358</sup> 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*,

<sup>354</sup> S. Cazelaïs, «Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphé: les *Oracles chaldaïques*», *LThPh*, 61.2 (2005) 273-289.

<sup>355</sup> H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. d'allemand par C. Maillard (Paris: Gallimard, 1978) [cita Cazelaïs, 2005, n. 2]. Sobre ésta vid. Iser (1987), Eco (1992), Eagleton (1998<sup>2</sup>), Segre (2001), Habib (2005) y Holub (2010).

<sup>356</sup> Cazelaïs, 2005, 284.

<sup>357</sup> G. Bechtle, «A neglected testimonium (fragment ?) on the *Chaldaean oracles*», *CQ*, 56.2 (2006) 563-581.

<sup>358</sup> Bechtle, 2006, 573. Anon., *In Prm.* 9, 1-10.

también deberían incorporarse los testimonios «*transmitted only in a paraphrastic and non poetic form*»<sup>359</sup>.

Dylan Burns (2006)<sup>360</sup> 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 Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μύθων 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)<sup>361</sup>. 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 Pseudo-Dionisio Areopagita –quien podría haber adoptado este pseudónimo para emular a Jámblico, oculto tras ‘Abamón’– usa la voz θεωρία para referirse a la «*onomastic theurgy*». 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 οὐσίαι y las δυνάμεις 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, conferirle actualidad (en los

<sup>359</sup> Bechtle, 2006, 563, n. 3.

<sup>360</sup> D. Burns, «The Chaldean oracles of Zoroaster, Hekate’s couch, and Platonic orientalism in Psellos and Plethon», *Aries*, 6.2 (2006) 149-179.

<sup>361</sup> S. K. Wear & J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes* (Aldershot: Ashgate, 2007).



textos neoplatónicos, con todo, parece predominar esta segunda acepción); el Pseudo-Dionisio, en cambio, distingue entre θεοργία como ‘operación divina’ y ἱεροργία como ‘acción humana’: «theourgia is first and foremost the sacred acts of Christ, particularly the incarnation, which is enacted by men through sacramental hierourgia»<sup>362</sup>.

En el contexto del pluralismo religioso de los siglos II y III d.C., Anna Van Den Kerchove (en prensa)<sup>363</sup> 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 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)<sup>364</sup> 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 ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, según su interpretación de καί, «al Hacedor y al Padre de todo este universo»<sup>365</sup>. 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

<sup>362</sup> Wear & Dillon, 2007, 102. Dion. Ar., *EH* 3, Θεωρ. 4, 429c-d (p. 83-84).

<sup>363</sup> A. Van Den Kerchove, «Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques» (en prensa).

<sup>364</sup> L. Brisson, «Plato's *Timaeus* and the *Chaldean oracles*», en Gretchen J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's «Timaeus» as cultural icon* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003), p. 111-132.

<sup>365</sup> 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 órfica (fr. 56) en su papel tradicional como esposa de Cronos y madre de Zeus. Tampoco documenta fuentes platónicas para, por ejemplo, las ἵππηγεῖς, los σπυροχῆες ('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*»<sup>366</sup>; 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*»<sup>367</sup>. 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»*<sup>368</sup>.

En otro estudio (2004)<sup>369</sup> Brisson explica que Proclo se sirvió de la exégesis etimológica del nombre Κρόνος (*In Cra.* 107-109) para poder interpretar que Cronos es

<sup>366</sup> Brisson, 2003, 111.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> Smith, 1995, 95.

<sup>369</sup> L. Brisson, «Kronos, summit of the intellective hebdomada in Proclus' interpretation of the *Chaldean oracles*», en Gerd van Riel & Caroline Macé (ed.), *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought* (Leuven: Leuven University Press, 2004), p. 191-210.

el intelecto puro que preside la hebdómada intelectual 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 ἐπέκεινα τὸ πρῶτον), ‘Padre’ (fr. 18, 35 y 36), ‘indivisible’ (fr. 152: ἀμιστύλλε[ι]τος), ‘conector’ (fr. 207: σ[υ]νοχεύς) y ‘Una vez trascendente’ (fr. 169: Ἄπαξ ἐπέκεινα). 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: ἀμείλικτοι); y por último el Ceñidor (fr. 6; 35: ὑπεζωκός) 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 σ[υ]μφωνία o 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)<sup>370</sup> 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 les 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.

<sup>370</sup> J. Dillon, «Iamblichus’ defence of theurgy: some reflections», *IJPT*, 1.1 (2007) 30-41.

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 enunciación, 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»<sup>371</sup>.

<sup>371</sup> Segre, 2001, 14-15.

### III



## EL TÍTULO ΤΑ [ΧΑΛΔΑΙΚΑ] ΛΟΓΙΑ

**K**ROLL COMENZÓ EL PREFACIO DE SU RECOPIACIÓN DE LOS *ORÁCULOS caldeos* precisamente con estas palabras: «*Oracula quae uocant Chaldaica* (...)»<sup>372</sup>. 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 Χαλδαϊκὰ λόγια*»<sup>373</sup>. A partir de entonces algún erudito que otro ha repetido ocasionalmente las siguientes apreciaciones<sup>374</sup>: *a)* el título más frecuentado en la Antigüedad para denominar esta colección oracular fue simplemente el de *λόγια*; *b)* por tanto, la etiqueta *Χαλδαϊκὰ* 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 *Χαλδαϊκὰ* 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 formularias 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 hoy<sup>375</sup>, reconstruiré la que pudo ser la historia

<sup>372</sup> Kroll, 1894, 1.

<sup>373</sup> Kroll, 1894, 9.

<sup>374</sup> E.g. Athanassiadi, 1999, 155, n. 30.

<sup>375</sup> Kroll (1894, 9) y Lewy (1978, 443-447: «Excursus I») recogen algunas de estas fórmulas, pero no de manera exhaustiva. Diehl (Procl., *In Ti.*, vol. 3, p. 366) inventaría las fórmulas usadas por Proclo en los *In Platonis Timaeum commentaria*.

de la denominación *Oracula Chaldaica*, y reflexionaré sobre algunas connotaciones que debieron de tener en la Antigüedad tardía los dos términos que la conforman, Χαλδαϊκά y λόγια.

## A. FÓRMULAS QUE INTRODUCEN LOS FRAGMENTOS CALDEOS

### ☞ LA ETIQUETA ΛΟΓΙΑ

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 Σμφωνία Ὀρφείως, Ππθαγόρο, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια<sup>376</sup>, 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<sup>377</sup>; el participio λεγόμενα, sin embargo, parece haber sido introducido a modo de aclaración por el patriarca Focio («los [así] llamados *Oráculos*»)<sup>378</sup>, 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*; Pselo, lector y admirador de Proclo, remite a estos comentarios mediante el título περὶ λογίων ἐξήγησις<sup>379</sup>. 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

<sup>376</sup> *Sud.*, σ 1662 y π 2473.

<sup>377</sup> Phot., *Bibl.* 214, 173a, 13-15: ὁ δὲ δ' τὰ λεγόμενα λόγια καὶ τοὺς ἱερατικοὺς θεσμοὺς εἰς σμφωνίαν σνάγειν οἷς Πλάτων ἐδογμάτισε βούλεται.

<sup>378</sup> «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).

<sup>379</sup> Procl. *In Ti.* 1, 318, 20-21: εἰ δὲ ταῦτα ὁμοφώνως λέγεται τῷ τε Τιμαίῳ καὶ τοῖς λογίοις. *In R.* 1, 40, 21-22. Psel., *Theol.* 51, 21 (vid. n. 383).

λόγια<sup>380</sup>; y añade que, de entre todos los libros antiguos, los predilectos de Proclo fueron τὰ λόγια y el *Timeo* de Platón<sup>381</sup>. 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 Teúργο, junto a otros dos escritos, uno que titula λόγια<sup>382</sup>; 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 ellas<sup>383</sup>.

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 Julianos<sup>384</sup>: es

<sup>380</sup> Marin., *Procl.* 26, 7-12: προέθετο μὲν γὰρ ἐξηγήσασθαι αὐτῶ (sc. Πρόκλῳ) τε καὶ τῶ ἐκ τῆς Σ[ϋ]ρίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ θάτερα τούτων, ἦτοι τὰ Ὀρφείως ἢ τὰ λόγια (...): ἐπειδὴ δὲ οὐ σ[ϋ]νηνέχθησαν οὐδὲ τὰ αὐτὰ εἴλοντο ἀμφοτέρω, ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν τὰ Ὀρφείως, ὁ δὲ ἡμέτερος τὰ λόγια.

<sup>381</sup> Marin., *Procl.* 38, 16-17: κύριος εἰ ἦν, μόνον ἂν τῶν ἀρχαίων ἀπάντων βιβλίων ἐποίο[ν] φέρεσθαι τὰ λόγια καὶ τὸν Τίμαιον. Cf. *Procl.*, *In Ti.* 1, 318, 20-21: ταῦτα ὁμοφώνως λέγεται τῶ τε Τιμαίῳ καὶ τοῖς λογίοις.

<sup>382</sup> *Sud.*, ι 434.

<sup>383</sup> Psel., *Forens.* 1, 287-289: Ἰο[υ]λιανὸς δὲ τις ἀνὴρ ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐν ἔπεσι τὰ τούτων (sc. τῶν Χαλδαίων) ἐξέθετο δόγματα, ἃ δὴ καὶ λόγια φασιν οἱ τὰ ἐκείνων σεμνύνοντες. *Theol.* 23, 46-48: τῶν δὲ τοιούτων ὀνομάτων τε καὶ δοξῶν ὁ ἐπὶ Μάρκο[ν] Ἰο[υ]λιανὸς καθηγήσατο, ἐν ἔπεσιν αὐτὰ σ[ϋ]γγραψάμενος, ἃ δὴ καὶ ὡς λόγια ἐφ[ϋ]μνεῖται παρὰ τῶν μετὰ ταῦτα. τούτοις οὖν ὁ φιλόσοφος ἐντ[ύ]χων Πρόκλος (κτλ). *Theol.* 51, 21: οὐ γὰρ μοι ἀρέσκει τὰ λόγια, οὔτε ἡ τοῦ Πρόκλο[ν] περὶ τούτων ἐξήγησις.

<sup>384</sup> Iul., *Ep.* 12, p. 19, 2-4 B. (2 W.): τὰ Ἰαμβλίχο[ν] πάντα μοι τὰ εἰς τὸν ὁμόν[ι]μων ζήτη· δύνασαι δὲ μόνος· ἔχει γὰρ ὁ τῆς σῆς ἀδελφῆς γαμβρὸς εὐδιόρθωτα. Para una discusión del pasaje vid. p. 151.

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 Jámblico como Porfirio comentaron con prolijidad τὰ λόγια en varios escritos<sup>385</sup>. 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<sup>386</sup>. La condena, además, caía como lluvia ácida sobre mojado: Constantino I ya había instado a que se destruyeran sus escritos por considerarlos transgresores<sup>387</sup>. Con todo, Juan Lido (ca. 490-565) tuvo la oportunidad de poder consultar un ὑπόμνημα τῶν λογίων<sup>388</sup> 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 Jámblico (Van Liefferinge)<sup>389</sup>.

En cuanto al repertorio de Porfirio Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, en que aparentemente pudiera haber una referencia a los *Oráculos*<sup>390</sup>, 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 χρησμοί, 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<sup>391</sup>. Busine, así las cosas, opina que Porfirio pudo servirse del término λόγια en el título de su colección para lanzar un guiño 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*<sup>392</sup>.

<sup>385</sup> Marin., *Procl.* 26, 17-19 (vid. n. 413).

<sup>386</sup> *Cod. Iust.* 1, 1, 3. Gil, 2007<sup>3</sup>, 381-383. González Fernández, 1997, 61; 261.

<sup>387</sup> Gel. *Cyz.*, *HE* 2, 36, p. 128, 4-22. Socr. Sch., *HE* 1, 9, p. 23-24.

<sup>388</sup> Porph. 365F (Lyd., *Mens.* 4, 53, p. 110, 18-22): ὁ μέντοι Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν Διὸς ἐπέκεινα τοῦτέστι τὸν τῶν ὄλων δημιοῦργὸν τὸν παρὰ Ἰοῦδαίων τιμώμενον εἶναι ἀξιοῖ, ὃν ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ Ἑραξ ἐπέκεινα, τοῦτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ.

<sup>389</sup> Lewy, 1978, 7; 68; 45. Athanassiadi, 1999, 152, n. 15. Van Liefferinge, 1999, 208.

<sup>390</sup> Cf. Porph., *Phil. orac.* 176: καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ ἐστὶν ἅπερ ἔφαμεν, δηλώσει τὰ λόγια.

<sup>391</sup> Athanassiadi, 1992, 51. Busine, 2005, 255.

<sup>392</sup> Busine, 2005, 293-295.



☞ LA ETIQUETA TA ΧΑΛΔΑΙΚΑ ΛΟΓΙΑ

El hoy corriente título *Oráculos caldeos*, en segundo lugar, se atestigua explícitamente y por vez primera en Proclo bajo la forma τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια, en alusión a uno de los fragmentos de los *Oráculos* (fr. 37)<sup>393</sup>. 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 τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια<sup>394</sup>. 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<sup>395</sup>; la expresión resulta semejante a otra de las usadas siglos después por el bizantino Pselo, τὰ τῶν Χαλδαίων λόγια<sup>396</sup>: 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 Χαλδαίοις ἐκδοθέντα (fr. 51)<sup>397</sup>. 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 corrobora esta relación en el sentido de que habrían sido los Caldeos, según implica el genitivo subjetivo, quienes pusieron por escrito,

<sup>393</sup> Procl., *In Prm.* 800, 13-801, 16 S.: καὶ αὐτῶν μνησθῆναι τῶν ἐν τοῖς Χαλδαικοῖς λογίοις κειμένων «νοῦς πατρὸς ἐρροΐζησε νοήσας ἀκμάδι βοῦλῆ παμμόρφου ἰδέας (κτλ)» (*Orac. Chald.* 37).

<sup>394</sup> Dam., *Hist. Phil.* 145B = fr. 351 (*Sud.*, η 60): τοιγαροῦν ὁ Πρόκλος ἠξίωσεν αὐτὸν (sc. τὸν Ἡγίαν) ἔτι νέον ὄντα τῆς τῶν Χαλδαϊκῶν λογίων ἀκροάσεως. Cf. Marin., *Procl.* 26, 46-57.

<sup>395</sup> Porph. 368F (*Aen. Gaz.*, *Thphr.* 45, 5-6): (sc. ὁ Πορφύριος) ἐπιγράφει δὲ καθόλου τὸ βιβλίον, ὃ εἰς μέσον ποράγει, «τὰ τῶν Χαλδαίων λόγια».

<sup>396</sup> Psel., *Logica* 44, 46-49: δεῖ καὶ μέσην ἀμφοτέροις (sc. θεοῖς καὶ θηρσί) δοῦναι ζωὴν, ἦν τὰ μὲν τῶν Χαλδαίων λόγια ἑτεροφαῆ φασι καὶ ἑτεροκνεφῆ κατὰ τὴν πρὸς θάτερον τῶν ἄκρων ἀπόκλισην καὶ ἐγγύτητα.

<sup>397</sup> Simp., *In Ph.* 613, 1-3: καὶ ἀπὸ τῶν λογίων δὲ τῶν Χαλδαίοις ἐκδοθέντων τὰ περὶ τῆς πηγαίας ψυχῆς εἰρημένα παρατιθέμενος: «ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμοις» (*Orac. Chald.* 51).

tradujeron o explicaron los *Oráculos*: τὰ Χαλδαίων προσηρμήνευκα λόγια<sup>398</sup>. 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: ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις (fr. 28 y 29, 173)<sup>399</sup>.

Conviene señalarse que entre Χαλδαῖος y Χαλδαϊκός, 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 Χαλδαϊκὰ λόγια (a diferencia de Hierocles, Juan Lido, Simplicio y Pselo) 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 κρηρικῶν ἐξηγήσεις, título documentado de una obra perdida de Papías de Hierápolis, remite sin duda a unos λόγια Κρηρίων veterotestamentarios<sup>400</sup>, se podría conjeturar por analogía que la expresión τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια equivale probablemente a la de τὰ τῶν 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 Μαγικὰ 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.

<sup>398</sup> Psel., *Orat.* 8, 209-210.

<sup>399</sup> Lyd., *Mens.* 2, 8, p. 28, 1-7: πάντα γὰρ τὰ νοητὰ ἐν τῇ τριάδι περιέχεται, καὶ πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐν τῇ τάξει ταύτῃ προελήλυθεν, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις· «τῆσδε γὰρ ἐν τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα» (*Orac. Chald.* 28), καὶ πάλιν· «τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασσε» (*Orac. Chald.* 29). 4, 159, p. 175, 8-11: ὅθεν ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις «πατρογενῆ τὴν ὕλην» (*Orac. Chald.* 173) ὀνομάζει. καὶ ὅπως ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Χαλδαϊκῶν φησι, ἀκοῦσαι ἄξιον· «αἰδίων μὲν ἐστὶν ἡ ὕλη (κτλ)».

<sup>400</sup> Pap. Hieropol. 2, 15-16, p. 72. Vid. n. 561.

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 Χαλδαϊκὰ θεολογία, obra a la que en otras partes denomina mediante la forma abreviada Χαλδαϊκά<sup>401</sup>. 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<sup>402</sup> que pueden identificarse seguramente con la referida *Teología caldaica*.

El título *Theurgick oracles* transmitido por Stanley<sup>403</sup>, 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 Teúργο: ἔγραψε καὶ αὐτὸς θεολογικά, τελεστικά, λόγια<sup>404</sup>. Por otra parte, en la Antigüedad tampoco se atestigua el epígrafe \*Χαλδαία λόγια<sup>405</sup>, 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*»<sup>406</sup> debe corregirse por la conjetura «*Chaldaea oracula*».

<sup>401</sup> Dam., *Pr.* 2, p. 1, 5-8 W. (43, p. 86, 3-6 R.) = Porph. 367F: δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τε πάντη ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ κη' βιβλίῳ τῆς Χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας. 2, p. 104, 26-105, 1 (70, p. 154, 13-14): ὡς ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ὁμολογοῦμεν ὡς ὁ Ἰάμβλιχος. No creo, al contrario que otros, que Damascio se refiera a un comentario propio cuando remite a τὰ Χαλδαϊκά (*In Prm.* 1, p. 9, 6-7 [130, p. 9, 21-22] y 1, p. 12, 11 [132, p. 11, 11-12]), identificables con αἱ Χαλδαϊκαὶ σῦνοσις (3, p. 5, 5-6 [265, p. 132, 9-10]), sino al escrito por Jámblico.

<sup>402</sup> Lyd., *Mens.* 4, 159, p. 175, 10 (vid. n. 399).

<sup>403</sup> Stanley, *Chaldaick philosophy*, «Preface»; 51; *Chaldaick oracles*, 3; 4.

<sup>404</sup> *Sud.*, ι 434.

<sup>405</sup> 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*».

<sup>406</sup> 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 Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν<sup>407</sup> (*Exégesis de lemas caldaicos*, a la que en nuestra época solemos referir como *Comentario de los Oráculos*) así como dos exposiciones, con los títulos de Ἐκθεσις (*Exposición*) y Ὑποτύπωσις (*Boceto*), en que Pselo afirma haber resumido τὰ παρὰ Χαλδαίοις 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)<sup>408</sup>. 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 ellos 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 τισι βιβλίοις ἀρρήτοις<sup>409</sup>. Pselo, por cierto, no emplea la expresión τὰ Χαλδαϊκὰ ῥητά como fórmula para citar fragmentos aislados de los *Oráculos*, lo que pudiera parecer al leerse a Van Liefferinge<sup>410</sup>.

### ☞ EXPRESIONES QUE LOS ATRIBUYEN A OI ΘΕΟΙ

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)<sup>411</sup> y τὰ τῶν θεῶν λόγια (fr. 129)<sup>412</sup>. En el pasaje ya aludido en que se

<sup>407</sup> Psel., *Exeg.* 126, 14 O'M. (p. 162 Places). Kroll, 1894, 3.

<sup>408</sup> Mich. Ital., *Ep.* 17, p. 216, 5: ὁ δὲ «Δίς» παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Χαλδαίοις) «ἐπέκεινα» (*Orac. Chald.* 169) μεταδίδωσιν ἕα τοῦ τοῖς κόσμοις καὶ κατασπείρει «εὐλ[ ]τα φέγγη» (*Orac. Chald.* 125), ἴνα καὶ τοῖς ἐκείνων χρήσωμαι ῥήμασιν.

<sup>409</sup> Psel., *Chron.* 7, 40. Duffy, 1995, 87.

<sup>410</sup> Van Liefferinge, 1999, 16.

<sup>411</sup> Iul., *Or.* 8(5), 175c: καὶ διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ «σκύβαλον» (*Orac. Chald.* 158) αὐτὸ πολλαχοῦ καλοῦσι, καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν [πολλαχοῦ] παρακαλεῦνται.

mencionan los comentarios que Jámblico, Porfirio y Siriano compusieron sobre τὰ λόγια, Marino también cuenta que τὰ 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 ὑπομνήματα εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια más importantes que se habían escrito hasta la fecha<sup>413</sup>; a estos comentarios de Proclo debieron de pertenecer los cinco extractos transmitidos por Pselo y que hoy conocemos bajo el epígrafe Χαλδαϊκὰ φιλοσοφία<sup>414</sup>. En efecto, Proclo acuñó no sólo la expresión τὰ θεοπαράδοτα λόγια, la cual se repite dos veces en Pselo<sup>415</sup>, sino también el neologismo θεοπαράδοτος ('transmitido por los dioses') que, utilizado después también por Damascio, se atestigua en tres expresiones que introducen textos de los *Oráculos*: ἡ θεοπαράδοτος μῦσταγωγία (fr. 146)<sup>416</sup>, αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι (fr. 169)<sup>417</sup> y κατὰ τὴν θεοπαράδοτον σοφίαν (fr. 5 y 37)<sup>418</sup>. La noción de 'transmisión' divina se evidencia igualmente

<sup>412</sup> Iul. *Or.* 8(5), 178c-d: μαρτῶρεϊ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, φημὶ δὲ ὅτι διὰ τῆς ἀγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται: «σώζεται γάρ», φησί, «καὶ τὸ μικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον» (*Orac. Chald.* 129), οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελεῖόμενοι τῶν θεοῶν καταπαγγέλλονται.

<sup>413</sup> Marin., *Procl.* 26, 15-27: καὶ μετ' αὐτὸν (sc. Σῶριανόν) τοῖς τε εἰς Ὁρφέα αὐτοῦ ὑπομνημάσιν ἐπιμελῶς ἐντῶγχάνων (sc. Πρόκλος) καὶ τοῖς Πορφύριου καὶ Ἰαμβλίχου μῦστροῖς ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων σῶγγράμματα, αὐτοῖς τε τοῖς θεοῖς Λογίοις ἐντρεφόμενος (...). Καὶ τὰς τῶν πρὸ αὐτοῦ φιλοσόφων ἐξηγήσεις σῶνελών μετὰ τῆς προσηκούσης ἐπικρίσεως ἐξεπόνθησε τὰς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια καταβάλετο.

<sup>414</sup> Kroll, 1894, 2-4.

<sup>415</sup> *Procl.*, *Prou.* 21 B. (col. 164, 3-4 C.): ταῦτα... σαφῶς ἀπεκάλῳψεν ἡμῖν τὰ θεοπαράδοτα λόγια / «ista non Plato solus, sed et responsa plane nobis reuelarunt». 42, 15-16 B. (col. 179, 22-23 C.): «a deo traditi sermones». Psel., *Theol.* 39, 69 y 42, 77.

<sup>416</sup> *Procl.*, *In R.* 1, 111, 1-11: καὶ ταῦτα καὶ ἡ θεοπαράδοτος μῦσταγωγία παραδίδωσιν ταῦτα γάρ φησιν: «ἐπιφωνήσας ἡ παιδί κατόψη πῦρ ἵκελον σκιρτηδὸν ἐπ' ἥερος οἶδμα τιταῖνον (κτλ)» (*Orac. Chald.* 146).

<sup>417</sup> *Procl.*, *In Cra.* 109, p. 59, 19-20: αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην (sc. τὸν Κρόνον) τῷ ἅπαξ χαρακτηρίζουσιν λέγουσαι «Ἐπαξ ἐπέκεινα» (*Orac. Chald.* 169).

<sup>418</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 82, 21-83, 11 W. (311, p. 177, 20-178, 2 R.): καὶ τάδε περὶ ἄλλοῦ οὐδενὸς ἀπεφάνητο τῶν θεῶν ὁ θεολόγος. κατὰ δὲ αὐτὴν τὴν θεοπαράδοτον σοφίαν, τῆς μὲν διπλῆς αὐτοῦ σύμβολον τῆς τε πρὸς τὰ αὐτὰ ἕκαστα καὶ τῆς πρὸς τὰ ἄλλα, «τῷ νῷ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἰσθησιν δ' ἐπάγειν κόσμοις»: τῆς δὲ αὐτοῦ πρὸς ἕαπτόν ἐτερότητας ὁ μερισμὸς τῶν ἐν αὐτῷ περιεχομένων πηγῶν μερικῶν: τῆς δὲ ταυτότητας ἡ μία πάντων περιοχὴ, τῆς ὅλης πηγῆς πανταχοῦ τῆς αὐτῆς παρούσης: τῆς δὲ αὐτὴν πρὸς

en la expresión ἡ μυστικωτάτη παράδοσις (fr. 8)<sup>419</sup>, también usada por Proclo. A la hora de crear el adjetivo θεοπαράδοτος Proclo tal vez se inspiró en algunos compuestos con primer elemento θεο-/θειο- de nueva creación que parecen ser específicos y distintivos de los *Oráculos*: θεοθρέμμων, θεοσύνδετος, θειόδαμος (vid. «El léxico distintivo de los *Oráculos caldeos*») y θεοϋργός (vid. «Primeros testimonios de la voz θεοϋργός»).

Otras expresiones también ponen de relieve que los *Oráculos*, según creían Proclo y Damascio, habían sido revelados directamente por los dioses, entre ellas: οἱ θεοὶ ἐν τοῖς λογίοις παραδεδώκασιν (fr. 63)<sup>420</sup>, παραδιδόασιν οἱ θεοὶ (fr. 76)<sup>421</sup>, οἱ θεοὶ κεκλήκασιν (fr. 18)<sup>422</sup>, παρακαλεύονται οἱ θεοὶ (fr. 145)<sup>423</sup>, ὡς οἱ θεοὶ λέγοῦσι (fr. 180 y 181)<sup>424</sup>, ἀνῆμνεῖται ὑπὸ τῶν αὐτῶν θεῶν (fr. 197)<sup>425</sup>, παρὰ τοῖς θεοῖς (fr. 185)<sup>426</sup>, οἱ θεοὶ φασιν (fr. 99 y 203)<sup>427</sup>, κατὰ τοὺς αὐτοὺς θεοῦς (fr. 203)<sup>428</sup>; y dos

τὰ ἄλλα ταυτότητος μὲν ὅτι νοῦς ἐστὶν ὁ «κόσμοϋ τεχνίτης πῦριον» (*Orac. Chald.* 5), ὁ δὲ τεχνίτης ἐν τοῖς τεχνικοῖς ἔχει τὸ εἶναι, καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ οὔσας «ἐκροῖζει τὰς παμμόρφους ιδέας» (*Orac. Chald.* 37) ἄχρι τοῦδε τοῦ παντός.

<sup>419</sup> Procl., *In Cra.* 101, p. 51, 26-30 (vid. n. 504).

<sup>420</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 101, 8-10 W. (265, p. 128, 3-4 R.): καὶ οἱ θεοὶ ἐν τοῖς λογίοις «κῶριτῶ σχήματι σῶρομένην» (*Orac. Chald.* 67) παραδεδώκασιν μίαν γραμμὴν.

<sup>421</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 34, 18-22 W. (205, p. 88, 2-5): ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἱγγας πολλὰς παραδιδόασιν οἱ θεοὶ: «πολλὰ μὲν δὴ αἶδε ἐπεμβαίνοῦσι φαινοῖς κόσμοις ἐνθρώσκουσαι: ἐν αἷς ἀκρότητες ἔασιν τρεῖς» (*Orac. Chald.* 76).

<sup>422</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 104, 4-6 W. (189, p. 65, 14-16 R.). Cf. Procl., *In Prm.* VII, 59, p. 512, 92: «*dii apellauerunt sic*».

<sup>423</sup> Procl., *In Cra.* 71, p. 31, 12-13: διὸ καὶ παρακαλεύονται οἱ θεοὶ «νοεῖν μορφὴν φωτὸς προταθεῖσαν» (*Orac. Chald.* 145).

<sup>424</sup> Procl., *In Ti.* 3, 325, 32-326, 1: καὶ «τὸ λάβρον τῆς ὕλης» (*Orac. Chald.* 180) καὶ «ὁ μισοφαῆς κόσμος» (*Orac. Chald.* 181), ὡς οἱ θεοὶ λέγοῦσι. Places no se dio cuenta de que los fr. 180 y 181 no son tales, pues conforman en realidad el verso 1º (μηδ' ἐπὶ μισοφαῆ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης) del fr. 134, conocido por un escolio del manuscrito de París, Bibl. Nacional de Francia, Gr. 1835, fol. 68rº, donde se indica que es un λόγιον.

<sup>425</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 99, 11-12 W. (259, p. 126, 22-23 R.): διὸ καὶ ἑκατέρω «κλεις» (*Orac. Chald.* 197) ἀνῆμνεῖται ὑπ' αὐτῶν τῶν θεῶν.

<sup>426</sup> Procl., *In Ti.* 3, 55, 30-56, 1: διὸ καὶ «χρόνονϋ χρόνος» (*Orac. Chald.* 185) οὔτος καλεῖται παρὰ τοῖς θεολόγοις, ὡς τὸν πρώτιστον ἐκφαίνων χρόνον, καὶ ἡ τῶν ὥρων περίοδος ἀποτελεῖται κατ' αὐτόν.

<sup>427</sup> Procl., *In R.* 2, 99, 1-4: [ἄς] (sc. τὰς ψῶχάς) καὶ οἱ θεοὶ φασιν τὴν γένεσιν ἐπιστρεφομένης «θητεύειν, ἀλλ' ἀδαμάστῳ τῷ αὐχένι θητεῖούσας» (*Orac. Chald.* 99)

fórmulas que, en opinión de Lewy, podrían remontar a la *Filosofía de los oráculos* de Porfirio: φησί τις θεῶν (fr. 111, 114 y 211\*)<sup>429</sup> y οἱ θεοὶ διδάσκο[σιν] (fr. 30)<sup>430</sup>. En éstas y en otras fórmulas la acción de παραδιδόναι 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 παραδεδωκότες ταῦτα ἐξήγγειλαν, «si los dioses realmente hubieran anunciado estas cosas tal como dicen quienes las transmiten»<sup>431</sup>. 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 οἱ παραδεδωκότες, expresión que tiene un paralelo en la de οἱ θεολογοὶ παραδιδόντες (fr. 33); *b*) οἱ εἰπόντες han de ser dichos intérpretes (cf. ὁ θεο[ο]ργὸς σαφῶς εἰπών, fr. 200#) y no, como propone Bechtle, los *Oracula* (no obstante, cf. τῶν λογίων εἰπόντων, fr. 51); *c*) el uso de ἐξαγγέλλειν para expresar que los dioses comunican sus λόγια es exclusivo del anónimo *In Parmenidem*: en las fórmulas

ἀνάγεσθαι πάλιν ἐντεῦθεν καταλιπούσας τὴν γένεσιν. Dam., *In Prm.* 2, p. 33, 1-2 W. (205, p. 87, 2-3 R.): ὅθεν καὶ οἱ θεοὶ «τὰς σειράς» (*Orac. Chald.* 203) ἐντεῦθεν ἄρχεσθαί φασιν.

<sup>428</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 33, 3-6 W. (205, p. 87, 5-6 R.): ὅτι ἀπὸ τοῦ Διὸς εἰώθαμεν λέγειν ἄρχεσθαι «τὰς σειράς» (*Orac. Chald.* 203), οὐ καθ' Ὁμηρον μόνον καὶ Ὀρφέα, ἀλλὰ καὶ κατ' αὐτοὺς τοὺς θεοὺς.

<sup>429</sup> Procl., *In Ti.* 2, 312, 27-28: «κέντρῳ ἐπισπέρχων σα[π]τὸν φωτὸς κελάδοντος» (*Orac. Chald.* 111) φησί τις θεῶν. *Theol. Plat.* 5, 24, p. 87, 24-25: ἵνα μὴ «βαπτισθεῖσα χθονὸς οἴστροις» (*Orac. Chald.* 114) καὶ ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις, ὡς φησί τις θεῶν. *In R.* 1, 111, 28-112, 1: «οὐ φέρει με τοῦ δοχέως ἢ τάλαινα καρδία» (*Orac. Chald.* 211), φησὶν τις θεῶν. Lewy, 1978, 447. Cf. Porph., *Phil. orac.* 176.

<sup>430</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 32, 18 W. (205, p. 86, 25-27 R.): καὶ, ὡς οἱ θεοὶ διδάσκο[σιν], «πηγὴν τῶν πηγῶν» (*Orac. Chald.* 30). Cf. Porph., *Phil. orac.* 132.

<sup>431</sup> Anon., *In Prm.* 9, 1-10: οἱ δὲ ἀρπάσαι ἑα[π]τὸν ἐκ πάντων τῶν ἑα[π]τοῦ εἰπόντες δύναιμι τε αὐτῷ διδοῶσι καὶ νοῦν ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ σ[π]νηνῶσθαι καὶ ἄλλον πάλιν νοῦν καὶ τῆς τριάδος αὐτὸν οὐκ ἐξελόντες ἀναιρεῖν ἀριθμὸν ἀξιοῦσιν, ὡς καὶ τὸ ἐν λέγειν αὐτὸν εἶναι παντελῶς παραιτεῖσθαι. ταῦτα δὲ πως μὲν λέγεται ὁρθῶς τε καὶ ἀλγθῶς, εἴ γε θεοὶ ὡς φασιν οἱ παραδεδωκότες ταῦτα ἐξήγγειλαν. Bechtle, 2006, 567, n. 7 y 569.

introdutorias 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<sup>432</sup>.

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)<sup>433</sup>, cuyo nombre se explicita además en varios fragmentos (32, 35, 50, 52 y 221\*); a Ἀπόλλων (fr. 220\*)<sup>434</sup>, de quien no tenemos mención expresa en fragmento alguno pero quien parece ser ὁ χρησμοφῶδων θεός que revela algunos oráculos (fr. 2, 18, 75, 76, 80, 81 y 163)<sup>435</sup>; y a Ψυχὴ (fr. 53 y 94)<sup>436</sup>, 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

<sup>432</sup> Saffrey, 1990, 19.

<sup>433</sup> Porph., *Phil. orac.* 155-158 (Eus., *PE* 5, 8, 3-7, p. 237, 2-16): τοῦ γὰρ Π[ι]θαγόρο[υ] ταῦτα εἰρηκότος παρετήρησα ἐκ τῶν λογίων, ὡς ἀληθές ἐστι τὸ εἰρημένον. πάντες (sc. οἱ θεοί) γὰρ δι' ἀνάγκην φασὶν ἀφίχθαι (...) πειθανάγκην. εἴρηται δ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐκεῖνα τὰ τῆς Ἐκάτης, δι' ὧν φησιν ἐπιφαίνειν: «Ἡέριον, μεγαφεγγές, ἀπείριτον, ἀστεροπληθές (κτλ)», καὶ πάλιν: «ἦλ[λ]θον εἰσαίο[υ]σα τεῆς πολ[υ]φράδομονος εὐχῆς (κτλ)». καὶ ἔτι σαφέστερον: «τίπτε δ' αἰεὶ θειοντος ἀπ' αἰθέρος ὧδε χατίζων (κτλ)» (*Orac. Chald.* 219, 222 y 221; cf. Phil., *Opif.* 202, 11-14). καὶ ἐξῆς: «τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἴ[γ]ξιν ἀπ' αἴθρης (κτλ)» (*Orac. Chald.* 223). (...) καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος (sc. Ἀπόλλων: cf. Thdt., *Affect.* 10, 22, p. 249, 7-9) ἔφη: «κλυθί με[ν] οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεὶ μ' ἐπέδησας ἀνάγκη» (*Orac. Chald.* 220). Eus., *PE* 5, 12, 1, p. 245, 20-246, 6: ὅτι δὲ καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτοὶ ὑπέθεντο πῶς χρὴ ποιεῖν καὶ ἐκ ποίας ὕλης, δηλώσει τὰ τῆς Ἐκάτης ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον: «ἀλλὰ τέλει ξόανον, κεκαθαρόμενον ὡς σε διδάξω (κτλ)» (*Orac. Chald.* 224).

<sup>434</sup> Vid. n. 433.

<sup>435</sup> Majercik, *Oracles*, 141. Vid. Iul., *Or.* 11(4), 143c-144b; Procl., *In Cra.* 136, p. 78, 23-25; Lyd., *Mens.* 2, 5, p. 22, 1-4.

<sup>436</sup> Procl., *In Ti.* 1, 408, 19-20: λέγει γοῦν ἡ Ψυχὴ περὶ τοῦ Διὸς ἐπέκεινα τοῦ δημο[ο]ργήσαντος τὸ πᾶν: «μετὰ δὴ πατρικᾶς διανοίας Ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμη ψ[υ]χοῦσα τὰ πάντα» (*Orac. Chald.* 53). Cf. Procl., *In Ti.* 1, 318, 17-18 (*Orac. Chald.* 94).



destinatario del peán mencionado en el fr. 131) es «*synonymous with Helios*»<sup>437</sup>, 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<sup>438</sup>. En torno a ellas, según el testimonio de Porfirio transmitido por Agustín, tenían lugar las τελεταί teúrgicas; el θεο[ργός], afirma Proclo, era la persona facultada para dirigir la τελετή de Apolo<sup>439</sup>. 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 χρησμοί<sup>440</sup>.

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: «*dicit etiam Porphyrius diuinis oraculis fuisse responsum nos non purgari Lunae teletis atque Solis (...)*»<sup>441</sup>; y añade en otro pasaje: Porfirio «*a Chaldaeis oracula diuina sumpsisse, quorum adsiduam commemorationem facit, tacere non potuit*»<sup>442</sup>. 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)<sup>443</sup>. 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

<sup>437</sup> Majercik, *Oracles*, 170.

<sup>438</sup> «*The Chaldean priests deprived moon of the pre-eminence originally ascribed to, and recognised the unequalled importance of the sun in the cosmic system*» (Cumont, 1922, 100).

<sup>439</sup> Aug., *Ciu.* 10, 23, p. 484, 7-14. Procl., *In Cra.* 176, p. 101, 3-8.

<sup>440</sup> Eus., *PE* 3, 16, p. 156. Sobre el uso de χρησμοί en Eusebio vid. n. 444.

<sup>441</sup> Aug., *Ciu.* 10, 23, p. 484, 7-13 (Porph. 284F, 1-2).

<sup>442</sup> Aug., *Ciu.* 10, 32, p. 504, 27-28 (Porph. 302aF). Cf. 10, 27, p. 492, 4 (287F, 3-4): «*ut possent dii uestri "theurgis pronuntiare diuina"*». 10, 26, p. 490, 12 (285F, 5): «*hominibus theurgicis diuina pronuntient*».

<sup>443</sup> Sobre los *libri Platoniorum* 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<sup>444</sup>, 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<sup>445</sup>; 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<sup>446</sup>. Dado que las primeras atestiguaciones de la expresión τὰ θεῖα λόγια se documentan en los escritos de Filón de Alejandría<sup>447</sup>, 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*»<sup>448</sup>. 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<sup>449</sup>, siendo estos dos autores precisamente los primeros en dejar constancia expresa de la existencia de los *Oráculos caldeos*.

<sup>444</sup> 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 παιδεύει (3, 10, 12), τὰ παρ' ἡμῖν θεῖα λόγια (4, 5, 4), τὰ θεῖα ὡς ἀληθῶς παρ' Ἑβραίοις ἐθέσπιζεν λόγια (4, 21, 3), ὡς ἀληθῶς θεοφιλῆ περιέχει λόγια (7, 5, 2), τὰ ἱερὰ διασώζει λόγια (7, 8, 19), τὰ θεῖα φησι λόγια (7, 8, 25), τὰ ἱερὰ μαρτυρεῖ λόγια (7, 8, 30), τὰ Ἑβραίων 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]).

<sup>445</sup> Thdt., *Affect.* 7, 37, p. 190, 23-25: οὗτος (sc. ὁ Πορφύριος) τὰ θεῖα λόγια κεκλοφῶς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς ἑγγράμμασιν ἐντεθεικῶς τοῖς οἰκείοις (κτλ).

<sup>446</sup> Porph. 365F (vid. n. 388).

<sup>447</sup> 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 ἱερὰ βίβλοι y αἱ ἱερὰ γραφαί.

<sup>448</sup> Donovan, 1924, 9.

<sup>449</sup> Vid. n. 412.

### ☞ LAS ALUSIONES COMO YMNOI

El verbo ἀν[μνεῖσθαι, cuyo uso para citar los *Oráculos* (fr. 152 y 197)<sup>450</sup> es particular de Damascio, ya se atestigua en la *Electra* de Eurípides con el sentido de ‘proclamar por medio de un oráculo’<sup>451</sup>. El mismo valor debe de connotar a su vez la forma simple ὑμνεῖται (fr. 74, 188 y 195, 199, 207 y 226\*)<sup>452</sup>, 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*»<sup>453</sup>. Para explicarse por qué el fragmento 18 se cita ambiguamente ora como ὕμνος ora como λόγιον<sup>454</sup> 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<sup>455</sup>; 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 ὕμνοι caldeos en homenaje de esos mismos

<sup>450</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 37, 21-23 W. (206, p. 89, 28-29 R.): διὸ καὶ οἱ θεοὶ ἀπὸ τῆς Ἑκάτης καὶ τοῦ Διὸς ἄρχονται μερίζειν τὰς τοιαύτας πηγὰς, τὸν δὲ Ἵαπαξ «ἀμιστύλλε[πτον]» (*Orac. Chald.* 152) ἀν[μνοῦσι. 2, p. 99, 11-12 W. (*Orac. Chald.* 197): vid. n. 425.

<sup>451</sup> E., *El.* 1190-1191: ἰὼ Φοῖβ’, ἀνύμνησας δίκαι’ ἄφαντα.

<sup>452</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 133, 2-3 W. (344, p. 206, 10-11 R.): διὸ καὶ «κρηνήϊος ἀρχῆ» (*Orac. Chald.* 74) ὁ διάκοσμος ὑμνεῖται. Procl., *In Ti.* 3, 43, 12-13: ἀλλὰ τὸν χρόνον αὐτὸν (sc. οἱ θεο[οργοί] ὑμνήκασιν ὡς θεόν, καὶ ἄλλον μὲν τὸν «ζωναῖον» (*Orac. Chald.* 195), ὡς εἶπομεν, ἄλλον δὲ «ἄζωνον» (*Orac. Chald.* 188). *In Ti.* 3, 20, 25-26: καὶ (sc. οἱ θεο[οργοί] ὑμνοῦσι πρεσβύτερον καὶ νεώτερον καὶ «κ[α]λοέλικτον» (*Orac. Chald.* 199) <τοῦτον> τὸν θεὸν (sc. τὸν χρόνον) καὶ αἰώνιον. *In Ti.* 3, 131, 28-132, 2: τὸν ἐκεῖ Διόν[πσον] ὑμνοῦντες· «Ἡελίοιο πάρεδρος ἐπισκοπέων πόλον ἀγνόν» (*Orac. Chald.* 226), τὸν Δία τὸν ἐκεῖ, τὸν Ὅσιριν, τὸν Πᾶνα τὸν ἡλιακόν, τοὺς ἄλλο[ς], ὧν αἱ βίβλοι πλήρεις εἰσὶ τῶν θεολόγων καὶ τῶν θεο[οργῶν].

<sup>453</sup> Majercik, *Oracles*, 171. Kroll, 1894, 9.

<sup>454</sup> Procl., *In Cra.* 107, p. 57, 25-26: «οἱ τὸν ὑπέροσμον πατρικὸν β[ε]θὸν ἴστε νοοῦντες», λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ ὕμνος. Dam., *Pr.* 3, p. 119, 3-6 W. (113, p. 291, 20-22 R.): οἱ τε ἐκδεδωκότες θεοὶ τὰ πολ[υ]τίμητα λόγια τὰς πρώτας ἡμῖν τριάδας παραδεδώκασιν ταύτας ὡς νοητάς, ὧν τὸν ὑπερόσμιον β[ε]θὸν εἰδέναι νοοῦντα ἀπαγγέλλο[σιν] τοὺς νοερούς θεούς.

<sup>455</sup> Berg, 2001, 15. Vid. Iul., *Or.* 11(4), 158a; 8(5), 179d.

dioses<sup>456</sup>. Recuérdese que en el fragmento 131 se menciona de modo explícito el peán, la forma hímica consagrada tradicionalmente a Apolo<sup>457</sup>. Además, según un testimonio de los *theologi* caldeos recogido en la traducción latina del *Sobre el Parménides* de Proclo<sup>458</sup>, 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 hímica caldea? La respuesta parece ser positiva si tenemos en cuenta, siguiendo a Berg<sup>459</sup>, 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 ΤΑ ΤΩΝ ΑΣΣΥΡΙΩΝ ΛΟΓΙΑ

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 οἱ Χαλδαίων σοφοί, refiere a las enseñanzas transmitidas por ellos como τὰ Ἄσσυρίων πάτρια δόγματα<sup>460</sup> (entre ellas estaban las precisas observaciones astrológicas que permitían calcular los períodos orbitales de los siete planetas)<sup>461</sup>. 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

<sup>456</sup> Vid. *Orac. Chald.* 26, según Places, «*ex aliquo Procli hymno deperdito*». Sobre los términos ὕμνος y ὑμνεῖν vid. Berg (2001, 13-15 y 26-27).

<sup>457</sup> *Orac. Chald.* 131: ... τὸν παιᾶνα ἀείδειν. Vid. Moutsopoulos (1990, 292).

<sup>458</sup> Procl., *In Prm.* VII, 58, 97-60, 5, p. 512. Saffrey, 1990, 77.

<sup>459</sup> Berg, 2000, 436; 2001, 19-22, 66-85. De especial interés es el *Himno* 4 de Proclo, pues se ha supuesto que está dirigido a los dioses de los *Oráculos*; contrariamente, empero, se expresa Berg (2001, 224-227; 233).

<sup>460</sup> Iambl., *Myst.* 1, 1-2 (4, 12-5, 14): τὰ μὲν γὰρ ἀφ’ ὧν οἱ Χαλδαίων σοφοὶ παραδεδώκασιν τὰς ἐπιστάσεις προσάγει. (...) Ἡμεῖς οὖν τὰ μὲν Ἄσσυρίων πάτρια δόγματα παραδύσομεν σοι μετ’ ἀληθείας τὴν γνώμην, τὰ δὲ ἡμέτερά σοι σαφῶς ἀποκαλύψομεν, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν ἀρχαίων ἀπείρων γραμμῶν ἀναλογιζόμενοι τῇ γνώσει, τὰ δ’ ἀφ’ ὧν ὕστερον εἰς πεπερασμένον βιβλίον σπλήγαγον οἱ παλαιοὶ τὴν ὅλην περὶ τῶν θεῶν εἴδησιν.

<sup>461</sup> 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 προφηταί cuando éstos exponían sus enseñanzas<sup>462</sup>. 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*»<sup>463</sup>, 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 ἡ τῶν Ἄσσορίων θεολογία transmite τὰ αὐτὰ θεόθεν ἐκφανθέντα, esto es, los dos oráculos que se citan a continuación (fr. 67 y 68)<sup>464</sup>; y en *Sobre el Parménides* revela los nombres de varias divinidades celebradas en τὰ τοῖς Ἄσσορίοις ὑμνημένα de las que tenemos constancia, también por testimonios no-proclianos, de que pertenecieron al sistema teológico de los *Oráculos*<sup>465</sup>. Pselo, por su parte, quien cita un mismo oráculo bajo las fórmulas bien τὰ τῶν Ἄσσορίων λόγια bien τὰ ἐκείνων (sc. τῶν Χαλδαίων) λόγια (fr. 164)<sup>466</sup>, escribió asimismo un tercer

<sup>462</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31 (176, 1-2): ἐρῶ δὴ σοι καὶ πρὸς ταῦτα λόγον ὃν ποτε ἤκοῦσα, Χαλδαίων ποτὲ προφητῶν λεγόντων. Cf. *Myst.* 1, 1 (3, 4-5): τῶν νῦν ζώντων καὶ καλομένων κοινῶν διδασκάλων.

<sup>463</sup> Clarke et al., Iambl., *Myst.*, 9, n. 13.

<sup>464</sup> Procl., *In Ti.* 2, 50, 20-32: καὶ μὴν καὶ ἡ τῶν Ἄσσορίων θεολογία τὰ αὐτὰ παραδίδωσι θεόθεν ἐκφανθέντα· καὶ γὰρ ἐν ἐκείνοις ὁ δημιουργὸς τὸν ὅλον κόσμον λέγεται ποιεῖν «ἐκ πύρρος, ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ παντρώφου αἵθρης» (*Orac. Chald.* 67), καὶ ὁ ποιητὴς ὡς αὐτοῦργῶν τεκταίνεσθαι τὸν κόσμον· «καὶ γὰρ τις πύρρος ὄγκος ἔην ἕτερος τάδε πάντα αὐτοῦργῶν (κτλ)» (*Orac. Chald.* 68). (...) ὁ δ' οὖν εἶπομεν, ὅτι καὶ τὰ λόγια τὸ πᾶν ἐκ τῶν τεττάρων ἀπογεννᾷ στοιχείων μαρτυροῦντα τῇ παραδόσει τοῦ Πλάτωνος.

<sup>465</sup> Procl., *In Prm.* 647, 3-4 S.: ἡ δὲ τῶν ἱερατικῶν ὀνόματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἑαπτῶν μυστικὴν ἐρμηνείαν ἐκδεδωκότων, οἷα τὰ τοῖς Ἄσσορίοις ὑμνημένα, Ζῶναι (*Orac. Chald.* 195) καὶ Ἄζωνοι (188), καὶ Πηγαί (cf. 30, 37, 49, 52, 56) καὶ Ἀμείλικτοι (cf. 35 y 36) καὶ Σπνοχεῖς (cf. 32, 80, 82, 177 y 207), δι' ὧν ἐκείνοι τὰς τάξεις ἐρμηνεύουσι τῶν θεῶν.

<sup>466</sup> Psel., *Logica* 36, 338-339: «κρημνὸς» γὰρ «κατὰ γῆς ὑπόκειται ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος» (*Orac. Chald.* 164), ὃ φασὶ τὰ τῶν Ἄσσορίων λόγια. *Logica* 3, 148-150: οὗτοι (sc. οἱ Χαλδαῖοι et Ἰοῦλιανὸς ὁ θεοῦργός) τὴν ψυχὴν «ἑπταπόρου σύροσι κατὰ βαθμίδος» (*Orac. Chald.* 164) –τοῖς γὰρ ἐκείνων λογίοις χρῆσομαι–, παραγγέλλουσί τε

resumen de la teología caldea, menos rico en detalles que los otros dos antes mencionados, que nos ha sido transmitido bajo el epígrafe Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίοις δογμάτων, *Exposición resumida y concisa de las doctrinas de los asirios*<sup>467</sup>.

Los testimonios aducidos, así pues, ponen de relieve la equivalencia de los adjetivos Χαλδαῖος y Ἀσσύριος en el contexto de los *Oráculos caldeos*<sup>468</sup>. 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<sup>469</sup>. A estos cuatro sentidos conviene añadirse dos más que el erudito belga parece dar por consabidos o implícitos en aquellos otros: la acepción como ‘astrónomo-astrólogo caldeo’, y el sentido bíblico de ‘babilonio’ que se constata en los *Septuaginta*, especialmente en el *Libro de Daniel*. Dado que, contrariamente, el término Ἀσσύριος únicamente se usa, según parece<sup>470</sup>, 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 Ἀσσύριος, 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<sup>471</sup>, cabe señalarse, en vistas de que no hay fuente alguna que asocie explícitamente los *Oráculos* y la teúrgia con la

τοῖς ἀναγομένοις «μηδὲ τῷ τῆς γῆς κρημνῷ σκύβαλον καταλείπειν» (*Orac. Chald.* 158).

<sup>467</sup> Psel., *E. Assyr.* 151, 16.

<sup>468</sup> Ya indicada por Lewy, 1978, 444.

<sup>469</sup> Cumont, 1912, 26-27.

<sup>470</sup> LSJ, s.v. «Ἀσσύριος».

<sup>471</sup> Hdt. 1, 181, 5: οἱ Χαλδαῖοι, ἐόντες ἱερεῖς τούτου τοῦ θεοῦ (sc. Διὸς Βήλο). Ctes., FGH 688, F 1, 24, 2, p. 443, 12-13 (D. S. 2, 24, 2): τῶν δ' ἱερέων ἐπισημότατος, οὗς Βαβυλωνιοὶ καλοῦσι Χαλδαίους. Nic. Dam., FGH 90, F 3, p. 330, 9 (FHG 3, fr. 9, 2, p. 358 = HGM 1, fr. 3, p. 3, 18-19): ἱερεῖς δ' οὗτοι (sc. οἱ Χαλδαῖοι) ἦσαν καὶ πρώτην ἔφορον τιμήν.

región de Mesopotamia, que el ‘caldeos’ de los *Oráculos caldeos* no parece referir al prestigioso clero de Babilonia. Por otra parte, según revela Kuhrt<sup>472</sup>, 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<sup>473</sup>. 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<sup>474</sup>. 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<sup>475</sup>. Esta visión fue compartida tanto por Porfirio<sup>476</sup>, pues considera a los caldeos como un grupo especial

<sup>472</sup> Kuhrt, 1982, 542.

<sup>473</sup> Eriph. Const., *Haer.* 31(51), 34, p. 108: τῶν ἐκεῖσε ἐθνῶν καθεζομένων ἐπὶ τὸν Εὐφράτην, οἵτινες εἰσιν Ἀσσύριοι, Βαβυλώνιοι καὶ Μῆδοι καὶ Πέρσαι. αὗται γὰρ αἱ τέσσαρες βασιλεῖαι κατὰ διαδοχὴν ἐν τῷ Δανιήλ ἐμφέρονται, ὧν πρῶτοι Ἀσσύριοι ἐβασίλευσαν καὶ Βαβυλώνιοι ἐν χρόνοις αὐτοῦ, Μῆδοι δὲ διεδέξαντο, μετ’ αὐτοὺς δὲ Πέρσαι. *Chron. Alex.* 254, 15-17: παρέδωκε γὰρ κύριος ὁ θεὸς τὴν βασιλείαν τῆς γῆς εἰς χεῖρας Ἀσσυρίων καὶ Χαλδαίων καὶ Μήδων καὶ Περσῶν. *Geo. Mon.* 1, 8, p. 15, 7-10: οὐκοῦν πρώτη μὲν ἐστὶν ἡ τῶν Ἀσσυρίων εἶς οὗν Βαβυλωνίων βασιλεία· δευτέρα δὲ ἡ τῶν Περσῶν, ὁμωνύμως Βαβυλώνιοι καὶ Ἀσσύριοι καὶ οὗτοι κληθέντες. *Phot., Bibl.* 223, 218a, 34-36. Parpola, 2000, 6.

<sup>474</sup> Iul., *Gal.* 176a-b: Χαλδαῖοι δὲ καὶ Ἀσσύριοι τοὺς ἀπ’ Ὠάννου καὶ Βήλου.

<sup>475</sup> Arist., fr. 35 (ap. D. L. 1, 1): τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἐνιοὶ φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις μάγοις, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίοις, καὶ γυμνοσοφιστὰς παρ’ Ἰνδοῖς, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλομένους δροῖδας καὶ σεμνοθέοις, καθὰ φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ μαγικῷ (κτλ). *Posidon. Aram.*, FGH 87, F 70, 39, p. 265, 32-36 (Str. 16, 2, 39). *Clem. Al., Strom.* 1, 15, 71, 3-4, p. 45, 19-26. *Cic., Diu.* 1, 1, 2, p. 145, 3-12.

<sup>476</sup> Porph., *Phil. orac.* 141: ἡ πρὸς θεοὺς ὁδός, αἰπεινή τε καὶ τραχεῖα, ἥς πολλὰς ἀτραποὺς βάρβαροι μὲν ἐξεῦρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν. τὴν δὲ εὔρεσιν Αἰγυπτίοις ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοῖνιξί τε καὶ Χαλδαίοις (Ἀσσύριοι γὰρ οὗτοι), Λαδοῖς τε καὶ Ἑβραίοις.

entre los asirios, como por Jámblico, quien afirma que Χαλδαῖοι era la denominación particular que recibían los μαθηματικοί o ‘astrónomos’ asirios<sup>477</sup>.

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 Ἀσσύριοις y Σύριοις: 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<sup>478</sup>. Parpola indica que esta indistinción tiene su origen en las fuentes neosirias del siglo VII a.C. en que, por aféresis o pérdida de la vocal no acentuada en inicio de palabra, *Assūrāyu* puede aparecer bajo la variante *Sūrāyu*<sup>479</sup>.

### ☞ EXPRESIONES QUE LOS ATRIBUYEN A ΟΙ ΒΑΡΒΑΡΟΙ

Otras fórmulas que citan los *Oráculos* inciden asimismo en el origen no griego de los mismos: ὡς οἱ βάρβαροί φασι (fr. 187)<sup>480</sup>, ὡς ἄν εἴπομεν οἱ βάρβαροι (Proclo les atribuye la voz πηγαῖος; cf. fr. 42 y 216)<sup>481</sup>, y τὰ παρὰ τοῖς βαρβάροις λεγόμενα

<sup>477</sup> Iambl., *Comm. math.* 21, p. 66, 25-27: ἐπεὶ δὲ καὶ Ἀσσυρίοις ὕστερον σ[υ]νεγένετο τοῖς τε παρ’ αὐτοῖς λεγομένοις Χαλδαίοις (οὕτω γὰρ οἱ μαθηματικοί παρ’ αὐτοῖς λέγονται). En *Myst.* 9, 4 (278, 6-9), donde se alude a las observaciones celestes realizadas desde tiempos remotos παρὰ Χαλδαίοις, la μαθηματικὴ ἐπιστήμη es la astronomía (vid. Athanassiadi, 1993, 121-122).

<sup>478</sup> Hdt. 7, 63: Οὔτοι (sc. οἱ Ἀσσύριοι) δὲ ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐκαλέοντο Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν. [Τούτων δὲ μεταξὺ Χαλδαῖοι]. Str. 16, 1, 2: οἱ δ’ ἱστοροῦντες τὴν Σύρων ἀρχὴν ὅταν φῶσι Μήδο[ς] μὲν ὑπὸ Περσῶν καταλ[α]θῆναι Σύρο[ς] δὲ ὑπὸ Μήδων, οὐκ ἄλλο[ς] τινὰς τοὺς Σύρο[ς] λέγο[σιν] ἀλλὰ τοὺς ἐν Βαβ[υ]λωνίᾳ καὶ Νίνῳ κατεσκευασμένο[ς] τὸ βασίλειον. Pselo alude a Siria como ἡ τῶν Ἀσσυρίων γῆ (*Chron.* 1, 9). Diodoro de Sicilia distingue ἡ τῆς Βαβ[υ]λωνίας Σ[υ]ρία de ἡ Κοίλη Σ[υ]ρία (18, 6, 3). Compárese el uso de Ἀσσύριοις y Σύριοις en Luc., *Syr. D.* y en Macr., *Sat.*; vid. Frye (1997) y Joseph (1997).

<sup>479</sup> Parpola, 2000, 8-9; 2004, 16-18.

<sup>480</sup> Procl., *Theol. Plat.* 5, 9, p. 33, 21-23: τῶν δὲ θεολόγων τὸ «ἀγήρων» τῇ τάξει ταύτη (sc. τῇ Κρονία) προσήκειν λεγόντων, ὡς οἱ τε βάρβαροί φασι καὶ ὁ τῶν Ἑλλήνων θεολόγος Ὀρφεύς. Cf. *Mal.* 42, 3-4 B. (col. 244, 28-29 C.): «*et non barbari solum, sed et Grecorum summi*».

<sup>481</sup> Procl., *In Prm.* 731, 6-7 S. Cf. *In Ti.* 3, 249, 12-13: καὶ οἱ μὲν βάρβαροι τὴν ζωογονικὴν ταύτην αἰτίαν πηγαίαν ψ[υ]χὴν ἀποκαλοῦσι. *In Ti.* 3, 250, 8-10: πηγαίο[ς] μὲν κρατῆρας καὶ οἱ βάρβαροι καὶ τὰς μερικὰς πηγὰς προσειρήκασιν. *In R.* 1, 91, 21: αἱ τῶν βαρβάρων τελεταὶ παραδεδώκασιν.



(fr. 205\*)<sup>482</sup>. Cazelais se ha preguntado si Proclo pudiera estar citando oráculos de origen no caldeo cada vez que los atribuye a los ‘extranjeros’<sup>483</sup>. 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 προσείρηκεν y οἱ βάρβαροι προσειρήχασιν<sup>484</sup>; para el fr. 33 emplea ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται y οἱ θεολογοὶ παραδιδόντες<sup>485</sup>. En suma, Proclo no parece remitir a las diferentes fases de una tradición supuestamente abierta de los *Oráculos* al hacer uso de tal fórmula o de tal otra.

Por todos nosotros es consabido que la voz griega βάρβαρος definió originariamente 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<sup>486</sup>. La voz βάρβαροι, 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 Ἕλληνες, 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.<sup>487</sup>; 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<sup>488</sup>, para

<sup>482</sup> Simp., *In Ph.* 623, 34: τὰ παρὰ τοῖς βαρβάροις λεγόμενα ἄλλα «στερεώματα». La voz στερεώματα, de dudoso origen caldeo según Places, debe ser caldea ya que se documenta en el fr. 57.

<sup>483</sup> Cazelais, 2005, 283.

<sup>484</sup> Procl., *In Alc.* 65, 5-7; *In Ti.* 3, 250, 8-10.

<sup>485</sup> Procl., *In Ti.* 1, 12, 18-19; 1, 142, 22-24.

<sup>486</sup> 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.

<sup>487</sup> Santiago, 1998, 42. El investigador español resume (1998, 39): «Esta polaridad, expresada ya por los adjetivos nominalizados Ἕλληνες/βάρβαροι, se manifiesta desde comienzos del siglo V a.C. con un doble valor del término βάρβαρος: 1) Concepto meramente descriptivo aplicable a lo ‘no griego’, sea lingüística, étnica o geográficamente. 2) Concepto fuertemente peyorativo, presentado como un antimodelo cultural, caracterizado por el despotismo político y el primitivismo de sus costumbres». Sobre cómo percibió Heródoto las lenguas extranjeras vid. Harrison (1998).

<sup>488</sup> LSJ, s.v. «βάρβαρος».

referirse a los medas y a los persas. En el siglo III d.C., según atestigua Hipólito<sup>489</sup>, 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*»<sup>490</sup>). 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’<sup>491</sup>.

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*»<sup>492</sup>. 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*»<sup>493</sup>. Así las cosas, la instrucción de los *Oráculos* relativa a que los ὀνόματα βάρβαρα no deben alterarse ni

<sup>489</sup> Hippol., *Haer.* 10, 34, 1, 1-4: τοιοῦτος ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθῆς λόγος, ᾧ ἄνθρωποι Ἑλληνές τε καὶ βάρβαροι, Χαλδαῖοί τε καὶ Ἀσσύριοι, Αἰγύπτιοί τε καὶ Λίβητες, Ἰνδοί τε καὶ Αἰθίοπες, Κελτοί τε καὶ οἱ στρατηγοῦντες Λατῖνοι, πάντες τε οἱ τὴν Εὐρώπην, Ἀσίαν τε καὶ Λιβύην κατοικοῦντες.

<sup>490</sup> Pico, *Oratio* 201: «*in Iamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis*».

<sup>491</sup> 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 εὐρεθέντα.

<sup>492</sup> Patricius, *Nova philosophia*, III 34v. Cf. II 19r: «*a Iuliano quodam Chaldaeo in Grecum sermonem versa*». Vid. Stanley, «Preface», *Chaldaick philosophy*.

<sup>493</sup> Procl., *In Prm.* VII, 60, 1-3, p. 512 (*In Prm.* 3, 512, 26-28, p. 326).

traducirse<sup>494</sup> 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<sup>495</sup>.

#### ☞ EXPRESIONES QUE LOS ATRIBUYEN A «LOS PAGANOS»

La expresión de Pselo τὰ Ἑλληνικὰ λόγια (fr. 163)<sup>496</sup>, 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 antonomasia<sup>497</sup>. Ana Comnena también vincula a los Ἑλλήνιοι –se refiere a los paganos platónicos– con los Χαλδαῖοι, y alude negativamente a la ἀπονοία βαρβαρική o «sinrazón bárbara» de estos segundos<sup>498</sup>. 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*: οἱ ἔξω παραγγέλοισι / ἔφασαν (fr. 213\* y 214\*)<sup>499</sup>. Mediante la expresión οἱ ἔξω, «los de afuera», se alude en el *Nuevo testamento* a judíos y a paganos<sup>500</sup>, por oposición de ambos grupos frente a los cristianos, quienes sí

<sup>494</sup> *Orac. Chald.* 150: ὀνόματα βάρβαρα μήποτ’ ἀλλάξης. Sobre la actitud contraria de los cristianos, quienes nunca pusieron reparos en traducir las *Escrituras sagradas*, vid. Stroumsa (2009, 45-47) y Agustín (*Ep.* 28).

<sup>495</sup> Nicet. Chon., PG 139, 1390c: «*atque ut Theodorus Mopsuestenus scribit, illam psalmodiae speciem, quas antiphonas dicimus, illi (sc. Flavianus et Diodorus) ex Syrorum lingua in Graecam transtulerunt*». Brock, 1994, 152.

<sup>496</sup> Psel., *Orat.* 25, 47-48: ὑμεῖς δὲ ἄρα ποῦ ἦτε «τῶ μελαναγγεῖ» κατισχημένοι «βῆθῶ» (*Orac. Chald.* 163), ὃ φησι τὰ Ἑλληνικὰ λόγια.

<sup>497</sup> Sobre la idea de Ἑλληνισμός vid. Bruneau (2002) y Kazhdan (1991, vol. 2, p. 911-912, s.v. «Hellenes» y «Hellenism»).

<sup>498</sup> Ann. Comn., *Alex.* 5, 8, p. 178, 16-22 y 14, 8, p. 257, 27-28.

<sup>499</sup> Didym., *Trin.* 3, 21 (PG 36, 904b) y 3, 28 (PG 36, 945c-d).

<sup>500</sup> *Eu. Marc.* 4, 11. *IEp. Cor.* 5, 12-13. *Ep. Col.* 4, 5. *IEp. Thess.* 4, 12.

habían cruzado, en un sentido de iniciación misteriosa, la ‘puerta’ que simboliza a Jesucristo<sup>501</sup>.

## 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<sup>502</sup>, 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 ἡ τῶν θεῶν φήμη, ἢ παραδέδοται διὰ τῶν ἀρχαίων ἡμῖν θεοργῶν, «la revelación de los dioses que nos ha sido transmitida por los antiguos teúrgos»<sup>503</sup>; Proclo se sirve de las expresiones αἱ παρὰ τῶν θεῶν φῆμαι (fr. 8 y 87)<sup>504</sup>, αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι (fr. 169)<sup>505</sup>, αἱ Χαλδαίων φῆμαι (fr. 59)<sup>506</sup> y *eorum qui ut uere theologorum fame*<sup>507</sup> (en la pedestre traducción de Moerbeke cuyo original debe de ser αἱ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολόγων φῆμαι)<sup>508</sup>; Damascio,

<sup>501</sup> *Eu. Io.* 10, 7 y 9: ἐγὼ εἶμι ἡ θύρα.

<sup>502</sup> Hsch., λ 1198.

<sup>503</sup> *Iul., Ep.* 89b, 292a, p. 159, 21-23.

<sup>504</sup> Procl., *In Cra.* 101, p. 51, 26-30: καὶ ἡ μυστικωτάτη παράδοσις καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν φῆμαι λέγει ὡς «δὲ παρὰ τῷδε κάθηται», καὶ φησὶν· «ἀμφοτέρων γὰρ ἔχει νῦν μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἴσθησιν δ’ ἐπάγειν κόσμοις» (*Orac. Chald.* 8). *In Cra.* 52, 5-9, p. 20, 26-30: τρανέστερον δὲ οἱ θεοργοὶ διδάσκουσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι· «ἀλλ’ ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι κόσμοις ἐνθροῦσκον κραιπνήν διὰ πατρὸς ἐνιπήν» (*Orac. Chald.* 87). Las enseñanzas teológicas de Platón también se ajustaron ταῖς παλαιαῖς φήμαις (*Theol. Plat.* 1, 7, p. 30, 22-24).

<sup>505</sup> Procl., *In Cra.* 109, p. 59, 19-20 (vid. n. 417).

<sup>506</sup> Procl., *In Ti.* 3, 83, 14-16: ἐκεῖ γὰρ «ὁ ἡλιακὸς κόσμος καὶ τὸ ὅλον φῶς» (*Orac. Chald.* 58), ὡς αἱ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι καὶ ἐγὼ πείθομαι.

<sup>507</sup> Procl., *In Prm.* VII, 60, 1, p. 512 (vid. p. 134).

<sup>508</sup> Saffrey, 1990, 76. Procl., *In Prm.* 3, 512, 24-25, p. 327.

la de κατὰ τὴν θεοπαράδοτον φήμην<sup>509</sup>; 2) por otra parte, tres oráculos son citados por Hierocles, Filórono y Juan Lido en calidad de χρησμοί (fr. 120, 176 y 215\*)<sup>510</sup>, y varios más son atribuidos por Damascio a ὁ χρησμοῦδων θεός (fr. 2, 18, 75, 76, 80, 81) – presumiblemente Apolo– o a οἱ θεοί que χρησμοῦδοῦσιν (fr. 163)<sup>511</sup>. Además, Proclo recurrió una vez al término ὁμφή, que no aparece entre los sinónimos enumerados por Hesiquio: κατὰ τὴν τῶν θεῶν ὁμφήν (fr. 185)<sup>512</sup>.

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<sup>513</sup>. 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 δι' ἐπῶν<sup>514</sup>, «*a divine revelation in bad hexameter verse*»<sup>515</sup>. Sin embargo,

<sup>509</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 36, 3-8 W. (278, p. 150, 22-26 R.): ζητήσωμεν διὰ τί ὁ μὲν πρῶτος πατήρ καὶ ὁ τρίτος οὐ παράγει κοῤῥητικὴν τάξιν παρὰ τοῖς Ἑλλησιν, μόνη δὲ ἡ Ῥέα τοὺς Κοῤῥήτας ἀπογεννᾷ, οὐς ἀμειλίχτοϋς εἶναι φαμεν· ὅλως δὲ διὰ τί αὐτῇ σπντετάχθαι τρεῖς, «ἐνὸς ὄντος» αὐτῆς «ἀμειλίχτοϋ» κατὰ τὴν θεοπαράδοτον φήμην. Places no edita este fragmento.

<sup>510</sup> Hierocl., *In CA* 26, 4, p. 122, 9 K.: ὃ (sc. τὸ αὐγοειδὲς σῶμα) καὶ «ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα» (*Orac. Chald.* 120) οἱ χρησμοὶ καλοῦσιν. Phlp., *In Cat.* 6, 12-13: καὶ μὴ κατὰ τὸν χρησμὸν «ὑπερβάθμιον πόδα πέμπειν» (*Orac. Chald.* 215\*). Lyd., *Mens.* 4, 101, p. 141, 1-11: ὅτι ὁ χρησμός φησι: «Διοιοὶ δαίμονές εἰσι κατ' ἀνέρα (κτλ)» (*Orac. Chald.* 215\*). Cf. Synes., *Insomn.* 7, 17-22, donde se cita un χρησμός caldeo según Taylor (1797, 525).

<sup>511</sup> Dam., *Pr.* 2, p. 106, 6-10 W. [70, p. 155, 11-15 R.] (*Orac. Chald.* 2); *In Prm.* 1, p. 20, 1-2 W. [137, p. 16, 6-7 R.] (*Orac. Chald.* 18); 2, p. 35, 1-4 [205, p. 88, 6-8] (75); 1, p. 94, 19-22 [182, p. 59, 22-25] (76); 1, p. 95, 6 [182, p. 60, 2] (80); 1, p. 95, 3-4 [182, p. 59, 27-29] (81); 4, p. 126, 3-9 [453, p. 317, 3-7] (163). En *Pr.* 3, p. 148, 14-15 (120, p. 309, 24-25), sospecha Majercik (2001, 280-281), se alude a una explicación de Jámblico sobre los *Oráculos* (vid. n. 1415).

<sup>512</sup> Procl., *In Ti.* 3, 36, 21-22 (*Orac. Chald.* 185: vid. n. 426). De ὁμφή deriva el adjetivo caldeo πανομφής (vid. p. 250).

<sup>513</sup> *Sud.*, λ 640 (*Sch. Th.* 2, 8, 2): λόγια· τὰ παρὰ θεοῦ λεγόμενα καταλογάδην· χρησμοὶ δὲ οἵτινες ἐμμέτρως λέγονται. θεοφοροῦμένων τῶν λεγόντων.

<sup>514</sup> *Sud.*, ι 434.

<sup>515</sup> Dodds, 1961, 263. Plutarco (*Mor.* 396c-d) recuerda la mala calidad (φαῤῥλότης) y el escaso valor (εὐτέλεια) de los hexámetros oraculares en general, que solían contener errores métricos (πλημμέλεια).

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<sup>516</sup>. 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)<sup>517</sup>.

Tanto la *Suda* como Pselo, quien insiste en que los λόγια del tal Juliano fueron escritos ἐν ἔπεσι<sup>518</sup>, 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)<sup>519</sup>; y Damascio, quien podría tener a mano un comentario de Jámblico en el momento de escribir, introduce un fragmento mediante la fórmula ἐν οἷς ἔπεσι (sc. οἱ θεοὶ) λέγο[σ]ι πρὸς τὸν θεο[φ]ορῶν, «en los versos que (los dioses) dicen al teúrgo» (fr. 1)<sup>520</sup>.

Frente a Porfirio y Damascio, según Lewy<sup>521</sup>, Proclo sí distingue entre oráculos de inspiración individual y oráculos vaticinados en los centros oraculares tradicionales: o sea, φῆμαι *uersus* χρησμοί. Places, por su parte, destaca que Proclo prescindió de la voz χρησμός en sus citas de los *Oráculos*, y sugiere que este segundo término pudo denotar

<sup>516</sup> Donovan, 1924, 10.

<sup>517</sup> Van Den Kerchove (en prensa).

<sup>518</sup> Psel., *Forens.* 1, 287-289; *Theol.* 23, 46-48 (vid. n. 383).

<sup>519</sup> Didym., *Trin.* 2, 27 (PG 39, 753a).

<sup>520</sup> Dam., *Pr.* 2, p. 105, 1-13 W. (70, p. 154, 14-26 R.).

<sup>521</sup> Lewy, 1978, 446-447. Proclo parece usar χρησμοί como término genérico (*Theol. Plat.* 1, 21, p. 99, 1-6): ἡ ὄντως ἀλήθεια παρ’ ἐκείνοις (sc. τοῖς θεοῖς) οἷ πάντα γινώσκο[σ]ιν ἐνιαίως. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς χρησμοῖς ὁμοίως οἱ θεοὶ τὰ πάντα διδάσκο[σ]ιν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μερικὰ, καὶ τὰ αἰώνια καὶ τὰ εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον γιγνόμενα.

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<sup>522</sup>. 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»<sup>523</sup>; aquéllos, 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 Ὀλύμπιον (fr. 217), el ὄχημα del alma (fr. 120 y 201), el movimiento de ascenso o descenso ἐν στροφάλιγξι (fr. 49 y 87), πριλαμπές recuerda a πριβριθής (fr. 39), el φάος divino (entre otros, fr. 111, 115 y 121), el πατρώιος αὐλή (fr. 202) y el μεροπήιον δέμας (fr. 96, 98, 161)<sup>524</sup>. 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<sup>525</sup>, 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.

<sup>522</sup> Places, *Oracles*, 10. Van Liefferinge (1999, 15-16) se adhiere a la postura de Places.

<sup>523</sup> Perea Yébenes, 2005, 211-212.

<sup>524</sup> Eun., fr. 26 (HGM 1, p. 229-230; FHG 4, p. 25) = *App. Anth.* 6, 266: «Ἄλλ’ ὀπότε σκήπτροισι τεοῖς Περσῆιον αἶμα / ἄχρη Σελεῦκείης κλονέων ξιφέεσσι δαμάσσης, / δὴ τότε σὲ πρὸς Ὀλύμπιον ἄγει πριλαμπές ὄχημα / ἀμφὶ θελλείησι κρώμενον ἐν στροφάλιγξι, / λίσάμενον βροτέων ῥεθέων πολύτλητον ἀνίην. / Ἥξεις δ’ αἰθερίοι φάεος πατρώιον αὐλήν, / ἔνθεν ἀποπλαγχθεὶς μεροπήιον ἐς δέμας ἦλθες». Τούτοις ἀρθέντα τοῖς ἔπεσιν αὐτὸν καὶ λογίοις μάλα ἠδέως φησὶν ἀπολιπεῖν τὸ θνητὸν καὶ ἐπίκηρον. Cf. *Sud.*, ι 437, donde también se recoge este oráculo.

<sup>525</sup> Juliano recibió otro oráculo en Ctesifonte (Eun., fr. 27 [HGM 1, p. 230 y FHG 4, p. 25] = *Sud.*, ι 437).

Hierocles, Filópono 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*»<sup>526</sup>; pareciera que en la oposición *χρησμός / λόγιον* el segundo término es el marcado o positivo. El uso de *χρησμός* por parte de Filópono, 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 desarrollaron en medios predominantemente cristianos: la de aquél en Alejandría de Egipto (también sufrió la represión cristiana en Constantinopla)<sup>527</sup>, y la de éste en la corte bizantina de Justiniano. Nicéforo Gregorás también aludirá a *τε χρησμών καὶ Χαλδαικῶν παραγγελίων*<sup>528</sup>, 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*»<sup>529</sup>. 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 mejor<sup>530</sup>. 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 órfica<sup>531</sup>. Para Pselo el pueblo caldeo era más

<sup>526</sup> Van Den Kerchove (en prensa).

<sup>527</sup> Hadot, 2004, 2-3.

<sup>528</sup> Niceph. Greg., *In Insomn.* 539b.

<sup>529</sup> LSJ, s.v. «λόγιον».

<sup>530</sup> 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 fidem de temporibus adserere*» (*Apol.* 19, 1).

<sup>531</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 108, 19-20 W. (111, p. 285, 1-2 R.): καὶ πρώτην γε τὴν πασῶν μυστικωτάτην εἶναι ὁμολογομένην τὴν χαλδαϊκὴν.



antiguo aún que el egipcio<sup>532</sup>. 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<sup>533</sup>, como lo sugiere la anécdota transmitida por Pselo según la cual Juliano el Teúrgo obtenía las revelaciones del alma divinizada del mismo Platón para comunicárselas a Juliano el Caldeo<sup>534</sup>.

Lampe, por su parte, recoge en *A patristic Greek lexicon* otros matices del término *λόγιον* 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*»<sup>535</sup>; en este sentido cabe recordarse que Pselo transmite que los *λόγια* de Juliano eran esencialmente *δόγματα* –si bien *δόγματα* en forma de verso–, según lo expresan además las fórmulas introductorias del tipo *οἱ θεοὶ διδάσκουσιν* (fr. 30) o *τὰ λόγια διδάσκει* (fr. 160)<sup>536</sup>. Por otro lado, la voz *λόγια* se restringe en ocasiones a los diez mandamientos del cristianismo<sup>537</sup>; también hay *λόγια* caldeos que revelan a los teúrgos preceptos y, sobre todo, prohibiciones que cumplir: es así que *οἱ θεοὶ παρακελεύονται* (fr. 135, 145) y *τὸ λόγιον παρεκελεύσατο* (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*»<sup>538</sup>. Sin embargo, Majercik nos advierte con

<sup>532</sup> Psel., *Theol.* 23, 33-34.

<sup>533</sup> Procl., *In R.* 2, 236, 4-7: *πρὸ τούτων* (sc. *τῶν Αἰγυπτίων* y *Χαλδαίων*) *αἱ τῶν θεῶν φῆμαι σαφῶς τὰ αὐτῶν εἰδόντων* (...) *φασιν οὕτως*. *Theol. Plat.* 5, 35, p. 130, 2-11 (vid. n. 896).

<sup>534</sup> Psel., *Logica* 46, 43-51 (vid. p. 180).

<sup>535</sup> Lampe, s.v. «*λόγιον*». Cf. *A. Xanthipp.* 28, p. 78, 25-26: *καὶ τὰ λόγια σοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *ὡς λόγια Παύλου*.

<sup>536</sup> Procl., *In R.* 1, 336, 29-337, 2.

<sup>537</sup> Lampe, s.v. «*λόγιον*». *Const. App.* 7, 36, 4, p. 84, 20: *νόμον αὐτοῖς* (sc. *σύ, Κύριε*) *ἔδωρήσω δέκα λογίων*. *Ph., Legat. Gai.* 298, p. 210, 2-3: *θεόχρηστα γὰρ λόγια τοῦς νόμοις εἶναι ὑπολαμάνοντες*. *Aug., Ciu.* 18, 41, p. 334, 18-22: «*oracula diuina*».

<sup>538</sup> Cazalais, 2005, 279. Cory (1828, LIII-LIV) ya propuso esta distinción, a la que también alude Duffy (1995, 84).

toda razón de que no se puede distinguir con claridad entre fragmentos filosóficos y teúrgicos<sup>539</sup>.

Places opina que la designación λόγια bastó por sí misma para expresar que en los *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 *Oráculos*, únicamente fue autosuficiente la voz λόγιον, mientras que cualquier otra (particularmente, φῆμαι y ὁμφή) requirió ser precisada mediante alguna determinación.

### C. EVOLUCIÓN DEL TÍTULO *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 Χαλδαϊκά pudo aplicarse a los *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 *Oráculos*<sup>540</sup>. 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 Χαλδαϊκά 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 *Oráculos*, creo que debemos concluir que los *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 *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<sup>541</sup>, a saber: Hécate, Rea, Eros, Zeus, Apolo y Helios.

<sup>539</sup> Majercik, *Oracles*, 2.

<sup>540</sup> *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa (Stuttgart: Metzlerscher Verlag, 1899), Bd. III/2, col. 2045 [cita Hadot, 1978, 706, n. 19].

<sup>541</sup> Hadot, 1978, 707.

Copenhaver se manifestó desconcertado ante la etiqueta «*Chaldean*»<sup>542</sup> 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*<sup>543</sup>. Van Liefferinge, a su vez, repite la explicación habitual de la escuela francesa: en los *Oráculos* el adjetivo Χαλδαιικά connota «*une volonté marquée de la part des rédacteurs de les rattacher à des révélations faites à des peuples sacrés et à des traditions ancestrales et orientales en accord avec le goût du temps*»<sup>544</sup>. 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<sup>545</sup>, opino que los *Oráculos* son Χαλδαιικά porque esencialmente se consideró que habían sido divulgados por los Caldeos.

Verosíblemente, 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

<sup>542</sup> Copenhaver, *Hermetica*, XXV.

<sup>543</sup> Johnston, 1997, 166, n. 5.

<sup>544</sup> Van Liefferinge, 1999, 16.

<sup>545</sup> Kroll, 1894, 71.

tradición que se consideró de origen ‘asirio’ (¿‘sirio’?) y antigua<sup>546</sup>. Damascio, quien rememora los *Oráculos* en *De principiis* y nombra a teúrgos y caldeos, parece aludir a ellos como Σύροι<sup>547</sup>. Jámblico, además, comentó los *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 *Oráculos de los caldeos* fue mantenido igualmente entre sus discípulos: no tenemos noticia alguna, tampoco en las *Vidas de filósofos y sofistas* de Eunapio, en que se relacione expresamente a alguno de ellos con los *Oráculos* o con sus doctrinas.

Porfirio, quien también dedicó varios comentarios a los *Oráculos*, es para nosotros el primer autor que, en el siglo III, parece mencionar la colección de los *Oráculos* bajo la denominación λόγια (según el testimonio de Juan Lido) y tal vez, en el tratado *Sobre el retorno del alma* (según el testimonio de Agustín), mediante el giro \*τὰ θεῖα λόγια, «los oráculos divinos». Es plausible que Porfirio haya tomado esta segunda fórmula, que parece remontar a la expresión λόγια θεοῦ de los *Septuaginta*<sup>548</sup>, de la tradición literaria judeo-cristiana, la cual conoció 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 *Oráculos* como λόγια «*les philosophes néoplatoniciens opposant leur révélation à celle, biblique, des Chrétiens*»<sup>549</sup>.

En la Academia de Atenas, a partir del siglo V d.C., los *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

<sup>546</sup> Servio (*Aen.* 12, 118, p. 587, 17-18) podría estar aludiendo a las ‘muy antiguas’ doctrinas caldeas cuando atribuye la voz ἄζωνοι (*Orac. Chald.* 188) «*altioris scientiae hominibus*».

<sup>547</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 140, 20-22 W. (118, p. 304, 27-28 R.): Αἰγῶπιτιοῖς ἢ Σύροις ἢ Ἑλλησι (sc. οἱ θεοί) διαλέγονται χρώμενοι τῇ οἰκείᾳ ἐκείνων φωνῇ.

<sup>548</sup> LXX, *Nu.* 24, 4; 24, 16; *Ps.* 106, 11.

<sup>549</sup> Van Den Kerchove (en prensa).

las citas de los *Oráculos* introducidas por fórmulas del tipo κατὰ τὸ λόγιον, ὡς φησι τὸ λόγιον οὐ τὰ λόγια φησιν<sup>550</sup>.

Sin embargo, en esos mismos comentarios Proclo optó a veces por referirse a los *Oráculos* mediante ocasionales fórmulas alternativas, entre otras: τὰ τοῖς Ἀσσοῦροις ὑμνημένα («los himnos de los asirios») y ἡ τῶν Ἀσσοῦρων θεολογία («la teología de los asirios»), que nos recuerdan al modo en que Jámblico 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<sup>551</sup>.

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 Jámblico, Porfirio y Siriano, y las expresiones τὰ λόγια θεῶν 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 definatorias 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*»<sup>552</sup>. 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<sup>553</sup>. Para Cazalais ‘*chaldaïques*’ implica el sentido «*de magiques*,

<sup>550</sup> Cf. Procl., *Mal.* 3, 6 B. (col. 198, 39 C.): «*ut pronuntiauit sermo*». El Pseudo-Dionisio, influido por Proclo, emplea la fórmula ὡς τὰ λόγια φησιν casi una treintena de veces.

<sup>551</sup> Van Liefferinge, 1999, 15.

<sup>552</sup> Cumont, 1949, 361.

<sup>553</sup> Hadot, 1978, 706. Igual opinan Van Liefferinge (1999, 16) y Lanzi (2005-2006, 147, n. 11).

*de adivinatoires, ou d'astrologiques*»<sup>554</sup>, afirmación que me parece demasiado tónica, vaga e insatisfactoria. Convengo en que el término Χαλδαικά 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 trascendido 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 Σιβύλλεια λόγια<sup>555</sup>, los célebres *Oráculos sibilinos* originados entre los judíos helenísticos, así como de algunos λόγια recogidos en inscripciones<sup>556</sup>. Parece ser, dado el significado genérico de la voz λόγια<sup>557</sup>, que bajo el epígrafe Περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (obra escrita después del 268<sup>558</sup>) 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 θεοῦ, λόγια ἱερά, λόγια θεῖα o λόγια θεόπνευστα: las *Sagradas escrituras* cristianas<sup>559</sup>. 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<sup>560</sup>. Por cierto, no está claro si la colección de sentencias hoy día conocidas como *Dichos de Jesús* (ca. 150-200) tuvo originalmente el

<sup>554</sup> Cazalais, 2005, 278.

<sup>555</sup> 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. Σιβ[υλλιακοὶ χρησμοί (*Orac. Sib.*, p. 1, 8-9).

<sup>556</sup> IM 73b, 13. Didyma 486 (370 Rehm); 490 (375); 572 (497); 579 (277). Miletos 292; 484. En *IAsMin&Syr* n° 9 (p. 69-70) Perrot publicó un epitafio hallado en Siria «*d'un professeur*» σοφὸς ἐν λογίαις].

<sup>557</sup> E.g. Marino cuenta que Proclo ἐπὶ τὰς Ἀθήνας ἀνήγετο σὺν πομπῇ 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*.

<sup>558</sup> Según la datación propuesta por O'Meara (1959, 33-34).

<sup>559</sup> En los LXX, indica Donovan (1924, 10), la voz λόγια no denota el sentido de «*written revelation*», que es secundario.

<sup>560</sup> Donovan (1924) discute el uso de la voz λόγια 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».

título λόγια Ἰησοῦ, que parece ser ficticio<sup>561</sup>. A colación de esa segunda etiqueta cristiana resulta llamativo el hecho de que la expresión τῶν ἱερῶν 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<sup>562</sup>.

En el contexto, pues, del conflicto religioso que condujo a que el paganismo ateniense fuera sucumbiendo progresiva e irremediamente 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 Χαλδαϊκὰ λόγια. El eventual éxito como denominación de la primera expresión debió de verse favorecido por la presencia de θεοπαράδοτος (‘transmitido por el dios’)<sup>563</sup>, un neologismo acuñado probablemente por Proclo mismo para ser usado sobre todo en el

<sup>561</sup> La etiqueta le fue dada por Grenfell y Hunt (1897, 87) a partir de la Λογίων κριτικῶν ἐξήγησις de Papías de Hierápolis (Eus., *HE* 3, 39, 1), donde también se constata: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδί διαλέκτῳ τὰ λόγια σινετάξατο (3, 39, 17; vid. Ropes & Torrey, 1899; Briggs, 1904; Carriker, 2003, 243-245). Cada uno de los λόγια Ἰησοῦ se introduce mediante la fórmula λέγει Ἰησοῦς. Según Lampe, s.v. «λόγιον», la expresión de Papías alude más bien a los ‘oráculos’ del AT (cf. LXX, *Ps.* 11, 7: τὰ λόγια Κριτικῶν) relativos a Jesús (vid. Selwyn, 1912, 396-427). En el NT (vid. Donovan, 1924, 11-13) Pablo parece reservar la voz λόγια para aludir al AT (*Ep. Rom.* 3, 1-2; cf. *Act. Ap.* 7, 38) o de modo general a la ‘palabra de Dios’ (*Ep. Hebr.* 5, 12; cf. *1Ep. Petr.* 4, 11), mientras que alude a las enseñanzas de Jesús con λόγος (*Ep. Hebr.* 6, 1; cf. *Act. Ap.* 20, 35). Los λόγοι de Jesús pudieron pasar pronto a ser considerados λόγια (Orígenes, *Comm. in Mt.* 15, 8 [PG 13, 1276c]: εἴπερ δὲ λόγια Κριτικῶν ἐστὶ καὶ τὰ εὐαγγελικά), connotándose así que las enseñanzas de Jesús, como las doctrinas del AT, eran ‘revelación divina’. Existe una traducción copta de los *Dichos de Jesús*: el *Evangelio de Tomás* (NH 2, 1).

<sup>562</sup> Synes., *Insomn.* 4, 38-42: ἀκοσάτω τῶν ἱερῶν λογίων, ἃ λέγει περὶ διαφόρων ὁδῶν (...): «τοῖς δὲ» φησὶ «διδασκτὸν ἔδωκε φάος γνώρισμα λαβέσθαι· τοὺς δὲ καὶ ὑπνῶντας ἔης ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς» (*Orac. Chald.* 118). En Synes., *Ep.* 13 τὰ λόγια τοῦ θεοῦ remite a las *Sagradas escrituras* (cf. LXX, *Nu.* 24, 4; 24, 16: ἀκούων λόγια θεοῦ). Cf. Psel., *Logic.* 36, 102-103: ἐκ μιᾶς γὰρ ἀρχῆς πάντα γεγέννηται, ὡς τὰ ἱερά φασὶ λόγια (cf. LXX, *Ge.* 1-2; *Eu. Io.* 1, 1-13).

<sup>563</sup> Patricius (*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 eclesiástica*<sup>564</sup>; 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 cristiano<sup>565</sup>. 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 Χαλδαϊκὰ λόγια, por ser a todas luces unívoco, 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 Abraham<sup>566</sup> como Moisés<sup>567</sup> 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 caldaicos* de Pselo cada uno de los oráculos se cita bajo el uniforme epígrafe Χαλδαϊκὸν λόγιον<sup>568</sup> (Pletón, en cambio, rompiendo con la tradición, suprimió

<sup>564</sup> 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 θεῖα λόγια (*EH* 392a, p. 68, 18; *DN* 709a, p. 157, 4), τὰ ἱερὰ λόγια (*Ep.* 8, 1, 1089d; 8, 4, 1093d) y τὰ θεῖα καὶ νοητὰ λόγια (*Ep.* 9, 4, 1112a; 9, 2, 1108c).

<sup>565</sup> 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.

<sup>566</sup> LXX, *Ge.* 11, 27-31 y 15, 7. Vid. p. 131.

<sup>567</sup> Ph., *IVMos* 5, p. 120, 9-10. Lyd., *Mens.* 4, 47, p. 103, 16-18. Clem. Al., *Strom.* 1, 23, 151, 1, p. 93, 15.

<sup>568</sup> 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 Χαλδαϊκὸν λόγιον, transmitidos por los primeros, en su edición de la *Exégesis* de Pselo, contrariamente a como sí hizo O'Meara.



la alusión a los caldeos y acuñó el falso título Μαγικὰ 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*»<sup>569</sup> 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<sup>570</sup>. En algunos estudios, partiéndose de una inscripción gala en que se rememoran τὰ ἐν Ἰαπομείᾳ 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 helenística, 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 *Prouincia 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*»<sup>571</sup>. 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

<sup>569</sup> Stanley, *Chaldaick oracles*, 4.

<sup>570</sup> *Ibidem*. St. Byz. 680, 14-17: οἱ μέντοι χαριέστοροι περὶ Βαβυλωνία λέγουσιν οἰκεῖν αὐτοῦς (sc. τοὺς Χαλδαίους), ὡς δέδεικται, μαντεῖον δ’ ἔχειν αὐτοῦς παρά βαρβάρους, ὡς Δελφοὶ παρ’ Ἑλλησιν.

<sup>571</sup> *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 πάντ' ὀλίγοι, «muy poco numerosos» en la región de Siria<sup>572</sup>. 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*<sup>573</sup>.

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 ὁ Ζεὺς ὁ Βῆλος ὀνομαζόμενος<sup>574</sup>. El santuario, «*regarded as a particularly important pagan symbol*»<sup>575</sup>, 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 Cinegio<sup>576</sup>, 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 Imperio<sup>577</sup>.

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 Jámblico de Calcis<sup>578</sup>. 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*

<sup>572</sup> Orígenes, *Cels.* 8, 69, p. 334, 22. Renan, s.d., 450.

<sup>573</sup> Sobre Apamea vid. Foss (1997), Ball (2000), Lara Olmo & García Castro (2001), Balty (online: «Apamée-sur-l'Oronte») y la nota 578.

<sup>574</sup> D. C. 79, 8, 5-6 (cf. 79, 40, 4). Libanio (*Ep.* 1351, 3, 2) alude a Apamea como ἡ τοῦ Διὸς φίλη.

<sup>575</sup> Athanassiadi, 1999, 156.

<sup>576</sup> Thdt., *HE* 5, 21, 5-15, p. 318, 5-320, 9. Lib., *Ep.* 1351. Geo. Cedr. 1, 569, 4-6. Theoph., *Chron.* p. 71, 31-33. Para Gregorio de Nacianzo (*Or.* 5, 29 [PG 35, 701a]) la caída de los dioses paganos Bel y Dagón (vid. Healey, s.v. «Dagon», *DDD*, 216-219) es un símbolo del triunfo del cristianismo sobre el paganismo.

<sup>577</sup> *Cod. Theod.* 16, 1, 2. Cf. 16, 2, 1.

<sup>578</sup> J. Balty (1981, 1997) y J.-C. Balty (1988).

(Vaison-la-Romaine, Francia), grabada en un altar donde se rememora a Belo como divinidad oracular de Apamea:

<p>A. Εὐθ[αν]τηῖρι<sup>579</sup> Τύχης,          Βήλω,          Σέξτος θετο βω-          μόν,          τῶν ἐν Ἀπαμεία          μνησάμενος          λογίων.</p>	<p>B. <i>Belus</i>  <i>Fortunae rector</i>  <i>mentisque magis-</i>  <i>ter</i>  <i>ara gaudebit</i>  <i>quam dedit</i>  <i>et uoluit</i><sup>580</sup></p>
--	---

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*»<sup>581</sup>.

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<sup>582</sup>; 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 haciéndose uso de tan sólo su *praenomen*<sup>583</sup>.

<sup>579</sup> Drijvers (1980, 50) sigue la lectura εὐθ[αν]τηῖρι de IG 14, 2482.

<sup>580</sup> *App. Anth.* 1, 292 (IG 14, 2482 = AE 1983, 673). Deloye, 1847-1848, 309-310. Drijvers, 1980, 50-52. Balty, 1997, 793-794.

<sup>581</sup> Balty, 1981, 11.

<sup>582</sup> Canali de Rossi (2005) remite a Jean-Claude Decourt (ed.), *Inscriptions grecques de la France*, Lyon: 2004, n° 87.

<sup>583</sup> 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.<sup>584</sup> La hallamos, por ejemplo, en Edesa, Harrán, Nísibe, Resh'aina y Palmira<sup>585</sup>. La diosa Τύχη, apunta Drijvers, fue identificada a menudo con Atargatis<sup>586</sup>. El caso es que también le se rindió culto en Apamea de Siria: el templete de Τύχη ha sido excavado por la arqueología<sup>587</sup>. En los *Oráculos caldeos*, sin embargo, no parece que haya existido una divinidad regente del destino: se cree que en ellos εἰμαρτή (fr. 153) simboliza la ley natural o fuerza física responsable de la corrupción material que actúa sobre los cuerpos<sup>588</sup>; claro que también se ha sugerido alguna vez que representa el fatalismo astral.

La aparición de la voz λόγια en el epígrafe galo 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<sup>589</sup>. 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*»<sup>590</sup> 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<sup>591</sup>, el oráculo apamiense estuvo abierto al público para responderse consultas privadas, tal

<sup>584</sup> Plin., *NH* 2, 7(5), 22, p. 134, 10-12.

<sup>585</sup> Rostovtzeff, 1933, 58. Drijvers, 1980, 98 y 1999<sup>2</sup>, 115.

<sup>586</sup> Drijvers, 1980, 84. Vid. Drijvers, s.v. «Atargatis», *DDD*, 114-116.

<sup>587</sup> Foss, 1997, 208.

<sup>588</sup> Places, *Oracles*, 145. Majercik, *Oracles*, 198. Cf. Herm., *In Phdr.* 200, 29: ὁ Ἰαμβλίχος δὲ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς εἰμαρμένη καλεῖ. Vid. Romano (1993). Sobre los νόμοι εἰμαρμένης en Platón vid. Lisi (1991, 106-109).

<sup>589</sup> En el templo de Marna en Gaza, donde se proferían oráculos (Marc. Diac., *VPorph.* 26, p. 24, 12-13: ἔτι γὰρ ἐχρημάτιζον ἐν Γάζῃ, μάλιστα τὸ καλούμενον Μαρνεῖον) había una colección de libros sagrados (71, p. 59, 9-13: εὕρισκοντο δὲ καὶ βιβλία πεπληρωμῆνα γοητείας, αἵτινα ἱερά αὐτοὶ ἔλεγον, ἐξ ὧν τὰς τελετὰς καὶ τὰ ἄλλα ἀθέμιτα ἐποίο[ν]).

<sup>590</sup> Athanassiadi, 1999, 155.

<sup>591</sup> D. C. 79, 8, 6.

como ocurrió, por ejemplo, en el famoso oráculo de Dodona<sup>592</sup>. 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<sup>593</sup>. 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<sup>594</sup>. 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 (Βήλιος es un teóforo)<sup>595</sup>. 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 Βῆλος, «*qui plongeait ses racines dans un lointain*

<sup>592</sup> Vid. Eidinow, 2007, 72-124 («A catalogue and summary of published questions by individuals and responses from the Dodona Oracle»).

<sup>593</sup> D. C. 79, 8, 6 (*Il.* 2, 478-479); 79, 40, 4 (*Il.* 21, 388). Drijvers, 1980, 52.

<sup>594</sup> E.g. πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Orac. Chald.* 94; *Il.* 4, 68 y 8, 49); κλυθί με□ (*Orac. Chald.* 220\* e *Il.* 1, 37); ἀμφιπρόσωπος (*Orac. Chald.* 189) y ἀμφὶ πρόσωπα (*Od.* 18, 173); ἀόκνω/ἀχοιμήτω στροφάλιγγι (*Orac. Chald.* 49 y 87), μηδὲ κατὰ νεύσης/βλέψης (*Orac. Chald.* 163 y 164). Sobre la dicción formular vid. Parry (1971); sobre las fórmulas homéricas de los oráculos délficos, Nieto Ibáñez (1988).

<sup>595</sup> Smith (1996, 120) edita: - - η.ον|| - - ἐχ κ[ελεύ]-/σεως θεοῦ μεγίστο□ / ἄγιο□ Βήλο□, Αὐρήλιος Β(ή)λιος / Φίλιππος ἱερεὺς καὶ / διάδοχος ἐν Ἀπαμεία / τῶν Ἐπικο□ρείων. Balty (1988, 95); Balty (1997, 792-793); Athanassiadi (1999, 154-155); Boiy (2004, 305). Βήρωσσος (Bēl-rē'uššu) es otro teóforo relacionado con Bel; en 258-253 a.C. Beroso fue šatammus o 'administrador' del Esagila, el templo de Marduk en Babilonia.

*passé babylonien*»<sup>596</sup>, 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 Damascio<sup>597</sup>, llamaron Βήλ a Cronos. Según Athanassiadi, la forma Βήλ se empleó exclusivamente para divinidades cuyo origen ancestral remonta a Mesopotamia mientras que la variante Βάαλ se reservó para dioses semitas occidentales, o sea, fenicios y cananeos<sup>598</sup>. Balty identificó a Zeus Belo de Apamea con Gad, una divinidad semítica que generalmente representa el destino<sup>599</sup>. 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 romana<sup>600</sup>. Para nosotros es particularmente significativo el caso de Palmira por una serie de inscripciones arameas donde, con grafía palmirensis, 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 local<sup>601</sup>. Sin embargo, en otras cuatro inscripciones de Palmira se nombra a unos ἀρχιερεῖς y σμῦποσιάρχαι relacionados con Belo<sup>602</sup>, 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 Βῆλος, quien formó junto con sus hermanos Cronos y Apolo una tríada divina engendrada por un Cronos padre<sup>603</sup>.

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

<sup>596</sup> Balty, 1997, 793-794.

<sup>597</sup> Dam., *Phil. hist.* 79C (*Isid.* 115).

<sup>598</sup> Athanassiadi, 1999, 153, n. 19. Cf. Seru., *Aen.* 1, 729, p. 203, 17-18.

<sup>599</sup> Balty, 1997, 793. Vid. Kamrat & Sperling (s.v. «Gad», *Encycl. Jud.* 7, 328-329), Ribichini (s.v. «Gad», *DDD*, 339-341) y Na’Aman (s.v. «Baal-Gad», *DDD*, 144).

<sup>600</sup> Cumont, 1917, 257-262. Boiy, 2004, 304-307.

<sup>601</sup> Athanassiadi, 1999, 154. Boiy, 2004, 306. En la inscripción aramea C.10 de Simonsen (1889, 20-21) כַּלְדַּיָּא *le Chaldéen* parece ser un título.

<sup>602</sup> Dos de ellas fueron publicadas por Seyrig (1939, 320-321, n° 24). Las otras dos son: Agora de Palmyre 253, anexo 40; SEG 26, 1641.

<sup>603</sup> Herenn. *Phil.*, FGH 790, F 2, 26, p. 811, 6-7 = FHG 3, p. 568b (Eus. *PE* 1, 10, 26, p. 48, 16-18).

<sup>604</sup> 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 *āpilum* en Mari, y el *maḥḥû* o *raggimu* en Asiria)<sup>605</sup>. Según propone Athanassiadi, una casta sacerdotal podría haber heredado alguna tradición de adivinación entusiástica de la Babilonia pre-selúcida, y haberla continuado en los templos oraculares de Bel tanto en Apamea como en Palmira<sup>606</sup>.

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<sup>607</sup>; particularmente Jámblico de Calcis, en cuyo *De mysteriis* hay influencia de los *Oráculos*; e incluso Amelio, según la hipótesis de Saffrey<sup>608</sup>. 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<sup>609</sup>), García Bazán sospecha que tal vez proceden de una fuente común de «*filosofía caldaica*»<sup>610</sup>: 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*<sup>611</sup>. Dillon, a su vez, aun cuando juzga que las innovaciones doctrinales de Numenio son explicables a partir del platonismo, llega a admitir la

<sup>605</sup> Bottéro, 2001, 199-203. E.g. *āpilum ša Addi bēl Kallassu*, «a prophet of Adad, lord of Kallassu» (Nissinen, 2003, p. 19: 1. *Nur-Sîn to Zimri-Lim*, Mari A. 1121+); *ḥamšat [muḥ]ḥû ša Addi*, «five [pro]phets of Adad» (p. 77: 50. *Manatan to Zimri-Lim*, Mari M. 9451). Sobre los oráculos insertos en los *Salmos* 2, 89, 110 y 132 de la *Biblia* vid. Starbuck (1999, 141-204).

<sup>606</sup> 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.

<sup>607</sup> García Bazán, *Oráculos*, 199.

<sup>608</sup> Saffrey (1990, 78-79) sospecha que Amelio pudo tomar la expresión ὁ αὐτοῦ ἄρχος τεχνίτης (Procl., *In Ti.* 1, 361, 26-362, 2) de los *Oráculos*: cf. τὰ πάντα αὐτοῦ ἄρχων (*Orac. Chald.* 68). Samaranch (1999, 220, n. 50).

<sup>609</sup> Numen. 17 y *Orac. Chald.* 7. Cf. Numen. 21; Porph. 365F (Lyd., *Mens.* 4 53, p. 110, 18-22); Iambl., *Myst.* 8, 2 (261, 9-262, 12). Vid. otras analogías en Saffrey (1990, 38). Numen. 12 y *Orac. Chald.* 5

<sup>610</sup> García Bazán, 2000a, 123.

<sup>611</sup> Hadot, 1978, 707-709. Cf. Dodds (1978, 699-700).

posibilidad de que el filósofo haya tenido «*influence from Persia or from Gnostics*»<sup>612</sup>. Gentiliano Amelio (ca. 216/226-290/300)<sup>613</sup>, 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<sup>614</sup>. Brisson estima que los *Oráculos* tal vez entraron en el neoplatonismo por mediación de Amelio<sup>615</sup>.

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 Belos, o entre Adados y el templo de Apamea, tendríamos mayor evidencia al respecto. Los textos acadios aportan un dato positivo y en apariencia pertinente: Adad asumió la función de *bēl terēte* o «señor de los oráculos»<sup>616</sup>. Una inscripción del año 224 d.C. procedente de Tell Arr (al noroeste de Aleppo) se dedica Δὲ Βηλῆω θεῶ Ἀδαδθελα<sup>617</sup>, «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<sup>618</sup>. Hadad de Hierápolis también pudo ser una divinidad oracular, aunque no es del todo seguro<sup>619</sup>.

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

<sup>612</sup> Dillon, 1996<sup>2</sup>, 124-125.

<sup>613</sup> Vid. Brisson, «Amélius», *DPhA* 1, 160-164.

<sup>614</sup> Saffrey & Westerink, *Procl.*, *Theol. Plat.*, vol. 1, XLIV.

<sup>615</sup> Brisson, 2004, 94.

<sup>616</sup> Greenfield, 1999<sup>2</sup>, 378. Parpola, 1993, 181, n. 79. E.g. *ina tērētim Addu bēl Kallassu*, «*through oracles, Adad, lord of Kallassu*» (Nissinen, 2003, p. 18: 1. *Nur-Sîn to Zimri-Lim*, Mari A. 1121+). Vid. n. 605.

<sup>617</sup> SEG 32, 1447. Seyrig (1939, 302-303), Drijvers (1980, 48-49) y Boiy (2004, 305).

<sup>618</sup> 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.

<sup>619</sup> Van Den Kerchove (en prensa).

<sup>620</sup> *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<sup>621</sup>. Además, es posible que Juliano hubiera recibido en este santuario el λόγιον recogido por Eunapio 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<sup>622</sup>. En Dafne, además, enseñó Jámblico de Calcis durante el período 305-311; se discute si siguió haciéndolo hasta el fin de sus días<sup>623</sup>.

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 Χαλδαῖοι προφήται<sup>624</sup>. Copenhaver 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<sup>625</sup>. Entonces uno se imagina el siguiente cuadro: Juliano hijo pudo ser uno de esos προφήται; 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 Pselo a los caldeos relacionados con los *Oráculos*) y que parece aludir a un grupo caldeo establecido en las montañas del Cáucaso<sup>626</sup>; que en tiempos de Estrabón hubo diferentes escuelas caldeas con diversidad de opiniones: las de Babilonia, Sipar, Borsipa y Uruk<sup>627</sup> (debieron de existir algunas más, quizá de menos renombre); que

<sup>621</sup> Iul., *Misop.* 346b y 361b-c. Philost., *HE* 7, 12, p. 98.

<sup>622</sup> Amm. Marc. 22, 13, 1-3.

<sup>623</sup> Io. Mal., *Chron.* 12, 47, p. 240, 8-9 T. (p. 312, 11-12 D.): ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ (sc. Γαλερίο) βασιλείας Ἰάμβλιχος ὁ φιλόσοφος ἐδίδασκεν, οἰκῶν ἐν Δάφνῃ ἕως τῆς τελετῆς αὐτοῦ. Vanderspoel (1988) identifica la Dafne de Jámblico con la población siria de Cesarea de Filipo.

<sup>624</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31 (176, 1-2). Vid. n. 462.

<sup>625</sup> Copenhaver, 1997<sup>4</sup>, 209. La voz προφήτης también traduce *hm-ntr*, título de una clase sacerdotal egipcia de rango elevado y asociada al oráculo de Amón. LSJ, s.v. «προφήτης».

<sup>626</sup> Cic., *Diu.* 1, 41, 91, p. 179, 24-25; 1, 19, p. 159, 14-24. Psel., *Logica* 3, 125-128.

<sup>627</sup> 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 Fenicia<sup>628</sup>; y que acaso hubo comunidades caldeas, identificadas confusamente en las fuentes como Χάλδοι, Χάλιβεσς y Κηφῆνες, 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*»<sup>629</sup>.

<sup>628</sup> Porph., *VP* 1, p. 14, 9-12.

<sup>629</sup> 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

**L**AS 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*<sup>630</sup>. 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*<sup>631</sup>.

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

<sup>630</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 102.

<sup>631</sup> Sobre los Julianos vid. Kroll, *RE* 19 (1918), col. 15, s.v. «Julianos der Chaldäer» (nº 8) y col. 15-17, «[Julianos] Der Theurg» (nº 9); Lanzi (2004-2005); Goulet, «Iulianus (Julien) Le Chaldéen», *DPhA* 3, 978 y «Iulianus (Julien) Le Théurge», *DPhA* 3, 978-979.

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 Damascio, sólo nos han llegado extractos más o menos numerosos. Las entradas de la *Suda* dedicadas a los Julianos, según cree Saffrey<sup>632</sup>, 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:

Ἰοϋλιανός, Χαλδαῖος, φιλόσοφος, πατήρ τοῦ κληθέντος θεοϋργοῦ Ἰοϋλιανοῦ. ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία δ'. ἀνθρώπων δέ ἐστι φϋλακτῆριον πρὸς ἕκαστον μῦθον, ὅποια τὰ τελεσιοϋργικὰ Χαλδαϊκά<sup>633</sup>.

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<sup>634</sup>. *Mutatis mutandis*, ¿Juliano el Caldeo fue

<sup>632</sup> Saffrey, 1981b, 211 (1990, 65).

<sup>633</sup> *Sud.*, ι 433.

<sup>634</sup> Oelsner, 2002, 190-191.

natural de la región de Caldea?<sup>635</sup> 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*»<sup>636</sup>. 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 δαιμόνων 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 demológicas 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 ἀγαθοί y κακοί, pues en los *Oráculos* se alude a estos segundos como ἄλογοι κύνες, «perros irracionales»<sup>637</sup>. 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 mántica y en los sacrificios), podría estar inspirada en la obra desaparecida de Juliano el Caldeo<sup>638</sup>. 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 arrebató que experimenta la persona durante el ἐνθοῦσισμός se parece a la conducta característica de unos λῦσσωντες κύνες, «perros rabiosos»<sup>639</sup>. 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

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

<sup>636</sup> Cazelais, 2005, 259.

<sup>637</sup> Psel., *Exeg.* 145, 8-9 (1148c, 9-11). *Orac. Chald.* 156: οἶδε γὰρ οὐκ ἀπέχοσι κῆνων ἀλόγων πολὺ μέτρον (cf. *Orac. Chald.* 88, 89, 90, 91, 92, 93, 135, 149, 157, 215\*, 216\* y 223\*). Procl., *In Ti.* 3, 157, 27-28: εἴπερ γὰρ εἰσιν ἄλογοι δαίμονες, ὡς οἱ θεοποροὶ λέγουσι, πόθεν ὑπέστησαν;

<sup>638</sup> Saffrey, 1990, 57.

<sup>639</sup> Iambli., *Myst.* 3, 25 (158, 5-10) [Porph., *Aneb.* 2, 5c].

constancia en su *Respuesta*<sup>640</sup>. 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 *κῦφι* (según Plutarco, el *κῦφι* era una pasta aromática de origen egipcio que se elaboraba con dieciséis ingredientes<sup>641</sup>) resulta del todo fantástica<sup>642</sup>. 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<sup>643</sup>. Existe la posibilidad, en la que ya pensó Stanley<sup>644</sup>, de que el *excerptum* proceda de la obra recién mencionada: no sería de extrañar que en un tratado *περὶ δαίμωνων* se hubiera dedicado un espacio al asunto de cómo protegerse de los demonios maléficos mediante el uso de amuletos apotropaicos. La partícula *δέ* sugiere cierta oposición entre los *δαίμονες* y los *ἄνθρωποι*, como si se insinuara: los demonios del mal existen *pero* el hombre puede protegerse de ellos. Partiéndose de los principios de la melotesia, la disciplina astrológica que fija ciertas correspondencias entre las diferentes partes del cuerpo humano y los planetas o los signos zodiacales<sup>645</sup>, podría justificarse teóricamente cómo habrían de funcionar estos *φλακτήρια* caldeos.

Los estudiosos nunca han tenido claro qué clase de filacterias son éstas que se describen como *τελεσιουργικά*, de modo que a la hora de explicar el pasaje de la *Suda*, desconcertados, se limitan a transliterar el adjetivo (e.g. *télesiourgique*) 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 *τελεσιουργικά Χαλδαϊκά* fue el título de otro escrito<sup>646</sup>.

<sup>640</sup> Dodds, 1873<sup>8</sup>, 288, n. 47.

<sup>641</sup> Plu., *Mor.* 383e-384b.

<sup>642</sup> Fabricius, *Bibl. Gr.* 1, 252. Sobre los amuletos en general vid. Hanegraaff (2006, 60-71).

<sup>643</sup> Saffrey, 1981b, 211 (1990, 65).

<sup>644</sup> Stanley, *Chaldaick philosophy*, 51.

<sup>645</sup> S. E., *M.* 5, 21: ἦσαν δέ τινες τῶν Χαλδαίων οἱ καὶ ἕκαστον μέρος τοῦ ἀνθρωπέου σώματος ἐκάστω τῶν ζῳδίων ἀνατιθέντες ὡς σμπαθοῦν· κριὸν μὲν γὰρ κεφαλὴν ὀνομάζουσι, ταῦρον δὲ τράχηλον (κτλ). Acerca de la melotesia vid. Pérez Jiménez (1999).

<sup>646</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 100.

En su *Léxico* Hesiquio afirma que el sustantivo τελεσιοργία se refiere a toda acción que ha sido llevada a su término (τὸ τέλειον πᾶν ἔργον)<sup>647</sup>. 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 τελεσιοργία 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<sup>648</sup>. En *Onomastikon* Pólux ofrece un tercer testimonio de nuestro interés<sup>649</sup>: según se infiere, τελεσιοργικός podría estar usándose en lugar de τελεστικός. Proclo, por su parte, se refiere a la τελεστική como τελεσιοργική, la disciplina teúrgica relativa a los procedimientos de purificación<sup>650</sup>. Así las cosas, propongo que en la entrada de la *Suda* sobre Juliano el Caldeo τελεσιοργικά significa que las filacterias habían sido fabricadas, purificadas y consagradas en conformidad como prescribía el arte τελεστική de los caldeos<sup>651</sup>.

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

<sup>647</sup> Hsch., τ 416.

<sup>648</sup> Iambli., *Myst.* 5, 21 (229, 17-230, 4): μόνοι δὲ οἱ θεοργοὶ ταῦτα ἐπὶ τῶν ἔργων πειραθέντες ἀκριβῶς γινώσκοσι, μόνοι οὗτοι καὶ δύνανται γινώσκειν τίς ἐστὶν ἡ τελεσιοργία τῆς ἱερατικῆς, καὶ τὰ παραλειπόμενα ἴσασι, κἂν βραχέα ᾗ, ὅτι τὸ ὅλον τῆς θρησκείας ἔργον ἀνατρέπει. *Myst.* 2, 11 (96, 17-97, 2): ἀλλ’ ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργομένων τελεσιοργία ἢ τε τῶν νοομένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύνამεις ἐντίθησι τὴν θεοργικὴν ἔνωσιν. Cf. *Orac. Chald.* 176.

<sup>649</sup> Poll. 9, 157, p. 189, 21-22: τελῶν σπυτελῶν τελεστικός τελεσιοργῶν τελεσιοργός τελεσιοργικός.

<sup>650</sup> Proclo, *Theol. Plat.* 1, 25, p. 113, 7-8: (sc. ἡ θεοργικὴ δύναμις) σπλλαβοῦσα (...) τὰς τῆς τελεσιοργικῆς καθαρτικᾶς δυνάμεις (κτλ).

<sup>651</sup> 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».

<sup>652</sup> Saffrey, 1981b, 211 (1990, 65). Brisson, 2003, 113: «‘Chaldaeans’ or magicians».

<sup>653</sup> Cazalais, 2005, 278, n. 14.

remite Cazalais, 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*’<sup>654</sup>. 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 Ἰοῦλιανὸς ὁ μαθηματικός, mencionado por Tzetzes junto con Hefestión de Tebas, es Juliano el Caldeo<sup>655</sup>. 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<sup>656</sup>, 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 Sinaíta en que se vincula a un tal Juliano con la ciudad de Roma (vid. infra), y del testimonio de Pselo según el cual el Juliano autor de los *Oráculos* vivió en tiempos de Trajano,

Ἰοῦλιανὸς δέ τις ἀνὴρ ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐν ἔπεσι τὰ τούτων ἐξέθετο δόγματα, ἃ δὴ καὶ λόγιά φασιν (κτλ)<sup>657</sup>,

<sup>654</sup> Cf. LSJ, s.v. «Χαλδαῖος»: «A. *Chaldaean. II. Astrologuer*». En *Abrégé du dictionnaire grec-français* (1950): «1. Habitants de la Chaldée. 2. Prêtres de Babylone, renommés pour leurs connaissances en astrologie». En Chantraine (1968-1977): «1. ‘Chaldéens’, nom donné par les Anciens à un peuple de la Basse-Mésopotamie apparenté aux Araméens, Kaldû du texts cunéiformes. 2. Astrologue». En *A Latin dictionary* (1958), s.v. «Chaldaei»: «A. A people of Assyria, distinguished, in an early age, for their knowledge of astronomy and astrology. B. In gen., soothsayers, astrologues».

<sup>655</sup> Tz., *Ex.* 104, 14-16: ὁ δὲ Ἡφαιστίων ὁ μαθηματικός ὁ Θηβαῖος, καὶ Ἰοῦλιανὸς ὁμοίως ὁ μαθηματικὸς τὴν ἰήμεραν φασὶ κρίσιμον εἶναι τῶν λοιμικῶν νοσημάτων. Lobeck, *Aglaophamus*, 100.

<sup>656</sup> 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.

<sup>657</sup> Psel., *Forens.* 1, 288-289. Cf. Anast. Sinaít., *Q&R* 20 (vid. n. 827).



Bidez propuso la tesis de que Juliano (¿el Caldeo?) fue «*le fils d'un thaumaturge venu à Rome de l'ancienne Babylonie sans doute, peu après que les conquêtes de Trajan eurent rouvert le chemin de la Perse*»<sup>658</sup>, o sea, después del año 116. Lewy, asumiendo asimismo que Χαλδαῖος 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<sup>659</sup>. 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<sup>660</sup>. Saffrey, como también Smith<sup>661</sup>, 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*»<sup>662</sup>. 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<sup>663</sup>. 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<sup>664</sup>.

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 Χαλδαῖος 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 Χαλδαῖος, Chaldaeus, bore amongst the ancients very different meanings from time to time. These terms designated first of all the*

<sup>658</sup> Bidez, 1965<sup>2</sup>, 75.

<sup>659</sup> Lewy, 1978, 248.

<sup>660</sup> Macr., *Sat.* 1, 23, 14-16.

<sup>661</sup> Smith, 1995, 96.

<sup>662</sup> Saffrey, 1981b, 215 (1990, 69).

<sup>663</sup> Montero, 2000, 161.

<sup>664</sup> Montero, 2000, 161-162; Boiy, 2004, 190 (ambos investigadores remiten a Iambl., *Sch.* A<sup>1</sup>, fol. 72R). Cf. *Orac. Sib.* 5, 442-443: ὄμηρα / εἰς Ῥώμην πέμψασα καὶ Ἀσίδι θητεῖόντας.

*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<sup>665</sup>.*

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 Caldeo<sup>666</sup>, 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 sinécdoque<sup>667</sup>, del país de Babilonia. El giro perifrástico Χαλδαίων παῖδες con que Damascio<sup>668</sup> 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 \*Ἰοῦλιανὸς ὁ κληθεὶς Χαλδαῖος en lugar de Ἰοῦλιανός, Χαλδαῖος? Yo diría que sí: en el mismo pasaje se menciona a Juliano hijo

<sup>665</sup> Cumont, 1912, 26-27.

<sup>666</sup> Así ocurre con los φιλόσοφοι Amelio (*Sud.*, α 1549: Ἀπαμεύς), Damascio (δ 39: Σύρος), Domnino (δ 1355: Σύρος), Jámblico (ι 27: Χαλκίδος τῆς Σπύρας), Marino (μ 198: Νεαπολίτης), Olimpiodoro (ο 216: Ἀλεξανδρεύς), Plotino (π 1811: Λακκοπολίτης), Plutarco (π 1794: Ἀθηναῖος), Porfirio (π 2098: Τύριος), Proclo (π 2473: Λύκιος), Siriano (σ 1662: Ἀλεξανδρεύς) y Sópatro (σ 845: Ἀπαμεύς).

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

<sup>668</sup> Dam., *Pr.* 2, p. 210, 8-9 W. (89, p. 217, 26 R.): ὅθεν «πηγὴν» μὲν «πηγῶν» αὐτὸ Χαλδαίων παῖδες ἀνεφημοῦσιν. Cf. 3, p. 56, 18-19 (98, p. 253, 1-2): ὅθεν καὶ παρ’ ἐκεῖνοις (sc. τοῖς θεοοργοῖς) ἀνμνεῖται «πηγὴ τῶν πηγῶν» (*Orac. Chald.* 30).

como ὁ κληθεὶς θεοπρόγος Ἰουλιανός, aclarándose para el lector que ‘Teúrgo’ fue un sobrenombre<sup>669</sup>.

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 Ostanés)<sup>670</sup>. 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, σὺ ὁ μαθητεῖόμενος ὑπ’ ἐμοῦ, «*toi qui t’instruis à mon école*» (trad. Places)<sup>671</sup>, 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:

Ἄεὶ <δὲ> προσκινῶν τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (cf. LXX, *Ge.* 50, 24, 4; *Ex.* 3, 6, 2; Rist, 1938), οἱ ὄντες αὐτοὶ Χαλδαῖοι, γένοίς ἱεροῦ καὶ θεοπρογικοῦ (κτλ)<sup>672</sup>.

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

<sup>669</sup> 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.

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

<sup>671</sup> Psel., *Exeg.* 130, 25 (1129b, 5-6). Cf. 130, 1 (1128b, 8): τὸν μαθητεῖόμενον (vid. p. 154).

<sup>672</sup> 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<sup>673</sup>. Lo peculiar de la declaración es que el emperador Juliano haya recurrido al insólito adjetivo θεοπρογικόν, muy raramente atestiguado en griego, para caracterizar el γένος 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:

*Hic prope Chaldaeorum est regio, altrix philosophiae ueteris, ut memorant ipsi, apud quos ueridica uaticinandi fides eluxit*<sup>674</sup>.

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 paganismo era (...) el estandarte de la *tradio*»<sup>675</sup> que se estaba derrumbando. Según Clerc<sup>676</sup>, 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»<sup>677</sup>, 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.

<sup>673</sup> LXX, *Ge.* 11, 27-31 y 15, 7. *2Esdras* 19, 7.

<sup>674</sup> *Amm. Marc.* 23, 6, 25.

<sup>675</sup> Guzmán Armario, 2006, 428-429.

<sup>676</sup> Clerc, 1989, 170; 174.

<sup>677</sup> Guzmán Armario, 2006, 428-429.

Proclo alude al origen foráneo de la teúrgia al referirse a ella como βάρβαρος θεοσοφία y ὑπερόριος θεοσοφία<sup>678</sup>. 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 provenía 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<sup>679</sup>. Conviene recordar igualmente que Proclo atribuye algunas expresiones de los *Oráculos* a unos βάρβαροι (en una ocasión se oponen al griego Orfeo)<sup>680</sup>: 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<sup>681</sup>. 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 ἀφομοιωτικὴ διακόσμησις, un «orden cósmico asimilativo», que recibe diferentes calificativos según las distintas escuelas filosóficas<sup>682</sup>: los teólogos que describen este orden como ‘supracósmico’ (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 Χαλδαίων παῖδες.

<sup>678</sup> Procl., *In R.* 2, 225, 3-4: διακρίσεως, ἦν «ὑπεζωκότα» (cf. *Orac. Chald.* 6) καλεῖν ἔστιν ἔθος τοῖς ἐκ τῆς βαρβάρου θεοσοφίας. *In R.* 2, 255, 19-23: τίνες δὲ καὶ οἱ θεῶν μὲν ὑπηρεταί, δαιμόνων δὲ ἐπιστάται πλὴν τῶν ἀγγέλων; καὶ οὐ ξενικὸν τὸ ὄνομα καὶ βαρβάρου θεοσοφίας μόνης, ἀλλὰ καὶ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἴριν θεῶν ἀγγέλοισι εἶναί φησιν. *In Ti.* 2, 57, 10-12: φαίη τις ἂν τῶν ἐκ τῆς ὑπερορίου θεοσοφίας ὠρμημένων καὶ τὰ πάντα διακοσμημένων εἰς ἐμπύριον αἰθέριον ὑλαῖον (κτλ);

<sup>679</sup> Sobre la frontera oriental del Imperio vid. Arce (1987), González Blanco (1998), y Matilla Sείουer & González Blanco (1998, 146-151; 153-154).

<sup>680</sup> Procl., *Theol. Plat.* 5, 9, p. 33, 21-23: τῶν δὲ θεολόγων τὸ ἀγῆρων τῆ τάξει ταύτη προσήκειν λεγόντων, ὡς οἱ τε βάρβαροί φασι καὶ ὁ τῶν Ἑλλήνων θεολόγος Ὀρφεύς (cf. *Theol. Plat.* 5, 1, p. 2, 8-9; *Orac. Chald.* 187). *In Ti.* 3, 249, 12-13: καὶ οἱ μὲν βάρβαροι τὴν ζωογονικὴν ταύτην αἰτίαν πηγαίαν ψυχὴν ἀποκαλοῦσι (cf. *Orac. Chald.* 32). *In Ti.* 3, 250, 8-10: «πηγαίος» μὲν «κρατῆρας» (*Orac. Chald.* 42; cf. Procl. *In Prm.* 769, 5-9 S.; *In Alc.* 65, 5-7) καὶ οἱ βάρβαροι καὶ τὰς μερικὰς πηγὰς προσειρήκασιν.

<sup>681</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 124, 3-5 W. (339, p. 201, 1-2 R.): ἤδη δὲ τοῦτο λάβοι τις ἂν καὶ ἀπὸ τῆς μαγικῆς ἀληθείας, τῆς τε ἀπὸ τῶν λογίων καὶ τῆς Περσικῆς.

<sup>682</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 123, 4-124, 11 W. (338, p. 200, 12-339, p. 201, 6 R.).

☞ 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*»<sup>683</sup>. 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 scientes*<sup>684</sup> *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 condituum 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 unum*<sup>685</sup>.

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

Οἱ μὲν οὖν θεοὶ τὰ ἐὰν τῶν εἰδότες καλῶς τῷ ἐὰν τῶν ἐνὶ πρὸς ἐκεῖνο τὸ ἐν ἀνατείνονται· καὶ θεολογικῶς δὲ αὖ αἱ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολόγων φῆμαι ταύτην ἡμῖν τὴν περὶ τοῦ πρώτου παραδεδώκασιν ἔννοιαν, ἐκεῖνο μὲν τῇ ἐὰν τῶν φωνῇ καλοῦντες Ἀδ, ὅπερ σημαίνει ἐν κατ' αὐτούς, ὡς οἱ τὴν ἐκείνων γλῶτταν ἐπιστάμενοι ἐρμηνεύουσιν, τὸν δὲ νοῦν τὸν δημογραφικὸν τοῦ κόσμου διπλασιάσαντες τοῦτο προσαγορεύοντες καὶ τοῦτον λέγοντες εἶναι τὸν πολύμνητον Ἀδαδον, οὐδὲ τοῦτον εὐθὺς μετὰ τὸ ἐν εἶναι λέγοντες, ἀλλ' ἀνάλογον τῷ ἐνὶ τιθέμενοι· ὃ γὰρ ἐστὶν ἐκεῖνος πρὸς τὰ νοητὰ, τοῦτό ἐστιν οὗτος πρὸς

<sup>683</sup> Saffrey, 1981b, 224 (1990, 76).

<sup>684</sup> Cf. Procl., *Prou.* 1, 17-18 B. (col. 147, 6-7 C.): «*ipsis diis, que sui ipsorum sapienter scientibus*».

<sup>685</sup> Procl., *In Prm.* VII, 58, 97-60, 5, p. 512 (*In Prm.* 3, 512, 23-34, p. 326). Nock, 1959, 473. Saffrey, 1981b, 223 (1990, 77). Talon, 2001, 274.

τὰ ὄρατά· διὸ καὶ ὁ μὲν αὐτοῖς μόνον Ἀδ καλεῖται, ὁ δὲ Ἀδαδος, διπλασιάζων τὸ ἔν<sup>686</sup>.

La frase que revela que el texto recoge una enseñanza de los *Oráculos caldeos* es «*eorum qui ut uere theologorum fame*», la cual tradujo verosímilmente αἱ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολόγων φῆμαι. Proclo, en efecto, no sólo se refiere a los teúrgos caldeos como los θεολόγοι, a quienes atribuye algunos *Oráculos*<sup>687</sup>, sino también emplea la voz φῆμαι para citar los *Oráculos* (fr. 8, 59, 87 y 169). Además, Proclo rememora la misma doctrina teológica sobre las dos divinidades, Ἄπαξ ἐπέκεινα y Δις ἐπέκεινα, en un pasaje de *Sobre el Crátilo*<sup>688</sup> que le sirvió a Places para editar el fragmento 169 (...Ἄπαξ ἐπέκεινα). El erudito francés, así pues, no se equivoca al sostener que los *theologi* mencionados en el *Sobre el Parménides* medieval «*sont évidemment les théurges et probablement les Julien*»<sup>689</sup>. 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 *theologi*<sup>690</sup>.

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 Ἀδαδος, 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<sup>691</sup>. En este contexto cobra relevancia un testimonio de Cicerón en que se elogia a los caldeos de Siria (¿o Asiria?) por sus precisos conocimientos de los astros<sup>692</sup>. Siguiéndose a Saffrey suele aceptarse tácitamente que la forma latinizada *Adados*, con que Moerbeke translitera la supuesta voz griega \*Ἀδαδος, corresponde a la forma semítica occidental *hdd* (Hadad, Hadda, Haddu); de ahí que Majercik, por ejemplo, no duda en afirmar que el teónimo

<sup>686</sup> Procl., *In Prm.* 3, 512, 23-34, p. 327. Saffrey (1981b, 224 = 1990, 76) ya retrovertió: καὶ θεολογικαὶ δὲ αὐταὶ αἱ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολόγων φῆμαι ταύτην ἡμῖν περὶ τοῦ Πρώτου ἀποδεδώκασιν ἔννοιαν.

<sup>687</sup> 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, ι', p. 2, 8-9 (fr. 187); *In Cra.* 126, p. 74, 22-27 (fr. 191 y 207).

<sup>688</sup> Procl., *In Cra.* 109, p. 59, 19-21 (vid. n. 729).

<sup>689</sup> Saffrey, 1981b, 224 (1990, 76).

<sup>690</sup> Fauon. *Eulog.* 3, 32-4, 1 (vid. n. 715).

<sup>691</sup> Saffrey, 1981,b 225 (1990, 78).

<sup>692</sup> Cic., *Diu.* 1, 41, 91: «*in Syria Chaldaei cognitione astrorum sollertiaque ingeniorum antecellunt*».

*Adados* es «a corruption of the Syrian Hadad»<sup>693</sup>. 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 acadio<sup>694</sup>. 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»<sup>695</sup>. 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»<sup>696</sup>.

Talon, a su vez, relaciona el teónimo *Adad* con la forma oriental <sup>d</sup>*ad-du*, uno de los cincuenta nombres que en el *Enūma eliš* definen a Marduk<sup>697</sup>. En el poema babilónico Marduk no sólo es el dios *banuu* o 'creador' del mundo (por así decir, el demiurgo) sino también es *māri Utu* o «hijo del Sol». En los textos cuneiformes, según parece, se identifica a Adad como «prepotencia de Marduk»<sup>698</sup>. También podría ser un dato de interés el hecho de que en los textos acadios Adad es *bēl terēte* («señor de los oráculos»)<sup>699</sup> y fue, junto con el dios solar Šamaš, patrón de la adivinación entre los asirios<sup>700</sup>. De otro lado, Talon explica la forma *Ad* ('d) a partir de los logogramas <sup>d</sup>Aš («divino Uno») o, sin determinativo, Aš («Uno»), con los que se escribe el nombre del dios Aššur. En la versión asiria del *Enūma 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*,

<sup>693</sup> Majercik, *Oracles*, 1.

<sup>694</sup> Vid. Greenfield, s.v. «Hadad», *DDD*, 377-382. Sobre el culto de Addu en la Siria del período 2500-1500 a.C. vid. Oliva Mompeán (2002).

<sup>695</sup> Kaufman, 1978, 106.

<sup>696</sup> Dodds, 1961, 272.

<sup>697</sup> Talon, 2001, 275 (remite a *Enūma eliš* VII, 119). Lambert, 1985, 437.

<sup>698</sup> Bottéro, 2001, 81-82.

<sup>699</sup> Parpola, 1993, 181, n. 79. Greenfield, 1999<sup>2</sup>, 378.

<sup>700</sup> Bottéro, 2001, 212. Starbuck, 1999, 121-122.



‘divino’), sino un epíteto que se aplicó primordialmente a Marduk para describirlo como «*overseeing, protector, guardian*»<sup>701</sup>.

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’*<sup>702</sup>. 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’*<sup>703</sup>. 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:

*omnia enim ex uno entia et e conuerso ad unum uadentia*  
πάντα γὰρ ἐξ ἑνὸς ὄντα καὶ ἔμπαλιν εἰς ἓν ἰόντα<sup>704</sup>.

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<sup>705</sup>. Además, señala que la doctrina de los dos Intelectos (fr. 7), procedente ἐκ Περσίδος según Porfirio<sup>706</sup>, 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 Aššūrāyu deriva de dicho teónimo, que también se usó en el topónimo māṭ Aššūr, «tierra de Asur»<sup>707</sup>. Parpola, es un dato importante, constata que el dios Aššūr

<sup>701</sup> Jastrow, 1903, 289-300. En Dam., *Pr.* 3, p. 165, 13 W. (125, p. 322, 5 R.) Ἀσσωρος refiere al dios Anšar, el cual se identificó con Aššur (Jastrow, 1903, 304-311; Parpola, 1993, 191 y 208).

<sup>702</sup> Parpola, 1993, 206.

<sup>703</sup> Parpola, 1993, 207.

<sup>704</sup> Procl., *In Prm.* 3, 512, 15 (p. 324) y 16 (p. 325).

<sup>705</sup> «*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.

<sup>706</sup> Procl., *In Ti.* 2, 154, 4-9. Vid. Dillon (1973).

<sup>707</sup> Parpola, 2004, 16.

seguía siendo objeto de culto a comienzos del siglo III d.C.<sup>708</sup>, 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<sup>709</sup>.

En los *Saturnalia* (ca. 395) de Macrobio también se atestigua la explicación según la cual los *Assyrii* afirmaban que *Adad* significa ‘*unus unus*’: se refiere a los habitantes sirios de Heliópolis (Baalbek)<sup>710</sup>. Dado el carácter insólito de la información, cabe plantear que la fuente consultada por Macrobio pudo ser la misma que usó Proclo en *Sobre el Parménides*. Así las cosas, creo que Porfirio es un candidato plausible como nexo común a ambos autores, pues, según indica Chuvín<sup>711</sup>, 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 *De regressu animae* de Porfirio, de la que Marciano Capela habría tomado, para su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, algunas ideas sobre la elevación del alma<sup>712</sup>. No debe de ser casual que en esta obra Capela mencione precisamente a Ἄπαξ καὶ Δίς ἐπέχεινα (*sic* en griego), juzgando que la locución provenía de un medio platónico<sup>713</sup>: esto es, de Porfirio. El cartaginés Favonio Eulogio, discípulo de Agustín de Hipona<sup>714</sup>, también alude a ambos principios: en su *Disertación sobre el sueño de Escipión* (ca. 390-410) atribuye a unos *theologoï* la

<sup>708</sup> Parpola, 2004, 20, n. 73. El culto también se documenta en la Roma de finales del siglo II d.C. o principios del III: θεῶν Ἀδάδω (I UrbRom 1, 110).

<sup>709</sup> Plin., *NH* 6, 26(30), 121, p. 480, 13.

<sup>710</sup> Macr., *Sat.* 1, 23, 10-18, p. 126, 18-128, 16: «*Assyrii quoque solem sub nomine Iouis, quem Δία Ἑλιοῦ πόλιτην cognominant, maximis ceremoniis celebrant in ciuitate quae Heliopolis nuncupatur. (...) accipe quid Assyrii de potentia solis opinentur. deo enim, quem summum maximumque uenerantur, Adad nomen dederunt. eius nominis interpretatio significat unus unus (...). sed subiungunt eidem deam nomine Adargatin (...)*». Vid. Mulder, s.v. «Carmel», *DDD*, 182-185.

<sup>711</sup> Chuvín, 1990, 128. Según P. Courcelle (*Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*, Paris: de Bocard, 1943, p. 26 [cita O’Meara, 1959, 130]), Macrobio (*Comm.* 1, 13, 16 [p. 54, 16-17 W. = p. 526, 22-23 E.]) alude al *De regressu animae* mediante el circunloquio «*in arcanis de animae reditu disputationibus*».

<sup>712</sup> Guillaumin, 1997, 55-59.

<sup>713</sup> Mart. Cap. 2, 205 (p. 55, 15-16 W. = p. 50, 27-28 E.): «*quandam etiam uirginem fontanam (cf. Orac. Chald. 52) deprecatur, secundum Platonis quoque mysteria Ἄπαξ καὶ Δίς ἐπέχεινα potestates*».

<sup>714</sup> Aug., *Cur. mort.* 11.13, p. 642, 17-643, 1.

doctrina según la cual la Díada es el segundo movimiento y la Mónada el primero<sup>715</sup>. En vistas de que, como indica Majercik<sup>716</sup>, en ninguno de los fragmentos caldeos relativos a la μονάς o la δῆάς/δύο (fr. 8, 11, 12, 26, 27)<sup>717</sup> 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<sup>718</sup>. En coherencia con esta creencia prescriben los *Oráculos*: ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης, «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 ὄνομα 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<sup>719</sup>. ¿Acaso él mismo tuvo la oportunidad de escuchar, cuando recitaban sus plegarias, a esos mismos Χαλδαῖοι προφῆται cuya opinión afirma

<sup>715</sup> Fauon. Eulog. 3, 32-4, 1: «*Dyas, uero, ut theologoi asserunt, secundus est motus. Primus enim motus in monade stabilis et consistens in dyadem ueluti foras egreditur*». Cf. 14, 4-6: «*animae fontanae (...) dicitur πηγαία*». En Mart. Cap. 7, 732 (p. 263, 18 W. = p. 259, 4-5 E.) la díada es «*motusque primi probamentum*».

<sup>716</sup> Majercik, 1992, 484.

<sup>717</sup> E.g. *Orac. Chald.* 12: ... ταναή μονάς ἐστὶν καὶ δύο γεννᾶ.

<sup>718</sup> Oelsner, 2002, 189. Psel., *Daem.* 563, p. 171 G. (PG 122, 868a): οἱ (sc. δαίμονες) δὲ παρὰ Χαλδαίοις τὰς κλήσεις εἶχον τῆ Χαλδαίων γλώττη.

<sup>719</sup> Iambl., *Myst.* 6, 7 (249, 4-5): παρὰ Χαλδαίοις, παρ' οἷς διακέκριται καθαρὸς ὁ πρὸς μόνοῦς τοὺς θεοὺς λόγος. Cf. *Myst.* 7, 4 (256, 4-17). Sobre la teoría neoplatónica del nombre vid. el trabajo de Ritoré Ponce (1992).

haber oído (ἤκο[σα]) en una ocasión?<sup>720</sup> Jámblico, recuérdese, menciona a los Χαλδαίων σοφοί como fuente para su conocimiento de las ancestrales enseñanzas de los asirios<sup>721</sup>.

En la literatura griega el teónimo Hadad se documenta una sola vez bajo la forma Αδωδος<sup>722</sup>: ésta parece corresponder a una forma siríaca dado que, como indica Parpola, «*Syriac /ōl goes back to Old Aramaic /āl/*»<sup>723</sup>. 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 (64-141 d.C.) en que se da cuenta del citado dios sirio Αδωδος<sup>724</sup>. Eusebio de Cesarea, «*transmissor fidel*»<sup>725</sup> 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<sup>726</sup>. Filón, además, menciona junto con Adodos a Ζεὺς Δημαροῦς y a Ἀστάρτη (acad. Ištar), dioses que tal vez conformaban

<sup>720</sup> Iambl., *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 Χαλδαίους θεο[ργῶν ἀκούσας (fr. 200#). Synes., *Insomn.* 4, 38-42: ἀκο[σάτω τῶν ἱερῶν λογίων (fr. 118); 9, 6-8: ἄκο[ε τῶν λογίων λεγόντων (fr. 158).

<sup>721</sup> Iambl., *Myst.* 1, 1-2 (4, 12-5, 10): τὰ μὲν γὰρ ἀφ’ ὧν οἱ Χαλδαίων σοφοὶ παραδεδώκασιν τὰς ἐπιστάσεις προσάγει. (...) Ἡμεῖς οὖν τὰ μὲν Ἀσσορίων πάτρια δόγματα παραδώσομέν σοι μετ’ ἀληθείας τὴν γνώμην.

<sup>722</sup> Vid. n. 724. En los LXX Adad aparece en teóforos: Ἀδάδ (*Ge.* 36, 35-36: cf. Eus., *Onomast.*, p. 62, 7-9; *IPa.* 1, 46-47; 1, 50-51; *Ib.* 42, 17d, 5-6), Ἀδά (*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.; *2Pa.* 16, 2-4; *Ie.* 30, 33; *Am.* 1, 4), Ἡναδάδ (*2Es.* 3, 9; 13, 18; 13, 24; 20, 10), Χοδδάδ (*Ge.* 25, 15; *IPa.* 1, 30), Ἀδρααζάρ (*2Re.* 8, 3-ss.; *IPa.* 18, 3-10).

<sup>723</sup> Parpola, 2004, 18, n. 18.

<sup>724</sup> Herenn. Phil., FGH 790, F 2, 31, p. 811, 24-25 = FHG 3, 2, 24, p. 569 (Eus., *PE* 1, 10, 31, p. 49, 12-13): Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν (cf. Hes., *Theog.* 886), ἐβασίλειον τῆς χώρας Κρόνον γνῶμη. Hofmann, *Lexicon* 4, 52b: «*Adad etiam Assyriorum summus habebatur Deus, cui etiam deam Atergatim uxorem assignabant*» (cf. 4, 62b). Blázquez, 2001a, 198-199. Sobre Sancuniatón, fuente de Filón, vid. Albright (1972, 239-242). En opinión de Barton (1901, 115-117) Ἄδωδος es Adón; vid. Spronk, s.v. «Lord», *DDD*, 531-533. Sobre el templo de Hadad en Baalbeck vid. Watkins (1964-1965).

<sup>725</sup> Cors i Meya, 1997, 12.

<sup>726</sup> Eus., *PE* 1, 9, 20, p. 39, 10-16; 1, 10, 42, p. 51, 12-15.

una tríada. Porfirio, a su vez, dice que en tiempos de Pitágoras ya existía una comunidad caldea en Tiro de Fenicia<sup>727</sup>.

Los logogramas correspondientes a *Ad* y *Adad*, así las cosas, debieron de ser adaptados a la grafía griega como *Αδ* y *Αδαδος* (aquí con el recurso morfológico de la tematización en -ο) y calcados en un medio platónico respectivamente como *Ἄπαξ* y *Δίς*. A estas dos voces se añadirá el determinante *ἐπέκεινα* 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 *Ἄπαξ ἐπέκεινα* y *Δίς ἐπέκεινα* 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<sup>728</sup>: a saber, la puramente pensante y la demiúrgica.

Places, partiendo del testimonio de Proclo, recogió la expresión *Ἄπαξ ἐπέκεινα* como original de los *Oráculos* (fr. 169)<sup>729</sup>. Sin embargo, Combès sugirió que el término *ἐπέκεινα* no es original de los *Oráculos* sino «*une addition spéculative*»<sup>730</sup> de algún comentarista. Así se justifica que Proclo haya aclarado que tanto *Δίς ἐπέκεινα* como *Δίς ἐκεῖ* –esta segunda expresión es un hápax– son fórmulas equivalentes que refieren a la *δία* (fr. 8) de los *Oráculos*<sup>731</sup>; y así se explica la impresión de que *unus* traduce *Ἄπαξ* a secas (sin el añadido *ἐπέκεινα*) mientras que *unus unus* equivale por suma de sus términos a *δίς* o *δία*. No obstante, el tecnicismo filosófico-teológico *ἐπέκεινα*, que

<sup>727</sup> Porph., *VP* 1, p. 14, 9-12. Herrmann (*DDD*, 135) identifica a *Δημαροῦς* con Baal.

<sup>728</sup> Mich. Ital., *Ep.* 17, p. 216, 23-28.

<sup>729</sup> Procl., *In Cra.* 109, p. 59, 19-21: αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην (sc. Κρόνον) τῷ ἄπαξ χαρακτηρίζουσιν λέγουσαι «Ἄπαξ ἐπέκεινα» (*Orac. Chald.* 169): τὸ γὰρ ἄπαξ τῷ ἐνὶ σπγγγενές. Cf. Psel., *Psychol.* 149, 14 O’M.: ὁ Ἄπαξ λεγόμενος.

<sup>730</sup> Combès, en Dam., *Pr.*, vol. 3, p. 30, n. 2.

<sup>731</sup> Procl., *In Cra.* 101, p. 51, 26-52, 2: καὶ ἡ μυστικωτάτη παράδοσις καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν φῆμαι (*Orac. Chald.* 8) λέγει ὡς «*δία* παρὰ τῷδε κάθηται», καὶ φησὶν: «ἀμφότερον γὰρ ἔχει νῶ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, / αἴσθησιν δ’ ἐπάγειν κόσμοις». καὶ τί δεῖ λέγειν; αὐτόθεν γὰρ αὐτὸν προσαγορεύει *Δίς ἐπέκεινα* καὶ *Δίς ἐκεῖ*. Majercik, *Oracles*, 143. Cf. Psel., *Forens.* 1, 603: τὸν *δία*δικὸν θεόν.

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

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

<sup>732</sup> Pl., *R.* 509b: καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκεῖνο ἄυτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Vid. Whittaker (1969).

<sup>733</sup> Procl., *In Cra.* 107, p. 57, 11-17: ὁ δὲ μέγιστος Κρόνος ἐν νοήσεσιν οὐσίωται χωρισταῖς καὶ τῶν ὄλων ὑπερεχούσαις· «οὐ γὰρ ἐς ὕλην / πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἐὴν δύναμιν κατακλίνει» (*Orac. Chald.* 5), φησὶ τὸ λόγιον. τούτο δ’ ἐξήρηται καὶ ἀπὸ τούτο πρόβεισιν ὁ δημοῦργός. Juliano (*Or.* 11[4], 132d) llama a Helios τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ.

<sup>734</sup> Cumont, 1949, 361.

<sup>735</sup> Majercik, 2001, 286.

<sup>736</sup> Lyd., *Mens.* 4, 53, p. 110, 18-25 (Porph. 365F). Vid. Gr. Naz., *Or.* 26, 2 (PG 36, 76c) y Majercik (1998). Cf. Simp., *In Cael.* 7, p. 485, 21-22: σαφῶς εἰπῶν (sc. ὁ Ἀριστοτέλης), ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ. Para Marción existía un dios Padre «qui est super mundi fabricatorem Deum» (Iren. Lugd., *Haer.* 1, 25, 1, p. 216). Según García Bazán (2000b, 91), Shankara (ca. 788-820) distinguió entre *nirguna Brahman* o «Absoluto sin atributos» y *saguna Brahman* o «Absoluto calificado», siendo este segundo quien produce el cosmos.

El Caldeo, según lo argumentado, pudo ser responsable de la helenización de Ad como ὁ Ἑπέκεινα y de Adad(ος) como ὁ Δίς Ἑπέκεινα, 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 Apamea<sup>737</sup>, tal vez un contemporáneo y paisano de los Julianos. La *interpretatio Graeca*, representada por los filósofos neoplatónicos, habría de transfigurar a Ad o Ἑπέκεινα en Cronos y a Adad o Δίς Ἑπέκεινα en Zeus<sup>738</sup>. En este segundo caso, además, probablemente se creyó que había una relación etimológica entre Δίς y el nombre del dios Δι-<sup>739</sup>.

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 *Ad*, 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 οἱ βάρβαροι 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 Jámblico, hayan vivido una situación de plurilingüismo<sup>740</sup> en que pudo hablarse coloquialmente en alguna forma de arameo o siríaco (ἡ Χαλδαϊστί, ἡ Σύρων φωνή?)<sup>741</sup>, 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 Χαλδαίων

<sup>737</sup> Numen. 17.

<sup>738</sup> Seru., *Aen.* 1, 729, p. 203, 18-19: «*apud Assyrios Bel dicitur quadam ratione et Saturnus et Sol*».

<sup>739</sup> Rhinth., fr. 14 (*Comicorum Graecorum fragmenta*, ed. Georgius Kaibel, Berolini: apud Weidmannos, 1899, vol. 1/1, p. 187) documenta un inusual nominativo Δίς, ‘Zeus’. Los platónicos solían recurrir a la exégesis etimológica: e.g. Proclo (*In Cra.* 101, p. 52, 4-8; cf. Psel., *Logica* 46, 35-38) interpreta los teónimos Δία y Ζῆνα como expresión de dos facetas del Zeus demiúrgico: Δία expresa ‘causalidad’ (ἡ δι’ οὗ αἰτία) y Ζῆνα ‘vivificación’ (ἡ ζωογονία).

<sup>740</sup> Cf. Böhr (1998, 132-136). Acerca del pluralismo lingüístico en la frontera romano-sasánida del siglo IV vid. Guzmán Armario (2004); sobre el bilingüismo greco-siríaco en la Siria tardía, Brock (1994).

<sup>741</sup> Yildiz (2000) ofrece una clasificación de las lenguas arameas.

προσηρμήνε[κα λόγια<sup>742</sup> 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, Ἰο[λιανός, en lugar de uno autóctono como lo es Ἰάμβλιχος o, en el caso de Porfirio, lo fue Μάλχος<sup>743</sup>.

Estudios recientes han puesto de relieve que la cultura babilónica se transmitió más o menos intacta durante la mayor parte del período seléucida (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<sup>744</sup>. 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 acadios y/o sumerios en escritura cuneiforme, mientras que por la otra cara esos mismos textos fueron transliterados al alfabeto griego<sup>745</sup>. A dos transliteraciones se deben precisamente los teónimos Αδ y Αδαδ. La transliteración, como también sucede hoy día en los medios académicos, habría de facilitar a los neófitos la lectura de unos textos que estaban

<sup>742</sup> Psel., *Orat.* 8, 209-210.

<sup>743</sup> Ἰάμβλιχος deriva del antropónimo arameo *Ia-milki*, documentado en *The prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, ed. by Karen Radner, Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998, vol. 1/1, p. 91 [cita Parpola, 2000, 14, n. 54]. Porph., *Plot.* 17, 69 (Porph. 5T; cf. Eun., VS 4, 1, 4 [354 W.]): Βασιλεὺς δὲ τοῦνομα τῷ Πορφύριῳ ἐμοὶ προσῆν, κατὰ μὲν πατριον διάλεκτον Μάλκω κεκλημένω, ὅπερ μοι καὶ ὁ πατὴρ ὄνομα κέκλητο.

<sup>744</sup> Oelsner, 2002. Houston, Baines & Cooper, 2003, 450-456.

<sup>745</sup> Oelsner, 2002, 191. Houston, Baines & Cooper, 2003, 454-456.



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 Ἀσσύρια, por oposición a los Φοινίκια (alfabética) y a los Αἰγύπτια (jeroglífica), podrían referir a la escritura cuneiforme<sup>746</sup>. Incluso hay quien sostiene que Damascio tuvo conocimiento directo del texto acadio del *Enūma eliš*, el célebre poema babilónico de la creación<sup>747</sup>. 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?<sup>748</sup>

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<sup>749</sup>. Así pues, la teúrgia habría surgido igualmente en Siria: de resultas 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 «*Chaldaeae oracula*», y la expresión «*animae simulacrum*» podría derivar de la caldea ψ[χ]ῆς πάμμορφον ἄγαλμα (fr. 186bis)<sup>750</sup>. Damascio también parece aludir a los autores de los *Oráculos* como Σύροι<sup>751</sup>.

<sup>746</sup> Synes., *Insomn.* 2, 1-6. Según Teófilo de Antioquía (*Autol.* 3, 29, 7, p. 136, 37-38) Beroso, ὁ παρὰ Χαλδαίοις φιλοσοφῆσας, enseñó a los griegos τὰ Χαλδαϊκὰ γράμματα.

<sup>747</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 165, 6-16 W. (125, p. 321, 11-322, 7 R.). Talon, 2001, 271-274; 277, n. 73.

<sup>748</sup> Hdt. 1, 181-183. Cf. Mart. Cap. 6, 701 (p. 248 W. = p. 243 E.).

<sup>749</sup> Vid. «Apamea de Siria y los λόγια» en p. 113-ss.

<sup>750</sup> Mart. Cap. 2, 142 (p. 44, 5-7 W. = p. 41, 7-10 E.): «*nec Eumenidas, ut Chaldaeae miracula (oracula corr. Shanzer, 1984, 142-144), formidarit (...), nec animae simulacrum Syri cuiusdam dogmate uerberarit*».

<sup>751</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 140, 20-22 W. (118, p. 304, 27-28 R.): Αἰγυπτίοις ἢ Σύροις ἢ Ἑλλησι (sc. οἱ θεοί) διαλέγονται χρώμενοι τῇ οἰκείᾳ ἐκεινῶν φωνῇ.

### ☞ 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*»<sup>752</sup> 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:

Πάντα γὰρ τὰ νοητὰ ἐν τῇ τριάδι περιέχεται, καὶ πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐν τῇ τάξει ταύτῃ προελήλϑεν, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις· «τῆσδε γὰρ ἐν τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα» (*Orac. Chald.* 28), καὶ πάλιν· «τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασσε» (*Orac. Chald.* 29)<sup>753</sup>.

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

Ἦθεν ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις «πατρογενῆ» (πρωτογενῆ corr. Places en *Orac. Chald.* 173) τὴν ὕλην ὀνομάζει<sup>754</sup>.

El lidio, 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*:

Τρεῖς δὲ σωμάτων διαφοραί· τὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ὑλικά, τὰ δὲ ἀέρια, τὰ δὲ ἐμπύρια (cf. *Orac. Chald.* 76), ὡς ὁ Χαλδαῖος παραδίδωσι<sup>755</sup>.

<sup>752</sup> Athanassiadi, 1999, 148.

<sup>753</sup> Lyd., *Mens.* 2, 8, p. 28, 1-7. Cf. 4, 122, p. 159, 5-8: θεῖος ὁ τῆς ἐννάδος ἀριθμὸς ἐκ τριῶν τριάδων πληρούμενος, καὶ τὰς ἀκρότητας τῆς θεολογίας κατὰ τὴν Χαλδαϊκὴν φιλοσοφίαν, ὡς φησιν ὁ Πορφύριος, ἀποσώζων.

<sup>754</sup> Lyd., *Mens.* 4, 159, p. 175, 8-9. En Psel., *Hyp.* 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 Δις ἐπέκεινα. Hadot infirió a partir del testimonio que, en opinión de Porfirio, el autor de los *Oráculos* era Juliano el Caldeo<sup>756</sup>. Así escribe:

Ὁ μέντοι Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν Δις ἐπέκεινα τοῦτέστι τὸν τῶν ὄλων δημοῦργὸν τὸν παρὰ Ἰοῦδαίων τιμώμενον εἶναι ἀξιοῖ, ὃν ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ «Ἄπαξ ἐπέκεινα» (*Orac. Chald.* 169), τοῦτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ. οἱ μέντοι περὶ Ἰάμβλιχον καὶ Σῦριανὸν καὶ Πρόκλον δημοῦργὸν αὐτὸν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου νομίζουσιν εἶναι καλοῦντες αὐτὸν τῆς τετραστοίχου θεόν (κτλ)<sup>757</sup>.

~ «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 Ἰοῦλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλόσοφον ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ'<sup>758</sup>. Stanley y otros, en cambio, debieron de entender que el escrito era una biografía sobre Juliano: «*On the history of Julian the Chaldaean*»<sup>759</sup>. En su edición de texto Adler siguió la conjetura de Joannes Toupus (s. XVIII) según la cual debía corregirse φιλοσόφου por φιλόσοφον<sup>760</sup>, pues en realidad el adjetivo describe una *Historia [de la filosofía]* y no a la persona de Juliano (el pasaje ι 433 de la *Suda* en que se llama a Juliano φιλοσόφος pudo inducir el equívoco<sup>761</sup>). Sin embargo, Adler no intuyó que este malentendido condujo a un segundo

<sup>755</sup> Lyd., *Mens.* 2, 8, p. 26, 14-16. Cf. *Orac. Chald.* 76: πολλὰ μὲν δὴ αἶδε ἐπεμβαίνοσιν φαεινοῖς / κόσμοις ἐνθρώσκοσαι· ἐν αἷς ἀκρότητες ἔασιν / τρεῖς· <πῶρή γ' ἠδ' αἰθερὶ καὶ ὑλώδης> (suppl. Lewy e Proclo, *In Ti.* 2, 57, 10-12; vid. n. 678). Cf. Procl., *Prou.* 42, 15-17 B. (col. 179, 22-25 C.): «*qui autem a deo traditi sermones fontem per se laudant omnis anime empyrias, id est empyrealis, aetherialis, materialis*».

<sup>756</sup> Hadot, 1978, 705.

<sup>757</sup> Lyd., *Mens.* 4, 53, p. 110, 18-25 (Porph. 365F).

<sup>758</sup> *Sud.*, π 2098. Se da la misma lectura en *Lexicon graecum* (Milán, 1499). Lobeck (*Aglaophamus*, 100) recoge el falso epígrafe *Porphyrii commentarium εἰς τὴν Ἰοῦλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφου ἱστορίαν*.

<sup>759</sup> Stanley, *Chaldaick philosophy*, «Preface». Cf. Beausobre, *Histoire*, 506.

<sup>760</sup> Nauck, *Porphyrii opuscula tria*, 3.

<sup>761</sup> *Sud.*, ι 433.

que, no obstante, sí había descubierto Henricus Valesius (s. XVII): en la frase εἰς τὴν Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλόσοφον ἱστορίαν 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 Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλόσοφον ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ'<sup>762</sup>. Por tanto, el autor de la *Historia de la filosofía* en cuatro libros no fue Juliano el Caldeo sino, como sabemos gracias a Nauck<sup>763</sup>, Porfirio de Tiro.

El primero de estos títulos es el que realmente interesa discutir en este momento: εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου. La fórmula εἰς τὰ seguida de un *nomen auctoris*, según anota Lewy<sup>764</sup>, 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 πρὸς y κατὰ, que la obra se realiza en honor de alguien<sup>765</sup>, 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 Saffrey<sup>766</sup>, 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 Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου περὶ δαιμόνων βιβλία δ'. Bidez, en cambio, propuso otra solución más verosímil y convincente<sup>767</sup>: el título dado por la *Suda* εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου es una variante del transmitido por Juan Lido ὑπόμνημα τῶν λογίων<sup>768</sup>, 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 Ἰαμβλίχο πάντα τὰ εἰς τὸν ὁμώνυμον<sup>769</sup> (vid. infra). En las fuentes neoplatónicas, en efecto, hay títulos de comentarios del tipo ὑπόμνημα + genitivo o

<sup>762</sup> Porph., FGH 260, T 1, p. 1197, 20-21. Cf. Porph. 2T, 16-17, 193T y 362T.

<sup>763</sup> Vid. la introd. de Nauck a Porph., *Hist. Phil.*

<sup>764</sup> Lewy, 1978, 451.

<sup>765</sup> En la *Suda*, no obstante, tal distinción no siempre es evidente (Baldwin, 1983, 136-137).

<sup>766</sup> Saffrey, 1990, 57.

<sup>767</sup> Bidez, 1913, 70 [cita Hadot, 1978, 705]. Seguido por Dodds (1961, 267).

<sup>768</sup> Porph., 365F (Lyd., *Mens.* 4, 53, p. 110, 18-22).

<sup>769</sup> Iul., *Ep.* 12, p. 19, 2-3 B. (2 W.).

ὑπόμνημα εἰς + acusativo<sup>770</sup>. Si reconstruimos idealmente el título de la obra porfiriana como \*ὑπόμνημα εἰς τὰ Ἰοῦλιανοῦ 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 Ἰοῦλιανοῦ 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 \*ὑπόμνημα εἰς τὰ τοῦ Χαλδαίου λόγια.

Según Eneas de Gaza, Porfirio citó los *Oráculos* en su Καθόλο τὸ βιβλίον<sup>771</sup>. Lewy, sin embargo, desconfió de la lectura †καθόλο† que juzga corrupta –fruto de una supuesta confusión paleográfica–, por lo que la corrigió por καθόδο: esto le permite inferir que Porfirio redactó un tratado Περὶ καθόδο [ψυχῆς], homónimo del compuesto por Jámblico<sup>772</sup>. 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 Ἰοῦλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου περὶ καθόδο καὶ ἐπανόδο ψυχῆς, *Acerca de las ideas de Juliano el Caldeo sobre el descenso y ascenso del alma*<sup>773</sup>.

<sup>770</sup> Jámblico escribió τὰ τοῦ Φαίδρο ὑπομνήματα (Procl., *Theol. Plat.* 4, 23, p. 68, 23); Porfirio, εἰς τὰ ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα (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 Φαίδωνα (Marin., *Procl.* 12, 14-15), τὰ εἰς Τίμαιον ὑπομνήματα (Marin., *Procl.* 13, 16-17 y 38, 13-14) y εἰς τὴν Πολιτείαν Πλάτωνος ὑπομνήματα (cf. Procl., *In R.* 2, 359, 9-10).

<sup>771</sup> Aen. Gaz., *Thphr.* 45, 4-7 (Porph. 368F, 2-3).

<sup>772</sup> Lyd., *Mens.* 4, 149, p. 167, 22-24.

<sup>773</sup> Lewy, 1978, 449-452. Cf. Hadot (1978, 713-714). Bidez (1913, 161) tradujo *De regressu animae* primero por Περὶ ἀνόδο ψυχῆς y después por Περὶ ἐπανόδο ψυχῆς. En Platón tanto ἄνοδος (R. 517b) como ἐπάνοδος (R. 532b) expresan tal ascenso. A Juan Escoto († 870/880) se atribuyen tres fragmentos de un dudoso *Liber de egressu et regressu animae ad Deum* (PL 122, 1023).

## ~ EL 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<sup>774</sup>, 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 ἀψαίμην, ἦν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν «ἐπτάκτινα» (*Orac. Chald.* 194) θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχὰς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ σφροφειῶ, θεοπρογοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα<sup>775</sup>.

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 ἀναγωγή<sup>776</sup>) fuera efectiva como «*uia uniuersalis animae liberandae*»<sup>777</sup>. 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*»<sup>778</sup>. 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*»<sup>779</sup>; la expresión suele explicarse en el sentido de que éste fue «*un homme valeureux eu égard aux rites Chaldaïques*»<sup>780</sup>, o un entendido en «*l'astrologie et la magie*»<sup>781</sup>. 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*»<sup>782</sup>; el demostrativo de tercera persona tiene ese valor elativo que describe la gramática latina.

<sup>774</sup> Iul., *Or.* 8(5), 178c-d; 175b-c.

<sup>775</sup> Iul., *Or.* 8(5), 172d. Cf. Psel., *Exeg.* 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12).

<sup>776</sup> Saffrey, 1981b, 217 (1990, 71).

<sup>777</sup> Aug., *Ciu.* 10, 32, p. 504, 7 y 26 (Porph. 302F). *De philosophia ex oraculis versa* sobre ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία (Porph., *Phil. orac.* 110, 15).

<sup>778</sup> Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 461, 24 (Porph. 294F, 4-5).

<sup>779</sup> Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 461, 25 (Porph. 294F, 5-6).

<sup>780</sup> Saffrey, 1981b, 216 (1990, 70).

<sup>781</sup> Ibídem. En *La ciudad de Dios* Agustín menciona 'Caldea' como «*regio/terra Chaldaeorum*»: por tanto, «*in Chaldaea*» no debe entenderse como un lugar en donde.

<sup>782</sup> Aug., *Ciu.* 10, 10, p. 462, 26-463, 1 (Porph. 295F, 12-13).

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*»<sup>783</sup>. 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*»<sup>784</sup>: de estos anónimos representantes caldeos tomó los «*oracula diuina*» que cita en sus escritos<sup>785</sup>.

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

#### ~ EL EMPERADOR JULIANO Y SU HOMÓNIMO

El más antiguo testimonio, no exento de polémica, en que parece aludirse a uno de los Julianos 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*»<sup>786</sup>. En ella le encarga a su amigo Prisco:

Τὰ Ἰαμβλίχοϋ πάντα μοι τὰ εἰς τὸν ὁμώνυμον ζήτει· δύνασαι δὲ μόνος· ἔχει γὰρ ὁ τῆς σῆς ἀδελφῆς γαμβρὸς εὐδιόρθωτα. (...) Καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηνα (κτλ)<sup>787</sup>.

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

Se ha conjeturado 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

<sup>783</sup> Aug., *Ciu.* 10, 24, p. 485, 24.

<sup>784</sup> Aug., *Ciu.* 10, 27, p. 492, 1-4 (Porph. 287F, 1-4): «*tu autem hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldaeis magistris, ut “in aetherias uel empyrias mundi sublimitates et firmamenta caelestia” extolleret uitia humana, ut possent dii uestri “theurgis pronuntiare diuina”*».

<sup>785</sup> 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*».

<sup>786</sup> Bidez, 1919, 38.

<sup>787</sup> Iul., *Ep.* 12, p. 19, 2-13 B. (2 W.).

Calcis<sup>788</sup>, 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<sup>789</sup>. 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 (γαμβρός: ¿‘yerno, cuñado, suegro’?) de su hermana: ¿en qué manos estaría la copia revisada (εὐδιόρθωτα) 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 ὁμώνυμος 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*<sup>790</sup>. Otra opinión, representada por Wright y minoritaria<sup>791</sup>, 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)<sup>792</sup>. Para Dodds el homónimo es Juliano el Teúrgo<sup>793</sup>. Para Cameron, Juliano el Caldeo<sup>794</sup>. Según Vanderspoel, quien abre el abanico de posibilidades, el aludido pudiera ser Julio Juliano, abuelo materno del emperador

<sup>788</sup> Saffrey & Westerink, Procl., *Theol. Plat.*, vol. 1, XLVII. Acerca de Jámblico de Apamea, a quien se menciona probablemente en SEG 21, 768 (καὶ σοφίη κόσμησεν Ἰάμβλιχος οὗτος Ἀθήνας), vid. Raubitschek (1964) y Cameron (1985).

<sup>789</sup> Sobre el fin de la Academia vid. Cameron (1969), Blumenthal (1978) y Chuvín (1990, 135-139). Sobre el exilio de Damascio, Simplicio y otros en la corte persa de Cosroes I vid. Watts (2005).

<sup>790</sup> Bidez, Iul., *Oeuvres complètes*, t. 1/2, p. 7.

<sup>791</sup> Wright, *The works of emperor Julian*, vol. 3, 5, n. 1.

<sup>792</sup> Lib., *Ep.* 571, 1.

<sup>793</sup> Dodds, 1947, 59 (1973<sup>8</sup>, 288). Tal vez también para Cumont (1949, 37-38).

<sup>794</sup> Cameron, 1985(1967), 149.



Juliano<sup>795</sup>. Para Geffcken y Raubitschek, en cambio, los tocayos son los sirios Jámblico de Apamea y Jámblico de Calcis<sup>796</sup>. 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 θεοπργοὶ μακάριοι, no menciona nunca al Teúrgo sino tan sólo a ὁ Χαλδαῖος<sup>797</sup>. 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 ὁ κλεινὸς ἥρωσ, ὁ θεῖος, ὁ τῷ θεῷ φίλος, ὁ δαυμόνιος, ὁ κλεινὸς ἱεροφάντης ἢ ἡ πάνσοφος Σειρήν, especialmente en el *Himno al rey Helios* (diciembre del 362) donde confiesa haber usado las doctrinas jambliqueas<sup>798</sup>. 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<sup>799</sup>. 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»<sup>800</sup>. 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

<sup>795</sup> Vanderspoel, 1999, 459. Cf. Iul., *Ep.* 60, 380b, p. 71, 13 B. (21 W.): διὰ τὸν πάππον τὸν ἐμὸν καὶ ὁμώνυμον.

<sup>796</sup> J. Geffcken, *Kaiser Julianus* (Leipzig: T. Weicher, 1914), p. 145 [cita Cameron, 1985(1967), 149]. Raubitschek, 1964, 63-68.

<sup>797</sup> Iul., *Or.* 8(5), 172d.

<sup>798</sup> 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.

<sup>799</sup> Cameron, 1985(1967), 149, n. 11.

<sup>800</sup> Iul. *Ep.* 61c, 423c, p. 75, 1-4 B. (36 W.) [trad. García Blanco & Jiménez Gazapo].

magia<sup>801</sup>. ¿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<sup>802</sup>. 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:

Ἀπάγει τὸν μαθητεῖόμενον ὁ Χαλδαῖος πάσης Ἑλληνικῆς σοφίας  
καὶ μόνῳ προσκολλᾷ, ὡς οἴεται, τῷ θεῷ<sup>803</sup>.

El Caldeo, coherentemente, rechazó las prácticas adivinatorias tradicionales (astrología, aruspicina, ornitomanía) que se ejercían de manera fraudulenta y con interés únicamente pecuniario (fr. 107)<sup>804</sup>. 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 (ἡ τῶν Χαλδαίων πολῖαρχία) presidida por el Uno inefable en calidad de causa primera<sup>805</sup>. Claro que el Caldeo también hubo de sostener doctrinas que no se podían reconciliar con la dogmática cristiana: particularmente, aquella según la cual la creación visible es eterna y no se generó para privilegiarse en ella al hombre<sup>806</sup>. Si el Caldeo se interesó por el tema platónico acerca de si el mundo fue creado o no<sup>807</sup>,

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

<sup>802</sup> Pselo tampoco hace uso del sustantivo θεοῖργία, aunque sí del adjetivo θεοῖργικός (*Exeg.* 134, 20 [1133c, 12-13]: ἡ θεοῖργικὴ ζωή. 138, 7 [1140a, 2]: αἱ θεοῖργικαὶ ἀρεταί).

<sup>803</sup> Psel., *Exeg.* 130, 1-2 (1128c, 8-9). Cf. Psel., *Logica* 36, 102-103: ἐκ μιᾶς γὰρ ἀρχῆς πάντα γεγέννηται, ὡς τὰ ἱερά φασι λόγια.

<sup>804</sup> Psel., *Exeg.* 130, 1-2 (1128b, 10-1128c, 11). Cf. *Orac. Sib.* 3, 218-ss.

<sup>805</sup> Psel., *Theol.* 23, 36-53. Vid. el apéndice C.

<sup>806</sup> 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.

<sup>807</sup> 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).

Pselo también atribuye al Caldeo estas otras ideas que enumero 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<sup>808</sup>; *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<sup>809</sup>; *c)* el hombre se preocupa con obsesión por la muerte, entendida como el acabamiento del cuerpo<sup>810</sup>; *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<sup>811</sup>; *e)* el Dios creador y padre diseminó σύμβολα de su naturaleza divina en las almas para que éstas puedan reconocerlo<sup>812</sup>; *f)* la divinidad sólo es inteligible para el ἄνθος τοῦ νοῦ, la «flor del intelecto» o facultad superior del hombre<sup>813</sup>; *g)* existen démones tanto buenos como malos<sup>814</sup>; y *h)* la voz λειοντοῦχον (vid. «El léxico distintivo de los *Oráculos caldeos*») alude a la constelación de Leo<sup>815</sup>. Pselo, además, menciona al Caldeo en un discurso donde le atribuye la doctrina del descenso (κάθοδος) del vehículo (πνεῦμα) del alma<sup>816</sup>. En cuanto a la hipótesis según la cual los Julianos habrían usado el término ὑπαρξίς para aludir al dios Padre de los *Oráculos* como ser supremo y primer principio, Majercik concluye que nada puede demostrarse «*by the extant evidence*»<sup>817</sup>.

<sup>808</sup> Psel., *Exeg.* 130, 25-131, 9 (1129b, 4-6). Cf. 138, 1-3 (1137d, 6-8) y *Orac. Chald.* 165#. Majercik, *Oracles*, 203.

<sup>809</sup> Psel., *Exeg.* 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12). Porfirio (288F, 290F, 292F) criticó que la teúrgia sólo era capaz de purificar el *anima spiritalis* o el ὄχημα-πνεῦμα (vid. Kissling, 1922; Smith, 1974, 152; Finamore, 1985) pero no el *anima intellectualis*.

<sup>810</sup> Psel., *Exeg.* 129, 1-6 (1128a, 2-9). Cf. *Orac. Chald.* 166; *Asclep.* 27, p. 333, 5-15 N.

<sup>811</sup> Psel., *Exeg.* 140, 4-9 (1141b, 16-1141c, 6). Cf. *Orac. Chald.* 159.

<sup>812</sup> Psel., *Exeg.* 140, 12-13 (1141b, 1-3). Cf. *Orac. Chald.* 108.

<sup>813</sup> Psel., *Exeg.* 141, 25-26 (1144b, 9-11). Cf. *Orac. Chald.* 1.

<sup>814</sup> Psel., *Exeg.* 145, 8-9 (1148c, 9-11). Cf. *Orac. Chald.* 215\*.

<sup>815</sup> Psel., *Exeg.* 134, 8-10 (1133b, 9-12). Cf. *Orac. Chald.* 147.

<sup>816</sup> Psel., *Forens.* 1, 503-504. Sobre el ὄχημα-πνεῦμα vid. Kissling (1922).

<sup>817</sup> Majercik, 2001, 278-286.

## ☞ 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 diezaba 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<sup>818</sup>. Para Marasco el episodio ejemplifica cómo en la época romana la magia también se usaba con fines bélicos<sup>819</sup>. De entre los numerosos testimonios que consignan el suceso<sup>820</sup> únicamente dos lo relacionan con Juliano el Caldeo. El primero de ellos lo ofrece Juan Malalas (ca. 490-570s) en su *Crónica*:

<sup>818</sup> Vid. Renan (273-279), Rubin (1979), Fernández Fernández (2002), Fernández Ubiña (2002), Israelowich (2008) y, especialmente, Perea Yébenes (2002). Otros milagros de lluvia son: el de Elías (LXX, 3Reg. 17, 1; 18, 1; 18, 41-45; Ep. Jac. 5, 17-18; Ephr. Syr., H&Serm 4, col. 395-400); el del año 42 d.C. en que Gneo Hosidio Geta batalla contra los mauritanos (D. C. 60, 9, 1-4); el ocurrido ca. 276-279 cuando Probo luchó contra los alamanos (Zos. 1, 67, 1-2, p. 48, 1-14 M.; Zonar. 12, 29, p. 155, 15-24); y el de los etruscos que, con truenos y relámpagos, expulsaron a los bárbaros de Narnia (Zos. 5, 41, 1, p. 60, 20-61, 5 P. = p. 269, 22-270, 3 M.).

<sup>819</sup> Marasco, 2004, 113. Cf. Dodds (1973<sup>8</sup>, 294-295).

<sup>820</sup> 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, 473e; 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.

Ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ (sc. Μάρκοϛ Ἄντωνίνοϛ) ὑπέταξε τὸ ἔθνος τῶν Γερμανῶν. ὡσαύτως δὲ ἐπὶ τῶν χρόνων τῆς βασιλείας αὐτοῦ τὰ κατὰ Ἰοϛλιανὸν τὸν Χαλδαῖον τὸν μέγαν ἔθαϛμάζετο<sup>821</sup>.

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 Χαλδαῖοι en tres ocasiones más, y todas ellas con el sentido de gentilicio<sup>822</sup>. 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 Casio<sup>823</sup>) atribuyeron a Arnufis la prodigiosa salvación de las malparadas legiones imperiales, mientras que otros (¿Malalas?) la adjudicaron a Juliano el Caldeo:

Ἄρνοϛφιϛ· οὗτος Αἰγύπτιοϛ ἦν φιλόσοφοϛ, ὃϛ σϛνὼν Μάρκω, τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων, τῷ φιλοσόφω, δίφει ποτὲ καμνόντων τῶν Ῥωμαίων ἐξαίφνης ποιῆσαι νέφη τε ἀγεροθῆναι ζοφώδη καὶ ὄμβρον ἀφεῖναι λάβρον ἅμα βρονταῖϛ τε καὶ σέλασιν ἐπαλλήλοιϛ. καὶ τοῦτο σοφία τινὶ ἐργάσασθαι Ἄρνοϛφιν. οἱ δὲ φασιν Ἰοϛλιανὸν τὸν Χαλδαῖον τοῦτο πεποιημέναι τὸ θαϛμάσιον<sup>824</sup>.

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

<sup>821</sup> Io. Mal., *Chron.* 11, 30, p. 213, 70-72 T. (p. 282, 5-7 D.).

<sup>822</sup> Io. Mal., *Chron.* 2, 3, p. 19, 43-44 (p. 25, 20-21); 8, 3, p. 147, 37 (p. 194, 5); *Eclog.* 237, 28. Cf. Anon., *Chron.* 11, 4.

<sup>823</sup> D. C. 71, 8, 1-4.

<sup>824</sup> *Sud.*, α 3987. Cf. *Sud.*, ι 434 (vid. p. 163).

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 μάγοι<sup>825</sup>, 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 (θαύματα/ργίαι) 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 demonios<sup>826</sup>:

᾽Ωσαύτως δὲ καὶ ὁ Ἰοῦλιανὸς, καὶ ᾽Απολλώνιος, καὶ ᾽Αποκρίλιος οἱ μάγοι, ἐπὶ Δομετιανοῦ τοῦ βασιλέως, διαφόροϋς φαντασίας εἰργάσαντο, ὧν μία ἐργασία τοιαύτη φαίνεται ἐν τοῖς τῶν ἀρχαιοτέρων ἀνδρῶν διηγήμασι. λοιμικῆς ποτε νόσου καταλαβούσης τὴν ᾽Ρώμην, καὶ πάντων σποράδην ἀπολλυμένων, προὔτρέποντο οἱ μάγοι οὗτοι

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

<sup>826</sup> Cf. Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 460, 8-16 (vid. n. 1028).

ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ βοηθῆσαι τῇ πόλει ἀπολλυμένῃ. φησὶ δὲ Ἄπολλύειος· ἐγὼ τὴν ἐν τῷ τρίτῳ μέρει τῆς πόλεως ἐνδημήσασαν λοιμικὴν φθορὰν καταπαύσω ἐν ἡμερῶν. εἶτα καὶ ὁ Ἄπολλώνιος· καὶ ἐγὼ τὴν ἐν τῷ ἄλλῳ τρίτῳ μέρει ἐντὸς ἑὶ ἡμερῶν, φησί, καταπαύσω. ἀποκριθεὶς καὶ ὁ ἀκροθήνιος παρ' αὐτοῦς, καὶ πλεῦον ἐγγίτων διὰ τῆς ματαιότητος, Ἰοῦλιανός, ἔφη· ἐντὸς ἑὶ ἡμερῶν πάσα ἡ πόλις ἀπόλλυται, μὴ περιμένοσα τὴν ἐξ ἡμῶν βοήθειαν. ἐμοὶ τοίνυν τὸ ἐπιβάλλον τρίτον ἕτερον μέρος τῆς πόλεως ἐντεῦθεν ἤδη παύσθω τῆς λοιμικῆς φθορᾶς. καὶ δὴ ἐπαύθη. ὡς οὖν λοιπὸν παρακληθέντος αὐτοῦ ὑπὸ τοῦ βασιλέως, κατέπαυσε καὶ ἄλλων δύο μερῶν τὸ τάχος τῆς νόσου<sup>827</sup>.

Saffrey sostuvo que el relato de Anastasio «*est de bout en bout un tissu d'invéraisemblances*»<sup>828</sup>. Así lo parece porque, para empezar, las cronologías involucradas resultan irreconciliables. Apolonio vivió del 3/4 a.C. al 97 d.C.<sup>829</sup>, 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 170<sup>830</sup>, 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 peste<sup>831</sup>.

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 Suetonio<sup>832</sup>, 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 peste<sup>833</sup>. La enfermedad se había

<sup>827</sup> Anast. Sinait., *Q&R* 20 (PG 89, 524d-525b). Cf. Tz., *Ex.* 104, 14-16 (vid. n. 655).

<sup>828</sup> Saffrey, 1981b, 212 (1990, 66).

<sup>829</sup> Robiano, «Apollonios de Tyane», *DPhA* 1, 289-294.

<sup>830</sup> Flamand, «Apulée de Madaure», *DPhA* 1, 298-317.

<sup>831</sup> Philostr., *VA* 4, 10.

<sup>832</sup> Suet., *Tit.* 8, 3-4.

<sup>833</sup> 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<sup>834</sup>. 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<sup>835</sup>.

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<sup>836</sup> y ficticia en opinión de otros. En lo que respecta a Apolonio y Apuleyo hay sólida constancia de su presencia en Roma<sup>837</sup>. 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*»<sup>838</sup>. Pero es frecuente que la acusación de magia lleve una carga de difamación: «*magus Christus*»<sup>839</sup>, 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*

<sup>834</sup> Gozalbes Cravioto & García García, 2007, 17.

<sup>835</sup> SHA, *Marc.* 13 y 28.

<sup>836</sup> Para Montero (2000, 162) «la actuación de Juliano en la Roma de Trajano podría ser histórica».

<sup>837</sup> Apul., *Met.* 11, 26; 28; 30; *Flor.* 17, 4. Philostr., *VA*, 7, 8-ss.

<sup>838</sup> Saffrey, 1981b, 212 (1990, 66). Cf. Aug., *Ep.* 138, 18, p. 145, 5-7: «*quis autem uel risu dignum non putet, quod Apollonium et Apuleium, ceterosque magicarum artium peritissimos conferre Christo, uel etiam praeferre conantur?*». Graf (2002b, 88) alista a Juliano el Teúrgo entre «los expertos en artes mágicas».

<sup>839</sup> Lact., *Inst.* 5, 9, 3. Cf. Tert., *Apol.* 21, 17 y 23, 12; Arnob., *Nat.* 1, 43; Eus., *DE* 3, 3, p. 108, 28-113, 29.



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 Ἰοῦλιανὸς ὁ Χαλδαῖος καὶ ὁ Λίβρις Ἀποκλήιος, 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<sup>840</sup>. 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 impedía con encantamientos que no podía deshacer<sup>841</sup>: ¿ese otro era Apuleyo?

#### ~ EL ROMPIMIENTO 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 δὲ ἑνὸς (sc. τῶν φιλοσόφων) τὸν λόγον «ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ», ἔφη πρὸς αὐτὸν Ἀλέξανδρος, «ἐπιτάττω σοι μὴ λαλεῖν». ἅμα δὲ τῷ λόγῳ καὶ ὁ ἄνθρωπος αὐτίκα τὸ στόμα πεδηθεῖς

<sup>840</sup> Leo Allatius, *De Graecorum hodie quorundam opinionibus* (Cologne: 1645), p. 177 [citan Lobeck, *Aglaophamus*, 100 y Sathas, 1877, 309]: Δύο ἦστην ἄνδρε σοφῶ τὰς ἀπορρήτορας δυνάμεις, Ἰοῦλιανὸς ὁ Χαλδαῖος καὶ ὁ Λίβρις Ἀποκλήιος. Ὁ μὲν οὖν περίαπτα ποιήσας, ἐπάσας δὲ καὶ ταῖς ὕλαις, τοῖς μὲν τὰς τῶν θηρίων ἐπέδησεν ὀρμάς, τὰ δὲ ἐπισχεῖν. Ἰοῦλιανὸς δὲ καὶ ἐπωδῶν ἄτερ καὶ περιαιμμάτων ἀνεῖλε παντάπασι.

<sup>841</sup> 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 inuideant purgationi animae, uel artibus seruiant inuidorum, querelam de hac re Chaldaei nescio cuius expromens; “conqueritur” inquit “uir in Chaldaea 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 ligauit ille” inquit “et iste non soluit”».

ἐσιώπα. ἄρ' οὖν δίκαιον ἀναλογίσασθαι, πότερον μείζον ἐν παραδόξοις ἄνθρωπον, καὶ ταῦτα φιλόσοφον, οὕτω ῥαδίως ἀφελέσθαι τοῦ λόγου ἢ λίθον βία λόγου τῇ χειρὶ διελεῖν, ὃ πρὸς τινῶν ἐπὶ Ἰουλιανῶ τῷ καλομένῳ Χαλδαίῳ κεκομπολογῆσθαι ἀκήκοα<sup>842</sup>.

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 Jámblico 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?

#### ~ 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*<sup>843</sup>.

En vista de que, según demostró Places<sup>844</sup>, 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 afirmaré con la rotundidad de Places que se trata «*sans doute*»<sup>845</sup> de Juliano el Teúrgo. Places, claro está, defendía en ese tiempo que «*le recueil* (sc. los *Oracula Chaldaica*) *provient de Julien le Théurge*»<sup>846</sup>.

<sup>842</sup> Soz., *HE* 1, 18, 7.

<sup>843</sup> Arnob., *Nat.* 1, 52. Sobre el pasaje vid. Edwards (1988).

<sup>844</sup> Places, *Oracles*, 29-32.

<sup>845</sup> Places, *Oracles*, 32.

<sup>846</sup> Places, *Oracles*, 7.

También podría ser Juliano el Caldeo el personaje mencionado<sup>847</sup>. 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*<sup>848</sup>. 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<sup>849</sup>. 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 pocos 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 tenido por el responsable 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:

Ἰοϋλιανός, ὁ τοῦ προλεχθέντος (sc. Ἰοϋλιανοῦ, Χαλδαίου, φιλοσόφου) πατρὸς, γεγονὼς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνο τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἐπῶν καὶ ἄλλα ὅσα τῆς τοιαύτης ἐπιστήμης κρύφια τῶν γυμνασίων. ὅτι τοῦτόν φασι δίψει ποτὲ καμνόντων τῶν Ῥωμαίων, ἐξαίφνης ποιῆσαι νέφη τε ἀγεροθῆναι ζοφώδη καὶ ὄμβρον ἀφεῖναι λάβρον ἅμα βρονταῖς τε καὶ σέλασιν ἐπαλλήλοις· καὶ τοῦτο σοφία τινὲ ἐργάσασθαι Ἰοϋλιανόν. οἱ δὲ φασιν

<sup>847</sup> Arnobio (*Nat.* 1, 5) alude a «*Magicis et Chaldaeorum ex reconditis disciplinis*», todas ellas practicadas en época de Zoroastro.

<sup>848</sup> Culianu, 1981. Arnob., *Nat.* 2, 62: «*neque quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates uias faciles praebeant ad caelum contendentibus subuolare*». Cf. *Orac. Chald.* 213\*.

<sup>849</sup> Incluido Pselo, *Psychol.* 148, 11-12: τοὺς δὲ περὶ μαγειῶν λόγους σπινιστῶσιν ἀπὸ τε ἀκροτάτων τινῶν δυνάμεων ἀπὸ τε περιγεῖων ὑλῶν.

Ἦρνοϋφιν, τὸν Αἰγύπτιον φιλόσοφον, τοῦτο πεποιημέναι τὸ θαυμάσιον<sup>850</sup>.

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<sup>851</sup>, a tres obras distintas: los Θεοϋργικά, 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 \*Θεοϋργικά λόγια, como supuso otrora Stanley<sup>852</sup>, 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<sup>853</sup> *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

<sup>850</sup> *Sud.*, τ 434. Cf. la edición de texto de Milán, 1499, fol. 446-447.

<sup>851</sup> Lambecius, *Prodromus*, 3, n. 1.

<sup>852</sup> 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).

<sup>853</sup> Éste es el sentido que comporta la frase ἔγραψε καὶ αὐτός en otros pasajes de la *Suda* (τ 566; τ 567; τ 568; τ 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<sup>854</sup>.

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*»<sup>855</sup>. 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 παρὰ Χαλδαίους θεοῦργοί, 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: Ἰουλιανὸς ἐν τοῖς λογιῶις uel similiter*»<sup>856</sup>. Places, aunque admite que la colección de los *Oráculos* proviene de Juliano el Teúrgo –en calidad de editor de una compilación cerrada en la que pudo incluir, junto con otros oráculos heredados de la tradición, los oráculos que le habían sido revelados a él mismo–, se muestra prudentemente comedido a la hora de pronunciarse sobre la espinosa cuestión de la autoría: «*mais il reste plus sûr de garder aux Oracles l’anonymet*»<sup>857</sup>. 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 Θεοῦργικά 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

<sup>854</sup> Psel., *Exeg.* 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12).

<sup>855</sup> Places, *Oracles*, 9.

<sup>856</sup> Kroll, 1894, 71.

<sup>857</sup> Places, *Oracles*, 9.

igual con la segunda: en un escolio de *El amigo de las mentiras* de Luciano de Samósata se citan los Τελεστικά Ἰοῦλιανοῦ, y se constata que Proclo los comentó (ὑπομνηματίζει) en un escrito que a su vez fue rebatido por Procopio de Gaza (ca. 465-ca. 528)<sup>858</sup>. De la llamada *Refutatio Procli* de Procopio hoy día sólo se conserva una réplica sobre el asunto de la Trinidad<sup>859</sup> –tríada que no sabemos si se pudo equiparar a alguna tríada neoplatónica de inspiración caldea–, de resultas que la *Refutación*, en lamentable estado de conservación, no permite conocer qué cuestiones planteaba Proclo en su comentario ni, claro está, nos es útil para vislumbrar la temática de los Τελεστικά de Juliano. Majercik, aunque admite que la etiqueta Τελεστικά podría estar usándose en el escolio como denominación de los *Oráculos*, juzga que es más prudente mantener separados los tres títulos que da la *Suda*<sup>860</sup>. Perea Yébenes, a su vez, supone que en los Τελεστικά Juliano el Teúrgo sistematizó la «tradición de la consagración de los objetos por el médium o el mago»<sup>861</sup>, 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 debidos a Jámblico y a Porfirio<sup>862</sup>. Por otra parte, no sabemos si el Flavio Claudio Juliano está aludiendo a esta obra cuando recuerda κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις una doctrina astronómica referente a la posición que ocupa el Sol entre los planetas<sup>863</sup>. Contenidos aparte, los Τελεστικά debieron de tener una envergadura suficiente como para constituir *per se* una obra autónoma o para que, aun suponiendo que fueran parte de los Θεοῦργικά, pudiera emprenderse su lectura y estudio separadamente del resto.

<sup>858</sup> Luc., *Philops.* 12, p. 348 F.: [ἐρατικά] οἷα εἰκὸς τὰ τελεστικά φησι Ἰοῦλιανοῦ, ἃ Πρόκλος ὑπομνηματίζει, οἷς ὁ Προκόπιος ἀντιφθέγγεται πάντῃ δεξιῶς καὶ γενναίως (Dodds, 1973<sup>8</sup>, 284 y Hadot, 1978, 704, n. 3 citan el escolio a partir de *Luciani Samosatensis opera*, ed. Carolus Jacobitz, Lipsiae: Koehler, 1841, vol. 4, p. 224; y Lobeck, *Aglaophamus*, 100 a partir de *Luciani Samosatensis opera*, ex uersione Ioannis Benedicti, Amstelodami: 1687, vol. 7, p. 540). En *Philops.* 11-12 se cuenta cómo un babilonio de los llamados ‘caldeos’ curó con un ensalmo y un trozo de lápida a una persona emponzoñada por la picadura de una víbora.

<sup>859</sup> Procop. Gaz., PG 87.2, 2792e-h. Según Procopio (Psel., *Forens.* 1, 287-295), τὰς Ἑλληνικὰς ἀποδείξεις fueron para Proclo λόγων καταγίδες, «vendavales de palabras».

<sup>860</sup> Majercik, 1989, 21, n. 50.

<sup>861</sup> Perea Yébenes, 2005, 229.

<sup>862</sup> Vid. respectivamente Phot., *Bibl.* 215, 173b y Porph., 351-360aF.

<sup>863</sup> Iul., *Or.* 11(4), 148a. Lewy, 1978, 444.

En cuanto a los Λόγια no debe de ser gratuita la aclaración de que éstos fueron escritos δι' ἐπῶν<sup>864</sup>, admitiéndose por lo común que el verso en cuestión es el hexámetro dactílico<sup>865</sup>. Mas, ¿por qué habría de explicitarse el metro si era consabido que las tiradas de hexámetros fueron el vehículo tradicional para dar forma al género oracular? Places, aunque asume que los *Oráculos* se escribieron únicamente en hexámetros, incluyó entre los *fragmenta dubia* dos oráculos que, transmitidos como textos caldeos, presentan otra versificación<sup>866</sup>: el fragmento 211\*, introducido por medio de la fórmula procliana φησὶν τις θεῶν<sup>867</sup>, es un tetrametro trocaico cataléctico; y el fragmento 212\*, inserto como Χαλδαϊκὸν λόγιον en la *Exégesis* de Pselo<sup>868</sup>, es un trímetro yámbico. Lewy, por el contrario, opina que la voz ἔπη no tiene por qué aludir inequívocamente al hexámetro dactílico, de manera que la considera extensible a otros esquemas métricos<sup>869</sup>. Yo estimo que, al explicitar la forma versificada de los *Oráculos*, la *Suda* está considerando que los Θεοϋργικά 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 místico como ‘clandestinos’ en relación a la legislación vigente en la Constantinopla bizantina. Saffrey da por hecho que la ἐπιστήμη aludida es la «*science théurgique*»<sup>870</sup>. Sin embargo, expreso mi reserva al respecto teniendo en cuenta que Jámblico nunca alude a la teúrgia como ἐπιστήμη sino como τέχνη<sup>871</sup>. El Caldeo, en cambio, parece haber considerado

<sup>864</sup> *Sud.*, ι 434. Cf. Psel., *Logica* 3, 125-128: ἔστι δέ τις καὶ θεολογία παρ' αὐτοῖς (sc. Χαλδαίοις) ἐν ἀπορρήτοις σπληγεομένη, δι' ἐπῶν μὲν ἐϋγκειμένη.

<sup>865</sup> Cumont, 1949, 361. Dodds, 1973<sup>8</sup>, 283-284. Brisson, 2000, 333. Berg, 2001, 69.

<sup>866</sup> Places, *Oracles*, 10 y 150-151. «*Ont été exclus les fragments possibles pour lesquels aucun témoignage ne permettait une forme métrique*» (Places, 1969, 285). Festugiere (1950<sup>2</sup>, vol. 2, 603, n. 1) indica que en la hímica del período imperial a veces se usó la forma de la prosa, substituyéndose así los tradicionales hexámetros dactílicos.

<sup>867</sup> Procl. *In R.* 1, 111, 28-112, 1.

<sup>868</sup> Psel., *Exeg.* 143, 1 (1145b, 1).

<sup>869</sup> Lewy, 1978, 62, n. 200. Wolff (Porph., *Phil. orac.* 68-90) recoge una muestra de oráculos heterogéneos en trímetros yámbicos, troqueos y dísticos elegíacos.

<sup>870</sup> Saffrey, 1981b, 211 (1990, 65).

<sup>871</sup> Iambli., *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 τελεστική era ἐπιστήμη, mientras que Proclo y Pselo aluden a la ἱερατική como τέχνη<sup>872</sup>. ¿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 ἐπιστήμη y τέχνη.

## ☞ OTROS TRATADOS DE JULIANO 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. Porfirio y Jámblico, según transmite Marino<sup>873</sup>, comentaron numerosas veces τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων σὺγγράμματα: 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 Pselo para referir a unos discursos de los Caldeos donde se discutía el orden divino de Hécate<sup>874</sup>. En el siglo XI, así pues, parece que todavía circulaba algún escrito de ellos, quizá en forma de resumen: no tiene sentido que Pselo 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<sup>875</sup>: por una parte los λόγια, por otra οἱ ἱερατικοὶ θεσμοί ο, según parafrasea Kroll, los «*theurgorum praecepta*»<sup>876</sup>. Nicéforo Gregorás también mencionará τε χρησμῶν καὶ Χαλδαϊκῶν παραγγελίων<sup>877</sup>, 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 lograrse una comprensión cabal de las revelaciones atesoradas en los *Oráculos*. El hecho

<sup>872</sup> Psel., *Exeg.* 132, 1-5 (1129d, 9-1132a, 2). Procl., *Sacr.*; Psel., *Logica* 46, 43-51 (vid. p. 180).

<sup>873</sup> Marin., *Procl.* 26, 15-20 (Porph. 363T): καὶ μετ' αὐτὸν (sc. Σφριανόν) τοῖς τε εἰς Ὀρφέα αὐτοῦ ὑπομνημάσιν ἐπιμελῶς ἐντὶ γγάνων (sc. Πρόκλος) καὶ τοῖς Πορφύριου καὶ Ἰαμβλίχου μύθοις ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων σὺγγράμματα, αὐτοῖς τε τοῖς θείοις λογίοις ἐντρεφόμενος (κτλ). Cf. *Procl.* 28, 19: ἐν ἰδίῳ (sc. Πρόκλου) σὺγγράμματι.

<sup>874</sup> Psel., *Theol.* 23, 40-41: ὅσα δὲ τῇ Ἑκάτῃ (sc. Χαλδαῖοι) διδῶσι καὶ οἷα περὶ ταύτης λογοποιούσι, γνῶσεσθε τοῖς ἐκείνων προσομιλοῦντες σὺγγράμμασι.

<sup>875</sup> Phot., *Bibl.* 214, 173a, 13-15 (vid. n. 377).

<sup>876</sup> Kroll, 1894, 7. Cf. Procl., *In Ti.* 3, 41, 4: θεσμοὺς τελεστικούς.

<sup>877</sup> 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<sup>878</sup>.

En *Sobre el Timeo* Proclo refiere de modo generalizado a αἱ βίβλοι τῶν θεολόγων καὶ τῶν θεοπργῶν<sup>879</sup>: en esta ocasión los teólogos 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*

<sup>878</sup> Procl. *In Cra.* 52, p. 20, 26-27: οἱ θεοπργοὶ διδάσκοσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι (*Orac. Chald.* 49 y 87). *In R.* 2, 220, 11-25: τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεοπργῶν ἀκούσας (...) καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν (*Orac. Chald.* 58). *In Ti.* 2, 50, 20-29: ἡ τῶν Ἀσσορίων θεολογία τὰ αὐτὰ παραδίδωσι θεόθεν ἐκφανθέντα (*Orac. Chald.* 67 y 68). *Theol. Plat.* 5, 35, p. 130, 5-11: ἐκεῖνοι (sc. οἱ θεοί) προσειρήκασιν (...) κατὰ τὴν τῶν λογίων ὑφήγησιν (*Orac. Chald.* 72). *In R.* 2, 143, 22-27: θεοπργῶν καὶ θεῶν ἄγνωστα γραφόντων (*Orac. Chald.* 95).

<sup>879</sup> Procl., *In Ti.* 3, 131, 25-132, 4: οἷον καὶ περὶ τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ Ἐκάτη θεαὶ τινές εἰσιν ἐν αὐτῇ καὶ ἡ Ἄρτεμις, καὶ περὶ τοῦ βασιλέως Ἡλίου καὶ τῶν ἐκεῖ θεῶν, τὸν ἐκεῖ Διόνσων ὑμνοῦντες· «Ἡελίοιο πάρεδρος ἐπισκοπέων πόλον ἄγνόν» (*Orac. Chald.* 226), τὸν Δία τὸν ἐκεῖ, τὸν Ὀσιριν, τὸν Πᾶνα τὸν ἡλιακόν, τοὺς ἄλλοις, ὧν αἱ βίβλοι πλήρεις εἰσὶ τῶν θεολόγων καὶ τῶν θεοπργῶν· ἐξ ὧν ἀπάντων δῆλον, ὅπως ἀληθὲς καὶ τῶν πλανωμένων ἕκαστον ἀγελάρχην εἶναι πολλῶν θεῶν συμπληρούντων αὐτοῦ τὴν ἰδίαν περιφοράν. *In Ti.* 3, 132, 26-133, 10: οὕτω καὶ τοῦ θεοπργοῦ διδάξαντος ἡμᾶς περὶ τε τῶν ἄστρον καὶ τῶν πλανωμένων φρονεῖν· περὶ μὲν γε τῶν ἀπλανῶν τῆς δημοπργίας λέγων φησὶν· «ἔπηξε δὲ καὶ πολὺν ὄμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν μὴ τάσει ἐπι πόνῳ πονηρᾷ, πῆξει δὲ πλάνην οὐκ ἐχούση χρωμένων» (...). περὶ δὲ τῶν πλανωμένων, ὅτι «ἔξ αὐτοῦς ὑπέστησεν ἕβδομον ἡλίου μεσεμβολήσας πῦρ, τὸ ἄτακτον αὐτῶν εὐτάκτοις ἀνακρεμάσας ζώναις», τὴν μὲν ἀνωμαλίαν ἣν ἔχοσι τῶν κινήσεων «ἀταξίαν» εἰπὼν, τὴν δὲ τῶν ἐπιτεταγμένων αὐτοῖς ζωνῶν εὐταξίαν κρατοῦσαν εἰς τάξιν περιάγειν τὴν ἀταξίαν παριστάς (...), καὶ τὰς διαφόρους νοήσεις, ἃς δὴ «ζώνας» (cf. *Orac. Chald.* 195) ἐκάλεσε, διὰ τὴν ἐαπτῶν τάξιν ἔφατο καὶ τὴν φαινομένην τῶν σωματῶν ἀταξίαν εἰς τὴν πρέποσαν τάξιν περιάγειν ἐαπταῖς, διασωσαμένας ἕκαστα τῶν πλανωμένων ταῖς ἐαπτῶν δυνάμεσι. *In Ti.* 3, 63, 22-25: ὁ δὲ θεοπργὸς οὕτως οἶεται σαφῶς εἰπὼν τὸν δημοπργὸν ἐξ ἀνακρεμάσαι ζώνας ἕβδομον ἡλίου μεσεμβολήσαντα πῦρ, ᾧ μὴ θέμις ἀπιστεῖν. Cf. *Orac. Chald.* 57, 58, 65 y 200.

*caldeos*<sup>880</sup>. El primero se titula Αἰ ζώναι y se atribuye a un Juliano sin más<sup>881</sup>, quien ha de ser el Teúrgo. Para Dodds *Las zonas (celestes)*, más que un tratado independiente, fueron una parte de los Θεοϋργικά; mas no da razón de la sospecha<sup>882</sup>. Dado que en su libro séptimo se celebraba a Εὐνὸν como divinidad del tiempo, el Χρόνοςϋ Χρόνος de *Oráculos* (fr. 185)<sup>883</sup>, Kroll conjeturó que *Las zonas* constaron de siete libros dedicados a sendas esferas planetarias<sup>884</sup>: el asunto primordial habría sido el ἑπτάζωνος. 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<sup>885</sup>. 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*

<sup>880</sup> Cf. Psel., *Chron.* 6, 40: τισι βιβλίαις ἀρρήτοις. *Theol.* 4, 45-46: βιβλίαις (...) τοῖς λεγομένοις Χαλδαϊκοῖς.

<sup>881</sup> Procl., *In Ti.* 3, 27, 8-11: ὄθεν, οἶμαι, καὶ οἱ τῶν θεοϋργῶν ἀκρότατοι θεὸν καὶ τοῦτον (sc. τὸν χρόνον αἰώνιον) ὕμνησαν, ὡς Ἰοϋλιανὸς ἐν ἐβδόμῳ τῶν Ζωνῶν.

<sup>882</sup> Dodds, 1973<sup>8</sup>, 284.

<sup>883</sup> Procl., *In Ti.* 3, 36, 19-22: καὶ κατὰ τὴν ἀφανῆ καὶ ἐπαναβεβηκῆσαν ὁ ἀληθέστερος ἥλιος σῦμμετρεῖ τῷ χρόνῳ τὰ πάντα, «χρόνοςϋ χρόνος» ὧν ἀτεχνῶς κατὰ τὴν περὶ αὐτοῦ τῶν θεῶν ὁμφῆν. 3, 55, 30-56, 1: διὸ καὶ «χρόνοςϋ χρόνος» οὗτος καλεῖται παρὰ τοῖς θεολόγοις, ὡς τὸν πρώτιστον ἐκφαίνων χρόνον, καὶ ἡ τῶν ὠρῶν περίοδος ἀποτελεῖται κατ' αὐτόν. Vid. Places, *Oracles*, 148. A *Las zonas*, afirma Lewy (1978, 680), también pertenece el testimonio *In Ti.* 3, 20, 22-28: ἀλλ' οὐχ οἱ θεοϋργοὶ ταῦτα φαῖεν ἄν, οἳ γε καὶ θεὸν αὐτὸν (sc. τὸν χρόνον) εἶναι φασι καὶ ἀγωγὴν αὐτοῦ παρέδοσαν ἡμῖν, δι' ἧς εἰς αὐτοφάνειαν κινεῖν αὐτὸν δῖνατόν, καὶ ὕμνοῦσι πρεσβύτερον καὶ νεώτερον καὶ «κῆλοέλικτον» (*Orac. Chald.* 199) <τοῦτον> τὸν θεὸν καὶ αἰώνιον, οὐ μόνον ὡς αἰῶνος εἰκόνα, ἀλλὰ καὶ ὡς αὐτὸν αἰώνιως προειληφότα καὶ νοοῦντα τὸν σύμπαντα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ἀπάντων ἀριθμόν (κτλ). A ellos deberán añadirse también estos otros: 3, 26, 3-4: διὸ καὶ οἱ θεοϋργοὶ καλοῦσιν αὐτὸν (sc. ὁ χρόνος) αἰώνιον καὶ οὐ Πλάτων μόνος. 3, 40, 20-24: οὐ μόνον, ὃ καὶ πρότερον εἶπομεν, Πλάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ θεοϋργοὶ σῖνάδοσι, θεὸν ἐγκόσμιον τὸν χρόνον ὕμνοῦντες, <ὡς> αἰώνιον, ἀπέραντον, νέον καὶ πρεσβύτην, ἐλικοειδῆ, πρὸς τούτοις ὡς ἔχοντα τὴν οὐσίαν ἐν αἰῶνι καὶ μένοντα ἀεὶ τὸν αὐτὸν καὶ ὡς ἀπειροδύναμον. 3, 80, 12-17: καὶ μήποτε καὶ ὁ θεοϋργὸς ἐλικοειδῆ τὸν χρόνον ὕμνήσας ὡς νέον ἅμα καὶ πρεσβύτην καὶ εἰς τοῦτο ἀπέβλεπε τὸ μάλιστα διὰ τῆς τῶν πλανήτων κινήσεως τῆς καθ' ἕλικα γιγνομένης ἡμῖν ἐμφανῆ γίγνεσθαι τὰ μέτρα τῶν χρονικῶν παντοίων περιόδων.

<sup>884</sup> Kroll, *RE* 19, s.v. «Der Theurg», n° 9, col. 15 [cita Lewy, 1978, 104, n. 155]; Dodds, 1973<sup>8</sup>, 284. Sobre la identificación Χρόνος/Κρόνος vid. Procl., *In Cra.* 109, p. 59, 14-21.

<sup>885</sup> Majercik, 2001, 296. Dam., *Pr.* 3, p. 36, 12-13 W. (96, p. 240, 25-26 R.): ὡς οἱ ἑπτὰ Δις ἐπέκεινα δημοϋργοὶ παρὰ τοῖς θεοϋργοῖς. Cf. *Corp. Herm.* 1, 9, p. 9, 19-20: διοικητῆς ἑπτὰ.

(fr. 65, 145)<sup>886</sup>. 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)<sup>887</sup>, 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)<sup>888</sup>. 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<sup>889</sup>. 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)<sup>890</sup>. 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<sup>891</sup>.

En *Sobre el Timeo* Proclo menciona un segundo escrito que ahora atribuye al Teúrgo<sup>892</sup>: los Ὑφηγητικά. Según sugiere el título, la obra debió de ser una especie de

<sup>886</sup> Cf. Psel., *E. Chald.* 147, 16-17: μετὰ δὲ τὰς ζώνας ἐστὶν ὁ ἀπλανῆς κύκλος περιέχων τὰς ἑπτὰ σφαίρας, ἐν αἷς τὰ ἄστρα.

<sup>887</sup> *Orac. Chald.* 57: ἑπτὰ γὰρ ἐξώγκωσε πατὴρ στερεώματα κόσμων. *Orac. Chald.* 58: (τὸ ἡλιακὸν πῦρ) ... καρδίης τόπῳ ἐστήριξεν ... *Orac. Chald.* 65: καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο π[ρ]όροχον, ἔνθα κάτεισι / μέχρι <καὶ> ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ. Para Lewy (1978, 153-154) el Sol es el quinto porque, en orden descendente, también se cuenta la esfera de las estrellas. *Orac. Chald.* 200: μεσεμβολεῖν.

<sup>888</sup> Cumont, 1922, 28-29; 1949, 170-180, 364, 380. Luque Moreno, 2006, 141.

<sup>889</sup> Iul., *Or.* 11(4), 138b-d (cf. 148a: κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις). Procl., *In R.* 2, 220, 11-25; *H.* 1, 5: μεσσατὴν ἔδρην (vid. Berg, 2001, 157-158).

<sup>890</sup> Procl., *In Ti.* 3, 61, 8-63, 24; 3, 132, 26-133, 10. Pl., *R.* 616e; *Ti.* 38b6-e3. Vid. Thompson (1904), Knorr (1990), Lisi (1991), Brisson (2003, 124-125). Para Proclo, señala Berg (2001, 189), las trayectorias planetarias no son epicíclicas sino helicoidales.

<sup>891</sup> Procl., *In Ti.* 1, 317, 22-27: τῷ τρίτῳ τῶν ἀρχικῶν ὁ θεο[π]οργὸς ἀνατίθησι (...) διδόναι καὶ δημο[π]ορεῖν μὲν τὸν οὐρανόν, «κ[ρ]οτῶ σχήματι» (*Orac. Chald.* 63) περικλάσας, πηγνύναι δὲ πολὺν ὄμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν, ζώνας δὲ πλανωμένων ὑφιστάνειν ἑπτὰ, καὶ γῆν ἐν μέσῳ τιθέναι.

<sup>892</sup> Procl., *In Ti.* 3, 124, 26-125, 4: καὶ γὰρ τὰ λόγια τῶν ἀστέρων τὸ προπόρε[μ]α τῶν ἀπλανῶν οὐχ ἄπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις λέγοντα· «μηναιὸν τε δρόμημα καὶ ἀστέριον προπόρε[μ]α» (*Orac. Chald.* 64), καὶ πάλιν· «ἀστέριον προπόρε[μ]α σέθεν χάριν οὐκ

manual destinado a instruir a quienes se iniciaban en las enseñanzas astronómico-astrologías de los *Oráculos*, entre ellas, en las relativas a la procesión de los astros y a los siete κοσμοκράτορες que están al frente de las esferas planetarias. Aune sugiere la posibilidad de que esta obra haya influido en el concepto de ἄρχοντες cósmicos de Jámblico, uno de los grados de la jerarquía divina<sup>893</sup>. 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 Ὑφηγητικά, escritos por «el Teúργο en persona»<sup>894</sup>, 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 σφγγράμματα<sup>895</sup>, lo que no es verificable. Podría haber un vínculo entre la insólita fórmula procliana κατὰ τὴν τῶν λογίων ὑφήγησιν y el título Ὑφηγητικά: Proclo tal vez comentó el fragmento 72 bajo influencia de esta obra del Teúργο<sup>896</sup>. Proclo también alude a ella como αἱ τῶν θεολόγων ὑφηγήσεις en un pasaje del comentario *Sobre la República* acerca del Sol, los astros y las esferas planetarias<sup>897</sup>.

Lewy llamó la atención acerca de que la etiqueta Ὑφηγητικά, 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

ἐλοχέυθη» (*Orac. Chald.* 107): τὴν εἰς τὸ πρόσθεν κίνησιν αὐτοῖς ἀποδίδωσι καὶ ὁ θεοπργὸς ἐν τοῖς Ὑφηγητικοῖς λέγων περὶ τοῦ τρίτου πατρὸς (cf. *Orac. Chald.* 73): ἔπηξε δὲ καὶ πολλὸν ὄμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν, τὸ πῦρ πρὸς τὸ πῦρ ἀναγκάσας πῆξει πλάνην οὐκ ἐχούση φέρεσθαι: σαφῶς ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὰ αὐτὰ μαρτυρεῖ κινεῖσθαι τοὺς ἀπλανεῖς, ὥστε δι' ἀμφοτέρων εἶναι πιστὴν τὴν Πλάτωνος δόξαν.

<sup>893</sup> Aune, s.v. «Archon», *DDD*, 82-85. Iambl., *Myst.* 2, 7 (84, 4-6 y 85, 15-17).

<sup>894</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 129, 1-5 W. (341, p. 203, 27-30 R.): οἱ θεοὶ καὶ αὐτὸς ὁ θεοπργὸς τὴν αἰσθητὴν τοῖς μαγικοῖς πατράσιν ὑποτίθενται δημιουργίαν. Σαφῶς γοῦν τὸν τρίτον τά τε ἄλλα διακρίναί φησιν ἐν τοῖς Ὑφηγητικοῖς (: Ὑφηγηματικοῖς Ruelle), καὶ τὸν ἥλιον μεσεμβολῆσαι τοῖς ἑπτὰ κοσμοκράτοσιν. Cf. *Orac. Chald.* 57, 58, 65, 200.

<sup>895</sup> Marin., *Procl.* 26, 15-20 (vid. n. 873). Dodds 1973<sup>8</sup>, 284.

<sup>896</sup> Procl., *Theol. Plat.* 5, 35, p. 130, 2-11: καὶ μοι δοκεῖ διὰ τούτων πάλιν ὁ Πλάτων τὰ αὐτὰ λέγειν τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν ὕστερον πεφασμένοις, καὶ ἦν ἐκεῖνοι (sc. οἱ πρὸ τοῦ Πλάτωνος θεολόγοι) «πάντεχον» προσειρήκασιν, ταύτην πανοπλία παντελεῖ κεκοσμημένην (cf. Pl., *Lg.* 796c) εὐφημεῖν: «καὶ γὰρ δὴ πάντεχος ἐνόπιος †εἶκα θεή† (ἦκα θεεῖη corr. Places)» (*Orac. Chald.* 72). Τὸ γὰρ παντελεῖς ἐν τῇ τῶν ὄπλων τῶν πρριχίων ἔξει καὶ τὸ ἄχραντον ἐν τῇ δυνάμει τῇ μὲν Ἀθηναϊκῇ μονάδι κατὰ Πλάτωνα προσήκει, τῇ δὲ παντεύχῳ κατὰ τὴν τῶν λογίων ὑφήγησιν.

<sup>897</sup> Procl., *In R.* 1, 294, 25.

truncado, le falta una indicación de contenido que concierna, 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 \*‘Υφηγητικὰ περὶ τῶν ζώνων<sup>898</sup>: ciertamente el sistema astronómico caldeo, derivado a partir de la posición intermedia (μεσεμβολῆσαι) que ostenta el Sol entre los planetas<sup>899</sup>, 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<sup>900</sup>. Según dictamina Albino de Esmirna<sup>901</sup> (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<sup>902</sup>: el diálogo ὑφηγητικός, teniendo por objetivo el instruir al lector, expone cuestiones cuya 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 ὑφηγητικά 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<sup>903</sup>: ¿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 ‘Υφηγητικά, como ya observaron Bidez y Smith<sup>904</sup>, demuestra que los Julianos deben contarse entre los primeros intérpretes de los *Oráculos*, y que los

<sup>898</sup> Lewy, 1978, 123, n. 220.

<sup>899</sup> En el sistema de Jámblico Helios es «*the middle of the middle*» (Finamore, 1985, 138-139).

<sup>900</sup> Abbate, Proclo, *Commento alla Republica*, p. 336, n. 24 (vid. D. L. 3, 49-51).

<sup>901</sup> Sobre Albino y los *Oráculos* vid. Places (1984, 2305-2306).

<sup>902</sup> Alb., *Intr.* 3: ἐνθάδε δὲ γνωστόν τοσοῦτον περὶ τῶν ἀνωτάτω χαρακτήρων, ὅτι δύο ὄντων, ὑφηγητικοῦ καὶ ζητητικοῦ, ὁ μὲν ὑφηγητικὸς ἤρμυσται πρὸς διδασκαλίαν καὶ πρᾶξιν καὶ ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθοῦς, ὁ δὲ ζητητικὸς πρὸς γυμνασίαν καὶ ἀγῶνα καὶ ἔλεγχον τοῦ ψεύδο[ς]· καὶ ὅτι ὁ μὲν ὑφηγητικὸς τῶν πραγμάτων στοχάζεται, ὁ δὲ ζητητικὸς τῶν προσώπων. Cf. D. L. 3, 49 (*Sud.*, δ 627); Anon., *Prol.* 17.

<sup>903</sup> Procl., *In R.* 1, 21, 19-21: εἰ δὲ δὴ καὶ οὕτω τὰ εἶδη διαιροῦμεν ὡς τῶν Πλατωνικῶν τινες, εἰς τὸ ὑφηγητικὸν εἰς τὸ ζητητικὸν εἰς τὸ μικτόν (κτλ).

<sup>904</sup> Joseph Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruxelles: Lamertin, 1924-1932), vol. 6, p. 106 [cita Hadot, 1978, 704, n. 1]. Smith, 1995, 95-96.

*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 φιλόσοφοι, 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 platónicos, medio-platónicos según nuestra cronología al uso del platonismo.

En *Sobre la República* Proclo alude probablemente a esos mismos escritos astronómicos mediante la expresión οἱ θεοϋργικὸὶ λόγοι, pues vincula sus enseñanzas al orden planetario caldeo antes referido: Selene, Hermes, Afrodita, Helios (ἐν τῷ μέσῳ τῶν ἐπτὰ), Ares, Zeus y Cronos<sup>905</sup>. Estos *Discursos teúrgicos*, o mejor dicho ¿*Discursos del Teúrgo*?, podrían ser los mismos Θεοϋργικά 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 ἱερός λόγος (fr. 61c)<sup>906</sup>? No necesariamente, pues en los mismos *Oráculos* los textos sagrados se consideran ἱεροὶ λόγοι (fr. 110 y 175)<sup>907</sup>.

En un escolio de Basilio Menor de Cesarea († 944) al discurso *De spiritu sancto* de Gregorio de Nacianzo se atribuyen a un Juliano unas Χαλδαϊκαὶ ὑποϋπώσεις que Whittaker vino a identificar sin justificación alguna con los Ὑφηγητικά<sup>908</sup>. 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 Χαλδαϊκαὶ

<sup>905</sup> Procl. *In R.* 2, 220, 21-25: εἰ δὲ δὴ κρατοίη τὸν μὲν ἥλιον ἐν τῷ μέσῳ τάττειν τῶν ἐπτὰ, καθάπερ οἱ θεοϋργικὸὶ λόγοι καὶ θεοὶ φασιν, τὸν δὲ Ἑρμῆν ὑπὲρ σελήνην, σκόπει τὴν τάξιν, ὅπως ἐστὶ προσήκοῦσα τοῖς τῆς γενέσεως ὅλης προστάταις.

<sup>906</sup> Procl., *In Ti.* 3, 111, 19-21: ὁ ἱερός λόγος ὁ παρὰ Χαλδαίοις σϋνάπτει «τοῖς μηναίοις καναχισμοῖς» (*Orac. Chald.* 61c) τὰ ἀέρια, τῷ πρὶ τὸ οὐράνιον (κτλ). Cf. Procl., *Phil. Chal.* 5, p. 211 Places (p. 195 Pitra): Ἡ φιλοσοφία τὴν τε λήθην καὶ ἀνάμνησιν τῶν αἰδίων λόγων αἰτιᾶται τῆς τε ἀποφοιτήσεως τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τῆς ἐπ' αὐτοὺς ἐπιστροφῆς· τὰ δὲ λόγια, τῶν πατρικῶν σϋνημάτων (cf. *Orac. Chald.* 109). Σϋνάδει δὲ ἀμφοτέρω· σϋνέστηκε γὰρ ἡ ψϋχὴ ἀπὸ τῶν ἱερῶν λόγων καὶ τῶν θείων σϋμβόλων.

<sup>907</sup> Sobre los ἱεροὶ λόγοι en la Grecia antigua vid. Henrichs (2003).

<sup>908</sup> Gr. Naz., PG 36, 904a (Porph. 364aF, 3-5): πολλὰ τοιαῦτα Ἰοϋλιανὸς ὁ τὰς Χαλδαϊκὰς γράφας ὑποϋπώσεις ματαιολογεῖ. Whittaker, 1975, 312.

ὑποτύψεις<sup>909</sup>. Casualmente, ¿o quizá no?, Pselo también dedica su ὑποτύψεις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων 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 ὑποτύψεις es original de Pselo? En su comienzo Pselo nos da a entender que así es: σύντομόν σοι τῶν Χαλδαϊκῶν δογμάτων ποιούμενος ἔκθεσιν, περὶ ὧν 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 del plural (ληροῦσι, φασίν, τιθέασι...) cuyo sujeto implícito son seguramente los anónimos caldeos. Así las cosas, parece que Pselo pudo recoger en su ὑποτύψεις alguna de las Χαλδαϊκαὶ ὑποτύψεις atribuidas por Basilio a uno de los Julianos bastantes décadas antes. Por otra parte, la ὑποτύψεις presenta un alto grado de sistematización que tal vez no se debe estrictamente 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 θαύμασιον o ‘prodigio’ de la lluvia, un suceso que aprovechó Beausobre para caracterizar a Juliano como «*le faiseur de miracles*»<sup>910</sup>. 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 ἐπιστήμη 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.

<sup>909</sup> Psel., *Logica* 19, 175-176.

<sup>910</sup> 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.<sup>911</sup> Al igual que Rubin<sup>912</sup>, 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<sup>913</sup>, 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 PRODIGIO DE LA MÁSCARA

Pselo menciona expresamente a Juliano el Teúrgo una sola vez:

Κατάγο[σ]ί τε τοὺς παρ' ἐα[σ]τοῖς θεοὺς θελκτηρίοις ῥδαῖς καὶ δεσμοῦσι καὶ λύο[σ]ιν, ὥσπερ τὸν Ἐπτάκτιν ὁ Ἀπο[κ]λήιος ὄρκιοις καταναγκάσας μὴ προσομιλῆσαι τῷ θεο[ο]ργῶ· οὗτος δὲ ἦν Ἰο[κ]λιανὸς ὁ σ[σ]τρατεύσας Μάρκῳ τῷ βασιλεῖ ἐπὶ Δάκας στρατεύοντι, ὃς δὴ ἕτερά τε πολλὰ τῷ βασιλεῖ σ[σ]γκατώρθωσε καὶ τοὺς Δάκας τῶν Ῥωμαϊκῶν ὀρίων ἀπόσατο. πρόσωπον γὰρ ἀνθρώπο[σ] πλασάμενος ἐκ πηλοῦ

<sup>911</sup> Aquileia n° 25 Budischovsky (p. 124 y fig. LXIVa): Ἄρνοῦφισ / ἱερογραμματεὺς / τῆς Αἰγύπτου, καὶ / Τερέντ(ιος) Πρεῖσκοσ / Θεᾶ ἐπιφάνει. Saffrey, «Arnouphis», *DPhA* 1, 594-595.

<sup>912</sup> Rubin, 1979, 374.

<sup>913</sup> Fowden, 1987, 92-94. De la misma opinión es Smith (1995, 93).



ἔθηκε βλέπειν εἰς τοὺς βαρβάρους· οἱ δὲ ἐπειδὴν αὐτῷ πλησιάσαιεν, κεραινοῖς ἀφορήτοις ἐκεῖθεν ἐκπεμπομένοις ἠλαύνοντο<sup>914</sup>.

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 Ἑπτάκτις (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 πρόσωπον o ‘máscara’ de barro para ahuyentar al ejército enemigo dacio, que Johnston considera una práctica τελεστική caldea<sup>915</sup>, no parece ser el mismo suceso de la lluvia: Pselo registra el célebre prodigio en su *Historia abreviada* sin dar seña alguna de Juliano<sup>916</sup>. Dodds, en cambio, opina que Pselo nos está contando otra versión del portento de la lluvia<sup>917</sup>, 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 69<sup>918</sup>. 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 140<sup>919</sup>, lo que nos llevaría a los primeros años del reinado de Antonino Pío. Un tercer emperador que sometió exitosamente a los dacios fue Trajano<sup>920</sup>, a quien Pselo sí relaciona con uno de los Julianos.

<sup>914</sup> Psel., *Logica* 3, 139-147. Cf. 3, 150-152: μιγνύντες (sc. οἱ Χαλδαῖοι) δὲ τὰ μεμερισμένα καὶ διαφόροις ὕλαις ἀνδρείκελα πλάττοντες ἀποτρόπαια νοσημάτων ἐργάζονται.

<sup>915</sup> Johnston, 1990, 3, n. 7.

<sup>916</sup> Psel., *HS* 32, 60-63: καὶ τὰ πρὸς τὸν θεὸν δὴ ὅσιος (sc. Μάρκος Ἀντωνίνος) ὢν ὅσον εἰκὸς Ἑλληνι, ὄμβρον τε δι’ εὐχῆς ἐξ οὐρανοῦ κατήνεγκε διψῶσι τοῖς στρατιώταις, τοὺς δὲ πολεμίοις κεραινοῖς ἐξαπιναίως ἀπώσατο.

<sup>917</sup> Dodds, 1973<sup>8</sup>, 285.

<sup>918</sup> Dodds, 1973<sup>8</sup>, 285, n. 22. D. C. 67, 10, 1. Vékony, 2000, 58-61. Sobre Tetio Juliano vid. Suet., *Dom.* 6; Tac., *Hist.* 1, 79; 2, 85; 4, 39-40.

<sup>919</sup> Vanderspoel, inédito, 8.

<sup>920</sup> Vid. «The Dacian wars», en Bowman, Garnsey & Rathbone (2008, 109-113).

## ~ 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:

Ἰοῦλιανὸς δέ τις ἀνὴρ ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλείῳ ἐν ἔπεσι τὰ τούτων (sc. τῶν Χαλδαίων) ἐξέθετο δόγματα, ἃ δὴ καὶ λόγια φασιν οἱ τὰ ἐκείνων σεμνύνοντες<sup>921</sup>.

Τῶν δὲ τοιούτων (sc. Χαλδαϊκῶν) ὀνομάτων τε καὶ δοξῶν ὁ ἐπὶ Μάρκοῦ Ἰοῦλιανὸς καθηγήσατο, ἐν ἔπεσιν αὐτὰ σὺγγραφάμενος, ἃ δὴ καὶ ὡς λόγια ἐφῆμνεῖται παρὰ τῶν μετὰ ταῦτα<sup>922</sup>.

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 siete 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 (σὺγγραφάμενος)<sup>923</sup>. Además, Pselo nos da a entender que estas enseñanzas fueron consideradas λόγια quizás sólo a posteriori.

<sup>921</sup> Psel., *Forens.* 1, 287-289.

<sup>922</sup> Psel., *Theol.* 23, 46-48.

<sup>923</sup> Heródoto (1, 47-48 y 7, 141-142) emplea σὺγγράφεισθαι 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<sup>924</sup>. 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*»<sup>925</sup>, 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»<sup>926</sup>, 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»<sup>927</sup> 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 τοῦ Μάρκου Ἰουλιανοί. El hecho de que Pselo se haya referido a la anécdota que va a contar como un φλῶρημα, advierte Saffrey, es una «*preuve formelle qu'il va nous livrer une donnée de la tradition*»<sup>928</sup>. El término φλῶρημα tiene un sentido peyorativo de 'patraña, disparate', presente asimismo en otras voces afines (φλῶρία, φλήναφος, λῆρος, λήρημα) que Miguel Itálico emplea para denigrar la teología

<sup>924</sup> Lanzi, 2004-2005, 146.

<sup>925</sup> Smith, 1995, 95.

<sup>926</sup> Montero, 2000, 163.

<sup>927</sup> *Ibidem*.

<sup>928</sup> Saffrey, 1981b, 218 (1990, 72).

caldea<sup>929</sup>. Saffrey apunta que la noticia de Pselo debe de provenir del *Comentario de los Oráculos* de Proclo. El verbo ἐπιθροῦλλεῖται, ‘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 οἱ ἐπὶ Μάρκοῦ θεοῦργοί<sup>930</sup>. Así relata Pselo:

(...) Οἱ ἐπὶ τοῦ Μάρκοῦ Ἰοῦλιανοί· ὁ μὲν γάρ τις αὐτῶν πρεσβύτερος ἦν, ὁ δὲ νεώτερος. περὶ δὲ τοῦ νεωτέρου, ἵνα τι μικρὸν ἐκκόψω τὸν λόγον, καὶ τοιοῦτον ἐπιθροῦλλεῖται φλῶρημα, ὡς ὁ πατήρ, ἐπεὶ γεννηῖσαι τοῦτον ἔμελλεν, ἀρχαγγελικὴν ἤτησε ψυχὴν τὸν σπνοχέα τοῦ παντὸς πρὸς τὴν τούτου ὑπόστασιν, καὶ ὅτι γεννηθέντα τοῖς θεοῖς πᾶσι σπνέστησε καὶ τῇ Πλάτωνος ψυχῇ Ἀπόλλωνι σπνδιαγούση καὶ τῷ Ἑρμῇ, καὶ ὅτι αὐτὴν ἐποπτεύων ἔκ τινος τέχνης ἱερατικῆς ἐπνθάνετο περὶ ὧν ἐβούλετο<sup>931</sup>.

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: *a)* la petición de un alma arcangélica; y *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, *incubatio*...) <sup>932</sup>, la de la elevación del alma parece ser el procedimiento propiamente caldeo destinado a tal fin. Los *Oráculos*, por tanto, no son producto de la creación literaria sino de una actividad profética. A la luz de otros testimonios <sup>933</sup> podemos inferir que tal vez fue Juliano padre la persona que solía escribir los oráculos que profería su hijo.

<sup>929</sup> Mich. Ital., *Ep.* 17.

<sup>930</sup> Procl., *In Cra.* 122, p. 72, 9-18; *In R.* 2, 123, 8-16 (vid. p. 186)

<sup>931</sup> Psel., *Logica* 46, 43-51.

<sup>932</sup> Vid. Iambl., *Myst.* 3, 11 (123, 11-128, 4).

<sup>933</sup> Cf. PGM 4, 475-485 y 725-733. Edesio, el hijo de Crisancio de Sardes, pronunciaba χρησμοί que escribía en verso, aunque no sabía de métrica ni de gramática (Eun., *VS* 23, 5, 3-5 [558 W.]). En los *Palacios mayores*, informa Scholem (1996, 84), las visiones de la *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 ἀρχαγγελική ψυχή, 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 *Respuesta*<sup>934</sup>, el orden de los arcángeles 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 (ἄχραντος κατάστασις), la facultad de la contemplación intelectual (νοερά 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 ascenso<sup>935</sup>. Porfirio, según Proclo, consideró que los sacerdotes tienen un estatus análogo al de los arcángeles, a quienes corresponde, dada su posición jerárquica en los órdenes superiores, ser mensajeros de los dioses<sup>936</sup>.

Finamore recuerda que, según la concepción de Jámblico, las almas divinas son las que están capacitadas para ejecutar acciones puras e inmateriales (ἄχραντα καὶ ἄυλα)<sup>937</sup>. 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 material<sup>938</sup>. Jámblico es elocuente en *De anima*: «el alma que desciende para

<sup>934</sup> Iambl., *Myst.* 2, 3 (70, 10-12): ἐπιζητεῖς γὰρ «τί τὸ γνῶρισμα θεοῦ παροῦσίας ἢ ἀγγέλοῦ ἢ ἀρχαγγέλοῦ ἢ δαίμονος ἢ τινος ἄρχοντος ἢ ψυχῆς (Porph., *Aneb.* 1, 4a)». Jámblico añade un género omitido por Porfirio: τὰ δὲ τῶν ἡρώων, καὶ εἰ παραλείπεται ἐν τῇ ἐρωτῆσει (*Myst.* 2, 3 [71, 12-13]).

<sup>935</sup> Iambl., *Myst.* 2, 9 (87, 14-88, 2): αἱ τῶν καλούντων τῆς ψυχῆς διαθέσεις (...) ἐπὶ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων ἄχραντον κατάστασιν νοεράν τε θεωρίαν καὶ δύναμιν ἄτρεπτον παραλαμβάνουσιν. 2, 9 (89, 2-4): ἡ (sc. ἐπιφάνεια) τῶν ἀρχαγγέλων ἀλήθειαν (sc. παρέχει), οὐχ ἀπλῶς περὶ πάντων ἀλλὰ διωρισμένως ἐπὶ τινων, καὶ ταύτην οὐκ ἀεὶ ἀλλὰ ποτέ. 3, 28 (167, 12-13): τις (...) τῶν τὰ ἀληθινὰ εἶδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεοῦργῶν. 5, 21 (228, 12-13): τῆς θεοῦργικῆς ἀληθείας. 2, 5 (79, 7-9): καὶ μὴν τό γε ἀποκαθαριστικὸν τῶν ψυχῶν τέλος μὲν ἐστὶν ἐν τοῖς θεοῖς, ἐν δὲ τοῖς ἀρχαγγέλοις ἀναγωγόν.

<sup>936</sup> Procl., *In Ti.* 1, 152, 12-14: ὁ μὲν γὰρ φιλόσοφος Πορφύριος οὕτω διατάττεται: τοὺς μὲν ἱερέας ἀναλογεῖν τοῖς ἐν οὐρανῷ ἀρχαγγέλοις τετραμμένοις πρὸς θεοὺς, ὧν εἶσιν ἄγγελοι (κτλ).

<sup>937</sup> Finamore, 1985, 36. Iambl., *De an.* 18 (372), p. 44, 12-13.

<sup>938</sup> Finamore, 1985, 103.

salvación, purificación y perfección de las cosas de aquí (abajo) realiza un descenso immaculado»<sup>939</sup>.

Un alma tal, en suma, es la que Juliano padre deseaba para su futuro hijo. Una ἀρχαγγελική ψυχή habría de aportar al Teúrgo, cuya figura podemos asimilar a la del sacerdote (ἱερεὺς) que desempeña un papel mediador (ἄγγελος), las cualidades necesarias para poder entrar en comunicación con los dioses. La posesión de un alma arcangélica, 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 ἀρχαγγελικός –Jámblico recuerda que esta categoría no se halla en Platón<sup>940</sup>– pero sí se afirma que el teúrgo «brilla como un ángel que vive en potencia» (fr. 137)<sup>941</sup>. 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<sup>942</sup>. Olimpiodoro comenta que las almas de los teúrgos fallecidos descienden desde el ἀγγελικὸς χώρος (fr. 138) hasta el mundo material<sup>943</sup> para, según entiende Majercik, «*to aid the ascent of souls*»<sup>944</sup>. Al disponer de un alma similar a la de los ángeles, los teúrgos

<sup>939</sup> Iambl., *De an.* 29 (380), p. 56, 18-21: ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε καταιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον. Shaw, 1993, 122 y 125; 1995, 143-152.

<sup>940</sup> Procl., *In Ti.* 1, 152, 30-31.

<sup>941</sup> Procl., *In R.* 2, 154, 17-20: καὶ γὰρ οἱ τῆδε τελεστικοὶ τάξεώς εἰσι τοιαύτης (sc. ἀγγελικῆς): «θέει ἄγγελος ἐν δυνάμει ζῶν» (*Orac. Chald.* 137), φησὶν τὸ λόγιον, ὅστις ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἱερατικός: γίνεται οὖν ἐπόπτης μὲν τῶν ἀφανῶν, ἄγγελος δὲ τοῖς ἐμφανέσιν ὁ αὐτός.

<sup>942</sup> Majercik, *Oracles*, 193. Procl., *Phil. Chal.* 1, p. 206 Places (p. 192 Pitra): ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων μερὶς πῶς ἀνάγει ψυχήν; «φέγγοσα», φησί, «πρὸ τὴν ψυχήν» (*Orac. Chald.* 122).

<sup>943</sup> Olymp., *In Phd.* 10, 14, 8-10 W. (64, 2-5 N.): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεοργῶν ψυχὰς (sc. Πλάτων) βούλεται μένειν αἰεὶ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατιέναι εἰς γένεσιν: περὶ δὲ φησὶν τὸ λόγιον «ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ» (*Orac. Chald.* 138). Cf. Iambl., *Myst.* 2, 6 (83, 2-4): ἀλλὰ μὴν ἢ γε τῶν ψυχῶν θεὰ τῶν μὲν ἀχράντων καὶ ἐν ἀγγέλων τάξει ἰδρῶμένων ἀναγωγός ἐστι καὶ ψυχῆς σωτήριος.

<sup>944</sup> Majercik, *Oracles*, 193.

son los únicos hombres capaces de tolerar el intenso resplandor y calor que desprenden los ángeles durante sus apariciones<sup>945</sup>. 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. σϫνοχεύς en «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*»<sup>946</sup>. 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 (σϫνδιοκοῦσι) el universo junto con los dioses y ayudan a los ángeles en la creación de las cosas, bien contemplan (θεωροῦσιν) el orden de los dioses y acompañan a los ángeles<sup>947</sup>. En coherencia con lo dicho Proclo afirma que Hermes es μονὰς ἀρχαγγελικῆ<sup>948</sup>. Además, a Juliano hijo habría de convenirle la caracterización de παῖς ο ἕγγονος 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 místéricos»<sup>949</sup>. 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<sup>950</sup>.

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

<sup>945</sup> Iambl., *Myst.* 2, 8 (86, 15-18): αἱ δὲ τῶν ἀγγέλων παροϫσίαι φορητὴν τοῦ ἀέρος τὴν κοῤῥασιν ἐπιτελοῦσιν, ὥστε δύνασθαι αὐτὴν καὶ τοῖς θεοϫργοῖς σϫνάπτεσθαι.

<sup>946</sup> Saffrey, 1990, 52.

<sup>947</sup> Iambl., *De an.* 53 (458), p. 74, 6-9.

<sup>948</sup> Procl., *In Cra.* 117, p. 68, 11-13: ἀμέλει ὁ δεσπότης ἡμῶν Ἐρμῆς, μονὰς ὦν ἀρχαγγελικῆ, θεὸς ἀνμνεῖται. Proclo perteneció a la cadena de Hermes (Marin., *Procl.* 28, 34-35).

<sup>949</sup> Procl., *In Ti.* 3, 159, 25-26: αἱ γὰρ Ἀπολλωνιακαὶ ψϫχαὶ μαντικὸν ἢ τελεστικὸν (cf. Pl., *Phdr.* 248d-e) ἐλόμεναι βίον παῖδες καὶ ἕγγονοι καλοῦνται τοῦ Ἀπόλλωνος. Cf. 3, 279, 17-19.

<sup>950</sup> Lanzi, 2004-2005, 147. Sobre el tópico homérico de la *aurea catena* y su interpretación alegórica vid. LÊNÊQUE (1959).

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*»<sup>951</sup>. El Caldeo, por medio de la *ἱερατικὴ τέχνη*, que debe de ser la teléstica<sup>952</sup>, 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*»<sup>953</sup>. 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 θεοῦργόν* (fr. 1, 142 y 143)<sup>954</sup>, pudiendo ser el aludido Juliano el Teúrgo<sup>955</sup> 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 adivinación<sup>956</sup>, 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.

<sup>951</sup> Saffrey, 1981b, 219 (1990, 73).

<sup>952</sup> Psel., *Exeg.* 132, 1-14 (1129d, 9-1132a, 12).

<sup>953</sup> Smith, 1995, 93-94. Pselo (*Exeg.* 132, 15-18 [1132b, 3]) transmite como parte del *Orac. Chald.* 164 una tercera línea inspirada en Platón (*R.* 620e-621a; cf. Procl., *In R.* 2, 344, 4-6; 344, 20, 21) que fue considerada espuria por Places: *μηδὲ κάτω νεύσης· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται, / ἑπταπόροϛ σύρων κατὰ βαθμίδος... / ὑφ' ἧν ὁ τῆς ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.*

<sup>954</sup> Dam., *Pr.* 1, p. 105, 1-3 W. (70, p. 154, 14-16 R.): *μαρτύρονται δὲ οὖν καὶ οἱ αὐτοὶ (sc. ὁ Ἰάμβλιχος καὶ οἱ μετ' αὐτόν) τοὺς θεοῦς, ἐν οἷς ἔπεσι λέγοϛσι πρὸς τὸν θεοῦργόν· «ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόοϛ ἄνθει (κτλ)» (Orac. Chald. 1). Procl. *In R.* 1, 39, 17-22: *δηλοῖ δὲ καὶ τὰ λόγια πρὸς τὸν θεοῦργόν λέγοντα σαφῶς, ὅτι ἄσώματα μὲν ἐστὶ τὰ θεῖα πάντα, «σώματα δὲ αὐτοῖς ὑμῶν ἔνεκεν ἐνδέδεται» (Orac. Chald. 142) [cf. Procl., *In R.* 2, 242, 8-12: *ταῦτα καὶ τῶν θεῶν εἰπόντων πρὸς τοὺς θεοῦργούς· ἄσωμάτων γὰρ ὄντων, φασίν, ἡμῶν «σώματα τοῖς αὐτόπτοις φάσμασιν ὑμῶν / εἶνεκεν ἐνδέδεται» (Orac. Chald. 142)], μὴ δ' ἄναμμένων μετασχεῖν ἄσωμάτως τῶν ἄσωμάτων, «διὰ τὴν σωματικὴν εἰς ἧν ἔνεκεν τρίσθητε φύσιν» (Orac. Chald. 143).***

<sup>955</sup> Majercik, *Oracles*, 138.

<sup>956</sup> Vid. Johnston (2001) y Vakaloudi (1999, 93-97).



Para Saffrey, «*cette histoire montre que les théurges avaient placé Platon sur le même rang que les dieux*»<sup>957</sup>. 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*»<sup>958</sup>. 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 manovra ‘propagandistica’*»<sup>959</sup> 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<sup>960</sup>: 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 ἡ σύμπασα θεοϋργικὴ ἀναγωγὴ<sup>961</sup> 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<sup>962</sup>.

<sup>957</sup> Saffrey, 1990, 153.

<sup>958</sup> Berg, 2001, 114.

<sup>959</sup> Lanzi, 2004-2005, 148.

<sup>960</sup> Festugière, 1989-1990, vol. 1, 335-336. Cf. LXX, *Pr.* 1, 8: ἄκοϋε, ϋίέ, παιδείαν πατρός σοϋ, καὶ μὴ ἀπόση θεσμούςς μητρός σοϋ.

<sup>961</sup> Marin., *Procl.* 28, 10-15.

<sup>962</sup> D. S. 2, 29, 4: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένουϋς ἢ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρός διαδέχεται, τῶν ἄλλων λειτοϋργιῶν πασῶν ἀπολελϋμένος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλουϋς ἅμα μὲν ἀφθόνως ἅπαντα μανθάνουϋσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχοϋσι πιστεύοντες βεβαιότερον. Cf. PGM 4, 477: τὰ πατροπαραδοτὰ μϋστήρια.

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. Ἑπτάκτις en «El léxico distintivo de los *Oráculos caldeos*»), por medio de una ceremonia de la que únicamente tenían conocimiento los teúrgos<sup>963</sup>; y Pselo, a su vez, refiere que Juliano el Teúrgo solía ‘conversar’ con la divinidad susodicha: προσομιλῆσαι connota propiamente un contacto íntimo de naturaleza sexual o, como aquí es el caso, religiosa<sup>964</sup>. En el tercer texto que sacho 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 tópicoo del vuelo del alma<sup>965</sup>:

Τοῦτο μὲν οὖν ὅπερ λέγω, τὸ τὴν ψυχὴν ἐξίέναι τε δύνασθαι τοῦ σώματος καὶ αὐθις εἰσιέναι καὶ ἔμπνοον ποιεῖν ὅπερ ἀπελελοίπει, ταῦτά τε δηλοῖ πάλαι τοῖς ἡγεμόσιν τοῦ Περιπάτοο γεγραμμένα, καὶ ὅσα τοῖς ἐπὶ Μάρκοο θεοοργοῖς ἐκδέδοται πίστιν ἐναργῆ πορίζει τοῦ λόγοο. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι διὰ δὴ τινος τελετῆς τὸ αὐτὸ δρῶσιν εἰς τὸν τελούμενον καὶ ἔστι πᾶν τὸ τοιοῦτον οὐκ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ δαιμόνιον τὸ μηχανήμα καὶ θεῖον<sup>966</sup>.

La τελετὴ de la ἀναγωγῆ, referida en otros textos como ἄνοδος, ἀνάβασις o *inductio*, fue según juzga Lewy el sacramento teúrgico que conducía a la inmortalidad<sup>967</sup>. En los *Oráculos* no se conservan voces que refieran de manera explícita al proceso de la ascensión, pero sí se menciona a un dios ἀναγωγός (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 solar<sup>968</sup>. Para Johnston la originalidad del rito diseñado por los teúrgos estriba esencialmente en que éste posibilitaba «*the temporary raising of his*

<sup>963</sup> Iul., *Or.* 8(5), 172d (vid. p. 150).

<sup>964</sup> Psel., *Logica* 9, 139-142 (vid. p. 176).

<sup>965</sup> Burkert (1999, 135-144) defiende que las creencias en el ascenso de las almas al cielo son debidas en última instancia a un influjo iranio. Sobre el asunto del vuelo del alma vid. Aguilar (1993), Pérez Jiménez (1993) y Carozzi (1994).

<sup>966</sup> Procl., *In R.* 2, 123, 8-16.

<sup>967</sup> Lewy, 1978, 487-489.

<sup>968</sup> Places, *Oracles*, 148-149. Majercik, *Oracles*, 30-31; 211. Finamore, 1985, 139-140. Cumont, 1922, 160-161. Sobre la φωταγωγία como género mántico vid. Iambl., *Myst.* 3, 14 (132, 2-134, 20).

*soul to the 'intellectual fire' of the noetic realm while the body was still alive»<sup>969</sup>; el alma no sólo habría de beneficiarse de las revelaciones divinas obtenidas en la experiencia, sino que «repeated practice of ἀναγωγή purified the soul for its eventual release from Fate when the theurgist's body died»<sup>970</sup>.*

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<sup>971</sup>, haya sido un rito preparatorio para la ἀναγωγή propiamente dicha, o que ambas prácticas, junto con la realización previa de aspersiones purificadoras<sup>972</sup>, 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»<sup>973</sup>. El ascenso al fuego inteligible, según dictamina Jámblico, era la meta de toda la actividad teúrgica<sup>974</sup>.

<sup>969</sup> Johnston, 1990, 89.

<sup>970</sup> Ibídem. Johnston (1997, 166). Van Liefferinge (2000, 117).

<sup>971</sup> Procl., *Theol. Plat.* 4, 9, p. 30, 17-19: καί, ὃ πάντων ἐστὶ θαύμαστότατον, ὅτι τῶν θεοϋργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελεϋόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν.

<sup>972</sup> Procl., *In Cra.* 176, p. 101, 3-8: διὸ καὶ ὁ θεοϋργὸς ὁ τῆς τελετῆς τούτου (sc. Ἀπόλωνος) προκαθηγούμενος ἀπὸ τῶν καθάρσεων ἄρχεται καὶ τῶν περιρράνσεων· «αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πρὸς ἔργα κϋβερνῶν / κύματι ῥαινέσθω παγερῶ βαρῆχέος ἄλμης» (*Orac. Chald.* 133), ὡς φησι τὸ λόγιον περὶ αὐτοῦ.

<sup>973</sup> Iambli., *Protr.* 3, p. 48, 11-16 Places (p. 16, 1-7 Pistelli). Cf. *Myst.* 5, 15 (219, 3-5): ὅτε μὲν γὰρ ὅλοι ψυχὴ γιγνόμεθα καὶ ἐσμεν ἔξω τοῦ σώματος μετέωροί τε τῷ νῷ, μεθ' ὅλων τῶν ἀύλων θεῶν μετεωροπολοῦμεν.

<sup>974</sup> Iambli., *Myst.* 3, 31 (179, 9-12): (...) δίδεται τοῖς θεοϋργοῖς ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος, ὃ δὴ καὶ τέλος δεῖ πάσης μὲν προγνώσεως πάσης δὲ θεοϋργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι. Cf. Procl., *Phil. Chal.* 1, p. 206, 17-19 Places (p. 192, 20-22 Pitra).

## 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 \*Ἑπόμνημα εἰς τὰ λόγια Ἰουλιανοῦ (?) τοῦ Χαλδαίου, lo que implica que (Juliano) el Caldeo habría escrito los *Oráculos*.
  - ~ O pudo escribir, según otra, un comentario \*Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ (?) τοῦ Χαλδαίου περὶ καθόδου καὶ ἐπανόδου ψυχῆς.
- Jámblico de Calcis (s. III-IV)
  - ~ Afirma haber oído en una ocasión a unos Χαλδαῖοι προφηταί.
  - ~ Menciona entre sus fuentes escritas a los Χαλδαίων σοφοί, quienes transmitían τὰ Ἀσσορίων 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 ὁ Χαλδαῖος y a la ceremonia para elevar el alma.
  - ~ Alude a un ὁμώνυμος cuya θεοσοφία 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 \*Ὑφηγητικὰ περὶ τῶν ζώνων.
  - ~ Transmite dos λόγια revelados πρὸς τὸν θεοῦργόν: ¿Juliano el Teúrgo?
  - ~ Alude a la ceremonia celebrada por οἱ ἐπὶ Μάρκοῦ θεοῦργοί para elevar el alma.
  - ~ Alude a οἱ θεοῦργικοὶ λόγοι: ¿*Discursos sobre teúrgia* o más bien *Discursos del Teúrgo*?
  - ~ Alude a αἱ βίβλοι τῶν θεοῦργῶν.
  - ~ Alude dos veces a οἱ παρὰ Χαλδαίοις θεοῦργοί.
  - ~ Atribuye varios *Oráculos* a unos θεολόγοι (*theologi*), a quienes también asocia con los dioses Adados y Ad.
- Sozomeno (s. V) dice que Ἰοῦλιανὸς ὁ καλοῦμενος 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 σφγγράμματα.
- Damascio (s. V-VI)
  - ~ Refiere a ἡ μαγικὴ ἀλήθεια, ἡ τε τῶν λογίων καὶ ἡ Περσικὴ.
  - ~ Alude a los Χαλδαίων παῖδες.
  - ~ Alude a unos Σύροι, tal vez los autores de los *Oráculos*.
  - ~ Atribuye al Teúrgo los Ὑφηγητικὰ.
  - ~ Transmite un λόγιον revelado πρὸς τὸν θεοῦργόν: ¿Juliano el Teúrgo?
- Juan Lido (s. VI) atribuye tres λόγια a ὁ Χαλδαῖος.
- Malalas (s. VI) cuenta que Ἰοῦλιανὸς ὁ Χαλδαῖος fue famoso por sus prodigios en época de Marco Aurelio.
- Según Anastasio del Sinaí (s. VII) un μάγος de nombre Ἰοῦλιανός, 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 *περὶ δαυμόνων*, y responsable de la lluvia milagrosa.
  - ~ Juliano el Teúrgo, de tiempos de Marco Aurelio, autor de *Θεοϋργικά*, *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 *Χαλδαϊκαὶ ὑποτῆψεις*.
- Según Pselo (s. XI)
  - ~ Ἰοϋλιανός τις ἀνὴρ, cuando Trajano, expuso las doctrinas caldeas que se conocen como *λόγια*.
  - ~ ὁ Θεοϋργός fue el Juliano que acompañó a Marco Aurelio en su guerra contra los dacios (Ἰοϋλιανός ὁ σῆστρατεύσας Μάρκῳ), 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 Ἰοϋλιανός) fue autor de *λόγια* sobre las doctrinas caldeas.
  - ~ Menciona a οἱ ἐπὶ τοῦ Μάρκῳ Ἰοϋλιανοί, uno el Viejo y otro el Joven, esto es, padre e hijo.
  - ~ En la *Exégesis de lemas caldaicos* sólo cita a ὁ Χαλδαῖος, nunca al Teúrgo.
  - ~ Alude a la *θεολογία* de los Caldeos expuesta δι' ἐπῶν.
  - ~ Remite a τὰ ἐκείνων (sc. τῶν Χαλδαίων) σῆγγράμματα.
- Tzetztes (s. XII) menciona a Ἰοϋλιανός ὁ μαθηματικός: pero no parece ser Juliano el Caldeo sino Juliano de Laodicea.
- Nicéforo Gregorás (s. XIV) remite a *τε χρησμῶν –ζἀνόημος?– καὶ Χαλδαϊκῶν παραγγελίων*.
- León Alacio (s. XVII) atribuye a Pselo un breve pasaje en que se compara a Ἰοϋλιανός ὁ Χαλδαῖος con Apuleyo.
- En un escolio del *Philopseudes* de Luciano se rememoran los *Τελεστικά* Ἰοϋλιανού, 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 σοφοί 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: tomándose 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 θεοϋργία»), Jámblico<sup>975</sup>, el emperador Juliano<sup>976</sup> y Agustín<sup>977</sup>. En esos primeros testimonios el Caldeo se vincula por

<sup>975</sup> Iambl., *Myst.* 1, 12 (41, 5-6): οἱ θεοὶ τὸ φῶς ἐπιλάμποσιν (...) τοῖς θεοϋργοῖς. 2, 10 (93, 1-2): καὶ τὸ αὐτοπτικὸν πῦρ τοῖς θεοϋργοῖς ἐπιδείκνυσιν. 2, 11 (96, 13-14): οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια σπνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεοϋργούς. 3, 28 (167, 12-13): τῶν τὰ ἀληθινὰ εἶδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεοϋργῶν. 3, 31 (176, 7-8): τούτων (sc. τῶν θεῶν) δὲ ἐπιλαμπόντων ἀφανὲς τὸ κακὸν καὶ δαιμόνιον ἐξίσταται τοῖς κρείττοσιν (...) καὶ οὐδὲ τὸ τυχὸν παρενοχλεῖ τοῖς θεοϋργοῖς. 3, 18 (145, 17-146, 1): οὐ τοίνυν (...) παθόντος τοῦ ἐπιστήμονος θεοϋργοῦ τὰ γιγνόμενα ὁρᾶται εἰς τοὺς θεσπίζοντας. 3, 31 (178, 5-6): οἱ σπνόντες τοῖς ἀπατεῶσι καὶ τοῖς τῆς ἀκολασίας αἰτίοις δαίμοσι, μαχόμενοι δήποπρὸς τοὺς θεοϋργοὺς ὑπάρχοσι. 3, 31 (179, 9, 10): μετὰ τούτων δὲ ἀμφοτέρων (sc. ἀλήθειας καὶ ἀρετῆς) δίδεται τοῖς θεοϋργοῖς ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος. 5, 21 (229, 17-230, 1): μόνοι δὲ οἱ θεοϋργοὶ ταῦτα ἐπὶ τῶν ἔργων πειραθέντες ἀκριβῶς γινώσκοσι. 6, 6 (246, 16-19): ὁ θεοϋργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων σπνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος (...) ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς. 10, 7 (293, 5-8): οὐδὲ περὶ σμικρῶν οἱ θεοϋργοὶ τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλοῦσιν, ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων.

<sup>976</sup> Iul., *Ep.* 89b, 292a, p. 159, 20-22 B.: τὴν τῶν θεῶν φήμην, ἣ παραδέδοται διὰ τῶν ἀρχαίων ἡμῖν θεοϋργῶν. *Or.* 8(5), 173a: θεοϋργοῖς τοῖς μακαρίοις. *Or.* 8(5), 178d: τοῖς ὑπεράγοις τῶν θεοϋργῶν.

<sup>977</sup> Aug., *Ciu.* 10, 26, p. 490, 8-9: «amicis suis theurgis erubescbat Porphyrius». 10, 27, p. 493, 15: «theurgi uero illi uel potius daemones». 10, 27, p. 494, 6-8: «mittis homines ad theurgos,

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*»<sup>978</sup>. 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 οἱ παρὰ Χαλδαίοις θεοϋργοί 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 spiritalis purgetur illorum qui non secundum intellectualem animam uiuunt*». 10, 27, p. 492, 1-4 (vid. n. 784).

<sup>978</sup> 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 τῶν Χαλδαίων σπγγράμματα 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 Χαλδαϊκαὶ παραγγελίαι, 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. ¿Habría inferido Pselo la existencia de οἱ ἐπὶ τοῦ Μάρκου Ἰουλιανοί a partir del testimonio de Proclo en que se alude a οἱ ἐπὶ Μάρκου θεορρογοί?

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 οἱ θεοί, τῆς θεῶν y ὁ χρησμοφῶν θεός, 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 Χαλδαίοις ἐκδοθέντων)<sup>979</sup>, entendiéndose esta transmisión en el sentido de una ‘revelación’ divina (ὑπὸ τῶν θεῶν παραδέδονται, αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι λέγο[σai]). Las fórmulas ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς λογίοις y Χαλδαϊκὸν 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 (Χαλδαίων φῆμαι).

- En segundo lugar se menciona a los θεο[ρ]γοί:

~ 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 \*θεο[ρ]γῶν φῆμαι); tampoco se emplea la expresión \*ἐν τοῖς θεο[ρ]γικοῖς 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 θεο[ρ]γοὶ διδάσκο[σιν] καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι y θεο[ρ]γῶν καὶ θεῶν ἄγνωστα γραφόντων)<sup>980</sup>; la *auctoritas* de los teúrgos parece resultar aún más reforzada al ser presentados como herederos de los caldeos (τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεο[ρ]γῶν ἀκούσας καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν). En cambio, en los *Oráculos* se menciona a los teúrgos (fr. 153) pero no a los caldeos.

<sup>979</sup> Simp., *In Ph.* 613, 1-3.

<sup>980</sup> Cf. *Orac. Chald.* 63 (Dam., *In Prm.* 2, p. 101, 9-10 W. [262, p. 128, 3-4 R.] y Procl., *In Ti.* 1, 327, 24). Hadot, 1978, 705-706.

~ 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 θεοϋργὸν 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 (χρηστηρίον) que copió en un libro: en su *Philosophia ex oraculis*, cree Wolff<sup>981</sup>.

- 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 θεόλογος debe de significar ‘profeta’<sup>982</sup>. Estos teólogos pertenecían a una tradición asirio-caldea (ἡ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία, ὁ Χαλδαῖος θεολογεῖ).
- 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»<sup>983</sup>.*

<sup>981</sup> Aug., *Ciu.* 10, 27, p. 492, 1-4 = Porph. 287F (vid. n. 784). Eun., VS 4, 1, 11-12 (358 W.). Wolff, Porph., *Phil. orac.* 152.

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

<sup>983</sup> Athanassiadi, 1999, 150.

Para completar este cuadro citaré la explicación que propuso Saffrey:

*«D'une part, en tant que Chaldéen, il (sc. Julien-père) était dépositaire de cette tradition Chaldaïque; 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»<sup>984</sup>.*

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»<sup>985</sup> 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<sup>986</sup>. Además, advierte el canadiense: *«the fact that Julianus is sometimes simply called 'the Chaldaean' counsels caution on his identity»*<sup>987</sup>. 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»*<sup>988</sup>. 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 pátina

<sup>984</sup> Saffrey, 1981b, 220 (1990, 74).

<sup>985</sup> García Bazán, 1989, 14-15.

<sup>986</sup> Vanderspoel, inédito, 8.

<sup>987</sup> Vanderspoel, inédito, 7.

<sup>988</sup> 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»<sup>989</sup> 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<sup>990</sup>. Para Smith la atribución de los *Oráculos* a la persona del Teúrgo es sencillamente «*fanciful*»<sup>991</sup>: 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*»<sup>992</sup>. El supuesto proceso según el cual los *Oráculos* dejaron de ser anónimos para ser considerados una obra de autor, añadido 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)<sup>993</sup>, 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 Ἰοῦλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου 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 best obscure magicians*»<sup>994</sup>. Mas, ¿por qué habría de imputarse la colección de los *Oráculos*, concebida pues como un pseudoeπίγραφο, 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 soterological doctrine*»<sup>995</sup>. 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.

<sup>989</sup> Smith, 1995, 96.

<sup>990</sup> Smith, 1995, 95.

<sup>991</sup> Smith, 1995, 93.

<sup>992</sup> Smith, 1995, 94.

<sup>993</sup> Schniedewind, 2004, 7.

<sup>994</sup> Smith, 1995, 93.

<sup>995</sup> *Ibíd.*

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*»<sup>996</sup>. 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<sup>997</sup>. 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*»<sup>998</sup>. 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 Pselo, debió de conocer la existencia del Caldeo: pero pudo resultarle un extraño. Ante la falta de un autor de renombre que confiriera autoridad a los *Oráculos*, Pletón prefirió aludir a unos ‘magos’, a quienes se podría vincular fácilmente con la figura de Zoroastro: Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστροϋ μαγῶν. 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 Ζωροάστροϋ λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων.

<sup>996</sup> Saffrey, 1981b, 214 (1990, 68).

<sup>997</sup> Arnob., *Nat.* 1, 52 (vid. p. 162). Edwards, 1988, 284-285. Vid. Porph., *Plot.* 16, 5-6.

<sup>998</sup> Stausberg, 2007, 190.

En las fuentes nunca se cita un fragmento de los *Oráculos* bajo un nombre propio (sea Ἰοῦλιανός, Ἰοῦλιανοί, Ἰοῦλιανός ὁ Χαλδαῖος o Ἰοῦλιανός ὁ θεοῦργός), sino únicamente bajo el sobrenombre ὁ Χαλδαῖος o los nombres comunes ὁ θεοῦργός (al parecer un alias), οἱ Χαλδαῖοι, οἱ θεοῦργοί y οἱ παρὰ Χαλδαίοις θεοῦργοί.

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 Χαλδαῖκὰ 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:

~ Respaldata 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<sup>999</sup>. 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. Remedando 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*»<sup>1000</sup>. Según Kroll, al menos uno de los Julianos, si es que no los dos, transmitió «*alteram traditionem Chaldaicam libris pedestribus desumptam*»<sup>1001</sup>, 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

<sup>999</sup> Saffrey, 1981b, 220 (1990, 74).

<sup>1000</sup> Cory, 1832<sup>2</sup>, LIII-LIV; 239, nota \*. Taylor (1797, 510 = 1817, 334).

<sup>1001</sup> Kroll, 1894, 7.

habrían predominado los temas mágico-teúrgicos, mientras que los oráculos de Juliano hijo habrían tratado asuntos más filosóficos y ofrecido concepciones más elaboradas<sup>1002</sup>. 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’<sup>1003</sup>.

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

- *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<sup>1004</sup>. Del mismo sentir es Smith: «*we must be content to view them as an anonymous text*»<sup>1005</sup>. Hadot, asumiendo la postura del anonimato, da cuenta de por qué se habría considerado a los Julianos autores de los *Oráculos*: «*l’attribution explicite des Oracles a Julien ou aux deux Julien est très tardive et résulte peut-être d’une confusion entre les oeuvres theúrgiques des ces deux personnages et les Oracles propement dits*»<sup>1006</sup>.

#### ☞ 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 *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»<sup>1007</sup>. En seguida, reafirmando la insólita identificación, alude al tratado «*Contra el Galileo* de Juliano el Teúrgo»<sup>1008</sup>. Resulta paradójico que García Bazán, traductor de los *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

<sup>1002</sup> Saffrey, 1981b, 220 (1990, 74).

<sup>1003</sup> Majercik, 1989, 2.

<sup>1004</sup> Places, *Oracles*, 7.

<sup>1005</sup> Smith, 1995, 96.

<sup>1006</sup> Hadot, 1978, 705.

<sup>1007</sup> García Bazán, 2000, 223.

<sup>1008</sup> García Bazán, 2000, 224.



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*»<sup>1009</sup>, 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 Ὑψηγητικά 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<sup>1010</sup>, pero no merece ser considerado, según la valoración de Anton, «*a licensed theurgist*»<sup>1011</sup>. La teúrgia fue para Juliano sólo un componente más en su concepción filosófica y religiosa<sup>1012</sup>. 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<sup>1013</sup>. 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)<sup>1014</sup>. Es más, Athanassiadi opina que su conocimiento de los *Oráculos* provino fundamentalmente de los *Comentarios* de Jámblico<sup>1015</sup>, de los cuales solicitó a Prisco que le consiguiera un ejemplar, y cuya influencia aparece sobre todo en sus

<sup>1009</sup> Smith, 1995, 91.

<sup>1010</sup> 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).

<sup>1011</sup> Anton, 1992, 21.

<sup>1012</sup> Smith, 1995, 17-18; 113, 221.

<sup>1013</sup> Smith, 1995, 111.

<sup>1014</sup> Respectivamente, Iul., *Or.* 8(5), 178c-d, 175b-c y 172d.

<sup>1015</sup> 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<sup>1016</sup>.

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<sup>1017</sup>, 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 ὁ ἀποστάτης, ὁ δὲ σσεβής, ὁ παραβάτης ο ὁ ἄθεος, pero nunca se alude a él, en la literatura pagana tampoco<sup>1018</sup>, como ὁ θεοῦργός. Comentaré el testimonio de dos contemporáneos de Juliano.

En los *Hymni contra Iulianum* Efrén de Nísibe llama al emperador ‘adivino’ (*qâšōmā*) y ‘caldeo’ (*kaldâyā*)<sup>1019</sup>. En estas composiciones es de resaltarse cómo el poeta cristiano juega con el término *kaldâyē*, que refiere bien a los ‘astrólogos’ de los que se rodeó Juliano, bien a los enemigos ‘persas’ de Babilonia<sup>1020</sup>. Efrén explota la ambivalencia para mofarse irónico del destino aciago del emperador: el Apóstata que tan amigo fue de los *kaldâyē* (‘astrólogos’), a los que consultaba una y otra vez en vísperas de su campaña persa, sucumbió precisamente en el transcurso de ésta ante los *kaldâyē* (‘persas’)<sup>1021</sup>. Sin embargo, en los *Himnos contra Juliano* el sirio no arremete contra el emperador como teúrgo ni parece aludir a la teúrgia.

<sup>1016</sup> Iul. *Ep.* 107, 378a: ἐμοὶ δὲ βιβλίων κτήσεως ἐκ παιδαρίοι δεινὸς ἐντέτηκε πόθος. Libanio le escribe a Juliano (*Ep.* 369, 6, p. 354, 18): ζῆς δὲ ἐν βιβλίοις. Juliano intentó hacerse con la biblioteca del difunto Jorge de Capadocia sita en Alejandría (*Ep.* 106, 411c y 107, 378a).

<sup>1017</sup> Bidez, 1965<sup>2</sup>, 83.

<sup>1018</sup> Smith (1995, 193) ha sugerido la posibilidad de que Libanio, al afirmar que en Nicomedia había τις σπινθήρ μαντικῆς (*Or.* 13, 11, p. 66, 18), esté aludiendo a un círculo de teúrgos frecuentado por el emperador Juliano.

<sup>1019</sup> Ephr. Syr., *H.* 1, 16; 2, 2. El texto siríaco de los himnos se publicó en *S. Ephraemi Syri, Rabulae eipscopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta...* ed. J. J. Overbeck (Oxford: Clarendon, 1865), p. 3-20. Sobre estos himnos vid. Griffith (1987) y McVey, *Ephrem the Syrian*, p. 34-39.

<sup>1020</sup> Ephr. Syr., *H.* 2, 14; 2, 20; 4, 11.

<sup>1021</sup> Ephr. Syr., *H.* 4, 8. Vid. *H.* 2, 4; 3, 9; y 3, 14.

Otro coetáneo fue Gregorio de Nacianzo, responsable de dos *Invectivas contra el emperador Juliano* (año 364)<sup>1022</sup>. 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 ἐκ τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν διατριβῶν, «en las escuelas de Asia»<sup>1023</sup>, quienes pudieron ser teúrgos pero también no serlo. Por γοητικὴ ο γοητεία Gregorio no debe entender necesariamente ‘teúrgia’: Juliano era aficionado a distintas formas de adivinación<sup>1024</sup>. En su exhortación a que se destruyan τὰς γοητικὰς καὶ μαντικὰς βίβλοϛ que solía leer Juliano, Gregorio incluye los libros de Orfeo<sup>1025</sup>. En su censura de las prácticas adivinatorias de Juliano y en su condena de distintos cultos paganos tampoco hay alusión a la teúrgia<sup>1026</sup>. Gregorio hace mención de unos ὑποφῆται θεοφόρων λογίων<sup>1027</sup>: 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?<sup>1028</sup>

<sup>1022</sup> Gr. Naz., *Or.* 4 y 5 (PG 35, 532-720). Éste llama a Juliano ὁ Ἀσσύριος por su campaña persa (*Or.* 4, 1 [PG 35, 532b]; cf. 5, 9 [PG 35, 676a]).

<sup>1023</sup> Gr. Naz., *Or.* 5, 20 (PG 35, 689a).

<sup>1024</sup> Gr. Naz., *Or.* 4, 31 (PG 35, 557b): Ἀσία δὲ ἦν αὐτῷ τὸ τῆς ἀσεβείας διδασκαλεῖον, ὅση τε περὶ ἀστρονομίαν καὶ τὰς γενέσεις, καὶ φαντασίαν προγνώσεως τερατεύεται, καὶ τὴν ἐπομένην τούτοις γοητικὴν. *Or.* 5, 9 (35, 673c): καὶ τῆς ὁρμῆς ἦν πᾶσαν μαντείας καὶ γοητείας, ῥητῆς τε καὶ ἀρρήτοϛ θῆσῆς τερατεῖαν εἰς ἓν ἀγαγών. Vid. *Or.* 4, 92 (35, 648d-649b).

<sup>1025</sup> Gr. Naz., *Or.* 5, 3 (PG 35, 704a-c). Similarmente, los cristianos encontraron en el Marneion de Gaza βιβλία que juzgaron πεπληρωμῆνα γοητείας y que dieron al fuego (Marc. Diac., *VPorph.* 71, p. 59, 9-12).

<sup>1026</sup> Gr. Naz., *Or.* 4, 70 (PG 35, 589c-592b); 5, 25 (693b-696a), 29 (700c-701c), 31-32 (703b-706b).

<sup>1027</sup> Gr. Naz., *Or.* 4, 115 (PG 35, 653a).

<sup>1028</sup> 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” uocant 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).*



## 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 exotick expressions*»<sup>1029</sup>, seleccioné primero los términos más insólitos que se atestiguan en los fragmentos de los *Oracles chaldaïques* editados por Places<sup>1030</sup>, 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 Pselo, 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*

<sup>1029</sup> Stanley, *Chaldaïck oracles*, 3. «*In Oraculis Chaldaicis multa uocabula, tum nouitia, tum inusitata notione posita, occurrunt*» (Jahn, 1899, 193). Lewy (1978, 457-459) llamó la atención sobre los hápax de los *Oráculos*. Brisson, 2003, 114: «*they abound in neologisms and bizarre phraseology*».

<sup>1030</sup> Places (*Oracles*, 227-239) y Majercik (*Oracles*, 230-244) indexan el vocabulario de los fragmentos caldeos. Jahn había sentado un precedente con su *Glossarium siue uocabularium ad Oracula Chaldaica* (1899).

*chaldaïques* 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.<sup>1031</sup>, 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 *uocabula 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*<sup>1032</sup>, 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

<sup>1031</sup> Kroll, 1894, 72. Smith, 1995, 94. Lanzi, 2004-2005, 145.

<sup>1032</sup> Majercik da las lecturas alternativas: 22, 3 οὐ : οὐ Places || 139, 1 π[ρι]θαλπής : περιθαλπής Places || 159, 2 ἀνθρώπων ψ[υχ]αὶ κατάρατοι : ψ[υχ]αὶ ἀρηίφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐπὶ νοῦσοις Places || 217, 7 ὅστις σο[φός] ἐστι... : ὅστις σο[φ]... Places. En Majercik se leen las erratas: πρώτον pro πρῶτον (fr. 5, 2), τίς pro τις (6, 1), ἔξων pro ἔχων (20bis), ἐκ pro ἐν (28), αἶδε pro αἶδε (38, 1), ἐλιχθέν pro ἐλιχθέν (146, 4), ἀτρεκεία pro ἀτρέκεια (182) y ἀεῖ pro ἀεῖ (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 conuerso ad unum uadentia  
secta sunt, sicut intellectualiter, in corpora multa.*

Αὐτοὶ (sc. οἱ θεοί) γὰρ εἰσὶν οἱ χρησμοδοῦντες ὧδε·  
πάντα γὰρ ἐξ ἑνὸς ὄντα καὶ ἔμπαλιν εἰς ἓν ἰόντα  
τέκμηται γ' ὡσεὶ νοερῶς εἰς σώματα πολλὰ<sup>1033</sup>.

(Cf. 9a M. = 9 P. ) *Neque in tua intellectu detinere multiuarium aliud  
dicentes,  
sed anime noema in unum ampliare.*

Μηδὲ τεῶ γ' ἐν νῶ κατέχειν πολ[υ]ποίκιλον ἄλλο  
λέγοντες, ἀλλά  
τῆς ψ[υχ]ῆς γε νόημα ἐς ἓν πετάσαις<sup>1034</sup>.

Places no está seguro de que los diecisiete 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 Tardieu<sup>1035</sup>, 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

<sup>1033</sup> Procl., *In Prm.* 3, 512, 13-16 (p. 324-326) y 14-17 (p. 325-327).

<sup>1034</sup> Procl., *In Prm.* 3, 512, 20-22 (p. 326-327). *Orac. Chald.* 9a Majercik: «*neque in tuo intellectu detinere multiuarium aliud, sed anime noema in unum ampliare*». *Orac. Chald.* 9 Places: ... μηδ' ἐν σῶ νῶ καταίσχειν. Vid. Places (1969, 289) y Saffrey (1981a, 222-223).

<sup>1035</sup> Majercik, *Oracles*, 46 (Tardieu, 1978, 679-680).

los *uocabula 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 *Oracula 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 *uocabula 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

## ἄγκτειρα (-ας) ἤ, ‘grapa’

Esta voz se atestigua únicamente en el fragmento 161 de los *Oráculos* que se conoce gracias a la *Exégesis* de Pselo<sup>1036</sup>. El término parece derivar de la literatura médica donde la correspondiente forma masculina ἄγκτήρ designa la sutura con que en cirugía se unen los bordes de una herida abierta. En los *Oráculos* la expresión ποιναὶ μερόπων ἄγκτειραι («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<sup>1037</sup>. Kroll y Places creen que las ‘penas’ son las que se pagan en el Tártaro después de la muerte<sup>1038</sup>; 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*»<sup>1039</sup>. Taylor, por su parte, creyó que los castigos recaen sobre las almas culpables como «*means of purification*»<sup>1040</sup>, sin aclararnos si esto ocurre o no *post mortem*. Si las ποιναὶ ὑλαῖαι 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*»<sup>1041</sup>.

Proclo, a su vez, parafrasea el oráculo en su comentario dieciséis de *Sobre la República* donde escribe: τῶν ποιναίων ἄγκτήρων τῶν εἰς τὸ σκότος ἀγόντων («de

<sup>1036</sup> Psel., *Exeg.* 139, 18-22 (1141a, 1-6): Χαλδαϊκὸν λόγιον. «ποιναὶ μερόπων ἄγκτειραι» (*Orac. Chald.* 161). Ἐξήγησις. οἱ μὲν γὰρ ἀναγωγοὶ ἄγγελοι ἀνάγοσσι τὰς ψυχὰς ἐφ’ ἑαυτοὺς ἐκ τῆς γενέσεως ἐφελκόμενοι, αἱ δὲ ποιναί, ἧτοι αἱ τιμωρητικαὶ τῶν δαιμόνων φύσεις καὶ βάσκανοι τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν, ἐνδεσμοῦσι ταύτας τοῖς ὑλικοῖς πάθεσι (κτλ). Es el fr. 21 de la colección de Pletón (Athanassiadi, 2002, 244).

<sup>1037</sup> Shanzer, 1984, 143-144. Parte de Mart. Cap. 2, 142 y Psel., *Hup.* 13, p. 199 Places.

<sup>1038</sup> Kroll, 1894, 62-63. Places, *Oracles*, 146. Cf. Pl., *Phd.* 113d-114b y Procl., *In Cra.* 125, p. 74, 5-15. Cumont, 1949, 376.

<sup>1039</sup> Majercik, *Oracles*, 201.

<sup>1040</sup> Taylor, 1817, 342, n. 7.

<sup>1041</sup> Athanassiadi, 2002, 244. Synes., *Insomn.* 8, 13-41: αἵ τε παρ’ ἀξίαν καλούμεναι συμφοραὶ μέγα μέρος συμβάλλονται πρὸς τὸ λῦσαι τὴν σχέσιν, ἣν ἔχομεν πρὸς τὰ τῆδε. (...) ποιναὶ τε γὰρ ὑλαῖαι τότε δὴ καὶ παρ’ εἰμαρμένην κινουῦνται κατὰ τῶν ἀφηνιασάντων πρὸς τοὺς νόμοις αὐτῆς (sc. Ἀδραστείας).

las castigadoras grapas que conducen a la oscuridad») <sup>1042</sup>. 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. ἀμφικνεφής, μελαναἰγής y μισοφαής). Sin embargo, dado que Proclo registra el sustantivo en género masculino y no en femenino, me pregunto si la forma ἄγκτειραι ya documentada en Pletón y después en Stanley <sup>1043</sup>, con la cual se corrigió la manuscrita ἄγκτειραι, no es más bien un falso hápax y si, por tanto, conviene restituirse la lectura ἀγκτῆρες 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 <sup>1044</sup>. El adjetivo alude a aquellos dioses que no tienen asignada una zona planetaria y son independientes del movimiento de la esferas planetarias <sup>1045</sup>, de modo que en los *Oráculos* (fr. 188#) es antónimo de ζωναῖος (vid. infra). Según Pselo <sup>1046</sup>, 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 <sup>1047</sup>, 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»

<sup>1042</sup> Procl., *In R.* 2, 150, 25.

<sup>1043</sup> Athanassiadi, 2002, 244. Stanley, *Chaldaick oracles*, 24. Cf. Taylor, 1817, 342 y Kroll, 1894, 62, n. 1.

<sup>1044</sup> Tardieu, 1978, 680. Majercik, *Oracles*, 210.

<sup>1045</sup> Places, *Oracles*, 110. Majercik, *Oracles*, 210.

<sup>1046</sup> Psel., *E. Chald.* 147, 8-12: εἰσὶ δὲ παρ’ αὐτοῖς καὶ ἄζωνοι ἑκάται, ὡς ἡ τριοδίτις ἡ Χαλδαϊκὴ καὶ ἡ κωμὰς καὶ ἡ ἐκαλύστη· ἄζωνικοὶ δὲ παρ’ αὐτοῖς θεοὶ ὁ Σάραπις καὶ ὁ Διόνισος καὶ ἡ τοῦ Ὀσίριδος σειρὰ καὶ ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος. ἄζωνοι δὲ καλοῦνται οἱ εὐλύτως ἐνεξοσιάζοντες ταῖς ζώναις καὶ ὑπεριδρῶμενοι τῶν ἐμφανῶν θεῶν. Cf. *E. Chald.* 150, 16-18; 152, 1-2.

<sup>1047</sup> Procl., *In Ti.* 3, 43, 12-13: ἀλλὰ τὸν χρόνον αὐτὸν (sc. οἱ θεοῦργοί) ὑμνήκασιν ὡς θεόν, καὶ ἄλλον μὲν τὸν ζωναῖον, ὡς εἶπομεν, ἄλλον δὲ ἄζωνον (κτλ). Cf. Simp., *In Ph.* 794, 35-795, 4.

(probablemente, los teúrgos) y «los asirios» (esto es, los caldeos) a uno de los órdenes divinos<sup>1048</sup>. En los *Himnos* de Sinesio los ἄζωνοι son mencionados entre los géneros divinos que rinden honor al Dios soberano<sup>1049</sup>. Según Damascio<sup>1050</sup>, Jámblico explicó en sus *Cuestiones caldaicas* cuáles son los diferentes grados que conforman la jerarquía divina<sup>1051</sup>: entre ellos incluyó a los ἄζωνοι.

En cuanto a las fuentes latinas señalaré que en su *Comentario de la Eneida* Servio asimila los «*di communes*» a los dioses ἄζωνοι, y atribuye el uso de esta voz griega «*altioris scientiae hominibus*»<sup>1052</sup>, 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?<sup>1053</sup>

<sup>1048</sup> Procl., *In Prm.* 647, 3-4 S.: ἡ δὲ τῶν ἱερατικῶν (sc. ἐφερμήνευσις) ὀνόματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἐὰν τῶν μυστικῆν ἐρμηνείαν ἐκδεδωκότων, οἷα τὰ τοῖς Ἀσσοῖσι ὑμνημένα, Ζῶναι καὶ Ἄζωνοι, καὶ Πηγαὶ καὶ Ἀμείλικτοι καὶ Σπνοχεῖς, δι' ὧν ἐκείνοι τὰς τάξεις ἐρμηνεύουσι τῶν θεῶν.

<sup>1049</sup> Synes., *Hymn.* 1, 278-283: πᾶσά σε (sc. ἄνακα) μέλπει / γενεὰ μακάρων, / οἷ περι κόσμον, / οἷ κατὰ κόσμον, / οἷ ζωναῖοι / οἷ τ' ἄζωνοι (κτλ).

<sup>1050</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 8, 25-9, 7 W. (130, p. 9, 16-22 R.): διὸ καὶ σνάπτοσιν τοὺς μεριστοὺς νόας ταῖς οἰκείαις πηγαῖς, οὓς πηγὰς τε δὴ ἅμα καὶ ἀρχὰς οἱ Χαλδαῖοι καλοῦσιν· μεθ' οὓς εἶεν ἂν οἱ ὑπεράρχιοι, μεριστοὶ νοεροὶ θεοὶ ὄντες· μεθ' οὓς οἱ ἀρχικοί, πλειόνων ψυχῶν ἡγούμενοι· μεθ' οὓς οἱ ἀρχαγγελικοί, ψυχικοί ὄντες· μεθ' οὓς οἱ ἄζωνοι, πλειόνων μερίδων· μεθ' οὓς οἱ ζωναῖοι, τὰ ἄτομα πληρώματα τοῦ παντός ἤδη διαζωσάμενοι. Ταῦτα μὲν τοίνυν ἀκριβέστερον ἐξεταστέον ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς. 1, p. 12, 1-3 (132, p. 11, 11-12): ζητητέον δὲ ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς εἰ καὶ παραδέδονταί τινες ἄζωνοι τοιοῦτοι (κτλ). Sobre la equivalencia entre ἄζωνοι y ἀπόλῃτοι vid. 3, p. 144, 9-11 (351, p. 212, 24-26); 3, p. 147, 13-18 (352, p. 214, 13-17); 3, p. 154, 12-13 (356, p. 218, 26-27).

<sup>1051</sup> 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, πηγαῖοι), intelectivos divididos (ὑπεράρχιοι, μεριστοί), intelectivos psíquicos (ἀρχικοί, ψυχικοί); b) hipercósmico-encósmicos: psíquicos (ἀρχαγγελικοί, ψυχικοί), psíquico-corporales (ἀπόλῃτοι ψυχικοί, ἄζωνοι); c) encósmico-corporales (ζωναῖοι).

<sup>1052</sup> Seru., *Aen.* 12, 118: «*ut autem altioris scientiae hominibus placet, di communes sunt qui ἄζωνοι 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 (...). alii communes deos uolunt Solem, Lunam, Plutonem, Martem: hi enim apud omnes homines inueniuntur et sunt in omnibus terris*».

<sup>1053</sup> Mart. Cap. 1, 61 (p. 19, 9-10 W. = p. 18, 25-26 E.): «*ex cunctis igitur caeli regionibus aduocatis deis, ceteri, quos Azonos uocant*». Vid. Guillaumin (1997, 55-59).

Majercik y García Bazán, siguiendo a Tardieu, suman el término ἄζωνος al vocabulario caldeo dudoso<sup>1054</sup>. 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 ἄζώνω seguida por Meineke en su edición de la *Geografía* de Estrabón fue desacertada, siendo preferible la de Jones εὐζώνω o la de Lasserre <πλεον>ἄζων<sup>1055</sup>.

### ἀμιστύλλε[ ]τος (-ον), ‘indivisible’

El término constituye por sí solo el fragmento 152. Según afirma Proclo<sup>1056</sup>, ἀμιστύλλε[ ]τος 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<sup>1057</sup>; el hecho de que describa a los tres con el adjetivo ἀμιστύλλε[ ]τος indica que estas tres denominaciones refieren a la misma deidad suprema. De otro lado, sirviéndose de la fórmula introductoria οἱ θεοὶ ἀν[ ]μνοῦσι, Damascio<sup>1058</sup> parece citar la expresión Ἐπαξ ἀμιστύλλε[ ]τος 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

<sup>1054</sup> García Bazán, *Oráculos*, 102.

<sup>1055</sup> Str. 6, 1, 11 (18 Lasserre = p. 38, 13 Jones = p. 359, 14-15 Meineke).

<sup>1056</sup> Procl. *In Cra.* 107, p. 59, 1-3: ἔστιν γάρ (sc. ὁ Κρόνος), ὡς φησι τὸ λόγιον, «ἀμιστύλλε[ ]τος» (*Orac. Chald.* 152) καὶ ἐνοειδῆς καὶ ἀδιαίρετος καὶ πασῶν «σ[ ]νοχεὺς» (*Orac. Chald.* 207) τῶν πηγῶν.

<sup>1057</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 14, 5-6 W. (270, p. 137, 27 R.): καὶ ἐπειδὴ ἀμιστύλλε[ ]τος ἐστὶν ὁ Κρόνος. *Pr.* 3, p. 158, 1-2 (122, p. 315, 18-19): καὶ αὖ πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ διακόσμῳ τῷ νοερῷ ὁ μὲν ἀμιστύλλε[ ]τος νοῦς καὶ Ἐπαξ ἐπέκεινα. *In Prm.* 3, p. 31, 15-19 (277, p. 148, 10-13): καθ’ αὐτὸν γὰρ ὁ νοῦς εἰς πολλὰ μεμέρισται, ὧν ἕκαστον καθ’ αὐτὸ βούλεται εἶναι, εἰ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ οὐπω τὸ καθ’ αὐτό, διότι «ἀμιστύλλε[ ]τος» (*Orac. Chald.* 152), ἅτε κρατούσης ἐν αὐτῷ τῆς ἐπιστροφῆς [ῆ] τοῦ μερισμοῦ, ὅθεν καὶ «σ[ ]νοχεὺς» (*Orac. Chald.* 207) ὀνομάζεται καὶ οὗτος ὁ θεὸς ὑπὸ τῶν λογίων. *In Prm.* 3, p. 6, 21-7, 2 (266, p. 133, 13-16): καὶ μὴν καὶ τὸ μονοειδὲς αὐτῆς καὶ ἀπὸ μόνης τῆς μονάδος προερχόμενον πῶς οὐκ ἂν πρέποι τῷ «Ἐπαξ ἐπέκεινα» (*Orac. Chald.* 169) ὑμνο[ ]μένῳ; ἔτι δὲ τὸ ἄχραντον αὐτῆς τῷ αὐλῷ νῶ πάντως ἂν πρέποι, ἔτι δὲ τὸ ἀδιαίρετον τῷ ἀμιστύλλε[ ]τον ἔχοντι οὐσίαν.

<sup>1058</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 37, 21-23 W. (206, p. 89, 28-29 R.): διὸ καὶ οἱ θεοὶ ἀπὸ τῆς Ἐκάτης καὶ τοῦ Διὸς ἄρχονται μερίζειν τὰς τοιαύτας πηγὰς, τὸν δὲ Ἐπαξ «ἀμιστύλλε[ ]τον» ἀν[ ]μνοῦσι. *In Prm.* 1, p. 67, 23-24 (160, p. 43, 23-24): καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν Ἐπαξ ἀμιστύλλε[ ]τος καὶ ἀμερῆς καὶ ἐν μόνον (κτλ).

se aprecia en el *Himno a Atenea* en que Proclo refiere cómo la diosa salvó la καρδίη ἀμιστύλλε[ ]τος («corazón indivisible») de Baco cuando éste era despedazado por los Titanes<sup>1059</sup>. En suma, la expresión ἀμιστύλλε[ ]τος, como afirma Majercik, «underscores the unity of the Highest God, who is not subject to any form of division»<sup>1060</sup>. Es con toda probabilidad una voz caldea.

### ἀμφικνεφής (-ές), ‘rodeado de oscuridad’

En el fragmento 163 el adjetivo refiere al mundo inferior, el cual se exhorta a que sea rehuido<sup>1061</sup>. Sinesio de Cirene, por una parte<sup>1062</sup>, alude a este mismo oráculo en un pasaje de *Sobre los sueños* en que escribe sobre el tema del descenso del alma hacia ó ἀμφικνεφής χώρος y, por otra<sup>1063</sup>, manifiesta en dos ocasiones que, en los *Oráculos*, esta forma es antónima tanto de ἀμφιφαής como de ἀμφιφάων (vid. infra). Para Majercik ἀμφικνεφής es sinónimo de μελανα[ ]γής (vid. infra)<sup>1064</sup>.

El adjetivo, en último lugar, se atestigua en el tratado astrológico *Hermippus* que la tradición atribuyó a Juan Catrares: en él se considera que la región ἀμφικνεφής es el Tártaro, el ἐπίγειος τόπος en que habitan los démones<sup>1065</sup>. 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

<sup>1059</sup> Procl., *H.* 7, 11-13: ἡ (sc. Παλλάς) καρδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλε[ ]τον ἄνακτος / αἰθέρος ἐν γ[ ]άλιοισι μεριζομένο[ ] ποτὲ Βάκχο[ ] / Τιτήνων ὑπὸ χερσὶ (κτλ). Berg, 2001, 290-291.

<sup>1060</sup> Majercik, *Oracles*, 197.

<sup>1061</sup> *Orac. Chald.* 163 (Dam., *In Prm.* 4, p. 126, 5-9 W. [453, p. 317, 3-7 R.]; Synes., *Insomn.* 7, 49-51): μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελανα[ ]γέα κόσμον, / ᾧ β[ ]θός αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής, / ἀμφικνεφής ῥ[ ]πῶων εἰδωλοχαρῆς ἀνόητος / κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσων, / αἰεὶ ν[ ]μφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνε[ ]μον.

<sup>1062</sup> Synes., *Insomn.* 9, 2-4: ῥεψάσης μὲν κάτω ψ[ ]χῆς, ἔλεγεν ὁ λόγος, ὅτι ἐβαρύνθη τε καὶ ἔδ[ ], μέχρῃς ἐγκύρση τῷ μελανα[ ]γεί καὶ ἀμφικνεφεῖ χώρῳ.

<sup>1063</sup> Synes., *Insomn.* 10, 6-8: ἔσχαται μὲν οὖν αὗται δύο λήξεις, ἡ μὲν ἀμφικνεφής, ἡ δὲ ἀμφιφαής οὖσα, εὐμοιρίας τε καὶ κακοδαιμονίας τὰ ἄκρα νειμάμεναι. 9, 9: οὗτος (sc. ὁ τόπος ἀμφιφάων) δὲ ἀντίθεσιν ἔχει πρὸς τὸν ἀμφικνεφεῖ. Pletho, *Diasaphesis* 275. Places, *Oracles*, 146.

<sup>1064</sup> Majercik, *Oracles*, 202.

<sup>1065</sup> Hermipp., *Astrol.* 1, 120, p. 26, 3-4: ὁ ἐπίγειος οἰκεῖος τόπος αὐτοῖς (sc. τοῖς δαίμοσι) ἀμφικνεφής τε καὶ Τάρταρος καὶ πᾶν τοιοῦτον καλοῦμενος. Kroll, 1894, 76. La identificación con el Tártaro la señala Places (*Oracles*, 146), pero no cita su fuente. Cf. *2Ep. Petr.* 2, 4.

lote terrestre; 2) un lugar entre el mundo etéreo y el mundo material; 3) el mundo sublunar; o 4) el alma irracional<sup>1066</sup>. 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 anima è collocato in mezzo tra il cielo e la terra, cioè nella zona immediatamente sotto la luna*»<sup>1067</sup>; para Lanzi sólo sería genuinamente caldea la concepción de Hades como señor terrestre de los demonios malignos e irracionales –una influencia del Ahrimán iranio–, siendo la exégesis cuarta a su vez un derivado de esta primera. Parece claro que ἀμφικνεφής, 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<sup>1068</sup>. Plutarco la usa como calificativo de Jano, de modo que con ella estaría traduciendo el término latino *bifrons*<sup>1069</sup>: 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*»<sup>1070</sup>. 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<sup>1071</sup>. En última instancia la voz debe de remontar a una expresión homérica: δακρύοισι πεφύραμένη ἀμφὶ πρόσωπα («con el rostro empañado de lágrimas», aludién-

<sup>1066</sup> Psel., *E. Chald.* 148, 3-7: τὸν δὲ ἄδην πολλαχῶς καταμερίζομεν, καὶ νῦν μὲν αὐτὸν θεὸν ὀνομάζομεν ἀρχηγὸν τῆς περιγείου λήξεως, νῦν δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον ἄδην φασίν, νῦν δὲ τὴν μεσότητα τοῦ αἰθερίου κόσμου καὶ τοῦ ὑλαίου, νῦν δὲ τὴν ἄλογον φύσιν.

<sup>1067</sup> Lanzi, 2006, 45.

<sup>1068</sup> Emp., B61 (Ael., *NA* 16, 29): πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι, / βοῦγε- νῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔπαλιν ἐξανατέλλειν / ἀνδροφῆ βούκρανα (κτλ).

<sup>1069</sup> Plu., *Num.* 19, 6. *Places, Oracles*, 148.

<sup>1070</sup> Berg, 2001, 263.

<sup>1071</sup> Onas. 10, 2, p. 410, 3: καὶ τὴν ἀμφιπρόσωπον μάχην.

dose a que éstas resbalan por ambas mejillas)<sup>1072</sup>; me pregunto si también habrá de restituirse el adjetivo como tal en Homero.

Como fragmento 189 de los *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<sup>1073</sup>. Proclo, por su parte, en *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<sup>1074</sup>: mediante este calificativo, por tanto, Proclo parece estar asimilando implícitamente la Hécate de los *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*»<sup>1075</sup>, concretamente de su costado derecho (fr. 51). En los *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 ‘doble’<sup>1076</sup>. 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

<sup>1072</sup> *Od.* 18, 173. Cf. *Il.* 18, 414.

<sup>1073</sup> *Orac. Chald.* 189 (Procl., *In Ti.* 2, 130, 23). Places, *Oracles*, 148. Majercik, *Oracles*, 211. Tardieu, 1980, 217. Turner, 2008, 53-55.

<sup>1074</sup> Procl., *In Ti.* 2, 130, 23: (sc. ἡ τῆς ψυχῆς αἰτία θεός) ἀμφιφαῆς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὐσα. *In Ti.* 2, 246, 19-21: ἀμφίστομος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ ἀμφιπρόσωπος κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ ἐατῆς, τῷ μὲν ταύτου κύκλῳ τὴν ἀμέριστον οὐσίαν νοοῦσα, τῷ δὲ θατέρο τὴν μεριστὴν σπνέχοσα. 2, 293, 21-25: ἡ ψυχὴ δὲ ἐστὶ μὲν πῆ αἰῶνος μετέχοσα, πῆ δὲ καὶ γενέσεως, ἐνεργεῖ δὲ χρονικῶς. καὶ τὰ μὲν ἄκρα μοναχῶς αἰεῖ, τὸ μὲν αἰωνίως, τὸ δὲ κατὰ χρόνον, τὸ δὲ μέσον διχῶς, ἅτε ἀμφιπρόσωπον ὄν καὶ ταύτη καὶ ἀμφίστομον, οὐ μόνον κατὰ τὸ μεριστὸν καὶ ἀμέριστον καὶ κατὰ τοὺς δύο κύκλους, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ αἰεῖ ὄν καὶ γενητόν.

<sup>1075</sup> Brisson, 2003, 119.

<sup>1076</sup> *Orac. Sib.* 2, 263-264: ἡδ' ὅποσοι δολίοις καὶ ἀναιδέσιν ἀμφιπροσώποις· πρεσβύτεροι γεραοί τε διήκονες εἰσορόωσιν.

caracterizar al Intelecto divino<sup>1077</sup>: debe de tratarse, como diría Majercik, de «*a reminiscence of the Chaldean Oracles*»<sup>1078</sup>.

### ἀμφιφαής (-ές), ‘que se ve desde ambos lados, reluciente’

Los versos 3-4 del fragmento 1 transmitido por Damascio rezan<sup>1079</sup>: ἔστι γὰρ ἀλκῆς / ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτοσσα 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 *Himnos* ἀμφιφαῆς φῶς es uno de los atributos de Dios Padre<sup>1080</sup>; y en *Sobre los sueños* el adjetivo se emplea por una parte como sinónimo de ἀμφιφάων para aludirse a la región etérea superior a los elementos naturales y, por otra, se usa en oposición a ἀμφικνεφής para caracterizarse, frente a los negativos, los aspectos positivos del destino<sup>1081</sup>. Por su parte, Damascio aplica el adjetivo como epíteto de Hécate, a quien asimila a Rea<sup>1082</sup>, por ser la divinidad que media entre el Una vez trascendente (Cronos) y el Dos veces trascendente (Zeus)<sup>1083</sup>, así como para definir las potencias de la tríada inteligible Padre, Potencia e Intelecto<sup>1084</sup>. Al describirse a Hécate como ἀμφιφαής 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<sup>1085</sup>. Más inesperada

<sup>1077</sup> Gr. Naz., PG 37, 1561a: αὐτοῖς (sc. θεολόγοισιν) δ' αὖ νόος ἐστὶν ὑφειμένος εἶδεῖ μάχλῳ / σεμνότερος, πιντοῖσιν ὀρώμενος, ἀμφιπρόσωπος, / Ἑρμᾶς δίγλῳφος, οἷα πρόσω τὸ μὲν, ἄλλο δ' ὀπισθεν.

<sup>1078</sup> Majercik (1998). Vid. Whittaker (1975).

<sup>1079</sup> *Orac. Chald.* 1 (Dam., *Pr.* 2, p. 105, 5-6 W. = 70, p. 154, 18-19 R.).

<sup>1080</sup> Synes., *Hymn.* 1, 155.

<sup>1081</sup> Synes., *Insomn.* 9, 19-28: εἰ δὲ τὰ κρείττω τοῖς χείροσιν εἶξαντα τῆς κοινωνίας ἀπέλασσε (...), τάχ' ἂν καὶ τὰ χεῖρω μὴ ἀντιτείναντα πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς (...) καὶ τὴν μέσσην φύσιν ἀπερίσπαστον παρασχόμενα τῇ τῆς πρώτης ἡγεμονίᾳ, σπνεξαιθεροῖτο καὶ (...) γεύσαιτ' ἂν τοῦ ἀμφιφαοῦς. 10, 6-8: ἔσχαται μὲν οὖν αὗται δύο λήξεις, ἡ μὲν ἀμφικνεφής, ἡ δὲ ἀμφιφαῆς οὔσα, εὐμοιρίας τε καὶ κακοδαιμονίας τὰ ἄκρα νειμάμεναι.

<sup>1082</sup> Sobre la identificación entre la Hécate caldea y la Rea órfica vid. Majercik (2001) 291-295.

<sup>1083</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 39, 11-13 W. (281, p. 152, 22-24 R.): καὶ γὰρ ὁ Ζεὺς διὰ τῆς Ῥέας, καὶ ὁ Δις ἐπέκεινα διὰ τῆς ἀμφιφαοῦς Ἑκάτης, τῷ τε Ἐραξ ἐπέκεινα καὶ τῷ Κρόνω σπνάπτεται. Hécate, indica Talon (2001, 276), asume la misma posición media que Istar en el llamado «árbol asirio de la vida».

<sup>1084</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 158, 18-159, 5 W. (122, p. 315, 30-316, 9 R.).

<sup>1085</sup> Porph., *Stat.* 8, 59-63 (359F, 62-66). Kroll, 1894, 27, n. 2. Majercik, *Oracles*, 211.



es la presencia del término en las *Dionisiacas* de Nono de Panópolis donde se usa en relación a la Luna<sup>1086</sup>, 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 ἀμφιφαής y se opone a ἀμφικνεφής (ambos, vid. supra).

Relacionados etimológicamente con esta misma raíz se atestiguan los términos ἀμφιφῶν y ἀμφιφῶν: éstos designan un pastel de queso que se ofrecía anualmente a Ártemis Muniquia el día diceséis del mes muniquión, 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<sup>1087</sup>. 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<sup>1088</sup>.

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<sup>1089</sup>, el término ni parece tener nada que ver con dicha ofrenda ni se aplica precisamente a Hécate, sino refiere a la esfera supralunar: ὁ τόπος ἀμφιφάων. Pselo, quien también recoge el segundo verso del fragmento en su *Exégesis*, explica que los neoplatónicos dividieron el universo en tres zonas: la región supralunar ἀμφιφαής, la región infralunar ἀμφικνεφής,

<sup>1086</sup> Nonn., *D.* 4, 281 (ἀρτιφαής Ma : ἀμφιφαής v); 22, 349.

<sup>1087</sup> Philem. 67, p. 495. Apollod., FGH 244, F 152, p. 1087, 4-9 (FHG 1, fr. 39, p. 435). Paus. Gr., α 104-105. Poll. 6, 75. Ath., *Epit.* 14, 645a, p. 425, 8-18. Daremberg & Saglio, s.v. «Munychia ou Munichia», 2045-2046.

<sup>1088</sup> Philoch., FGH 328, F 86a, p. 124, 2-6.

<sup>1089</sup> *Orac. Chald.* 158 (Synes., *Insomn.* 9, 7-8; Psel., *Exeg.* 127, 24 [1125a, 11]): οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῶ καταλείψεις, / ἀλλὰ καὶ εἰδῶλω μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα.

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<sup>1090</sup>. Por tanto, en los *Oráculos* parece aludirse como ó τόπος ἀμφιφάων 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*»<sup>1091</sup> por ser éste la región ‘rodeada de luz’.

### ἀνάπνοος (-ον), ‘que toma aliento’

El adjetivo, un hápax que deriva del sustantivo ἀναπνοή (‘respiración’) y que no se recoge en el diccionario LSJ, forma parte del fragmento 124 transmitido por Pselo<sup>1092</sup>: ψυχῆς ἐξωστῆρες ἀνάπνοοι εὐλπτοί 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*»<sup>1093</sup>. El alma aludida en el oráculo, según Places y otros, es la del practicante que alcanza el éxtasis místico<sup>1094</sup>. La práctica habría de provocar tal vez un estado alterado de conciencia. Pselo, no obstante, en su *Exégesis*, interpreta este ‘respirar’ metafóricamente (οἶον ἀναπνεῖν), proponiendo un sentido que es muy familiar al pensamiento cristiano: ‘aliviarse’ del sufrimiento corporal y ‘salir’ de la opresión del

<sup>1090</sup> Psel., *Exeg.* 127, 1-11 (1124, a12-b11): καί φησιν (sc. τὸ Χαλδαϊκὸν λόγιον) ὅτι καὶ «εἰδῶλω μερίς» ἐστὶν «εἰς τόπον ἀμφιφάοντα» ἢ ἄλογος ψυχῆ, ἥτις ἐστὶν εἶδωλον τῆς λογικῆς ψυχῆς, καθαρθεῖσα δι’ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ, ἄνεισιν εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον μετὰ τὴν διάλυσιν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς καὶ ἀποκληροῦται εἰς τόπον ἀμφιφαῖ, τοῦτ’ ἐστὶν ἀμφοτέρωθεν φαίνοντα καὶ ὀλολαμπῆ. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ σελήνην τόπος ἀμφικνεφῆς ἐστὶ, τοῦτ’ ἐστὶν ἀμφοτέρωθεν σκοτεινός, ὁ δὲ σεληνιακὸς ἑτεροφαῆς ἢ ἑτεροκνεφῆς, τοῦτ’ ἐστὶ τῷ μὲν ἡμίσει μέρει λάμπων, τῷ δὲ ἡμίσει σκότος μεστός. καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ σελήνη τοιαύτη ἐστὶ, τῷ ἡμίσει μέρει πεφωτισμένη καὶ τῷ ἡμίσει ἀφώτιστος. ὁ δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπος ἀμφιφαῆς ἐστὶν, ἥτοι διόλο πεφωτισμένος.

<sup>1091</sup> Majercik, *Oracles*, 200.

<sup>1092</sup> Psel., *Exeg.* 142, 3-7 (1144c, 4-9): Χαλδαϊκὸν λόγιον. «ψυχῆς ἐξωστῆρες ἀνάπνοοι εὐλπτοί εἰσιν» (*Orac. Chald.* 124). Ἐξήγησις. ἵνα μὴ τις λέγῃ ὅτι «βούλομαι μὲν ἀπολῦσαι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος, οὐ δύναμαι δέ», φησὶ τὸ λόγιον ὅτι αἱ ἐξωθοῦσαι τὴν ψυχὴν δυνάμεις ἀπὸ τῆς σωματικῆς φύσεως καὶ οἶον ἀναπνεῖν αὐτὴν ποιοῦσαι ἀπὸ τοῦ ἐν τῷ σώματι μόχθο καὶ τῆς κακώσεως «εὐλπτοί εἰσι» (κτλ).

<sup>1093</sup> Majercik, *Oracles*, 188. Una conocida técnica respiratoria es la yóguica *prānāyāma* (Eliade, 2002<sup>3</sup>, 52-54).

<sup>1094</sup> Places, *Oracles*, 97. García Bazán, *Oráculos*, 86, n. 228

propio cuerpo. Igualmente resulta insólita la lectura alternativa ἀνάπνοες que se documenta en algunos manuscritos de la *Exégesis* de Pselo.

### ἀνοχεύς (-έως) ὁ, ‘sostenedor’

Se atestigua en el fragmento 79 transmitido por Pselo<sup>1095</sup>: πᾶς ἴσχει κόσμος νοερούς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς («todo mundo tiene sostenedores intelectivos indoblegables»). Places traduce el término como ‘support’ y García Bazán como ‘pilar’. Según comenta Pselo, los caldeos denominaron ἀνοχέες a los dioses κοσμαγοί (vid. supra), aludiendo así a la capacidad φρονητική 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»<sup>1096</sup>. 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)<sup>1097</sup>. También parece haber designado, según un añadido al texto de Hesiquio, el asa del escudo en que se sujeta el antebrazo<sup>1098</sup>.

### ἀπνεύμων (-ον), ‘sin aliento vital’

Atestiguado en el quinto verso del fragmento 163 pudiera ser un término original de los *Oráculos*. Describe cómo es la materia<sup>1099</sup>: αἰεὶ (sc. ὁ βροθός) νμφεύων ἀφανές δέμας ἀργὸν ἄπνεμον («[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 (νμφεύων ἀφανές 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 femenina<sup>1100</sup>. El adjetivo ἄπνεμον se emplea en la *Teología platónica* de Proclo para

<sup>1095</sup> Psel., *Exeg.* 133, 7-12 (1132, c11-d6): Χαλδαικὸν λόγιον. «πᾶς ἴσχει κόσμος νοερούς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς» (*Orac. Chald.* 79). Ἐξήγησις. δυνάμεις οἱ Χαλδαῖοι ἐν τῷ κόσμῳ τίθενται καὶ ὀνομάζουσιν αὐτὰς κοσμαγοὺς ὡς τὸν κόσμον ἀγούσας προνοητικαῖς κινήσεσιν. ταύτας οὖν νῦν «ἀνοχέας» καλεῖ ὡς τὸν πάντα κόσμον ἀκαμάτως ἀνέχοντας, τῷ μὲν ἀκαμπεῖ τῆς σταθεραῖς αὐτῶν δηλομένης δυνάμεως, τῷ δὲ ἀνοχικῶ τῆς φρονητικῆς.

<sup>1096</sup> Majercik, *Oracles*, 172.

<sup>1097</sup> Aret., *SA* 2, 6, p. 25, 18: καὶ τοὺς ὑμένας τοὺς ἀνοχῆας τῶν ἐντέρων. 2, 11, p. 33, 29-34, 1: ἀκρόπλόος τε γὰρ ἡ ὑστέρα· ὑγροὶ δὲ καὶ οἱ ὑμένες οἱ ἀνοχῆες αὐτῆς.

<sup>1098</sup> Hsch., π 3052: πόρπη· [ὁ ἀνοχεύς τῆς ἀσπίδος, εἰς ὃ ὁ πῆχξ ἀνίεται,] ἢ φίβλα, καὶ τῆς ἡ περόνη.

<sup>1099</sup> Places, *Oracles*, 106.

<sup>1100</sup> Lewy, 1978, 297, n. 145 (cita Majercik, *Oracles*, 202). Pl., *Ti.* 50d, 51a, 52d.

afirmar que ‘lo que no tiene vida’ siempre es movido por otro<sup>1101</sup>, y en dos comentarios de Simplicio para describir a los cuerpos ‘muertos’<sup>1102</sup>. 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)<sup>1103</sup>, siempre formando parte de una misma fórmula de maldición: κὲ ποιήσατε αὐτὸν ψυχρὸν κὲ ἄφωνον κὲ ἀπνεύμονον («haced que se quede congelado, sin voz y sin aliento»).

### ἀρηίφατος (-ον), ‘muerto por Ares’

El adjetivo se documenta primero en Homero<sup>1104</sup> y alude, como comentan unánimemente lexicógrafos y escoliastas, a quien ha muerto por violencia de la guerra o de la espada<sup>1105</sup>. 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 *Oráculos*, el adjetivo aparece en el fragmento 159 que fue reconstruido por Places en los siguientes términos: βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ψυχὰι ἀρηίφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐπὶ νοῦσοις («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 *Exégesis* de Pselo, única fuente que conserva el fragmento de oráculo, reza: βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ἀνθρώπων ψυχὰι καθαρώταται («que las almas de los hombres que han abandonado el cuerpo por la violencia son las

<sup>1101</sup> Procl., *Theol. Plat.* 1, 14, p. 65, 14-19: σῶμα μὲν ἄρα καὶ πᾶν τὸ αἰσθητὸν τοῦτο τῶν ἑτεροκινήτων ἐστί, ψυχὴ δὲ αὐτοκίνητος, εἰς αὐτὴν ἀπάσας τὰς σωματικὰς κινήσεις ἀναδησαμένη, πρὸ δὲ ταύτης ὁ νοῦς ἀκίνητος ὢν. καὶ μοι τοῦτο τὸ ἀκίνητον μὴ τοιοῦτον ὑπολάβῃς οἷον τὸ ἀργὸν καὶ ἄζων καὶ ἄπνευμον εἶναι φαμεν.

<sup>1102</sup> Simp., *In Ph.* 287, 17-19: ἀλλ’ ἐπειδὴ τὰ σώματα πόρρω διαστάντα τῆς ἀμερίστοϋ καὶ ἀδιαστάτοϋ οὐσίας καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ εἶναι ζωῆς ὑπαρχούσης νεκρὰ γέγονε καὶ ἀπνεύμονα. *In Epict.* 1, 6, p. 201, 90-95 H. (1, 1, p. 6, 7-13 D.): ἀλλὰ τὰ μὲν ἔσχατα καὶ ἑτεροκίνητα, οἷον τὰ σώματα, (...) οὔτε ὑφίστανειν ἑαϋτὰ δυνάμενα (...), οὔτε κινεῖν ἑαϋτὰ, διὰ τὸ νεκρὰ εἶναι καθ’ αὐτὰ καὶ ἀπνεύμονα.

<sup>1103</sup> 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).

<sup>1104</sup> *Il.* 19, 31; 24, 415; *Od.* 11, 41.

<sup>1105</sup> ἐν πολέμῳ πεφονευμένος: Philox. *Gramm.* 160; Apollon., *Lex.* 43, 5; *Et. Gen.*, α 1158; *Et. Gud.* α, p. 75, 54-55; *EM* 140, 2-3; Hsch., α 7154; *Lex. Seg.* 143, 20; *Sud.*, α 3844; Ps. Zonar. 1, 289; Sch. Opp. 3, 562. ὑπὸ σιδήρῳ πεφονευμένος: Sch. Erb., *Il.* 19, 31; Sch. Gen., *Il.* 19, 31; 24, 415. Sobre los βιαιοθάνατοι vid. Cumont (1949, 303-342) y Johnston (1999, 127-160).

más puras»)<sup>1106</sup>; Pselo utiliza el texto como una referencia al martirio cristiano. Places, por tanto, por una parte rechazó la voz ἀνθρώπων, 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 Heráclito de Éfeso –erróneamente según la opinión de West– la expresión ψ[χ]αὶ ἀρηίφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐνὶ νούσοις<sup>1107</sup>. 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 Heráclito: ἀρηίφατο[ς] θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι («dioses y hombres honran a los muertos por Ares»)<sup>1108</sup>. Así las cosas, no debemos considerar ἀρηίφατος 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»<sup>1109</sup>.

### ἀρχιγένεθλος (-ον), ‘generador primordial’

La voz, documentada en el fragmento 51, describe al Alma que, brotada del flanco derecho de Hécate<sup>1110</sup>, anima los mundos luminosos del fuego y el éter ο, lo que es igual, las regiones celestes supralunares. El adjetivo se atestigua asimismo en los *Himnos*

<sup>1106</sup> *Orac. Chald.* 159. Del oráculo se han propuesto las lecturas: a) βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ψ[χ]αὶ καθαρῶταται (Patrizi, Stanley & Lewy); Patrizi (en Stanley, *Chaldaick oracles*, 24-25) debe de haber basado su lectura del fragmento en los mss *P* y *v* de Pselo. b) βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ψ[χ]αὶ κατάρατοι (Kroll). c) βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ψ[χ]αὶ ἀρηίφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐπὶ νούσοις (Places). d) βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ἀνθρώπων ψ[χ]αὶ καθαρώτεροι (ἢ ἐνὶ νούσοις) (Marcovich). e) βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ἀνθρώπων ψ[χ]αὶ κατάρατοι (Majercik). f) βίη ὅτι σῶμα λιπόντων / ἀνθρώπων ψ[χ]αὶ καθαρῶταται (O’Meara).

<sup>1107</sup> Heraclit. B136 D.-K. = 033 C. (Sch. Epict. 4, 7, 157a). West, 1968, 257-258. Places, 1969, 290-291.

<sup>1108</sup> Clem. Al., *Strom.* 4, 4, 16, 1, p. 255, 31-32. Thdt., *Affect.* 8, 39, p. 208, 22; 8, 4, p. 209, 11-12.

<sup>1109</sup> Majercik, *Oracles*, 200. Cf. Psel., *Exeg.* 140, 4-9 (1141, b15-c6).

<sup>1110</sup> *Orac. Chald.* 51 (Procl., *In R.* 2, 201, 15-16): δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων / πολλῆ ἄδην βλύζει ψ[χ]ῆς λιβάς ἀρχιγενέθλο[ς] / ἄρδην ἐμψ[χ]οῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμο[ς]. Vid. Johnston, 1990, 153-163 («Appendix: Evidence for Hekate’s equation with Soul»).

órficos en que se aplica tanto a Zeus (Ζεὺς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος)<sup>1111</sup> como a Rea, madre del soberano olímpico<sup>1112</sup>. A través de esta caracterización común, por tanto, la Rea órfica 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<sup>1113</sup>. En el *Corpus Hermeticum*, por otra parte, también se alude a Ζεὺς ἀρχιγένεθλος, a quien se considera responsable de la naturaleza (φύσις) y de la generación (γένεσις)<sup>1114</sup>. Por último, Nono de Panópolis, en su *Paráfrasis del Evangelio de Juan*, llama ἀρχιγένεθλος al patriarca Moisés<sup>1115</sup>: este uso podría derivar de su conocimiento de la tradición órfica<sup>1116</sup>.

### ἄρχιος (-α, -ον), ‘principal’

El adjetivo aparece en la expresión ἄρχιος αὐλών del fragmento 75, según se transmite en la tradición manuscrita de Damascio<sup>1117</sup>. Sin embargo, Places corrigió ἄρχιος αὐλών, que es la *lectio difficilior*, por ἀρχικὸς αὐλών («*le canal principal*») tras comprobar, dice, que el adjetivo no aparece en el LSJ<sup>1118</sup>. No obstante, la voz ἄρχιος se recoge bajo la entrada «ἀρχιζάπφης» del LSJ como título de un oficial religioso de Delos<sup>1119</sup>. La corrección ya se atestigua en Cory quien, sin embargo, propuso la lectura ἀρχικὸς αὐλών («*the principal of the immaterials*», por lo que se debería haber acentuado ἀύλων)<sup>1120</sup>. Stanley, a su vez, transmitió ἄρχιος αὐλών («*principale pratum*»),

<sup>1111</sup> 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.

<sup>1112</sup> Orph., *H.* 14, 8.

<sup>1113</sup> *Orac. Chald.* 56: ῥεῖη τοι νοερῶν μακάρων πηγὴ τε ῥοή τε / πάντων γὰρ πρώτη δὲ δύναμις κόλποισιν ἀφράστοις / δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάοισαν. Kroll, 1894, 30-31; Places, *Oracles*, 134.

<sup>1114</sup> *SH* 29, 1 (Stob. 1, 5, 14, p. 77, 11 y 16). Cf. Arat., *Comm.* 2, 5. App. Anth. 3, 147, 5 y *Carm. astrol.* 5.

<sup>1115</sup> Nonn., *Par. Eu. Io.* 1, 46, 178-179: σοφὸς ἀνὴρ Μωσῆς ἀρχιγένεθλος.

<sup>1116</sup> Vid. Hernández de la Fuente (2002).

<sup>1117</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 35, 2-4 W. (205, p. 88, 7-8 R.): ὅτε γοῦν περὶ τοῦ ἀρχικοῦ πλήθοϋ διαλέγεται, «ὑποκέλιται αὐταῖς», ἔφη (sc. ὁ χρησιμωδῶν), «ἄρχιος (ἀρχικὸς corr. Places) αὐλών» (*Orac. Chald.* 75). Cf. 2, p. 47, 14-17 (214, p. 95, 19-21): λεγέσθω δὲ πάλιν ὅτι πολὺς μὲν αὐτῶν ὁ πηγαῖος, ὡς ἐνδείκνυται τὰ λόγια καὶ σαφῶς λέγει ἐπὶ τῶν τελεταρχῶν πολὺς δὲ καὶ «ὁ ὑποκεκλιμένος αὐταῖς ἄρχιος αὐλών».

<sup>1118</sup> Places, *Oracles*, 136. Igual, García Bazán (*Oráculos*, 76, n. 154).

<sup>1119</sup> La fuente del LSJ es DCA, p. 263 (inscrip. 21, 17, p. 416).

<sup>1120</sup> Cory, *Ancient fragments*, 253.

de αὐλή)<sup>1121</sup>, mientras que Kroll ἄρχιος αὐλών<sup>1122</sup>. Chaignet, en cambio, pensó que el término era el genitivo de un nombre atemático ἄρχις, relacionado con ἀρχή y equivalente funcionalmente a ἀρχικός<sup>1123</sup>. Yo, sin embargo, creo que ἄρχιος es una forma adjetiva correcta pues Hesiquio atestigua la correspondiente forma femenina ἀρχιά (*sic*)<sup>1124</sup>. 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).

### ἀστεροπληθής (-ές), ‘repleto de estrellas’

Se trata de un hápax que se atestigua en el primer verso del fragmento 219\*, dudoso para Places y Majercik: ἠέριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθές («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<sup>1125</sup>. 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*.

### δαιμονιοῦχος (-ον), ‘con démenes, 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 démenes<sup>1126</sup>. 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 démenes<sup>1127</sup>: la aludida, por tanto, ha de ser Hécate. Dada la coherencia de

<sup>1121</sup> Stanley, *Chaldaick oracles*, 12.

<sup>1122</sup> Kroll, 1894, 38.

<sup>1123</sup> Chaignet, *Problèmes et solutions*, vol. 2, p. 281, n. 1.

<sup>1124</sup> Hsch., π 3241: πρεσβεῖα· κράτη, καὶ ἀχιερεῖα, καὶ ἀρχιά καὶ ἱερά.

<sup>1125</sup> *Orac. Chald.* 219\* (Porph., *Phil. orac.* 155-156 = Eus., *PE* 5, 8, 4, p. 237, 6-10; *App. Anth.*, 6, 195, 1-5; Arsen. *Paroem.* 8, 42q, p. 442; Niceph. Greg., *In insomn.* 604a-b). Vid. n. 1191.

<sup>1126</sup> Mich. Ital., *Ep.* 17, 216, 15-22: καὶ ἄλλας δέ τινας (sc. τῆς Ἑκάτης) πηγὰς ἀρρήτοϋ καὶ μερικωτέροϋ τινὰς ὀχετοῦς ἀπομερίζονται· οἷον τὴν «δαιμονιοῦχον» καὶ τὴν τῶν ἀγγέλων, ὡς αὐτοὶ (sc. οἱ βάρβαροι) λέγοϋσιν. Cf. Psel., *E. Assyr.* 152, 7-8: πηγὴν δὲ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν καὶ φύσεων τὴν Ἑκάτην εἶναί φασι.

<sup>1127</sup> Procl., *In Prm.* 670, 18-19 S.: πάντες δὲ οἱ δαίμονες ἐκ μιᾶς μητρόϋ εἰσι καὶ μίαν ἔχοϋσι δαιμονιοῦχον αἰτίαν.

ambos testimonios y visto que no tenemos otras atestiguaciones de la voz δαιμονιοῦχος, resulta evidente que ésta es muy probablemente original de los *Oráculos*, de modo que deberá sumarse a los *uocabula Chaldaica uaria*.

### δοχεύς (-ήος/-έως) ὁ, ‘receptor’

«*Hospes diuinis numinis et intepres δοχεύς dicitur*»<sup>1128</sup>. El fragmento 211\* transmitido por Proclo reza: οὐ φέρει με τοῦ δοχῆος ἢ τάλαινα καρδία («no puede llevarme el corazón desdichado del receptor») <sup>1129</sup>. Places considera que el fragmento es dudoso porque el verso es un tetrámetro trocaico cataléctico y no un hexámetro dactílico. No obstante, la voz δοχεύς 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<sup>1130</sup>. 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*<sup>1131</sup>. 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 δοχεύς, de modo que éste transmita como médium las palabras del dios<sup>1132</sup>. Por su parte, Proclo señala que en las ceremonias teúrgicas (αἱ θεοϋργίαι) participaban tanto quienes invocan a la

<sup>1128</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 108.

<sup>1129</sup> *Orac. Chald.* 211 (Procl., *In R.* 1, 111, 28-112, 1).

<sup>1130</sup> Lewy, 1978, 4; 458. Majercik, *Oracles*, 217.

<sup>1131</sup> Porph., *Phil. orac.* 160 (*App. Anth.* 6, 158): ‘Ρεῦμα τὸ Φοιβείης ἀπονεύμενον ὑπόθεν αἴγλης / πνοιῆ ὑπὸ λιγῶρῃ κεκαλῶμμενον ἥερος ἀγνοῦ / θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἄρρητοις ἐπέεσσι, / κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀωμῆτοιο δοχῆος / λεπταλέων ὑμένων· μαλακὸν δ’ ἐνέπλησε χιτῶνα, / ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσύμενον παλίνορσον / αὐλοῦ δ’ ἐκ βροτέοιο φίλην ἐτεκνώσατο φωνήν. *Phil. orac.* 163 (*App. Anth.* 6, 160, 9): σινδόνης ἀμπέτασον νεφέλην, λῦσόν τε δοχῆα. Dodds, 1961, 267, n. 17 (1978, 697, n. 17).

<sup>1132</sup> Eus., *PE* 3, 16, 1-2, p. 156, 4-10: οὐ γὰρ δὴ ὁ ἥλιος οὐρανόθεν αὐτοῖς καταβάς, ἔπειτα τὸν δοχέα πληρώσας τὸν χρησμὸν ἀπεφοίβαζεν, ἐπεὶ οὔτε δῖνατὸν οὔτε θέμις ἀνάγκαις ἀνθρώπων τὸν τηλικούτον ὑποτάττεσθαι φωστῆρα (κτλ). εἰ γὰρ τὴν Ἐκάτην αὐτὴν εἶναι φήσοῦσιν καὶ πως ἀνάγκαις ἀνθρώπων καθέλκεθαι καὶ διὰ τοῦ δοχέως χρᾶν (κτλ).



divinidad (κλήτορες) como aquellos otros que la reciben (δοχεῖς)<sup>1133</sup>. Pselo también transmite un texto de Proclo en que se subraya que un médium (δοχεύς) débil es incapaz de recibir a los espíritus materiales<sup>1134</sup>; si no se trata de una paráfrasis del fr. 211\*, 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<sup>1135</sup>. Este segundo término, empleado también por los neoplatónicos, comporta un sentido más general que el de δοχεύς: ἔστι δὴ οὖν πολλὰ τῆς θείας κατοκωχῆς εἶδη<sup>1136</sup>; κάτοχος refiere a la persona que recibe no sólo la inspiración divina sino también otro tipo de afecciones anímicas<sup>1137</sup>. Majercik también indica que «*the more common expression is κάτοχος*»<sup>1138</sup>. Sinesio, a su vez, elogia 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<sup>1139</sup>. 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<sup>1140</sup> (buen ejemplo de cómo un término religioso pagano se adapta a un contexto cristiano); dado que esta colección de escritos pseudo-apostólicos fue recopilada en Siria a finales del siglo IV, surge la hipótesis de que su autor pudo tener alguna relación con la

<sup>1133</sup> Procl., *In Cra.* 176, p. 100, 19-21: καὶ τὸ πᾶν οἱ θεοὶ καθαίροσιν ἢ πρὸς ἢ ὕδατι, ἃ καὶ οἱ μάντιες μιμοῦνται, καὶ διὰ ταῦτα καὶ αἱ θεοργίαι τοὺς μὲν κλήτορας καὶ τοὺς δοχέας τούτοις τοῖς τρόποις προκαθαίρειν παρακαλεῦνται.

<sup>1134</sup> Psel., *Forens.* 1, 338-341: ἐπὶ τούτοις καὶ ταῦτα τίθησιν (sc. Πρόκλος) ὅτι «ταῖς παροσῖαις τῶν θείων πολλάκις σπγκινεῖται καὶ ὑλικά πνεύματα, ὧν τὴν ἐπιφοίτησιν καὶ τὴν κίνησιν μετὰ τινος βίας γινομένην οὐ φέροσιν οἱ ἀσθενέστεροι δοχεῖς».

<sup>1135</sup> Herm., *In Phdr.* 98, 2-3: κάτοχοι μὲν οὖν εἰσιν, οὓς εἰώθαμεν καὶ δοχέας καλεῖν, καὶ κατοκωχὴ ἢ τῷ θεῷ κατασχεθεῖσα. Cf. 87, 12.

<sup>1136</sup> Iambl., *Myst.* 3, 5 (111, 3-112, 9).

<sup>1137</sup> 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 Il.* 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).

<sup>1138</sup> 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.

<sup>1139</sup> Synes., *Ep.* 151: τὸν νοῦν σοῦ (sc. Ππλαμμένο) τὸν ἱερόν, ὃν ἐγὼ μετ’ ὀλίγων ἀξιώτατον ἠγοῦμαι δοχῆα θεοῦ.

<sup>1140</sup> *Const. App.* 2, 25, 45-46: (sc. ὑμεῖς, ὧ ἐπίσκοποι) οἱ μεσῖται Θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, οἱ δοχεῖς τοῦ λόγου καὶ ἀγγελτῆρες.

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 δοχεύς 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.

### **δύσκαμπος (-ον), ‘difícil de doblar’**

El adjetivo se atestigua en el fragmento dudoso 155# transmitido por Proclo: δύσκαμπος καὶ ὀπισθοβαρῆς καὶ φωτὸς ἄμοιρος («inflexible, pesada por atrás y sin parte de la luz», trad. García Bazán; vid. infra ὀπισθοβαρῆς)<sup>1141</sup>. 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<sup>1142</sup>. Por tanto parece improbable que δύσκαμπος 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 Damascio, donde califica al βῆθος o ‘abismo’ material<sup>1143</sup>. 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: εἰδωλοχαρεῖς σκύλακες<sup>1144</sup>. La mención de estos ‘cachorros’ o ‘perros jóvenes’ también está inspirada en los *Oráculos* (fr. 90 y 135). Según Lewy, εἰδωλοχαρεῖς refiere a las ‘sombras’ del Hades<sup>1145</sup>.

<sup>1141</sup> Procl., *In R.* 2, 77, 7-10 (vid. n. 1267). Sobre las causas de la ‘caída’ del alma vid. Herm., *In Phdr.* 163, 20-164, 9.

<sup>1142</sup> Gal. 7, p. 255, 9-10: οὔτε τῶν διὰ σκληρότητα δῆσκάμπτων οὔτως ἐνεργεῖν δῆναμένων. Cass., *Pr.* 61, p. 162, 14: δύσκαμπτον (...) τὸ σῶμα. Aët. 16, 8, p. 11, 9: ἡ ὀσφύς δῆσκάμπτως ἔχει. Cf. Bas. Anc., *Virg.* 8, 93 (PG 30, 685a): δύσκαμπος δύναμις. Basil., *Enarr. in Is.* 9, 229, 24: τὰ σκληρὰ καὶ δύσκαμπτα ἦθη. Sch. Ar., *Th.* 68 D.: δύσκαμπτοι αἱ στροφαί.

<sup>1143</sup> *Orac. Chald.* 163 (vid. n. 1061).

<sup>1144</sup> Synes., *Hymn.* 1, 88-94: δύτω κατὰ γᾶς / καὶ πτανὸς ὄφις, / δαίμων ὕλας, / νεφέλα ψῆχᾶς, / εἰδωλοχαρεῖς / εὐχαῖς σκύλακας / ἐπιθώσσω.

<sup>1145</sup> Lewy, 1978, 297.

### Ἑκατικός (-ή, -όν), ‘de Hécate’

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: Ἑκατική προσαγορευομένη θεότης, ὡς οἱ θεοποιοὶ φασιν<sup>1146</sup>. ¿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 ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον como perteneciente a los *Oráculos*<sup>1147</sup>, pero Places y Majercik lo dan por espurio en su conjunto y admiten únicamente como fragmento 206 el término στρόφαλος (vid. infra). En su exégesis de la supuesta cita caldea Pselo aclara al lector lo que es una verdad de Perogrullo: Ἑκατικός δὲ καλεῖται ὡς τῇ Ἑκάτῃ ἀνακείμενος («se llama ‘hecático’ porque está dedicado a Hécate») <sup>1148</sup>. Con todo, la explicación evidencia que Pselo era consciente de que el término Ἑκατικός 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 Ἑκατικὴ δύναμις<sup>1149</sup>, la cual debe de ser equivalente a aquella otra Ἑκατικὴ 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 los Ἑκατικὰ φάσματα<sup>1150</sup>. Por otra parte, en una tablilla de maldición de Mégara del siglo I o II d.C. se documenta la expresión λόγοις Ἑκατικοῖς<sup>1151</sup>: en vistas de su datación más temprana, esta variante en -ικός parece ser ajena a la de los *Oráculos*.

<sup>1146</sup> Procl., *In Cra.* 179, p. 105, 26-27. Lobeck (*Aglaophamus*, 121) también debió de percibir la singularidad del adjetivo Ἑκατικός, pues alude a los «*Hecaticis mysteriis, quorum creberri- ma est apud Theurgos mentio*» (el adjetivo latino habitual es ‘*Hecateius*’).

<sup>1147</sup> Psel., *Exeg.* 133, 16 (1133a, 4).

<sup>1148</sup> Psel., *Exeg.* 133, 24 (1133, a13-b1).

<sup>1149</sup> Psel., *Theol.* 23, 39-40: (sc. Χαλδαῖοι φασι) εἶτα τὸν Ἐπαξ ἐπέκεινα καὶ τὴν Ἑκατικὴν δύναμιν καὶ τὸν <Δίς ἐπέκεινα>. Cf. Psel., *Forens.* 1, 599 (vid. n. 1217); Mich. Ital., *Ep.* 17, p. 215, 32-216, 1: ἄρρητον δέ τινα δύναμιν τὴν Ἑκάτην (sc. Χαλδαῖοι) ὑμνοῦσι.

<sup>1150</sup> Marin., *Procl.* 28, 16-19: ὁ φιλόσοφος (sc. Πρόκλος) τοῖς Χαλδαϊκοῖς καθαιρόμενος, φάσμασι μὲν Ἑκατικοῖς φωτοειδέσιν αὐτοπτοϋμένοις ὠμίλησεν, ὡς καὶ αὐτός ποϋ μέμνηται ἐν ἰδίῳ σϋγγράμματι.

<sup>1151</sup> TDA 41 A11 (trad. López Jimeno, *Textos griegos de maleficio*, p. 137-138).

### ἔξοχέτε[μα] (-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 π[ρ]οῦς ἔξοχέτε[μα] («fuego canal de fuego»)<sup>1152</sup>. Para Majercik la expresión π[ρ]οῦς ἔξοχέτε[μα] es «a reference to the rays of sun»<sup>1153</sup>. Es de notar que la expresión presenta un paralelismo con la de Empédocles λόγο[ν] λόγον ἔξοχτεύων («tras sacar una razón del canal de otra razón», trad. Bernabé)<sup>1154</sup>: ¿acaso se inspiró en ella el autor del oráculo?

### ἔξωστήρ (-ῆρος) ὄ, ‘quien expulsa’

Es un hápax caldeo que se documenta en el fragmento 124: ψ[ι]χῆς ἔξωστήρες ἀνάπνοοι εὐλ[ι]τοί εἰσιν («quienes expulsan el alma por medio de inspiraciones se liberan más fácilmente»; vid. ἀνάπνοος)<sup>1155</sup>. Relacionado con el verbo ἔξωθεῖν, voz que precisamente emplea Pselo en su exégesis del oráculo, es análogo de ἐξώστης, 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 Ares<sup>1156</sup>.

### Ἑπτάκτις (-ινος) ὄ, ‘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: Helios<sup>1157</sup>. Pselo también refiere a Ἑπτάκτις como la divinidad que solía entrar en comunicación con Juliano el Teúργο<sup>1158</sup>. 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 Ἑπτάκτις expresa

<sup>1152</sup> Procl., *In Ti.* 2, 9, 16-18: καὶ τῶν θεολόγων ἀκούων «πῦρ π[ρ]οῦς ἔξοχέτε[μα]» τὸν ἥλιον καλούντων καὶ «π[ρ]οῦς ταμίαν» (*Orac. Chald.* 60).

<sup>1153</sup> Majercik, *Oracles*, 166.

<sup>1154</sup> Emp. B35, 2 (Bernabé, *De Tales a Demócrito*, p. 217).

<sup>1155</sup> Psel., *E. Chald.* 142, 3-7 (vid. n. 1092).

<sup>1156</sup> Hdt. 2, 113. E., *Rh.* 322. Cf. Poll. 1, 110 y Sch. E., *Rh.* 322.

<sup>1157</sup> Iul., *Or.* 8(5), 172d: τῆς ἀρρήτο[ν] μ[ε]σταγωγίας, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν «ἐπτάκτινα» (*Orac. Chald.* 194) θεὸν ἐβάλεχε[σεν] ἀνάγων δι’ αὐτοῦ τὰς ψ[ι]χᾶς (κτλ).

<sup>1158</sup> Psel., *Logica* 3, 139-142: (sc. οἱ Χαλδαῖοι) κατάγο[σιν] τε τοὺς παρ’ ἑα[π]τοῖς θεοῦς θελκτηρίοις ὠδαῖς καὶ δεσμοῦσι καὶ λύο[σιν], ὥσπερ τὸν Ἑπτάκτιν ὁ Ἄπο[λ]λῆιος ὄρκοις καταναγκάσας μὴ προσομιλῆσαι τῷ θεο[π]ργῶ· οὗτος δὲ ἦν Ἰο[λ]λιανός ὁ σ[π]στρατεύσας Μάρκῳ τῷ βασιλεῖ (κτλ).

un aspecto concreto de la divinidad solar<sup>1159</sup>; así lo cree Majercik: se trataría de «*an allusion to the sun as Anagôgeus of souls*»<sup>1160</sup>. Según Smith, Ἑπτάκτις «*is the obvious image to be adopted in any poetic account of a system in which the planetary gods emanate from a noetic Sun*»<sup>1161</sup>. Lewy interpreta que, como apelación de Apolo-Helios, Ἑπτάκτις es el centro del universo que mantiene las esferas armónicamente unidas por medio de sus rayos<sup>1162</sup>, igual que hace el Flechador Apolo<sup>1163</sup>; en su función de mediador en el sistema cosmológico-astrológico es equiparable al Cristo del gnosticismo valentiniano<sup>1164</sup>.

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 Ζεὺς Οὐράνιος<sup>1165</sup>, fue representado en las monedas de Antíoco VIII (125-196 a.C.) «*with a crescent over his forehead and carrying a sun with seven rays*»<sup>1166</sup>. Siguiéndose una descripción de Macrobio, es verosímil que Ἑπτάκτις también pudiera identificarse con el sirio 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<sup>1167</sup>. Marciano Capela alude a este dios que porta «*septem radiorum coronam*»<sup>1168</sup>.

<sup>1159</sup> Procl., *In Ti.* 1, 34, 19-21: τὸ δὲ παιδεῦτικὸν καὶ δικαστικὸν Ἥλιω, παρ' ᾧ καὶ ἡ ἐγκόσμιος Δίκη καὶ ὁ Ἀναγωγεὺς καὶ ὁ Ἑπτάκτις κατὰ τοὺς θεολόγους. Proclo (*H.* 1, 34; cf. Berg, 2001, 172-173 y 178-179) llama ψυχῶν ἀναγωγεὺς a Helios, y Hermias (*In Phdr.* 8, 8-9; 9, 25-26) al Eros platónico.

<sup>1160</sup> Majercik, *Oracles*, 212.

<sup>1161</sup> Smith, 1995, 152, n. 56.

<sup>1162</sup> Lewy, 1978, 199-200.

<sup>1163</sup> Procl., *In Cra.* 174, p. 97, 28-98, 5.

<sup>1164</sup> Tardieu, 1980, 204.

<sup>1165</sup> Herenn. Phil., FGH 790, F 2, 7, p. 807, 23-26 (FHG 3, fr. 2, 5, p. 566).

<sup>1166</sup> Cumont, 1911, 127-128. Egger («Baal», *IDD*) no da cuenta de este motivo en su estudio sobre la iconografía del dios Baal en el período anterior al de su asimilación con Hadad. Baal Hammon, divinidad del norte de Siria, sí se asocia en el período prehelenístico al disco solar alado (Niehr, «Baal Hammon», *IDD*). Sobre el término ἀκτίς vid. Tardieu (1980, 202).

<sup>1167</sup> Macr., *Sat.* 1, 23, 19-20, p. 128, 22-29: «*namque simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis, quibus monstratur uim caeli in radiis esse solis qui demittuntur in terram. Adargatidis simulacrum sursum uersum reclinatis radiis insigne est monstrando radiorum uis superne missorum enasci quaecunque terra prognerat. sub eodem simulacro species leonum sunt, eadem ratione terram esse monstrantes (...)*».

<sup>1168</sup> Mart. Cap. 1, 40 (p. 17, 2-3 W. = p. 16, 23 E.).

### ἐργοτεχνίτης (-οῦ) ὁ, ‘artesano’

En el fragmento 33, transmitido en el *Sobre el Timeo* de Proclo<sup>1169</sup>, la voz ἐργοτεχνίτης equivale a la expresión κόσμοῦ τεχνίτης πᾶσι (‘artesano del mundo empíreo’), 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<sup>1170</sup>. Jámblico, en cambio, refutando a Porfirio en su *Carta a Anebo*, usa el término en un sentido diferente: para él, οἱ περὶ τὴν φύσιν ἐργοτεχνίται son los astrólogos que se especializan en asignar a cada cual su demon personal a partir de los astros<sup>1171</sup>. 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 σῆνοχεύς (vid. infra) sino también como τεχνίτης<sup>1172</sup>.

En el fragmento 5 de los *Oráculos*, conservado asimismo por Proclo, se afirma que ὁ κόσμοῦ τεχνίτης πᾶσι es Intelecto de intelecto<sup>1173</sup>. 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 κόσμοῦ τεχνίτης πᾶσι, que es parte del fragmento 5. En otra ocasión Proclo también alude a Hefesto como ὄλως ἐργοτεχνίτης, lo que podría justificarse por el hecho de que, según el mismo Proclo, este dios pertenece a la cadena demiúrgica<sup>1174</sup>: Kern recogió dicho testimonio en los *Orphicorum fragmenta* (fr. 180).

<sup>1169</sup> Procl., *In Ti.* 1, 12, 16-19: ἡ μὲν οὖν ἐν τῷ δημοῦργῷ τέχνη μένει τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός ἐστι, καθ’ ἣν καὶ «ἐργοτεχνίτης» ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται καὶ «κόσμοῦ τεχνίτης πᾶσι» (*Orac. Chald.* 33).

<sup>1170</sup> Procl., *In Ti.* 2, 89, 25-26: διὸ καὶ τὰ λόγια τὸν δημοῦργὸν τοῦ παντὸς «ἐργοτεχνίτην» (*Orac. Chald.* 33) κέκληκεν.

<sup>1171</sup> Iambl., *Myst.* 9, 2 (273, 15) [Porph., *Aneb.* 2, 14b].

<sup>1172</sup> Io. D., PG 96, 816a: ὁ τῶν οὐρανῶν δημοῦργός τε καὶ σῆνοχεύς, καὶ παντὸς ἐγκοσμίου καὶ ὑπερκοσμίου Τεχνίτης δημοῦργήματος.

<sup>1173</sup> *Orac. Chald.* 5 (ap. Procl., *In Ti.* 2, 57, 30-58, 3; cf. Dam., *In Prm.* 3, p. 10, 25-27 [269, p. 136, 2-3]; 3, p. 83, 8-9 [311, p. 177, 26]; 4, p. 70, 17-20 [427, p. 284, 17-19]): «οὐ γὰρ ἐς ὕλην / πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἐὼν δύναμιν κατακλείει / ἔργοις, ἀλλὰ νόω· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμοῦ / τεχνίτης πᾶσι», φησὶ τὸ λόγιον.

<sup>1174</sup> Procl., *In Ti.* 1, 142, 22-24: δηλοῦσιν οἱ θεολόγοι χαλκεύοντά τε αὐτὸν (sc. Ἡφαίστον) καὶ κινουῦντα τὰς φύσας καὶ ὄλως ἐργοτεχνίτην παραδιδόντες. Lénêque, 1959, 67.

Equivalentes de ἐργοτεχνίτης y τεχνίτης, y también referidos al Demiurgo, son los términos αὐτοῦργῶν (fr. 68) y, según explica Proclo, ποιητής<sup>1175</sup>. Saffrey conjeturó que la expresión ὁ αὐτοῦργός 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*<sup>1176</sup>.

### ζωηφόριος (-ον), ‘portador de vida’

No recogido en el LSJ, se atestigua en el fragmento 65 transmitido por Proclo<sup>1177</sup>. En éste, el Sol es referido como ζωηφόριον 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<sup>1178</sup>. En el *Himno I* de Sinesio se atestigua asimismo el adjetivo ζωηφόριος, esta vez aplicado a la ‘luz’ (φῶς)<sup>1179</sup>, según señala Majercik, «in an anagonic context»<sup>1180</sup>. 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

<sup>1175</sup> Procl., *In Ti.* 2, 50, 24-27: καὶ ὁ ποιητής (sc. ὁ δημοῦργός) ὡς αὐτοῦργῶν τεκταίνεσθαι τὸν κόσμον· «καὶ γὰρ τις πρὸς ὄγκος ἔην ἕτερος τάδε πάντα / αὐτοῦργῶν (cf. Synes., *Hymn.* 1, 268: αὐτοῦργὲ θεῶν), ἵνα σῶμα τὸ κοσμικὸν ἐκτολῆται / κόσμος ἴν’ ἐκδηλος καὶ μὴ φαίνηθ’ ὑμενώδης» (*Orac. Chald.* 68). Procl., *In Cra.* 107, p. 57, 19-20: νοῦ γὰρ νοῦς ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου ποιητής.

<sup>1176</sup> Procl., *In Ti.* 1, 361, 26-362, 2: ὥστε εἰ τοῦτον τὸν τρόπον Ἀμέλιος ἔλεγε τοὺς τρεῖς δημοῦργούς, ἐν τῷ ἐνὶ τὴν τριάδα ταύτην ὁρῶν, ὀρθῶς ἔλεγεν· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ, φησί, μεταχειρήσει ποιῶν, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βοῦλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτοῦργὸν τεχνίτην τεταγμένος, ὁ δὲ κατὰ τὸν ἀρχιτέκτονα προϋπάρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῖν ἰδρῶμένος. Saffrey, 1990, 78-79.

<sup>1177</sup> Procl., *In Ti.* 2, 107, 6-11: μέχρι γὰρ τοῦ κέντροῦ πρόεισιν ὁ τῆς ζωογονίας ὀχετός, ὡς καὶ τὰ λόγια φησι, διαλεγόμενα περὶ τοῦ μέσοῦ τῶν πέντε κέντρων ἄνωθεν διήκοντος διαμπὰξ ἐπὶ τὸ καταντικρὸν διὰ τοῦ κέντροῦ τῆς γῆς· «καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο πρῖοχον, ἔνθα κάτεισιν / μέχρις ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ» (*Orac. Chald.* 65).

<sup>1178</sup> Procl., *In Ti.* 1, 420, 11-16: ἡ τρίτη τοίνυν τριάς ἡ νοητὴ τὸ αὐτοζῶον, περὶ ἧς καὶ τὰ λόγια φησιν, ὅτι «ἐργάτις», ὅτι «ἐκδότις ἐστὶ πρὸς ζωηφόρο», ὅτι «καὶ τὸν ζωογόνον πληροῖ (πληροῦσ’ corr. Places) τῆς Ἐκάτης κόλπον» καὶ «ἐπιρρεῖ τοῖς σπνοχεῦσιν / ἀλακὴν ζεῖδωρον (ζειδώροιο corr. Places) πρὸς μέγα δῖναμένιο» (*Orac. Chald.* 32).

<sup>1179</sup> Synes., *Hymn.* 1, 600-605: θρόνισόν με, πάτερ, / φωτὸς ἐν ἀλακῇ / ζωηφορίῳ, / ἵνα χεῖρα φύσις / οὐκ ἐπιβάλλει.

<sup>1180</sup> Majercik, *Oracles*, 168.

de la vida, frente al peso de la muerte<sup>1181</sup>; y en quiromancia, según los códigos astrológicos, la voz refiere a la línea de la vida en la palma de la mano<sup>1182</sup>.

### 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 Zone<sup>1183</sup>, 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<sup>1184</sup>. 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<sup>1185</sup>.

En el fragmento 195# de los *Oráculos*, en cambio, ζωναῖοι 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<sup>1186</sup>; 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<sup>1187</sup>. Proclo, por su parte, nos informa de que uno de los Julianos escribió un tratado *Sobre las zonas* donde debió de explicarse qué dioses gobiernan cada una de estas zonas: una de ellas es gobernada por el dios

<sup>1181</sup> Them., *Or.* 19, 228c-d, p. 332, 1-15: οὐδὲ καθέλκεται ποτε ἡ ῥοπή ὑπὸ τῆς θανατηφόροϋ ἢ ζωηφόροϋ.

<sup>1182</sup> CCAG 7, 238, 19.

<sup>1183</sup> St. Byz. 298, 9. Cf. Hdt. 7, 59.

<sup>1184</sup> Nic., *Ther.* 461; fr. 27 (Sch. Nic., *Th.* 460d). Eutecnius, *Th. Par.* 458-482, p. 44, 17-20.

<sup>1185</sup> Aen. Gaz., *Ep.* 4. Proc. Gaz., *Ep.* 78.

<sup>1186</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 9, 4-7 W. (130, p. 9, 20-22 R.): μεθ' οὓς (sc. τοὺς ἀρχαγγελικούς) οἱ ἄζωνοι, πλειόνων μερίδων· μεθ' οὓς οἱ ζωναῖοι, τὰ ἄτομα πληρώματα τοῦ παντὸς ἤδη διαζωσάμενοι. Ταῦτα μὲν τοίνυν ἀκριβέστερον ἐξεταστέον ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς. 1, p. 9, 21-22 (131, p. 10, 5-6): αὐτὸς γὰρ ὅλος ὁ κόσμος ἐγκόσμιός ἐστι θεός, καίτοι πάντων περιεκτικὸς ὢν τῶν ἐγκοσμίων ζωνῶν. Cf. 2, p. 38, 12-16 (206, p. 90, 9-12).

<sup>1187</sup> Psel., *Theol.* 23a, 27-33 (cf. *E. Chald.* 147, 9-18): ζωναῖοι δὲ (sc. καλοῦνται) οἱ τὰς ἐν οὐρανῷ ζώνας ἀπολύτως περιελίττοντες καὶ τὰ τῆδε διοικοῦντες. θεῖον γὰρ γένος ἐστὶ παρ' αὐτοῖς ζωναῖον, τὸ κατανειμάμενον τὰς τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μερίδας καὶ ζωσάμενον τὰς περὶ τῶν ὑλαίων τόπων διακληρώσεις. Μετὰ δὲ τὰς ζώνας ἐστὶν ὁ ἀπλανῆς κύκλος περιέχων τὰς ἐπτὰ σφαίρας ἐν αἷς τὰ ἄστρα.



Tiempo<sup>1188</sup>. 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)<sup>1189</sup>. 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<sup>1190</sup>. 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.

### ζωοτρόφος (-ον), ‘que alimenta la vida’

En el fragmento dudoso 219\*, transmitido en la *Filosofía de los oráculos* de Porfirio como un oráculo de Hécate<sup>1191</sup>, el adjetivo define a la tierra: γαίη ζωοτρόφος («*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<sup>1192</sup>; y, haciendo exégesis de textos neotestamentarios que refieren a la leche como alimento espiritual, escribe Clemente de Alejandría en el *Pedagogo*: τοιαύτη γὰρ ἡ τοῦ γάλακτος ζωοτρόφος οὐσία<sup>1193</sup>. En las *Constituciones de los apóstoles* (s. IV)

<sup>1188</sup> Procl., *In Ti.* 3, 27, 8-11: ὄθεν, οἶμαι, καὶ οἱ τῶν θεοῶν ἀκρότατοι θεὸν καὶ τοῦτον (sc. χρόνον αἰώνιον) ὑμνησαν, ὡς Ἰοῦλιανὸς ἐν ἐβδόμῳ Τῶν Ζωνῶν.

<sup>1189</sup> Procl., *In Ti.* 3, 43, 12-13 (vid. n. 1047). Dam., *In Prm.* 3, p. 182, 3-4 W. (388, p. 235, 22-23 R.): εἰ καὶ ζωναῖός ἐστιν οἶος ὁ θεοῶν ἐκφανεῖς ποτε χρόνος.

<sup>1190</sup> Psel., *E. Assyr.* 151, 23-152, 3: μετὰ δὲ τὸν μέσον διάκοσμον ὁ νοερός ἐστι μίαν μὲν ἔχων τριάδα πατρικὴν, τὴν τοῦ Ἄπαξ ἐπέκεινα καὶ τῆς Ἐκάτης καὶ τοῦ Διὸς ἐπέκεινα, ἑτέραν δὲ τὴν τῶν ἀμειλίκτων τριῶν ὄντων, καὶ ἓνα τὸν ὑπεζωκότα. πηγαὶ δὲ αὐταὶ ἑπτὰ. μετὰ δὲ τὰς πηγὰς ταύτας οἱ ὑπεράρχιοι, εἴτα ἄζωνοι, ἔπειτα ζωναῖοι, μεθ’ οὓς ἄγγελοι, εἴτα δαίμονες, ἥρωες μετ’ αὐτούς, μεθ’ οὓς ψυχαί. καὶ λοιπὸν ὁ κόσμος ὁ σωματικός. Cf. Synes., *Hymn.* 1, 282.

<sup>1191</sup> *Orac. Chald.* 219\* (vid. sus fuentes en n. 1125): Ἡέριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθὲς / ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον, ἢδ’ ἐπιβαίνω / γαίης ζωοτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσύνησι / πειθοῖ τ’ ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν / ἀθανάτων ἔαδε θνητὸς βροτός (κτλ).

<sup>1192</sup> Max. Tyr. 41, 144-145: ἐπεὶ γὰρ ἔδει γῆν γενέσθαι μὲν ἔγκαρπον καὶ ζωοτρόφον καὶ πολυθρέμωνα. 39, 135-136: τοῦτο γῆς μέρος τοῦ ὅλοῦ πλατὺ καὶ πολυτρόφον καὶ δενδροφόρον καὶ ζωοτρόφον.

<sup>1193</sup> Clem. Alex., *Paed.* 1, 6, 35, 3, p. 111, 6-7. Cf. *IEp. Cor.* 3, 2; *Ep. Hebr.* 5, 12-13; *IEp. Petr.* 2, 2.

ζωοτρόφος califica al aire<sup>1194</sup>, y en el tratado *Sobre la Trinidad* atribuido a Dídimo de Alejandría, al mar<sup>1195</sup>. En su *Léxico* Hesiquio señala que la voz equivale al participio ζωοποιούσα<sup>1196</sup>, denotando mediante su género gramatical que refiere a una cualidad esencialmente femenina. Según Eustacio de Tesalónica, en *Comentario a la Ilíada*, los paganos llamaron de este modo ora a Apolo ora a la encina como árbol consagrado a Zeus<sup>1197</sup>; sin embargo, no he hallado en las fuentes antiguas ejemplos de estos usos. Otros términos de la misma familia léxica son asimismo escasos: en Platón encontramos ζωοτροφία y ζωοτροφικός, mientras que en Teofrasto y en Filón de Alejandría ζωοτροφεῖν<sup>1198</sup>.

### Θειόδαμος (ι-η?, -ον), ‘que doma a la divinidad’

En el fragmento dudoso 221\*, verso segundo, alude al poder coactivo de ciertos conjuros: θειοδάμοις Ἐκάτην με θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις («me has invocado a mí, diosa Hécate, con fuerzas que dominan a los dioses»)<sup>1199</sup>; para Majercik, «*this compulsive element argues against a Chaldean origin*»<sup>1200</sup>. 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, θειόδαμος debería declinarse como un adjetivo de dos terminaciones. No obstante, la *Suda* registra el hápax femenino θειοδάμη, que se explica

<sup>1194</sup> *Const. App.* 7, 35, 5: ἀέρα διαχέαντα ζωοτρόφον.

<sup>1195</sup> Didym., *Trin.* 2, 7, 3, 6 (PG 36, 568b): τὸ παραπίτικα τοῦ γενέσθαι οὐρανόν, γῆν, θάλατταν ἐπιφερόμενον ἐπὶ τοῦ ὕδατος καὶ ζωογόνον καὶ ζωοτρόφον αὐτὸ ἀπεργαζόμενον.

<sup>1196</sup> Hsch., ζ 246.

<sup>1197</sup> Eust., *In Il.* 1, 41, p. 59, 26: νόμιον ἔχοντες οἱ Ἕλληνες τὸν Ἀπόλλωνα καὶ ζωοτρόφον (κτλ). 5, 693, p. 171, 16-172, 3: ὅτι οἱ παλαιοὶ διὰ τὸ τὸν Δία, ἡγοῦν τὸν ἀέρα, ζωῆς εἶναι αἴτιον, τοιοῦτον δὲ καὶ τὴν δρυῖν πάλαι ποτὲ χρηματίσαι, ὅτε οἱ ἄνθρωποι δροκάρποις ἀπετρέγοντο. Διὸ καὶ φηγὸς ἡ δρυῖς λέγεται, παρὰ τὸ φαγεῖν. Διὰ τοίνυν ταῦτα τῷ Δίῃ τὴν δρυῖν ἀνιέρωσαν, τὸ ζωοτρόφον φῦτον τῷ ζωογόνῳ.

<sup>1198</sup> 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.

<sup>1199</sup> *Orac. Chald.* 221\* (Porph., *Phil. orac.* 156 = Eus., *PE* 5, 8, 6, p. 237, 15-16; Phlp., *Opif.* 4, 20, p. 202, 13-14; Thdt., *Affect.* 10, 22, p. 249, 6-7; *App. Anth.* 6, 197, 1-2; Niceph. Greg., *In insomn.* 604b): τίπτε μ' αἰεὶ θεῖοντος ἀπ' αἰθέρος ὄδε χατίζων / θειοδάμοις Ἐκάτην με θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις;

<sup>1200</sup> Majercik, *Oracles*, 220.

como ἡ θεοὺς δαμάζο[σ]α, dándose por tanto como un adjetivo de tres terminaciones<sup>1201</sup>. La misma expresión θειοδάμοισιν ἀνάγκαις (pero esta vez con terminación de dativo jonio) se documenta precisamente en otro oráculo de Hécate también transmitido en la *Filosofía de los oráculos*<sup>1202</sup>; éste, sin embargo, no fue recogido en *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 θειόδαμος su presencia en la siempre sospechosa *Filosofía de los oráculos* sino, lo que resulta más concluyente, el hecho de que el adjetivo parece atestiguar en un verso fragmentario de Píndaro<sup>1203</sup>: θειόδαμον[.

### θεοθρέμμων (-ον), ‘alimentado por la divinidad’

Se trata de otra voz exclusiva de los *Oráculos* que en el fragmento 16 citado por Proclo define el silencio: τῆ θεοθρέμμωνι σιγῆ («en el silencio alimentado por la divinidad»)<sup>1204</sup>. Places y García Bazán señalan que el término σιγῆ equivale a la expresión πατριχὸς β[ι]θός o «abismo paterno» (fr. 18), y que fue tomado de los escritos gnósticos<sup>1205</sup>. Lewy, por su parte, opina que el adjetivo puede haber sido acuñado bajo inspiración del *Fedro* de Platón donde se afirma: θεοῦ διάνοια νῶ τρεφομένη («el pensamiento de la divinidad que se alimenta de intelecto»)<sup>1206</sup>. García Bazán remite a la

<sup>1201</sup> *Sud.*, θ 317.

<sup>1202</sup> Porph., *Phil. orac.* 158: καὶ πάλιν· «ἀλλ’ οἱ μὲν καθύπερθε μετήροροι οὐρανίωνες / σπερχόμενοι κούφαισι μεθ’ Ἄρπ[ι]λαισι φέρονται. / ῥίμφα δὲ θειοδάμοισιν ἐπημύσαντες ἀνάγκαις / εἰς χθόν’ ἐπειγομένως δηώιον αἰσσο[σ]ι, / θνητοῖς ἐσσομένων ὑποφήτορες».

<sup>1203</sup> P., fr. 335.

<sup>1204</sup> Procl., *In Cra.* 110, p. 63, 24-26: καὶ τὸν Οὐρανὸν ὁ Σωκράτης τῷ ὄρᾳ τὰ ἄνω, δηλαδὴ τὸν ὑπερο[β]ράνιον τόπον καὶ ὅσα «τῆ θεοθρέμμωνι σιγῆ» περιείληπται «τῶν πατέρων» (*Orac. Chald.* 16). *In Ti.* 2, 92, 6-9 (Taylor, 1818, 132): τοιοῦτος γὰρ ὁ ἐκεῖ νοῦς, πρὸ ἐνεργείας ἐνεργῶν, ὅτι μηδὲ προῆλθεν, ἀλλ’ ἔμενεν ἐν τῷ πατριχῷ β[ι]θῷ καὶ ἐν τῷ ἀδύτῳ κατὰ τὴν θεοθρέμωνα σιγῆν. *In Alc.* 56, 13-15: ἔδει τοίνυν τὸν ἔνθεον ἐραστὴν «τῆ θεοθρέμμωνι σιγῆ» πρὸ τῆς διὰ λόγων κοινωνίας παραδοῦναι τὴν περὶ τὸν ἐρώμενον κηδεμονίαν. *In Prm.* VII, 46, p. 505, 89-90: *deothremmoni silentio*.

<sup>1205</sup> Places, *Oracles*, 70. Majercik, *Oracles*, 7; 148. García Bazán, *Oráculos*, 60, n. 35

<sup>1206</sup> Pl., *Phdr.* 247d. Lewy, 160, n. 355 [cita Majercik, *Oracles*, 148].

opinión de Orbe según la cual hay un vínculo entre el fragmento 16 y Clemente de Alejandría<sup>1207</sup> –desconozco el pasaje en cuestión.

### θεοσύνδετος (-ον), ‘que une a la divinidad’

El adjetivo es un hápax que se atestigua en el fragmento 119: θεοσύνδέτο ἄλκῆς. Según comenta Hierocles<sup>1208</sup> al citar el oráculo, la «fuerza que nos une a la divinidad»<sup>1209</sup> es aquella que despierta a nuestra alma y posibilita así su ascenso hacia lo divino, redundando tanto en la λύσις κακῶν como en la λύσις ψυχῆς. Considerando que el sujeto que realiza la acción de σύνδεῖν es ἄλκή y que el complemento de la acción verbal es la divinidad, no ha lugar definirse θεοσύνδετος como ‘united by God’ (según el LSJ) sino más bien como ‘unido a la divinidad’.

### θηροπόλος (-ον), ‘bestial’

Se trata de un hápax atestiguado en el fragmento 89, θηροπόλον καὶ ἀναιδές («bestial y desvergonzado»), en que, según Pselo, se alude al género demoníaco que precipita, encanta y castiga las almas<sup>1210</sup>. 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 Proclo<sup>1211</sup>, 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

<sup>1207</sup> A. Orbe, *Estudios valentinianos* (Roma: Universitas Gregoriana, 1958), vol. 1/1, p. 347, n. 23 [cita García Bazán, *Oráculos*, 42, n. 86].

<sup>1208</sup> Hierocles, *In CA* 26, 3, p. 111, 16-20 K. (p. 478 M.): δεῖ οὖν πρὸς μὲν τελείωσιν τῆς ψυχῆς ἀληθείας ἡμῖν καὶ ἀρετῆς, πρὸς δὲ κάθαρσιν τοῦ αὐγοειδοῦς ἡμῶν σώματος τῆς τῶν ὑλικῶν μολυσμῶν ἀποθέσεως καὶ τῶν ἱερῶν καθαρισμῶν παραλήψεως καὶ τῆς ἐπεχειροῦσης ἡμᾶς πρὸς τὴν ἐντεῦθεν ἀνάπτῃσιν «θεοσύνδέτο ἄλκῆς» (*Orac. Chald.* 119), περὶ ὧν οἱ προκειμένοι στίχοι διδάσκοσι (κτλ).

<sup>1209</sup> Places (1969, 288) traduce «*de la force qui nous unit à Dieu*», introduciendo una connotación cristiana que, por supuesto, es ajena al oráculo.

<sup>1210</sup> Psel., *Hup.* 150, 28-31: τὸ δὲ (sc. δαιμόνιον) καθέλκει τὰς ψυχὰς, ὃ καὶ «θηροπόλον καὶ ἀναιδές» (*Orac. Chald.* 89) καλεῖται, τὴν φύσιν ἐπιστρεφόμενον καὶ ταῖς μοιραίαις δόσεσιν ὑπηρετοῦν καὶ θέλγον τὰς ψυχὰς (cf. *Orac. Chald.* 135) ἢ κολάζον τὰς ἐρήμας ἀπολειφθείσας τοῦ θεοῦ φωτός.

<sup>1211</sup> Sch. Hes., *Op.* 152-156, p. 61 P. (151, p. 133 G.): καὶ τὸ θηροφανὲς τῶν δαιμόνων γένος, οὗς «κύνας» εἶωθε τὰ λόγια καλεῖν.

fragmento 135 así como el testimonio de Sinesio de Cirene<sup>1212</sup>. Por otra parte, estos démones son aludidos en el fragmento 157 como θῆρες χθονός («bestias de la tierra»), en el 90 como χθόνιοι κύνες («perros terrestres»), y en el 156 como κύνες ἄλογοι («perros irracionales»)<sup>1213</sup>. Recuérdese que el perro fue un animal que se asoció tradicionalmente a Hécate y la Luna<sup>1214</sup>. Así las cosas, concluye Majercik, «*the ‘beastly’ nature of evil demons lures the soul to a similar ‘animal’ life*»<sup>1215</sup>.

### κοσμομαγός (-οῦ) 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 Teúργο<sup>1216</sup>. No obstante, hay evidencias suficientes que demuestran 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<sup>1217</sup>.

<sup>1212</sup> *Orac. Chald.* 135: οὐ γὰρ χρὴ κείνο[ς] σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς· / ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποὶ κύνες εἰσὶν ἀναιδεῖς / καὶ ψ[υχ]ὰς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγο[σιν]. Synes., *Hymn.* 2, 245-247: σεῦε δ’ ἀναιδῆ / κύνια τὸν χθόνιον, / δαίμονα γαίης.

<sup>1213</sup> *Orac. Chald.* 157: σὸν <δὲ γὰρ> ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκήσο[σιν]. *Orac. Chald.* 90: ἐκ δ’ ἄρα κόλπων / γαίης θρώσκο[σιν] χθόνιοι κύνες οὔ ποτ’ ἀληθὲς / σῆμα βροτῶ δεικνύντες. *Orac. Chald.* 156: οἶδε γὰρ οὐκ ἀπέχο[σιν] κ[ιν]ῶν ἀλόγων πολὺ μέτρον.

<sup>1214</sup> Johnston, 1999, 211-212; 244. *Iambl., Myst.* 5, 8 (208, 10-11). Vid. Reitler (1949).

<sup>1215</sup> Majercik, *Oracles*, 176.

<sup>1216</sup> Westerink & Combès, *Dam., Pr.*, vol. 3, 118, n. 2.

<sup>1217</sup> Psel., *Exeg.* 133, 8-9: δ[ι]νάμεις οἱ Χαλδαῖοι ἐν τῷ κόσμῳ τίθενται καὶ ὀνομάζο[σιν] αὐτὰς κοσμομαγούς ὡς τὸν κόσμον ἀγούσας προνοητικαῖς κινήσεσιν. *Encom.* 1795-1796 C. (p. 57 S.): (sc. διαλοιδοροῦμαι) τῷ πρώτῳ πατρί, τῷ δε[υ]τέρῳ, ταῖς ἕξ, τοῖς κοσμομαγοῖς, τῇ Ἑκάτῃ, τοῖς Ἑκατησίοις, τῷ ὑπεζωκότι (κτλ). *Forens.* 1, 598-603: καὶ τοὺς τελετάρχας θεοὺς καὶ τὴν μεσότητά τῶν ψ[υχ]ῶν καὶ τὴν Ἑκατικὴν δύναμιν καὶ τοὺς κοσμομαγούς δαίμονας καὶ (...) τὰ δὲ αἰθέρια στερεώματα καὶ τὸν ἐκπύρινον νοῦν καὶ τὸν Ἄπαξ ἐπέκεινα καὶ τὸν δ[ι]αδικὸν θεόν (κτλ). *Logica* 36, 104-109: ἀποπεμπέσθωσαν δὲ ἡμῖν καὶ αἱ τοῦ Πρόκλου τερατολογίαι περὶ τῶν ἀπογεννήσεων, καὶ μήτε τὸν πατρικὸν β[ι]θὸν ἀποδεξώμεθα τὰς ἰ[σ]χυρὰς ἀπογεννῶντα μήτε ταύτας ἀποτικτούσας τοὺς τελετάρχας μήτε ἐκείνο[ς] τοὺς σ[π]νοχεῖς. κρ[ι]πτέσθωσαν δὲ καὶ οἱ κοσμομαγοὶ καὶ ἡ πολ[υ]μερὴς Ἑκάτη καὶ ὁ Ἄπαξ καὶ Δις ἐπέκεινα καὶ αἱ πολλὰ τῶν ὄντων πηγαί. *Theol.* 51, 87-90: ὑπὲρ δὲ τοῦτο[ς] (sc. τοὺς ἀγγέλο[ς]) ἀμειλίχτο[ς] τινὰς ἀναπλάττο[σιν], καὶ ὑπὲρ ἐκείνο[ς] κοσμομαγούς, εἶτα τὸν Δις καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὸν

Atestiguado siempre en plural<sup>1218</sup>, κοσμοαγοί refiere a un conjunto de divinidades caldeas. Según interpreta Pselo<sup>1219</sup>, son siete los guías cósmicos del orden intelectual, 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<sup>1220</sup>. Damascio también menciona la primera de dichas tríadas de κοσμοαγοί, la cual pertenece al orden de los dioses intelectivos<sup>1221</sup>. La presencia del término en el *Himno I* de Sinesio, creo, corrobora su autenticidad caldea<sup>1222</sup>.

Ἄπαξ, καὶ αὖθις τοὺς τελετάρχας καὶ τοὺς φροϋρούς, μεθ' οὓς τὰς τρεῖς ἰγγας, εἶτα τὸν νοῦν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὸν πατρικὸν βῆθόν, μεθ' ὃν τὸ ἄρρητον ἔν. *Theol.* 51, 96-98: ὁ δὲ μέγας οὗτός φησιν ὡς, εἰ μὴ δεξαίμεθα τὸ ἀγγελικὸν σῶμα, δώσοῦσι πάντως τὸ τῶν ἀμειλίκτων ἢ τὸ τῶν κοσμογῶν, καὶ εἰς βῆθὸν ἀπέραντον καταποντίσοῦσι τὴν γνώμην ἡμῶν.

<sup>1218</sup> 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.

<sup>1219</sup> Psel., *E. Chald.* 146, 16-18: μετὰ δὲ τούτοϋς (sc. τοὺς τελετάρχας) οἱ πηγαῖοι πατέρες οἱ καλούμενοι καὶ κοσμοαγοί· ὧν ὁ πρῶτος ὁ Ἄπαξ ἐπέκεινα λεγόμενος· μεθ' ὃν ἡ Ἐκάτη, εἶτα ὁ Δις ἐπέκεινα, μεθ' οὓς τρεῖς ἀμειλίκτοι, καὶ τελεπταῖος ὁ ὑπεζωκῶς. *Theol.* 23, 55-58: μετὰ δὲ τούτοϋς πηγαίοϋς πατέρας ἐπτά, τοὺς καὶ κοσμογούς καλοῦμένοϋς, ὧν ὁ πρῶτος ὁ Ἄπαξ ἐπέκεινα λεγόμενος, μεθ' ὃν ἡ Ἐκάτη, εἶτα ὁ Δις ἐπέκεινα· μεθ' οὓς τρεῖς ἀμειλίκτοι, καὶ τελεπταῖος ὁ ὑπεζωκῶς. *Hyp.* 149, 13-19: μετὰ δὲ τούτοϋς τοὺς πηγαίοϋς πατέρας δοξάζοῦσιν ἦτοι τοὺς κοσμογούς· ὧν πρῶτος ὁ Ἄπαξ λεγόμενος, μεθ' ὃν <ἡ> Ἐκάτη δεπτέρα καὶ μέση, τρίτος δὲ ὁ Δις ἐπέκεινα· μεθ' οὓς τρεῖς ἀμειλίκτοι καὶ ἔβδομος ὁ ὑπεζωκῶς. ἔστι δὲ ὁ Ἄπαξ ἐπέκεινα νοῦς {ὁ} πατρικὸς ὡς πρὸς τὰ νοητά, πατήρ δὲ τῶν νοερῶν ἀπάντων· ἡ δὲ Ἐκάτη νοεροῦ φωτὸς καὶ ζωῆς πάντα πληροῖ. καλοῦνται δὲ οὗτοι πατέρες καὶ κοσμοαγοί ὡς προσεχῶς ἐπιβαίνοντες τοῖς κόσμοις.

<sup>1220</sup> Psel., *Theol.* 23, 41-44: μετὰ δὲ τὰς τοιαύτας δυνάμεις κοσμογούς λέγοῦσι (sc. οἱ Χαλδαῖοι) δέκα, εἶτα τελετάρχας καὶ σπνοχεῖς· ἐν δὲ τοῖς κοσμογοῖς καὶ ἀμειλίκτων τινα ὀνομάζοῦσι, καὶ ἕτερον ὑπεζωκῶτα. Así las cosas, corríjase τὰς δέκα κοσμογούς por τοὺς δέκα κοσμογούς en Psel., *Orat.* 24, 83.

<sup>1221</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 118, 5-6 W. (112, p. 291, 7-8 R.): τὸ δὲ νοερὸν φύλον ἐν τριάδι τῇ τῶν κοσμογῶν.

<sup>1222</sup> Synes., *Hymn.* 1, 272-275: σὲ (sc. πατέρα, ἄνακα) δὲ κοσμοαγοί / ὀμματολαμπεῖς / νόες αστερίοι / ὕμνοῦσι, μάκαρ.

**κ[κ]λοέλικτος (-ον), ‘que gira en círculo’**

Esta voz, atribuida expresamente por Proclo a los teúrgos como atributo del dios Tiempo, constituye el fragmento 199#<sup>1223</sup>. 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 Proclo<sup>1224</sup>. Por otra parte, el adjetivo se atestigua asimismo en uno de los *Himnos órficos* como epíteto de Helios-Zeus<sup>1225</sup>, 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 Timeo* Proclo insiste en que la voz es sinónima de ἐλικοειδής, la cual no sabemos si pudo haber sido usada también por el Teúrgo en *Las zonas*<sup>1226</sup>.

**λεοντοῦχος (-ον), ‘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 λεοντοῦχος 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 Ascalón<sup>1227</sup>. Siglos después el término se documenta en los bizantinos Pselo e Itálico. Según el primero, Proclo, también en sus *Himnos*, solía invocar a Ártemis con diferentes denominaciones entre las que se menciona ésta de λεοντοῦχος<sup>1228</sup>; es posible, pues, que el adjetivo también hubiera aparecido en los *Resúmenes caldaicos* que glosó Proclo.

<sup>1223</sup> Procl., *In Ti.* 3, 20, 22-28: ἀλλ’ οὐχ οἱ θεο[ρ]γοὶ ταῦτα φαῖεν ἄν, οἳ γε καὶ θεὸν αὐτὸν (sc. τὸν χρόνον) εἶναί φασι καὶ ἀγωγὴν αὐτοῦ παρέδοσαν ἡμῖν, δι’ ἧς εἰς αὐτοφάνειαν κινεῖν αὐτὸν δ[ι]νατόν, καὶ ὕμνοῦσι πρεσβύτερον καὶ νεώτερον καὶ «κ[κ]λοέλικτον» (*Orac. Chald.* 199) <τουῦτον> τὸν θεὸν καὶ αἰώνιον, οὐ μόνον ὡς αἰῶνος εἰκόνα (κτλ).

<sup>1224</sup> Tardieu, 1978, 680.

<sup>1225</sup> Orph., *H.* 8, 11.

<sup>1226</sup> Procl., *In Ti.* 3, 21, 2; 3, 40, 23 (*Orac. Chald.* 3 Cory); 3, 40, 30; 3, 80, 13.

<sup>1227</sup> Marin., *Procl.* 19, 23.

<sup>1228</sup> Psel., *Logica* 19, 174-180: ἀλλ’ ὁ τερατολόγος Πρόκλος, τὰς Χαλδαϊκὰς ὑπο[π]ώσεις ἐπεξηγούμενος, ἔφη τινὰς τῶν δαιμόνων καὶ κολακεύεσθαι· διὸ δὴ καὶ ὕμνο[ς] ἐπὶ τὴν Ἄρτεμιν σ[υ]ντέθεικε, καὶ παρεγγ[γ]ᾶται τοῖς φαντασιο[π]μένοις ταύτην ξιφηφόρον τε καλεῖν αὐτὴν καὶ σπειροδρακοντόζωνον καὶ λεοντοῦχον καὶ τρίμορφον· τούτοις γὰρ αὐτὴν φησι τοῖς ὀνόμασιν ἔλκεσθαι καὶ οἷον ἐξαπατᾶσθαι καὶ γοητεύεσθαι.

Además, en su exégesis del fragmento 147 Pselo atribuye expresamente al Caldeo esta voz λεοντοῦχος: 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<sup>1229</sup>. A la expresión ἡ λεοντοῦχος πηγή vuelve a aludir Pselo en un pasaje del *Encomio a mi madre* en que enumera diversos conceptos concernientes a la ἱερατικὴ τέχνη<sup>1230</sup>. Itálico, por su parte, nos aclara que la ‘fuente’ es una de las muchas que emanan del tronco de Hécate<sup>1231</sup>. 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*»<sup>1232</sup>; unos leones también acompañaron a Atargatis en sus representaciones<sup>1233</sup>. Turcan opina que la iconografía de la diosa armada Allat –o sea, la Ártemis-Hécate de Éfeso–, fue probablemente conocida por Juliano el Teúργο<sup>1234</sup>.

### μελαναῖγής (-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

<sup>1229</sup> Psel., *Exeg.* 134, 3-16 (1133, b5-c2): Χαλδαϊκὸν λόγιον· «πολλάκις ἢ λέξης μοι, ἀθρήσεις πάντα λέοντα. / οὔτε γὰρ οὐράνιος κῆρυξ τότε φαίνεται ὄγκος, / ἀστέρες οὐ λάμποσσι, τὸ μήνης φῶς κεκάλλπται, / χθῶν οὐχ ἔστηκεν· βλέπεται δὲ <τὰ> πάντα κεραῖνοίς». Ἐξηγήσις. Ἐν τῶν ἐν οὐρανῷ δώδεκα ζωδίων λεγομένων ἐστὶν ὁ λέων, οἶκος Ἡλίου λεγόμενος, οὗ τὴν πηγήν, ἥτοι τὴν αἰτίαν τῆς λεοντοειδοῦς ἐξ ἀστέρων σπινθέσεως, λεοντοῦχον ὁ Χαλδαῖος καλεῖ. ἐν οὖν ταῖς τελεταῖς ἐὰν ἐξ ὀνόματος καλέσῃ τὴν τοιαύτην πηγήν, οὐδὲν ἕτερον ἴδοις ἐν οὐρανῷ ἢ φάσμα λεόντειον (κτλ). Cf. Procl., *In Ti.* 3, 249, 12-13.

<sup>1230</sup> Psel., *Encom.* 1785-1801 C. (p. 57 S.).

<sup>1231</sup> Mich. Ital., *Ep.* 17, p. 216, 7-14.

<sup>1232</sup> Kroll, 1894, 30. Sobre el león como causa ígnea de fuego y calor vid. Iul., *Or.* 8(5), 167b y 168b-c.

<sup>1233</sup> Macr., *Sat.* 1, 23, 19-20 (vid. n. 1167). Rostovtzeff, 1933, 58; Drijvers, 1980, 91; 1999<sup>2</sup>, 115. Sobre la iconografía de la Πότνια θερῶν sirio-anatolia vid. Cornelius (s.v. «Mistress-of-animals», en *IDD*).

<sup>1234</sup> Turcan, 1996, 284. Sobre la diosa guerrera Astarte-Ištar vid. Cornelius («Astarte», en *IDD*) y Oliva Mompeán (1999, 90-97).



μελανα[γής]<sup>1235</sup>. 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 ρῦσις τοῦ αἵματος («el fluir de la sangre»)<sup>1236</sup>. 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: μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελανα[γέα κόσμον («no te inclines hacia abajo en dirección al mundo de color negro brillante»)<sup>1237</sup>. Para Gigli Piccardi μελανα[γής evoca «l'immagine di un cielo notturno solcato dai bagliori di fenomeni luminosi»<sup>1238</sup>. Majercik señala que en los *Oráculos* ὁ μελανα[γής κόσμος es aludido igualmente como ὁ μισοφαῆς κόσμος (fr. 134 y 181#)<sup>1239</sup>.

En *Sobre los sueños*, Sinesio evoca una segunda vez el oráculo cuando señala que la región a la que descienden las almas es ὁ μελανα[γής καὶ ἀμφικνεφῆς χῶρος («el lugar de negro destello y rodeado de oscuridad», vid. ἀμφικνεφῆς)<sup>1240</sup>; la expresión tiene un paralelo en una inscripción mágica de Oxirrincos de los siglos III-IV: μελανα[γῆα χῶρον<sup>1241</sup>. La imagen del alma κλινομένα ἐς μελανα[γεῖς χθονίος ὄγκος («que se inclina hacia la masa terrenal de negro destello»), en el *Himno I* de Sinesio, es también una recreación del mismo motivo literario<sup>1242</sup>. Por su parte, Pselo parafrasea el oráculo cuando, en un discurso dirigido a sus alumnos, menciona a τῶ μελανα[γεῖ κατισχημένοι β[θω] («quienes están retenidos por el abismo de negro destello»)<sup>1243</sup>.

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 μελανα[γές)<sup>1244</sup>; quizá se evoca más bien la imagen acuñada por Eurí-

<sup>1235</sup> E., *Hec.* 149-152: ... ἡ δει σ' ἐπιδεῖν / τύμβωι προτεπῆ φοινισσομένην / αἵματι παρθένον ἐκ χρ[υσοφόρο] / δειρῆς νασμῶι μελανα[γεῖ.

<sup>1236</sup> Hsch., μ 646. Schol. E., *Hec.* 146 y 150, p. 27.

<sup>1237</sup> *Orac. Chald.* 163 (vid. n. 1061).

<sup>1238</sup> Gigli Piccardi, 1986, 272.

<sup>1239</sup> Majercik, *Oracles*, 202.

<sup>1240</sup> Synes., *Insomn.* 9, 3-4.

<sup>1241</sup> SEG 38, 1837, 65 (trad. López Jimeno, n° 476, p. 245-249).

<sup>1242</sup> Synes., *Hymn.* 1, 297-300.

<sup>1243</sup> Psel., *Orat.* 25, 47-48.

<sup>1244</sup> Iambl., *VP* 15, 67, 4.

pides. A mediados del siglo IV el adjetivo se documenta también en las *Argonáuticas órficas* donde la noche estrellada se retrata: μήνη δ' ἀστροχίτων ἔπαγεν μελαναἰγέα ὄρφνην («la Luna, con su túnica de astros, guiaba la oscuridad de negro destello») <sup>1245</sup>. El hecho de que el adjetivo μελαναἰγής se aplique a un fenómeno celeste sugiere que la imagen de las *Argonáuticas* 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.

### μισοφαής (-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: μηδ' ἐπὶ μισοφαῖ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης («no apresurarse hacia el mundo lucífugo, ávido de materia») <sup>1246</sup>. Por otra parte, Places editó como fragmento 181# la expresión ὁ κόσμος μισοφαής atestiguada en Proclo, la cual equivale a su vez a la de ὁ χῶρος μισοφαής <sup>1247</sup>, sin darse cuenta de que Proclo probablemente está dando testimonio del citado fr. 134. Si para Majercik y García Bazán el fragmento 181# es dudoso <sup>1248</sup>, 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 μισοφαής <sup>1249</sup>; la lectura manuscrita μεσοφαής, un falso hápax en otro pasaje similar de Pselo, deberá corregirse por μισοφαής <sup>1250</sup>. A través de los resúmenes de

<sup>1245</sup> Orph., A. 513.

<sup>1246</sup> Orac. Chald. 134: μηδ' ἐπὶ μισοφαῖ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης (κτλ). H.-D. Saffrey, «Nouveaux Oracles dans les scholies du Paris. Gr. 1853», *RPh*, 43 (1969) 59-72 [citan Places, *Oracles*, 99 y Majercik, *Oracles*, 100].

<sup>1247</sup> Procl., *In R.* 2, 158, 1-2: «μισοφαής» γὰρ οὗτος (sc. ὁ λειμών παντοίων κακῶν πλήρης, cf. Emp. B121) ὁ χῶρος, ὡς καὶ τὸ σκότος ἐν αὐτῷ ἐγένετο.

<sup>1248</sup> Procl., *In Ti.* 325, 32-326, 1: καὶ τὸ «λάβρον τῆς ὕλης» καὶ ὁ «μισοφαής κόσμος» (*Orac. Chald.* 181), ὡς οἱ θεοὶ λέγοσιν. Majercik, *Oracles*, 208; García Bazán, *Oráculos*, 102.

<sup>1249</sup> Psel., *E. Chald.* 146, 9-12: ἐπτὰ φασὶ σωματικὸς κόσμος, ἐμπύριον ἓνα καὶ πρῶτον, καὶ τρεῖς μετ' αὐτὸν αἰθερίος, ἔπειτα τρεῖς ὑλαίος, ὧν ὁ ἔσχατος χθόνιος εἴρηται καὶ μισοφαής, ὅστις ἐστὶν ὁ ὑπὸ σελήνην τόπος, ἔχων ἐν ἑατῷ καὶ τὴν ὕλην ἣν καλοῦσι βῆθόν. *Logica* 3, 128-130: (sc. οἱ Χαλδαῖοι) φασὶ δὲ καὶ κόσμος ἐπτὰ, ὧν τὸν ἔσχατον τὸν ὑλαῖον καὶ χθόνιον καὶ μισοφαῖ.

<sup>1250</sup> Psel., *Theol.* 23a, 1-5: Χαλδαῖοι μὲν ἐπτὰ φασὶ σωματικὸς κόσμος, ἐμπύριον ἓνα καὶ πρῶτον, καὶ τρεῖς μετ' αὐτὸν αἰθερίος, ἔπειτα τρεῖς ὑλαίος, ὧν ὁ ἔσχατος 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<sup>1251</sup>. La presencia de *μισοφαής* en el diálogo *Sobre la actividad de los démones* atribuido a Pselo, donde refiere al sexto y último de los géneros demónicos<sup>1252</sup>, parece refutar la tesis propuesta por Gautier según la cual este diálogo es una obra espuria de Pselo<sup>1253</sup>.

### μνίζορις (ι-ιδος?), 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, / θῦε λίθον μνίζοριν ἐπαδῶν* («cuando veas que viene un demon terrestre, ofrenda una piedra *mnizouris*, invocándola») <sup>1254</sup>. Parece que lo que se invocaba no era, como pudiera parecer, una fórmula secreta para nosotros desconocida sino esta exótica palabra *μνίζορις*.

Como el término *μνίζουρις* 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 *manzūrat* ('*misfortune, disgrace, courtesan*')<sup>1255</sup>. A su vez Lewy propuso la idea de que puede ser un nombre compuesto a partir de dos raíces arameas, *mni* y *zori*<sup>1256</sup>: por una parte se alude a Meni

εἴρηται καὶ μεσοφαής, ὅστις ἐστὶν ὁ ὑπὸ σελήνην τόπος, ἔχων ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὕλην, ἣν καλοῦσι βῆθόν.

<sup>1251</sup> Nicet. Chon., *Hist.* p. 264 D. (p. 343, 5-7 B.). Ephr. Aen., *Chron.* 5064, p. 210; 5517, p. 227.

<sup>1252</sup> Psel., *Daem.* 291-292, p. 153 G. (PG 122, 845a): ἔσχατος δὲ τὸ μισοφαῆς καὶ δῆσασθητον.

<sup>1253</sup> Gautier, Psel., *Daem.*, 116.

<sup>1254</sup> Psel., *Exeg.* 144, 27-145, 7 (1148, b14-c9): Χαλδαϊκὸν λόγιον. «ἡνίκα δ' ἐρχόμενον δαίμονα πρόσγειον ἀθρήσης, / θῦε λίθον μνούζιριν ἐπαδῶν» (*Orac. Chald.* 149). Ἐξήγησις. φεῖδεῖς μὲν τὴν φύσιν οἱ πρόσγειοι δαίμονες ἅτε πόρρω τῆς θείας γνώσεως ὄντες καὶ τῆς ἀφεγοῦς ὕλης ἀναπεπλησμένοι. εἰ δὲ βούλει παρ' αὐτοῖς ἀληθῆ τινα δέξασθαι λόγον, παρασκευάζε θῆτιριον καὶ «θῦε λίθον μνούζιριν». ὁ δὲ λίθος οὗτος δύναμιν ἔχει προκλητικὴν ἑτέροῦ μείζονος δαίμονος, ὃς δὴ ἀφανῶς τῷ ὑλικῷ δαίμονι προσιῶν προφωνήσει τὴν τῶν ἐρωτημένων ἀλήθειαν, ἣν ἐκεῖνος ἀποκρινεῖται τῷ ἐρωτῶντι. λέγει δὲ καὶ ὄνομα προκλητικὸν μετὰ τῆς τοῦ λίθο θῆσας. Cf. Niceph. Greg., *In insomn.* 540ab.

<sup>1255</sup> Gray, 1901, 362. Jackson, 1899, 273, n. 11.

<sup>1256</sup> Lewy, 1978, 290, n. 117.

(el dios idolatrado por los judíos de Babilonia que como deidad del destino se asimila a Τύχη en el *Libro de Isaías*<sup>1257</sup>) 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 μνίζορις se asemeja a algunas voces en -ορις, también muy escasamente documentadas en griego (glosas y escolios), que denominan plantas y sustancias de origen vegetal<sup>1258</sup>. De ser así, parece que la expresión θῦε λίθον debe interpretarse en el sentido de «quemar 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 μνούζιρις. Según comenta Pselo, el nombre de la piedra se repetía para propiciar la invocación. Si este ὄνομα προκλητικόν fue para los teúrgos una *uox magica* revelada por los mismos dioses, acaso sea vano todo esfuerzo filológico que pretenda dar razón cabal de su origen.

### ὄλοποιός (-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’ (σῆνοχεῖς, vid. infra)<sup>1259</sup> quienes, «al mantener asido el cosmos, crean el todo como conjunto»<sup>1260</sup>. Places traduce ὄλοποιόι 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<sup>1261</sup>, también Orfeo llamó

<sup>1257</sup> LXX, *Is.* 65, 11. Sobre el dios vid. Sperling, s.v. «Meni», *DDD*, 566-568.

<sup>1258</sup> El LSJ recoge: κολλορις, ‘malvavisco’ (*Althaea officinalis* L.); νωθορις, ‘marrubio rojo’ (*Ballota nigra*); ὄνορις y ὄνόθορις, ‘adelfa’ (*Nerium oleander*); y μολορις o μελορις, ‘goma garrofn’.

<sup>1259</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 67, 19-20 W. (160, p. 43, 20-21 R.): διὸ καὶ ὑπὸ τῶν θεῶν οἱ σῆνοχεῖς «ὄλοποιόι» (*Orac. Chald.* 83) παραδέδονται τῶν νοερῶν διακόσμων.

<sup>1260</sup> García Bazán, *Oráculos*, 78, n. 164.

<sup>1261</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 83, 2-3 (245, p. 117, 2-4 R.): ὁ Διόνσος «ἐπικραίνει» τὰ τοῦ Διὸς ἔργα, φησὶν Ὁρφεύς· ὄλοποιῶ τοῦ Διὸς ὄντος.

όλοποιός a Zeus. De ahí que el término pudiera tener un origen más bien órfico que caldeo. Damascio, además, emplea όλοποιός en sus elucubraciones teológicas: ora para aludir a una de las cualidades que definen a Εόν<sup>1262</sup> ora para describir el Uno<sup>1263</sup>. Del adjetivo deriva el verbo όλοποιεῖν que se atestigua tanto en Damascio como después en Simplicio<sup>1264</sup>. Majercik recuerda que Lewy consideró que el término fue compuesto a partir de όλος + ποιόω, de modo que significaría ‘*endowed with quality entire*’; sin embargo, señala Majercik<sup>1265</sup>, en el contexto en que lo usa Damascio όλοποιός comporta el sentido de όλος + 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 όλοποιοῦ. Grenfell y Hunt, quienes dataron el papiro a finales del siglo IV, basándose en que Damascio distingue entre παντοποιός y όλοποιός, opinan que όλοποιός puede significar ‘*repairer*’ (pues quien repara un utensilio le restituye su unidad primigenia), y no ‘*factotum*’ o ‘*handy man*’<sup>1266</sup>.

#### όπισθοβαρήs (-ές), ‘pesado por atrás’

El adjetivo se atestigua en el fragmento 155#, considerado como auténtico por Places pero dudoso para Majercik y García Bazán: δύσκαμπος καὶ όπισθοβαρήs καὶ φωτὸς ἄμοιρος («inflexible, pesada por atrás y sin parte de luz»)<sup>1267</sup>. Según explica Proclo, fuente del oráculo, όπισθοβαρήs es una cualidad propia de «la naturaleza de las pasiones» (ἡ τῶν παθῶν φύσις), la cual Proclo asocia, haciendo exégesis del conocido mito de la edades de Hesíodo, a las propiedades del hierro. La insólita fórmula ὡς εἶπεῖν λόγῳ□ que usa Proclo para introducir el fragmento no es ciertamente, como ya notó

<sup>1262</sup> Dam., *In Prm.* (298, p. 167, 8-9 R.): ἐπεὶ καὶ τοῦ αἰῶνος τρεῖς ιδιότητες, ἡ ἐνοποιός, ἡ σῖνεκτικὴ τε καὶ όλοποιός.

<sup>1263</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 10, 6-7 W. (337, p. 198, 31-32 R.): πεπονθὸς γὰρ ἐν τὸ ὅλον. Ἄλλ’ ἔστω ὅλα τῶ ἐνὶ γίγνεσθαι, ἀλλ’ οὔτι γε ὡς μορίῳ τῶ ἐνί, ἀλλ’ ὡς όλοποιῶ. *Pr.* 1, p. 96, 2-4 (33, p. 63, 27-28): τὸ δὲ ἐν ἐκεῖνο, οὐχ ὡς ἐνοποιὸν ληπτέον, ἀλλ’ ὡς παντοποιὸν καὶ πληθοποιὸν γάρ, καὶ ἀγαθοποιὸν, καὶ καλοποιὸν, καὶ όλοποιὸν.

<sup>1264</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 67, 2-3 W. (159, p. 43, 8 R.). Simp., *In Ph.* 636, 38.

<sup>1265</sup> Majercik, *Oracles*, 173.

<sup>1266</sup> *POxy.* 14, 1656.

<sup>1267</sup> Procl., *In R.* 2, 77, 7-10: οἶα δὴ καὶ ἡ τῶν παθῶν ἐστὶν φύσις, δῖσνο□θέτητος οὔσα καὶ λόγῳ «δύσκαμπος καὶ όπισθοβαρήs καὶ ἄμοιρος», ὡς εἶπεῖν λόγῳ□, «φωτὸς» (*Orac. Chald.* 155) ὄντος.

Lewy<sup>1268</sup>, la que uno esperaría encontrar en la cita de un verso caldeo: se me ocurre que Proclo pudo haber tomado el oráculo de οἱ θεοὶ ὀργιστοὶ λόγοι, citados también por él<sup>1269</sup>. Proclo, por otra parte, describe como ὀπισθοβαρεῖς las almas que, por no haber logrado purificar del todo su vehículo, no se han liberado completamente del cuerpo y son arrastradas hacia éste<sup>1270</sup>; además, recurre al verbo ὀπισθοβαρεῖν, que pudiera ser una acuñación suya, para indicar que las almas peores «se dejan arrastrar por su propio peso» al desorden de las pasiones<sup>1271</sup>. Damascio, ratificando la explicación de Proclo, se pregunta cómo puede este tipo de almas elevarse hasta la región del éter<sup>1272</sup>. La frase de Proclo ἐμβριθεῖς καὶ ὀπισθοβαρεῖς, según Geudtner<sup>1273</sup>, 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*»<sup>1274</sup>, no llegó a recoger esta expresión en su recopilación de los *Oráculos*, tampoco entre los fragmentos dudosos.

La presencia del término ὀπισθοβαρής en las *Enéadas*, según Dillon, confirma que Plotino tuvo conocimiento de los *Oráculos* y los leyó<sup>1275</sup>. Para Lewy, en cambio, es

<sup>1268</sup> Lewy, 1978, 278, n. 77. Proclo también cita como λόγος el fr. 61c: ὁ ἱερός λόγος ὁ παρὰ Χαλδαίους (*In Ti.* 3, 111, 19-21).

<sup>1269</sup> Procl. *In R.* 2, 220, 23 (vid. n. 905).

<sup>1270</sup> Procl., *In R.* 1, 119, 15-18: τοιαῦτα καὶ τὰ ὀχήματα τὰ ἐξηρημένα αὐτῶν δεικνύναι τοῖς ὀρᾶν δὲ ἄναμνοις, σκιοειδῆ καὶ ἔνπλα καὶ ὀπισθοβαρῆ, καὶ πολὺ τῆς θνητοειδοῦς ἐφελκόμενα [διὰ τοῦτο καὶ] σπτάσεως. *In R.* 2, 190, 10-12: ὀπισθοβαρῶν δὲ (sc. τῶν ψυχῶν) οὐσῶν διὰ τὰ ὀχήματα μὴ ὄντα καθαρὰ τῆς βαρύτερας καὶ ἐνίκμο φύσεως μόλις γίνεσθαι τὴν εἰς τὸ ἄνω φοράν.

<sup>1271</sup> Procl., *In R.* 2, 150, 12-14: αἰ (sc. ψυχῆ) δὲ χεῖροσ καὶ εἰς τὴν τῶν παθῶν ἀταξίαν ὀπισθοβαροῦσι καὶ κατὰ τὸ χεῖρον ἕατῶν ζῶσιν καὶ ἀγνοοῦσι τὰς ἕατῶν σμφοράς.

<sup>1272</sup> Dam., *In Phd.* II, 110, 1: πῶς αἰ ὀπισθοβαρεῖς εἰς τὸν αἰθέρα ἀνάγονται;

<sup>1273</sup> Procl., *In Cra.* 110, p. 61, 8-11: μετεωρολόγοσ δὲ νῦν (Pl., *Cra.* 396c, 2-3) ἀκοστέον οἰκείως τοὺς ἀναγωγὸν βίον ἐλομένοσ καὶ νοερῶς ζῶντας καὶ μὴ ὄντας ἐμβριθεῖς καὶ ὀπισθοβαρεῖς, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄναντες τοῦ θεωρητικοῦ βίοσ μετεωριζομένοσ. Otto Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (Meisenheim am Glan: A. Hain, 1971), p. 12, n. 56 [cita Majercik, *Oracles*, 198].

<sup>1274</sup> Majercik, *Oracles*, 198.

<sup>1275</sup> Plot. 6, 9, 4: εἰ δὲ μὴ ἦλθέ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἢ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαίας μηδὲ ἔπαθε μηδὲ ἔσχεν ἐν ἕατῶ ὅϊον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ᾧ ἐρᾷ ἀναπασάμενοσ, δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὀπισθοβαρῆς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῇ θεᾷ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκῶς, ἀλλ' ἔχων τὸ διεῖργον ἀπ' αὐτοῦ, ἢ μήπω 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*<sup>1276</sup>. 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<sup>1277</sup>. 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#: φωτὸς ἄμοιρος.

En su *Comentario a Epicteto* Simplicio aplica el adjetivo ὀπισθοβαρής al anciano que carga con el peso de los años y de las responsabilidades<sup>1278</sup>, y en un escolio de la *Íliada* –pero no en el texto de Homero– se usa para aludir a cómo, en el combate contra Odiseo, Áyax se desploma tras ser golpeado en las corvas y doblársele las rodillas<sup>1279</sup>. El testimonio del médico Aecio de Amida (s. VI) según el cual ὀπισθοβαρής fue el nombre que daban algunos a un unguento para los ojos sugiere que la voz no es caldea<sup>1280</sup>.

### 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<sup>1281</sup>. El adjetivo equivale a la forma más

σπιναχθείς (κτλ). Dillon, 1997, 140. Ficino (*Plotini Enneades*, p. 532) tradujo ὀπισθοβαρής por ‘retrograuatus’.

<sup>1276</sup> Festugière, 1950-1954, vol. 3, 57, n. 3. Hadot, 1978, 709-711 [cita Majercik, *Oracles*, 198].

<sup>1277</sup> Según Jámblico (*Myst.* 3, 31 [178, 11-12]), los κακὰ πνεύματα no son obstáculo para los teúrgos.

<sup>1278</sup> Simp., *In Epict.* 13, p. 255, 62-256, 66 H. (7, p. 34, 53-35, 4 D.).

<sup>1279</sup> Schol. Er., *Il.* 23, 726-8. Eust., *In Il.* 23, 730 (vol. 4, p. 826, 7-9).

<sup>1280</sup> Aët. 7, 114, p. 383, 1-2: τοῦτο (sc. una mezcla) οἱ μὲν ἀρμάτιον, οἱ δὲ ὀπισθοβαρές, ἡμεῖς δὲ εὐτονον καλοῦμεν. Cf. 7, 109, p. 375, 3-13.

<sup>1281</sup> Procl., *In Prm.* 935, 10-12 S.: ὡσπερ καὶ τὸ λόγιον· «νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκάδι βοῶλη / παμμόρφοις ἰδέας» (*Orac. Chald.* 37). 800, 18-801, 5: καὶ αὐτῶν μνησθῆναι τῶν ἐν τοῖς Χαλδαικοῖς λογιόις κειμένων· «νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκάδι βοῶλη· παμμόρφοις ἰδέας (κτλ)». 801, 23-25: (sc. σαφῶς γὰρ οἱ θεοὶ εἰρήκασι) καὶ ὡς «πάμμορφοί» εἰσιν, ἅτε δὴ πάντων τῶν μεριστῶν περιέχοσαι τὰς αἰτίας. Dam.,

antigua y común παντόμορφος; constatada la influencia de los *Oráculos* en el *Hermippus* (vid. ἀμφικνεφής), se sigue que el autor del tratado debió de imitar la expresión oracular en παντομόρφοις ιδέαις<sup>1282</sup>. El adjetivo también se atestigua en el fr. 186bis, transmitido por Olimpiodoro y editado por Places en los términos: ψυχῆς πάμμορφον ἄγαλμα. Según sospecha García Bazán, la «imagen que contiene todas las formas del alma» podría ser la naturaleza<sup>1283</sup>, 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»<sup>1284</sup>. Como posible hexámetro caldeo, pues, se podría reconstruir siguiéndose a Olimpiodoro: ψυχῆ 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)<sup>1285</sup>; 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 Sófocles, donde se describen las παμφεγγεῖς ἄστρων ῥιπαί («irradiaciones rutilantes de los astros»)<sup>1286</sup>. En el poema hexamétrico *Apotelesmatica* el astrólogo Manetón (s. IV) aplica el adjetivo a las dos

*In Prm.* 2, p. 83, 9-11 W. (311, p. 178, 1-2 R.): (sc. κατὰ δὲ αὖ τὴν θεοπαράδοτον σοφίαν) καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ (sc. τῷ κόσμῳ τεχνίτη πῶριό) οὔσας «ἐκροίξει τὰς παμμόρφοις ιδέαις» ἄχρη τοῦδε τοῦ παντός (κτλ).

<sup>1282</sup> S., fr. 561 N.-S. (618 R.). *Corp. Herm.* 11, 16, p. 153, 15 (παντόμορφος); *Asclep.* 3, p. 299, 12 N. (*omniformis*). Porph., *Aneb.* 2, 7. PGM 7, 870. *Hermipp., Astrol.* 1, 117, p. 25, 8-9.

<sup>1283</sup> García Bazán, *Oráculos*, 95, n. 301.

<sup>1284</sup> *Olymp.*, *In Alc.* 198, 23-24: διότι εὐρίσκει αὐτὴν (sc. ψυχὴν) «πάμμορφον ἄγαλμα» (*Orac. Chald.* 186bis) τῶν ὄντων πάντων. *In Phd.* 4, 2, 3-4: διότι (sc. ἡ ψυχὴ) «πάμμορφον ἄγαλμά» ἐστὶ πάντων τῶν ὄντων ἔχουσα λόγους. *In Phd.* 11, 7, 1-2: ἐπειδὴ γὰρ «πάμμορφον ἄγαλμά» ἐστὶ ἡ ψυχὴ πάντων τῶν ὄντων ἔχουσα λόγους.

<sup>1285</sup> *Theol. Ar.* 7, p. 7, 10-12: οὐκ ἀπιθάνως δὲ καὶ Πρωτέα προσηγόρεον αὐτὴν τὸν ἐν Αἰγύπτῳ πάμμορφον ἥρωα τὰ πάντων ιδιώματα περιέχοντα. Cyr. Al., *Dial. Trin.* 417, 24-27: παρδάλειος γὰρ οἶμαι διενεγκεῖν οὐδὲν τῶν δι' ἐναντίας τὸν νοῦν. Ἡ μὲν γὰρ ποικίλως κατεστιγμένη, παμμιγῆ καὶ πάμμορφον χρωμάτων σὺδρομὴν ἐπὶ νῶτα φέρει.

<sup>1286</sup> S., *El.* 105-106 (cf. *Sud.*, ρ 178).



luminarias celestes por excelencia, Hiperión-Helios y Mene<sup>1287</sup>, al estilo del uso inaugurado por Sófocles. En el fragmento 35 de los *Oráculos*, sin embargo, παμφεγγής enfatiza el sentido de αὐγή: πρηστηροδόχοι κόλλποι παμφεγγέος αὐγῆς («senos receptores de tormentas de resplandor muy brillante»)<sup>1288</sup>. Si mi interpretación del término πρηστηροδόχος (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.

### πανδεκτικός (-ή, -όν), ‘que todo lo acoge’

Se atestigua por vez primera en el fragmento 202 que dice: πανδεκτικὴ αὐλή («morada que todo lo acoge»; «*court open to all*», trad. Majercik)<sup>1289</sup>. Se ha sospechado que la voz αὐλή, referida a una divinidad, tiene su más remoto precedente en Homero<sup>1290</sup>: Ζήνος αὐλή. 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* Jámblico también parece recordar esta expresión oracular cuando refiere a la αὐλή τοῦ ἀγαθοῦ o «morada del bien»<sup>1291</sup>; y en el oráculo que predijo la muerte del emperador Juliano se alude a cómo el alma del fallecido ascenderá hasta la πατρῷος αὐλή<sup>1292</sup>. En cambio, la *Suda* da un significado completamente extraño al registrado en los *Oráculos*: πανδεκτικός refiere al λάγϐνος,

<sup>1287</sup> Man. 3, 425, p. 35 y 6, 567, p. 56; 6, 330, p. 48.

<sup>1288</sup> *Orac. Chald.* 35 (Procl., *In Cra.* 107, p. 58, 19-22; 143, p. 81, 1-2; Dam., *In Prm.* 1, p. 38, 2-6 W. [206, p. 90, 1-5 R.]; 3, p. 6, 9-12 [266, p. 133, 3-6]): τοῦδε γὰρ ἐκθρόσσκοϐσιν ἀμείλικτοί τε κεραϐνοὶ / καὶ πρηστηροδόχοι κόλλποι παμφεγγέος αὐγῆς / πατρογενοῦς Ἐκάτης καὶ ὑπεζωκὸς πϐρὸς ἄνθος / ἡδὲ κραταιὸν πνεῦμα πόλων πϐρίων ἐπέκεινα.

<sup>1289</sup> Procl., *Phil. Chal.* 1, p. 206 Places (p. 192 Pitra): αὐλαὶ τῶν θείων καὶ οἰκήσεις αἱ αἰδίαὶ τάξεις. Καὶ ἡ «πανδεκτικὴ αὐλή» (*Orac. Chald.* 202) τοῦ Πατρὸς ἡ πατρικὴ τάξις ἐστίν, ἡ πάσας ὑποδεχομένη καὶ σϐνέχοϐσα τὰς ἀνα<χ>θείσας ψϐχάς.

<sup>1290</sup> *Od.* 4, 74. Majercik, *Oracles*, 214. Berg, 2001, 177 (remite a Lewy, 1978, 33, n. 92).

<sup>1291</sup> Iambl., *Myst.* 10, 5 (291, 13-16): ἡ δ' ἱερατικὴ καὶ θεοϐργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρὸς θεὸν τὸν δημοϐργὸν τῶν ὄλων, ἡ τόπος ἡ αὐλή τοῦ ἀγαθοῦ. Majercik (*Oracles*, 214) señala la influencia del término αὐλή en Sinesio (*Hymn.* 1, 37; 1, 710; 2, 292: ἐπὶ σὰς αὐλάς), Proclo (*H.* 1, 32: πατρὸς πολϐφεγγέος αὐλῆς. 2, 6: πϐριφεγγέας αὐλάς) y Arnobio (*Nat.* 2, 62: «*aulam sibi eius patere*»).

<sup>1292</sup> Eun., fr. 26 (HGM 1, p. 229-230 = FHG 4, p. 25). Vid. n. 524.

o sea, a un tipo de botella destinada a contener vino y con una capacidad de doce cotilos áticos o unos 3,24 litros<sup>1293</sup>.

### πανομφής (-ές), '[que transmite] todo tipo de presagios'

Se documenta en uno de los oráculos transmitidos por Porfirio en la *Filosofía de los oráculos*, de donde ha pasado a la *Preparación evangélica* de Eusebio, la *Antología palatina* y el *Comentario al Sobre los sueños* de Nicéforo Gregorás<sup>1294</sup>. En el fragmento 223\*<sup>1295</sup>, dudoso para Places, se compara a los démones con los πανομφεῖς ὄνειροι («sueños proféticos»), según explica Majercik, porque «*dreams were traditionally believed to be conveyed to men via demons of the air or moon*»<sup>1296</sup>. El adjetivo es una variante de la forma homérica πανομφαῖος que originalmente refiere a Zeus (así se documenta en Hesíodo, *Argonáuticas órficas* y Clemente de Alejandría) y después se aplica a Helios (en Quinto de Esmirna)<sup>1297</sup>.

### πάντεπχος (-ον), '[armado] con la panoplia'

Parece ser una voz original de los *Oráculos* y se atestigua en los fragmentos 2 y 72. En el primero, transmitido por Damascio<sup>1298</sup>, 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<sup>1299</sup>, 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

<sup>1293</sup> *Sud.*, λ 32. Daremberg & Saglio, s.v. «Lagena, lagynos», vol. 3/2, p. 907-908.

<sup>1294</sup> Porph., *Phil. orac.* 156-158 (*App. Anth.* 6, 197, 5-7; Eus., *PE* 5, 8, 6, p. 237, 18-238, 3; Niceph. Greg., *In insomn.* 540a).

<sup>1295</sup> Porph., *Phil. orac.* 156-158: καὶ ἐξῆς· «τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἴπγξιν ἀπ' αἴθρης / ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα τήνδε κατῆγες, / τοὺς δὲ μέσοπς μεσάτοισιν ἐπεμβεβαῶτας ἀήταις / νόσφι ππρὸς θεῖοιο πανομφέας ὥσπερ ὄνειροπς / εἰσκρίνεις μερόπεσιν, ἀεικέα δαίμονας ἔρδων» (*Orac. Chald.* 223\*).

<sup>1296</sup> Majercik, *Oracles*, 220.

<sup>1297</sup> *Il.* 8, 250: ἔνθα πανομφαίω Ζηνὶ ῥέζεσκον Ἀχαιοί; Hes., fr. 150; Orph., *A.* 660 y 1299; Clem. Alex., *Prot.* 2, 37, 1, p. 27, 23-24. Q. S. 5, 626.

<sup>1298</sup> *Orac. Chald.* 2 (Dam., *Pr.* 2, p. 106, 6-9 W. [70, p. 155, 11-14 R.]): ἐσάμενον πάντεπχον ἀρχὴν φωτὸς κελάδοντος, / ἀλαῆ τριγλώχινι νόον ψπχὴν θ' ὀπλίσαντα, / πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν / ἐμππριοῖς σποράδην ὀχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν.

<sup>1299</sup> Procl., *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<sup>1300</sup>. Las armas son, como señala Proclo en el pasaje<sup>1301</sup>, σύνημα 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’<sup>1302</sup>.

### πατρογενής (-ές), ‘engendrado por el padre’

Se trata de una voz exclusivamente caldea que en el fragmento 35 describe a Hécate<sup>1303</sup> y en el 49 el φάος<sup>1304</sup>. En cuanto al fragmento 173# Places y Majercik lo editaron siguiendo el testimonio de Juan Lido: τὴν πρωτογενῆ ὕλην<sup>1305</sup>. Sin embargo, en otro pasaje, el mismo Juan Lido<sup>1306</sup> atribuye al Caldeo y a los *Oráculos* la expresión ἡ πατρογενής ὕλη, la cual atestigua también Pselo en uno de sus resúmenes de las doctrinas caldeas<sup>1307</sup>. 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<sup>1308</sup>. Por otra parte, no creo que, conforme a la cosmología de los *Oráculos*, se pueda considerar que la materia es ‘primogénita’ sino más bien ‘procedente del padre’, como está suficientemente documentado<sup>1309</sup>. Por tanto, soy partidario de restituir πατρογενής en lugar de πρωτογενής en el fragmento 173#.

<sup>1300</sup> Places, *Oracles*, 85. García Bazán, *Oráculos*, 76, n. 149.

<sup>1301</sup> Procl., *Theol. Plat.* 5, 35, p. 129, 19-20: τὸ δὲ ἐνόπλιον τῆς φρονητικῆς ἐστὶ δυνάμειως σύνημα.

<sup>1302</sup> IG 9<sup>2</sup>, 162. *PTebt.* 1, 103, rp. 3.

<sup>1303</sup> *Orac. Chald.* 35 (vid. n. 1288).

<sup>1304</sup> Procl., *In Ti.* 3, 14, 3-10: διὸ καὶ ὑπὸ τῶν Λογίων «πατρογενὲς φάος» εἴρηται, διότι δὴ τὸ ἐνοπιὸν φῶς πᾶσιν ἐπιλάμπει: «πολὺ γὰρ μόνος (sc. Αἰών) ἐκ πατρὸς ἀλαῆς / δρεφάμενος νόος ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν / <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς / καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνω στροφάλιγγι» (*Orac. Chald.* 49).

<sup>1305</sup> Lyd., *Mens.* 2, 11, p. 32, 1-4: Ἀφροδίτην δὲ ἂν τις εἴποι τὴν τοῦ παντὸς αἰσθητοῦ φύσιν, τοτέστι «τὴν πρωτογενῆ ὕλην», ἦν καὶ Ἀστερίαν καὶ Οὐρανίαν καλεῖ τὰ λόγια.

<sup>1306</sup> Lyd., *Mens.* 4, 159, p. 175, 8-9: ὅθεν ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις «πατρογενῆ τὴν ὕλην» ὀνομάζει.

<sup>1307</sup> Psel., *Hup.* 151, 9: καὶ ἡ μὲν ὕλη πατρογενής ἐστι.

<sup>1308</sup> Lyd., *Mens.* 2, 12, p. 36, 14. Places, *Oracles*, 79. Sobre los conceptos αἰώνιος y αἰδῖος en el platonismo vid. Siniosoglou (2005); y en Proclo, Lang (2005).

<sup>1309</sup> Eneas de Gaza (*Thphr.* 45, 4-7) confirma que en los *Oráculos* la materia es generada (*Orac. Chald.* 34), siguiendo la doctrina de Porfirio (368F): οὐ γὰρ ἀγέννητος οὐδὲ ἄναρχος ἡ ὕλη· τοῦτό σε καὶ Χαλδαῖοι διδάσκουσι καὶ ὁ Πορφύριος. ἐπιγράφει δὲ καθόλου τὸ

### πειθηνίς (-ίδος), ‘persuasivo’

El adjetivo, que no se recoge como tal en el LSJ (aquí se indexa πειθήνιος), es un hápax caldeo. En el fragmento 81 transmitido por Proclo describe cómo es la voluntad del dios Padre: πειθηνίς βοῦλή<sup>1310</sup>. El fragmento 14 incide en la misma idea: Πατήρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθῶ δ’ ἐπιχεύει («el Padre no inspira temor sino infunde persuasión»).

### πολλῶχεύμων (-ον), ‘que se derrama con abundancia’

El término es original del fragmento 93: πολλῶχεύμονα 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<sup>1311</sup>. Pselo incluye bajo esta mención a los démones así jerarquizados: ígneos, aéreos, terrenos, acuáticos, subterráneos y lucífugos (vid. supra μισοφαής). En los escolios de Teócrito el adjetivo, usado como sinónimo de πολύρροος (‘que emana con abundancia’), es apropiado para describirse cómo brota una fuente<sup>1312</sup>; por tanto, según parece, el escoliasta de Teócrito debió de conocer los *Oráculos*. Majercik explica que el término πολλῶχεύμων «is descriptive of matter» mientras que φύλα refiere a los «evil demons»<sup>1313</sup>. Πολλῶχεύμων, semánticamente, connota el elemento agua: «l’acqua per i neoplatonici è simbolo della materia»<sup>1314</sup> (vid. *Orac. Chald.* 114, 128 y 186).

βιβλίον, ὃ εἰς μέσον προάγει, «τῶν Χαλδαιῶν τὰ λόγια», ἐν οἷς γεγονέναι τὴν ὕλην ἰσχυρίζεται (κτλ). Vid. Corrigan (2000) y Hadot (2004, 16-27). Iambl., *Myst.* 5, 23 (232, 17-19): ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημοῦργου τῶν ὄλων καὶ αὐτῆ (sc. ἡ ὕλη) γενομένη. Para Proclo la materia tiene un origen divino y no puede ser causa de mal (Di Pasquale Barbanti, 1993<sup>2</sup>, 131-140).

<sup>1310</sup> Procl., *In Prm.* 941, 18-22 S.: ὅποῦ καὶ τὰ λόγια διαρρήδην ἐπ’ αὐτῶν τῶν θεῶν τῶν πρὸ τῆς νοητῆς ἐκείνης καὶ νοερᾶς τάξεως χρῆται τούτοις τοῖς ὀνόμασι· «τοῖς δὲ πῶρος βροεροῦ βροεοῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα / εἶκαθε δοϋλεύοντα πατρὸς πειθηνίδι βοῦλή» (*Orac. Chald.* 81). *In Prm.* 942, 19-21 S.: «πάντα» γοῦν, φησὶ καὶ τὸ λόγιον, «τοῖς νοεροῖς πρηστῆρσιν / εἶκαθε δοϋλεύοντα πατρὸς πειθηνίδι βοῦλή» (*Orac. Chald.* 81).

<sup>1311</sup> Psel., *Daem.* 536-537, p. 169 G. (PG 122, 865a): οὕτω δὲ καὶ περὶ τὰ τῶν δαιμόνων «πολλῶχεύμονα φύλα» (*Orac. Chald.* 93).

<sup>1312</sup> Sch. Theoc. 7, 5/9ο, p. 82, 8-9: νοῆσαι ὀφείλεις καὶ Βούρειαν κρήνην τὴν πολύρροον καὶ πολλῶχεύμονα.

<sup>1313</sup> Majercik, *Oracles*, 177.

<sup>1314</sup> 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<sup>1315</sup>. 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*»<sup>1316</sup>. 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 *πρηστηροδόχοι κόλποι*, partiendo desde el contexto neoplatónico en que ésta se transmite, como «*a reference to Hécate (= World Soul) as the receptacle of the Ideas*»<sup>1317</sup>. Pselo, por su parte, emplea en un contexto también caldeo el hárax *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 intelectual reciben la *πρηστήριος δύναμις* («potencia fulgurante», trad. García Bazán) emitida por los dioses ensambladores pertenecientes al orden inteligible-intelectivo<sup>1318</sup>.

**ππρήοχος (-ον), ‘que contiene fuego’**

En el fragmento 47 de los *Oráculos* se exhorta al iniciado: *ἐλπίς δὲ τρεφέτω σε ππρήοχος* («que te alimente la esperanza contenedora de fuego»). Según interpreta Olimpodoro, fuente del fragmento, el oráculo llama así a la esperanza queriendo decir que ésta es un don divino<sup>1319</sup>. El adjetivo vuelve a atestiguar en el primer verso del fragmento 65, éste transmitido por Proclo, donde se alude al Sol como *πέμπτον μέσον*

<sup>1315</sup> *Orac. Chald.* 35 (vid. n. 1288).

<sup>1316</sup> LSJ, s.v. «*πρηστήρ*».

<sup>1317</sup> Majercik, *Oracles*, 156. Cf. García Bazán (*Oráculos*, 66, n. 75).

<sup>1318</sup> Psel., *Hyp.* 149, 27-29: οἱ δὲ ἀμείλικτοι ὑποδεξάμενοι τὴν πρηστήριον τῶν σπνοχέων δύναμιν φροπρουῖσι τὰς ὑπάρξεις ἄνωθεν τῶν πατέρων καὶ τὰς πηγαίας αὐτῶν ἐνεργείας ἀχράντοϋς φλάττοϋσιν.

<sup>1319</sup> Olymp., *In Phd.* 7, 1, 9-3: «Ἐλπίδα» (cf. Pl., *Phd.* 67b, 8) δὲ ἀκοϋστέον ἐνταῦθα οὐ τὴν παρὰ Ἡροδότῳ, τὴν «ἐγρηγορότων ἐνύπνιον» (cf. Olymp., *In Alc.* 28, 1; D. L. 5, 18), τὴν ἀπὸ αἰσθητῶν γινομένην, ἀλλὰ τὴν θεῖαν καὶ ἀπὸ νοῦ κατιοῦσαν καὶ βεβαίαν, περὶ ἧς τὸ λόγιον ἔφη: «ἐλπίς δὲ τρεφέτω σε ππρήοχος» (*Orac. Chald.* 47): ππρήοχον γὰρ καλεῖ τὴν θεῖαν, ἐπειδὴ οἱ παλαιοὶ ππρήοχοι ἀπέιχαζον τὸ θεῖον. 7, 6, 1-2: πολλὴ ἐλπίς ἀφικομένη οἷ ἐγὼ πορευομαι ἐλπίς ἡ θεία, περὶ ἧς ἔφη «ἐλπίς δὲ τρεφέτω σε ππρήοχος».

ἄλλο π[ρο]ίοχον («en quinto lugar, en medio, otro [canal] contenedor de fuego»)<sup>1320</sup>. Por tanto, π[ρο]ήοχος es sin duda una voz caldea.

### π[ρο]ιβριθής (-ές), ‘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 π[ρο]ιβριθῆ ἔρωτος («lazo cargado de fuego de Eros»)<sup>1321</sup>. 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 ἀδιάλ[υ]τον ἀρχήν<sup>1322</sup>.

### σκιρτηδόν, ‘a saltos nerviosos’

Se trata de una forma adverbial derivada del sustantivo σκίρτημα, el cual designa en sentido propio el ‘salto, brinco’ inquieto característico de los «*restive or frightened animals*»<sup>1323</sup>, y únicamente se atestigua en los *Oráculos*: en el fragmento 146 dado a

<sup>1320</sup> Procl., *In Ti.* 2, 107, 6-11: μέχρι γὰρ τοῦ κέντρο[ς] πρόεισιν ὁ τῆς ζωογονίας ὀχετός, ὡς καὶ τὰ λόγια φησι, διαλεγόμενα περὶ τοῦ μέσο[ς] τῶν πέντε κέντρων ἄνωθεν διήκοντος διαμπᾶξ ἐπὶ τὸ καταντικρὺ διὰ τοῦ κέντρο[ς] τῆς γῆς· «καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο π[ρο]ίοχον, ἔνθα κάτεισιν / μέχρισ <καί> (supp. Places) ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ».

<sup>1321</sup> Procl., *In Ti.* 2, 54, 5-11: τοῦτον δὲ τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον δεσμὸν, ὃν περιβάλλει τῷ κόσμῳ πανταχόθεν ὁ πατὴρ ὡς φιλίας ὄντα ποιητικὸν καὶ τῆς ἐναρμονίῳ κοινωνίας τῶν ἐν αὐτῷ, «δεσμὸν π[ρο]ιβριθῆ ἔρωτος» τὰ λόγια προσείρηκεν· «ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος / πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν π[ρο]ιβριθῆ ἔρωτος» (*Orac. Chald.* 39). *In Alc.* 26, 3-5: «πᾶσι» γὰρ, ὡς τὰ λόγια φησιν, «ἐνέσπειρεν» ὁ πατὴρ «δεσμὸν π[ρο]ιβριθῆ ἔρωτος», ἵνα σ[υν]έχηται τὰ πάντα τοῖς ἀλύτοις τῆς φιλίας δεσμοῖς, ὡς φησι καὶ ὁ παρὰ τῷ Πλάτωνι Τίμαιος (cf. *Pl.*, *Ti.* 32c, 2). *In Alc.* 25, 19-26, 5: ἔτι δὴ λέγομεν ὅτι καὶ τοῖς περὶ τοῦ ἔρωτος λόγοις ἐστὶ τοῦτο διαφερόντως προσῆκον, ὡς περὶ δὴ φησι καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος· τὸ γὰρ ἀρρενωπὸν τῆς ἀληθοῦς ἐρωτικῆς καὶ τὸ ἐγγηγεμένον ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τὸ δραστήριον ἢ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐνδείκν[υ]ται κλησις. καὶ ὅλως ἐπειδὴ πᾶσα ἡ ἐρωτικὴ τάξις ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ νοητοῦ πρόεισι (πᾶσι γὰρ, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἐνέσπειρεν ὁ πατὴρ δεσμὸν π[ρο]ιβριθῆ ἔρωτος, ἵνα σ[υν]έχηται τὰ πάντα τοῖς ἀλύτοις τῆς φιλίας δεσμοῖς, ὡς φησι καὶ ὁ παρὰ τῷ Πλάτωνι Τίμαιος).

<sup>1322</sup> *Iambl.*, *Myst.* 4, 12 (196, 6). Cf. 1, 12 (42, 7-8): τῆς θείας φιλίας τῆς σ[υν]νεχούσης τὰ πάντα.

<sup>1323</sup> *LSJ*, s.v. «σκίρτημα».

conocer por Proclo y en el 148 recogido por Pselo<sup>1324</sup>. En ambos oráculos, que según Johnston dan testimonio de dos secuencias de una misma epifanía, σκιρτηδόν describe cómo se mueven las luces que se manifiestan al teúrgo en sus visiones: algunas de ellas presentan formas determinadas (de niño, de caballo<sup>1325</sup>) 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 ἰλαρῶς καὶ χαρίεντως («con alegría y gracia», según traduce García Bazán).

### στιβαρηδόν, ‘con concentración’

Se trata de una forma adverbial derivada del adjetivo στιβαρός (‘denso, fuerte, firme’) y aparece exclusivamente en el fragmento 2 transmitido por Damascio<sup>1326</sup>: aquí, donde se opone semánticamente al adverbio σποράδην, se indica al iniciado cómo deberá recorrer los canales del fuego: μηδ’ ἐπιφοιτᾶν / ἐμπ[ρο]ίοις σποράδην ὀχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν («y no frecuentes los canales del fuego dispersamente, sino con concentración»).

### στροφάλος (-ο[ς]) ὁ, ‘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 στροφάλιγξ, el cual se atestigua a su vez en los fragmentos 49 y 87; éste designa en Homero el «remolino de polvo» (στροφάλιγξ κοινίης)<sup>1327</sup>. El στροφάλος, según Pselo y Gregorás, fue un disco que estaba consagrado a la diosa Hécate; contenía

<sup>1324</sup> Procl., *In R.* 1, 111, 1-11: καὶ ταῦτα καὶ ἡ θεοπαράδοτος μ[ε]σταγωγία παραδίδωσιν· «ταῦτα» γάρ φησιν «ἐπιφωνήσας ἢ παιδὶ κατόψη / πῦρ ἵκελον σκιρτηδόν ἐπ’ ἠέρος οἶδμα τιταῖνον, / ἢ καὶ πῦρ ἀτύπωτον ὅθεν φωνὴν προθέο[σαν], / ἢ φῶς πλούσιον ἀμφὶ γύην ροιζαῖον ἐλιχθέν· / ἀλλὰ καὶ ἵππον ἰδεῖν φωτὸς πλέον ἀστράπτοντα, / ἢ καὶ παῖδα θοοῖς νότοις ἐποχούμενον ἵππο[ς] / ἐμπ[ρο]ρον ἢ χρ[ο]σῶ πεπ[κ]ασμένον ἢ πάλι γ[υ]μνόν, / ἢ καὶ τοξεύοντα καὶ ἐστηῶτ’ ἐπὶ νότοις» (*Orac. Chald.* 146). Psel., *Exeg.* 135, 19-136, 4 (1136, b11-c11): Χαλδαϊκὸν λόγιον· «ἠνίκα <δὲ> βλέψης μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ / λαμπόμενον σκιρτηδόν ὅλο[ς] κατὰ βένθεα κόσμο[ς], / κλυθὶ π[ρ]ὸς φωνήν» (κτλ). «εὐίερον» δὲ τὸ τοιοῦτον πῦρ ὀνομάζεται ὡς ἐν καλῶ τοῖς ἱερατικοῖς ἀνδράσιν ὀρώμενον καὶ «σκιρτηδόν» προφαινόμενον, ἦτοι ἰλαρῶς καὶ χαρίεντως, κατὰ τὰ βᾶθη τοῦ κόσμο[ς]. Majercik, *Oracles*, 197.

<sup>1325</sup> Johnston (1999, 181) indica que el caballo, sobre todo cuando es montado, fue para los griegos símbolo de victoria y de salvación.

<sup>1326</sup> Dam., *Pr.* 2, p. 106, 6-9 W. (70, p. 155, 11-14 R.). Vid. n. 1298.

<sup>1327</sup> *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 ἵγξ<sup>1328</sup>. Marino de Neápolis nos informa de que su maestro Proclo solía servirse τῶν Χαλδαίων τοῖς θείοις καὶ ἀφθέγκτοις στρόφαλοις («de los inefables y divinos discos de los caldeos»)<sup>1329</sup>.

### σῆνοχεύς (-έως) ὁ, ‘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, σῆνοχεύς debía de referir en los *Oráculos* a Cronos y a Urano<sup>1330</sup>. Sin embargo otras veces Proclo también

<sup>1328</sup> Psel., *Exeg.* 133, 16-25 (1133, a4-b1): Χαλδαϊκὸν λόγιον· ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν «στρόφαλον» (*Orac. Chald.* 206). Ἐξήγησις· ὁ Ἑκατικὸς στρόφαλος σφαιρὰ ἐστὶ χρῶσῃ, μέσον σάπφειρον περικλείουσα, διὰ ταῦτο στρεφομένη ἰμάντος, δι’ ὅλης αὐτῆς ἔχουσα χαρακτῆρας· ἦν δὲ στρέφοντες ἐποιοῦντο τὰς ἐπικλήσεις. καὶ τὰ τοιαῦτα καλεῖν εἰώθασιν ἵγξας, εἴτε σφαιρικὸν ἔχοιεν εἴτε τρίγωνον εἴτε ἄλλο τι σχῆμα. ἃ δὲ δονοῦντες τοὺς ἀσήμεοις ἢ κτηνώδεις ἐξεφώνου ἤχοις, γελῶντες καὶ τὸν ἀέρα μαστίζοντες. διδάσκει οὖν τὴν τελετὴν ἐνεργεῖν τὴν κίνησιν τοῦ τοιοῦτοῦ στρόφαλου ὡς δύναμιν ἀπόρητον ἔχουσαν. Ἑκατικὸς δὲ καλεῖται ὡς τῆ Ἑκάτη ἀνακείμενος. Cf. Niceph. Greg., *In insomn.* 540b.

<sup>1329</sup> Marin., *Procl.* 28, 8-10.

<sup>1330</sup> Procl., *In Cra.* 107, p. 59, 1-3 (vid. n. 1056). 110, p. 59, 29-60, 1: ὁ Οὐρανός, σῆνοχεύς ὢν <τῶν> ὅλων κατὰ μίαν ἔνωσιν. 126, p. 74, 22-25: καὶ πρὸ τούτων τοὺς νοερούς θεοὺς ἐφ’ ἀρμάτων τοιούτων ἠνιοχεῖν οἱ θεολόγοι φασίν, αὐτόν τε τὸν Οὐρανὸν τὸν σῆνοχέα τῶν νοερῶν θεῶν καὶ σῆνεκτικὸν ἐν περιφορᾷ τὴν νόησιν ἔχειν. 183, p. 111, 13-15: ἐκ γὰρ τῶν γεννητικῶν δυνάμεων προῆλθεν ἡ (sc. Ἀφροδίτη) μὲν τοῦ σῆνοχέως (sc. Κρόνου) ἡ δὲ τοῦ δημοῦργου (sc. Διός). *In Ti.* 3, 174, 21-29: καθάπερ ὁ πρῶτιστος οὐρανὸς τῶν νοερῶν θεῶν ὅρος ἐστὶ καὶ σῆνοχεύς τὸ μέτρον ἔκ τ’ αὐτοῦ <τάγαθοῦ> καὶ ἀπὸ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς τοὺς νοερούς διακόσμοις ἦκον σῆνεχῶν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτος ὁ οὐρανὸς ὅρος ἐστὶ τῶν γενεσιουργῶν θεῶν καὶ σῆνοχεύς τὸ μέτρον τὸ δημοῦργικὸν καὶ τὸ ἐκ τῶν οὐρανίων θεῶν προελθὸν εἰς τοὺς τὴν γένεσιν λαχόντας σῆνεχῶν ἐν ἐνὶ πέρατι καὶ σῆνάπτων αὐτοὺς πρὸς τὴν οὐράνιον ἡγεμονίαν τῶν θεῶν. *In Ti.* 3, 175, 19-20: ἅμα οὐρανῷ τῷ σῆνοχεῖ τῶν ὅλων νοερῶν θεῶν. Cf. Dam., *In Prm.* 3, p. 13-17 W. (270, p. 137, 11-20 R.).



aplica la designación a Zeus, a quien asimila al Demiurgo del *Timeo* platónico<sup>1331</sup>, así como al dios Tiempo por ser imagen de Αἰών/Eternidad<sup>1332</sup>. En la literatura cristiana el término σπνοχεύς se aplica en exclusividad a Dios, haciéndose hincapié en la idea de que él es el demiurgo y el dios único<sup>1333</sup>; ocasionalmente también refiere a Jesucristo y a la cruz<sup>1334</sup>. 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 Intelecto<sup>1335</sup>, esto es, al Cronos de la tradición griega y al Una vez trascendente de la teología caldea. Pselo, además, refiere la anécdota de que Juliano el Caldeo solicitó

<sup>1331</sup> Procl., *In Cra.* 99, p. 50, 15-19: καὶ (sc. Ζεύς) ἔστι πρὸ τῆς Κρονίας τριάδος καὶ τῶν τριῶν πατέρων σπνοχεύς. (...) εἰκότως οὖν καὶ τὸν ἐν Τιμαίῳ δημοῖργον τὸν μέγιστον εἶναι Δία φαμέν. *In Ti.* 3, 208, 16-17: αὕτη (sc. ἡ δημοῖργικὴ δύναμις) γὰρ ἔστιν ἡ φροῖρά καὶ ὁ θεῖος θεσμὸς ὁ πάντων σπνοχεύς.

<sup>1332</sup> Procl., *In Ti.* 3, 18, 1-5: ἢ τε γὰρ πρόοδος ἀπὸ τῆς μονῆς καὶ ὁ ἀριθμὸς ἀπὸ τοῦ ἐνός. μήποτε δὲ καὶ εἰκὼν ὁ χρόνος διὰ τοῦτο τοῦ αἰῶνος, διότι τῆς τελειότητός ἐστι τῶν ἐγκοσμίων ποιητικὸς, ὥσπερ ὁ αἰὼν τῆς τῶν ὄντων, ὡς σπνοχεύς καὶ φροῖρός.

<sup>1333</sup> Gr. Nyss., PG 130, 313d. Io. D., *Fid.* 5, 23-28 (PG 94, 801b) y 17, 82-86 (PG 94, 873b); PG 96, 816a; *Barl&Ioas* 7, 50, p. 86 y 18, 149, p. 252; *Cat. Ep. Rom.* 302, 29-30. Cyr. Al., PG 77, 1128b. Apoll., *Ps.* 121.1b (fr. 253). Dion. Ar., *Ep.* 7, 2, 1180c. Niceph. Greg., *HB* 3, p. 276, 8-9.

<sup>1334</sup> Io. D., PG 96, 652a. Const. VII, *Contion. militar.* 8, 36-39. Chrys., PG 62, 753, 16-17.

<sup>1335</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 31, 11-23 W. (277, p. 148, 7-16 R.): ὅθεν καὶ δέονται τῶν σπνοχεύων καὶ τῶν τελεταρχῶν οἱ νοεροὶ θεοί, τούτων μὲν τὰ μέρη πάντα ἀνελλιπῶς σπνόντα ἀλλήλοις παρεχομένων, ἐκείνων δὲ σπνεχιζόντων αὐτὰ καὶ σπναιρούντων. Καθ' αὐτὸν γὰρ ὁ νοῦς εἰς πολλὰ μεμέρισται, ὧν ἕκαστον καθ' αὐτὸ βούλεται εἶναι, εἰ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ οὐπω τὸ καθ' αὐτό, διότι ἀμιστύλλεπτος, ἅτε κρατούσης ἐν αὐτῷ τῆς ἐπιστροφῆς [ἦ] τοῦ μερισμοῦ, ὅθεν καὶ «σπνοχεύς» (*Orac. Chald.* 82) ὀνομάζεται καὶ οὗτος ὁ θεὸς ὑπὸ τῶν λογίων. Ὅθεν καὶ ἐν τούτοις περιέχεται ὑπὸ τοῦ ὅλου τὰ πάντα εἴρηται κατὰ τὴν σπνοχικὴν ιδιότητα: ὡς γὰρ τοὺς τελετάρχας οἱ σπνοχεῖς περιέχουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷδε τῷ νῷ τὰ πάντα μέρη ἐν τῷ ὅλῳ σπνέχεται. Cf. Procl., *Theol. Plat.* 4, 21, p. 62, 17-18: καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐράνιος νοῦς ὁ προσεχῶς τῆς ὑποϋρανίας ἀψίδος σπνοχεύς. *In R.* 2, 211, 12-13: ὁ δὲ ἄξων νοῦς εἰς σπνοχεύς τῶν κύκλων πάντων ἐνώσας τὰς πάντων περιόδοις.

a este dios Ensamblador que, en el momento de nacer, le concediera a su hijo Juliano el Teúrgo un alma arcangélica<sup>1336</sup>, esto es, «*une âme du plus haut degré*»<sup>1337</sup>.

No obstante lo dicho, es el emperador Juliano quien consigna por vez primera el término σπνοχεύς. En *A la Madre de los dioses*, escrito de reconocida influencia caldea, alude a Atis, en calidad de sacerdote de Cibeles, como dios intelectual que ensambla el mundo sublunar<sup>1338</sup>. Finamore, explicando el sistema caldeo según lo concibió Juliano, señala que Atis, como manifestación de Zeus-Demiurgo, es la divinidad que vincula la realidad intelectual y la realidad visible<sup>1339</sup>. 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 intelectual 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<sup>1340</sup>, de modo que éste funge, dicho de otro modo, como dios ‘unificador’ (vid. infra ὀλοποιός)<sup>1341</sup>. Por tanto, se trata de la divinidad o atributo divino que personifica el «principio de continuidad» (τὸ σπνεχές), derivado de Aristóteles, el cual sirve de sustento para la doctrina neoplatónica de la gran cadena del ser<sup>1342</sup>.

En el *Libro II de la interpretación de los jeroglíficos* de Horapolo de Nilo, en cambio, σπνοχεύς 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 σπνοχεύς el sentido figurado de «*one who holds the loyalty of*

<sup>1336</sup> Psel., *Logica* 46, 46-48: ὁ πατήρ (sc. Ἰοπλιανός el Caldeo), ἐπεὶ γεννηῆσαι τοῦτον (sc. Ἰοπλιανόν el Teúrgo) ἐμελλεν, ἀρχαγγελικὴν ἤτησε ψυχὴν τὸν σπνοχεά τοῦ παντὸς πρὸς τὴν τούτο ὑπόστασιν.

<sup>1337</sup> Saffrey, 1990, 52. Vid. p. 180.

<sup>1338</sup> Iul., *Or.* 8(5), 165d: τοῦτον οὖν τὸν Γάλλον (sc. Ἄττιν), τὸν νοερὸν θεόν, τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδῶν σπνοχεά, τῇ προτεταγμένη τῆς ὕλης αἰτία σπνιόντα, σπνιόντα δὲ οὐχ ὡς ἄλλον ἄλλη, ἀλλ’ οἷον αὐτὸ εἰς αὐτὸ <ὑπολαμβάνομεν> ὑποφερόμενον.

<sup>1339</sup> Finamore, 1985, 133-141.

<sup>1340</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 69, 20-22 W. (161, p. 44, 24-26 R.): ὁ δὲ σπνοχεὺς οὔτε εἰς ἓν καὶ ἄμερές, ἀλλ’ εἰς μόνην σπνεχείαν καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα σπναφὴν τὰ πολλὰ σπνάγει.

<sup>1341</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 67, 19-20 W. (160, p. 43, 20-21 R.). Vid. n. 1259.

<sup>1342</sup> E.g. Arist., *HA* 588b. Lovejoy, 2001<sup>22</sup>, 55-59.

*others*»)<sup>1343</sup>. Algunos eruditos han identificado a este Horapolo autor de los *Jeroglíficos* con uno de los dos Horapolo de Fenebizis de quienes tenemos noticia, pertenecientes a una misma familia del nomo de Panópolis<sup>1344</sup>. Además, parece que uno de ellos pudo estar vinculado al movimiento teúrgico en la Alejandría del siglo V representado por Asclepiades<sup>1345</sup>, 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<sup>1346</sup>. En la obras conservadas de Jámblico, en cambio, nunca se atestigua σπνοχεύς (con excepción del mencionado testimonio porfiriano que se cita en *Sobre los misterios*).

En los *Oráculos*, comenta Proclo<sup>1347</sup>, los ensambladores constituyen uno de los grados del orden divino caldeo. Según el fragmento 177# los ensambladores están unidos a los teletarcas (vid. infra)<sup>1348</sup>, y según interpreta Damascio el fragmento 82, los ensambladores salvaguardan las cosas gracias a la cohesión que les confieren<sup>1349</sup>. Damascio y Pselo fijan tres grados jerárquicos en el orden de los dioses inteligibles-

<sup>1343</sup> Horap. 2, 116: ἄνθρωπον σπνοχεά καὶ ἐνωτικὸν βοπλόμενοι σημήναι, λύραν ζωγραφούσιν· αὕτη γὰρ σπνέχειαν φπλάττει τῶν ἰδίων κροπμάτων.

<sup>1344</sup> Goulet, «Horapollon», *DPhA* 3, 804-806. Maspero (1914, 191-193). González de Zárate (1989). Fournet (1992).

<sup>1345</sup> *Sud.*, ω 159. Fowden, 1993<sup>2</sup>, 184.

<sup>1346</sup> Porph., *Aneb.* 2, 16a (Iambli., *Myst.* 9, 7 [281, 9-15]): καὶ γὰρ ὅπερ σὺ παρατίθεσαι τεκμήριον τὸ περὶ τῶν κατὰ μέρη τοῦ σώματος ἐφεστηκότων δαιμόνων ὑγείας καὶ τοῦ εἶδος καὶ τῆς ἕξεως τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντων σπνοχέων καὶ ἐνὸς τοῦ ἐπὶ πᾶσι κοινῶς ἐπιβεβηκότος προστάτο, τοῦτο ποιοῦ δεῖγμα τῆς εἰς ἕνα δαίμονα πάντων τῶν ἐν ἡμῖν ἀνηκούσης προστασίας.

<sup>1347</sup> Procl., *In Prm.* 647, 3-4 S. Vid. n. 1048.

<sup>1348</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 117, 9-11 W. (112, p. 290, 17-18 R.): «οἱ μὲν τελετάρχαι σπνείληπται τοῖς σπνοχεῦσιν» (*Orac. Chald.* 177#), κατὰ τὸ λόγιον· αὐτοὶ δὲ οἱ σπνοχεῖς τρεῖς εἰσιν. Procl., *Theol. Plat.* 4, 39, p. 111, 17-18: διὰ τί δὲ αὖ καὶ οἱ τελετάρχαι σπνδιήρηνται τοῖς σπνοχεῦσιν;

<sup>1349</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 97, 23-98, 4 W. (257, p. 125, 19-23 R.): μάλιστα δὲ (sc. ἡ φροπρητικὴ ἰδιότης) σπγκεκλήρωται τοῖς σπνοχεῦσιν, ἅτε περιειληφόσι πάντα ἐν ἐάποῖς καὶ σπνέχοσιν. Οὕτω δὲ καὶ οἱ θεοὶ λέγοσιν· «φροπρεῖν αὖ πρηστῆρσιν ἐοῖς ἀκρότητας ἔδωκεν / ἐγκεράσας ἀλκῆς ἴδιον μένος ἐν σπνοχεῦσιν» (*Orac. Chald.* 82). Majercik, *Oracles*, 173.

intelectivos: *iunges*, ensambladores y teletarcas<sup>1350</sup>. Sin embargo, el mismo Pselo se contradice otras veces al afirmar que los ensambladores son los últimos de estos tres<sup>1351</sup>, y nos hace dudar sobre el lugar que ocupan con respecto a ellos los guías cósmicos (vid. supra *κοσμαγός*)<sup>1352</sup> y los indoblegables (*ἀμείλικτοι*)<sup>1353</sup>. Damascio indica que los ensambladores son numerosos y de tres tipos o, si se quiere, ámbitos: empíreos, etéreos y materiales<sup>1354</sup>.

<sup>1350</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 110, 19-22 W. (111, p. 286, 8-10 R.): *καίτοι τί ποιήσομεν ὅταν ὁ πατρικὸς νοῦς παράγειν λέγῃται τὰς τριαδικὰς διακοσμήσεις, ἰγγας, σνοχέας, τελετάρχας, τὰς νοεράς τριχῆ διαιρέσεις, τὰς κοσμικὰς ἀπάσας; In Prm.* 2, p. 33, 10-11 (205, p. 87, 9-10): *πῶς καὶ σειρὰ ἢ τῶν ἰγγων τριάς, ἢ τῶν σνοχέων, ἢ τῶν τελεταρχῶν; Psel., E. Chald.* 146, 15-16: *ἡ νοητὴ ἰγγ, μετὰ δὲ ταύτην οἱ σνοχεῖς, ὁ ἐμπύριος, ὁ αἰθέριος καὶ ὁ ὑλαῖος. μετὰ δὲ τοὺς σνοχεῖς οἱ τελετάρχει.* *Hyp.* 149, 5-13: *μετὰ δὲ τὰς ἰγγας προσεχεῖς, φασίν, οἱ σνοχεῖς· καὶ αἱ μὲν ἰγγες τὰς ἀφθέγκτοϋς αὐτοῖς ἐνώσεις τῶν πάντων ὑφιστάσιν, οἱ δὲ σνοχεῖς τὰς προόδοϋς τοῦ πλήθοϋ τῶν ὄντων ἐνίζοϋσι μεταξύ τῶν νοητῶν καὶ τῶν νοερῶν κέντρον τῆς ἀμφοτέρων κοινωνίας ἐν ἑαϋτοῖς πηξάμενοι. προσεχεῖς δὲ τοῖς σνοχεῦσι τοὺς τελετάρχας τιθέασιν τρεῖς καὶ αὐτοὺς ὄντας· ὧν ὁ μὲν ἐμπύριος, ὁ δὲ αἰθέριος, ὁ δὲ ὑλάρχης. εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἰγγες μονάδες μόνον, οἱ δὲ σνοχεῖς μονάδες ἤδη προφαίνοϋσαι τὸ πλήθος, οἱ δὲ τελετάρχει μονάδες διηρημένον ἔχοϋσαι τὸ πλήθος.* *Psychol.* 151, 22-24: *μεθ' ἧς (sc. τὰς τριάδες νοητάς) ἄλλον διάκοσμον τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν, τριχῆ καὶ τοῦτον διηρημένον, εἰς ἰγγας καὶ σνοχέας καὶ τελετάρχας.* *Theol.* 23a, 153-156: *μεθ' οὗς ἰγγάς τινὰς παρειαγόϋσιν, εἴτα σνοχεῖς, ἐμπύριον, αἰθέριον καὶ ὑλαῖον, μετὰ δὲ τοὺς σνοχεῖς τελετάρχας. μετὰ δὲ τοῦτοϋς πηγαίοϋς πατέρας ἐπτὰ, τοὺς καὶ κοσμαγοὺς καλοϋμένοϋς (κτλ).*

<sup>1351</sup> Psel., *Logica* 36, 104-108: *ἀποπεμπέσθωσαν δὲ ἡμῖν καὶ αἱ τοῦ Πρόκλοϋ τερατολογίαι περὶ τῶν ἀπογεννήσεων, καὶ μήτε τὸν πατρικὸν βῆθον ἀποδεξώμεθα τὰς ἰγγας ἀπογεννῶντα μήτε ταύτας ἀποτικτούσας τοὺς τελετάρχας μήτε ἐκείνοϋς τοὺς σνοχεῖς. κρῖπτέσθωσαν δὲ καὶ οἱ κοσμαγοί (κτλ).*

<sup>1352</sup> Psel., *Theol.* 23, 36-43: *Χαλδαῖοι ἐν φασὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ δὴ καὶ ἀφθεγκτότατον λέγοϋσι· μεθ' ὃ πατρικὸν τινὰ βῆθον ἀναπλάττοϋσι, καὶ τοῦτον ἐκ τριῶν σῖνιστῶσι τριάδων· μεθ' ἧς ἰγγάς τινὰς παρειαγόϋσιν, εἴτα τὸν Ἐπαξ ἐπέκεινα καὶ τὴν Ἐκατικὴν δύναμιν καὶ τὸν <Δίς ἐπέκεινα>. ὅσα δὲ τῆ Ἐκάτῃ διδόασιν καὶ οἷα περὶ ταύτης λογοποιοῦσι, γνώσεσθε τοῖς ἐκείνων προσομιλοῦντες σῖγγράμμασι. μετὰ δὲ τὰς τοιαύτας δῖνάμεις κοσμαγοὺς λέγοϋσι δέκα, εἴτα τελετάρχας καὶ σνοχεῖς· ἐν δὲ τοῖς κοσμαγοῖς καὶ ἀμείλικτόν τινὰ ὀνομάζοϋσι, καὶ ἕτερον ὑπεζωκότα.*

<sup>1353</sup> Psel., *Psychol.* 149, 27: *οἱ δὲ ἀμείλικτοι ὑποδεξάμενοι τὴν προσητήριον τῶν σνοχέων.*

<sup>1354</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 34, 5-13 W. (205, p. 87, 21-27 R.): *ὅτι γὰρ καὶ τὰς ἰγγας οἱ θεοὶ πολλὰς ἡμῖν παραδιδόασιν, καὶ οὐ τρεῖς μόνους, καὶ τοὺς σνοχέας πολλοὺς, δηλοῖ ἐκεῖνα τὰ λόγια· «ἀλλὰ καὶ ὑλαίοις ὅσα δοϋλεύει σνοχεῦσιν» (*Orac. Chald.* 80). Οὐχ*

**σϐνοχηίς (-ίδος), ‘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 uaria*)<sup>1355</sup>. 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 σϐνοχηίδες a los símbolos angulares que, según Kroll, habrían sido utilizados en los rituales teúrgicos como *figurae magicae*<sup>1356</sup>. No sabemos si Proclo pudo leer esta interpretación en alguno de los tratados del Teúrgo. La voz está emparentada con otro término caldeo: σϐνοχεύς (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.)<sup>1357</sup>. Aquellos que investigan la cronología y la autoría de dichas *Definiciones 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 (-οϐ) ό, ‘quien dirige la ceremonia’**

En opinión de Places, quien traduce ‘*maitre d’initiation*’, la voz presenta un «*aspect militaire*»<sup>1358</sup>. Según la *Suda* se usó como término militar equivalente a μεράρχης para designarse al comandante de una división conformada por 2.048 hombres<sup>1359</sup>; sin embargo, la noticia no está corroborada por las fuentes antiguas que tratan de cuestiones tácticas. Es más bien en un contexto místico donde hallamos la clave para explicar el término: en el anónimo *Comentario al arte retórica de Aristóteles*

εἷς ἄρα ό ύλαίος σϐνοχεύς, ἀλλά πολλοί. Ούτω δὲ καί ό ἐμπύριος: «τοῖσδε πϐρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα / εἶκαθε δοϐλεύοντα» (*Orac. Chald.* 81). Cf. 2, p. 94, 18-95, 4 (182, p. 59, 26-60, 2); Procl., *In Prm.* 941, 18-24 S.; Psel., *Encom.* 1794 C. (p. 57 S.).

<sup>1355</sup> Procl., *In Eucl.* 128, 26-129, 8: τὴν γωνίαν σύμβολον εἶναί φαμεν καὶ εἰκόνα τῆς σϐνοχῆς τῆς ἐν τοῖς θείοις γένεσι καὶ τῆς σϐναγωγῶς τάξεως τῶν διηρημένων εἰς ἐν (...). διὸ καὶ τὰ λόγια τὰς γωνιακὰς σϐμβολὰς τῶν σχημάτων «σϐνοχηίδας» (*Orac. Chald.* 151) ἀποκαλεῖ.

<sup>1356</sup> Kroll, 1894, 58.

<sup>1357</sup> Hero, *Def.* 136, 24, p. 130, 1-3. *Sch. Euc.* 1, 1, p. 89, 1-21.

<sup>1358</sup> Places, *Oracles*, 88.

<sup>1359</sup> *Sud.*, μ 626.

se afirma que los τελετάρχοι ejercían de jueces en las ceremonias del dios Dioniso<sup>1360</sup>, y en los *Himnos órficos* la voz se aplica bien a Baco bien a Sileno, considerándose que este segundo es quien dirige el tiaso<sup>1361</sup>. En una inscripción de Galípoli se documenta el participio τε[λετ]α[ρχ]ήσαντες con el significado afín de, según el LSJ, «to be in charge of the mysteries»<sup>1362</sup>, 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’ (ψυχοκράτωρ, vid. supra) es τελετάρχη<sup>1363</sup>: 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 intelectual) en el sistema caldeo del emperador Juliano<sup>1364</sup>. La influencia de Proclo se detecta una vez más en la *Jerarquía eclesiástica* del Pseudo-Dionisio Areopagita, donde el término τελετάρχη se cristianiza al ser aplicado a Dios<sup>1365</sup>.

Sin embargo, en *Oráculos* 177# también se alude en plural a οἱ τελετάρχοι, y se los asocia a los denominados ‘ensambladores’ (συνοχεῖς, vid. supra)<sup>1366</sup>. Majercik pone en duda la autenticidad caldea del fragmento porque, según parece, opina que es desacertada la reconstrucción del oráculo propuesta por Places<sup>1367</sup>. Puede que τελετάρχη 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.

<sup>1360</sup> Anon., *In Rh.* 323, 20-21: τὰ γὰρ ἐν τῇ τελετῇ τοῦ θεοῦ Διονύσοϛ παρ’ αὐτοῖς τοῖς τελετάρχοις δικάζονται.

<sup>1361</sup> Orph., *H.* 52, 1-3: κικλήσκω σε, μάκαρ, πολῶνϛμε, †μανικέ, Βακχεῦ, / ταϛρόκερως, ληναῖε, πϛρίσπορε, Νύσιε, λϛσεῦ, / μηροτρεφής, λικνῖτα, †πϛριπόλε καὶ τελετάρχα. 54, 1-4: κλυθί μοϛ, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ, / Σιληνῶν ὄχ’ ἄριστε, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι / καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ τριετηρίσιν ὥραις, / ἄγνωτελής, γεραρός, θιάσοϛ νομίϛ τελετάρχα.

<sup>1362</sup> IGR 1, 817 (p. 265).

<sup>1363</sup> *Orac. Chald.* 86 (Procl., *In Ti.* 2, 58, 7-8). Vid. n. 1400.

<sup>1364</sup> Vid. un esquema del sistema caldeo en el apéndice C.

<sup>1365</sup> 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).

<sup>1366</sup> *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.

<sup>1367</sup> Majercik, *Oracles*, 207.

Los dioses τελετάρχαι, según Proclo<sup>1368</sup>, iluminan al alma en su ascenso hacia ó πατρικὸς ὄρμος, «el puerto paterno» que es la meta final de la iniciación teúrgica; y son tres<sup>1369</sup>. Proclo pone como ejemplo de nombres divinos cognoscibles para el hombre los de τελετάρχης e ἰγγίξ, nombres que, procedentes de la realidad intelectual, le han sido revelados por los mismos dioses. Uno y otro son, como se afirma en los *Oráculos*, ὀνόματα σεμνά ('venerables') y διαπόρθμια ('transmisores') que «también se lanza[n] en remolino infatigable sobre los mundos por la impetuosa exigencia del Padre» (fr. 87)<sup>1370</sup>.

Damascio, a su vez, cita el fragmento caldeo 75 a propósito de los teletarcas: ... ὑποκέκλιται αὐταῖς ἀρχικὸς αὐλῶν («debajo de ellas se inclina un canal principal»; vid. ἄρχιος). Sin embargo, se suele admitir que los entes aludidos no pueden ser los τελετάρχαι, pues el pronombre αὐταῖς es femenino, sino las ἰγγίγες<sup>1371</sup> o, según García Bazán<sup>1372</sup>, las fuentes que son mencionadas en el fragmento 74 bajo la denominación genérica de κρηνήϊος ἀρχή o «principio fontanal».

### τριγλώχις (-ινος), 'trilobulado'

Homero se sirvió de este adjetivo para describir la flecha (ὄϊστός, ἰός), aludiendo, según creo, a la forma de su punta metálica de tres lóbulos; este uso homérico alcanzó cierta difusión en diferentes autores<sup>1373</sup>. En el *Léxico* de Hesiquio se explica que la voz es

<sup>1368</sup> Procl., *Theol. Plat.* 4, 26, p. 77, 20-23: καὶ πολλοὶ μὲν οἱ βαθμοί, πάντες δὲ εἰς τὸν πατρικὸν ὄρμον ἀνατείνουσιν καὶ τὴν πατρικὴν τελετήν· εἰς ἣν δὴ καὶ ἡμᾶς οἱ τῶν ὄλων ἀγαθῶν ἠγεμόνες τελετάρχαι καταστήσειαν, οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες. Cf. *Theol. Plat.* 4, 24, p. 73, 1-11. Sobre la expresión πατρικὸς ὄρμος vid. Berg (2000, 427-429 y 439-443; 2001, 51-56).

<sup>1369</sup> Cf. Procl., *Theol. Plat.* 4, 39, p. 111, 17-112, 7.

<sup>1370</sup> Procl., *In Cra.* 71, p. 33, 14-17: τοιοῦτον δὴ τι νοεῖν ἔμοιγε δοκεῖ καὶ τὸ διαπόρθμιον ὄνομα τῶν ἰγγῶν, ὃ πάσας ἀνέχειν λέγεται τὰς πηγὰς· τοιοῦτον καὶ τὸ τελεταρχικόν, ὃ, φησί τις θεῶν, «κόσμοις ἐνθρώσκειν κραιπνήν διὰ πατρὸς ἐνιπήν» (*Orac. Chald.* 87, 2). 52, p. 20, 26-30: τρανέστερον δὲ οἱ θεοῦργοὶ διδάσκουσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι· «ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτω στροφάλιγγι / κόσμοις ἐνθρώσκον κραιπνήν διὰ πατρὸς ἐνιπήν» (*Orac. Chald.* 87).

<sup>1371</sup> Kroll, 1894, 38. Places, *Oracles*, 136. Majercik, *Oracles*, 171.

<sup>1372</sup> García Bazán, *Oráculos*, 76, n. 153 y 154.

<sup>1373</sup> *Il.* 5, 393; 11, 507. Vid. Apollon., *Lex.* 55, 5-6; Simon., fr. 131 P. (248 B.); Call., *Del.* 31; Heraclit., *All.* 34, 4; Iust. Phil., *Coh. Gr.* 2, p. 24 (3d), 35; Opp., *H.* 3, 553, p. 392; 4, 253, p. 422; 4, 537-538, p. 442; 4, 646, p. 450; 5, 363-364, p. 488; Opp., C. 1, 152; Orph., A. 640; Hsch., γ 698.

sinónima de τριγώνος ('triangular')<sup>1374</sup>. Hay constancia de dos sentidos derivados: Apolonio de Rodas se sirvió de τριγλώχης 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<sup>1375</sup>.

En el verso segundo del fragmento 2 de los *Oráculos*, transmitido en Sobre los principios de Damascio, el adjetivo se atestigua en la expresión ἀλκή τριγλώχης, «fuerza trilobulada» («a triple-barbed strenght» trad. Majercik), la cual sigue el modelo de Homero en que τριγλώχης 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 ἀλκή τριγλώχης que no es de naturaleza física sino intelectual. Parece que debemos 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)<sup>1376</sup>. La fórmula caldea ἀλκή τριγλώχης, como indica Majercik, ha inspirado en Damascio los sintagmas τριγλώχης ὁ θεός y τριγλώχης μονάς<sup>1377</sup>.

#### τριοῦχος (-ον), 'que contiene una tríada'

El adjetivo se documenta en el verso transmitido por Juan Lido: μοῦνάδα γάρ σε τριοῦχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος («pues el mundo, viéndote mónada triádica, te ha elogiado»)<sup>1378</sup>. 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 τριοῦχος es sinónimo de τριαδικός<sup>1379</sup>. Vogt, en cambio, consideró que el verso procede de un himno de Proclo dedicado a Dioniso<sup>1380</sup>. Damascio

<sup>1374</sup> Hsch., τ 1366: τριγλώχινι· τριγώνω, τρεῖς γωνίας ἔχοντι. Cf. *Et. Gud.* τ, p. 535, 15.

<sup>1375</sup> A. R. 4, 309-310; Gal. 2, p. 619, 1-2.

<sup>1376</sup> *Orac. Chald.* 2 (Dam., *Pr.* 2, p. 106, 6-9 W. = 70, p. 155, 11-14 R.). Vid. n. 1298.

<sup>1377</sup> Majercik, 2001, 275. Dam., *In Prm.* 2, p. 100, 1-2 W. (167, p. 62, 28-29 R.): «εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα» (*Orac. Chald.* 22, 1), καὶ «τριγλώχης» ὁ θεὸς ἀνῆμνεῖται. Cf. 1, p. 47, 19-20 (214, p. 95, 23).

<sup>1378</sup> Lyd., *Mens.* 2, 6, p. 23, 9-12: ὅτι ἡ μονὰς ἐν τριάδι θεωρεῖται, δῖνατον ἐκ τῶν ὑμναρίων λαβεῖν· πρὸς γὰρ τὸν Ἄπαξ ἐπέκεινα ὁ Πρόκλος οὕτω· «μοῦνάδα (corr. Places et Majercik : μονάδα Wuensch) γάρ σε τριοῦχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος» (*Orac. Chald.* 26#).

<sup>1379</sup> Places, *Oracles*, 128; 1969, 287. Así lo sugiere Dam., *Pr.* 3, p. 137, 22-140, 11 W. (117, p. 303, 7-304, 20 R.).

<sup>1380</sup> Procl., *H.*, fr. 2.



también alude a la doctrina del ἐν τριοῦχον<sup>1381</sup>, pero no aporta evidencia de si su fuente es Proclo o son los *Oráculos*. Majercik, a su vez, considera dudoso el fragmento 26#<sup>1382</sup>. Así las cosas, estimo que la voz τριοῦχος 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)<sup>1383</sup>.

### τρίπτερος (-ον), ‘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<sup>1384</sup>. 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<sup>1385</sup>: κατέχων τὴν τρίπτερον ἀρχήν («que contiene un principio de tres alas»). La expresión recuerda a la antes comentada ἀλκὴ τριγλώχης («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<sup>1386</sup>. Según éste alude a las divinidades acuáticas. Ciertamente, en los *Oráculos* se alude a los démones del agua: en el fragmento 91 como κύνες ὑγροί («perros acuáticos») y en el fragmento dudoso 216\*, junto con las ninfas de las fuentes, como ἐνύδρια πνεύματα («espíritus acuáticos»).

<sup>1381</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 138, 20-21 W. (117, p. 303, 23-25 R.): καὶ εἰ προφήνειεν ἐν ἑα[τῷ] τὸ τριαδικὸν ἠνωμένον, πολλῶ μειζόνως τὸ ἐν μείνειεν τριοῦχον.

<sup>1382</sup> Majercik, 2001, 274.

<sup>1383</sup> *Orac. Chald.* 27: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἥς μονὰς ἄρχει.

<sup>1384</sup> Ph., *Bel.* 73, 43-44.

<sup>1385</sup> Procl., *In Cra.* 174, p. 96, 16-18: ὁ δὲ (sc. Ἀπόλλων) τὰς ἡλιακάς ἀρχὰς εἰς μίαν ἔνωσιν ἐπιστρέφει, «κατέχων τὴν τρίπτερον ἀρχήν», ὡς τὸ λόγιόν φησι (*Orac. Chald.* 168).

<sup>1386</sup> Procl., *In Ti.* 3, 110, 3-7: ἔτι τὸ ἐν[δρον] ἐπὶ μὲν τῶν θείων τὴν ἀχώριστον ἐπιστάσιαν ἐνδείκν[υ]ται τοῦ ὕδατος, διὸ καὶ τὸ λόγιον «ὑδροβατῆρας» (*Orac. Chald.* 92) καλεῖ τοὺς θεοὺς τούτο[ς], ἐπὶ δὲ τῶν ἐπομένων τοῖς θεοῖς γενῶν τὸ σ[υνεκτικὸν] τῆς ὑγρᾶς φύσεως.

### ὑπερβάθμιος (-ον), ‘que traspasa el umbral’

El adjetivo se atestigua en el fragmento 176 ὑπερβάθμιον πόδα ῥιπτῶν («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*<sup>1387</sup>. 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 Pselo<sup>1388</sup>. La expresión, documentada con mayor frecuencia como οὐχ 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<sup>1389</sup>. Según Damascio, la expresión alude en los *Oráculos* a cómo se debe realizar la θεοσέβεια o ‘liturgia’<sup>1390</sup>. No obstante, en esta máxima se evidencia asimismo un sentido místico primigenio: «le ‘seuil’ est

<sup>1387</sup> *Sud.*, □ 234: ὑπερβάθμιον πόδα ῥιπτῶν· ἀντί τοῦ ἀτάκτως, ἀπρεπῶς διαπραττόμενος. «οὐδὲ ὑπερβάθμιον πόδα ῥιπτῶν, κατὰ τὸ λόγιον (*Orac. Chald.* 176), εἰς τὴν θεοσέβειαν, ἀλλὰ μέτρα ὀρίζων ἐὰν τῷ τῆς ἡλικίας ἄξια, γνησίῳ καὶ καθαρῷ σπνιδότι μεταχειρίζων τὰ περὶ τοὺς θεοὺς» (*Dam., Phil. hist.* 59C [fr. 137]). Places, 1969, 288-289.

<sup>1388</sup> Marin., *Procl.* 13, 7-8: οὐχ ὑπερβάθμιον πόδα, κατὰ τὸ λόγιον, τείνοντα. Philp., *In Cat.* 6, 12-13: καὶ μὴ κατὰ τὸν χρησμὸν ὑπερβάθμιον πόδα πέμπειν. Psel., *Theol.* 54, 113: καὶ οὐχ ὑπερβάθμιον τείνει πόδα.

<sup>1389</sup> Agath. 2, 29, 3 (p. 78 K. = HGM 2, p. 228, 32-229, 1): ἔπειτα ῥαδιόν τι ἡγοῦνται καὶ προχειρότατον, ὑπερβάθμιον, τὸ λεγόμενον, πόδα τείνειν. Ascl., *In Metaph.* 98, 10-11: οὔτε γὰρ δεῖ κατὰ τὸ εἰρημένον ὑπερβάθμιον πόδα ἀποτείνειν (cf. 383, 11-13). David Phil., *In Porph.* 164, 19-20: πάλιν τὸν δεύτερον τρόπον ἐμφαίνει λέγων ὅτι διὰ τῶν μέσων καὶ κατὰ τάξιν χρῆ κατιέναι, οὐ μὴν ὑπερβάθμιῳ ποδὶ χρῆσθαι (cf. 161, 30-31). Elias Phil., *In Porph.* 73, 9-10: δεύτερον οὐ δεῖ ὑπερβάθμιον πόδα τείνειν καὶ ἀπὸ τῶν γενικωτάτων ἔρχεσθαι ἐπὶ τὰ εἰδικώτατα ὑπερβαίνοντα τὰ μέσα (cf. 74, 13-15). Thdr., *Ep.* 477, 183-184: πάντες, φήσιν, ὑπερβάθμιον ἐκτείνουσι πόδα καὶ τῶν οὐ παρακεχωρημένων κατατολμῶσιν καὶ τοῖς ὑψηλοτέροις ἐπεκτείνονται. Psel., *Chron.* 7, 28, p. 201, 15-16: κλίμακος γοῦν ἐμεμνήμην καὶ ἀναβάσεως, καὶ τὸν ὑπερβάθμιον πόδα κατητιώμην, ἐπήνοεν τε τὸ κατὰ λόγον ἐπὶ τὴν βασιλείον ἀρχὴν προχωρεῖν. Gr. Cyrp. 3, 89, p. 375: ὑπερ τὰ ἐσαμμένα πηδᾶν· ὅμοιον τό, ὑπερβάθμιον πόδα τείνεις. Anon., *Epit. Heidel.*, FGH 155, F 1, 3, p. 836, 9: ἀπελθόντες δὲ οὕτως εἰς τὰς ὀρισθείσας ἐκάστῳ σατραπείας ἤρξαντο ὑπερβάθμιον τείνειν πόδα ὡς ἡδύνατο ἕκαστος. Anon., *In Hermog.* 237, 15-16: μὴ βοῶντος «ὑπερβάθμιον πόδα τεῖναι».

<sup>1390</sup> Así lo interpreta García Bazán, *Oráculos*, 94, n. 294.

*celui que franchit l'initié, comme dans l'ἔμβατεία des mystères, l'accès à un ἄβατον»<sup>1391</sup>, explica Places. Probablemente es una voz caldea.*

### ὑπέροσμος (-ον), 'supracósmico'

Frente a la forma más habitual ὑπερόσμιος, cuya medida no se adapta a las exigencias del hexámetro dactílico, la variante ὑπέροσμος se registra en el fragmento 18, transmitido tanto en *Sobre el Crátilo* de Proclo como en *Sobre el Parménides* de Damascio: οἱ τὸν ὑπέροσμον πατρικὸν βῆθον ἴστε νοοῦντες («quienes conocéis, al pensar en él, el abismo paterno supramundano»)<sup>1392</sup>. Damascio vuelve a aludir a este mismo fragmento 18 mediante la expresión βῆθος ὑπέροσμος («abismo supramundano»), que se atestigua varias veces en su tratado *Sobre los principios*<sup>1393</sup>. Como el adjetivo tiene su origen en un sintagma preposicional<sup>1394</sup>, Ruelle editó ambigüamente ora τὸν ὑπὲρ κόσμον ora τὸν ὑπέροσμον 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<sup>1395</sup>. Pselo, por su parte, interpretando en clave caldea uno de los *Proverbios* salomónicos en que se menciona la eternidad (αἰών), parece aludir a la condición 'supracósmica' de

<sup>1391</sup> Places, *Oracles*, 148. Cf. Psel., *Logica* 3, 127-128: ἔστι δέ τις καὶ θεολογία παρ' αὐτοῖς (sc. Χαλδαίος) ἐν ἀπορρήτοις σπλεγομένη, δι' ἐπῶν μὲν ξηγκειμένη, ἄβατον δὲ τοῖς πολλοῖς νοῦν ἔχοσα. *Orac. Chald.* 178: ... ἀβάτοις σηκοῖς διανοίας.

<sup>1392</sup> Proc., *In Cra.* 107, p. 57, 22-26: πάντες γὰρ οἱ νοεροὶ τῶν νοητῶν ἀντέχονται καὶ σπνάπτονται ἐκείνοις διὰ τῶν νοήσεων: «οἱ τὸν ὑπέροσμον πατρικὸν βῆθον ἴστε νοοῦντες» (*Orac. Chald.* 18), λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ ὕμνος. Dam., *In Prm.* 1, p. 20, 1-2 W. (137, p. 16, 6-7 R.): «οἱ τὸν ὑπέροσμον πατρικὸν βῆθον ἴστε νοοῦντες», φησὶν ὁ χρησμοδῶν θεὸς πρὸς τοὺς νοεροὺς θεοὺς. 1, p. 104, 4-5 (189, p. 65, 14-16): τοῦτο δὴ τὸ ἄπειρον οἱ τε θεοὶ κεκλήκασιν ὑπέροσμον βῆθον, «οἱ τὸν ὑπὲρ κόσμον πατρικὸν βῆθον ἴστε νοοῦντες».

<sup>1393</sup> Dam., *In Prm.* 2, p. 32, 20-22 W. (205, p. 86, 27-28 R.): τὰ δὲ ἄνω, «βῆθος ὑπέροσμος» (*Orac. Chald.* 18), ὡς ἀληθῶς κατὰ τὸ λόγιον, ἀκοσμία κρείττων κόσμου παντός (κτλ). Cf. Dam., *Pr.* 3, p. 90, 21-91, 10 (106, p. 274, 7-17); 3, p. 96, 20-21 (107, p. 277, 20-21); 3, p. 107, 21-22 (110, p. 284, 7-8): καὶ ὑπὲρ πᾶσαν κοσμικὴν εὐταξίαν τεταγμένον «ὑπέροσμον» οἱ θεοὶ ἀνμνήκασιν; 3, p. 144, 3 (119, p. 307, 2).

<sup>1394</sup> Cf. Porph., *Phil. orac.* 144: σὴ γὰρ ὑπὲρ κόσμον τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα / χρῆσῃ ὑπέροσμαι πολλῇ αἰώνιος ἀλκή.

<sup>1395</sup> *Cat. Ep. Rom.* 295, 21: τὸ τεταγμένον τῆς ὑπερόσμου καὶ νοεραῶς ἐξοσιότητος. Dam., *Pr.* 3, p. 107, 21-22 W. (vid. n. 1393).

έστα<sup>1396</sup>. La forma caldea ὑπέροσμος, 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 ὑπερόσμιος 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 (ῡ--ῡϞ) 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<sup>1397</sup>. No obstante, en el comentario *Sobre el Parménides* Damascio explica que existe un ‘orden cósmico’ (διακόσμησις) que recibe diversas denominaciones según las diferentes escuelas filosóficas; entre ellas se menciona la de ciertos teólogos que lo denominan ‘supracósmico’ (ὑπερόσμιος)<sup>1398</sup>: probablemente los aludidos son los teólogos caldeos, los Julianos. La forma primigenia ὑπερόσμιος, por tanto, se usó libremente en prosa. En *Proclo o Sobre la felicidad*, según indica Cazalais, Marino usa la voz ὑπεροϞρανίος (procedente de Pl., *Phdr.* 247c3) como sinónima de ὑπερόσμιος<sup>1399</sup>.

### ψϞχοκράτωρ (-ορος), ó ‘soberano de almas’

El término se atestigua únicamente en el fragmento 86 transmitido por Proclo: ... ψϞχοκράτωρ τελετάρχης («teletarca soberano de almas», trad. García Bazán; vid. supra τελετάρχης)<sup>1400</sup>. Por tanto debe ser considerado un neologismo caldeo. El ámbito de esta

<sup>1396</sup> Psel., *Theol.* 10, 65-66: «πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με» (LXX, *Prou.* 8, 23). αἰὼν δέ ἐστιν, εἴ τις κϞριολεκτηῖν βού[λεται, .....]τϞπον, ὑπέροσμός τις κατάστασις.

<sup>1397</sup> Procl., *In Ti.* 3, 83, 11-16: κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ ἥλιος ὑπερόσμιος ὦν τὰς πηγὰς ἀφήσι τοῦ φωτός, καὶ οἱ γε μϞστικώτατοι τῶν λόγων καὶ τὴν ὀλότητα αὐτοῦ τὴν ἐν τοῖς ὑπεροσμίοις παραδεδώκασιν· ἐκεῖ γὰρ «ὁ ἡλιακὸς κόσμος καὶ τὸ ὅλον φῶς», ὡς αἱ τε Χαλδαίων φῆμαι (*Orac. Chald.* 59) λέγοϞσι καὶ ἐγὼ πείθομαι.

<sup>1398</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 123, 7-15 W. (339, p. 200, 14-20 R.): πρὸς μὲν τοίνϞν τὸ πρῶτον ἐροῦμεν ὅτι τῶν θεολόγων οἱ μὲν ἀπὸ τῆς θείας ὀρμώμενοι παραδόσεως «ἀρχικὴν» καλοῦσι ταύτην τὴν διακόσμησιν, ὁ δὲ μέγας Ἰάμβλιχος «ἡγεμονικὴν» αὐτὴν ἀνεϞφημεῖ, εἴτε τὸ τῆς ἀρχῆς ὑπαλλάξας ὄνομα, εἴτε ἀπὸ τῶν ἐν Φαίδρω δώδεκα ἡγεμόνων ἐναχθεῖς ἐπὶ τοῦτο· οἱ δὲ «ὑπερόσμιον», ἅτε ἐξηρημένως ἐπιβατεῦοϞσαν τοῦ παντός καὶ ἀναφῶς διὰ πάντων χωροῦσαν. Ἦδη δὲ οἱ νεώτεροι καὶ «ἀφομοιωτικὴν» αὐτὴν κεκλήκασιν (κτλ).

<sup>1399</sup> Cazalais, 2006, 15. Marin., *Procl.* 28, 26: ἔνθα ὑπεροϞρανίη πωτάσκειται ἄμβροτος αἴγλη (el verso, de inspiración caldea, fue pronunciado por Proclo en sueños).

<sup>1400</sup> Procl., *In Ti.* 2, 58, 7-8: καὶ «ψϞχοκράτωρ» ὁ τοῖς αἰθερίοις ἐπιβεβηκῶς ἐστὶ «τελετάρχης» (*Orac. Chald.* 86).

divinidad parece ser el de las regiones etéreas. Del sustantivo se deriva el adjetivo ψυχokraτητικός que Juan Lido asocia al número siete y al alma<sup>1401</sup>.

### ψυχotróφος (-ον), ‘que nutre el alma’

No hay que confundir este adjetivo con el sustantivo homónimo ψυχότροφος (con diferente acentuación) que en la literatura médica designa la planta también denominada, según Galeno y otros, κέστρον ο βεπτονική<sup>1402</sup>. Según el fragmento 130 de los *Oráculos* es ψυχotróφον el ἄνθος que proporciona al alma los frutos ígneos que descienden desde el Padre<sup>1403</sup>. Si la presencia del término en el *Himno I* de Sinesio se justifica fácilmente partiendo de los *Oráculos*<sup>1404</sup> 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<sup>1405</sup>. Acaso la fuente común de estos usos caldeo y cristiano sea la tradición órfica, pues en los *Himnos órficos* el adjetivo se aplica ora a los Dióscuros ora en el contexto de la diosa Hera<sup>1406</sup>. En los *Oráculos sibilinos*, según el modelo cristiano, ψυχotróφος refiere a Dios Padre<sup>1407</sup>.

<sup>1401</sup> Lyd., *Mens.* 2, 12, p. 35, 11; 3, 9, p. 43, 14-15.

<sup>1402</sup> Gal. 12, 23, 16-17; *An. Athen.* 389, 28-29. Orib. 15, 1, 10, 40, p. 240, 7-8. Paul. Aeg. 7, 3, 2, 40-41.

<sup>1403</sup> Procl., *In Ti.* 3, 266, 17-23: διὸ καὶ νοήσασαι (sc. αἱ ψυχαί) τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς «μοίρης τείμαρμένης (εἰμαρτῆς conj. Theiler) τὸ πτερὸν φεύγοσιν ἀναιδές», ὡς φησι τὸ λόγιον, «ἐν δὲ θεῷ κείνται πρὸς οὐκ ἔλκοσιν ἀχμαίοις / ἐκ πατρόθεν κατιόντας, ἀφ’ ὧν ψυχὴ κατιόντων / ἐμπρίων δρέπεται καρπῶν ψυχotróφον ἄνθος» (*Orac. Chald.* 130).

<sup>1404</sup> Synes., *Hymn.* 1, 170.

<sup>1405</sup> Orígenes, *Exp. in Ps.* 245a: ὁ καθαίρων ἐκ τῶν παθῶν, καὶ ἐργαζόμενος τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ, τοῦ ψυχotróφοῦ ἄρτοῦ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ ἐμπλησθήσεται.

<sup>1406</sup> Orph., *H.* 16, 3: ψυχotróφοις αὔρας θνητοῖς παρέχουσα (sc. Ἥρα) προσηνεῖς. 38, 21-22: Διόσκοροι (...) ψυχotróφοι.

<sup>1407</sup> *Orac. Sib.* 5, 500: ψυχotróφον γενετήρα.

## 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 (ἐξοχέτεμα, ἐξωστήρ, probablemente κοσμοαγός, ψυχοκράτωρ) y adverbiales (σκιρτηδόν, στιβαρηδόν); 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 μνίζορις, que podría ser un préstamo de origen extranjero o, incluso, una *uox mystica* revelada por los mismos dioses. Algunos de ellos, apunta Brisson<sup>1408</sup>, parecen originados por exigencias del hexámetro dactílico.

Entre los adjetivos compuestos con primer elemento παν- se documentan πάμμορφος (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 πανομφαῖος), y πάντεχος (voz caldea original).

Los adjetivos ἀμφιπρόσωπος (ya documentado en Empédocles y de inspiración, si es que no acuñación, homérica) y ἀμφιφαής (voz de origen tal vez caldeo) expresan la capacidad de Hécate para proyectarse y relacionarse en dos direcciones. El término ἀμφιφάων, en cambio, que define la región supralunar del universo, no es original de los *Oráculos*. Por otra parte, no parecen atestiguar voces de origen caldeo con primer elemento τρι-: ni debe de serlo τρίπτερος (se atestigua en el mecánico Filón) ni τριγλώχης (es un adjetivo homérico); en cuanto a τριοῦχος no parece proceder de los *Oráculos*: Juan Lido atribuye el verso en que aparece a los *Himnos* de Proclo<sup>1409</sup>. Así las

<sup>1408</sup> Brisson, 2003, 114.

<sup>1409</sup> Majercik (*Oracles*, 7-8) relaciona estas aparentes formas caldeas con las gnósticas τριδύναμος y τριδύναμις, así como con la de Sinesio τρικόρμβος (*Hymn.* 9, 66).

cosas, se ratifica la observación general hecha tiempo atrás por Johnston con respecto a las series de adjetivos en ἀμφι- y en τρι- que refieren a Hécate: las formas ἀμφι- predominan en contextos del neoplatonismo medio y tardío, mientras que las formas τρι- son propias de la época clásica<sup>1410</sup>. 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)<sup>1411</sup>.

En relación a los adjetivos compuestos con final en -οὔχος soy partidario de considerar que tanto δαιμονιοὔχος como λεοντοὔχος son términos caldeos auténticos y de que, por tanto, como tales deberán ser recogidos en un futura edición de texto de los *Oráculos*. De otro lado, los críticos se muestran escépticos sobre el origen caldeo de la citada voz τριοὔχος que se atestigua, repito, en un verso atribuido a Proclo.

Parecen ser hápax caldeos los sustantivos ἐξοχέτεμα, ἐξωστήρ y ψυχοκράτωρ (de este último deriva el adjetivo ψυχοκρατητικός atestiguado en Juan Lido) y los adjetivos ἀνάπνοος (Pselo transmite el plural insólito ἀνάπνοες), θεοσύνδετος, θηροπόλος (éste parece haber inspirado el hápax de Proclo θηροφανής), πρηστηροδόχος y πειθηνίς. Sospecho que la forma sustantiva ἄγκτειρα, en cambio, cuyo origen parece estar en una conjetura que remonta al menos hasta Pletón, pudiera ser un falso hápax. El adjetivo ἄρχιος, en cambio, puede haber sido realmente usado en los *Oráculos* como variante de la forma común ἀρχικός.

El origen caldeo de ἀστεροπληθής, θειόδαμος, ζωηφόριος, ζωοτρόφος y πανομφής está en tela de juicio, pues todos estos adjetivos se incluyen en fragmentos caldeos que se consideran dudosos por atestiguar 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; ζωηφόριος 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.

<sup>1410</sup> Johnston, 1990, 60.

<sup>1411</sup> Brisson (2003, 119) documenta una Hécate con cuatro caras (Procl., *In Tim.* 2, 130, 23; 2, 246, 19; 2, 293, 23).

El sustantivo *δοχεύς*, 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, *ἀγκειρα*, *ἀνοχεύς*, *δύσκαμπος*, *ὀπισθοβαρής*; del armamentístico y militar, *πάντεχος*, *τριγλώχης*, *τρίπτερος*; y del misterioso, *ὑπερβάθμιος* 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*<sup>1412</sup>. 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 *Πατήρ* para referir al primer principio fundacional de las cosas<sup>1413</sup>. 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<sup>1414</sup>: *δύναμιν* (cf. *Or. Chald.* 4) *τῆ ὑπάρξει σμπεπηγῆσαν*, ὡς ἤδη τινὲς ἱερολόγοι τοῦτο αἰνίττονται («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*<sup>1415</sup>. Sin embargo, en estos casos Damascio podría no estar citando

<sup>1412</sup> Westerink & Combès, *Dam., Pr.*, vol. 3, 148, n. 2.

<sup>1413</sup> Majercik, 2001, 278-286.

<sup>1414</sup> *Dam., Pr.* 3, 148, 14-18 W. (120, p. 309, 25-310, 2 R.). Cf. 1, p. 118, 12-15 (38, p. 78, 17-19).

<sup>1415</sup> *Dam., Pr.* 2, p. 71, 1-2 W. (61, p. 131, 16-17 R.): ἡ μὲν πρώτη ἀρχὴ κατὰ τὴν ὑπαρξίν θεωρεῖται, ὡς ἐν τοῖς λογίοις. 3, p. 148, 14-15 (120, p. 309, 24-25): (sc. ἡβροπλήθησαν ἐνδείξασθαι) τοῦτο οἱ χρησιμοὶ τῶν θεῶν διὰ τῆς ὑπάρξεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας. 1, p. 118, 12-15 (38, p. 78, 18-19): δύναμιν τῆ ὑπάρξει σμπεπηγῆσαν, ὡς ἤδη τινὲς ἱερολόγοι τοῦτο αἰνίττονται. *In Prm.* 2, p. 57, 12-14 (221, p. 101, 25-27): ἐπεὶ καί, ὡς χαλδαϊκῶς εἶπεῖν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὴν ἐνεργεῖαν ἴσταται μᾶλλον, ἢ δὲ ζῶη κατὰ τὴν δύναμιν, ἢ δὲ οὐσία κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὑπαρξίν.



directamente los *Oráculos* sino refiriendo interpretaciones ya neoplatonizadas de los *Oráculos*. Aun cuando Damascio parece vincular la voz ὑπαρξίς 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 háραx), ἀνάπνοος, δαμονιοῦχος, εἰδωλοχαρής, ἐξοχέτεμα, ἐξωστήρ, Ἑπτάκτις, ἐργοτεχνίτης, ζωηφόρος, θεοθρέμμων, θεοσύνδετος, θηροπόλος, μισοφαής, μνίζοπρις, πάντεπος, πειθηνίς, πολχεύμων, πρηστηροδόχος, πρήροχος, πριβριθής, σκιρτηδόν, στιβαρηδόν, στρόφαλος, σνοχεύς, σνοχηίς, ὑδροβατήρ, ὑπέρκοσμος y ψχοκράτωρ; probablemente, también ἀμφιφαής, ἀμφικνεφής, ἀμιστύλλεπος, ἀπνεύμων, ἄρχιος, κοσμαγός, λεοντοῦχος, πάμμορφος, πατρογενής y ὑπερβάθμιος. Es dudoso el origen caldeo de ἄζωνος, ἀμφιφάων, ἀνοχεύς, δοχεύς, κκλοέλικτος, ὀλοποιός, πανδεκτικός, πανονφής, τριοῦχος y ψχοτρόφος. No parecen tener un origen tal δύσκαμπτος, ὀπισθοβαρής ni τελετάρχης, como sin duda tampoco lo tienen ἀμφιπρόσωπος, παμφεγγής, τριγλώχης 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 convendrá someterse a consideración y acaso adoptarse las siguientes correcciones, según propongo: *a)* en el fr. 75 restituirse ἄρχιος en lugar de ἀρχικός; *b)* eliminarse los fragmentos 180# y 181#, pues las respectivas expresiones τῆς ὕλης τὸ λάβρον y ὁ κόσμος μισοφαής forman parte del fr. 134 (en Pselo, *Theol.* 23a, 4 Gautier, corríjase μεσοφαής por μισοφαής); *c)* en el fr. 52 restituirse Ἄπαξ ἀμιστύλλεπος en lugar del solo ἀμιστύλλεπος; *d)* en el fr. 161 reemplazarse la conjetura ἄγτειραι (que corrige la forma manuscrita ἄκτειραι) por la lectura ἀγκτῆρες documentada en Proclo; *e)* en el fr. 173# leerse πατρογενής en lugar de πρωτογενής; *f)* como fr. 186bis reconstruirse el hexámetro ψχή τῶν ὄντων πάντων πάμμορφον ἄγαλμα en lugar del verso incompleto ... ψχῆς πάμμορφον ἄγαλμα.

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 χρησμός de Apolo y que, según defienden a contracorriente Gallavotti y Livrea<sup>1416</sup>, habría pertenecido a la colección de los *Oráculos caldeos* en un tiempo más remoto: se trata de los adjetivos λιγφεγγέτις ('de resplandor sonoro') y αἰθεροδινής ('que gira en el éter'), del sustantivo μελεδηθμός ('cuidado') y del adverbio εἰλίγδην ('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.:

A]ὐτοφ[ή]ς, ἀδί[δακ]τος, ἀμήτωρ, | ἀστ[φ]έλικτος, |  
 οὔνομα μὴ χωρῶν, πολ[ών]μος, | ἐν π[ρ]ὸ ναιίων, |  
 τοῦτο θεός· μεικρὰ | δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελιοι ἡμεῖς. |  
 τούτο<[ ]> πε[θ]ομένοισι θεοῦ πέ[ρ]ι ὅστις ὑπάρχει, |  
 5 Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερχ[ῆ] | θε]ὸν ἔννεπεν, εἰς ὃν ὀρῶντας |  
 εὔχεσθ' ἠψ[ο]ς πρὸς <τ'> ἀντολίην ἔσορῶ[ν]τα[ς]<sup>1417</sup>.

En *Institutiones divinas* Lactancio reproduce los tres hexámetros primeros, si bien con una lectura manipulada del verso 2º donde se omite πολ[ών]μος 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<sup>1418</sup>.

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:

Ἔσθ', ὑπὲρ οὐρανί[ο] κύτεος καθύπερθε λεγογγώς,  
 φλογμός ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος ΑἰΩΝ·  
 ἔστι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑα[τ]τὸν  
 βο[λ]ὰς βο[λ]εύσησι πατήρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι.  
 5 ἔνθα μὲν οὐτ' αἰθῆρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς  
 οὔτε σεληναίη λιγφεγγέτις αἰωρεῖται,

<sup>1416</sup> Gallavotti, 1977. Livrea, 1998.

<sup>1417</sup> El texto sigue la edición de Livrea (1998, 90). Cf. JNL n° 37 (1971); *EpigrAnat*, 27 (1996) 41, n° 25; Robert (1971, 602); Hall (1978, 263).

<sup>1418</sup> Lact., *Inst.* 1, 7, 1, p. 25, 10-17.

- οὐ θεὸς ἀντιᾶει κατ' ἀταρπιτόν, οὐδ' ἐγὼ αὐτὸς  
 ἀκτῖσιν σπινέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδινῆς.  
 ἀλλὰ πέλει πρὸς τοῦ θεοῦ περιμήκετος αὐλῶν,  
 10 ἔρπων εἰλίγδην, ῥοιζοῦμενος, οὐ κεν ἐκείνο  
 ἀψάμενος πρὸς αἰθερίο δαίσειέ τις ἦτορ·  
 οὐ γὰρ ἔχει δαίην, ἀζηγεῖ δ' ἐν μελεδηθμῶ  
 αἰῶν αἰώνεσσ' ἐπιμίγνται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ.  
 αὐτοφῆης, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστῆφελικτος,  
 15 οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πρὸι ναίων,  
 τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς<sup>1419</sup>.

Robert barruntó que la inscripción de Enoanda tenía tal vez un origen órfico<sup>1420</sup>, 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*»<sup>1421</sup>; pero la conjetura del origen caldeo fue refutada en seguida por Dodds<sup>1422</sup>. 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*<sup>1423</sup>; 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<sup>1424</sup>; el epígrafe enoandense, en cambio, fue copiado directamente de los *Oráculos*<sup>1425</sup>. 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 ἐν πρὸι ναίων y πρὸς ἀντολίην)<sup>1426</sup>. Para Mitchell la inscripción de Enoanda atestigua el

<sup>1419</sup> *Theos. Tub.* 13, p. 7-9 (*App. Anth.* 6, 140). Cf. Porph., *Phil. orac.* 231-234; Karl Bursch, 'Ἀπόλλων Κλάριος: Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums (Leipzig: Teubner, 1889), p. 55-56, oráculo n° 5.

<sup>1420</sup> Robert, 1971, 603.

<sup>1421</sup> Lewy, 1978, 17-20.

<sup>1422</sup> Dodds, 1961, 265-266.

<sup>1423</sup> Gallavotti, 1977, 99; 100; 102; 104-105.

<sup>1424</sup> Livrea (1998, 95) remite a *Visio Dorothei* 10-15 Kessels & Horst.

<sup>1425</sup> Livrea, 1998, 94-95.

<sup>1426</sup> Hall, 1978, 267.

extendido culto a ὁ Θεὸς ὑψίστος, uno de cuyos mensajeros es Apolo, el dios que pronuncia el oráculo<sup>1427</sup>. 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*»<sup>1428</sup>.

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 ἔχρησεν es inusual en las fórmulas que introducen las citas de los *Oráculos*<sup>1429</sup>. 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<sup>1430</sup>, 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 ἀρηίφατος, τριγλώχης y, si es que puede considerarse una acuñación realmente homérica, ἀμφιπρόσωπος. El primero de ellos, con todo, no pertenece en verdad a los *Oráculos*: fue incorporado como

<sup>1427</sup> Mitchell, 1999, 81; 86-92. Existe un segundo altar cerca del otro con el epígrafe: Χρωμα|τις Θεῶ | ὑψίστω | τὸν λύ|χνον | εὐχὴν (CIG 4380 n<sup>2</sup>) [cita Hall, 1978, 265].

<sup>1428</sup> Athanassiadi, 1999, 180 (cf. 1992, 50).

<sup>1429</sup> *Theos. Tub.* 13, p. 7, 90-92: ὅτι Θεοφίλο□ τινὸς τοῦνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος· «σύ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος», ἔχρησεν οὕτως· «Ἔσθ', ὑπὲρ οὐρανίου□ κύτεος (κτλ)». *Lact., Inst.* 1, 7, 1: «*Apollo (...) quarenti cuidam quis aut quid esset omnino deus, respondit (...)*».

<sup>1430</sup> A saber: κύτος, φλογμός, φλόξ, κινεῖν, ἄπλετος, μάκαρ, βο□λή, πατήρ, ἀστήρ, αἰωρεῖσθαι, ἀταρπιτός, ἀταρπός, ἀκτίς, σ□νέχειν, αἰθεροδίνης, δινεῖν, π□ρός, αὐλῶν, ῥοιζεῖν.

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 homériques*»<sup>1431</sup>. Entre ellos: στροφάλιγξ (fr. 49 y 87); κέντρῳ ἐπισπέρχων (111)<sup>1432</sup>; πολύφρων (182)<sup>1433</sup>; αὐλή (202)<sup>1434</sup>; σειρά (203)<sup>1435</sup>; Ζεὺς γάρ τοι δωτὴρ πάντων ἀγαθῶν τε κακῶν τε (215\*)<sup>1436</sup>; y κλῦθί με□ (220\*)<sup>1437</sup>.

Algunos adjetivos pudieran tener su origen no en los *Oráculos* sino en los comentarios que los Julianos dedicaron a los *Oráculos*: ἄζωνος, ζωνάτος, κ□κλοέλικτος (procedentes tal vez del tratado *Las zonas celestes* de Juliano el Teúργο) y Ἑκατικός.

Merecen destacarse las voces que son comunes a las tradiciones órfica y caldea: ἄρχιγένεθλος (refiere ora a Rea ora a Hécate), κ□κλοέλικτος (alude bien a Helios-Zeus bien a Khronos), μελανα□γήης (describe ya la noche ya el mundo material; tiene un precedente en Eurípides y se documenta en una tablilla mágica de Oxirrincos), ὀλοποιός (del que deriva un verbo ὀλοποιεῖν atestiguado en Damascio y Simplicio), τελετάρχης (refiere ora a Baco y Sileno ora al Sol) y ψ□χοτρόφος; quizás lo es también ἀμφιφάης. 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?»<sup>1438</sup>. 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*<sup>1439</sup>.

<sup>1431</sup> Brisson, 2000, 333. Sobre el uso de los versos de Homero en el templo de Zeus en Apamea de Siria vid. p. 117.

<sup>1432</sup> *Il.* 23, 430. García Gazán, *Oráculos*, 84, n. 213.

<sup>1433</sup> E.g. *Od.* 8, 297; 14, 424. Places, *Oracles*, 110. Majercik, *Oracles*, 208.

<sup>1434</sup> *Od.* 4, 74. Majercik, *Oracles*, 214. Berg, 2001, 177.

<sup>1435</sup> *Il.* 8, 19. Places, *Oracles*, 114. Sobre la σειρὴ χρ□σειή vid. Lénêque (1959).

<sup>1436</sup> Cf. *Il.* 24, 528. Places, *Oracles*, 151.

<sup>1437</sup> *Il.* 1, 37. Places, *Oracles*, 119. Majercik, *Oracles*, 219.

<sup>1438</sup> Mich. Ital., *Ep.* 17, p. 217, 23-24: ἢ ἐξ Ὀρφέως οἱ βάρβαροι μ□θοπλαστοῦσι τὴν κατ' αὐτοὺς τερατολογία;

<sup>1439</sup> Vid. Brisson, 2004, 90-93.

El adjetivo ὀπισθοβαρής, 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<sup>1440</sup>. En Proclo, por otra parte, se documenta el verbo denominativo ὀπισθοβαρεῖν.

La crítica ya constató la influencia de los *Oráculos* en Sinesio de Cirene<sup>1441</sup>. Por mi parte confirmo que en *Himnos* y en *Sobre los sueños* aparecen las voces caldeas ἄζωνος, ἀμφιφαής, δοχεύς (quizá caldea), εἰδωλοχαρής, ζωηφόριος, κοσμαγός y μελανα-γής.

Gregorio de Nacianzo, quien asistió a la Academia de Atenas en el período 354-358<sup>1442</sup>, debió de haber tenido conocimiento de los *Oráculos*, según propuso Majercik<sup>1443</sup>, 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<sup>1444</sup>. 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 ψυχотρόφος 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: ἄφθεγκτος,

<sup>1440</sup> Potter, 1991, 226.

<sup>1441</sup> Vid. Places, *Oracles*, 35-41.

<sup>1442</sup> Vid. Gally (1943, 30-64) y Blázquez (2001b).

<sup>1443</sup> Vid. Majercik (1998).

<sup>1444</sup> Places (1966, 318) remite a CMAG, 1928, vol. 6, p. 163 Bidez.

ἄφραστος, ἀτύπωτος, βιβθός, ῥοῖζος<sup>1445</sup>; 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 Fenebisis –quienes a su vez debieron de ser padre e hijo del neoplatónico Asclepiades de Alejandría–, no sólo hace uso de la voz caldea σπνοχεύς 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 Jámblico y otros, se empleaban en las prácticas teúrgicas<sup>1446</sup>.

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 ἀμφιφαής (aparentemente caldea) y ἀρχιγένεθλος (aunque de origen quizás órfico). La primera parece apoyar la conjetura de quienes identifican a Nono de Panópolis con Anmonio de Alejandría<sup>1447</sup>, uno de los discípulos de Proclo. Berg también ha señalado que Nono y Proclo comparten en exclusividad ciertas voces (ππριστρεφές, ἐγερσίνοος, ἄρσενόμπθος), lo que indica que debe de haber algún tipo de relación estrecha entre los dos autores<sup>1448</sup>. Por otro lado, el hecho de que ἀμφιφαής 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 ἀμφικνεφής, que debe de ser caldeo, se atestigua en el tratado astrológico *Hermippus*, atribuido a Juan Catrares (fl. 1309-1322)<sup>1449</sup> pero actualmente considerado un pseudoepígrafo. También parece deberse a la influencia de la voz caldea παμμόρφος el uso que en él se hace de παντόμορφος. El tratado, así pues, pudo ser

<sup>1445</sup> Places, 1981, 325-326.

<sup>1446</sup> Vid. Assmann (2002, 415-420) y Uždavinys (2008b).

<sup>1447</sup> Es la tesis defendida, según indica Villarrubia Medina (2006, 456), en Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni: canto XVIII*, a cura di Enrico Livrea (Napoli: 1989), y en *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni: canto I*, a cura di Claudio De Stefani (Bologna: 2002).

<sup>1448</sup> Berg, 2001, 178, 214, 281 (cf. παλίννοστος, p. 161; φρενοθελής, p. 223; τελεσιγόνος, p. 249).

<sup>1449</sup> Vid. «Katrares, John», en Kazhdan (1991, vol. 2, p. 1116-1117). Catrares fue copista de los *In Platonis Timaeum commentaria* de Proclo.

escrito por alguien con interés en el neoplatonismo (particularmente, en Proclo<sup>1450</sup>) 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*<sup>1451</sup>, por su conocimiento del vocabulario caldeo, a saber: «*septem radiorum*» (fr. 194: ἑπτάκις); «*Azonos*» (fr. 188); «*uirginem fontanam*» (fr. 52: πηγὴ... τὸ παρθένον οὐ προϊέϊσα) y Ἄπαξ καὶ Δίς ἐπέκεινα (fr. 169)<sup>1452</sup>; ἰΨυχὴ? (fr. 53)<sup>1453</sup>; ἰ«*animae simulacrum*»? (fr. 186bis: ψυχῆς πάμμορφον ἄγαλμα)<sup>1454</sup>.

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.

<sup>1450</sup> En Hermipp., *Astrol.* 2, 185, p. 69, 26-70, 3 se cita la doctrina procliana de la συμπάθεια cósmica operada por los σπνθήματα (vid. p. 352).

<sup>1451</sup> Mart. Cap. 2, 142 y Shanzer, 1984, 142-144; 1, 10 (p. 6, 3 W. = p. 5, 19 E.).

<sup>1452</sup> Mart. Cap. 2, 205 (p. 55, 15-16 W. = p. 50, 27-28 E.).

<sup>1453</sup> Mart. Cap. 1, 7 (p. 4, 12 W. = p. 4, 4 E.).

<sup>1454</sup> Mart. Cap. 2, 142 (p. 44, 6 W. = p. 41, 9 E.).





## LOS ΛΟΓΙΑ COMO TEXTO SAGRADO

### A. LOS *ORÁCULOS CALDEOS* Y LOS CÁNONES RELIGIOSOS

**N**O CREO QUE HOY DÍA NADIE VAYA A PONER EN DUDA QUE LOS *ORÁCULOS* fueron la «*sacred literature*»<sup>1455</sup> 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*<sup>1456</sup>.

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*»<sup>1457</sup> 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*»<sup>1458</sup>. Según

<sup>1455</sup> 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).

<sup>1456</sup> Apul., *Apol.* 25-27.

<sup>1457</sup> Athanassiadi, 1999, 152.

<sup>1458</sup> Stroumsa, 2009, 30. «*In tale periodo tutte le religioni (...) 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<sup>1459</sup>. En consecuencia, los *Oráculos* devinieron en «*the canonical text of Neoplatonist theurgy*»<sup>1460</sup>. Cazalais, 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*»<sup>1461</sup>.

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»<sup>1462</sup>. 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<sup>1463</sup>. 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<sup>1464</sup>. 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

<sup>1459</sup> 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.

<sup>1460</sup> Smith, 1995, 91.

<sup>1461</sup> Cazalais, 2005, 280 (Saffrey, 1981a, 163-166). Cf. Van Liefferinge, 1999, 16-17.

<sup>1462</sup> LXX, *Si.*, prolog.: διὰ τοῦ νόμοῦ καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν (sc. πατρῶν βιβλίων) τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολοῦθηκότων δεδομένων.

<sup>1463</sup> I., *Ap.* 1, 38-42. Cf. Eus., *HE* 6, 25, 1-2.

<sup>1464</sup> E.g. Rodríguez Carmona (2002<sup>2</sup>, 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<sup>1465</sup>. El evangelista Lucas también alude con la etiqueta genérica de ‘salmos’ a ese tercer grupo de libros por entonces aún indefinido<sup>1466</sup>. En el *Diálogo con Trifón* (ca. 155-160) Justino considera que son γραφαί todos los textos recogidos en los *Septuaginta*<sup>1467</sup>, 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<sup>1468</sup>. 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<sup>1469</sup>. 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<sup>1470</sup>. 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<sup>1471</sup>. 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 παλαιᾶς διαθήκης βιβλία implica, según observa Metzger<sup>1472</sup>, 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*<sup>1473</sup> como Ireneo de Lyon: éste, en la década del 180, afirma que son cuatro y sólo cuatro los verdaderos

<sup>1465</sup> *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.

<sup>1466</sup> *Eu. Luc.* 24, 44: τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς.

<sup>1467</sup> Iust. Phil., *Dial.* 71, 1-2, p. 193.

<sup>1468</sup> Iust. Phil., *Apol.* I, 66, 3, 11-12, p. 128. Metzger, 1989, 143-148.

<sup>1469</sup> Stroumsa, 2002, 131-132. Sobre estos tres vid. Metzger (1989, 75-106).

<sup>1470</sup> Epiph. Const., *Haer.* 1, 42, 9, p. 567.

<sup>1471</sup> Herbst, 2000, 96-98.

<sup>1472</sup> Eus., *HE* 4, 26, 12-14. Metzger, 1989, 75-106.

<sup>1473</sup> Quasten, 1956, vol. 2, 207-210. Metzger, 1989, 191-201.

*Evangelios* que integran τὸ εὐαγγέλιον τετράμορφον: Mateo, Marcos, Lucas y Juan<sup>1474</sup>. 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 (ὁμολογοῦμενοι, ἀντιλεγόμενοι, νόθοι y αἵρετικοί)<sup>1475</sup>; para Eusebio era incuestionable la canonicidad de los cuatro *Evangelios*, las *Cartas* apostólicas, el *Apocalipsis* y los *Hechos de los apóstoles*<sup>1476</sup>. Tras un proceso de selección y aceptación gradual de los textos, en fin, la lista de veintisiete libros del *Nuevo testamento* actual, declarados βιβλία κανονιζόμενα junto con los veterotestamentarios, se atestigua en Atanasio de Alejandría en el año 367<sup>1477</sup>. 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*<sup>1478</sup>.

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<sup>1479</sup>, 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<sup>1480</sup>. Además, indica Goody, no podría haber una verdadera ortodoxia «without a ‘fixed text’»<sup>1481</sup> 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,

<sup>1474</sup> Iren. Lugd., *Haer.* 3, 11, 7-8. Metzger, 1989, 153-156.

<sup>1475</sup> Eus., *HE* 3, 25. Metzger, 1989, 201-207.

<sup>1476</sup> Eus., *HE* 6, 25, 3-12.

<sup>1477</sup> Ath. Al., *Ep. Fest.* 39, p. 74, 4-26; p. 75, 17-18.

<sup>1478</sup> C. Laod., *Can.* 59, p. 154-155. Vid. Metzger, 1989, 289-293 («Appendix I: the history of the word κανόν»).

<sup>1479</sup> Vid. Wald, s.v. «Judah ha-Nasi», *Encycl. Jud.* 11, 501-505.

<sup>1480</sup> Stroumsa, 2009, 47-48. Para más detalles sobre la historia de la *Biblia* vid. Ackroyd & Evans (1993); sobre el *Nuevo testamento* vid. Metzger (1989).

<sup>1481</sup> Goody, 2000, 45.

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<sup>1482</sup>. 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*»<sup>1483</sup>.

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<sup>1484</sup>, 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<sup>1485</sup> en que se constata o supone que cada uno de los *Oráculos* fue escrito en el momento de su revelación o un poco después.

<sup>1482</sup> Puech (1999<sup>5</sup>, 223-224; 263), García Bazán (2000, 161), Fowden (2001, 95), Gardner & Lieu (2004, 151-175), Stroumsa (2002, 125; 2009, 36-38).

<sup>1483</sup> Gardner & Lieu, 2004, 152. Las escrituras maniqueas fueron: «*The Gospel*’ and *The treasure of the life*’, *The treatise*’ and *The book of the mysteries*’, *The book of the giants*’ and *The epistles*’, *The Psalms and the prayers*’ of my lord, his *Picture(-Book)*’, and his *apo(caly)pses, his parables and his mysteries (...)*» (*Manichäische Homilien* 25, 1-6 Polotsky [citan Gardner & Lieu, 2004, 152]).

<sup>1484</sup> Sobre la llamada «escuela de Antioquía» vid. Lehmann (2008).

<sup>1485</sup> Vid. n. 931 y 933.

En la Antigüedad tardía los *Oráculos* nunca se integraron 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<sup>1486</sup>. De entre todos los libros antiguos, Proclo solía manifestar su predilección por los *Oráculos* y el *Timeo*<sup>1487</sup>: 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<sup>1488</sup>, lo que recuerda a la noción cristiana de unas γραφαί sagradas o divinas. Los *Oráculos*, que hubieron de incluirse entre αἱ βίβλοι τῶν θεοῶν<sup>1489</sup>, fueron tenidos en gran estima hasta la clausura de la Academia en el 529 por orden de Justiniano: Damascio, el último diádoco, ensalzó τὰ πολῖτιμῆτα λόγια<sup>1490</sup>.

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 Teúργο, 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

<sup>1486</sup> Marin., *Procl.* 12-14; 26. El canon platónico incluía *Primer Alcibiades*, *Gorgias*, *Fedón*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *Banquete*, *Filebo*, *Timeo* y *Parménides* (Anon., *Procl.* 26; *Procl.*, *In Alc.* 11).

<sup>1487</sup> Marin., *Procl.* 38, 16-17.

<sup>1488</sup> *Procl.*, *H.* 4, 5-7: κλυτε, σαωτηρες μεγάλοι, ζαθέων δ’ ἀπὸ βίβλων / νεύσατ’ ἐμοὶ φάος ἄγνὸν ἀποσκεδάσαντες ὀμίχλην, / ὄφρα κεν εὔ γνοιήν θεὸν ἄμβροτον ἠδὲ καὶ ἄνδρα. *H.* 4, 3: ἀχράντοις τελετῆσιν ἐγερσινόνων ἀπὸ βίβλων. *H.* 7, 23: μητέρα (sc. Παλλάδα) βίβλων.

<sup>1489</sup> *Procl.*, *In Ti.* 3, 132, 1-2.

<sup>1490</sup> Dam., *Pr.* 3, p. 119, 3-5 W. (113, p. 291, 20-22 R.). Vid. n. 454.

Juliano<sup>1491</sup>, pronunciado tal vez en los primeros meses del 363 por alguien que conocía los temas y el lenguaje de los *Oráculos*, permite plantear la hipótesis según la cual los caldeos responsables de los *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 *Oráculos*.

En la conformación de la colección de los *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)<sup>1492</sup>, 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 *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<sup>1493</sup>, la colección primitiva de los *Oráculos* se escindió en dos repertorios: Porfirio habría recogido uno de ellos en *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 Χαλδαϊκὰ λόγια. Esta segunda recopilación, a la que Lewy describe como ‘canónica’, habría contado con un respaldo institucional que, por el contrario, nunca tuvo *Sobre la filosofía de los oráculos*: condenada seguramente al fuego junto con las demás obras de Porfirio 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<sup>1494</sup>, resuena al día de hoy poco convincente: sobre todo, porque en *De philosophia ex oraculis* se recolectan oráculos procedentes del santuario de Dídima y, al

<sup>1491</sup> Eun., fr. 26 (HGM 1, p. 229-230 = FHG 4, p. 25). Vid. n. 524.

<sup>1492</sup> Sobre la destrucción de los templos de Gaza, entre ellos el de Marna, vid. Marc. Diac., *VPorph.* 27, 40-41, 45, 51 y 63-ss. Sobre los de Dioniso y Sárapis en Alejandría vid. Soz., *HE* 7, 15. Vid. Buenacasa Pérez (1997).

<sup>1493</sup> Lewy, 1978, 37-38; 65; 67.

<sup>1494</sup> Dodds, 1978, 695. Places, *Oracles*, 55.

parecer, de otros centros oraculares del mundo griego<sup>1495</sup>. O'Meara, en cambio, junto con Hadot<sup>1496</sup>, sí tomó partido por Lewy: su conjetura de que los epígrafes Περί 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<sup>1497</sup>; la expresión latina habría sido acuñada por Agustín para aludir a la obra por su temática general<sup>1498</sup>), 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<sup>1499</sup>; el asunto de la liberación del alma, en boga en esos tiempos, vertebró una y otra obra porfiriana<sup>1500</sup>. 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»<sup>1501</sup> 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»<sup>1502</sup>. 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

<sup>1495</sup> Athanasiadi, 1992, 51. Busine, 2005, 255.

<sup>1496</sup> Hadot, 1978, 712, n. 58.

<sup>1497</sup> 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, 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).

<sup>1498</sup> Aug., *Ciu.* 10, 29 (p. 498, 7-9), 10, 32 (p. 504, 3-4).

<sup>1499</sup> O'Meara, 1959, 7-21.

<sup>1500</sup> Aug., *Ciu.* 10, 32, p. 504, 3-5 (Porph. 302F, 1-9): «dicit Pophyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quae uniuersalem contineat uiam animae liberandae». Porph., *Phil. orac.* 110: δοτέον δὴ τοῖς τὸν βίον ἐνστυσημένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν.

<sup>1501</sup> Vârtejanu-Jaubert, 2009, 4.

<sup>1502</sup> S.v. «Sefer Torá», *Encycl. Jud.* 18, 243. Vid. S.v. «Torá», *Encycl. Jud.* 20, 39-53 y Schniedewind (2004, 119-121; 136-138).



el Sinaí<sup>1503</sup>. 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<sup>1504</sup>, 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*»<sup>1505</sup>, de resultas que «*they would have given rise from the very beginning to slightly differing versions which needed editing*»<sup>1506</sup>. 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<sup>1507</sup>: 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<sup>1508</sup>. 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

<sup>1503</sup> LXX, *Ex.* 24, 12; 31, 18. Sobre las tablas vid. Schniedewind (2004, 128-134).

<sup>1504</sup> LXX, *Ex.* 34, 1 y 27-28; *De.* 31, 24. Sobre Moisés como autor del texto vid. Schniedewind (2004, 121-128).

<sup>1505</sup> Athanassiadi, 1999, 150.

<sup>1506</sup> *Ibidem*.

<sup>1507</sup> Aug., *Ciu.* 10, 23 (p. 484, 7-13): «*dicit etiam Porphyrius diuinis oraculis fuisse responsum nos non purgari Lunae teletis atque Solis (...)*». Procl., *Prou.* 21 B. (col. 164, 3-4 C.): «*sed et responsa plane nobis reuelauerunt*». 11, 21-22 B. (col. 155, 26-28 C.): «*dii responsa dantes*». Procl., *In Prm.* VII, 59, p. 512, 92 (*In Prm.* 3, 512, 13-14, p. 324): «*ipsi (sc. dii) enim sunt responsa dantes sic*» (Steel retrovierte al griego: αὐτοὶ γὰρ εἰσὶν οἱ χρησμοφδοῦντες ὧδε). Según Servio (*Aen.* 4, 146; cf. 6, 43) los *logia* de Apolo también fueron *responsa*.

<sup>1508</sup> Psel., *Logica* 46, 43-51.

diferencia de como sucede con otros textos oraculares<sup>1509</sup>, 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, σπγγράμματα, θεσμοί, ὑποτιπώσεις, παραγγελίαι)<sup>1510</sup> y a los dos Julianos (περὶ τῶν δαιμόνων, ὑφηγητικά, αἱ ζώναι, λόγοι, θεοργικά, τελεστικά)<sup>1511</sup> las obras en que se acometió una primera sistematización filosófica y teológica de las doctrinas reveladas. El especialista que explicó los *Oráculos* debió de ser considerado por su comunidad, independientemente de que él mismo los hubiera profetizado o no, «mediator of God's written word»<sup>1512</sup>. Estos escritos habrían sido en relación a los *Oráculos* lo que *mutatis mutandis* es el *Midrash* para con la *Torá*: comentarios autorizados de un texto religioso<sup>1513</sup>. Así las cosas, Van Den Kerchove ha propuesto distinguir entre una 'revelación primordial' propia de los *Oráculos* («celle qui, selon les croyances d'un cercle religieux, marque son commencement et le fonde»<sup>1514</sup>) y unas 'revelaciones ulteriores', accesorias o complemento de aquélla, que habrían transmitido la normativa

<sup>1509</sup> E.g. Eidinow (2007, 72-124) recoge un muestrario de consultas privadas que se realizaron en el oráculo de Dodona.

<sup>1510</sup> Iul., *Or.* 11(4), 148a. Marin., *Procl.* 26, 19. Procl., *In Ti.* 3, 41, 4. Phot., *Bibl.* 214, 173a, 13-15. Psel., *Theol.* 23, 40-41. Gr. Naz., PG 36, 904a. Niceph. Greg., *In Insomn.* 539b.

<sup>1511</sup> Procl., *In Ti.* 3, 124, 26-125, 4. Procl. *In R.* 2, 220, 21-25. Dam., *In Prm.* 3, p. 129, 3-5 W. (341, p. 203, 29-30 R.). Sud., ι 433 y 434.

<sup>1512</sup> Goody, 2000, 61.

<sup>1513</sup> Vid. Herr, s.v. «Midrash», *Encycl. Jud.* 14, 182-185.

<sup>1514</sup> 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 (ἐντ[ύ]χ(ί)ας), las invocaciones (κλήσεις) y los preceptos (θεσμούς) oportunos para rendir culto a Eón, Cronos y otras personificaciones divinas del tiempo<sup>1515</sup>. Dado que la interpretación de los textos sagrados es una actividad de primer orden en toda comunidad religiosa<sup>1516</sup>, 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<sup>1517</sup>, 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<sup>1518</sup>. 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*»<sup>1519</sup>. 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<sup>1520</sup>.

Los *Oráculos caldeos*, según dice Marino, generaron numerosos comentarios por parte de Porfirio, Jámblico y Proclo<sup>1521</sup>; también los generaron, huelga decirlo, los diálogos de Platón. Ello sugiere no sólo que las explicaciones fueron nutridas sino

<sup>1515</sup> Procl., *In Ti.* 3, 40, 19-41, 4.

<sup>1516</sup> Bowman & Woolf, 1994, 13.

<sup>1517</sup> *Ibidem*.

<sup>1518</sup> 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 are not identical, but both involved written procedures*».

<sup>1519</sup> Stroumsa, 2009, 54. Saffrey describió el *De mysteriis* de Jámblico como «*la première théologie de la théurgie*» (1990, 40).

<sup>1520</sup> Vanderspoel, 1996, 518. Eus., *PE* 4, 6, 3, p. 176, 17-18: οὗτος (sc. ὁ Πορφύριος) τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν «Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας» συναγωγὴν ἐποίησατο χρησμῶν τοῦ τε Ἀπόλλωνος καὶ τῶν λοιπῶν θεῶν.

<sup>1521</sup> 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, Porfirio comparó las doctrinas teológicas de los *Oráculos* y del judaísmo<sup>1522</sup>. 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 Porfirio mientras que otros a un anónimo autor medio-platónico, se cita una opinión que podría derivar de alguna obra de los Julianos<sup>1523</sup>.

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<sup>1524</sup>. 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?<sup>1525</sup> En vistas de que el párrafo en cuestión versa sobre τὰ Ἀσσορίων πάτρια δόγματα, yo diría que sí. Unas décadas después, el emperador Juliano buscó una copia de las obras de Jámblico en edición revisada y corregida (εὐδιόρθωτα)<sup>1526</sup>, 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

<sup>1522</sup> Porph. 365F (Lyd., *Mens.* 4, 53, p. 110, 18-25). Vid. p. 147.

<sup>1523</sup> Anon., *In Prm.* 9, 1-10. Vid. n. 431.

<sup>1524</sup> Dam., *Pr.* 2, 1, 7-8 W. (43, p. 86, 3-6 R.) = Porph. 367F. Vid. n. 401.

<sup>1525</sup> Iambl., *Myst.* 1, 2 (5, 13-14): εἰς πεπερασμένον βιβλίον σπληγγαγον οἱ παλαιοὶ τὴν ὅλην περὶ τῶν θεῶν εἴδησιν.

<sup>1526</sup> Iul., *Ep.* 12, p. 19, 13-14 B. (2 W.).

circunstancia que, según reflexiona Henrichs<sup>1527</sup>, 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 Teúrgo. El código de su comentario de los *Oráculos* constó de setenta ‘cuadernos’ (τετράδες), lo que en teoría equivale a 1.120 páginas<sup>1528</sup>.

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: *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 *Sobre la filosofía de los oráculos* y el que, tal vez, usó en su *Ἐπόμνημα τῶν λογίων* (la *Teosofía de Tubinga*, a su vez, podría remedar el modelo porfiriano: dos o tres líneas preliminares informan de la procedencia del oráculo; se cita éste; y en ocasiones se explica); *b)* el oráculo se desglosa y comenta verso a verso, o por grupos de versos, y de principio a fin: como hace Hierocles en *Sobre el Carmen áureo*, dividiendo el largo poema en veintisiete secciones; *c)* el intérprete selecciona y explica los versos o las expresiones oraculares que juzga más significativos: así sucede a veces en la *Exégesis* de Pselo y, aparentemente, en los extractos de la *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 «teoría estética de la recepción»<sup>1529</sup>, 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<sup>1530</sup>, Cazalais ha reavivado la hipótesis de que los

<sup>1527</sup> Henrichs, 1993, 250.

<sup>1528</sup> Marin., *Procl.* 26, 29-32. Lampe, 1961, s.v. «τετράς»: «6. quaternion of parchment, quire of four leaves folded to to make sixteen pages».

<sup>1529</sup> 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).

<sup>1530</sup> En el judaísmo se distingue entre *peshat*, el significado literal del texto, y *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, confirmando asimismo a los textos una antigüedad mayor de la que en realidad tenían. Según Cazélais, la autoridad prestada a los *Oráculos* provino de una triple fuente: «*des dieux, de Platon et des “théologiens Chaldéens” ou “Assyriens”*»<sup>1531</sup>. 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 esperarí 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 espurias y recientes unas ‘revelaciones’ (ἀποκαλύψεις) que, recogidas en un libro, se venían atribuyendo a Zoroastro para dárseles publicidad<sup>1532</sup>. De modo parecido, en *Contra los cristianos* señaló la falsa antigüedad, ratificada por la crítica moderna, del *Libro de Daniel*<sup>1533</sup>. Si Porfirio, a quien se tildó con justicia de πολῦμαθής por sus saberes enciclopédicos<sup>1534</sup>, 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*,

(Rabinowitz, s.v. «Peshat», *Encycl. Jud.* 16, 8-9 y «Derash», *Encycl. Jud.* 5, 591). La distinción remonta a Abbaye (278-338 d.C.).

<sup>1531</sup> Cazélais, 2005, 10.

<sup>1532</sup> Porph., *Plot.* 16, 14-18 (Porph. 369T).

<sup>1533</sup> Porph., *Chr.* 43 H. (30a-b R. J.).

<sup>1534</sup> Dauid Phil., *In Porph.* 92, 2-6. Cf. Eun., *VS* 4, 1, 11-2, 4 (358-360 W.).

*Christianity, and Mohammedanism*»; la familia aria de «*Brahmanism, Buddhism, and Zoroastrianism*»; y el grupo chino de «*the religions of Confucius and Lao-tse*»<sup>1535</sup>.

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<sup>1536</sup>. Poco parece saberse con certeza de los últimos, *ṣābi'ūn*, cuya identidad incluso se debate<sup>1537</sup>. Aunque a veces el *Corán* nombra sólo a los judíos o sólo a los cristianos<sup>1538</sup>, 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<sup>1539</sup>; 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<sup>1540</sup>, es esencial tanto al judaísmo como al cristianismo la creencia en el monoteísmo (judíos y cristianos se oponen a los *mushrikūn* 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-kutub*, «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'<sup>1541</sup>: el que Dios consultó al crear el mundo<sup>1542</sup>, y prototipo del cual la *Torá*, el *Evangelio* y el *Corán* son tres sucesivas expresiones históricas<sup>1543</sup>. 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

<sup>1535</sup> Müller, 1882, 52-56; 67.

<sup>1536</sup> *Corán* 2, 63; 5, 69-70; 22,18.

<sup>1537</sup> Vid. Blois, s.v. «Sabians», *Encycl. Qur'ān* 4, 511-512.

<sup>1538</sup> E.g. *Corán* 6, 91: «la *Escritura* que Moisés trajo»; 5, 47: «la gente del *Evangelio* (*ahl al-jīl*)».

<sup>1539</sup> *Corán* 2, 285; 5, 46.

<sup>1540</sup> Sharon, s.v. «People of the book», *Encycl. Qur'ān* 4, 36-43.

<sup>1541</sup> Stroumsa, 2009, 35-36.

<sup>1542</sup> *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 καθάπερ ἐν βιβλίῳ. Los *Vedas*, según la tradición bramánica, existen eternamente y preceden al mundo (Goody, 2000, 120).

<sup>1543</sup> *Corán* 4, 153: «la gente de la *Escritura* te pide que les bajes del cielo una *Escritura*».

con él<sup>1544</sup>. 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»<sup>1545</sup>. 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<sup>1546</sup>.

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<sup>1547</sup>. 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*»<sup>1548</sup>. Esta adopción, según las diferentes opiniones, quizás fue llevada a cabo por el anónimo autor del *In Parmenidem* de Turín, Amelio, Porfirio o Jámblico. Antes de que ello ocurriera, no obstante, los *Oráculos* ya debían de ser «*le livre sacrè d’une secte*»<sup>1549</sup>, la caldea. No obstante, la valoración según la cual los *Oráculos* fueron «*the Bible of the last neo-Platonist*»<sup>1550</sup> suena exagerada: es más precisa, creo, la idea de que fueron «*one of the sacred books of Neo-Platonism*»<sup>1551</sup>. 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»<sup>1552</sup>, cabe inferirse que los *Oráculos* eran una parte más del *cursus* académico; en ella, probablemente, se enseñó una panorámica integrada de diferentes tradiciones politeístas

<sup>1544</sup> Madigan, 2001, 193-194. Vid. *Corán* 7, 156-157; 61, 6.

<sup>1545</sup> Stroumsa, 2002, 124.

<sup>1546</sup> Madigan, 2001, 197-209. Vid. *Corán* 3, 114-115; 88, 29.

<sup>1547</sup> Bouché-Leclercq, 1899, 599. Cumont, 1949, 274: «*la Bible des derniers théurges platoniciens*»; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München: Beck, 1961, vol. 2, p. 479: «*die Bibel der Neuplatoniker*» [citan Saffrey, 1990, 37, n. 6 y Athanassiadi, 1999, 152, n. 15]; Duffy, 1995, 86: «*this “bible” of the Neoplatonists*»; Stroumsa, 2009, 50: «*a sort of Bible*». Cf. Dodds, 1961, 263: «*the last important Sacred Book of pagan antiquity*»; Athanassiadi, 1999, 153: «*holy book of paganism*».

<sup>1548</sup> Wallis, 1995<sup>2</sup>, 105.

<sup>1549</sup> Cumont, 1949, 274.

<sup>1550</sup> Cumont, 1911, 279, n. 66.

<sup>1551</sup> Cumont, 1922, 38.

<sup>1552</sup> Iul., *Or.* 7, 237d: μεμῆσθαι πάντα τὰ μῆστῆρια καὶ τετελεῖσθαι τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καὶ διὰ πάντων τῶν μαθημάτων ἤχθαι.



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*»<sup>1553</sup>. 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<sup>1554</sup>. 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*»<sup>1555</sup>: en la Grecia clásica los textos más parecidos a unas escrituras sagradas habían sido los poemas órficos<sup>1556</sup>. 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<sup>1557</sup>. Inclined 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 Σμφωνία Ὀρφείως, Πιθαγόρο, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια, cuyo título podría deberse al autor o a Proclo como editor<sup>1558</sup>, 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»<sup>1559</sup>. 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*»<sup>1560</sup>. Para compensar estas carencias, suele decirse, los neoplatónicos de Apamea y Atenas adoptaron los *Oráculos*. Por su lado, los ideólogos cristianos solían

<sup>1553</sup> Fowden, 2001, 86.

<sup>1554</sup> 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*».

<sup>1555</sup> Dodds, 1973, 142.

<sup>1556</sup> Dodds, 1973, 142. Cf. Stroumsa, 2009, 31.

<sup>1557</sup> Marin., *Procl.* 26, 7-12.

<sup>1558</sup> *Sud.*, σ 1662 y π 2473.

<sup>1559</sup> Ramos Jurado, 1998, 224.

<sup>1560</sup> Fowden, 2001, 87.

recriminar 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 escriturario<sup>1561</sup>, o creían estarlo<sup>1562</sup>. 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»<sup>1563</sup>. 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*’<sup>1564</sup> 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 *Ἀληθῆς 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»<sup>1565</sup>. 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 paganismo 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*»<sup>1566</sup>. 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.

<sup>1561</sup> Lact., *Instit.* 3, 15, 2, p. 220, 16-20: «*cum (sc. philosophia) sit in plures sectas disciplinasque diffusa habeat certi nihilque (...), in qua diuersitas praeceptorum 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 dissentiant*».

<sup>1562</sup> Iren. Lugd., *Haer.* 3, 11, 7 (p. 158-160) recuerda que los herejes ebionitas, marcionitas y valentinianos también hacían uso de los cuatro *Evangelios*.

<sup>1563</sup> *Ep. Diog.* 5, 1. Fowden, 2001, 84-85.

<sup>1564</sup> Fowden, 2001, 83.

<sup>1565</sup> Gil, 2007<sup>3</sup>, 245 (vid. «La cuestión cristiana», p. 265-275).

<sup>1566</sup> Niehoff, 2007, 163-176.

Imaginemos: ¿qué insulto tener que escuchar que Platón era un Moisés hablando en griego!<sup>1567</sup> El origen pagano de los *Oráculos* tampoco fue una traba que impidiera a autores cristianos como Mario Victorino<sup>1568</sup> o Sinesio de Cirene hacer uso de ciertas ideas y nociones propiamente caldeas.

Las autoridades, por su parte, siempre han sabido que los libros depositarios de valores tradicionales contribuyen sobremanera al sostenimiento de ideologías e identidades. Por ello no se dudó en requisar y destruir, cuando fue menester, los libros religiosos. En el año 200 tuvo lugar una incautación de libros sagrados ordenada por Septimio Severo<sup>1569</sup>, un emperador receloso de que pudieran usarse en su contra técnicas adivinatorias similares a aquellas del templo de Zeus de Apamea que, años atrás, le habían anunciado su propia entronización. En opinión de Gil la requisita debió de afectar, entre muchos otros escritos variopintos, a algunos tratados gnósticos, las *Sagradas escrituras* judías y cristianas, y los *Oráculos caldeos*<sup>1570</sup>. Sin embargo, la fecha parece demasiado temprana como para que los *Oráculos* originados en Siria ya fueran conocidos en Egipto, el país cuyos templos fueron objeto de las inspecciones. Lo que está más claro es que las condenas al fuego de las obras anticristianas de Porfirio, una de Constantino I y otra de Teodosio II<sup>1571</sup>, debió de afectar igualmente a su *Ἐπόμνημα τῶν λογίων*, redundando en perjuicio de los mismos *Oráculos*. Agustín también alude a la sanción legal de la teúrgia, asimilada por él a la magia<sup>1572</sup>. Clerc cree haber encontrado en el

<sup>1567</sup> Numen. 8 (Clem. Al., *Strom.* 1, 22, 150, 4; Eus., *PE* 9, 6, 9).

<sup>1568</sup> Cazalais, 2001, 274.

<sup>1569</sup> D. C. 76, 13, 2: *καὶ τούτου τὰ τε βιβλία πάντα τὰ ἀπόρητον τι ἔχοντα, ὅσα γε καὶ εὐρεῖν ἠδὲ νήθη, ἐκ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἀδύτων ἀνεῖλε καὶ τὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου μνημεῖον σπένδεισεν, ἵνα μηδεὶς ἔτι μήτε τὸ τούτου σῶμα ἴδῃ μήτε τὰ ἐν ἐκείνοις γεγραμμένα ἀναλέξηται.*

<sup>1570</sup> Gil, 2007<sup>3</sup>, 281 (vid. «La censura religiosa en época de los Severos», p. 276-285). Sobre la *persecutio codicum tradendorum* (Aug., *Crescon.* 3, 26 [PL 43, 510b] ordenada por Diocleciano vid. Gil (2007<sup>3</sup>, 286-313). Sobre la práctica de la quema de libros en la antigua Roma vid. Sarefield (2004).

<sup>1571</sup> Gel. *Cyz.*, *HE* 2, 36; *Socr. Sch.*, *HE* 1, 9. *Cod. Iust.* 1, 1, 3.

<sup>1572</sup> Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 460, 22-24 (Porph. 288F): «*nunc enim hanc artem (sc. theurgian) tamquam fallacem et in ipsa actione persiculosam et legibus prohibitam cauendam (sc. Porphyrius) monet*». 10, 16, p. 474, 13-14: «(sc. illa miracula deorum gentilium) *legibus iudicata sunt prohibenda atque plectenda, magica scilicet uel theurgica!*».

artículo del *Codex Theodosianus* que dicta la pena capital para todo tipo de adivinos<sup>1573</sup>, de enero del 357, la ley aludida: según Clerc, los ‘*Chaldaei*’ condenados no son los ‘astrólogos’, a quienes ya se nombra como ‘*mathematici*’, sino los practicantes de la teúrgia<sup>1574</sup>.

## 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<sup>1575</sup>. 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*»<sup>1576</sup>. 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

<sup>1573</sup> *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, quicumque iussis obsequium denegauerit*».

<sup>1574</sup> Clerc, 1989, 167-174.

<sup>1575</sup> Stock, 1983, 88. Cf. Blackburn, 2001, 10-11. Bowman & Woolf, 1994, 13-14.

<sup>1576</sup> 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*»<sup>1577</sup>, 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*»<sup>1578</sup>, 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»<sup>1579</sup>.

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 θεοπύργοι, 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 (θεοπύργιαί ο τελεταί), dice Proclo en *Sobre el Crátilo*, debían purificarse dos oficiantes: la persona que guía la ceremonia y evoca al dios (τελεστής y κλήτωρ), y el receptor de la revelación que actúa como adivino (δοχεύς y μάντις)<sup>1580</sup>: este patrón, ciertamente, se repite en la manera como Juliano hijo obtuvo los oráculos bajo la guía de Juliano padre<sup>1581</sup>. En *Sobre la República*, en cambio, Proclo menciona a tres participantes<sup>1582</sup>: un τῶν θεῶν ἱερός ο ‘sacerdote’ que, muy probablemente, está al frente de la ceremonia; una persona que invoca al dios, el

<sup>1577</sup> Stock, 1990, 23.

<sup>1578</sup> Cumont, 1922, 38. Athanassiadi (1999, 150). Van Liefferinge (2000, 281).

<sup>1579</sup> García Bazán, *Oráculos*, 14-15.

<sup>1580</sup> Procl., *In Cra.* 176, p. 100, 19-101, 7.

<sup>1581</sup> Psel., *Logica* 46, 43-51.

<sup>1582</sup> Procl., *In R.* 2, 246, 23-25: καὶ οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλήτορες καὶ οἱ δοχεῖς πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσιν καὶ καταζώσεσιν, μιμούμενοι τὰς θείας ζωάς. Lewy, 1978, 39 y 42. Saffrey, 1990, 74.

κλήτωρ, 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 ἱερεὺς πρὸς ἔργα κβερνῶν, «sacerdote que conduce las obras del fuego» (fr. 133), a quien Proclo identifica como ὁ θεοπρόγος ὁ τῆς τελετῆς προκαθηγούμενος, «el teúrgo que dirige la ceremonia»<sup>1583</sup>. Jámblico, 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 πρὸς εἶδος: 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 mediático<sup>1584</sup>; 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. Jámblico, con su información clara y precisa, podría haber sido un testigo directo de la ceremonia que así describe. Proclo, por otra parte, alude a οἱ τῶν θεοπρόγῶν ἀκρότατοι, distinguiendo pues a unos teúrgos de otros por su grado de preparación o pericia<sup>1585</sup>.

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*»<sup>1586</sup>. La interpretación de un texto, aunque es formulada por un maestro, debe ser aceptada y

<sup>1583</sup> Procl., *In Cra.* 176, p. 100, 19-101, 7.

<sup>1584</sup> 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.

<sup>1585</sup> Procl., *In Ti.* 3, 27, 8-11.

<sup>1586</sup> 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<sup>1587</sup>; si la comunidad es quien define en última instancia el sentido de un texto<sup>1588</sup>, 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<sup>1589</sup>: 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*»<sup>1590</sup>. 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 *Oráculos*. De las anécdotas contadas por Eunapio (*Vidas de filósofos y sofistas*) y por Marino (*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<sup>1591</sup>.

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’<sup>1592</sup>. Así pues, en referencia al empleo que hicieron los neoplatónicos del *Timeo* de Platón Niehoff juzga que es más acertado hablar de ‘comunidad textual’ que de ‘canon’<sup>1593</sup>. Si extrapolamos su argumento al caso de los *Oráculos* se sigue: a) los neoplatónicos, de igual modo, formaron una comunidad textual

<sup>1587</sup> 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*».

<sup>1588</sup> Schniedewind, 2004, 5.

<sup>1589</sup> Niehoff, 2007, 162.

<sup>1590</sup> Korhonen, 2006.

<sup>1591</sup> Anast. Sinait., *Q&R* 20 (PG 89, 524d-525b).

<sup>1592</sup> Niehoff, 2007, 163-164.

<sup>1593</sup> *Ibíd.*

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*»<sup>1594</sup>; 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 ἡ χώρα Χαλδαίων, la *māt Kaldu* de las fuentes asirias<sup>1595</sup>. 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<sup>1596</sup>, artes que él mismo enseñó a fenicios y egipcios, quienes a su vez las darían a conocer entre los griegos<sup>1597</sup>. 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 universo<sup>1598</sup>. 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 antiquísima tradición oriental de la que judíos y cristianos

<sup>1594</sup> Niehoff, 2007, 162.

<sup>1595</sup> LXX, *Ge.* 11, 27-31; 15, 7. Cf. *2Esdras* 19, 7; Beros., FHG 2, fr. 8, p. 502 (I., *AI* 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., *AI* 1, 155-157; Alex. Polyh., FHG 3, fr. 3, p. 211-212; I., *AI* 1, 168; Aug., *Ciu.* 10, 32, p. 506, 7; *Ep.* 137, 4.15; Mich. Glyc. 246, 7-12.

<sup>1596</sup> Alex. Polyh., FHG 3, fr. 3, p. 211-212; Eus., *PE* 9, 17, 2-4, p. 502, 19-503, 12; I., *AI* 1, 148-168. Cf. Mich. Glyc. 246, 7-12.

<sup>1597</sup> Según Porfirio (*VP* 1, 8-11) en Tiro de Fenicia hubo una comunidad caldea.

<sup>1598</sup> I., *AI* 1, 155: πρώτος (sc. Ἀβραάμ) οὗν τοῖμα θεὸν ἀποφύνασθαι δημοῖον τῶν ὄλων ἕνα. Cf. Zonar., *Epit.* 1, 6, p. 25, 3-19. Vid. Ph., *Somm.* 1, 52-56, p. 216, 3-217, 8; *Migr. Abr.* 176-ss, p. 302, 28-ss. Según Damascio (*Phil. hist.* 97A) Abraham rindió culto a Ζεὺς ὑψιστος.



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 corrobore fidedignamente esta hipótesis. Pero, cuando menos, resultan curiosas dos noticias más: *a)* que Porfirio haya cotejado las ideas del Caldeo y de los judíos referentes a la identidad de ὁ τῶν ὄλων δημιουργός<sup>1599</sup>, 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 ἱερὸν καὶ θεοποιητικόν, una «estirpe sagrada y teúrgica»<sup>1600</sup>.

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<sup>1601</sup>, 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<sup>1602</sup>. 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*»<sup>1603</sup>, 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<sup>1604</sup>. Los autores que citan los

<sup>1599</sup> Porph. 365F (Lyd., *Mens.* 4, 53, p. 110, 18-25). Vid. p. 147.

<sup>1600</sup> Iul., *Gal.* 354b. Vid. p. 131.

<sup>1601</sup> Vid. p. 165.

<sup>1602</sup> Stock, 1983, 91 y 522-523 (cf. Blackburn, 2001, 11).

<sup>1603</sup> Stock, 1983, 91.

<sup>1604</sup> Stock, 1983, 522.

*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<sup>1605</sup>, «*one of the challenges of the teacher is to build a 'literacy community' into a class-room*»<sup>1606</sup>. 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 ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασιν donde se imitaban sonidos de pájaros<sup>1607</sup>. Así pues, parece que en este tipo de instituciones la actividad intelectual y las prácticas religiosas confluían como parte de un *modus vivendi*.

El proceso de aprendizaje y asimilación de las doctrinas de los textos normativos, afirma Stock<sup>1608</sup>, 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*»<sup>1609</sup> para una circunstancia dada. De un texto normativo emana «*a type of rationality*»<sup>1610</sup>: 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*»<sup>1611</sup>: los teúrgos, por ejemplo, debieron de experimentar como auténticas realidades las visiones de espectros luminosos que se describen en los *Oráculos* (fr. 146-148).

<sup>1605</sup> Vid. Bloom, *The Western canon* (1994).

<sup>1606</sup> Korhonen, 2006.

<sup>1607</sup> Dam., *Phil. hist.* 59F. (vid. n 1676)

<sup>1608</sup> Stock, 1983, 90; 522.

<sup>1609</sup> Stock, 1983, 523.

<sup>1610</sup> *Ibidem*.

<sup>1611</sup> Stock, 1983, 4.

La idea de Cazalais según la cual los neoplatónicos pretendieron «*présenter sous une forme populaire et accessible une révélation propre au paganisme*»<sup>1612</sup>, 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*»<sup>1613</sup>, «*a charmed religious circle with international connections*»<sup>1614</sup>: 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<sup>1615</sup>, 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*»<sup>1616</sup>.

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»<sup>1617</sup>. 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

<sup>1612</sup> Cazalais, 2005, 11.

<sup>1613</sup> Fowden, 2001, 87.

<sup>1614</sup> Athanassiadi, 1999, 152.

<sup>1615</sup> Anderson, 1991, 23-25: «Propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente 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.

<sup>1616</sup> Fowden, 2001, 90.

<sup>1617</sup> Ramos Jurado, 1998, 231.

las doctrinas neoplatónicas, apunta Turcan<sup>1618</sup>, 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 *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.<sup>1619</sup> 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, ὁ τῶν φιλοσόφων ἐξ Ἀπαμείας χορός, ὃν ὁ κοροφάιος θεοῖς ἑώκει, «el coro de los filósofos de Apamea cuyo corifeo se asemeja a los dioses»<sup>1620</sup>. El anónimo corifeo podría ser Sópatro de Apamea, a quien Eunapio compara con Sócrates: uno y otro murieron víctimas de una falsa acusación<sup>1621</sup>. Sin embargo, el conjunto de la escena, como expresa Chuvin, «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».

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<sup>1622</sup>, a filósofos «*in expectation of the mystic experience*»<sup>1623</sup>. De entre ellos habría que destacar uno del Museo de la Acrópolis de Atenas<sup>1624</sup>: ¿podría ser, dada la datación, un retrato de Plutarco de Atenas, Siriano o incluso Proclo? Sea como fuere, éstas y otras representaciones del θεῖος ἄνθρωπος hubieron

<sup>1618</sup> Turcan, 1996, 335.

<sup>1619</sup> Zanker, 1995, 309. Blázquez et al., 2004, 288 y fig. 8.

<sup>1620</sup> Lib., *Or.* 52, 21, p. 35, 12-13.

<sup>1621</sup> Eun., *VS* 6, 3, 7 (386 W.).

<sup>1622</sup> Zanker, 1995, 319: «*with the head turned upward, the emphatically opened eyes, the brows drawn up, and the lines in the forehead*».

<sup>1623</sup> *Ibidem*.

<sup>1624</sup> Zanker, 1995, 317, fig. 171. Cf. Marin., *Procl.* 23.

de competir con la imagen de Cristo como maestro de sabiduría, que no es sino otra variante del mismo motivo iconográfico<sup>1625</sup>.

Fowden ha señalado que en la Antigüedad tardía también cobró vigencia el concepto de «*community as a diachronic sucession*»<sup>1626</sup>, partiéndose de un fundador que, transcurrido el tiempo, deviene en principal garante de legitimidad. Así, por ejemplo, en su *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<sup>1627</sup>, le sucedieron Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, etcétera<sup>1628</sup>, continuándose la lista hasta la época de Eusebio.

De modo análogo, Eunapio trazó en *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 teúrgia 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<sup>1629</sup>, con las ideas de Jámblico. Eunapio menciona como principales discípulos de Jámblico a Sópatro de Apamea, Edesio de Capadocia y Eustacio de Capadocia<sup>1630</sup>.

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»<sup>1631</sup>. Sópatro, instalado en la corte de Constantinopla, terminó siendo decapitado por orden del emperador: según la *Suda*, Constantino I aprovechó vilmente la ejecución «para dar fe de que ya no practicaba los cultos paganos»<sup>1632</sup>. Edesio († ca. 352-355), legítimo sucesor de Jámblico, se trasladó a Pérgamo para continuar con la enseñanza<sup>1633</sup>. Crisancio de Sardes, uno de sus discípulos,

<sup>1625</sup> Zanker, 1995, 307.

<sup>1626</sup> Fowden, 2001, 87.

<sup>1627</sup> Eus., *HE* 2, 24, 6; 2, 25, 5-8.

<sup>1628</sup> Eus., *HE* 5, 6 (cf. 3, 2 ; 3, 13; 3, 15; 3, 34).

<sup>1629</sup> Iul., *Ep.* 12, p. 19, 7-9 B. (2 W.).

<sup>1630</sup> Eun., *VS* 5, 1, 5 (364 W.).

<sup>1631</sup> Soz., *HE* 1, 5, p. 30, 23-24.

<sup>1632</sup> *Sud.*, σ 845.

<sup>1633</sup> Eun., *VS* 6, 1, 1-5 (366-378 W.).

sería maestro de Eunapio<sup>1634</sup>: 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 «*la teurga*»<sup>1635</sup> y padre de Antonino<sup>1636</sup>, 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<sup>1637</sup>. Conviene destacarse que Sosipatra no conoció la Χαλδαϊκή 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 τινὰ βιβλίδια<sup>1638</sup>. Con sus relatos acerca de todos estos personajes emparentados o relacionados entre sí, apunta Fowden, Eunapio logró que sus lectores creyeran en «*the comforting illusion of community amid a world of rapid and alienating change*»<sup>1639</sup>.

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?

<sup>1634</sup> Eun., VS 5, 1, 11 y 6, 1, 6 (366 y 378 W.).

<sup>1635</sup> Sobre Sosipatra vid. Lanzi (2004).

<sup>1636</sup> Sobre Antonino vid. Eun., VS 6, 10, 6-11, 12 (418-424 W.) y Goulet, «Antoninus», *DPhA* 1, 257-258.

<sup>1637</sup> Eun., VS 6, 6, 5-6 (398-400 W.).

<sup>1638</sup> Eun., VS 6, 7, 5-9 (404-406 W.).

<sup>1639</sup> 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 *ιερατική*, *ιεροϋργία*, *μϋσταγωγία*, *θηρησκεία*, *θεοσοφία* y *τελεστική* son «*theurgy words*»<sup>1640</sup>, esto es, voces que en determinados contextos literarios vienen a funcionar como sinónimos del término *θεοϋργία* (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 Éfeso<sup>1641</sup>. Pareciera que tales caracterizaciones se emplean *cum uariatione* para simplemente dar colorido al discurso. Bidez, verbigracia, caracterizó a Jámblico como «*le mystéreur théosophe (...) qui réforma le mysticisme païen au IVe siècle*»<sup>1642</sup>. 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 *θεοϋργία* resulta en nuestra época una tarea harto problemática, tanto –probablemente más– como parece que

<sup>1640</sup> Blumenthal, 1993, 5. Cf. Louth, 1986, 434.

<sup>1641</sup> 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*».

<sup>1642</sup> Bidez, 1919, 29.

ya lo fue para algunas de las mentes más competentes de la Antigüedad tardía<sup>1643</sup>. 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<sup>1644</sup>.

Las fuentes literarias de la Antigüedad, incluidos por supuesto los textos neoplatónicos que arrojan noticias sobre la teúrgia, no brindan una explicación del vocablo θεοργία 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 mística; 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 «*unsurprisingly*»<sup>1645</sup> 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.

## 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 θεοργ-, de modo que podamos establecer la cronología de los testimonios.

Las tres primeras atestiguaciones de una voz θεοργ- comparten dos rasgos que merecen ser destacados: *a)* tienen lugar en fuentes contemporáneas que datan aproximadamente de la segunda mitad del siglo II d.C.; y *b)* en ellas se menciona a los θεοργοί (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 θεοργία. Los documentos en cuestión son los *Oráculos caldeos* atribuidos a los Julianos<sup>1646</sup>, el *Onomastikon* de Julio Pólux y los *Excerpta ex Nicomacho*. Así las cosas, pareciera que

<sup>1643</sup> Johnston, 1990, 76.

<sup>1644</sup> Van Liefferinge, 1999, 281.

<sup>1645</sup> Blumenthal, 1993, 2, n. 11.

<sup>1646</sup> Lewy (1978, 67-76) ofrece una historia de la transmisión de los *Oráculos*.



esta doble coincidencia no es simplemente fortuita. Por ende, también parece que el término θεοϋργία pudo ser posterior al de θεοϋργός, 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’ (θηρησκεία, εὐσέβεια, νόμος, *religio* y *pietas*, junto con los adjetivos ἱερός, ὅσιος, ἅγιος, *sacer* y *sanctus*) expresó la idea de ‘comunidad religiosa’<sup>1647</sup>. Tampoco parece que la voz θεοϋργία haya connotado un sentido tal.

Por otra parte suele creerse que θεοϋργός, documentado en número singular en las fuentes neoplatónicas, expresa el sobrenombre de Juliano hijo<sup>1648</sup> –de hecho, Juliano el Teúrgo es el único personaje al que se caracteriza así–, pero hay ocasiones en que no está claro si θεοϋργός 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<sup>1649</sup>. Lo que sí he comprobado, punto en que se equivoca Eitrem<sup>1650</sup>, 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 ἱεροφάντωρ, emulándose el título que distinguía al sacerdote supremo de los misterios de Eleusis<sup>1651</sup>.

Es consabido que el término Χριστιανοί surgió en la Antioquía del siglo I para denominar a los seguidores del Cristo<sup>1652</sup>. La voz θεοϋργοί, de manera parecida, ¿pudo surgir para expresar la identidad de quienes pertenecían a un grupo religioso? Χριστός, el epónimo de la nueva secta, fue para Jesús lo que Θεοϋργός 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.

<sup>1647</sup> Fowden, 2001, 83.

<sup>1648</sup> Lewy, 1978, 444.

<sup>1649</sup> Vid. Procl., *In R.* 1, 39, 17-22; *In Ti.* 1, 317, 23.

<sup>1650</sup> Eitrem, 1942, 49-50.

<sup>1651</sup> Iul., fr. 161B. (4 W.). *Sud.*, ι 437 y ε 1007. LSJ, s.v. «ἱεροφάντης».

<sup>1652</sup> *Act. Ap.* 11, 26 (vid. *IPe.* 4, 16). Cf. Tac., *Ann.* 15, 44; *Martyr. Polyc.* 10, 1: «Χριστιανός εἰμι. εἰ δὲ θέλεις τὸν τοῦ Χριστιανισμοῦ μαθεῖν λόγον, δὸς ἡμέραν καὶ ἄκοϋσον».

## ☞ LOS ORÁCULOS CALDEOS

En estimación de Van Liefferinge el neologismo θεοϐρογός apareció por vez primera en los *Oráculos*<sup>1653</sup>, 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: οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτοϐσι θεοϐρογοί, «pues los teúrgos no forman parte del rebaño sometido por la fatalidad» (fr. 153)<sup>1654</sup>. Aun cuando la sentencia rezuma un tópico literario<sup>1655</sup> 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 domeñan al común de los mortales, una y otras impuestas por la ley de la naturaleza. Otros fragmentos caldeos confluyen en esta misma doctrina<sup>1656</sup>. 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 Jámblico<sup>1657</sup>, 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

<sup>1653</sup> Van Liefferinge, 1999, 136. Igual opinan Lewy (1978, 461-466), Stroumsa (1980, 168) y O'Meara (2003, 129).

<sup>1654</sup> Cf. Iul., *Or.* 8(5), 172d: ἄγνωστα τῷ σϐροφετῷ, θεοϐρογοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα. Psel., *Forens.* 1, 285-286: ἀρχαία γὰρ αὕτη (sc. ἡ Χαλδαίων ἱερατικὴ τέχνη) καὶ πρεσβϐτέρα φιλοσοφία καὶ τοῖς πλείοσιν ἄγνωστος. *Logica* 3, 127-128: θεολογία παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Χαλδαίοις) (...) ἄβατον δὲ τοῖς πολλοῖς νοῦν ἔχοϐσα.

<sup>1655</sup> Cf. Salust., *Cat.* 1. *Asclep.* 22, p. 323-324 N. Zos. *Alch.* 1, 5, 41-42: ὁ δὲ Ἑρμῆς καὶ ὁ Ζωροάστρης τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἰμαρμένης εἶπον.

<sup>1656</sup> *Orac. Chald.* 101: μὴ φύσεως καλέσης αὐτοπτον ἄγαλμα. 102: μὴ φύσιν ἐμβλέψης· εἰμαρμένον οὔνομα τῆσδε. 103: μηδὲ σϐναϐξήσης θεῖμαρμένον. Procl., *In Alc.* 245, 6-8 (cf. Mich. Eph., *In EN* 608, 30-32): κάτωθεν οὔν ἀρχομένοις φεϐκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων τῶν «ἀγεληδὸν ἰόντων» (*Orac. Chald.* 154), ὡς φησι τὸ λόγιον, καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς δόξαις κοινωνητέον.

<sup>1657</sup> Iambli., *Myst.* 5, 18 (223, 10-11): ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν. Cf. *Corp. Herm.* 4, 3-7, p. 50, 2-52, 4: τέλειοι *uersus* λογικοί.

(ὑπερφύλης δύναμις τοῦ νοῦ), prefieren alejarse de la naturaleza y elevarse hacia el Intelecto divino, mientras que otras, sirviéndose del conocimiento práctico (πρακτικὸς λογισμὸς), se contentan con poder satisfacer las necesidades naturales (κατὰ φύσιν ο κατὰ εἰμαρμένην)<sup>1658</sup>. Por ende, cada tipo de alma practica una forma propia de culto: inmaterial, material o mixto<sup>1659</sup>.

Potter, asumiendo que la división tripartita de Jámblico tiene una razón de ser en los *Oráculos*, donde se exalta el principio triádico (fr. 27)<sup>1660</sup>, 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 extremo; 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.<sup>1661</sup> 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<sup>1662</sup>. 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 arrojará 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 Teurgo, responsable de los *Oráculos* como autor o compilador, y que fueron introducidos en el neoplatonismo por Porfirio a través de su *Carta a Anebo*<sup>1663</sup>. Sin embargo, ninguna de las cinco voces θεοργ- documentadas en los testimonios

<sup>1658</sup> En el Pseudo-Dionisio se halla esta tripartición por influencia de Jámblico (Shaw, 1999a, 581-582).

<sup>1659</sup> Shaw, 1995, 147-152.

<sup>1660</sup> Vid. n. 1383. Cf. Lyd., *Mens.* 4, 122, p. 159, 8-9 (Porph. 366F).

<sup>1661</sup> Potter, 1991, 226. Sobre el maniqueísmo vid. Gardner & Lieu (*Manichaean texts from the Roman Empire*, 2004) y Puech (1999<sup>5</sup>).

<sup>1662</sup> Simp., *In Epict.* 35, p. 322-ss. H. (27, p. 69-82 D.). Cf. Di Pasquale Barbanti (1993<sup>2</sup>, 131-140).

<sup>1663</sup> Cumont, 1911, 279, n. 68 (1929<sup>4</sup>, 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<sup>1664</sup>. Mucho menos se puede demostrar que Porfirio creó el término ‘*théurges*’<sup>1665</sup>, aunque claro está que sí debió de conocerlo y usarlo. Tampoco está documentado que Porfirio haya usado la voz θεοϋργία con un tono despectivo para referirse a «*pious necromancy or magical cult of the gods*»<sup>1666</sup>, como se ha afirmado con ligereza y partiéndose al parecer de un prejuicio.

### ☞ 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 θεραπεύται ἱερεῖς) también se incluye la categoría θεοϋργοί<sup>1667</sup>.

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<sup>1668</sup>; 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 de *Lexiphanes* en que critica la pomposidad de quienes, al escribir, gustan de hacer uso de

<sup>1664</sup> Porph., *Aneb.* 2, 6b (Iamb., *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]).

<sup>1665</sup> Como propuso Bouché-Leclercq (1899, 599, n. 2).

<sup>1666</sup> Thorndike, 1923, vol. 1, 308. Repetido por Anton (1992, 16).

<sup>1667</sup> *Poll.* 1, 14, p. 4, 4-7: οἱ δὲ τῶν θεῶν θεραπεύται ἱερεῖς, νεωκόροι, ζάκοροι, προφήται, ὑποφήται, θύται, τελεσταί, ἱεροϋργοί, καθαρταί, μάντιες, θεομάντιες, χρησμοφοδοί, χρησμολόγοι, χρησμοδόται, παναγεῖς, πῤοφόροι, ὑπηρέται, θεοϋργοί. Lido (*Mens.* 4, 102, p. 142, 3-5) también alude a la condición sacerdotal del teúrgo: καὶ γὰρ (sc. ὁ Καῖσαρ) πόντιφεξ ἦν, οἶονεὶ γεφῤοραῖος ἀρχιερεὺς ἢ θεοϋργός, διὰ τὴν ἐξ Ἀφροδίτης σειράν.

<sup>1668</sup> Philostr., *VS* 2, 593, p. 97, 18-20.

voces extravagantes u obsoletas (κατάγλωττα)<sup>1669</sup>. Sin duda alguna la voz θεοϋργός 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 θεοϋργοί 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 θεοϋργοί 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*<sup>1670</sup>, me pregunto si habrá sido él quien agregó a los θεοϋργοί al final del artículo.

#### ∞ LOS EXCERPTA EX NICOMACHO

En opinión de Saffrey el neopitagórico Nicómaco de Gerasa es el primer autor conocido que da noticia de los teúrgos<sup>1671</sup>. 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<sup>1672</sup>. 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<sup>1673</sup>. 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<sup>1674</sup>, el *excerptum* en que se

<sup>1669</sup> Luc., *Lex.* 25, p. 326. Cf. Philostr., *VS* 2, 592-593, p. 96, 3-97, 22.

<sup>1670</sup> Bethe, *Poll.*, vol. 1, p. VI, VII, XVII.

<sup>1671</sup> Saffrey, 1990, 38.

<sup>1672</sup> Dillon, 1969, 274-275. Marin., *Procl.* 28, 34-36. *Theol. Ar.* 40, p. 52, 10-12.

<sup>1673</sup> Criddle, 1998, 326.

<sup>1674</sup> 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 θεοῦργοὶ τὸ τοιοῦτον σεβάζονται, σιγμοῖς τε καὶ ποππῆσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσῆμφώνοις ἤχοις σῆμβολικῶς ἐπικαλοῦνται, «por lo tanto, cuando los teúrgos veneran lo semejante con siseos, chasquidos de labios y sonidos inarticulados y disonantes, realizan invocaciones simbólicas»<sup>1675</sup>. Proclo e Isidoro, por ejemplo, fueron muy hábiles para imitar las voces y los sonidos de los pájaros<sup>1676</sup>; Proclo había aprendido τὰς ἐκφωνήσεις de la mano de Asclepigenia<sup>1677</sup>. 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»<sup>1678</sup> (entre ellas la de la ἐπτὰφθογγος σῆμφωνία, 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»<sup>1679</sup> 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 θεοῦργ- en la literatura neoplatónica. Sus observaciones se resumen como sigue: la voz θεοῦργία no parece documentarse en el neoplatonismo posterior a Proclo (tan sólo aparece una vez en Olimpiodoro); Damascio sólo se sirve del sustantivo θεοῦργός, prescindiendo de demás términos de la familia; en Filópono no se atestigua ninguno de ellos; y Simplicio emplea únicamente y tan sólo una vez θεοῦργοί. 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 τελεστική, que suele asociarse en

<sup>1675</sup> Nicom., *Exc.* 6, p. 277, 6-9. Procl., *In Cra.* 71, p. 31, 24-28: ἃ (sc. τὰ σύμβολα τῶν θεῶν) καὶ ἡ θεοῦργία μιμομένη δι’ ἐκφωνήσεων μὲν, ἀδιαρθρώτων δέ, αὐτὰ προφέρεται.

<sup>1676</sup> Dam., *Phil. hist.* 59F.: διαπορομένην γοῦν τῷ Πρόκλῳ περὶ τῶν Ἰσιδώρου μιμήσεων τῶν ὀρνέων {καὶ} τῶν φωνῶν <καὶ> τῶν ἀπηχημάτων ἐνίοτε ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτὸς ὑπεδείκνυε τὴν ὁδὸν τῆς μιμήσεως ἄλλων τε καὶ στροθῶν τῶν μικρῶν τούτων καὶ κατοικιδίων τῆς πτήσεως, οἷα φοφοῦσι ταῖς πτέρῃξιν ἐγειρόμενοι πρὸς τὸ πετᾶσθαι.

<sup>1677</sup> Marin., *Procl.* 28, 8-15.

<sup>1678</sup> Montero, 2000, 164.

<sup>1679</sup> Samaranch Kirner, 1999, 259; 279. Sobre la concepción musical en los *Oráculos caldeos* vid. Moutsopoulos (1990).

nuestra época a la práctica teúrgica<sup>1680</sup>. 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*»<sup>1681</sup>.

En la serie léxica de la familia θεοϋργ- documentada en los textos neoplatónicos se incluyen estos términos: los sustantivos θεοϋργός, θεοϋργία<sup>1682</sup> y θεοϋργίασμα; el adjetivo θεοϋργικός (Jámblico, Eunapio y el Pseudo-Dionisio también usan θεοϋργός en función adjetiva<sup>1683</sup>); y los adverbios θεοϋργικῶς y θεοϋργικώτερον (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 θεοϋργεῖν, que aparece tempranamente en Atanasio de Alejandría († 373) a propósito de los diez mandamientos, fue usado por Pselo en el contexto teúrgico antes discutido<sup>1684</sup>. En el historiador Efrén de Eno (s. XIII-XIV) encontramos la forma derivada προσθεοϋργεῖ, que parece ser un hápax<sup>1685</sup>.

<sup>1680</sup> Blumenthal, 1993, 5.

<sup>1681</sup> Blumenthal, 1993, 6.

<sup>1682</sup> En las ediciones de texto no se registra la voz θεοϋργία, así escrita por Eitrem (1942, 50).

<sup>1683</sup> Iamb., *Myst.* 3, 20 (149, 13): ἄλλη ἄρα ἡ θεοϋργός ἐστιν ἐνέργεια. Cf. 3, 22 (152, 13): τὴν θεοϋργικὴν ἐνέργειαν. Eun., *VS* 4, 2, 3 (360 W.): τὸ δὲ φϋσικὸν καὶ θεοϋργὸν τελεταῖς ἀφείσθω καὶ μϋστηρίοις. *VS* 6, 10, 7 (418 W.): ἐπεδείκνυτο μὲν γὰρ οὐδὲν θεοϋργὸν καὶ παράλογον ἐς τὴν φαινομένην αἴσθησιν. Dion. Ar., *Ep.* 9, 1, 1108a: τὰ θεοϋργὰ μϋστήρια.

<sup>1684</sup> Ath. Al., PG 28, 1405c (cf. 1408a): ἐλάβομεν ἐντολὰς παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν, τὰς ἀπεντεῦθεν θεοϋργούσας καὶ ποιούσας ἡμᾶς ἀναμαρτήτοϋς διάγειν. Cyr. Al., PG 70, 932d: θεοϋργεῖν. Euagr. Schol., *HE* 1, 11, p. 20, 5: θεοϋργηθείσης. Max. Conf., *Qu. Thal.* 22, 79 (PG 90, 320d): θεοϋργούμενοι. Io. D., PG 96, 552c: θεοϋργῶν. Geo. Pisid., *Heracl.* 1, 8: θεοϋργεῖν; 1, 23: θεοϋργεῖ; 1, 25: θεοϋργήσαντι. Thdr., *Ep.* 536, 17: θεοϋργηθέντων. Phot., *Io.* 7, 39, fr. 54: ἐθεούργοϋν. Psel., *OD* 71, 11: θεοϋργεῖν. Geo. Cedr. 1, p. 88, 13-14: θεοϋργηθείσας. Ps. Zonar. p. 605, 11-12: θεοϋργεῖν. Niceph. Greg., *HB* 3, p. 490, 13: ἐθεούργησας. *Sch. Max.* 61, 12: θεοϋργοῦσα.

<sup>1685</sup> Ephr. Aen., *Chron.* 6527, p. 266. Fowden, 2001, 90.

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 θεοργός 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 θεοργ- 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<sup>1686</sup>, no sólo a que los discípulos de Jámblico solían acatar el voto del silencio misterico, 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<sup>1687</sup>. 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 περὶ θεοργίας cuyas circunstancias se desconocen<sup>1688</sup>, 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<sup>1689</sup>. En cuanto a Antonino el hijo de Sosipatra, según creyó Eunapio, nunca se mostró abiertamente adepto de la teúrgia porque desconfiaba de

<sup>1686</sup> Eun., VS 6, 1, 5 (378 W.).

<sup>1687</sup> Eun., VS 6, 2, 1-3, 13 (378-390 W.). *Sud.*, σ 845. Bidez, 1919, 35; Cameron, 1985, 146-148; Chuvín, 1990, 45; Smith, 1995, 109. Sobre Sosipatra, Máximo y Filométor vid. Eun., VS 6, 9, 3-14 (410-416 W.).

<sup>1688</sup> Eun., VS 7, 6, 2 (454 W.). Zósimo, quien vincula a los partidarios de Juliano con un incidente de γοητεία (4, 1, 1, p. 158, 16-17), rememora un desencuentro entre Máximo y el emperador Valentiniano (4, 2, 2, p. 159, 11-15).

<sup>1689</sup> Amm. Marc. 29, 1, 42. Zos. 4, 14-15, p. 275, 4-276, 23 P. (p. 169, 27-171, 11 M.). Eun., VS 7, 4, 11-6, 7 (p. 446-458 W.). Whittaker, 1918<sup>2</sup>, 133; Bidez, 1919, 151; Athanassiadi, 1981, 35-36. Vid. Lensky, 2002, 211-263 («*Religion under the Valentiniani*»).



la política imperial pro cristiana<sup>1690</sup>. «*The theurgy which Iamblichus had preached went underground for some time*»<sup>1691</sup>. En cuanto a Jámblico no está claro por qué escogió un pseudónimo para firmar el *De mysteriis*<sup>1692</sup>; pero sí conviene recordar que en su texto reprueba a los ἄθεοι, 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»<sup>1693</sup>.

Un comentario merece el singular sustantivo θεοϋργίασμα. 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<sup>1694</sup> (que acaso purifican διὰ τὸ μετέχειν ἐμπϋρίοϋ δϋνάμεως<sup>1695</sup>). El término θεοϋργίασμα 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 θεοϋργικὰ 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<sup>1696</sup>. 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<sup>1697</sup>.

<sup>1690</sup> Eun., *VS* 6, 10, 7 (418 W.): ἐπεδείκνυτο μὲν γὰρ οὐδὲν θεοϋργὸν καὶ παράλογον ἐς τὴν φαινομένην αἴσθησιν, τὰς βασιλικὰς ἴσως ὀρμὰς ὑφορώμενος ἐτέρωσε φερούσας. Lim, 1995, 55, n. 128.

<sup>1691</sup> Cameron, 1985, 150.

<sup>1692</sup> Sobre la cuestión de la pseudonimia vid. Molina Ayala (2008).

<sup>1693</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31 (179, 15-180, 1).

<sup>1694</sup> Dam., *Phil. hist.* 46B (*Isid.* 56): ὡς δ' οὐκ ἐπέθετο τὸ δαιμόνιον τῆς γϋναικὸς ἐξελεθεῖν λόγοις ἡμερωτέροις, ὄρκω αὐτὸ ἐπηνάγκαζεν ὁ Θεοσέβιος, καίτοι οὔτε μαγεύειν εἰδὼς οὔτε θεοϋργίασμά τι μελετήσας. ὠραῖζε δὲ τὰς τοῦ ἡλίου προτείνων ἀκτῖνας καὶ τὸν Ἐβραίων θεόν (κτλ).

<sup>1695</sup> Procl., *Sacr.* 151, 12-13.

<sup>1696</sup> Marin., *Procl.* 29. Cf. *Myst.* 4, 13 (197, 12-198, 2), donde Jámblico exhorta a que no se confundan τὰ τῶν φύσεων ἐνεργήματα con τὰ κρείττονα ἔργα.

<sup>1697</sup> Procl., *In Ti.* 3, 279, 17-19: αἱ τῆς μαντικῆς Ἡλίου δϋνάμεως ἐξηρητημένα βίον προβάλλοιτο ἰατρικὸν ἢ τελεστικόν. Cf. *In Cra.* 176, p. 100, 11-101, 8.

### C. TEÚRGIA *VERSUS* TEOLOGÍA

Una parte de la crítica ha aplaudido la conjetura de Bidez según la cual el vocablo θεοργία fue acuñado por Juliano el Teúrgo para distinguir la nueva disciplina por él practicada de la tradicional θεολογία, entendiéndose por esta segunda la ‘ciencia que habla de los dioses’<sup>1698</sup>. 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*»<sup>1699</sup>. 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*»<sup>1700</sup>. 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<sup>1701</sup>.

Si Juliano hijo fue realmente quien acuñó el término θεοργία, puntualiza además Majercik, la tradición transmitida por Juliano padre debería etiquetarse *sensu stricto* como ‘caldea’ y no necesariamente como ‘teúrgica’<sup>1702</sup>. 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 aislar qué elementos 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

<sup>1698</sup> Bidez, 1965<sup>2</sup>, 369, n. 8. Vid. Eitrem (1942, 49), Dodds (1947, 55 = 1973<sup>8</sup>, 283), Lewy (1978, 461-466).

<sup>1699</sup> Smith, 1974, 84, n. 2

<sup>1700</sup> Majercik, 1989, 22.

<sup>1701</sup> Uždavinys, 2008a, 105.

<sup>1702</sup> Majercik, 1989, 21-22.

de, según propone recientemente Van Den Kerchove, «*tradition néoplatonicienne sur les Oracles Chaldaïques*»<sup>1703</sup>.

Luck, haciéndose eco del negativo juicio agustiniano, sugirió que «*the theurgy was introduced to make magic a respectable practice for the philosophers of late Antiquity, who would have been horrified to be called μάγοι or γόητες*»<sup>1704</sup>. 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<sup>1705</sup>, Platón fue el primero en emplear la voz θεολογία para aludir a los μῦθοι que los poetas épicos, mélicos y trágicos (Homero y Esquilo, entre otros) habían escrito sobre los dioses olímpicos<sup>1706</sup>. 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*»<sup>1707</sup>. En Aristóteles, a su vez, se atestiguan los neologismos θεολογεῖν, que alude al filosofar sobre cuestiones de cosmología<sup>1708</sup>, y θεολόγοι, con que se caracteriza a los poetas antiguos que escribieron acerca de los dioses (sobre todo, a Homero, Hesíodo y Orfeo), distinguiéndolos de los filósofos de la naturaleza jonios representados por Tales de Mileto<sup>1709</sup>. Por ende, Aristóteles también llama θεολόγοι a los filósofos de su tiempo que compartieron y mantuvieron las opiniones de los ποιηταὶ ἀρχαῖοι<sup>1710</sup> y, coherentemente, denomina los discursos míticos de tales teólogos como θεολογίαι<sup>1711</sup>. En cambio, el Estagirita confiere

<sup>1703</sup> Van Den Kerchove (en prensa).

<sup>1704</sup> Luck, 2006, 52. Vid. Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 460, 8-16.

<sup>1705</sup> Festugière, 1989-1990, vol. 2, 598-605.

<sup>1706</sup> Pl., *R.* 379a. Cf. Procl., *Theol. Plat.* 1, 3, p. 12, 11-13: ἅπαντες μὲν οὖν ὅσοι πώποτε θεολογίας εἰσὶν ἡμμένοι, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν θεοὺς ἐπονομάζοντες, περὶ ταῦτα τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην πραγματεύεσθαι φασιν.

<sup>1707</sup> Dillon, 1997, 68.

<sup>1708</sup> Arist., *Mu.* 391b: θεολογῶμεν περὶ τούτων σὺμπάντων, ὡς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως. *Metaph.* 983b: εἰσὶ δέ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενήσεως καὶ πρῶτους θεολογήσαντας οὕτως (sc. ὡς Θαλῆς) οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν.

<sup>1709</sup> Arist., *Metaph.* 1000a (οἱ περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι); 1071b (ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι ἢ ὡς οἱ φύσικοί φασιν); 1075b (ὡσπερ τοῖς θεολογοῖς καὶ τοῖς φύσικοῖς πάσιν).

<sup>1710</sup> Arist., *Metaph.* 1091a-b.

<sup>1711</sup> Arist., *Mete.* 353a: οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας (κτλ).

a la voz θεολογική un sentido estrictamente técnico: es la «ciencia teórica» o θεωρητική ἐπιστήμη que tiene por objeto de estudio el ser divino en cuanto a que es considerado causa eterna, inmóvil e independiente<sup>1712</sup>. 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<sup>1713</sup>. Otro texto de interés, aducido también por Festugière, es aquél en que Plutarco de Queronea cuenta que los sacerdotes θεολόγοι del santuario de Delfos recitaban himnos, quizá compuestos por ellos mismos, con motivo de las festividades que celebraban en honor de Apolo<sup>1714</sup>.

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*<sup>1715</sup>. Ambos conceptos, por otro lado, se complementan con henchida claridad en la *Jerarquía eclesiástica* del Pseudo-Dionisio: θεολογία y θεοργία refieren respectivamente a las palabras y los actos de Dios, mientras que ιερολογία y ιεροργία remiten a los dichos y las obras de los hombres que son santos<sup>1716</sup>.

<sup>1712</sup> Arist., *Metaph.* 1026a: εἰ δὲ τί ἐστὶν ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φιλοσοφικῆς γε (...) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. (...) ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικῆ, φιλοσοφικῆ, θεολογικῆ. Cf. 1064b.

<sup>1713</sup> Sobre las diversas teologías estudiadas en la Academia de Atenas –Platón, *Oráculos caldeos*, rapsodias órficas, poemas homéricos y poemas hesiódicos– vid. Brisson (2004) y Lamberton, *Homer the theologian* (1989).

<sup>1714</sup> Plut., *Mor.* 388f: ἀκούμεν οὖν τῶν θεολόγων τὰ μὲν ἐν ποιήμασι τὰ δ’ ἄνευ μέτρου λεγόντων καὶ ὑμνούντων (κτλ).

<sup>1715</sup> Iamb., *Myst.* 10, 2 (287, 6-10) [Porph., *Aneb.* 2, 18d]: ἀλλ’ οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύροσιν τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπεύτας, οἷς καὶ σὺ (sc. Porfirio) παραπλήσια εἶρηκας, οὐδὲν οὐδὲ ταῦτα ἄπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεοργίας.

<sup>1716</sup> Dion. Aer., *EH* 3, 4, 429d, p. 84, 2-4: ἡ δὲ τῶν θείων ᾠδῶν ἱερογραφία σκοπὸν ἔχοσα τὰς θεολογίας τε καὶ θεοργίας ἀπάσας ὑμνῆσαι καὶ τὰς τῶν θείων ἀνδρῶν ιερολογίας τε καὶ ιεροργίας 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<sup>1717</sup>. Jámblico, sin embargo, no llegó a precisar cuáles son los límites del examen filosófico, el teológico y el teúrgico. Según interpreta Smith<sup>1718</sup>, mediante la perspectiva filosófica deben abordarse las ideas comúnmente aceptadas (κοινὰ ἔννοια), 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 νοεῶς θεωρίας πλήρη). Los contenidos teúrgicos, en cambio, a diferencia de aquellos dos, son esencialmente experienciales (τὰ ἔργων πείρας δεόμενα) y se aprehenden 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*:

Οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια σὺνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεοῦργούς· ἐπεὶ τί ἐκώλπε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεοῦργικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεούς; (...) ἀλλ’ ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργοῦμένων τελεσιοῦργία ἢ τε τῶν νοοῦμένων τοῖς θεοῖς μόνον σὺμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεοῦργικὴν ἔνωσιν<sup>1719</sup>.

Proclo participa del punto de vista de Jámblico al afirmar que la teúrgia «es un poder superior a toda ciencia y sabiduría humana»<sup>1720</sup>. Partiendo de la exégesis del fragmento caldeo 46, propone que la meta de la teúrgia no consiste propiamente en

<sup>1717</sup> Iambl., *Myst.* 1, 2 (7, 13-6): τὸ δ’ οἰκεῖον ἐπὶ πᾶσιν ἀποδώσομέν σοι προσηκόντως, καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεοῦργικῶς δὲ τὰ θεοῦργικὰ ἀποκρινούμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετὰ σοῦ σὺνεξετάσομεν.

<sup>1718</sup> Smith, 1993, 74. Cf. Clarke et al., Iambl., *Myst.*, XLIX.

<sup>1719</sup> Iambl., *Myst.* 2, 11 (96, 13-97, 2). Cf. 10, 2 (287, 9-10): τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεοῦργίας. Según Cocco (1995, 45) la teúrgia es «*metaintellectuale*».

<sup>1720</sup> Procl., *Theol. Plat.* 1, 25, p. 113, 6-10: σῶζεται δὲ πάντα διὰ τούτων (sc. πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρωσ; *Orac. Chald.* 46) καὶ σὺνάπτεται ταῖς πρωτοῦργοῖς αἰτίαις, τὰ μὲν διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θεοῦργικῆς δυνάμεως, ἡ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης, σπλλαβοῦσα τὰ τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰς τῆς τελεσιοῦργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα. *Theol. Plat.* 1, 25, p. 112, 2-3: ἡ πρὸς αὐτὸ (sc. ὁ ὄρμος ἀσφαλῆς) σὺναφή καὶ ἔνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται.

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 mística<sup>1721</sup>. 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 separación<sup>1722</sup>. Damascio, haciendo un examen retrospectivo, agrupa a Jámblico y Proclo entre los platónicos que dieron preferencia a la teúrgia o ἱερατική sobre la filosofía<sup>1723</sup>. Φημι δὲ τῆς θεοργικῆς καὶ ὑπὲρ νόησιν, expresará Pselo con el mismo sentir de Jámblico<sup>1724</sup>.

#### D. EL COMPUESTO ΘΕΟΥΡΓΙΑ Y SUS INTERPRETACIONES

En el *Etymologicum Gudianum* (s. XI), que parece vinculado al círculo intelectual del patriarca Focio, la voz θεοργία se desglosa según su etimología más elemental como θεοῦ ἔργον<sup>1725</sup> (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 -οε-, que varios siglos atrás se habría resuelto seguramente por contracción, hallamos la forma analógica -οῦ-. Por tanto, parece que la voz es propiamente griega. Con todo, Uždavinys se ha preguntado si pudo ser calcada o traducida a partir de algún término cultural hoy día olvidado de origen tal vez egipcio, acadio o arameo<sup>1726</sup>.

Las diversas interpretaciones que los estudiosos han propuesto de las voces ‘teúrgia’ y ‘teúrgo’ 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 nominal<sup>1727</sup>:

<sup>1721</sup> Smith, 1995, 97.

<sup>1722</sup> Iambl., *Myst.* 1, 3 (8, 3-4).

<sup>1723</sup> Dam., *In Phd. I*, 172 (Porph. 475F).

<sup>1724</sup> Psel., *Theol.* 35, 67-68.

<sup>1725</sup> *Et. Gud.* θ, p. 259, 16.

<sup>1726</sup> Uždavinys, 2008a, 107.

<sup>1727</sup> 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 θεοϋργός es un compuesto exocéntrico o de rección nominal (sustantivo + sustantivo) en construcción regresiva (determinante + determinado)<sup>1728</sup>, esto es, en que el primer miembro θεο- complementa al segundo -εργός, el compuesto debería expresar una cualidad o posesión: θεοϋργός sería por tanto ‘hacedor divino’ o ‘hacedor de dioses’ (θεοϋργία 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 θεοϋργός.

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, considerándose desde el punto de vista del resultado: θεοϋργός sería ‘quien ha creado dioses’ (θεοϋργία, ‘creación de dioses’). Este tipo de compuestos generan principalmente sustantivos y portan por lo general un acento oxítono: ambas características las hallamos en θεοϋργός.

El tratamiento de θεοϋργός 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 -εργός; dado que éste expresa un *nomen actionis* parece más adecuado explicarse θεοϋργός como un endocéntrico: ‘quien ha creado dioses’.

En conformidad con esta interpretación endocéntrica, Alsina propuso que el genitivo implícito en el primer elemento θεο- es del tipo objetivo: la teúrgia, pues, es para él una ‘acción sobre los dioses’<sup>1729</sup>. Según Blumenthal la teúrgia consiste en ‘doing something to the gods’<sup>1730</sup> o incluso en ‘producing θεοί’<sup>1731</sup>; 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).

<sup>1728</sup> En griego predominan los compuestos con formante θεο- regresivos: e.g. θεογονία, θεόμαντις, θεοπροπία, θεοσέβεια, θεοφανία, θεοβλαβής, θεογεννής, θεόδμετος, θεοείκελος, θεόμαχος, θεοφιλής. El tipo progresivo (determinado + determinante) parece minoritario: e.g. θέοινος, θεοζένιος.

<sup>1729</sup> Alsina, 1989, 76.

<sup>1730</sup> Blumenthal, 1993, 7.

<sup>1731</sup> Blumenthal, 1993, 1.

θεῖα ἔργα' o 'one who operates on the gods'<sup>1732</sup>. De modo similar, Dodds afirmó que el teúrgo 'acted upon them (sc. the gods)' o 'created them'<sup>1733</sup>. También para Stroumsa el teúrgo 'acted upon gods'<sup>1734</sup> 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'<sup>1735</sup>. 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 θαύματαργός y προφήτης<sup>1736</sup>. Para Eitrem el teúrgo es 'qui travaille les dieux'<sup>1737</sup>. Para Lewy es un 'worker of divine things'<sup>1738</sup>. Según Smith es quien 'works upon gods', 'does the work of the gods', o 'make the things divine'<sup>1739</sup>. 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<sup>1740</sup>.

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<sup>1741</sup>: se trata de una interpretación más bien exocentrista. La teúrgia, así las cosas, sería 'opération divine'<sup>1742</sup>, 'divine work'<sup>1743</sup> e incluso 'miracle'<sup>1744</sup>. Cocco consideró

<sup>1732</sup> *Ibidem*.

<sup>1733</sup> Dodds, 1947, 55 (1973<sup>8</sup>, 284).

<sup>1734</sup> Stroumsa, 1980, 168.

<sup>1735</sup> Beausobre, *Histoire*, 506.

<sup>1736</sup> Saffrey, 1990, 37. Cf. *Iambl., Myst.* 3, 29 (171, 5-173, 8).

<sup>1737</sup> Eitrem, 1942, 49.

<sup>1738</sup> Lewy, 1978, 38-39.

<sup>1739</sup> Smith, 1995, 101.

<sup>1740</sup> 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).

<sup>1741</sup> Struck, 2001, 5. *Iambl., Myst.* 3, 17 (142, 6-8): κατάδηλον γίγνεται, ὡς οὐκ ἀνθρώπειόν τι, θεῖον δὲ τὸ ἔργον ἐστὶ τὸ γεγονός. 3, 20 (148, 6-149, 14): τὸ δὲ θεῖον ἔργον (...) οὔτε ἀπ' ἀνθρωπίνης αἰτίας ἀπογεννᾶται (...), ἄλλη ἄρα ἡ θεοργός ἐστιν ἐνέργεια, καὶ παρὰ μόνων θεῶν ἢ τῶν θείων ἔργων ἐνδίδοται κατόρθωσις. Cf. *Corp. Herm.* 4, 2, 5, p. 50, 1: θεατῆς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος.

<sup>1742</sup> Pelvert, *Exposition*, 131.



igualmente en conformidad con el punto de vista de Jámblico: «*la teurgia significa letteralmente azione divina propio in quanto il suo principio attivo è completamente divino e libero dagli altri elementi, cha non partecipano delle essenze superiori*»<sup>1745</sup>; o sea, la eficacia de los ritos teúrgicos no depende del sacerdote sino de la divinidad. Como resultado «*lo stesso teurgo, che esegue il culto, non è più uomo, ma diviene un dio*»<sup>1746</sup>. En coherencia con ese papel activo ejercido por la divinidad, Cazalais concibe la teúrgia como «*un ensemble de techniques rituelles révélées par les dieux*»<sup>1747</sup>. 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*»<sup>1748</sup>. 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*’<sup>1749</sup> 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*»<sup>1750</sup>.

Smith, a su vez, plantea «*the problem of causality in theurgy*»<sup>1751</sup> en relación con la cuestión del significado del término θεοϋργία. Para Smith el concepto ‘*theurgy*’, que interpreta en un sentido literal como «*the ‘work’ or activity of the gods*»<sup>1752</sup>, entraña la idea de una presencia divina en la vida humana y de la intervención de la divinidad,

<sup>1743</sup> Wallis, 1995<sup>2</sup>, 107.

<sup>1744</sup> Sophocles, *Greek lexicon*, 578.

<sup>1745</sup> Cocco, 1995, 19 (cf. p. 14: «*atto divino*»).

<sup>1746</sup> *Ibidem*.

<sup>1747</sup> Cazalais, 2005, 9.

<sup>1748</sup> Van Lieffering, 1999, 124-125.

<sup>1749</sup> Saffrey, 1990, 37.

<sup>1750</sup> Charles-Saget, 1993, 107. Vid. Shaw (1999a, 586-595).

<sup>1751</sup> Smith, 1974, 100-110.

<sup>1752</sup> Smith, 1974, 81-82. Smith (1990, 107; 1993, 75).

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 σπινεχούσης τὰ πάντα, «de la amistad divina que mantiene el universo unido»<sup>1753</sup>. 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»<sup>1754</sup>.

Otros estudiosos han preferido armonizar los dos significados generales que suelen darse al término θεοπργία, 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*»<sup>1755</sup>. 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*»<sup>1756</sup>, 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\*)<sup>1757</sup>.

<sup>1753</sup> Smith, 1990, 110. Iambl., *Myst.* 1, 12 (42, 7-8). Cf. 4, 3 (184, 18-20): γὰρ ἡ φιλίας ὁμοιοτητικῆς κοινωνία καί τις ἀδιάλλοτος συμπλοκή τῆς ἐνώσεως σπινέχει τὴν ἱερατικὴν ἀπεργασίαν.

<sup>1754</sup> Procl., *In R.* 2, 123, 9-16: τὸ τὴν ψυχὴν ἐξιέναι τε δύνασθαι τοῦ σώματος καὶ αὐθις εἰσιέναι καὶ ἔμπνοον ποιεῖν ὅπερ ἀπελελοίπει (...). καὶ γὰρ ἐκεῖνοι (sc. οἱ ἐπὶ Μάρκοιο θεοπργοί) διὰ δὴ τινος τελετῆς τὸ αὐτὸ δρῶσιν εἰς τὸν τελούμενον· καὶ ἔστι πᾶν τὸ τοιοῦτον οὐκ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ δαιμόνιον τὸ μηχανήμα καὶ θεῖον. Cf. Iambl., *Myst.* 3, 1 (100, 5-6): οὐδ' ὄλως ἀνθρωπικόν ἐστι τὸ ἔργον (sc. ἡ πρόγνωσις), θεῖον δὲ (κτλ).

<sup>1755</sup> Majercik, 1989, 22.

<sup>1756</sup> Shaw, 1993, 131, n. 6. Cf. Iambl., *Myst.* 4, 2 (184, 1-6): τῆς ὅλης θεοπργίας διττόν ἐστι πρόσχημα, τὸ μὲν ὡς παρ' ἀνθρώπων προσαγόμενον, ὅπερ δὴ τηρεῖ καὶ τὴν ἡμετέραν τάξιν ὡς ἔχει φύσεως ἐν τῷ παντί, τὸ δὲ κρατύνόμενον τοῖς θείοις σπινθήμασι καὶ ἄνω μετέωρον δι' αὐτῶν τοῖς κρείττοσι σπινάπτόμενον (κτλ).

<sup>1757</sup> *Orac. Chald.* 211\*: οὐ φέρει με τοῦ δοχῆος ἡ τάλαινα καρδία.

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* (τοξοΦοργοί) y *ku-ro-so-wo-ko* (χρσοργοί), representativos del modelo primero, significan respectivamente ‘*who have made bows*’ y ‘*who have worked on gold*’, Blumenthal infiere por analogía que θεοργός podría significar «*who have worked on god*»<sup>1758</sup>. Se trata de una interpretación endocéntrica.

Asimismo, Blumenthal comparó θεοργός con δημιουργός: si éste se entiende a la manera platónica como «*one who works on the world*», aquél podría significar «*one who works on the gods*»<sup>1759</sup>. Anton entiende que en la Antigüedad tardía la figura sacerdotal del teurgo 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*»<sup>1760</sup>. Shaw, en cambio, propone que el teurgo, 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*»<sup>1761</sup>.

Para arrojar luz sobre el concepto ‘teurgia’ también se ha sacado a colación el término ἔργον 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 ἔργον (‘actividad, tarea’) determinado<sup>1762</sup>. Así las cosas, continúa Aristóteles, el hombre únicamente se realiza cuando ejerce el ἔργον o la ‘función’ que le es connatural<sup>1763</sup>. Jámblico, curiosamente, también alude al principio

<sup>1758</sup> Blumenthal, 1993, 2-3. Cf. *a-pu-ko-wo-ko*, ἀμπκ(ο)Φοργός (PY Ad 671); *ku-wa-no-wo-ko*, κῶανοΦοργός (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*, ἱεροργός (PY Eb 159A; Ep 613, 17).

<sup>1759</sup> Blumenthal, 1993, 2.

<sup>1760</sup> Anton, 1992, 12.

<sup>1761</sup> Shaw, 1993, 23 (cf. 15; 22-26; 34-35; 45-57; 114; 158). Según Porfirio (*Stat.* 10, 72-73 = 360F, 74-75) ἐν δὲ τοῖς κατ’ Ἐλεσῖνα μῦσθηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκεῖάζεται.

<sup>1762</sup> Pl., *R.* 369e-370c.

<sup>1763</sup> 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»<sup>1764</sup>. 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 θεοποίησις consiste en θεοὺς ποιοῦσα<sup>1765</sup>: la teúrgia sería pues el arte de «crear dioses». Jámblico, según se cree, alude a la teúrgia como ἡ τῶν ἔργων τέχνη, «el arte de las obras [divinas]»<sup>1766</sup>: al emplear el término ἔργα, nos informa Pselo, los caldeos se referían a los ‘procedimientos místicos’<sup>1767</sup>. El testimonio de Hesiquio, pues, respalda la interpretación endocéntrica de quienes opinan que θεο- funciona en θεοποίησις como un genitivo objetivo. Eitrem, adoptando una perspectiva similar, consideró que el significado de θεοποίησις como «*créateur des dieux*»<sup>1768</sup> no se puede descartar por completo. Según el erudito, el término θεοποίησις es comparable al de θεοποιός, el cual relaciona, aduciendo el testimonio de Hipólito de Roma, con el verbo θεοποιέω (‘deificar, divinizar’)<sup>1769</sup>. El lexicógrafo Pólux, a su vez, registra que θεοποιός significa lo mismo que las voces ἀγαλατοποίησις, ἀγαλατοποιός y θεοπλάστης: todas ellas designan cual sinónimos al ‘fabricante de estatuas de los dioses’<sup>1770</sup>. Acaso Pólux habría incluido entre ellos el término θεοποίησις 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

<sup>1764</sup> Iambl., *Myst.* 4, 1 (182, 4-7): οὐκ μαχαίρας ἔργον ἐστὶ τὸ τέμνειν καὶ οὐδὲν ἄλλο ποιεῖ ἢ τοῦτο (...) κατὰ φύσεως μεριστὴν ἀνάγκην (...).

<sup>1765</sup> Hsch., θ 313. Agustín refiere a la teúrgia bien como ‘*theurgia*’, ‘*theurgica disciplina*’ o ‘*ars theurgica*’; vid. Keenan (1940).

<sup>1766</sup> Iambl., *Myst.* 1, 9 (33, 9-10). Cf. 2, 11 (96, 13): τὰ θεῖα ἔργα.

<sup>1767</sup> Psel., *Exeg.* 138, 19-20 (1140b, 5-6): ἔργα δὲ εὐσεβείας παρὰ Χαλδαίοις αἱ τῶν τελετῶν μέθοδοι. Cf. *Orac. Chald.* 133 (ἱερεὺς πρὸς ἔργα κίβερων).

<sup>1768</sup> Eitrem, 1942, 49.

<sup>1769</sup> Hippol., *Haer.* 10, 34, 4, 23: ὅταν θεοποιηθῆς, ἀθάνατος γεννηθεῖς. Cf. *Haer.* 6, 7, 1, 6; 6, 14, 1, 4; 9, 12, 18, 90.

<sup>1770</sup> Poll. 1, 12-13, p. 3, 20-28.

según Saffrey del tratado *Sobre las virtudes* de Jámblico<sup>1771</sup>, Pselo afirma que el θεοϋργός, al que califica con el peculiar término θεοπάτωρ, θεοὺς τοὺς ἀνθρώποισι ἐργάζεται, «hace de los hombres dioses»<sup>1772</sup>. 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 θεοϋργία consiste «*en conférant une nature divine*»<sup>1773</sup>; para O’Meara comporta «*a process for making man god*», de modo que «‘*theurgy*’ can be compared to *divinization*»<sup>1774</sup>; para Blumenthal comporta un «*becoming godlike by ritual means*»<sup>1775</sup>; 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*»<sup>1776</sup>. 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 ΘΕΟΠΙΑΤΩΡ

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*»<sup>1777</sup>. El título, traducido al prácrito como *deva-putra*, fue adoptado por algunos reyes del Imperio Kushana (s. I-III d.C.)<sup>1778</sup>, que abarcó

<sup>1771</sup> Lewy, 1978, 465; 477. Saffrey (1990, 105) remite a *OD* 66-81 y *Dam.*, *In Phd. I*, 143, 5.

<sup>1772</sup> Psel., *OD* 74.

<sup>1773</sup> Bidez, 1965<sup>2</sup>, 369, n. 8.

<sup>1774</sup> O’Meara, 2003, 129.

<sup>1775</sup> Blumenthal, 1993, 2.

<sup>1776</sup> Anton, 1992, 16.

<sup>1777</sup> Garibaldi, 2004, 367.

<sup>1778</sup> H. Scharfe, *The state in Indian tradition* (Leiden: Brill, 1989), p. 76-77.

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, Tito<sup>1779</sup>.

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 refiere en esta ocasión a la filiación davídica de Jesús, o sea, al hecho de que el rey David era considerado «*father of God*»<sup>1780</sup>; esta explicación cuenta con el respaldo de algunos textos neotestamentarios<sup>1781</sup>. Sin embargo, conjeturo que la expresión ó θεοπάτωρ Δαυΐδ 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 sacralizada<sup>1782</sup>.

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»<sup>1783</sup>.

Saffrey sostuvo que Ἐβάρμων, el pseudónimo adoptado por Jámblico en la *Respuesta del maestro Abamón* a Porfirio, es un teóforo compuesto a partir de la raíz semita *'āblabba* y del teónimo egipcio Ἄμμων, el dios del panteón tebano que ya Píndaro asimiló a Zeus<sup>1784</sup>. Según dicha etimología Ἐβάρμων 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

<sup>1779</sup> Samos 190 McCabe: Τίτω Καίσαρι Σεβάστω – ] / Θεοπά[τορι].

<sup>1780</sup> Garibaldi, 2004, 367, n. 5. E.g. Epiph. Const., PG 43, 453a; Io. D., *Fid.* 84, 54 (PG 94, 1132a), 100, 40 (PG 94, 1221b); Dion. Ar., *Ep.* 8, 1, 1085b; Phot., *Bibl.* 275, 511a, 28; Psel., *Orat.* 30, 127 y *Theol.* 106, 64; Geo. Sync., p. 206, 11 y 389, 17; Thdr., *Ep.* 557, 31.

<sup>1781</sup> *Eu. Marc.* 12, 35-36. *Eu. Matt.* 1, 6-16. *Eu. Luc.* 3, 23-38. *Ep. Rom.* 1, 4.

<sup>1782</sup> LXX, *1Sa.* 16, 1-12.

<sup>1783</sup> 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’*).

<sup>1784</sup> Pi., *P.* 4, 16. Hdt. 2, 42 y 55. Plu., *Mor.* 354c. En *Apoph. Patr.* se registran las formas Ἄμμών, Ἄμοϋν y Ἄμμοϋν. Sobre *'āblabba* vid. Doldán (1999), Huffmon (s.v. «Father», *DDD*, 326-328), Rodríguez Carmona (2002, 344-347); sobre Amón, Assmann (s.v. «Amoun», *DDD*, 28-32); sobre el semita *'Am(m)*, Seow (s.v. «Am», *DDD*, 24-26). Los teóforos greco-egipcios no debieron de ser inusuales: e.g. Ὁραπόλλων (vid. Fournet, 1992, 231-232) Ἐρμάνοβις (Plu., *Mor.* 375e) o Ἐρμάμων (Eus., *HE* 7, 22, 12).

teúrgo<sup>1785</sup> (en apoyo de su explicación el erudito sostiene que Jámblico gustó de usar nombres terminados en -πάτωρ<sup>1786</sup>). Sin embargo, a mí me parece que Ἀβάμμων, de aceptarse una etimología tal<sup>1787</sup>, debe de significar ‘(mi) padre (es) Amón’<sup>1788</sup>, de resultas 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<sup>1789</sup>: el Demiurgo, quien es πατήρ ἔργων según Platón y Proclo, y a quien Jámblico llama πατήρ τῶν ὄλων<sup>1790</sup>.

Así como los autores de los *Salmos* bíblicos o Jesucristo fueron considerados Πῖός τοῦ θεοῦ<sup>1791</sup>, 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* 74 se distingue a las personas que practican cada virtud con un calificativo particular: el hombre σποῦδαῖος (‘solícito’) es quien se ejercita en las virtudes cívicas; el δαμόνιος 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 ἀρεταί y sus diferentes grados, virtudes que, según el filósofo de

<sup>1785</sup> Saffrey, 1990, 95-107. Romano (1993, 88) acepta la explicación. Liebes (2007), en cambio, propone que Ἀβάμμων podría acaso derivar del hebreo *av hamon* (‘padre de muchos [pueblos]’, *Gn.* 15, 5), en alusión al patriarca Abraham.

<sup>1786</sup> Iambl., *Myst.* 8, 2 (261, 12-262, 7): αὐτοπάτωρ, μονοπάτωρ, οὐσιοπάτωρ. En los *Oráculos* no se documenta ningún nombre en -πάτωρ/-πατήρ.

<sup>1787</sup> Rechazada por Clarke et al., Iambl., *Myst.*, XXXIV-XXXVII.

<sup>1788</sup> Los faraones de las dinastías XVIII-XX se dirigen con frecuencia a «*his father Amon*» (vid. *Ancient records of Egypt*, vols. 2-4, *passim*).

<sup>1789</sup> Iambl., *Myst.* 8, 3 (263, 7-11): ὁ γὰρ δημοῦργικὸς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας, ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν, καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρῦμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων, Ἀμοῦν κατὰ τὴν τῶν Αἰγῦπτίων γλῶσσαν λέγεται.

<sup>1790</sup> Pl., *Ti.* 41a. Procl., *In Ti.* 1, 319, 17-19. Iambl., *Myst.* 1, 21 (65, 7-8) y 5, 23 (232, 18).

<sup>1791</sup> LXX, *Ps.* 2, 7: Κύριος εἶπεν πρὸς με· «Πῖός μοι εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε». *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 πολιτικά, también denominadas πρακτικά, el hombre σποῦδαῖος modera sus pasiones irracionales (μετριοπάθεια) y actúa bajo la guía del raciocinio, siempre en conformidad con la naturaleza, lo cual favorece la vida en comunidad y la convivencia social. Mediante la práctica de las virtudes καθαριστικά, también llamadas θεωρητικά en el sentido de que preparan el alma para la θεωρία, el hombre δαιμόνιος 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 impassibilidad (ἀπαθεία), el estado que le permitirá asemejarse (ὁμοίωσις) a la divinidad, en conformidad con el ideal platónico<sup>1792</sup>. El hombre θεός es quien practica las virtudes propias νοερώς τῆς ψυχῆς ἐνέργοισης, 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 θεωρητικά ο νοερά. Por último, el θεῶν πατήρ (que no θεοπάτωρ) ejercita las virtudes παραδειγματικά propias del Intelecto divino<sup>1793</sup>. 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 jambliqueo, adoptado por Marino para estructurar su biografía encomiástica *Vida de Proclo*, además de incorporar las virtudes φιλικά y ἠθικά 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 θεολογικά en lugar de las paradigmáticas<sup>1794</sup>.

<sup>1792</sup> Pl., *Tht.* 176a-b: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθέδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φιλή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γένεσθαι.

<sup>1793</sup> Porph., *Sent.* 32, 1-7, p. 17 12-23, 2.

<sup>1794</sup> Marin., *Procl.* 3, 5-7. Vid. Dam., *In Phd. I*, 138-144; Olymp., *In Phd.* 8, 2-6; Psel., *Psychol.* 111, 18-19. O'Meara, 2003, 40-49 («*The scale of virtues*»).



En *Omnifaria doctrina* Pselo refiere que por encima de este sistema de seis niveles (φίσιική, ήθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική y θεοργική) están las virtudes que sirven como παραδείγματα de todas las demás<sup>1795</sup>. Si bien cada nivel de virtudes contribuye a su manera y en diferente grado a ή πρός τόν θεόν όμοίωσις, ésta únicamente culmina en su forma más perfecta por medio del ejercicio de las virtudes teúrgicas<sup>1796</sup>, «*vertus que*», junto con las teoréticas y las purificadoras, valora Saffrey, «*nous pourrions appeler mystiques*»<sup>1797</sup>. 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<sup>1798</sup>: liga el alma del teúrgo con la divinidad.

Según parece, así pues, Pselo pudo reemplazar la expresión porfiriana θεῶν 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 Ἀβάμμων 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 θεοργικὴν ἀρετὴν θεοπάτωρ κατονομάζεται· ἐπειδὴ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους οὗτος ἐργάζεται (...). Δεῖ οὖν τὸν ἀναγόμενον εἰς θεοῦ ἑξομοίωσιν πρῶτα μὲν σποδαῖον γενέσθαι, εἶτα δαιμόνιον, εἶτα θεῖον, καὶ τέλος θεοπάτορα. (...) Θεοπάτωρ δὲ καλεῖται ὁ θεοργὸς καὶ διὰ τὸ τῆς ψυχῆς εἶναι πατήρ, ὃν θεὸν καλοῦμεν διὰ τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν (...). ‘Ο δὲ θεοργὸς ἦτοι ὁ θεοπάτωρ ὁ τῆς

<sup>1795</sup> Psel., *OD* 67: (...) ή δὲ θεοργική, ή τὸ θειότατον ήμῶν τῆς ψυχῆς ἀνεγείροσα καὶ αὐτῇ ἐνίσσοσα τῷ θεῷ καὶ τὴν θεῖαν ἐνεργοῦσα μανίαν. Cf. 69: μαντική δὲ ἀρετὴ λέγεται ή θεοφορομένη καὶ ἐνθοσιῶσα καὶ τὴν ψυχὴν περὶ τὸ θεῖον ἀναβαρκεύοσα καὶ οἷον ἐνθεασμοῦ πλήρης καὶ κορβαντιάσεως γινομένη. Cf. Eustr., *In EN* 109, 19-20.

<sup>1796</sup> Psel., *OD* 71: ὁμοιούμεθα καὶ κατὰ τὰς θεοργικάς, αὕτη γοῦν ἐστὶν ή τελειοτάτη ὁμοίωσις.

<sup>1797</sup> Saffrey, 1990, 163.

<sup>1798</sup> Lact., *Inst.* 4, 28, 2. Aug., *Retract.* 1, 13, 9. Isid., *Etym.* 8, 2, 2.

τῆς θείας ὄλως ἐκστάσεως γεγονῶς οὐκ ἄν ποτε μεταθείη πρὸς τὸ ἐναντίον εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἔξω ἑαυτοῦ ὦν καὶ θεὸς ἀτεχνῶς γεγονῶς.

Su 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<sup>1799</sup>. El teúrgo, merced a haber alcanzado el máximo grado humanamente posible de asimilación con la divinidad (ἐξομοίωσις), se compara a la divinidad superior que es θεῶν 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<sup>1800</sup>.

El testimonio se complementa con el de *Omnifaria doctrina* 71:

Τὸ δὲ δύνασθαι θεοποιεῖν ἄνθρωπον καὶ τῆς ὕλης ἐξάγειν καὶ τῶν πάθων ἀπαλλάττειν, ὥστε δύνασθαι καὶ αὐτὸν θεοποιεῖν ἕτερον, τοῦτο ἐστὶν ἡ τελειοτάτη ὁμοίωσις (...). Ὁρᾶς ὅπως ἐν τῇ θεοποιίᾳ τὴν ἀληθεστάτην τέθηκεν ἐξομοίωσιν.

Pselo da a θεοποιεῖν un sentido afín a θεοποιεῖν, pero tal vez añade a este segundo un matiz particular: el ser que θεοποιεῖν (‘diviniza’) 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 impasibilidad, 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 θεοποιῶν ἀκρότατοι podría implicar que los teúrgos, según su nivel de preparación, habrían de alcanzar diferentes grados de asimilación divina<sup>1801</sup>. Jámblico,

<sup>1799</sup> 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.

<sup>1800</sup> Vid. Iambl., *Myst.* 3, 31 (176, 1-179, 12). Shaw, 1993, 24.

<sup>1801</sup> Procl., *In Ti.* 3, 27, 9. En *Theol. Plat.* 1, 4, p. 20, 13-19 οἱ ἀκρότατοι τῶν τελεσῶν son todos aquellos –teúrgos incluidos– que llegan a la verdad teológica por inspiración divina (ἐνθεαστικῶς).

a su vez, prefiere hablar de θεοϋργική ένωση en lugar de όμοίωση (un término que nunca se usa en *De mysteriis*) para expresar el grado sumo de la experiencia mística<sup>1802</sup>. Así las cosas, Lewy opinó que el término ‘teúrgia’ designa «both a ‘practical’ method of union with the gods (δραστική ένωση) and the supra-rational union with the highest order of the divine attainable to a human being»<sup>1803</sup>.

## 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<sup>1804</sup>.

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 Neḥuniah, la persona que inició a Ishmael en los secretos del viaje celeste a través de las *hekhalot*<sup>1805</sup>.

En opinión de Vanderspoel el fundador de la teúrgia caldea pudo conocer la tradición concerniente a Henoc-Metrón, de modo que habría incorporado al sistema

<sup>1802</sup> Iambl., *Myst.* 2, 11 (97, 1-2).

<sup>1803</sup> Lewy, 1978, 462-463.

<sup>1804</sup> Schäfer, 1997, 39-40. Para más detalle vid. Schäfer (1996) y Scholem (1996, 61-100: «El misticismo de la Merkabá y el gnosticismo judío»).

<sup>1805</sup> S.v. «Akiva» (*Encycl. Jud.* 1, 562-563), «Ishmael ben Elisha» (*Encycl. Jud.* 10, 83-84), y «Neḥunyah ben Ha-Kanah» (*Encycl. Jud.* 17, 64).

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 ‘Metatrón’, un ángel que además se asemeja a Dios<sup>1806</sup>. Así las cosas, se establece una analogía entre el teúrgo y el *yored merkavá* cuyo prototipo mítico es Henoc-Metrón.

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<sup>1807</sup>. 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 Jordán y no en las inmediaciones de Antioquía<sup>1808</sup>– 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*»<sup>1809</sup>. 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 θεοῦ ἔργον, 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 ὄχημα o ‘vehículo’ del alma), Vanderspoel conjetura que al acuñarse el neologismo griego lo más conveniente habría

<sup>1806</sup> Vanderspoel, 1996, 521-522. S.v. «Enoch» (*Encycl. Jud.* 6, 441-445) y «Metatron» (*Encycl. Jud.* 14, 132-134). Vid. LXX, *Gn.* 5, 24; *Liber Iubil.* 4, 17-25; *3Enoch* 4-16; *1Enoch* 70-71.

<sup>1807</sup> Vanderspoel, 1996, 518. S.v. «Amoraim» (*Encycl. Jud.* 2, 89-95), «Assi» (*Encycl. Jud.* 2, 603), «Ammi bar Nathan» (*Encycl. Jud.* 2, 82), y «Johanan ben Nappaḥa» (*Encycl. Jud.* 11, 370-372).

<sup>1808</sup> Vanderspoel, 1988.

<sup>1809</sup> Vanderspoel, 1996, 518.

sido reemplazar la noción de ‘carro’ por la de ‘dios’: «*seen in this way, θεοϋργία is simply ma‘aseh Merkabah in Greek*»<sup>1810</sup>.

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 significativos<sup>1811</sup>. 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 término<sup>1812</sup>. Si uno consulta el LSJ (s.v. «θεοσοφία», «θεόσοφος» y «θεοσοφέω»), concluirá que el término fue difundido sobre todo por Porfirio, particularmente a través de su tratado *De abstinentia*<sup>1813</sup>. En Jámblico se atestigua una sola vez la voz θεόσοφος para describirse a la Musa «sabia en asuntos divinos»<sup>1814</sup>. Temistio lo emplea una vez en el contexto de la festividad egipcia de las linternas celebrada en Sais<sup>1815</sup>. Orígenes alude a la ‘teosofía’ del apóstol Pablo<sup>1816</sup>. Focio llama ‘teósofo’ al autor cristiano Juan Crisóstomo y dice que fueron los brahmanes quienes enseñaron la ‘teosofía’ al pagano Apolonio de Tiana<sup>1817</sup>. Porfirio también llamó

<sup>1810</sup> Vanderspoel, 1996, 520.

<sup>1811</sup> E.g. el término αὐλή (*Orac. Chald.* 202) evoca el de *hekhal* (‘palacio’), que en su origen designa la sala que antecedió al sanctasanctórum del Templo de Salomón.

<sup>1812</sup> Iul., *Ep.* 12, p. 19, 13-14 B. (2 W.). Vid. p. 151.

<sup>1813</sup> Porph., *Abst.* 2, 35, p. 104, 32; 2, 45, p. 112, 17; 4, 9, p. 169, 26. Lewy, 1978, 444.

<sup>1814</sup> Iambl., *Myst.* 7, 1 (249, 11).

<sup>1815</sup> Them., *Or.* 4, 50d, p. 72, 17.

<sup>1816</sup> Origenes, *Fr. in Ps.* 118, 77, p. 282: κατὰ τὴν ἀποστόλου θεοσοφίαν.

<sup>1817</sup> Phot., *Bibl.* 277, 519b, 4; 44, 9b, 24-27.

‘teósofos’ a los gimnosofistas de la India<sup>1818</sup>. 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*: «llénate de sabiduría divina»<sup>1819</sup>, 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»<sup>1820</sup>. 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<sup>1821</sup>.

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 Filópono, Porfirio consideró que la μαγεία (identificada por Filópono con la γενεθλιαλογία) era πρακτικὴ θεοσοφία<sup>1822</sup>. 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<sup>1823</sup>. 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)<sup>1824</sup>, parece haberle dado a la colección el título de Θεοσοφία<sup>1825</sup>. El compilador cristiano pudo elegirlo en alusión a Porfirio el enemigo de los cristianos: en la *Teosofía de Tubinga*, según Franco Beatrice<sup>1826</sup>, donde sobre todo se

<sup>1818</sup> Porph., *Abst.* 4, 17, p. 179, 12.

<sup>1819</sup> PGM 13, 234: πλησθεὶς τῆς θεοσοφίας.

<sup>1820</sup> Dam., *Phil. hist.* 46D (fr. 109) [*Sud.*, ε 2424]: τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν ἤχοσαν θεοσοφίαν.

<sup>1821</sup> *App. Clem. Recogn.*, PG 1, 1468a.

<sup>1822</sup> Phlp. *Opif.* 4, 20, p. 200, 21-22 (Porph. 340aF). Cf. Porph., *Phil. orac.* 165 (Eus., *PE* 6, 4, 2, p. 298, 15-16): ἡ μαγεία ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς εἰμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη.

<sup>1823</sup> Eus., *PE* 4, 6, 3, p. 176, 17-21.

<sup>1824</sup> Franco Beatrice, 1995, 416-418.

<sup>1825</sup> *Theos. Tub.* 1, p. 1, 2-3: ὁ τὸ βιβλίον σγγεγραφῶς, ὅπερ ἐπιγέγραπται ΘΕΟΣΟΦΙΑ (κτλ). Cf. 5-6, p. 3, 36-4, 50. Al texto se le dio el título espurio de Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν.

<sup>1826</sup> 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*<sup>1827</sup>.

Volviendo a la teúrgia, parece que el emperador Juliano usó el término *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 *Oráculos* eran *θεοσοφία*<sup>1828</sup> y alude a los teúrgos como οἱ θεόσοφοι<sup>1829</sup>; Damascio, bastante más explícito, habla directamente de *Χαλδαϊκὴ θεοσοφία*<sup>1830</sup>. En consecuencia, no ha de ser extravagante ni anacrónico afirmar, como ya hiciera Gil, que la teúrgia conformó un «sistema teosófico»<sup>1831</sup>. En nuestros días, empero, la voz ‘teosofía’ despierta recelo entre los estudiosos de la religión porque evoca el movimiento teosófico del siglo XIX.

<sup>1827</sup> Vid. *Pass. Artem.* 28, p. 160, 28: ἐκ τῶν θεοσόφων λογίων.

<sup>1828</sup> Procl., *In R.* 2, 225, 3-4; 2, 255, 19-23; *In Ti.* 2, 57, 10-12 (vid. n. 678).

<sup>1829</sup> Procl., *Theol. Plat.* 6, 12, p. 64, 3; *In Ti.* 3, 41, 16.

<sup>1830</sup> Dam., *In Prm.* 3, p. 144, 2 W. (350, p. 212, 19 R.).

<sup>1831</sup> Gil, 2007<sup>3</sup>, 38. Según Scholem (1996, 228), «*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».

## ☞ ἱερατική

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<sup>1832</sup>. 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<sup>1833</sup>. 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<sup>1834</sup>. Uždavinys 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<sup>1835</sup>.

La asimilación de la θεοποίησία a la ἱερατική parece remontar al *De mysteriis*. Con todo, Jámblico 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 θεοποίησεως (dos veces)<sup>1836</sup> y ἱερατικὴ καὶ θεοποιητικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις<sup>1837</sup>; en cuanto a aquélla el contexto egipcio podría justificar, al menos en un caso, por qué la teúrgia 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», Jámblico parece estar armonizando una doctrina caldea (la αὐλή τοῦ

<sup>1832</sup> Pl., *Plt.* 290d-290e: τὸ γὰρ δὴ τῶν ἱερέων σχῆμα καὶ τὸ τῶν μάντεων εἶ μάλᾳ φρονήματος πληροῦται καὶ δόξαν σεμνὴν λαμβάνει διὰ τὸ μέγεθος τῶν ἐγχειρημάτων, ὥστε περὶ μὲν Αἴγυπτον οὐδ’ ἕξεστι βασιλέα χωρὶς ἱερατικῆς ἄρχειν (κτλ). Cf. Plut., *Mor.* 354, b17-c26.

<sup>1833</sup> Anon., *Prol.* 4. García Bazán, 2000a, 115, n. 8. Cf. Olymp., *In Alc.* 2, 134-135.

<sup>1834</sup> Clem., *Strom.* 6, 4, 37. Assmann, 2002, 12-13.

<sup>1835</sup> Uždavinys, 2008a, 111.

<sup>1836</sup> Iambl., *Myst.* 8, 4, (267, 8) y 9, 6 (280, 18).

<sup>1837</sup> Iambl., *Myst.* 10, 5 (291, 13-16).



ἀγαθοῦ 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* ἱερατικός 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 ἱερατικός, Jámblico también refiere a ἡ ἱερατική, en función sustantivada; en estas ocasiones, por ejemplo, el contexto caldeo es claro un par de veces<sup>1838</sup>. La expresión ἡ ἱερατικὴ 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<sup>1839</sup>.

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 θεοϋργικῆς κοινωνίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπους, «la comunidad teúrgica de dioses y hombres», mientras que en otro se escribe τὴν κοινωνίαν ἀδιάλπτον τὴν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεούς, «la indisoluble comunidad hierática con los dioses»<sup>1840</sup>.
- Se menciona ora ἡ θεοϋργικὴ τέχνη<sup>1841</sup> ora ἡ ἱερατικὴ. También parecen usarse ἡ τῶν ἔργων τέχνη<sup>1842</sup> y ἡ (ἐνεργὸς) τῶν ἱερέων τέχνη<sup>1843</sup> como expresiones equivalentes. La acción teúrgica, por ende, se refiere como ἱερατικὸν ἔργον e ἱερατικὸν ἀπεργασία<sup>1844</sup>.

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:

<sup>1838</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31 (176, 5); 5, 18 (225, 4); 5, 21 (230, 2); 5, 22 (230, 15).

<sup>1839</sup> Procl., *Sacr.* 149, 6. Psel., *Logica* 3, 137: καὶ τὴν ἱερατικὴν τέχνην (sc. Χαλδαῖοι) σπνέστησαν. 46, 50: ἕκ τινος τέχνης ἱερατικῆς. *Forens.* 1, 283-286: Χαλδαίων ἱερατικῆς τέχνης (...), ἀρχαία γὰρ αὕτη καὶ πρεσβύτερα φιλοσοφία.

<sup>1840</sup> Iambl., *Myst.* 1, 8 (28, 6-7) y 5, 26 (237, 12-13).

<sup>1841</sup> Iambl., *Myst.* 2, 10 (91, 10); 2, 11 (98, 17-18); 5, 23 (233, 11). Cf. Psel., *Theol.* 35, 67-68.

<sup>1842</sup> Iambl., *Myst.* 1, 9 (33, 9-10). Cf. 3, 19 (146, 19): τῶν ἐν τῇ θεοϋργίᾳ γιγνομένων ἔργων.

<sup>1843</sup> Iambl., *Myst.* 2, 11 (96, 8-9); 5, 14 (217, 9).

<sup>1844</sup> Respectivamente, Iambl., *Myst.* 7, 5 (258, 10) y 4, 3 (184, 19-20).

- Jámblico afirma que θεοϋργικώτερον εἰπεῖν, «hablar más desde el punto de vista de la teúrgia», es hacerlo κατὰ τὴν ἐνεργὸν τῶν ἱερέων τέχνην, «en conformidad con el arte activa de los sacerdotes»<sup>1845</sup>.
- Los θεοϋργοί son οἱ διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀποκεκαθαυμένοι, «quienes han sido purificados por medio de la hierática»<sup>1846</sup>.
- Además, μόνοι οὗτοι καὶ δύνανται γινώσκειν τίς ἐστὶν ἡ τελεσιοϋργία τῆς ἱερατικῆς, «sólo ellos pueden conocer cuál es el procedimiento efectivo de la hierática»<sup>1847</sup>.
- Los teúrgos, al vivir regidos únicamente por el intelecto y liberados de los vínculos materiales, νοερόν καὶ ἀσώματον ἱερατικῆς θεσμὸν διαμελετῶσι περὶ πάντα τῆς θεοϋργίας τὰ μέρη, «practican la ley intelectual e incorpórea de la hierática concierne a todas las partes de la teúrgia»<sup>1848</sup>.
- La totalidad de la teúrgia (ἡ ὅλη θεοϋργία) περιβάλλεται πως διὰ τῶν ἀπορρήτων σμύβωλων τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα, «por medio de los símbolos secretos, se reviste de alguna manera del aspecto hierático de los dioses»<sup>1849</sup>.
- La culminación del arte hierática (ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς) tiene lugar ὅποτε γέ τις τῶν θεοϋργικῶν θεῶν ὑπερκοσμῶς μετάσχοι, «cada vez que alguien participa hipercósmicamente de los dioses de la teúrgia»<sup>1850</sup>.

<sup>1845</sup> Iambl., *Myst.* 2, 11 (96, 8-9).

<sup>1846</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31 (176, 5-6).

<sup>1847</sup> Iambl., *Myst.* 5, 21 (229, 17-230, 2).

<sup>1848</sup> Iambl., *Myst.* 5, 18 (225, 3-5).

<sup>1849</sup> Iambl., *Myst.* 4, 2 (184, 11-13). Cf. Dam., *In Prm.* 2, p. 43, 16-17 W. (210, p. 93, 8-9 R.): τὰ ἀλλὰ σύμβολα τῶν θεῶν ὅσα παραλαμβάνει ἡ ἱερά ἐπιστήμη.

<sup>1850</sup> Iambl., *Myst.* 5, 20 (228, 2-3). Cf. *Myst.* 8, 8 (271, 12-13): διὰ τῶν ὑπερκοσμίων (sc. θεῶν) ἔσται ταῖς ψυχῆς ἡ ἀπόλσις.

- El objetivo τῆς παρ’ Αἰγύπτίους ἱερατικῆς ἀναγωγῆς es guiar τὴν θεοϋργικὴν ψυχὴν hacia el Demiurgo y colocarla junto a él<sup>1851</sup>. 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 ἱερατικὴ parece reemplazar al de θεοϋργία. El caso más claro se atestigua en la *Exégesis de los Oráculos* de Pselo, pues se llama ἱερατικοὶ ἄνδρες a los teúrgos que fueron testigo de las visiones lumínicas descritas en los *Oráculos* (fr. 158)<sup>1852</sup>. 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:

ῬΟτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλικος καὶ Σπριανός καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. ὁ δὲ Πλάτων τὰς ἐκατέρωθεν σπῆγορίας ἐννοήσας πολλὰς οὔσας εἰς μίαν αὐτὰς σπῆγαγεν ἀλήθειαν<sup>1853</sup>.

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. Está 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<sup>1854</sup>. 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.

<sup>1851</sup> Iambl., *Myst.* 10, 6 (292, 14-18).

<sup>1852</sup> Psel., *Exeg.* 136, 2-3 (1136c, 9).

<sup>1853</sup> Dam., *In Phd. I*, 172 (Porph. 475F). Cf. Ficino, *A Martino Uranio*, 5 de junio de 1489 (*Opera*, Basileae, 1576, t. 1, fol. 899 [cita Marcel, 1958, 639, n. 2]): «*duas ad felicitatem vias divinus Iamblichus Aegyptionem mente describit, alteram Philosophicam, alteram sacerdotiam (...)*».

<sup>1854</sup> 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 *ἱερατικὴ ἐπιστήμη*<sup>1855</sup>, ora sostiene que las doctrinas filosóficas cobran mayor consistencia cuando se adentran en la hierática<sup>1856</sup>. 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<sup>1857</sup>; la procesión del Uno<sup>1858</sup>; el principio de la *ὑπαρξις*<sup>1859</sup>; la ordenación triádica de lo inteligible<sup>1860</sup>. 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 *ἱερατικὴ πραγματεία* es *θειότερον χρῆμα*, le aconseja que no descuide el estudio de la filosofía<sup>1861</sup>. Damascio sugiere que la *ἱερατικὴ, ἢ ἐστὶ θεῶν 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<sup>1862</sup>. Además, Damascio llama *ἱερατικά* a las virtudes ‘teúrgicas’ de Jámblico y Proclo<sup>1863</sup>.

Para Hierocles de Alejandría († ante 490) la *ἱερατικὴ ἀναγωγή*, a la que también refiere como *ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη*, había sido un complemento necesario de la elevación filosófica: la hierática se ocupa estrictamente del ascenso del cuerpo luminoso o vehículo

<sup>1855</sup> Dam., *Phil. hist.* 88A (fr. 213) [*Sud.*, ο 795]: φιλοσοφοῦντος οὐκ ἔστι μαντικὴν ἐπαγγέλλεσθαι καὶ προφέρειν οὐδὲ τὴν ἄλλην ἱερατικὴν ἐπιστήμην· χωρὶς γὰρ τὰ τῶν φιλοσόφων καὶ τὰ τῶν ἱερέων ὀρίσματα.

<sup>1856</sup> Dam., *In Phd. II*, 109: ὥσπερ αἱ ἄλλαι τέχναι καὶ ἐπιστήμαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καταφ[ι]λοῦσθαι βεβαιοῦνται, οὕτω καὶ φιλοσοφία ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἀναβάσσει τὰ οἰκεῖα δόγματα σ[υ]νίστησιν.

<sup>1857</sup> Dam., *Pr. 2*, p. 104, 17-106, 15 W. (70, p. 154, 7-155, 18 R.). *Orac. Chald.* 1 y 2.

<sup>1858</sup> Dam., *Pr. 1*, p. 120, 20-122, 13 (39, p. 79, 29-80, 29).

<sup>1859</sup> Dam., *Pr. 2*, p. 70, 22-74, 22 (61, p. 131, 15-134, 8). Vid. p. 272.

<sup>1860</sup> Dam., *Pr. 3*, p. 108, 16-115, 13 (111, p. 284, 22-289, 17).

<sup>1861</sup> Dam., *Phil. hist.* 150 (*Isid.* 227) [*Phot.*, *Bibl.* 242, 349a, 38-349b, 4]: εἰ δὲ θειότερον χρῆμα, ὡς σὺ φῆς, ὧ Ἡγία, ἔλεγε πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰσίδωρος, ἡ ἱερατικὴ πραγματεία, φημί μὲν τοῦτο ἀγάγω· ἀλλὰ πρῶτον ἀνθρώπο[ς] γενέσθαι τοὺς ἐσομένο[ς] θεοὺς δεῖ. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Πλάτων ἔφη μὴ ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπο[ς] μεῖζον ἀγαθὸν φιλοσοφίας.

<sup>1862</sup> Dam., *Phil. hist.* 4A (fr. 3) [*Sud.*, ι 159].

<sup>1863</sup> Damascio (*In Phd. I*, 138-144) habla de virtudes *φ[ι]σικά*, *ἠθικά*, *πολιτικά*, *καθαρικά*, *θεωρητικά*, *παραδειγματικά* e *ἱερατικά*.

neumático, lo cual se consigue gracias a su purificación por medio de los ritos τελεστικοί; la filosofía, en cambio, propicia el ascenso del alma racional al ejercitarla en las disciplinas matemáticas y en la dialéctica<sup>1864</sup>. 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 ιερατική τελεσιοργία facilita la catarsis del vehículo anímico<sup>1865</sup>). La hierática, así pues, en la medida en que prepara el camino hacia la contemplación intelectual, está subordinada a la filosofía contemplativa<sup>1866</sup>. 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 providentia*<sup>1867</sup>, no haya empleado la voz θεοργία 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 ψυχῆς λεπτόν ὄχημα (fr. 120), pues al filósofo le interesó plantear el tema de su catarsis. Kroll dudó de que el término ὄχημα se haya usado de verdad en los *Oráculos* (la fórmula οἱ χρησμοὶ καλοῦσιν 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 caldea<sup>1868</sup>. Places también recoge ὄχημα entre el vocabulario caldeo (fr. 201), aun cuando Proclo, fuente de la que parte, no alude a que es un vocablo procedente de los *Oráculos*<sup>1869</sup>. Pselo, en cambio, aporta un testimonio que parece ser concluyente: el Caldeo recurrió a los ritos materiales para purificar τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα e impulsar al alma en su ascenso; mediante la τελεστική habría de eliminar del vehículo anímico del iniciado, según aclara a su vez

<sup>1864</sup> Hierocles., *In CA* 26, p. 110, 19-119, 2 K. (478-482 M.). Cf. Procl., *In Alc.* 174, 8-14.

<sup>1865</sup> Simp., *In cael.* 469, 4-11: αὐτοειδὲς ὄχημα (αὐγοειδὲς corr. Blumenthal, 1993, 5, n. 27).

<sup>1866</sup> Hierocles., *In CA* 26, 26-27, p. 118, 6-22 K. (482 M.). Schibli, 2002, 42-44; 98-118. O’Meara, 2003, 129-130. Hadot, 2004, 47-49. Cf. Olymp., *In Phd.* 8, 2, 19-20 W.

<sup>1867</sup> Schibli, 2002, 6; 24. Hadot, 2004, 8-9; 11-12.

<sup>1868</sup> Kroll, 1894, 47. Majercik, *Oracles*, 187. Sobre la doctrina del vehículo anímico en Hierocles vid. Hadot (2004, 36-42).

<sup>1869</sup> Procl., *In Ti.* 1, 5, 5; 1, 5, 15.

Proclo, las κηλίδας ο ‘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 material<sup>1870</sup>. Los versos pitagóricos que clausuran el *Carmen aureum*, según Hierocles, ilustran cuál es el beneficio supremo que la τελεστική τέχνη y la filosofía pueden proporcionar conjuntamente al alma humana:

Ἦν δ’ ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ’ ἐλεύθερον ἔλθης,  
ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός<sup>1871</sup>.

De Proclo, compañero menor de Hierocles en la Academia, se conserva un extracto con el título Περί τῆς καθ’ Ἑλληνικῆς 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:

Καὶ οἱ ἱερατικοὶ ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἅπασι σμπαθείας πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις, πάντα ἐν πᾶσι κατανοήσαντες, τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν σπνεστήσαντο, θαμμάσαντες τῷ βλέπειν ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἔσχατα καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα, ἐν οὐρανῷ μὲν τὰ χθόνια κατ’ αἰτίαν καὶ οὐρανίως, ἐν τε γῆ τὰ οὐράνια γηίνως. (...) Οἱ πάλαι σοφοὶ (...) ἐπήγοντο θείας δυνάμεις εἰς τὸν θνητὸν τόπον καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐφειλκύναντο· ἱκανὴ γὰρ ἡ ὁμοιότης σπνάπτειν τὰ ὄντα ἀλλήλοις (cf. Hierocl., *In CA* 26, 23, p. 117, 10-12 K. = 481 M.). (...) Οὕτω μεστὰ πάντα θεῶν, τὰ μὲν ἐν γῆ τῶν οὐρανίων, τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ τῶν ὑπὲρ τὸν οὐρανόν, καὶ πρόεισιν ἐκάστη πληθρομένη σειρὰ μέχρι τῶν ἐσχάτων· τὰ γὰρ ἐν ἐνὶ πρὸ τῶν πάντων, ταῦτα ἐν πᾶσιν ἐξεφάνη (...). Καὶ ἀγάλματα πολλακίς κατασκευάζοσι σύμμικτα καὶ θμιάματα, φράσαντες εἰς ἐν τὰ μερισθέντα σπνήματα καὶ ποιήσαντες τέχνη ὁποῖον κατ’ οὐσίαν τὸ θεῖον περιληπτικὸν καθ’ ἔνωσιν τῶν πλειόνων δυνάμεων, ὧν ὁ μὲν μερισμὸς ἡμύδρωσεν ἐκάστην, ἡ δὲ μῖξις ἐπανήγαγεν εἰς τὴν τοῦ

<sup>1870</sup> Psel., *Exeg.* 132, 3-14 (1132, a1-12). Procl., *In Ti.* 3, 300, 16-20: ἡ τελεστικὴ σμβάλλεται, διὰ τοῦ θεοῦ πρὸς ἀφανίζοσα τὰς ἐκ τῆς γενέσεως ἀπάσας «κηλίδας», ὡς τὰ λόγια διδάσκει (*Orac. Chald.* 196), καὶ πᾶσαν τὴν ἀλλότριον ἦν ἐφειλκύνετο τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα καὶ ἀλόγιστον φύσιν. Cf. *Orac. Chald.* 104: μὴ πνεῦμα μολύνης.

<sup>1871</sup> Hierocl., *In CA* 27, 1, p. 119, 3-4 K. (482-483 M.).

παραδείγματος ιδέαν. (...) Διὰ μὲν οὖν τῆς σμπαθείας προσήγοντο, διὰ δὲ τῆς ἀντιπαθείας ἀπήλανον<sup>1872</sup>.

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*»<sup>1873</sup>, 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 (εἶδος)<sup>1874</sup> 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 ópticas»<sup>1875</sup>.

En segundo lugar, el principio «*of continuity*»<sup>1876</sup> deriva de la definición de continuidad dada por Aristóteles: existe continuidad (τὸ συνεχές) cuando los límites de dos seres que están en sucesión (ἐφεξῆς) y en contacto (σύναψις) 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

<sup>1872</sup> 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.).

<sup>1873</sup> Lovejoy, 2001<sup>22</sup>, 52. Aristóteles (*Metaph.* 1003a, 2-3; 1071b, 13-14), en cambio, rechazó el principio de plenitud: una potencia no pasa siempre a acto.

<sup>1874</sup> «*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).

<sup>1875</sup> Samaranch Kirner, 1999, 257.

<sup>1876</sup> Lovejoy, 2001<sup>22</sup>, 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*»<sup>1877</sup>. 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»<sup>1878</sup>.

En *Sobre el arte hierática* se entrevén dichos principios, a los que deben sumarse otros dos mencionados por Proclo: la  $\sigma\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$  y la  $\acute{o}\mu\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ .

Para el neoplatónico las regiones supraceleste, celeste y terrestre conforman un continuo divisible en series jerarquizadas ( $\sigma\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\iota$ ) y cuya coherencia explica por el principio de  $\sigma\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ . Meyer indica que los estoicos entendieron la doctrina de la simpatía cósmica, que remonta según parece a Crisipo<sup>1879</sup>, como un «*complex system of mutual causal influence among the bodies in the cosmos*»<sup>1880</sup> (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» ( $\epsilon\iota\rho\mu\acute{o}\varsigma\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\omega\nu$ ). 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*<sup>1881</sup>.

El principio de la  $\acute{o}\mu\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$  tiene un remoto antecedente mítico en Homero ( $\acute{\omega}\varsigma\ \alpha\iota\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{o}\mu\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{o}\mu\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ )<sup>1882</sup> y su fundamento filosófico en Platón y en Aristóteles. Según Platón, el Demiurgo creó el cosmos a semejanza del mundo inteligible ( $\acute{o}\mu\iota\acute{o}\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ), e hizo de él un  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$  de los dioses dotado de

<sup>1877</sup> Lovejoy, 2001<sup>22</sup>, 59. Arist., *HA* 588b, 4-14.

<sup>1878</sup> Samaranch Kirner, 1999, 261.

<sup>1879</sup> Chrysipp., *Stoic.* 2, 473, p. 154, 7-9; 475, p. 156, 15; 534, p. 170, 32-33; 546, p. 172, 37-39; 912, p. 264, 7-8; 1013, p. 302, 23-36; 1211, p. 347, 22-26.

<sup>1880</sup> Meyer, 2009, 85 (vid. p. 80-89).

<sup>1881</sup> Procl., *In Prm.* 800, 11-801, 13 S. (cf. 801, 20-802, 13; 935, 8-16 S.).

<sup>1882</sup> *Od.* 17, 218. Platón cita el verso homérico en *Ly.* 214a, 6.



movimiento y vida<sup>1883</sup>. Dicho de otro modo: las cosas, que participan simultáneamente de las ideas de ‘Semejanza’ y ‘Desemejanza’, surgen por semejanza como copias sensibles de las ideas<sup>1884</sup>. El hombre, en contrapartida, sólo puede escapar de los males inherentes al mundo creado por medio de su ὁμοίωσις a la divinidad: la asimilación, consistente en ser cada vez más justo y virtuoso, nunca será absoluta sino relativa, lográndose en la medida de lo posible<sup>1885</sup>. 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)<sup>1886</sup>. Pero sólo quien conozca la verdad de las cosas sabrá descubrir las semejanzas que hay entre ellas y podrá clasificarlas<sup>1887</sup>. Además, desde el punto de vista de la corrección del lenguaje, lo ideal es que los nombres se asemejen (ὅμοια) lo más posible a las cosas que denominan<sup>1888</sup>.

Aristóteles, partiendo de Empédocles, formuló el axioma según el cual lo semejante se conoce por lo semejante: ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ<sup>1889</sup>. La semejanza (ὁμοιότης), la identidad (τὸ ταὐτό) y la igualdad (τὸ ἴσον) 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<sup>1890</sup>. Las semejanzas no sólo se

<sup>1883</sup> Pl., *Ti.* 37, c6-d1. Cf. *Ti.* 30, c2-b2; 39, d8-e2; 39e, 3-4; 52, d4-53, a6.

<sup>1884</sup> 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, e3-216, a1), baraja el argumento según el cual lo semejante contiene con lo semejante, y de que lo semejante no tiene necesidad de lo semejante sino de su contrario.

<sup>1885</sup> Pl., *Tht.* 176b, 1-3; *R.* 613, a7-b1 (cf. *R.* 472, b7-d2). Vid. Arist., *Top.* 117b, 10-12.

<sup>1886</sup> Pl., *Plt.* 285, a4-b6; *Tht.* 185c, 4-186b, 1. Vid. Arist., *Top.* 105a, 21-25; *Metaph.* 1004a, 32-36.

<sup>1887</sup> Pl., *Phdr.* 273, d3-e5.

<sup>1888</sup> Pl., *Cra.* 435c, 2-8; 435, d1-e2. Vid. Procl., *In Cra.* 51, p. 18, 9-20, 21.

<sup>1889</sup> Arist., *Metaph.* 1000b, 5-6. *Emp.*, B 109. Cf. *Iambl.*, *Myst.* 5, 20 (227, 16-19): ὁ δὲ τῆς θρησκείας νόμος τὰ ὅμοια δηλονότι τοῖς ὁμοίοις ἀπονέμει, καὶ διατείνει δι’ ὅλων οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων.

<sup>1890</sup> 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)<sup>1891</sup>. Además, puede suceder que exista o que surja un ser semejante a otro sin haber sido modelado por este otro<sup>1892</sup>. En la dialéctica el examen de las semejanzas (ἡ τοῦ ὁμοίου θεωρία) es útil para la argumentación inductiva, el planteamiento de supuestos hipotéticos, y el hallazgo de predicados con que formular las definiciones<sup>1893</sup>.

En suma, la hierática encontró su fundamento teórico en cinco principios: plenitud, continuidad, gradación, simpatía y semejanza<sup>1894</sup>.

### ☞ ἱεροποιγία

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 ταῖς ἱεροποιγίαις) se realizan numerosos actos sobre los dioses como si éstos fueran pasibles?»<sup>1895</sup>. Jámblico indica que las ἱεροποιγίαι 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<sup>1896</sup>, de modo que en la teúrgia se invoca no sólo a los dioses celestes sino también a los ctónicos e hipocctónicos<sup>1897</sup>. En Porfirio, con todo, el término ἱεροποιγία no

<sup>1891</sup> 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).

<sup>1892</sup> Arist., *Metaph.* 991a, 23-25.

<sup>1893</sup> 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.

<sup>1894</sup> 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*».

<sup>1895</sup> Iambl., *Myst.* 1, 11 (37, 3-5). Sodano no recoge el testimonio en su edición de la carta porfiriana.

<sup>1896</sup> Iambl., *Myst.* 5, 14 (217, 8-18): κατὰ δὲ τὴν τῶν ἱερέων τέχνην ἄρχεσθαι χρὴ τῶν ἱεροποιγιῶν ἀπὸ τῶν ὑλαίων· οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἐπὶ τοὺς ἀύλοϋς θεοὺς γένοιτο ἡ ἀνάβασις. (...) εἰ δὴ τις τοὺς τοιοῦτοϋς βούλοιο θεραπεύειν θεοποιγιῶς (κτλ). Cf. 5, 22-23 (p. 230, 15-234, 4); 8, 8 (p. 271, 1-272, 15); 9, 9 (283, 1-284, 10).

<sup>1897</sup> Porph., *Aneb.* 1, 2b. Iambl., *Myst.* 1, 9 (29, 17-19).

se vincula a una tradición religiosa determinada<sup>1898</sup>. Asimismo ocurre en Jámblico: llama ἱεροϋργία, por ejemplo, a las ceremonias realizadas por la profetisa del oráculo de Colofón<sup>1899</sup>. En demás neoplatónicos que conocieron la tradición teúrgica el término apenas está atestiguado y nunca se emplea como sinónimo de ‘teúrgia’.

### ☞ μϋσταγωγία

Por lo general suele aceptarse que Jámblico recurrió a esta voz para expresar la «*méconnaissance de toute la théurgie*»<sup>1900</sup>. El sustantivo se documenta por vez primera en Plutarco de Queronea: con él se alude a la ‘procesión sagrada’ que instauró Alcibíades para realzar el antiguo esplendor del camino de Eleusis, que se había perdido por causa de la guerra entre Atenas y Esparta<sup>1901</sup>. En *De mysteriis*, además, Jámblico afirma que los egipcios cultivaron una forma propia de σϋμβολικὴ μϋσταγωγία: 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<sup>1902</sup>. Según Plutarco y Porfirio, Pitágoras aprendió τὰ σϋμβολικὰ en Egipto. Uždavinys, siguiendo a Assmann, sostiene que Pitágoras debió de conocer la escritura hierática ‘criptográfica’, que no hay que confundir con la forma jeroglífica (τὰ ἱερογλϋφικὰ), 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*»<sup>1903</sup>. Así pues, según Uždavinys, Jámblico adoptó la doctrina simbólica de los sacerdotes egipcios y la adaptó a su concepción de la teúrgia.

<sup>1898</sup> 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.

<sup>1899</sup> Iambl., *Myst.* 3, 11 (124, 10-15).

<sup>1900</sup> Saffrey, 1990, 112. Iambl., *Myst.* 1, 1 (4, 8-9): ἔνια (sc. προβλήματα) δὲ καὶ τὴν ὅλην ἀπαιτεῖ παρ’ ἡμῶν μϋσταγωγίαν. 1, 11 (37, 4-6): πῶς οὖν πρὸς ἐμπαθεῖς αὐτοῦς πολλὰ δρᾶται ἐν ταῖς ἱεροϋργίαις; φημὶ δὴ οὖν καὶ τοῦτο ἀπίρως λέγεσθαι τῆς ἱερατικῆς μϋσταγωγίας. Clarke et al., Iambl., *Myst.*, 7, n. 8. Ramos Jurado, *Sobre los misterios egipcios*, 42, n. 4.

<sup>1901</sup> Plu., *Alc.* 34, 5. Cf. *Dio.* 54, 1.

<sup>1902</sup> 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.

<sup>1903</sup> Uždavinys, 2008b, 44-45. Vid. Assman (2002, 415-420). Plut., *Mor.* 354e-f. Porph., *VP* 11-12. Horapolo (1, 10; 17; 19; 34) explica los jeroglíficos σϋμβολικῶς.

El emperador Juliano, en cambio, empleó la voz  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$  para referir al ritual celebrado por el Caldeo para elevar las almas de los teúrgos por mediación de los rayos del Sol<sup>1904</sup>.

Damascio, a su vez, remite al lector a ἡ Χαλδαίων  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ : 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<sup>1905</sup>. Lo más probable es que Damascio esté pensando en los contenidos tratados en la *Teología caldaica* de Jámblico, obra de gran extensión (ocupó al menos veintiocho libros) y muy completa (τελειότητα)<sup>1906</sup>.

Proclo entiende que la  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ , sea la platónica, la órfica<sup>1907</sup> o la caldea<sup>1908</sup>, 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  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$  los intérpretes de las doctrinas platónicas: sobre todo, Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico, Teodoro de Asine y Siriano<sup>1909</sup>. Además, existe una  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$  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)<sup>1910</sup>. Marino cuenta en *Vita Procli* cómo su maestro se fue adentrando paulatinamente εἰς τὴν Πλάτωνος  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ ν, primero bajo la guía del anciano Plutarco y después de la mano del diádoco Siriano<sup>1911</sup>.

<sup>1904</sup> Iul., *Or.* 8(5), 172d (vid. p. 150).

<sup>1905</sup> Dam., *In Prm.* 1, p. 10, 27 W. (131, p. 10, 25 R.).

<sup>1906</sup> Dam., *Pr.* 2, p. 1, 7-8 W. (43, p. 86, 5-6 R.) Vid. n. 401.

<sup>1907</sup> Procl., *Theol. Plat.* 1, 5, p. 25, 26-27: ἅπασα γὰρ ἡ παρ' Ἑλλησι θεολογία τῆς Ὀρφυκῆς ἐστὶ  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ ς ἔκγονος. *Theol. Plat.* 5, 35, p. 127, 5-128, 18.

<sup>1908</sup> Procl., *In R.* 1, 111, 1-12; 2, 217, 15-16: ἡ θεοπαράδοτος  $\mu\sigma\tau\alpha\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ .

<sup>1909</sup> 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.

<sup>1910</sup> Procl., *In Euc.* 22, 11-13. *In R.* 1, 80, 20-23. *Theol. Plat.* 5, 9, p. 30, 15-16; 5, 35, p. 127, 5-128, 18.

<sup>1911</sup> Marin., *Procl.* 13, 6.

Según el Pseudo-Dionisio, quien emula la concepción de Proclo, las *Sagradas escrituras* también contienen una *ἱερά μυσταγωγία* en que están iniciados los jerarcas y sacerdotes cristianos<sup>1912</sup>.

### ☞ 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*»<sup>1913</sup> o, sin connotación negativa alguna, a «*l'art de conférer les symboles*»<sup>1914</sup>. 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 purification*»<sup>1915</sup>. 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<sup>1916</sup>.

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 ἢ τινα τελεστικόν*)<sup>1917</sup>; 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*)<sup>1918</sup>.

Abundan los textos que se pueden citar en que *τελεστικός* comporta el significado 'relativo a las ceremonias místicas'. Valgan como ilustración los siguientes ejemplos. Epiménides de Creta, según Plutarco de Queronea, adquirió el «conocimiento místico en cuestiones religiosas» (*περὶ τὰ θεῶν τελεστικὴ σοφία*)<sup>1919</sup>. Los himnos entonados para

<sup>1912</sup> Dion. Ar., *EH* 1, 1, 372a. Cf. *Ep.* 9, 1, 1105d.

<sup>1913</sup> Dodds, 1947, 63 (1973<sup>8</sup>, 293).

<sup>1914</sup> Van Liefferinge, 2000, 115.

<sup>1915</sup> Westerink & Combès, Dam., *In Prm.*, vol. 2, 97, n. 6.

<sup>1916</sup> Lewy, 1978, 495-496.

<sup>1917</sup> Pl., *Phdr.* 248d-e (trad. Lledó Íñigo, Madrid: 2008, p. 350). Vid. Procl., *In Alc.* 32, 9-33, 3; *In Ti.* 3, 159, 25-26; Herm., *In Phdr.* 164, 31-165, 20.

<sup>1918</sup> Pl., *Phdr.* 265b. Cf. Procl., *In R.* 1, 182, 21-24; Herm., *In Phdr.* 4, 27-30; 4, 18-20; 87, 20-88, 34; 167, 3-4.

<sup>1919</sup> Plu., *Sol.* 12, 4 (Epimenid. A4).

honrar a los héroes, opina Filóstrato, se asemejaban a «un canto fúnebre misterico» (θρήνος τελεστικός)<sup>1920</sup>. 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)<sup>1921</sup>. El Pseudo-Dionisio Areopagita, influido por el neoplatonismo, alude al sacramento de la eucaristía como un τελεστικὸν μυστήριον y a las oraciones que se pronuncian durante la celebración de la consagración sacerdotal como τελεστικαὶ ἐπικλήσεις<sup>1922</sup>; 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<sup>1923</sup>.

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<sup>1924</sup>. 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»<sup>1925</sup>. Nicómaco de Gerasa alude a las «potencias perfectivas» (δυνάμεις τελεστικάι) de los dioses<sup>1926</sup>. 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 consume» (τελεστικὸς τῶν ἀπάντων)<sup>1927</sup>; y define asimismo la ‘muy perfecta’ armonía del número 35 (suma de  $2 + 3 + 2^3 + 3^3$ )<sup>1928</sup>.

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 mistericos en particular; o que la τελεστική era el ‘arte de los τελεσταί’, de quienes dirigían tales

<sup>1920</sup> Philostr., *Her.* 207, 25.

<sup>1921</sup> Numen. 35.

<sup>1922</sup> Dion. Ar., *EH* 2.3, 8, 404d; *EH* 5.1, 509b (cf. 7.3, 10, 565c).

<sup>1923</sup> Dion. Ar., *EH* 6.1, 3, 533a.

<sup>1924</sup> Arist., *Phgn.* 813a, 3-9.

<sup>1925</sup> Plot. 4, 4, 28.

<sup>1926</sup> Nicom, *Exc.* 6, p. 277, 5-6.

<sup>1927</sup> *Theol. Ar.* 60, p. 81, 10.

<sup>1928</sup> *Theol. Ar.* 47, p. 63, 21-22: τὸν λε’ ἐναρμόνιον ὄντα καὶ τελεστικώτατον.

ceremonias<sup>1929</sup>. A propósito de la reflexión de Martín Hernández sobre la inadecuada traducción castellana del sustantivo τελετή por ‘iniciación’<sup>1930</sup>, 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»<sup>1931</sup>; 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 τελεῖσθαι (fr. 135); asimismo, que los autores neoplatónicos suelen mencionar las ceremonias caldeas y teúrgicas con el vocablo τελεταί<sup>1932</sup>.

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 misteriosa: como son los sacrificios<sup>1933</sup>. 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» (τελεστικοὶ καὶ θεολογικοί)<sup>1934</sup>. 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

<sup>1929</sup> Vid. Procl., *In Ti.* 1, 273, 11-13.

<sup>1930</sup> Martín Hernández, 2006, 105-107. Vid. Chantraine, 1968-1977, s.v. «τέλος» y «τελεπή».

<sup>1931</sup> *Orac. Chald.* 135: οὐ γὰρ χρὴ κείνοις (sc. δαίμονας) σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς (κτλ).

<sup>1932</sup> Aug., *Ciu.* 10, 9, p. 460, 28-461, 1 (Porph., 290F); 10, 23, p. 484, 7-14; 10, 28, p. 494, 18-21. Procl., *In R.* 1, 91, 21; 2, 123, 14; *Theol. Plat.* 4, 9, p. 30, 18-19; *In Cra.* 176, p. 101, 3-8. Eun., *VS* 4, 2, 3 (360 W.). Psel., *Psychol.* 132, 10-13; 132, 28-29; 133, 4-5; 134, 10; 136, 9; 138, 19-20.

<sup>1933</sup> Iul., *Or.* 8(5), 176c: ἐν τισι τελεστικαῖς θήσιν.

<sup>1934</sup> Iul., *Gal.* 176c.

τελεστικὰς ὑποθέσεις, 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<sup>1935</sup>.

El emperador Juliano, por otra parte, establece un vínculo entre la mitología y la τελεστική. 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*»<sup>1936</sup>. Para Juliano los mitos son alegorías que, sirviéndose de un lenguaje piadoso, sublime e incluso aparentemente absurdo, expresan contenidos ocultos de naturaleza misteriosa que pueden ser descifrados en clave filosófica; esto es, contienen una τελεστικὴν καὶ μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν<sup>1937</sup>. De igual manera pueden explicarse los tabúes religiosos, pues en ellos los alimentos, animales u objetos sujetos a prohibición representan contenidos místicos (τελεστικῶν εἰκόνες) de por sí inefables<sup>1938</sup>. Para Juliano los relatos transmitidos por Orfeo son un buen ejemplo de τελεστικοὶ μῦθοι<sup>1939</sup>, como lo son también los mitos tradicionales sobre las apoteosis de Dioniso y Heracles:

Ἴδοῦ γὰρ ἔγωγε πολλῶν ἤκοῦσα λεγόντων ἄνθρωπον μὲν τὸν Διόνῳσον, ἐπέπερ ἐκ Σεμέλης ἐγένετο, θεὸν δὲ διὰ θεοῦργίας καὶ τελεστικῆς, ὡσπερ τὸν δεσπότην Ἡρακλέα διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς, εἰς τὸν Ὀλύμπου ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνήχθαι τοῦ Διός<sup>1940</sup>.

En este pasaje se explicita por vez primera un nexo eventual entre la teúrgia y la τελεστική: una y otra son procedimientos para convertir al hombre mortal en dios inmortal. Boyancé no cree que la voz τελεστική esté aludiendo aquí a un ritual relacionado necesariamente con los *Oráculos*<sup>1941</sup>. La *Suda*, con todo, concede a Juliano el Teúrgo la autoría de dos escritos independientes, los Θεουργικά y los Τελεστικά, lo que

<sup>1935</sup> Iul., *Or.* 11(4), 148a: λέγεται γοῦν (...) ὁ δίσκος ἐπὶ τῆς ἀνάστροϋ φέρεσθαι πολὺ τῆς ἀπλανοῦς ὑψηλότερος· καὶ οὕτω δὲ τῶν μὲν πλανωμένων οὐχ ἔξει τὸ μέσον, τριῶν δὲ τῶν κόσμων, κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις. Lewy, 1978, 444.

<sup>1936</sup> Iul., *Or.* 7, 216b : προσήκει τῆς μυσθογραφίας (...) τοῦ πρακτικοῦ τῷ πρὸς ἓνα γινομένῳ καὶ τοῦ θεολογικοῦ τῷ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ (trad. Rochefort).

<sup>1937</sup> Iul., *Or.* 7, 222d.

<sup>1938</sup> Iul., *Or.* 8(5), 176a.

<sup>1939</sup> Iul., *Or.* 7, 217b-c. Cf. Herm., *In Phdr.* 88, 25-27.

<sup>1940</sup> Iul., *Or.* 7, 219a-b. Cf. Procl., *In R.* 1, 120, 12-14: ὁ μὲν γὰρ Ἡρακλῆς διὰ τελεστικῆς καθηράμενος καὶ τῶν ἀχράντων καρπῶν μετασχὼν τελέας ἔτρεχεν τῆς εἰς θεοῦς ἀποκαταστάσεως.

<sup>1941</sup> Boyancé, 1955, 192-193.



implica que en ellos debieron de plantearse contenidos relativos a dos disciplinas que podían estar relacionadas pero eran diferenciables<sup>1942</sup>.

Proclo, al igual que el emperador Juliano, consideraba que los mitos transmiten enseñanzas que son doblemente provechosas: por una parte son παιδευτικοί porque muestran a la persona cómo ser virtuosa; por otra son τελεστικοί porque la conducen a establecer contacto (συναφή) con lo divino<sup>1943</sup>.

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:

Εἰ δὲ δεῖ καὶ τῶν ἀπορροητότερον ὑπὸ τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν τεθεωρημένων κἂν τούτοις ποιήσασθαι μνήμην, ῥητέον ὅτι πᾶσα ἡ περὶ τὴν π[ρ]οὰν ἐκείνην τοῦ Ἀχιλλέως πραγματεία μιμεῖται τὸν παρὰ τοῖς θεο[ρ]γοῖς τῆς ψ[χ]ῆς ἀπαθανατισμὸν εἰς τὴν χωριστὴν ζῶην ἀνάγο[σ]α τὴν τοῦ Πατρόκλο[σ] ψ[χ]ῆν (κτλ)<sup>1944</sup>.

Además, se puede conjeturar que el emperador Juliano, al referir que Dioniso se había convertido en dios διὰ θεο[ρ]γίας (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<sup>1945</sup>.

Partiendo del *Fedro* de Platón, donde se afirma que las τελεταί 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 θεῖον λατρείας)<sup>1946</sup>, 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 θεοῦ [μετο]σίαν)<sup>1947</sup>. La purificación verdadera y cabal del alma, y el subsiguiente ascenso

<sup>1942</sup> *Sud.*, ι 434.

<sup>1943</sup> Procl., *In R.* 1, 81, 12-16. Vid. *In Ti.* 1, 79, 27-80, 7. Olymp., *In Grg.* 46, 6.

<sup>1944</sup> Procl., *In R.* 1, 152, 8-12. Cf. *Il.* 23, 164-257. Van Liefferinge, 2000, 116-118. Sobre el uso de Homero en Proclo vid. Lambertson (1989, 162-232).

<sup>1945</sup> Vid. *Dam.*, *In Prm.* 2, p. 96, 22-97, 16 W. (256, p. 124, 29-125, 14 R.).

<sup>1946</sup> Procl., *In Cra.* 93, p. 46, 21-23. Vid. Pl., *Phdr.* 244d-e; Ballériaux (1990).

<sup>1947</sup> 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 prácticas) y de la dialéctica<sup>1948</sup>. 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<sup>1949</sup>. Sin embargo, ni la τελεστική ni la θεωρία brindan la unión definitiva con la divinidad: Olimpiodoro llama τελεστικάί tanto a las virtudes catárticas como a las teoréticas, pero no a las teúrgicas que les son superiores<sup>1950</sup>. Esto es: como ya infirió Boyancé<sup>1951</sup>, Proclo no parece asimilar del todo la τελεστική a la θεοργία.

Las almas de los hombres τελεστικοί, según explica Proclo a partir de los *Oráculos* (fr. 137), pertenecen al orden angélico<sup>1952</sup>, el cual ocupa el grado inferior de los llamados ‘géneros superiores’. La τελεστική, sin embargo, ενεργοῦσα θεοργικῶς<sup>1953</sup>, permite que estas almas puedan ascender por la escala divina hasta alcanzar el orden de los dioses inteligibles (νοητοί), como sostuvo Jámblico<sup>1954</sup>, quienes son inferiores al Uno inefable.

<sup>1948</sup> 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.

<sup>1949</sup> Stob. 1, 455, 25-456, 4.

<sup>1950</sup> Olymp., *In Phd.* 8, 1-6: virtudes φισικαί, ήθικαί, πολιτικάί, καθαρτικάί, θεωρητικάί y παραδειγματικάί. *In Alc.* 172 y 177: πολιτικῶς, καθαρτικῶς, θεωρητικῶς, θεολογικῶς y ένθοσιαστικῶς ο θεοργικῶς.

<sup>1951</sup> Boyancé, 1955, 191.

<sup>1952</sup> Procl., *In R.* 2, 154, 17-20: οί τήδε τελεστικοί τάξεώς είσι τοιαύτης (sc. τής άγγελικής): «θέει άγγελος έν δυνάμει ζών» (*Orac. Chald.* 137), φησίν τὸ λόγιον, ὅστις έστιν ώς άληθώς ίερατικός: γίνεται οὖν έπόπτης μέν τών άφανών (κτλ).

<sup>1953</sup> Procl., *In Cra.* 71, p. 32, 29-30. Vid. Dam., *In Prm.* 2, p. 92, 17-19 W. (252, p. 122, 12-13 R.); 2, p. 96, 22-97, 16 (256, p. 124, 29-125, 14). La jerarquía del mundo divino de Proclo incluye: Uno, ένadas; dioses inteligibles, inteligibles-intelectivos, intelectivos; dioses hipercósmicos, hipercósmicos-encósmicos, encósmicos; almas universales, άngeles, δέμονες, ήeroes (según Saffrey & Westerink, Procl., *Theol. Plat.*, vol. 1, LXV-LXVII).

<sup>1954</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31 (179, 9-11): ή πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ άνοδος (...) τέλος (...) πάσης δέ θεοργικής πραγματείας. 8, 6 (269, 9-11): ή λύσις τής είμαρμένης και ή πρὸς τὸς νοητοὺς θεοὺς άνοδος.

Los *Oráculos* revelaron que uno sólo puede elevar su alma hasta el lugar del que procede  $\text{ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας}$ , «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* Pselo interpreta que el oráculo alude a los  $\text{τελεστικὰ ἔργα}$  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. Pselo contrasta los «ritos materiales» del Caldeo con el modelo cristiano de contemplación expuesto por Gregorio de Nisa en *Sobre el alma y la resurrección*:

Τελεστική δὲ ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ οἷον τελοῦσα τὴν ψυχὴν διὰ τῆς τῶν ἐνταῦθ' ὑλῶν δυνάμεως. (...) καὶ ὁ μὲν καθ' ἡμᾶς θεολόγος Γρηγόριος λόγῳ καὶ θεωρίᾳ τὴν ψυχὴν ἀνάγει πρὸς τὰ θειότερα. (...) ὁ δὲ Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς θεόν, εἰ μὴ δυνάμωσομεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν· οἶεται γὰρ καθαίρεσθαι τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπωδαῖς, ὡς εὐτροχὸν εἶναι πρὸς τὴν ἀνάβασιν<sup>1955</sup>.

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 συμβόλων καὶ ἀπορρήτων σπυθημάτων τὰ τῆδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων<sup>1956</sup>.

En otro pasaje del comentario el filósofo afirma que la teléstica opera  $\text{διὰ τῆς συμπαιθείας}$ : 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<sup>1957</sup>. Por tanto, son los *σύμβολα* divinos diseminados a través del mundo natural por el Intelecto Paterno (*Orac. Chald.* 108)<sup>1958</sup>, junto con los *σπυθήματα*<sup>1959</sup> inefables, los que, de manejarse

<sup>1955</sup> Psel., *Exeg.* 131, 15-132, 13 (1129c, 12-1132a, 12).

<sup>1956</sup> Procl., *In Cra.* 51, p. 19, 12-15.

<sup>1957</sup> Procl., *In Cra.* 174, p. 99, 4-7. Cf. Procl., *Inst.* 145.

<sup>1958</sup> Vid. Procl., *In Cra.* 71, p. 30, 8-31, 8.

<sup>1959</sup> Sobre el concepto de *σύνθημα* vid. Smith (1974, 110; 106, n. 10), Saffrey (1990, 52), Shaw (1995, 48-50) y Rappe (2000, 177-179).

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 (χαρακτῆρες, θέσεις, κινήσεις, ἐκφωνήσεις, σχήματα, χρώματα)<sup>1960</sup>.

La idoneidad (ἐπιτηδειότης) es condición para que un objeto material pueda ser iluminado por el dios. Ésta depende esencialmente de los σῶνθήματα 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<sup>1961</sup>.

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<sup>1962</sup>. 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 θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ’ αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον)<sup>1963</sup>, 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<sup>1964</sup>. No sólo eran relevantes los materiales con que se hubiera fabricado la imagen sino también los atavíos que la adornaban, 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, μετοπισία), 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’

<sup>1960</sup> Procl., *In Ti.* 2, 247, 25-31. Synes., *Ep.* 67, 194-197, p. 679 H. (66 G.).

<sup>1961</sup> Procl., *In Ti.* 1, 139, 17-140, 2.

<sup>1962</sup> Procl., *In Ti.* 1, 140, 22-28.

<sup>1963</sup> Procl., *In Ti.* 3, 155, 18-28. Vid. Herm., *In Phdr.* 88, 14-15.

<sup>1964</sup> Psel., *Ep.* 187, p. 474. Cf. Aug., *Ciu.* 10, 11, p. 466, 27-467, 2.

(παροῦσία) que se materializa como iluminación<sup>1965</sup>. Los τελεσταί que elaboraban las estatuas de culto, según sugiere Proclo a partir del *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 (ὁ κόσμος ἄγαλμα ὧν τοῦ νοητοῦ)<sup>1966</sup>, dotándola de movimiento y vida (κινούμενον καὶ ζῶν), así también aquéllos proporcionan vida y movimiento a las estatuas (ἄγάλματα ζῶντα καὶ κινούμενα) por medio de los caracteres y los nombres vivificadores (ζωτικά)<sup>1967</sup>. 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<sup>1968</sup>. Bajo el concepto de ἄγαλμα 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 ἄγάλματα sonoros que imitan la naturaleza de las cosas<sup>1969</sup>.

En *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<sup>1970</sup>. 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’ (ἐνθοῦσι). 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 (ἔμφυχον), la estatua se prepara para ser iluminada por la divinidad (ἐλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θείου), de modo que a partir de entonces transmitirá oráculos (χρηματίζειν) por un tiempo indefinido, mientras no pierda la idoneidad adquirida. En cambio, un médium (δοχεύς), 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

<sup>1965</sup> Procl., *In Ti.* 1, 51, 25-27; 273, 10-18; 330, 31-331, 3. Cf. Iamb., *Myst.* 2, 6 (81, 13-20): ἡ μὲν τῶν θεῶν παροῦσία (...) τὸ φῶς ἐλλάμπει.

<sup>1966</sup> Procl., *In Ti.* 1, 273, 10-18.

<sup>1967</sup> Procl., *In Ti.* 3, 5, 30-6, 16. Cf. Pl., *Ti.* 37, c6-d1.

<sup>1968</sup> *Sud.*, η 450. Fowden, 1993<sup>2</sup>, 184.

<sup>1969</sup> Procl., *In Cra.* 51, p. 19, 12-20, 2.

<sup>1970</sup> Herm., *In Phdr.* 86, 22-30.

tiempo la iluminación del dios que le exige mantener un nivel de actividad superior al que le es natural<sup>1971</sup>.

Proclo, Hermias y Pselo nos hablan de τελεστική mientras que Jámblico de θεοϋργική τέχνη. Pero tras una etiqueta y otra subyace una concepción muy similar. Escribe el filósofo sirio:

Μη δὴ τις θαυμάζέτω ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θεῖαν εἶναι λέγωμεν· ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὄλων καὶ αὕτη γενομένη, τὴν τελειότητα ἐὰν τῆς ἐπιτηδείαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν. (...) Ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεοϋργική τέχνη, κοινῶς τε οὕτως κατ' οἰκειότητα ἐκάστω τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνεπίσκοπια, συμπλέκει πολλάκις λίθους βοτάνας ζῶα ἀρώματα ἄλλα τοιαῦτα ἱερὰ καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κἄπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὀλοτελῆ καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται<sup>1972</sup>.

Aludiendo a la revelación caldea según la cual la materia tiene un origen divino (fr. 173: πατρογενῆς ὕλη), 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<sup>1973</sup>. La divinidad, como hace el Sol con sus rayos, πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει, «lo ilumina todo desde fuera»<sup>1974</sup>: 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<sup>1975</sup>. 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)<sup>1976</sup>.

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

<sup>1971</sup> Herm., *In Phdr.* 87, 5-18. El verdadero ἐνθοῦσιασμός tiene lugar en τὸ ἐν τῆς ψυχῆς, y secundariamente en las demás partes del alma (84, 19-86, 21).

<sup>1972</sup> Iambl., *Myst.* 5, 23 (232, 16-233, 16). Cf. 4, 12 (195, 12-197, 11).

<sup>1973</sup> Iambl., *Myst.* 3, 17 (140, 6-141, 4).

<sup>1974</sup> Iambl., *Myst.* 1, 9 (30, 16).

<sup>1975</sup> Uždavinys, 2008b, 38. Vid. Assmann (2002, 187; 216-221; 244; 307).

<sup>1976</sup> Iambl., *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 ὀνόματα (sagrados, ἄσημα, βάρβαρα) y fórmulas de súplica revelados por los dioses<sup>1977</sup>. Para Jámblico todo lo que presenta semejanza (ὁμοιότης) con lo divino tiene por ende un carácter simbólico<sup>1978</sup>. Así pues, las acciones rituales también son tenidas por símbolos: la dedicación de estatuas fálicas, por ejemplo, simboliza la potencia generadora<sup>1979</sup>.

Es el poder emanado de los símbolos, junto con el de las acciones sagradas (ἔργα), el que infunde la unión teúrgica; símbolos y acciones operan por sí mismos, sin que intervenga en modo alguno el intelecto de la persona<sup>1980</sup>. 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 cósmicas<sup>1981</sup>.

Hay quienes, en fin, han escrito que en la τελεστική se animan las estatuas con objeto de obtener de ellas los oráculos<sup>1982</sup>. Así ocurre, verbigracia, en un papiro mágico donde se transmite cómo infundir espíritu (ἐνπνεῖματώσις) a una imagen de Hermes para que ésta emita un oráculo (χρᾶσθαι)<sup>1983</sup>. Sin embargo, ninguna noticia documenta que los *Oráculos caldeos* fueron revelados a través de imágenes vivificadas: su recepción y transmisión recayó en un médium (δοχεύς, 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 material<sup>1984</sup>; al respecto es significativo que en los *Oráculos* se alude al cuerpo humano mediante la imagen del ἀγγεῖον o ‘vaso’ (fr. 157).

<sup>1977</sup> Iambl., *Myst.* 1, 12 (42, 6-17); 1, 15 (48, 5-11); 7, 4 (254, 12-256, 17).

<sup>1978</sup> Iambl., *Myst.* 7, 4 (255, 9-11).

<sup>1979</sup> Iambl., *Myst.* 1, 11 (38, 13-15).

<sup>1980</sup> Iambl., *Myst.* 2, 11 (96, 17-97, 19). Cf. 4, 2 (184, 1-13).

<sup>1981</sup> Iambl., *Myst.* 6, 6 (246, 16-19).

<sup>1982</sup> Lobeck, *Aglaophamus*, 108: «*oraculis ex ore statuarum ritu magico consacratarum eliciendis*». Dodds, 1973<sup>8</sup>, 292. Perea Yébenes, 2005, 213.

<sup>1983</sup> PGM 5, 370-445.

<sup>1984</sup> En Procl., *Theol. Plat.* 1, 2, p. 9, 10-7 οἱ περὶ ταῦτα δεινοί 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 ξόανον 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 duda<sup>1985</sup>–, concuerdo con Majercik en que debe proceder de la colección de Porfirio<sup>1986</sup>.

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 (πρόσωπον) para ahuyentar a los enemigos dacios de Marco Aurelio con los rayos fulgurantes que despedía<sup>1987</sup>; 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»<sup>1988</sup>. Marasco sospecha que Sópatro de Apamea, a quien Juan Lido llama ὁ 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 telemata, che garantissero, mediante la teurgia, la fortuna della nuova città*»<sup>1989</sup>. También se ha conjeturado que Nestorio de Atenas, a quien Marino considera depositario de la tradición de la θεοϋργική ἀγωγή que después heredó Asclepigenia<sup>1990</sup>, 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 εἰκὼν de Aquiles que él mismo había

<sup>1985</sup> Carriker (2003) no menciona los *Oráculos* entre las obras que conformaron la biblioteca de Eusebio de Cesarea.

<sup>1986</sup> Para Terzaghi (1904, 189-190) y Johnston (1990, 131) sí es caldeo.

<sup>1987</sup> Psel., *Logica* 3, 139-147. Vid. p. 176.

<sup>1988</sup> Iambl., *Myst.* 2, 8 (86, 5-12) [trad. Ramos Jurado].

<sup>1989</sup> Marasco, 2004, 87-89. Lyd., *Mens.* 4, 2, p. 65, 20-66, 1: ὁ δὲ Πραιτέξτατος ὁ ἱεροφάντης, ὁ Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστῇ καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτῳρι σπλλαβὼν ἐπὶ τῷ πολισμῷ τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως. Io. Mal., *Chron.* 5, 12, p. 81, 12-13 T. (p. 109, 4-5 D.). Cf. Procl., *In Ti.* 1, 51, 25-27.

<sup>1990</sup> Marin., *Procl.* 28, 13-15: παρ’ αὐτῆ (sc. Ἀσκληπιγενεία) γὰρ καὶ μόνη ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεοϋργική ἀγωγή διὰ τοῦ πατρὸς (sc. Πλοτάρχου) αὐτῆ παραδοθεῖσα.



consagrado<sup>1991</sup>. 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*»<sup>1992</sup>.

Una función similar a las descritas, por ejemplo, desempeñaron los talismanes (τελέσματα) erigidos por Apolonio de Tiana en algunos lugares para proteger a los campesinos del ataque de animales y aves dañinos<sup>1993</sup>. Los enemigos de Teodosio I, el emperador cristiano, levantaron unos *Iouis simulacra* en el paso de los Alpes para impedir –acción que resultó vana– su avance<sup>1994</sup>. En Rhegium la misma estatua (ἄγαλμα τετελεσμένον) que venía salvaguardando a los ciudadanos de las erupciones del Etna y protegiendo el estrecho de Mesina de incursiones piratas, disuadió al godo Alarico I de su proyecto militar de cruzar a Sicilia<sup>1995</sup>. En algunos templos, según parece<sup>1996</sup>, 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<sup>1997</sup>.

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 Míndo, su compañero Máximo de Éfeso animó en el templo de Hécate de Pérgamo la estatua (ἄγαλμα) de la diosa mediante lo que fue más bien un ingenioso artificio teatral –se llama a Máximo θεατρικὸς θαύματαποιός– 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

<sup>1991</sup> 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.]).

<sup>1992</sup> Smith, 1995, 102. Vid. Kitzinger (1954).

<sup>1993</sup> Anast. Sinait., *Q&R* 20 (PG 89, 525b).

<sup>1994</sup> Aug., *Ciu.* 5, 26, p. 264, 7-9.

<sup>1995</sup> Phot., *Bibl.* 80, 58a, 20-31.

<sup>1996</sup> Fernández Nieto, 2004.

<sup>1997</sup> Marc. Diac., *VPorph.* 59-61, p. 49, 17-51, 11.

sucedería<sup>1998</sup>. 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<sup>1999</sup>; 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*»<sup>2000</sup>.

Quienes han entendido la teúrgia como θεοῦς ποιούσα, al modo de Hesiquio, suelen traer a colación la frase del *Asclepius* hermético en que Hermes Trimegisto declara: «*homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti*»<sup>2001</sup>. 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*)<sup>2002</sup>. 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»<sup>2003</sup>. 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 aliis rebus praedicientes, inbellicitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis*<sup>2004</sup>.

<sup>1998</sup> Eun., VS 7, 2, 6-11 (432-434 W.).

<sup>1999</sup> Paus. 5, 27, 5-6, p. 72, 26-73, 7.

<sup>2000</sup> Turcan, 1996, 288. Marin., *Procl.* 28: φάσμασι μὲν Ἐκατικοῖς φωτοειδέσιν αὐτοπτοῦ μὲν-νοῖς ὁμίλησεν.

<sup>2001</sup> *Asclep.* 23, p. 325, 8-9 N. (p. 59, 9-15 T.); Aug., *Ciu.* 8, 23, p. 393, 3-4. Cf. *Asclep.* 38, p. 349, 7-8 N. (p. 78, 11-12 T.): «*sic deorum fictor est homo*».

<sup>2002</sup> *Asclep.* 37, p. 347, 9-10 N. (p. 76, 20 T.).

<sup>2003</sup> *Corp. Herm.* 17, p. 244, 11-12: διὸ προσκύνει τὰ ἀγάλματα, ὃ βασιλεῦ, ὡς καὶ αὐτὰ ιδέας ἔχοντα ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου. Cf. *Procl., In Ti.* 1, 330, 29-331, 3.

<sup>2004</sup> *Asclep.* 24, p. 326, 10-15 N. (p. 60, 16-20 T.). Cf. NH VI.8, 69, 28-70, 2 (p. 412-417) y DH 8, 3 (p. 384-385). Vid. la influencia hermética en Agrippa, *Occ. phil.* 1, 38-39.

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*»<sup>2005</sup>. 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<sup>2006</sup>, se elaboraban con esencias de múltiples animales y plantas<sup>2007</sup>.

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*»<sup>2008</sup>, 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*<sup>2009</sup>. 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 θεοϋργική τέχνη de los neoplatónicos<sup>2010</sup>.

Samaranch Kirner incluso llega a concederle a la teúrgia un «lugar clave»<sup>2011</sup> 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

<sup>2005</sup> *Asclep.* 38, p. 348, 21-349, 2 N. (p. 78, 5-6 T.).

<sup>2006</sup> *Plu., Mor.* 361f-362b.

<sup>2007</sup> *Numen.* 53 (Origenes, *Cels.* 5, 38, p. 116, 32-35): ἀνέγνωμεν δὲ παρὰ Νοϋμηνίῳ τῷ Πϋθαγορείῳ περὶ τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ (sc. Σαράπιδος), ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικοϋμένων μετέχει οὐσίας ζῶων καὶ φϋτῶν. Cf. *Plot.* 4, 3, 11.

<sup>2008</sup> Festugière, 1989-19902, vol. 2, 22.

<sup>2009</sup> Festugière, 1989-19902, vol. 2, 22; 68.

<sup>2010</sup> *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).

<sup>2011</sup> Samaranch Kirner, 1999, 218.

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:

Τὰ (sc. σ[γ]γράμματα) μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ ἐρμαιϊκὰς περιέχει δόξας, εἰ καὶ τῆ τῶν φιλοσόφων γλώττη πολλάκις χρῆται· μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆς Αἰγ[υ]πτίας γλώττης ὑπ' ἀνδρῶν φιλοσοφίας οὐκ ἀπίρως ἐχόντων<sup>2012</sup>.

Jámblico, al responder a la *Carta a Anebo* en nombre de su supuesto discípulo, un egipcio según la tradición<sup>2013</sup>, optó por «interpreta[r] el personaje de un egipcio, el tal Abamón»<sup>2014</sup>, 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 ὁ τῆς περὶ θεῶν ἀληθινῆς ἐπιστήμης προεστηκώς; aclara a continuación qué tradiciones teológicas sirven de sustento a su exposición: las de οἱ Χαλδαίων σοφοί, los προφῆται 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<sup>2015</sup>.

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*:

Ἄλλὰ καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς θεο[π]ργίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικώτερα καὶ τῆς εἰμαρμένης ὑπερκεείμενα (sc. οἱ Αἰγύπτιοι) παραγγέλλο[σ]ι πρὸς τὸν θεὸν καὶ δημο[π]ργόν, μήτε ὕλην προσποι[ο]μένο[ς] μήτε ἄλλο τι προσπαραλαμβάνοντας ἢ μόνον καιροῦ παρατήρησιν. Ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμοῦς· ἡρμήνε[σ]ε

<sup>2012</sup> Iambl., *Myst.* 8, 4 (265, 13-17). Sobre Thot vid. Volokhine (2004).

<sup>2013</sup> Iambl., *Myst.* 1, 1 (2, 10). Eus., *PE* 3, 3, 21; 5, 7, 4; 14, 9, 9. Thdt., *Affect.* 1, 48; 3, 58; 3, 66. Aug., *Ciu.* 10, 11, p. 464. Psel., *Psychol.* 155, 12. Se ha sugerido la posibilidad de que se trate del anónimo sacerdote egipcio mencionado en Porph., *Plot.* 10, 15.

<sup>2014</sup> 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).

<sup>2015</sup> Iambl., *Myst.* 1, 1 (3, 2-3), donde la conjetura ἱερογραμματέων parece preferible a la lectura manuscrita ἱερογραμμάτων. Cf. 8, 1 (260, 10-11): ἔν γραμμασι τῶν ἀρχαίων ἱερογραμματαίων.

δὲ Βίτις προφήτης Ἰμμωνι βασιλεῖ ἐν ἀδύτοις εὐρών ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κατὰ Σάιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ<sup>2016</sup>.

Según Fowden Jámblico debió de servirse de Bitis, supuesto autor de un tratado perdido, «*as a theurgical authority*»<sup>2017</sup>. Quizás debemos de identificar a Bitis, un personaje que parece más legendario que histórico, con el tal Βίτις del que habla Zósimo de Panópolis, y acaso también con el Πίτις (‘rey’, instructor del rey Óstanes y tesalio) de los *Papiros mágicos*<sup>2018</sup>. Jámblico acredita a Bitis como προφήτης: la voz griega puede traducir en contextos egipcios la expresión demótica *hm-ntr* (‘siervo de dios’), nombre común para un tipo de sacerdote egipcio<sup>2019</sup>. Según Jámblico, Bitis interpretó inscripciones en escritura jeroglífica procedentes al parecer del sanctasanctorum del templo de Sais (curiosamente, Proclo refiere que la ciudad de Sais fue dedicada a Atenea ἐκ τῆς τελεστικῆς καὶ τῶν ἱερατικῶν ἔργων<sup>2020</sup>). 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<sup>2021</sup>. 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 alecciona a un gobernante<sup>2022</sup>. En los tratados herméticos, ciertamente, el rey Amón es instruido por Hermes Trimegisto, Asclepio o el profeta Tat<sup>2023</sup>.

<sup>2016</sup> Iambl., *Myst.* 8, 4-5 (267, 7-268, 2). Fowden, 1993<sup>2</sup>, XXV.

<sup>2017</sup> Fowden, 1993<sup>2</sup>, 151 (sobre Bitis vid. p. 150-153).

<sup>2018</sup> Zos. *Alch.* 1, 8, 75. PGM 4, 1928; 2006; 2140. Βίτις podría transcribir el título egipcio *bity* (‘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).

<sup>2019</sup> Copenhaver, 1997<sup>4</sup>, 209. Lloyd, 2010, 257 y 288. LSJ, s.v. «προφήτης». A su vez ἱερεὺς traduce *w'b*, el sacerdote ‘puro’ con prerrogativa para acceder a los templos mayores; y ἱερογραμματεὺς *shpr-<sup>c</sup>nh*, el ‘escriba de la casa de la vida’ (Lloyd, 2010, 288).

<sup>2020</sup> Procl., *In Ti.* 1, 140, 21-28.

<sup>2021</sup> Hdt. 2, 28; 49; 62; 130; 165; 169-171; 175-176. Pl., *Ti.* 21e-25d (cf. Procl., *In Ti.* 1, 94, 15-103, 6) y Plu., *Sol.* 26, 1; 31, 3.

<sup>2022</sup> Frankfurter, 1997, 117-118. Cf. PGM 4, 154 (Nefotes y Psamético); 4, 2446-2447 (Pacrates y Adriano).

<sup>2023</sup> *Asclep.* 1, p. 296, 15-16 N. *Corp. Herm.* 16, p. 231, 1; 17, p. 244, 7. *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' Αἰγυπτίοις ἱερατικῆς ἀναγωγῆς consiste en guiar el alma humana hasta el Demiurgo e instalarla en él; la unión (ἔνωσις) con el Bien absoluto<sup>2024</sup>, o divinidad que trasciende el pensamiento, es el máximo favor al que puede aspirar el hombre, ὅπερ Βίτις ἐκ τῶν ἐρμαϊκῶν βίβλων μεθηρομήνευσεν, «como interpretó Bitis a partir de los libros herméticos»<sup>2025</sup>. En la apertura del libro X Porfirio había planteado qué entienden los Αἰγυπτιοί 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 θεοῦργοί: ¿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» (*pr-cnh*) hubieran sido las máximas autoridades en asuntos teúrgicos<sup>2026</sup>.

No debemos pasar por alto que tanto la noción de θεοῦργία como la doctrina teúrgica que expuso Juliano hijo en los Θεοῦργικά derivan esencialmente de los *Oráculos caldeos*, donde además está atestiguado el término θεοῦργός. Por el contrario, resulta significativo que dichas voces se ausentan del *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*»<sup>2027</sup>: el descenso (κάθοδος) del alma humana a través de las esferas planetarias hasta el mundo material inferior<sup>2028</sup>; el subsecuente sometimiento del hombre corporeizado a la fatalidad o naturaleza física (εἰμαρμένη)<sup>2029</sup>; y la progresiva liberación

<sup>2024</sup> Vid. *Corp. Herm.* 6, p. 72-76 (Ὅτι ἐν μόνῳ θεῷ τὸ ἀγαθόν ἐστίν).

<sup>2025</sup> *Iambl., Myst.* 10, 7 (293, 3-4).

<sup>2026</sup> Samaranch Kirner, 1999, 225. Algo parecido sugiere Fowden (1993<sup>2</sup>, 135).

<sup>2027</sup> Lilla, 1984, 3439-3440.

<sup>2028</sup> *Orac. Chald.* 164 (cf. 57); 110. *Corp. Herm.* 1, 13, p. 10, 19-11, 6 (cf. 16, 17, p. 237, 11-19). *Iambl., Myst.* 8, 8 (271, 1-272, 15).

<sup>2029</sup> *Orac. Chald.* 102; 103; 110; 153. *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; *SH* 7, 3, p. 44; 12, 2, p. 61; 15, 6-7, p. 67; 17, 1, p. 66; 18, 4-5, p. 80-81. *Asclep.* 39-40, p. 349, 16-352, 2. *Zos. Alch.* 1, 6-7, 47-74. *Iambl., Myst.* 5, 18 (223, 10-12): ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων (...) συμπληροῖ τε τῆς εἰμαρμένης τῆν διοίκησιν. 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, ἄνοδος, ἀνάβασις)<sup>2030</sup>.

Samaranch, siguiendo a Mahé, recuerda que la animación de estatuas mediante el *ba* de una divinidad fue una práctica de cuño egipcio<sup>2031</sup>. 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*»<sup>2032</sup>. 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*»<sup>2033</sup>. La vitalización o animación de las estatuas sagradas se operó sobre todo mediante la ceremonia de «la apertura de la boca» (*wpt r3*)<sup>2034</sup>. En Luck podemos leer: «*the ritual of the “Opening of the Mouth” seems to survive in Greek theurgy*»<sup>2035</sup>; 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,

<sup>2030</sup> *Orac. Chald.* 190; *Psel., Exeg.* 132, 3-14 (1132a, 1-12). *Corp. Herm.* 1, 24-26, p. 15, 7-16, 15 (cf. 16, 5, p. 233, 17, 234, 3). *Iambl., Myst.* 1, 12 (40, 1-42, 17), 2, 6 (83, 2-5), 3, 31 (179, 9-12), 5, 14 (217, 8-11), 8, 6 (269, 7-11), 8, 7 (271, 15-16 y 272, 10-12). Cf. Marin., *Procl.* 28, 13-15 (vid. n. 1990).

<sup>2031</sup> Samaranch Kirner, 1999, 225.

<sup>2032</sup> Assmann, 2002, 172 (cf. 145-147; 172-182; 221; 302-303; 407-408; 452, n. 123). Sobre la noción de *ba* vid. asimismo Morenz (1992, 157-208).

<sup>2033</sup> Assmann, 2002, 407. Cf. Pl., *Lg.* 930e-931a; Iul., *Ep.* 89b, 293a-d, p. 160, 23-161, 16; Max. Tyr. 2 (Εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἰδρῶτέον).

<sup>2034</sup> Morenz, 1992, 155 (106-108; 150-208). Lloyd, 2010, 208; 257; 480; 723.

<sup>2035</sup> Luck, 2006, 14.

para lograr el ascenso del alma hasta lo divino y asimilarse a ello»<sup>2036</sup>. 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 pensarse 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 consumir esta separación y a restaurar la unidad, desbaratada con la muerte, de todos los elementos que integran la persona<sup>2037</sup>. 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»<sup>2038</sup>. 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<sup>2039</sup>.

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<sup>2040</sup>, 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 culturales: era vestida, adornada, alimentada, sacada en procesión. De entre los ritos de consagración fueron especialmente importantes las ceremonias de «lavar la boca» (*mīs pî*) y «abrir la boca» (*pīs pî*), 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<sup>2041</sup>. Es de destacarse que, aun cuando la imagen había sido fabricada

<sup>2036</sup> Samaranch Kirner, 1999, 15 (vid. p. 218-226, 241-283).

<sup>2037</sup> Assmann, 2005, 87-104. La persona está conformada esencialmente por *ba* (*b3*), *ka* (*k3*), cuerpo (*g.t*), corazón (*jb*), sombra (*šwt*) y nombre (*rn*).

<sup>2038</sup> Assmann, 2005, 310-317. Hays, 2010, 7-8. Riggs, 2010, 3.

<sup>2039</sup> *Sud.*, η 450. Goulet, «446 Asclépiadès d’Alexandrie (M. Aurelius-)», *DPHA* 1, 620-621.

<sup>2040</sup> AO 6451, 6459, 6460, 6461, 6465 y 7439 Thureau-Dangin.

<sup>2041</sup> Beaulieu, 2003, 5-6; 137; 268; 336. Linssen, 2004, 151; 153-154. Sobre las estatuas culturales en Egipto, la Anatolia hitita, Mesopotamia y Siria-Palestina vid. Hallo (1983) y Walls (2005).



por seres humanos, «*it remains the 'work of god'*»<sup>2042</sup>: 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 culturales, señala una analogía con la transustanciación operada en el sacramento cristiano de la eucaristía.

### ANEXO: Θεοφορία

Ramos Jurado puso de relieve la particularidad del término en su versión *Sobre los misterios egipcios* al optar por transliterarlo en lugar de traducirlo. La voz θεοφορία, poco documentada, parece haber sido introducida en la literatura neoplatónica gracias a Porfirio: con ella se significa, en su *Carta a Anebo*, el ‘arrebataimiento’ 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<sup>2043</sup>. *Paucis uerbis*, el término θεοφορία no parece remitir particularmente a la teúrgia. Atestiguado también bajo la variante θεοφόρησις, el término θεοφορία suele emplearse, tal como ocurre en Jámblico, en asociación con las voces ἐνθοῦσιασμός y ἐνθοῦσία, o como sinónimo de ellas<sup>2044</sup>.

<sup>2042</sup> Dick, 2005, 61.

<sup>2043</sup> 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; Origenes, *Cels.* 7, 3, p. 18, 15-18; Callistr. 2, 1, p. 47, 16-18; Eus., *PE* 4, 1, 11, p. 165, 2-10.

<sup>2044</sup> Phot., *Lex.* θ 85. *Sud.*, θ 198. Ps. Zonar. ε 728.



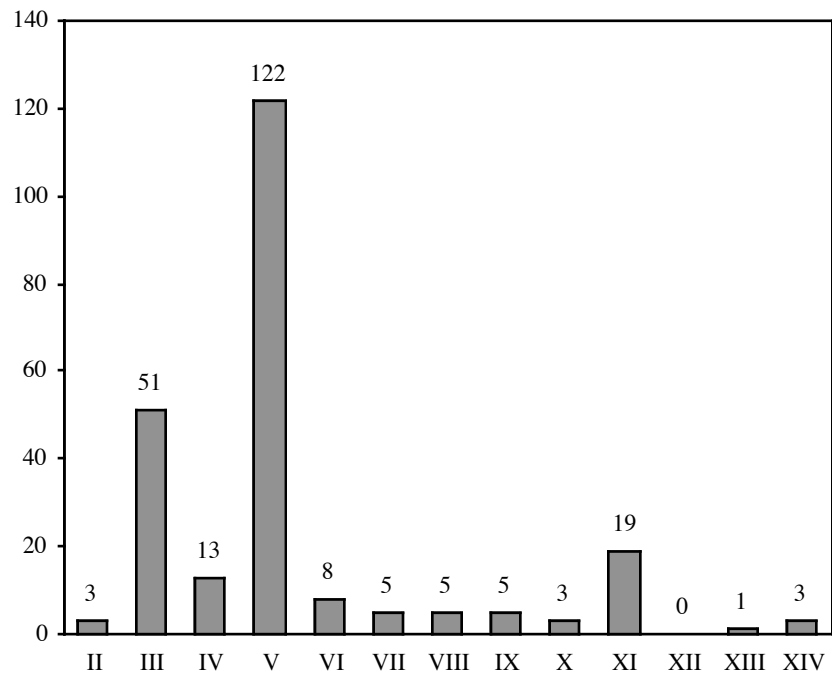
## APÉNDICES



## A.1 AUTORES EN QUE SE ATESTIGUAN LAS VOCES ΘΕΟΥΠΤ-

SIGLO	FUENTE	Nº TESTIMONIOS		SIGLO	FUENTE	Nº TESTIMONIOS		
II	<i>Orac. Chald.</i>	1	3	X	<i>Sud.</i>	3	3	
	Poll.	1						
	Nicom.	1						
III	Porph.	5	51	XI	Psel.	16	19	
	Iambl.	46						
IV	Ath Al.	2	13		XII	Geo. Cedr.		1
	Ephr. Syr.	1						
	Iul.	7						
	Eunap.	3						
V	Cyr. Al.	1	122	XIII	Ps. Zonar.	1	1	
	Procl.	51						
	Marin.	6						
	Hsch.	1						
	Dion. Ar.	48						
Dam.	15							
VI	Simp.	1	8	XIV	Ephr. Aen. Niceph. Greg.	2	3	
	Lyd.	2						
	Olymp.	3						
	Ephr. Chres.	1						
	Euagr. Schol.	1						
VII	Geo. Pisid.	3	5	Fechas variadas	<i>Sch. Euc.</i> <i>App. Anth.</i>	1	2	
	Max. Conf.	2						
VIII	Io. D.	1	5	Fechas inciertas	<i>Sch. Max. Conf.</i>	2	2	
	Thdr.	4						
IX	Geo. Mon.	2	5	Número total de testimonios		242		
	Phot.	3						

## Testimonios de la familia Θεουργ-





Ath. Al.	<i>Ad quemdam politicum</i> PG Migne	28, 1405c 28, 1408a	θεουργούσας θεουργούσας	
Ephr. Syr.	<i>Precat.</i> Phrantzoles	8, p. 350, 8	θεουργῶ	
Iul.	<i>Or.</i> 8(5) Rochefort	173a 178d 180b	θεουργοῖς θεουργῶν θεουργία	
	<i>Ep.</i> Bidez	89b, 292a	θεουργῶν	
	<i>Gal.</i> Neumann	p. 203, 11 p. 230, 7	θεουργίαν θεουργικοῦ	
	<i>Or.</i> 7 Rochefort	219b	θεουργίας	
Eun.	<i>VS</i> Giangrande (Wright)	4, 2, 3 (360) 6, 10, 7 (418) 7, 6, 2 (454)	θεουργόν θεουργόν θεουργίας	
Cyr. Al.	<i>In Is.</i> PG Migne	70, 932d	θεουργεῖν	
Procl.	<i>In Ti.</i> Diehl		<i>In R.</i> Kroll	
	1, p. 214, 3	θεουργική	1, p. 37, 12	θεουργῶν
	1, p. 274, 16	θεουργοῖς	1, p. 39, 18	θεουργόν
	1, p. 317, 23	θεουργός	1, p. 91, 25	θεουργοῖς
	2, p. 255, 31	θεουργία	1, p. 128, 20	θεουργοῖς
	3, p. 20, 22	θεουργοί	1, p. 152, 10	θεουργοῖς
	3, p. 26, 4	θεουργοί	2, p. 123, 12	θεουργοῖς
	3, p. 27, 9	θεουργῶν	2, p. 143, 27	θεουργῶν
	3, p. 40, 21	θεουργοί	2, p. 155, 7	θεουργοί
	3, p. 43, 11	θεουργοί	2, p. 220, 11	θεουργῶν
3, p. 63, 22	θεουργός	2, p. 220, 23	θεουργικοί	
3, p. 80, 13	θεουργός	2, p. 241, 22	θεουργῶν	
3, p. 124, 32-33	θεουργός	2, p. 242, 9	θεουργούς	
3, p. 132, 2	θεουργῶν	2, p. 242, 14-15	θεουργοῖς	
3, p. 132, 26	θεουργοῦ			
3, p. 157, 28	θεουργοί			
	<i>In Alc.</i> Westerink		<i>In Euc.</i> Friedlein	
	52, 1	θεουργοῖς	14, p. 138, 10	θεουργία
	92, 11	θεουργίαν		
	150, 11	θεουργοί	<i>Phil. Chal.</i> Places	
			3, p. 208, 27	θεουργόν



Procl.	<p style="text-align: center;"><i>In Cra. Pasquali</i></p> <p>52, p. 20, 27      θεουργοί  71, p. 31, 27      θεουργία  71, p. 32, 32      θεουργικῶς  113, p. 65, 45      θεουργία  122, p. 72, 11      θεουργοῖς  174, p. 98, 15      θεουργῶν  176, p. 100, 21      θεουργίαι  176, p. 101, 3      θεουργός  176, p. 101, 27      θεουργῶν  179, p. 105, 27      θεουργοί</p>	<p style="text-align: center;"><i>Theol. Plat. Saffrey &amp; Westerink</i></p> <p>1, 25, p. 113, 6      θεουργικῆς  1, 29, p. 124, 23      θεουργία  4, 9, p. 27, 15      θεουργοῖς  4, 9, p. 28, 23      θεουργοῖς  4, 9, p. 29, 4      θεουργικῆς  4, 9, p. 30, 18      θεουργῶν  4, 34, p. 101, 1      θεουργῶν  5, 8, p. 30, 3      θεουργία</p>
Marin.	<p style="text-align: center;"><i>Procl. Saffrey &amp; Segonds</i></p>	<p>3, 4, p. 3      θεουργικᾶς  26, 22, p. 30      θεουργικᾶς  28, 3, p. 33      θεουργικῆν  28, 14, p. 33      θεουργική  29, 2, p. 34      θεουργικά  34, 1-2, p. 39      θεουργικῆς</p>
Hsch.	<p style="text-align: center;"><i>Lexicon Latte</i></p>	<p>θ 313      θεουργική</p>
Dion. Ar.	<p style="text-align: center;"><i>CH Heil &amp; Riter</i></p> <p>4, 4, 181b, p. 23, 3      θεουργίας  7, 2, 208c, 29, 11      θεουργικῆν  7, 2, 208c, 29, 12      θεουργικῶν  7, 2, 208c, 29, 14-15      θεουργικαῖς  7, 2, 208d, 29, 18      θεουργῶν  7, 2, 209a, 29, 23      θεουργῶν  7, 3, 209a, 30, 3      θεουργικᾶς  7, 3, 209b, 30, 8      θεουργίας  7, 3, 209c, 30, 15-16      θεουργικῆς  13, 4, 305c, 48, 18      θεουργικᾶς  15, 9, 340b, 59, 4      θεουργούς</p> <p style="text-align: center;"><i>EH Heil &amp; Riter</i></p> <p>1, 1, 369a, p. 63, 4      θεουργικῆς  1, 1, 372b, 64, 1      θεουργίας  1, 1, 372b, 64, 13      θεουργικοί  1, 5, 377b, 68, 13      θεουργῶν  2, 7, 396d, 73, 5      θεουργικωτάτω  2, 8, 404d, 78, 18      θεουργοῦ  3, μυστ 425d, 81, 5-6      θεουργίας  3, μυστ 425d, 81, 8      θεουργῶν  3, θεωρ 4, 429c, 83, 20      θεουργίας  3, θεωρ 4, 429d, 84, 3      θεουργίας  3, θεωρ 5, 432b, 84, 18      θεουργίας  3, θεωρ 5, 432b, 84, 21      θεουργία  3, θεωρ 7, 436c, 88, 1-2      θεουργῶν  3, θεωρ 10, 440b, 90, 9      θεουργία</p>	<p style="text-align: center;"><i>(EH Heil &amp; Riter)</i></p> <p>3, θεωρ 11, 440c, 90, 1      θεουργίας  3, θεωρ 12, 441c, 92, 3      θεουργῶν  3, θεωρ 12, 441c, 92, 6      θεουργίας  3, θεωρ 12, 441d, 92, 12      θεουργῶν  3, θεωρ 15, 445b, 94, 13      θεουργῶν  3, θεωρ 15, 445c, 94, 17      θεουργῶν  4, θεωρ 4, 477d, 99, 6      θεουργικά  4, θεωρ 12, 484d, 103, 3      θεουργία  4, θεωρ 12, 484d, 103, 3      θεουργικῆς  4, θεωρ 12, 485a, 103, 17      θεουργικῶς  4, θεωρ 12, 485b, 103, 21      θεουργίας  5, 1, 501b, 104, 21      θεουργικᾶς  5, 1, 501b, 105, 1      θεουργόν  5, 3, 504c, 106, 20      θεουργῶν  5, 4, 504d, 107, 3      θεουργικᾶς  5, 6, 505d, 108, 11      θεουργίας  5, θεωρ 7, 513c, 113, 22      θεουργίας</p> <p style="text-align: center;"><i>DN Suchla</i></p> <p>1, 4, 592b, p. 113, 12      θεουργικά  2, 1, 637c, 124, 7      θεουργίας  2, 6, 644c, 130, 5      θεουργίας  2, 6, 644c, 130, 7      θεουργίας  2, 6, 644c, 130, 10      θεουργίαν</p> <p style="text-align: center;"><i>Ep. Heil &amp; Riter</i></p> <p>9, 1, 1108a, p. 198      θεουργία</p>

Dam.	<i>Pr. Westerink (Ruelle I)</i>	<i>In Prm. Westerink (Ruelle II)</i>	
	2, p. 105, 2 (70, p. 154, 15) θεουργός 3, p. 36, 13 (96, 240, 26) θεουργοῖς 3, p. 56, 18 (98, 253, 1) θεουργούς 3, p. 109, 4 (111, 285, 5) θεουργοί 3, p. 109, 15 (111, 285, 13) θεουργοῖς	2, p. 45, 21 (213, p. 94, 18) θεουργοῖς 2, p. 58, 16 (221, 102, 17) θεουργοῖς 3, p. 19, 3 (272, 141, 2) θεουργοί 3, p. 129, 1-2 (341, 203, 28) θεουργός 3, p. 129, 21 (341, 204, 12) θεουργός 3, p. 147, 6 (352, 214, 8) θεουργοῖς 3, p. 174, 10 (380, 231, 2) θεουργοί 3, p. 182, 4 (388, 235, 23) θεουργοῖς	
	<i>Phil. hist. Athanassiadi (Isid. Zintzen)</i>	46B, 3 (56)	θεουργίασμα
	<i>In Phd. II Westerink</i>	149, 8	θεουργῶν

Simp.	<i>In Phys. Diels</i>	p. 795, 7	θεουργῶν
Lyd.	<i>Mens. Wunsch</i>	2, 10, p. 31, 19 4, 102, 142, 4	θεουργοί θεουργός
Olymp.	<i>In Alc. Westerink</i>	177, 8	θεουργικῶς
	<i>In Phd. Westerink</i>	10, 14, 8 8, 2, 20	θεουργῶν θεουργίας
Ephr. Chers.	<i>Mir. Clem. PG Migne</i>	2, 637a	θεουργικῶς
Euagr. Schol.	<i>HE Bidez &amp; Parmentier</i>	1, 11, p. 20, 5	θεουργηθείσης
Geo. Pisid.	<i>Heracl. Pertusi (Bekker)</i>	1, 8 1, 23 1, 25	θεουργεῖν θεουργεῖ θεουργήσαντι
Max. Conf.	<i>Qu. Thal. Laga &amp; Steel (PG Migne)</i>	22, 79 (90, 320d) 22, 82 (90, 320d)	θεουργοῦμενοι θεουργίας
Io. D.	<i>Sermo in annuntiationem Mariae PG Migne</i>	96, 552c	θεουργῶν
Thdr.	<i>Ep. Fatouros</i>	276, 30 415, 51 535, 14 536, 17	θεουργά θεουργά θεουργοῖς θεουργηθέντων
Geo. Mon.	<i>Chron. Boor</i> 1, 26, p. 122, 1 θεουργίας	<i>Chron. breue PG Migne</i> 110, 169c	θεουργίας
Phot.	<i>Io. Reuss</i>	7, 39, fr. 54	ἐθεοῦργουν
	<i>Bibl. Henry</i>	222, 196a, 41 242, 339a, 11	θεουργοῦ θεουργίασμα

--	<i>Sud.</i>	ε 168 ι 433 ι 434	θεουργεῖν θεουργοῦ θεουργικά
Psel.	<i>Logica</i> Duffy	3, 141, p. 9	θεουργῶ
	<i>Psychol.</i> O'Meara	15, p. 76, 8 38, p. 134, 20 38, p. 138, 7	θεουργόν θεουργικῆς θεουργικαί
	<i>Theol.</i> Gautier	35, 67 112, 19 112, 20 112, 22	θεουργικῆς θεουργικῆν θεουργικῶν θεουργικός
	<i>Poem.</i> Westerink	54, 77	θεουργικοῖς
	<i>OD</i> Westerink	67, 6 71, 6 71, 11 71, 13 74, 2 74, 6 74, 11	θεουργική θεουργικός θεουργεῖν θεουργία θεουργικήν θεουργός θεουργός
Geo. Cedr.	<i>Compendium historiarum</i> Bekker	1, p. 88, 13-14	θεουργηθείσας
--	<i>Et. Gud.</i> Sturz	θ, p. 259, 16	θεουργία
Eustr.	<i>In EN</i> Heylbut	p. 109, 20	θεουργικήν
Ps. Zonar.	<i>Lexicon</i> Tittmann	p. 605, 11-12	θεουργεῖν
Ephr. Aen.	<i>Chron.</i> Bekker	4, p. 7 6527, p. 266	θεουργῶν προσθεουργεῖ
Niceph. Greg.	<i>HB</i> Schopen & Bekker	3, p. 490, 13	ἐθεούργησας
--	<i>Sch. Euc.</i> Heiberg	1, 1, p. 92, 21	θεουργία
--	<i>App. Anth.</i> Cougny	3, 3, 361	θεουργοῦ
--	<i>Sch. Max. Conf.</i> Laga & Steel (PG Migne)	61, 12 (90, 644c) 63, 9 (90, 692a)	θεουργοῦσα θεουργίας



## B. FÓRMULAS INTRODUCTORIAS DE LOS *ORACVLA CHALDAICA*

Fr.	FÓRMULA	FUENTE
001	ἐν οἷς ἔπεσι (οἱ θεοὶ) λέγουσι πρὸς τὸν θεουργόν	Dam., Pr. 2, p. 105, 2-13 W. (70, p. 154, 14-26 R.)
001	τὰ λόγια (...) λέγοντα	Procl., In Ti. 2, 256, 24-26
001	ὡς φησί τις θεῶν	Procl., In Ti. 2, 246, 28-29
001	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 141, 22; 145, 11
001	ὀνομάζει τὸ λόγιον	Psel., Exeg. 131, 23-24
001	---	Procl., Theol. Plat. 5.13, p. 43, 7
001	(sc. κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους)	Procl., Theol. Plat. 5.22, p. 82, 15-16
001	τοῖς ἀκροτάτοις τῶν θεολόγων	Procl., Theol. Plat. 5.36, p. 133, 14-16
001	---	Procl., Theol. Plat. 5.30, p. 111, 17-18
002	φησὶ ὁ χρησιμωδῶν θεός	Dam., Pr. 2, p. 106, 6-10 (70, p. 155, 11-15 R.)
002	ὁ θεὸς ἀνυμνεῖται	Dam., In Prm. 1, p. 100, 2 W. (187, p. 62, 29 R.)
002	ὁ θεὸς ἀνυμνεῖται	Dam., Pr. 3, p. 58, 3 W. (98, p. 254, 1 R.)
003	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 141, 12-14
003	---	Procl., Theol. Plat. 5.13, p. 43, 7
004	---	Procl., In Alc. 84, 14
004	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., Theol. Plat. 6.8, p. 42, 10-11
005	περὶ οὗ φησιν τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 3, p. 10, 25-27 W. (269, p. 136, 2-3 R.)
005	(sc. φησιν τὸ λόγιον)	Dam., In Prm. 3, p. 11, 9-10 W. (270, p. 136, 10-11 R.)
005	τὸ λόγιόν φησιν	Dam., In Prm. 3, p. 11, 18-20 W. (270, p. 136, 17-18 R.)
005	ἀπεφήνατο τῶν θεῶν ὁ θεολόγος. κατὰ δὲ αὐτὴν θεοπαράδοτον σοφίαν	Dam., In Prm. 3, p. 82, 21-83, 11 W. (311, p. 177, 20-178, 2 R.)
005	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 3, p. 147, 24-148, 2 W. (352, p. 214, 22-23 R.)
005	---	Dam., In Prm. 3, p. 153, 7-9 W. (356, p. 218, 4-6 R.)
005	ὡς ἔφη τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 4, p. 70, 17-20 W. (426, p. 284, 16-21 R.)
005	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 107, p. 57, 14-16
005	ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται	Procl., In Ti. 1, 12, 18-19
005	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 2, 57, 30-58, 3.
005	φησὶ τις θεῶν	Procl., Theol. Plat. 5.39, p. 145, 11-12
006	κατὰ τὸ λόγιον	Simp., In Cael. 375, 19-21

\* Fr. dudoso según Places & Majercik. # Fr. dudoso según Majercik.

--- Fr. sin fórmula introductoria explícita.

006	κεκλήκασιν οί θεοί	Dam., In Prm. 3, p. 4, 14-16 W. (265, p. 131, 28-29 R.)
007	Χαλδαϊκόν λόγιον	Psel., Exeg. 139, 9-11
008	ή μυστικωτάτη παράδοσις καί αί παρά τῶν θεῶν φημαι λέγει καί (...) φησίν	Procl., In Cra. 101, p. 51, 26-30
008	ώς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 1, 224, 5-7
008	φησὶ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 3, p. 131, 24-132, 1 W. (343, p. 205, 21-22 R.)
008	φησὶν τὸ λόγιον	Procl., In R. 1, 99, 1-2
008	φησὶν τις θεῶν	Procl., In R. 1, 135, 31-136, 1
008	---	Procl., Theol. Plat. 5.6, p. 26, 18-20
008	(κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους)	Procl., Theol. Plat. 5.22, p. 82, 10
009/9aM	(sc. ipsi dii) dicentes	Procl., In Prm. VII, 59, p. 512, 94-96 = In Prm. 3, 512, 20-22, p. 326
009M	ipsi (sc. dii) enim sunt responsa dantes sic	Procl., In Prm. VII, 59-60, p. 512, 89-94 = In Prm. 3, 512, 13-16, p. 324-326
010	Χαλδαϊκόν λόγιον	Psel., Exeg. 142, 10
011	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Euc. 98, 17-18
011	τὸ λόγιόν φησι	Procl., In Alc. 51, 10-11
012	(sc. φησὶ τὸ λόγιον)	Procl., In Euc. 99, 1-2
012	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 34, 2-3 W. (148, p. 29, 16-17 R.)
013	Χαλδαϊκόν λόγιον	Psel., Exeg. 144, 3
014	Χαλδαϊκόν λόγιον	Psel., Exeg. 141, 3
015	τῶν λογίων (...) μαρτυρούντων	Procl., In R. 1, 27, 27-28, 2
016	---	Procl., In Alc. 56, 13
016	---	Procl., In Cra. 110, p. 63, 25-26
016	---	Procl., In Prm. VII, 46, p. 505, 89-90
017	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., Pr. 2, p. 92, 10-11 W. (67, p. 146, 15-16 R.)
017	κατὰ τὸ λόγιόν	Procl., In Ti. 1, 18, 24
017	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 168, p. 92, 12-14
017	---	Procl., Theol. Plat. 5.8, p. 29, 20
017	ὡς εἴρηται παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν	Procl., Theol. Plat. 5.25, p. 93, 1-2
018	λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ ὕμνος	Procl., In Cra. 107, p. 57, 25-26
018	---	Procl., Theol. Plat. 6.15, p. 75, 25-26
018	οἱ ἐκδεδωκότες θεοὶ τὰ πολυτίμητα λόγια	Dam., Pr. 3, p. 119, 3-6 W. (113, p. 291, 20-22 R.)
018	οἱ θεοὶ κεκλήκασιν	Dam., In Prm. 1, p. 104, 4-6 (188, p. 65, 14-16 R.)
018	φησὶν ὁ χρησμοδῶν θεός	Dam., In Prm. 1, p. 20, 1-2 W. (137, p. 16, 6-7 R.)
018	ὡς ἀληθῶς κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 2, p. 32, 20-21 W. (205, p. 86, 27-28 R.)
019	(sc. ὡς οἱ αὐτοὶ θεοὶ λέγουσι) εἴρηται	Dam., In Prm. 1, p. 20, 13-14 (137, p. 16, 15-16 R.)
020	(sc. ὡς οἱ αὐτοὶ θεοὶ λέγουσι) λέγεται καὶ πάλιν	Dam., In Prm. 1, p. 20, 17-19 W. (137, p. 16, 19-21 R.)
020	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 92, 4-6 W. (180, p. 57, 26-29 R.)

020	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 3, 102, 10-13
020b	(sc. ὡς οἱ αὐτοὶ θεοὶ λέγουσι) λέγεται	Dam., In Prm. 1, p. 20, 16-17 W. (137, p. 16, 18 R.)
021	φησὶ τὸ λόγιον	Dam., Pr. 2, p. 94, 6-7 W. (68, p. 147, 27-148, 1 R.); 2, p. 103, 24-104, 1 (70, p. 153, 20); 3, p. 26, 15-16 (94, p. 235, 4-5); 3, p. 93, 16-17 (106, p. 275, 28)
021	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., Pr. 2, p. 108, 21-22 W. (71, p. 156, 30-157, 1 R.); 2, p. 110, 19-20 (71, p. 158, 6)
021	---	Procl., Theol. Plat. 3.12, p. 47, 4
022	φησί τις θεῶν	Procl., In Prm. 1091, 6-7 S.
022	ἐν τοῖς λογίοις (...) ὡς ὅταν λέγη	Procl., In Ti. 3, 243, 17-21
022	---	Dam., In Prm. 1, p. 96, 19-20 (184, p. 60, 28-29 R.)
022	(sc. ἀνυμνεῖται)	Dam., In Prm. 1, p. 100, 1-2 W. (187, p. 62, 28-29 R.)
022	(sc. ἀνυμνεῖται)	Dam., Pr. 3, p. 58, 1-2 W. (98, p. 253, 25-26 R.)
023	καὶ πάλιν (sc. εἰσὶν στίχοι χρησιμοῦ οὕτως)	Didym., Trin. 2, 27 (PG 39, 756a)
023	ὡς τὰ λόγια φησι	Procl., Theol. Plat. 6.15, p. 72, 16-17
023	κατὰ τὸ λόγιον	Herm., In Phdr. 157, 17-19
024	---	Dam., Pr. 3, p. 118, 11-14 W. (112, p. 291, 11-13 R.)
025	ὥσπερ φησι τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 3, 316, 9-10
026#	πρὸς τὸν ἄπαξ ἐπέκεινα ὁ Πρόκλος οὕτω	Lyd., Mens. 2, 6, p. 23, 10-12
027	φησὶ τὸ λόγιον	Dam., Pr. 2, p. 2, 19-20 W. (43, p. 87, 3-4 R.)
027	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 2, p. 33, 17-18 W. (205, p. 87, 14-15 R.)
028	ὡς αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις	Lyd., Mens. 2, 8, p. 28, 3-5
028	---	Procl., Theol. Plat. 4.36, p. 105, 25- 106, 1
029	(sc. ὡς αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος) καὶ πάλιν	Lyd., Mens. 2, 8, p. 28, 6-7
030	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 106, 14-15 W. (190, p. 67, 2-3 R.)
030	ὡς οἱ θεοὶ διδάσκουσιν	Dam., In Prm. 2, p. 32, 18 W. (205, p. 86, 25-26 R.)
030	ἀνυμνεῖται	Dam., Pr. 2, p. 32, 6 W. (52, p. 106, 2 R.)
030	Χαλδαίων παῖδες ἀνευφημοῦσιν	Dam., Pr. 2, p. 210, 8-9 W. (89, p. 217, 26 R.)
030	παρ' ἐκεῖνοις (sc. θεουργοῖς) ἀνυμνεῖται	Dam., Pr. 3, p. 56, 18-19 W. (98, p. 253, 1-2 R.)
030	τὰ λόγια (...) προσαγορεύει	Procl., In Ti. 1, 451, 17-18
031	---	Dam., In Prm. 1, p. 101, 12-13 W. (187, p. 63, 22-23 R.)
032	περὶ ἧς καὶ τὰ λόγια φησιν	Procl., In Ti. 1, 140, 12-15
032	---	Procl., Theol. Plat. 3.26, p. 90, 3

032	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 81, 20-21 (173, p. 51, 27-28 R.)
032	(sc. κατὰ τὸ λόγιον) προεῖρηται	Dam., In Prm. 1, p. 96, 11 W. (184, p. 60, 23 R.)
033	τὰ λόγια (...) κέκληκεν	Procl., In Ti. 2, 89, 25-26
033	ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται	Procl., In Ti. 1, 12, 18-19
033	οἱ θεολογοὶ παραδιδόντες	Procl., In Ti. 1, 142, 22-24
034	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., Theol. Plat. 3.27, p. 97, 23-24
034	τοῦ Πλάτωνος βοῶντος	Procl., Theol. Plat. 3.27, p. 99, 12-15
034	τὰ λόγια παράγει	Procl., In Ti. 1, 388, 19-21
034	τὰ λόγια (...) φησὶν	Procl., In Ti. 1, 451, 17-22
034	οἱ θεοὶ χρησμοφοῦσιν	Dam., Pr. 3, p. 54, 16-55, 1 W. (98, p. 251, 15-18 R.)
035	(sc. ἐν τοῖς λογίοις)	Procl., In Cra. 107, p. 58, 19-22
035	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 143, p. 81, 1-2
035	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 2, p. 38, 2-6 W. (206, p. 89, 32-90, 5 R.)
035	---	Dam., In Prm. 3, p. 6, 9-12 W. (266, p. 133, 3-6 R.)
036	ἐν τοῖς λογίοις	Procl., In Cra. 107, p. 58, 11-15
037	ἐν τοῖς Χαλδαικοῖς λογίοις	Procl., In Prm. 800, 13-801, 5 S.
037	τὰ λόγια λέγει	Procl., In Ti. 3, 103, 10-13
037	ὥσπερ τὸ λόγιον (sc. εἶπε)	Procl., In Prm. 935, 10-12 S.
037	σαφῶς οἱ θεοὶ εἰρήκασιν	Procl., In Prm. 801, 29-24 S.
037	τὰ λόγια κέκλεσεν	Procl., In Prm. 895, 9-10 S.
037	(sc. κατὰ τὴν θεοπαράδοτον σοφίαν)	Dam., In Prm. 3, p. 83, 10 W. (311, p. 178, 1-2 R.)
038	(sc. τὰ λόγια) λέγει	Procl., In Prm. 895, 7-8 S.
039	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 140, 10
039	τὰ λόγια φησιν	Procl., In Ti. 2, 89, 28-29
039	τὰ λόγια προσεῖρηκεν	Procl., In Ti. 2, 54, 8-16
039	ὥς φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 1, 348, 22-23
039	ὥς τὰ λόγια φησιν	Procl., In Alc. 26, 3-4
040	σαφῶς ἀπὸ τῶν λογίων εἴρηται γὰρ	Dam., In Prm. 3, p. 123, 17-20 W. (339, p. 200, 22-24 R.)
041	φησὶ τις θεῶν	Procl., In Ti. 2, 300, 13-14
042	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., In Prm. 769, 6-9 S.
042	τὰ λόγια προσεῖρηκεν	Procl., In Alc. 65, 5-7
042	οἱ βάρβαροι προσειρήκασιν	Procl., In Ti. 3, 250, 8-10
042	οἱ θεοὶ προσειρήκασιν	Procl., Theol. Plat. 5.32, p. 120, 23-24
043	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., Theol. Plat. 1.2, p. 11, 13-14
044	τὰ λόγια καλεῖ	Procl., In Alc. 64, 5-6
044	φησὶ ὁ αὐτός (ἰ ὁ Χαλδαῖος ?)	Lyd., Mens. 1, 11, p. 3, 13-16
045	ἐπονύμασεν (...) τὰ λόγια	Procl., In Alc. 117, 17
045	οἱ θεοὶ προσειρήκασιν	Procl., In R. 1, 176, 22-23
046	---	Procl., In Ti. 1, 212, 21
046	ὑπὸ τῶν θεολόγων ἀποκαλεῖται	Procl., Theol. Plat. 1.25, p. 112, 2-3
046	---	Procl., Theol. Plat. 1.25, p. 113, 3-4



047	περὶ ἧς τὸ λόγιον ἔφη	Olymp., In Phd. 7, 1, 12
047	περὶ ἧς (sc. τὸ λόγιον) ἔφη	Olymp., In Phd. 7, 6, 2
048	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Alc. 52, 13-14
049	ὑπὸ τῶν λογίων εἴρηται	Procl., In Ti. 3, 14, 3-10
049	τὰ λόγια ἀποφαίνεται	Procl., In Prm. 1161, 20-21 S.
049	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., Theol. Plat. 3.18, p. 59, 21
049	οἱ Χαλδαῖοι καλοῦσι	Dam., In Prm. 1, p. 8, 26-9, 1 W. (10, p. 9, 17 R.)
050	λέγεται ὑπὸ τῶν θεῶν	Dam., In Prm. 3, p. 60, 2 W. (293, p. 164, 18-19 R.)
050	---	Procl., Theol. Plat. 6.11, p. 48, 16
051	μοι δοκεῖ τὰ λόγια λέγειν	Procl., In R. 2, 201, 10-16
051	ἀπὸ τῶν λογίων τῶν Χαλδαίους ἐκδοθέντων	Simp., In Ph. 613, 1-3
051	τῶν λογίων εἰπόντων	Simp., In Ph. 617, 2-5
051	τὰ λόγια φησι	Simp., In Ph. 615, 35-616, 1
052	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 135, 8-10
052	ὥς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 179, p. 106, 1-2
052	καθάπερ οἱ σοφοὶ λέγουσι	Procl., Theol. Plat. 5.32, p. 117, 25
053	ὥς τὰ λόγια φησι	Herm., In Phdr. 184, 19-21
053	τὰ λόγια (...) προσεῖρηκε	Procl., In Ti. 2, 61, 22-25
053	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Prm. 925, 14-16 S.
053	λέγει γοῦν ἡ Ψυχὴ περὶ τοῦ Διὸς ἐπέκεινα	Procl., In Ti. 1, 408, 14-16
054	φησὶν τὰ λόγια	Procl., In R. 1, 150, 21-22
054	θεόλογοι προϋπέστησαν	Procl., In Prm. 821, 4-6 S.
054	---	Procl., In Ti. 1, 11, 21
054	ὥσπερ τὰ λόγια φησί	Procl., In Ti. 3, 271, 9-11
055	φησὶν τις θεῶν	Procl., In R. 1, 137, 21-23
056	οὕτως φασὶν τὰ λόγια	Procl., In Cra. 143, p. 81, 4-8
057	τὰ λόγια φησιν	Simp., In Ph. 616, 34-35
057	ὥς φησι τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 3, p. 83, 14-16 W. (311, p. 178, 5-7 R.)
057	ἀνυμνεῖται	Dam., Pr. 2, p. 32, 5-6 W. (52, p. 106, 2 R.)
057	(sc. κατὰ τὰς τῶν θεολόγων φήμας)	Procl., Theol. Plat. 5.24, p. 91, 18
058	τῶν παρὰ Χαλδαίους θεουργῶν ἀκούσας (...) καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν	Procl., In R. 2, 220, 11-25
059	ὥς αἱ Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι	Procl., In Ti. 3, 83, 15-16
060	καὶ τῶν θεολόγων ἀκούων καλούντων	Procl., In Ti. 2, 9, 16-18
061a	(sc. τῶν λογίων ἡμᾶς τοῦτο διδασκόντων) φησὶν	Procl., In Ti. 3, 61, 12-14
061b	καὶ πάλιν	Procl., In Ti. 3, 61, 15-16
061c	καὶ ἐν ἄλλοις	Procl., In Ti. 3, 61, 17-19
061c	ὁ ἱερὸς λόγος ὁ παρὰ Χαλδαίους	Procl., In Ti. 3, 111, 19-21
061d	καὶ ἐξῆς	Procl., In Ti. 3, 61, 20-22
061e	καὶ δοκοῦσιν ἔπεσθαι τοῖς λογίοις (...) λέγουσι	Procl., In Ti. 3, 234, 26-30
061f	καὶ ἀλλαχοῦ	Procl., In Ti. 3, 61, 23-25
062	ὥς φησι τὰ λόγια	Dam., In Phd. II, 134, 4
063	οἱ θεοὶ ἐν τοῖς λογίοις παραδεδώκασιν	Dam., In Prm. 2, p. 101, 9-10 W. (262, p. 128, 3-4 R.)

063	(ζ ὁ θεουργός ?)	Procl., In Ti. 1, 327, 24
064	τὰ λόγια πολλάκις (...) λέγοντα	Procl., In Ti. 3, 124, 26-29
065	ὡς καὶ τὰ λόγια φησι	Procl., In Ti. 2, 107, 8-11
066	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., In R. 1, 178, 17-20
066	---	Procl., Theol. Plat. 5.1, p. 9, 5-6
067	ἢ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία τὰ αὐτὰ παραδίδωσι θεόθεν ἐκφανθέντα	Procl., In Ti. 2, 50, 20-29
068	(sc. ἢ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία τὰ αὐτὰ παραδίδωσι θεόθεν ἐκφανθέντα)	Procl., In Ti. 2, 50, 20-29
069	τὸ λόγιον εἴρηται	Procl., In Ti. 1, 286, 10-13
069	τῶν θεολόγων (...) καλούντων	Procl., In Ti. 2, 9, 16-18
070	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 1, 11, 28-30
070	τὰ λόγια λέγει	Dam., In Prm. 3, p. 47, 18- 24 W. (284, p. 157, 15-21 R.)
070	καθάπερ τὰ λόγια φησι	Procl., In Ti. 3, 274, 2-5
071	ὡς φησὶ τις τῶν θεουργῶν	Procl., In Cra. 174, p. 98, 14-15
072	τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν πεφασμένοις (...) ἐκεῖνοι προσειρήκασιν (...) κατὰ τὴν τῶν λογίων ὑφήγησιν	Procl., Theol. Plat. 5.35, p. 130, 2-11
073	ὡς μαρτύρει καὶ τὰ λόγια	Dam., In Prm. 3, p. 151, 25-152, 3 W. (359, p. 217, 7-10 R.)
074	ὑμνεῖται	Dam., In Prm. 3, p. 133, 2-3 W. (344, p. 206, 11 R.)
075	(sc. ὁ χρησμοφῶδων) ἔφη	Dam., In Prm. 2, p. 35, 3-4 W. (205, p. 88, 8 R.)
075	ὡς ἐνδείκνυται τὰ λόγια καὶ σαφῶς λέγει	Dam., In Prm. 2, p. 47, 15-17 W. (214, p. 95, 20-21 R.)
076	φησὶ ὁ χρησμοφῶδων θεός	Dam., In Prm. 1, p. 94, 19-22 W. (182, p. 59, 22-25 R.)
076	παραδιδόασιν οἱ θεοί	Dam., In Prm. 2, p. 34, 19-22 W. (205, p. 88, 2-5 R.)
077	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 145, 23-25
077	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., Theol. Plat. 4.1, p. 6, 11
078	κατὰ <τὸ> λόγιον φάναί	Dam., In Prm. 3, p. 124, 7-8 W. (339, p. 201, 3-4 R.)
079	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 133, 7
080	(sc. τὰ λόγια χρῆται) καὶ πάλιν	Procl., In Prm. 941, 24-25 S.
080	(sc. φησὶ ὁ χρησμοφῶδων θεός) λέγεται	Dam., In Prm. 1, p. 95, 6 W. (182, p. 60, 2 R.)
080	δηλοῖ ἐκεῖνα τὰ λόγια	Dam., In Prm. 2, p. 34, 6-8 W. (205, p. 87, 23-24 R.)
081	φησὶ καὶ τὸ λόγιον	Procl., In Prm. 942, 19-21 S.
081	(sc. ὁ χρησμοφῶδων θεός) λέγεται	Dam., In Prm. 1, p. 95, 1-4 W. (182, p. 59, 27-29 R.)
081	(sc. δηλοῖ ἐκεῖνα τὰ λόγια)	Dam., In Prm. 2, p. 35, 12-13 W. (205, p. 87, 26-27 R.)
081	τὰ λόγια χρῆται τούτοις τοῖς ονόμασι	Procl., In Prm. 941, 19-22 S.
082	οὕτω οἱ θεοὶ λέγουσι	Dam., In Prm. 2, p. 98, 1- 4 W. (257, p. 125, 20-23 R.)
082	ὡς τὰ λόγια (...) φησι	Procl., Theol. Plat. 5.34, p. 124, 11-12
083	ὑπὸ τῶν θεῶν (...) παραδέδονται	Dam., In Prm. 1, p. 67, 19-20 W.

		(160, p. 43, 20-21 R.)
084	κατὰ τὸ λόγιον	Procl., Theol. Plat. 4.21, p. 64, 11-12
085	(sc. παρὰ τοῖς ἄλλοις θεολόγοις)	Procl., Theol. Plat. 4.39, p. 111, 19
086	(sc. φησι τὸ λόγιον)	Procl., In Ti. 2, 58, 7-8
087	οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν καὶ αἱ παρὰ τῶν αὐτῶν θεῶν φῆμαι	Procl., In Cra. 52, p. 20, 25-30
087	φησί τις θεῶν	Procl., In Cra. 71, p. 33, 15-16
087	ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσι	Procl., In Alc. 150, 10-15
087	κατὰ τὴν αὐτὴν χρησμοφδίαν	Dam., In Prm. 1, p. 43, 3-4 W. (148, p. 29, 17-18 R.)
088	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 136, 14-16
089	---	Psel., Hup. 23 P. (150, 28-29 O'M.)
090	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 138, 25-28
090	εἶωθε τὰ λόγια καλεῖν	Sch. Hes., Op. 151, 6-8
091	τὸ λόγιόν φησιν	Dam., In Phd. II, 96, 4-5
092	τὸ λόγιον καλεῖ	Procl., In Ti. 3, 110, 4-5
093	---	Psel., Daem. 537 p. 169 G. (PG 122 865a)
094	ταῦτα (...) λέγει (...) τοῖς λογίοις	Procl., In Ti. 1, 318, 17-21
094	κατέθετο (sc. ἡ Ψυχὴ)	Procl., In Ti. 1, 408, 18-19
095	θεουργῶν καὶ θεῶν ἄγνωστα γραφόντων	Procl., In R. 2, 143, 22-27
096	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 140, 19-22
096	(ὀνομάσαι) τοὺς δὲ θεοὺς	Dam., Pr. 2, p. 5, 3-4 W. (44, p. 88, 10-12 R.)
096	ἀνακαλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν	Dam., Pr. 3, p. 15, 10-11 W. (91bis, p. 228, 21 R.)
097	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 136, 23-26
098#	<i>nam ut quidam me quoque excellentior*</i>	Boeth., Phil. cons. 4, 6, 38
099	οἱ θεοὶ φασιν	Procl., In R. 2, 99, 1-3
100	τὰ λόγια προσαγορεύειν εἶωθεν	Procl., In R. 2, 347, 1
101	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 136, 5
102	παρὰ αὐτῶν ἀποκαλεῖται θεῶν	Procl., Theol. Plat. 5.32, p. 119, 9-12
102	<i>dii responsa dantes</i>	Procl., Prou. 11, 21-23 B.
102	<i>responsa (...) mysticorum illorum sermonum</i>	Procl., Prou. 21, 1-4 B.
103	(sc. <i>responsa... mysticorum illorum sermonum</i> ) et <i>iterum</i>	Procl., Prou. 21, 1-4 B.
103	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 143, 19
104	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 137, 19-20
105	---	Procl., Phil. Chal. 3, 12
106	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 134, 27
107	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 129, 17-28
107	ταῦτα παραγγέλλει (sc. ὁ φιλόσοφος Πρόκλος)	Psel., Psychol. 18, 14-24
107	τὰ Χαλδαίων συνάδει	Niceph. Greg., HB 2, p. 724, 6-18
107	φησὶ (sc. τὰ λόγια)	Synes., Insomn. 5, 4-6
107	---	Procl., In Ti. 1, 202, 17

\* Máximo Planudes (Boeth., *Phil. cons.*, p. 92, 15 Bétant) tradujo la fórmula latina por: ὡς γάρ τις καὶ ἐμοῦ ὑψηλότερος ἔφη.

107	καὶ πάλιν	Procl., In Ti. 3, 124, 30-31
108	ἄλλο λόγιον τοῦτο	Procl., In Cra. 52, p. 20, 31-21, 2
109	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 144, 13-16
109	τὰ λόγια	Procl., Phil. Chal. 5, 34
110	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 131, 15-18
111	φησί τις θεῶν	Procl., In Ti. 2, 312, 27-28
112	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 137, 9-11
113	θεσπίζει τὰ λόγια	Lyd., Mens. 1, 11, p. 3, 3-6
114	ὡς φησί τις θεῶν	Procl., Theol. Plat. 5.24, p. 87, 24-25
115	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 142, 10-12
116	ὡς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 155, p. 88, 4-6
116	ὡς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Alc. 138, 18
117	ὡς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Alc. 177, 7-8
117	ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν	Procl., Theol. Plat. 1.3, p. 16, 5
118	ἀκουσάτω τῶν ἱερῶν λογίων	Synes., Insomn. 4, 38-42
119	---	Hierocl., In CA 26, 3, p. 111, 20 K. (478 M.)
120	οἱ χρησμοὶ καλοῦσιν	Hierocl., In CA 26, 4, p. 112, 8-9 K. (478 M.)
121	καλεῖ τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 1, 211, 20-22
122	φησι	Procl., Phil. Chal. 1, 7.
123	(sc. κατὰ τὸ λόγιον)	Procl., Phil. Chal. 1, 12-13
124	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 142, 3
125	τοῖς ἐκεῖνων (sc. Χαλδαίων) ῥήμασιν	Mich. Ital., Ep. 17, p. 216, 6-7
126	---	Procl., Theol. Plat. 3.1, p. 5, 15
127	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 134, 17
128	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 138, 15-17
129	μαρτυρεῖ (...) τὰ τῶν θεῶν λόγια	Iul., Or. 8(5), 178c-d
130	τὸ λόγιον βούλεται	Dam., In Phd. I, 169, 3-4
130	ὡς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Ti. 3, 266, 19-23
131	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Phd. I, 561, 3
131	τὸ λόγιόν φησι	Dam., In Phd. II, 157, 4
132	τὰ λόγια προσέθηκεν	Procl., In Cra. 115, p. 67, 19-20
133	ὡς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 176, p. 101, 6-8
134	λόγιον	Paris. Gr. 1835, fol. 68 r°
134	ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι	Procl., In Ti. 3, 325, 32-326, 1
135	οἱ θεοὶ παρακαλεῦνται (...) τὰ λόγια προστίθησι	Procl., In Alc. 40, 2-7
135	εἶωθε τὰ λόγια καλεῖν	Sch. Hes., Op. 151, 6-8
136	ὡς γοῦν φησι καὶ τὸ λόγιον	Procl., In Prm. 990, 23-26 S.
137	φησὶν τὸ λόγιον	Procl., In R. 2, 154, 17-18
138	φησὶν τὸ λόγιον	Olimp., In Phd. 10, 14, 9-10
139	τὸ λόγιον παρεκελεύσατο	Procl., In Ti. 1, 211, 11-13
140	---	Procl., In Ti. 1, 212, 17-18
141	τὸ παρὰ τῶν θεῶν ῥηθὲν λέγον	Procl., In Prm. 1094, 20-21 S.
142	τὰ λόγια πρὸς τὸν θεουργὸν λέγοντα	Procl., In R. 1, 39, 18-20
143	(τὰ λόγια πρὸς τὸν θεουργὸν λέγοντα)	Procl., In R. 1, 39, 18-22
144	κατὰ τὸ λόγιον	Simp., In Ph. 613, 7-8
145	παρακαλεῦνται οἱ θεοὶ	Procl., In Cra. 71, p. 21, 12-13

146	ἡ θεοπαράδοτος μυσταγωγία παραδίδωσιν	Procl., In R. 1, 111, 1-11
147	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 134, 3-7
148	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 135, 19-22
149	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 144, 27-29
149	καὶ ταῦτα ἐκ τῶν χρησμῶν· οἱ Χαλδαῖοι φασιν	Niceph. Greg., In insomn. 540b
150	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 132, 26
151	τὰ λόγια ἀποκαλεῖ	Procl., In Euc. 129, 6-7
151	τὸ λόγιον ἀποκαλεῖ	Sch. Euc. 1, 1, 474-475
151	τὰ λόγια ἀποκαλεῖ	Heron, Def. 136, 24, 8-10
152	ὥς φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 107, p. 59, 1-3
152	οἱ θεοὶ (...) ἀνυμνοῦσι	Dam., In Prm. 2, p. 37, 21-23 W. (206, p. 89, 28-29 R.)
153	φησὶ τὸ λόγιον	Lyd., Mens. 2, 10, p. 31, 16-19
154	ὥς φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In Alc. 245, 5-6
154	---	Mich. Eph., In EN 608, 30-32
155#	ὥς εἰπεῖν λόγου	Procl., In R. 2, 77, 9
155# (?)	---	Procl., In Cra. 110, p. 61, 10
156	φησὶ τὸ λόγιον	Procl., In R. 2, 309, 10-11
156	εἶωθε τὰ λόγια καλεῖν	Sch. Hes., Op. 151, 5-6
157	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 138, 8
157	καλεῖν ἔθος ἐστὶ τοῖς θεολογοῖς	Procl., In Ti. 1, 154, 13-14
158	ἄκουε τῶν λογίων λεγόντων	Synes, Insomn. 9, 6-8
158	διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ (...) καλοῦσι	Iul., Or. 8(5), 175b-c
158	Χαλδαϊκὸν λόγιον (...) φησὶ τὸ λόγιον	Psel., Exeg. 127, 24; 126, 15
158	κατὰ τὸ λόγιον	Geo. Cedr., Chron. 1, 298, 2-3
158	τοῖς ἐκείνων (sc. Χαλδαίων) λογίοις χρήσομαι	Psel., Logica 3, 148-150
159	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 139, 27-29
159	---	Sch. Epict. 4, 7, 157a
160	τὰ λόγια διδάσκει λέγοντα	Procl., In R. 1, 336, 29-337, 2
161	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 139, 18
162	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 143, 9
163	τὰ λόγια	Synes., Insomn. 7, 49-51
163	οἱ θεοὶ (...) χρησμοδοῦσιν	Dam., In Prm. 4, p. 126, 3-9 W. (453, p. 317, 3-7 R.)
163	φησὶ τὰ Ἑλληνικὰ λόγια	Psel., Orat. 25, 47-48
163	---	Synes, Insomn. 9, 3-4
163	---	Procl., Theol. Plat. 1.14, p. 65, 18
164	τοῖς ἐκείνων (sc. Χαλδαίων) λογίοις χρήσομαι	Psel., Logica 3, 148-149
164	ὅ φασιν τὰ τῶν Ἀσσυρίων λόγια	Psel., Logica 36, 338-34
164	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 132, 14-17
165#	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 138, 1
166#	Χαλδαϊκὸν λόγιον (...) τοῦτο τὸ λόγιον	Psel., Exeg. 128, 18-19
167	τὰ λόγια ἀφορίζεται	Procl., In Euc. 155, 3-5
168	ὥς τὸ λόγιόν φησιν	Procl., In Cra. 174, p. 96, 17-18
169	αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι λέγουσαι	Procl., In Cra. 109, p. 59, 19-20
169	ὑμνουμένῳ	Dam., In Prm. 3, p. 6, 22-23 W. (266, p. 133, 14 R.)
169	ὁ Χαλδαῖος θεολογεῖ	Lyd., Mens. 4, 53, p. 110, 21-22

169	secundum Platonis mysteria	Mart. Cap. 2, 205, p. 55, 15-16 W.
169	(sc. πολλά μὲν τερατολογοῦσι Χαλδαῖοι)	Mich. Ital., Ep. 17, p. 215, 25-26
170	τὰ λόγια (...) φησιν	Procl., In Ti. 1, 121, 23-24
171#	---	Procl., Phil. Chal. 2, 25-26
172#	ὡς τὰ λόγια φησιν	Procl., In Ti. 3, 326, 1-2
173#	καλεῖ τὰ λόγια	Lyd., Mens. 2, 11, p. 32, 3-4
173#	ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις (...) ὀνομάζει	Lyd., Mens. 4, 159, p. 175, 8-9
174#	φησὶ τὰ λόγια	Herm., In Phdr. 110, 5-6
175	ἐν ἄλλοις εἴρηται	Procl., Phil. Chal. 4, 42-43
176	κατὰ τὸ λόγιον	Marin., Procl. 13, 7-8
176	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., Phil. hist. 59C (fr. 137)
176	κατὰ τὸν χρησμόν	Phlp., In Cat. 6, 12-13
177#	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., Pr. 3, p. 117, 9-10 W. (112, p. 290, 17 R.)
177#	(sc. ὑπὸ τῶν λογίων)	Dam., In Prm. 3, p. 31, 21-22 W. (277, p. 148, 14-15 R.)
178#	(sc. ὑπὸ τῶν λογίων εἴρηται)	Procl., In Ti. 3, 14, 14
179	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 90, 11-13 W. (179, p. 56, 29-30 R.)
179	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 93, 8-9 W. (181, p. 58, 21-22 R.)
180#	ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι	Procl., In Ti. 3, 325, 32-326, 1
181#	ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι	Procl., In Ti. 3, 325, 32-326, 1
182	κατὰ τὸ λόγιον	Dam., In Prm. 1, p. 70, 16-17 W. (161, p. 45, 11-12 R.)
183#	κατὰ τὸ λόγιον	Lyd., Mens. 4, 107, p. 147, 4-6
184	---	Psel., E. Chald. 147, 18
184	---	Psel., Theol. 23a, 33-34
185	κατὰ τὴν τῶν θεῶν ὁμφὴν	Procl., In Ti. 3, 36, 21-22
185	παρὰ τοῖς θεοῖς	Procl., In Ti. 3, 55, 30-31
186	---	Procl., In R. 2, 95, 11
186bis	---	Olymp., In Alc. 198, 23-24
186bis	---	Olymp., In Phd. 4, 2, 3
186bis	---	Olymp., In Phd. 11, 7, 2
187#	ὡς οἱ βάρβαροί φασι	Procl., Theol. Plat. 5.9, p. 33, 21-22
187#	ὑπὸ τῶν θεολόγων (...) καλεῖται	Procl., Theol. Plat. 5 ι', p. 2, 8-9
188#	(sc. πολλοὺς θεοὺς παρ'...τοῖς θεουργοῖς)	Dam., In Prm. 3, p. 147, 15 W. (352, p. 214, 15 R.)
188#	τὰ τοῖς Ἀσσυρίοις ὑμνημένα	Procl., In Prm. 647, 5-6 S.
188#	(sc. οἱ θεουργοὶ ὑμνήκασιν)	Procl., In Ti. 3, 43, 11-13
188#	altioris scientiae hominibus	Seru., Aen. 12, 118, p. 587, 17-18
189	---	Procl., In Ti. 2, 130, 23
189	---	Procl., In Ti. 2, 246, 19; 2, 293, 23
190#	---	Procl., In Alc. 188, 15
191	τὰ λόγια (...) ἐνεδείξατο, καὶ προσέθηκεν	Procl., In Cra. 115, p. 67, 19-20
191	(sc. οἱ θεολόγοι φασι)	Procl., In Cra. 126, p. 74, 26
192	ὑπὸ τῶν λογίων	Simp., In Ph. 615, 7
193	(sc. ἀπὸ τῶν λογίων)	Procl., In Ti. 2, 144, 29

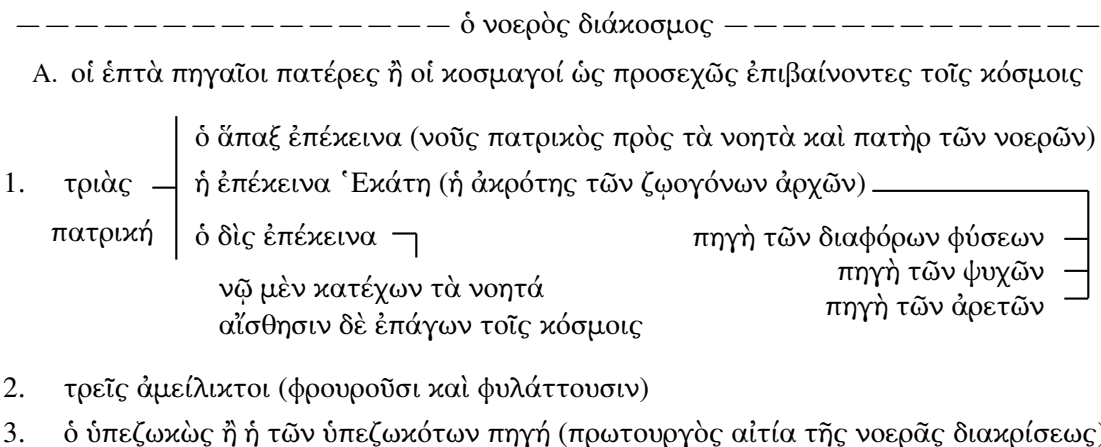
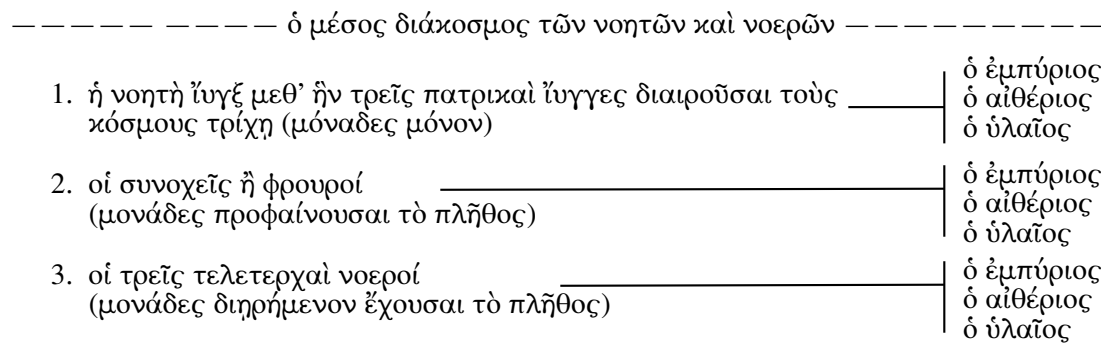
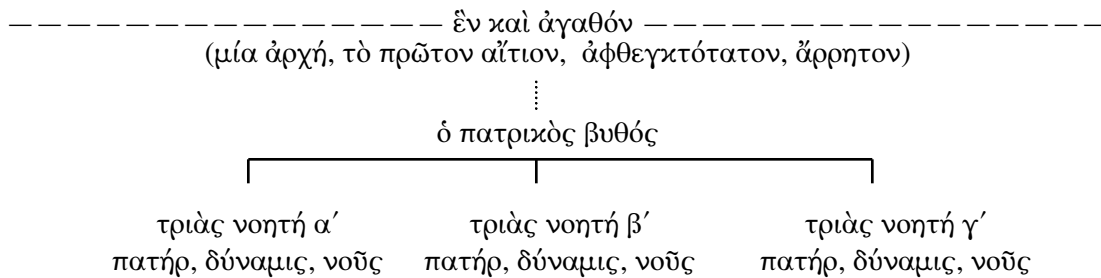
194	(ὁ Ἰσραηλῆς ?)	Iul., Or. 8(5), 172d
194	---	Psel., Logica 3, 140-141
194	κατὰ τοὺς θεόλογους	Procl., In Ti. 1, 34, 20-21
195#	(sc. οἱ Χαλδαῖοι καλοῦσι)	Dam., In Prm. 1, p. 9, 5 W. (130, p. 9, 20 R.)
195#	(sc. θεουργοῖς)	Dam., In Prm. 3, p. 182, 3-4 W. (388, p. 235, 22-23 R.)
195#	---	Psel., E. Assyr. 152, 1-2
195#	---	Synes., Hymn. 1, 282
196	ὡς τὰ λόγια διδάσκει	Procl., In Ti. 3, 300, 18-19
197	ἀνυμνεῖται ὑπὸ τῶν αὐτῶν θεῶν	Dam., In Prm. 2, p. 99, 11-12 W. (259, p. 126, 22-23 R.)
198#	---	Procl., In Ti. 1, 430, 6
198#	---	Procl., Theol. Plat. 3.25, p. 89, 1
199#	οἱ (sc. θεουργοὶ) ὑμνοῦσιν	Procl., In Ti. 3, 20, 25
200#	(sc. οὕτω τοῦ θεουργοῦ διδάξαντος)	Procl., In Ti. 3, 132, 33
200#	ὁ δὲ θεουργὸς οὕτως οἶεται σαφῶς εἰπῶν	Procl., In Ti. 3, 63, 22-23
200#	τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεουργῶν ἀκούσας	Procl., In R. 2, 220, 11-12
201	---	Procl., In Ti. 1, 5, 5; 1, 5, 15
202	---	Procl., Phil. Chal. 1, 2
203#	οἱ θεοὶ φασιν	Dam., In Prm. 2, p. 33, 1-2 W. (205, p. 87, 2-3 R.)
203#	κατὰ τοὺς αὐτοὺς θεοὺς	Dam., In Prm. 2, p. 33, 3-6 W. (205, p. 87, 4-6 R.)
203#	---	Psel., Hup. 28 P. (151, 12 O'M.)
203#	Ἰουλιανὸς ὁ τὰς Χαλδαϊκὰς γράφας ὑποτυπῶσαι	Gr. Naz., PG 36, 904a-b
204	---	Procl., In R. 2, 336, 1
205#	(sc. ὑπὸ τῶν λογίων)	Simp., In Ph. 615, 13
205#	τὰ παρὰ τοῖς βαρβάροις λεγόμενα	Simp., In Ph. 623, 34
205#	---	Procl., Theol. Plat. 6.23, p. 109, 3
206	(sc. τῶν Χαλδαίων)	Marin., Procl. 28, 10
206	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 133, 16
206	(sc. ἐκ τῶν χρησμῶν) καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ	Niceph. Greg., In insomn. 540b
207	τὰ τοῖς Ἀσσυρίοις ὑμνημένα	Procl., In Prm. 647, 5-7 S.
207	ὡς φησι τὸ λόγιον	Procl., In Cra. 107, p. 59, 1-3
207	οἱ θεολόγοι φασιν	Procl., In Cra. 126, p. 74, 23-24
207	ὀνομάζεται ὑπὸ τῶν λογίων	Dam., In Prm. 3, p. 31, 18-19 W. (277, p. 148, 12-13 R.)
208#	---	Dam., In Phd. I, 167, 2
209#	οἱ μυστικώτατοι τῶν λόγων (...) παραδεδώκασιν	Procl., In Ti. 3, 83, 13-14
210#	Χαλδαῖοι οὕτως (...) καλοῦσι	Procl., In Cra. 71, p. 35, 2-5
210a M	τὸ λόγιον θεσπίζει	Lyd., Mens. 4, 120, p. 158, 10-12
210b M	τὸ λόγιον (...) παρεγγυᾷ	Lyd., Mens. 4, 134, p. 161, 18-19
210c M	θεουργῶν παῖδες (...) ἀποκαλοῦσιν	Procl., In Cra. 176, p. 101, 27-28
210c M	οἱ θεόσοφοι καλοῦσιν	Procl., Theol. Plat. 6.12, p. 64, 3
211*	φησὶν τις θεῶν	Procl., In R. 1, 111, 28-112, 1
212*	Χαλδαϊκὸν λόγιον	Psel., Exeg. 143, 1
213*	οἱ ἕξω παραγγέλουσι	Didym., Trin. 3, 21 (PG 36 904b)

214*	(sc. οἱ ἕξω) ἔφασαν (...) καὶ πάλιν	Didym., Trin. 3, 28 (PG 36, 945c-d)
215*	ὁ χρησμός φησι	Lyd., Mens. 4, 101, p. 141, 1-11
216*	ὡς τὰ λόγια φασι	Lyd., Mens. 3, 8, p. 41, 9-13
217*	τὸ λόγιον ταῦτα διδάσκον	Procl., In R. 2, 217, 14-18
218*	---	Synes., Insomn. 17, 13-17
219*	τὰ (ζι λόγια ?) τῆς Ἑκάτης	Porph., Phil. orac. 155, 6-156, 2
219*	τὰ (ζι λόγια ?) τῆς Ἑκάτης	Eus., PE 5, 7, 4, p. 237, 5-10
219*	---	Arsen., Apoph. Centuria 8, 42q
219*	τῆς αὐτῆς	App. Anth. 6, 195
219*	δῆλον ἐξ ὧν παράγουσι τὴν Ἑκάτην λέγουσαν	Niceph. Greg., In insomn. 604a-b
220*	καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος ἔφη	Porph., Phil. orac. 158, 8-9
220*	καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος ἔφη	Eus., PE 5, 8, 7, p. 238, 10-11
220*	καὶ ὁ Ἀπόλλων βοᾷ	Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 7-9
220*	---	App. Anth. 6, 157, 1
220*	καὶ πάλιν ἄλλος δαιμόνων ἀναγκαζόμενος λέγει	Niceph. Greg., In insomn. 604b
221*	καὶ ἔτι σαφέστερον	Porph., Phil. orac. 156, 6-8
221*	καὶ ἔτι σαφέστερον	Eus., PE 5, 8, 6, p. 237, 14-16
221*	ὡς αὐτὴν τὴν Ἑκάτην εἶπεῖν	Phlp., Opif. 4, 20, p. 202, 11-14
221*	καὶ πάλιν ἄλλος φησὶν ἀλλαχοῦ	Niceph. Greg., In insomn. 604b
221*	καὶ πάλιν (...) φησί	Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 5-7
221*	τῆς αὐτῆς	App. Anth. 6, 197, 1-2
222*	καὶ πάλιν	Eus., PE 5, 8, 5, p. 237, 11-13
222*	λέγει (sc. ὁ Πορφύριος) γὰρ τὴν Ἑκάτην παρ' αὐτοῦ κληθεῖσαν εἶπεῖν	Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 3-5
222*	τὴν αὐτὴν Ἑκάτην λέγειν φασὶν	Niceph. Greg., In insomn. 540a
223*	καὶ ἐξῆς	Eus., PE 5, 8, 6, p. 237, 17-238, 3
223*	καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ (sc. Ἑκάτη) φησι	Niceph. Greg., In insomn. 540a
224*	δηλώσει τὰ τῆς Ἑκάτης ἔχοντα	Eus., PE 5, 12, 1, p. 245, 21-246, 6
224*	φησὶν ὁ Ἑκάτης χρησμός	Niceph. Greg., In insomn. 539b
225*	λεγόντων (sc. τῶν θεῶν)	Eus., PE 5, 9, 1, p. 239, 19-20
225*	(sc. ὁ Ἀπόλλων βοᾷ) καὶ πάλιν	Thdt., Affect. 10, 22, p. 249, 9-10
226*	ὑμνοῦντες (sc. οἱ θεολόγοι)	Procl., In Ti. 3, 131, 29-30
227*	κατὰ τὰ λόγια	Psel., Logica 36, 345-346

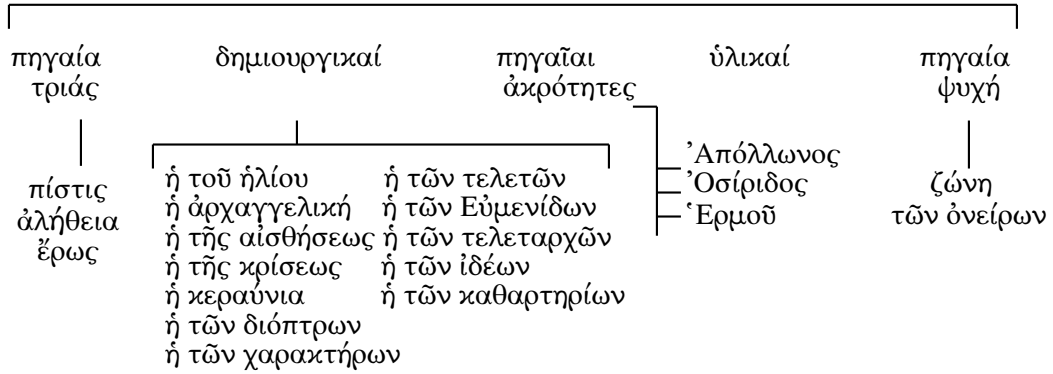


## C. EL SISTEMA CALDEO SEGÚN PSELO

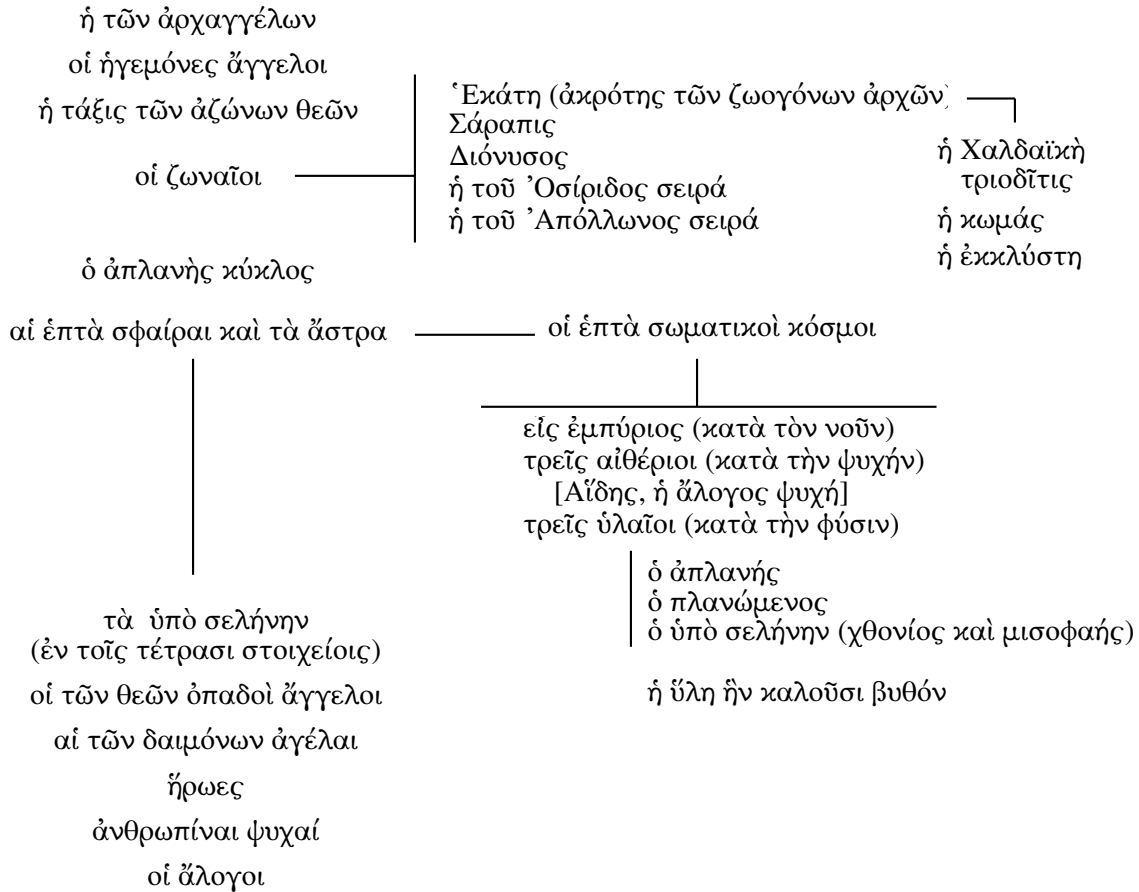
(E. Assy. p. 151, 16-152, 24 O'Meara = p. 194-195 Places ; E. Chald. p. 146, 7-148, 19 O'M. = p. 189-191 P. ; Theol. 23, 36-55, p. 88 Gautier = p. 223-224 P. ; Theol. 23a, 1-62, p. 91-93 G. ; Theol. 51, 84-98, p. 198 G. ;  
Hup. p. 148, 20-151, 15 O'M. = p. 198-201 P.)



B. πηγαί



----- ἡ τάξις τῶν ἀρχαγγέλων, ὑπεραρχίων καὶ ἀρχῶν -----



# ÍNDICE DE PALABRAS GRIEGAS

## A

Ἀβάμμων, 62, 334, 335, 337  
ἄγαλμα, 352, 365, 370  
ἀγαλματοποιός, 332  
ἀγαλματοπῶργός, 332  
ἄγγελος, 182  
ἄγκειρα, 209  
\*Αδ, 134, 135  
\*Αδαδος, 134, 135  
ἸΑδωδος, 140  
ἄζωνος, 210  
αἰθεροδινής, 274  
Αἰών, 71, 170, 245, 251, 257  
ἀμιστύλλεπτος, 212  
ἀμφικνεφής, 213  
ἀμφιπρόσωπος, 214  
ἀμφιφαής, 216  
ἀμφιφάων, 217  
ἀναγωγεύς, 229  
ἀναγωγή, 150, 185, 187, 348, 374  
ἀναγωγός, 186  
ἀνάπνοος, 218  
ἄνθος, 155  
ἀνοχεύς, 219, 229  
ἀνμνεῖσθαι, 91  
ἀπαθανατισμός, 43  
ἀπαθεία, 336  
ἸΑπαξ ἐπέκεινα, 67, 75, 135, 138, 141, 142, 143, 147  
ἀπεργασία, 345  
*a-ru-ko-wo-ko* (ἀμπῶρχ(ο)Φοργός), 331  
ἀπνεύμων, 219  
ἀρηίφατος, 220  
ἀρσενόμῆθος, 279  
ἀρχαγγελικός, 181, 182, 183  
ἀρχιγένεθλος, 221  
ἀρχιερεύς, 118  
ἄρχιος, 222  
ἄρχων, 172  
ἸΑσσύριος, 92, 94, 96, 137, 203  
ἸΑσσωρος, 137  
ἀστεροπληθής, 223  
ἀστροθεάτης, 30  
ἀστροθύτης, 30  
ἀτύπωτος, 51

αὐτοθελής, 53  
αὐτοτελής, 53  
αὐτοπῶργός, 119, 231  
ἄφθεγκτος, 51  
ἄφραστος, 51

## B

Βάαλ, 118  
βαρβαρόφωνος, 97  
βαρβαρικός, 99  
βάρβαρος, 97, 98, 133, 143  
Βήλ, 118  
Βήλιος, 117  
Βῆλος, 117  
Βήρωσος, 117  
βιβλίον, 84, 93, 169, 170  
βίβλος, 169  
Βίτος, 373  
βῶθος, 51

## Γ

γενεθλιαλογία, 342  
γραφή, 90, 283, 286

## Δ

δαιμονιοῦχος, 223  
δεχομένος, 302  
Δημαροῦς, 140, 141  
δημιοπῶργός, 55, 142, 305, 331  
Δίς ἐκεῖ, 141  
Δίς ἐπέκεινα, 67, 135, 138, 141, 142, 143, 147  
δόγμα, 84, 92, 105, 107, 128, 178  
δοχεύς, 4, 224, 301, 302, 365  
δῶας, 139, 141  
δύναμις, 69, 216, 227, 253  
δύσκαμτος, 226

## E

ἐγερσίνοος, 279  
εἰδωλοχαρής, 226  
εἰλίγδην, 274  
εἰμαρμένη, 116, 209, 314, 315, 342, 362, 372, 374

είμαρτή, 116, 314  
 Εἰς τὰ Ἰοϋλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου (obra de Porfirio) 148  
 Ἐκατικός, 227  
 ἐνέργημα, 321  
 ἔνωσις, 339, 374  
 ἐξομοίωσις, 338  
 ἐξοχέτεμα, 228  
 ἐξωστήρ, 228  
 ἐπέκεινα, 141  
 ἐπιτηδειότης, 364  
 Ἐπτάκις, 177, 186, 228  
 ἐπτάζωνος, 170  
 ἔργον, 331, 345, 363, 367, 373  
 ἐργοτεχνίτης, 230

## Z

ζητητικός, 173  
 ζωηφόριος, 231  
 ζωναῖος, 232  
 Ζώναι (obra del Teúrgo), 170, 201  
 ζωτρόφος, 233

## H

ἠθικός, 336, 337

## Θ

θαματοποιός, 369  
 θαματοργία, 158  
 θαματοργός, 328  
 θεαγωγία, 34  
 θεαγωγεῖν, 302  
 θειόδαμος, 234  
 θεοθρέμμων, 235  
 θεολογεῖν, 323  
 θεολογία, 51, 322, 323, 324  
 θεολογική, 324  
 θεόλογος, 135, 195, 323, 324  
 θεοπαράδοτος, 85, 86, 111, 112  
 θεοπάτωρ, 333, 334, 335, 337  
 θεοπλάστης, 332  
 θεοποιεῖν, 338  
 θεοποιός, 332  
 θεοπτία, 34  
 θεοργεῖν, 319, 338  
 θεοργία, 51, 58, 67, 72, 312, 322, 324, 326, 340  
 θεοργίασμα, 321

Θεοργικά (obra de Juliano el Teúrgo), 164  
 θεοργική (τέχνη), 332, 366  
 Θεοργικοί λόγοι, 174  
 θεοργικός, 132  
 θεοργός, 55, 302, 312, 314, 316, 317, 327, 333  
 θεοσοφία, 133, 341  
 θεόσοφος, 343  
 θεοσύνδετος, 236  
 θεοφόρησις, 377  
 θεοφορία, 377  
 θεραπεία, 348  
 θεσμός, 168  
 θεωρητικός, 336, 337  
 θεωρία, 58, 72, 336  
 θεωρόντες, 302  
 θηροφανής, 236  
 θηροπόλος, 236

## I

Ἰερὰ συναγωγή τῶν Περσικῶν (obra atribuida a Zoroastro) 32  
 ἱερατική (τέχνη), 168, 184, 240, 326, 344  
 Ἰερατικοί (libros egipcios), 344  
 ἱερατικοί (los teúrgos), 347, 350  
 ἱερεὺς, 182, 302, 316, 345, 348, 373  
 ἱερογραμματεὺς, 176, 372, 373  
 ἱερολογία, 324  
 ἱερολόγος, 272  
 ἱεροργία, 51, 73, 324, 354  
 ἱεροφάντης, 153, 331, 368  
 ἱεροφάντωρ, 313  
 ἱερόφωνος, 68  
*i-je-ro-wo-ko* (ἱεροργός), 331  
 ἰργέ, 19, 22

## K

καθαρτικός, 336, 337  
 κάθοδος, 155, 374,  
 κάτοχος, 225  
 Κηφῆνες, 122  
 κλήτωρ, 301, 302  
 κοίτη, 18  
 κοσμαγός, 237  
 κοσμοκράτωρ, 172  
 κρατήρ, 63

Κρόνος, 69, 75, 142, 143, 183, 212, 216, 257  
 κ[υκλο]έλικτος, 239  
*ku-wa-no-wo-ko* (κ[υ]ανοΦοργός), 331  
*ku-ro-so-wo-ko* (χρ[υ]σο[ρ]γοί), 331  
 κῦφι, 31, 126

## Λ

λεοντοῦχος, 155, 239  
 λιγ[υ]φεγγέτις, 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  
 μελανα[γ]ής, 240  
 μελεδηθμός, 274  
 μαντική, 202  
 μάντις, 301  
 μεσοφαής, 242  
 μετοχή, 364  
 μετριοπάθεια, 336  
 μισοφαής, 242  
 μνίζο[ρ]ις, 243  
 μονάς, 139  
 μ[ε]σταγωγία, 355

## Ν

νοερός, 336

## Ο

όλοποιός, 244  
 όμοιότης, 66, 352, 367  
 όμοίωσις, 336, 337, 353  
 όμφή, 101, 106  
 όπισθοβαρής, 245  
 όχημα, 349

## Π

πάμμορφος, 247  
 παμφεγγής, 248  
 πανδεκτικός, 249  
 πανομφής, 250  
 πάντε[ρ]χος, 250  
 παντόμορφος, 248

παραγγελία, 168  
 παράδεισος, 155  
 παραδειγματικός, 336  
 παρο[ρ]σία, 365  
 πατρογενής, 251  
 πειθηνίς, 252  
 Περί δαιμόνων (obra de Juliano el Caldeo), 125  
 περιέργος, 2  
 πηγαῖος, 96  
*pi-ro-we-ko* (ΦιλόΦεργος), 331  
 πίστις, 326  
 πολιτικός, 336, 337, 349  
 πολ[υ]χεύμων, 252  
 πρηστηροδόχος, 253  
 προδήλωσις, 366  
 προσθεο[ρ]γεῖν, 319  
 προφήτης, 93, 121, 344, 372, 373  
 π[ρ]όρηχος, 253  
 π[ρ]οιβριθής, 254  
 π[ρ]οιστρεφές, 279  
 Πίτ[ρ]ς, 373

## Ρ

ρόημα, 84  
 ρόιζος, 51

## Σ

σειρά, 183  
 Σέξτος (quidam), 115  
 σκαρτηδόν, 254  
 σπο[ρ]δαῖος, 336  
 στερέωμα, 97  
 στιβαρηδόν, 255  
 στράπτο[ρ]σαι, 53  
 στρόφαλος, 255  
 στρωφῶσαι, 53  
 σύγγραμμα, 168  
 σύμβολον, 363  
 σ[υ]μπάθεια, 280, 352, 363  
 σ[υ]μποσιάρχης, 118  
 σ[υ]νοχεύς, 183  
 σ[υ]νοχηίς, 261  
 Σύριος, 96

## Τ

τελείωσις, 358  
 τελεσιο[ρ]γία, 127, 349

τελεσιογράφος, 126, 127  
 τέλεσμα, 369  
 τελεστής, 301, 368  
 Τελεστικά (obra de Juliano el Teúrgo), 164,  
 165, 166, 167  
 τελεστική (τέχνη), 10, 127, 357  
 τελεστικός, 127, 357, 358, 359  
 τελετάρχης, 261  
 τελετή, 89, 359  
 τεχνίτης, 119, 142, 230, 231  
*to-ko-so-wo-ko* (τοξοφοροί), 331  
 τριγλώχης, 263  
 τριδύναμις, 270  
 τριδύναμος, 270  
 τρικόμβος, 270  
 τριοῦχος, 264  
 τρίπτερος, 265  
 Τύχη, 116, 244

## Υ

ὑδροβατήρ, 265  
 ὑμνεῖσθαι, 91  
 ὕμνος, 91  
 ὑπαρξίς, 68, 155, 272, 273  
 ὑπερβάθμιος, 266  
 ὑπερερρύη, 63  
 ὑπερκόσμιος, 133  
 ὑπέρκοσμος, 267  
 ὑποδοχή, 366

Ὑπόμνημα τῶν λογίων (obra de  
 Porfirio), 148  
 ὑφήγησις, 172  
 Ὑφηγητικά (obra del Teúrgo), 171, 172,  
 173, 201  
 ὑφηγητικός, 173

## Φ

φήμη, 100, 106, 135  
 φιλία, 330  
 φασικός, 336, 337  
 φλόγισμα, 179

## Χ

Χαλδαϊκή, 304  
 Χαλδαῖος, 129, 130, 131, 150, 157  
 Χαλδαϊκαὶ ὑποκρίσεις, 174, 175  
 Χάλδοι, 122  
 Χάλιβες, 122  
 χρησμός, 90, 101, 102, 104, 180  
 χρησμοδῶν, 101  
 Χριστιανός, 313  
 Χρόνος, 71, 210, 233, 239, 257

## Ψ

ψυχοκράτωρ, 268  
 ψυχοτρόφος, 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  
*āpilum* ('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  
Aquila (Italia), 176  
Aquiles (héroe), 368, 369  
arameo, 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 Monembasia, 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  
*aššūrāyu* ('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  
 Basilio 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  
*bity* ('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  
 Canaán (Israel), 132  
 canon, 282, 303  
 Carrasco, Juan Bautista, 3  
 Cartago (Túnez), 138  
 casa de la vida (*pr-<sup>c</sup>nh*), 374  
 Casio (médico), 226  
 Castelar, Emilio, 13  
*Catena in Epistulam ad Romanos*, 267  
 Catrares, Juan, 213, 279  
 Cáucaso, 121  
 Cazelais, S., 71, 293  
 Celso (filósofo), 298  
 Cesarea de Filipo (Banias, Siria), 121  
 Chaignet, 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  
 Comnena, 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  
 Criddle, 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

## 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  
 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-litera'), 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  
 Dión Casio, 157, 177  
 Dionisio Areopagita, pseudo-, 49, 60, 67,  
 72, 109, 110, 112, 262, 315, 324, 358  
 Dionisio de Alejandría, 265  
 Dioniso (divinidad), 210, 264, 287, 360  
 Dióscuros (héroes), 269  
 dioses cósmicos, 211  
 Dodds, E. R., 40, 41, 42, 44, 47, 170, 172,  
 177, 224  
 Dodona (Grecia), 103  
 Domiciano (emperador), 152, 158, 177  
 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 Eno, 243, 319

Efrén de Nísibe, 202  
 Egipto, 185, 299, 344, 348, 355, 366  
 Eitrem, S., 40, 332  
 Eleusis, 34, 54, 313, 355  
 Elías (profeta), 156  
 Eliseo (maestro de Pletón), 17  
 emanación, 137  
 Empédocles, 228, 353  
 Eneas de Gaza, 81, 232  
 Enoanda (Incealiler, Turquía), 48, 274  
 enteógenos, 54  
*Enūma eliš*, 136, 145  
 Epicteto, 221  
 Epiménides de Creta, 357  
*Epistola ad Diognetum*, 298  
 Eros, 24, 48, 56, 59, 254  
 Esagila (templo), 117  
 escuela de Apamea, 64, 114, 120, 226, 296, 308, 309  
 escuela epicúrea de Apamea, 117  
 escuela rabínica de Tiberíades, 340  
 escuelas caldeas, 121  
 especialización funcional (principio de), 331  
 espiritismo, 41  
 espíritu invisible, 53  
 Esteban de Bizancio, 113  
 Estrabón, 96  
 etruscos, 156  
*Etymologicum Gudianum*, 326  
 Euclides (escolios), 261  
 Éufrates, 133  
*Eugnostos el bienaventurado* (NH V, 1), 60  
 Eunapio de Sardes, 103, 108, 320  
 Eupólemo, 304  
 Eurípides, 91, 228, 240  
 Eusebio de Cesarea, 44, 89, 90, 140, 223, 224, 234, 250, 284  
 Eustacio de Capadocia, 310  
 Eustacio de Tesalónica, 234  
*Evangelio de los egipcios* (NH III, 2), 56  
 Evantes el Persa, 21  
 Ezra (mago), 20, 27

## F

Fabre d'Olivet, Antoine, 13  
*fabricator*, 142  
 Fabricius, Johannes Albertus, 28, 30  
 Favonio Eulogio, 138  
 Festugière, A.-J., 45, 58, 247, 323, 324  
 Ficino, Marsilio, 13, 19

Filócoro de Atenas, 217  
 Filón de Alejandría, 90, 234, 298  
 Filón de Biblos, 140  
 Filón de Bizancio, 265  
 Filópono, Juan, 101, 104, 234, 266, 318, 342  
 Finamore, J. F., 50, 58  
 Flaviano de Antioquía, 99  
 Florencia (Italia), 18  
 Focio, 78, 168, 326, 341  
 Fortuna (divinidad), 116  
 Fournié, Pierre, 8  
 Fowden, G., 372  
*Fragmentum Muratorianum*, 283  
 Frazer, J., 2, 66  
 fuego, 142, 187

## G

Gad (divinidad), 118  
 Galeno, 226, 269  
 Gallaeus, Servatius, 25  
 Gallavotti, C., 48  
 García Bazán, F., 52, 60, 119, 196, 200, 208  
 Gautier, P., 243  
 Gaza (Palestina), 116, 203, 369  
 Georgius, Franciscus, 22  
 Gervasio de Tilbury, 4  
 Geudtner, O., 48, 246  
 Gibbon, Edward, 9  
 Gigli Picardi, D., 53  
 Gil, L., 299  
 gimnosofistas, 92, 342  
 Glover, T. G., 38  
 gnosticismo, 52, 60  
*goetia*, 2, 3, 5, 11, 203  
*golem*, 10  
 González Gálvez, Á., 66  
 Görres, Joseph von, 11  
 Graciano I, 114  
 gradación (principio de), 352  
*Graeco-Babyloniaca*, 144  
 Gray, Louis H., 29  
 Gregorás, Nicéforo, 26, 223, 234, 243, 244, 250  
 Gregorio de Nacianzo, 63, 203, 215  
 Gregorio de Nisa, 257, 363  
 Guerra Gómez, M., 42  
 Guillaumin, J.-B., 138  
 Guzmán Armario, F. J., 132

**H**

Habert de Berry, François, 24  
 Hadad (divinidad), 136  
 Hades, 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,  
 Helios (divinidad), 89, 224, 228, 229, 239, 249, 250, 262, 275, 321  
 Henoc (héroe), 340  
 Hera (divinidad), 269  
 Heracles (héroe), 360  
 Heráclito de Éfeso, 221  
 Heraisco de Alejandría, 365  
 Hermes (divinidad), 183, 370, 372  
 hermetismo, 58, 371, 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, 236, 245, 250  
 Hesiquio de Alejandría, 100, 127, 219, 223, 234, 241, 263, 332  
 Heurnius, Ottho, 27  
 hexámetro dactílico, 101, 167  
 Hierocesarea (Turquía), 370  
 Hierocles de Alejandría, 78, 81, 82, 101, 104, 108, 168, 236, 348, 349  
 Himerio de Apamea, 152  
 Hipepa (Turquía), 30  
 Hiperión (divinidad), 249  
 hipnosis, 54  
 Hipólito de Roma, 98  
*Historia Augusta*, 159  
*ḥm-ntr* ('siervo de dios'), 373  
 Homero, 104, 220, 255, 263, 352  
 Hopfner, T., 40  
 Horapolo del Nilo, 258  
 Hosidio Geta, Gneo, 156

**I**

Ištar (divinidad), 216

Iamnia (Yavne, Israel), 282  
*In Aristotelis Artem rhetoricam commentarium*, 261  
*In aureum Pythagoreorum carmen* (obra de Hierocles de Alejandría), 293  
 Ireneo de Lyon, 283  
*Isaias* (LXX), 244  
 Ishmael, Rabbi, 339  
 Isis (divinidad), 176, 262

**J**

Jackson, Abraham V. W., 29  
 Jacoby, F., 148  
 Jahn, Albert, 21, 35, 205  
 Jámblico (novelista), 129  
 Jámblico de Apamea, 151, 152, 153  
 Jámblico de Calcis, 9, 11, 12, 16, 19, 20, 23, 40, 44, 51, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 67, 79, 80, 83, 85, 92, 96, 98, 102, 107, 108, 109, 114, 119, 127, 153, 314, 325, 340, 356  
 Jano (divinidad), 214  
 Janto de Lidia, 33  
 Jastrow, M., 136  
 Jauss, H. R., 71  
 Jessenius, Johannes, 27  
 Jesucristo, 151, 160, 161, 257, 335  
 Johanan ben Nappaha, 340  
 Johnston, S. I., 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  
 Juliano el Teúrgo, 7, 27, 34, 79, 101, 152, 201, 210, 228, 232, 233, 239, 240, 258, 315, 317, 359  
 Julianos, los, 26, 79, 105, 109  
 Justiniano (emperador), 104, 286, 292  
 Justino (mártir), 283

**K**

*kaldâyā* ('caldeo'), 202  
 Kallassu (Siria), 119, 120  
 Kant, Inmanuel, 12  
 Kaufman, S. A., 136  
*Kephalaia* (compendio maniqueo), 284  
*Khaldi*, 122  
 Kroll, W., 17, 35, 37, 38, 43, 64, 77, 106,  
 107, 113, 165, 199, 223, 261  
 Kuhrt, A., 95

**L**

Labriolle, P. de, 39  
 Lactancio, 49  
 Lambecius, Petrus, 27, 28  
 Lampe, G. H. W., 105, 111  
 Lang, A., 41  
 Lanzi, S., 70, 183  
 Laodicea (Turquía), 284  
 Lascaris, Janus, 19  
 lavar la boca, 376  
*Legemeton*, 15  
 Legio II Parthica, 114  
 Leo (constelación), 240  
 Lewy, H., 43, 44, 47, 87, 129, 148, 287  
 Libanio de Antioquía, 66, 202  
 libro celestial, 295  
*Libro de los misterios* (1Q 27), 68  
 Liebes, Y., 62  
*Liturgia de Mitra*, 55, 70  
 Livrea, E., 49, 274, 275  
 Lobeck, Christian August, 34, 123, 126,  
 199, 227  
*logia*, 289  
 Louth, A., 51  
 Lovejoy, A. O., 351, 352  
 Luciano de Samósata, 68, 316  
 Lucio Vero (emperador), 113, 159  
 Luck, G., 53, 323  
 Luibheid, C., 67  
 Luna, 52, 89, 216, 217, 218, 224, 237, 240

**M**

*maasé Merkavá* ('obra del carro'), 341  
 Macrobio, 138  
 magia, 38, 328  
 magia blanca, 5  
*magia ceremonialis*, 3  
*magia divina*, 3, 6

*magia naturalis*, 5  
*magia transnaturalis*, 4  
 magnetismo espiritual, 8  
 mago, 24, 95, 133, 160, 162, 281  
 Mahé, J.-P., 58  
*mahhû* ('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, 134, 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  
 Nicomedia (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

## O

Oanes (héroe), 95  
 Odiseo (héroe), 247  
 Oelsner, J., 124  
 Olimpodoro 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 (Bahnesa, 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  
 Parquer, 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  
 Places, É. des, 45, 46, 51, 53, 54, 64, 86, 88,  
 97, 101, 102, 103, 106, 112, 113, 141,  
 165, 200, 206, 207  
 Platón, 17, 48, 56, 69, 75, 78, 79, 105, 142,  
 219, 234, 235, 250, 254, 323, 331, 351,  
 352, 356, 357  
 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

Porfirio de Tiro, 1, 9, 11, 16, 20, 28, 43, 44, 49, 59, 63, 65, 79, 80, 81, 85, 88, 89, 90, 95, 102, 108, 109, 138, 147, 148, 315, 336, 354, 356  
*potestas*, 23, 141  
 Potter, D., 315  
 Praechter, K., 39  
*prānāyāma* ('control de la respiración'), 218  
 Prisco de Epiro, 151  
 Probo (emperador), 156  
 Proclo de Licia, 19, 20, 26, 44, 50, 64, 65, 67, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 98, 100, 102, 106, 108, 109, 111, 112, 133, 134, 321, 325  
 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

*qāṣōmā* ('adivino'), 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  
*retrograuatus*, 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  
 rosacruces, 13  
 Rosán, L. J., 50

## S

sabeos, 295  
 Saffrey, H.-D., 49, 50, 88, 124, 127, 129, 134, 135, 148, 159, 160, 163, 167, 176, 196, 198, 199, 231, 317, 329, 334

*saguna Brahman* ('Absoluto calificado'), 142  
 Sais (Sa el-Hagar, Egipto), 341, 373  
 Salamina (Grecia), 217  
 Samaranch Kirner, F., 58, 318, 371  
 Šamaš, 136  
 Sammarthanus, 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  
 Seleuco I, 113  
 Selinunte (Selinti, 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  
 Sohrevardi (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  
 Suetonio, 159  
 sumerio, 144  
*Sūrāyu*, 96  
 Syrus, 145

## T

Talon, P., 137  
 Tambrun-Krasker, B., 18  
*Tanaaj*, 282  
 Tapae (Rumanía), 177  
 Tardieu, M., 39, 43, 47, 52  
 Tártaro, 209, 213  
 taumaturgia, 41  
 Taylor, Thomas, 31, 199, 209  
 Tell Arr (Siria), 120  
 Temistio 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 Ereso, 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  
*Torá*, 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  
 tríadas caldeas, 52, 67, 315  
 trímetero yámbico, 167  
 Trouillard, J., 48, 49  
 Troya (Turquía), 30  
 Turner, J., 52

## U

*uoluntarius*, 53  
 uno triplemente potenciado, 53  
*unus unus*, 138, 141  
 Urano (divinidad), 183  
 Ursinus, Johannes Henricus, 28  
 Uruk (Warka, Irak), 121, 376  
 Uždavinyš, 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  
Zone, 232  
Zoroastro, 7, 17, 27, 28, 30, 31, 82, 113,  
162, 198  
Zostriano (héroe), 198  
*Zostriano* (NH VIII, 1), 28, 53, 71, 198



# BIBLIOGRAFÍA

## A. EDICIONES DE TEXTO Y TRADUCCIONES

- A. Xanthipp.      **Acta Xanthippae et Polyxenae**  
*Apocrypha anecdota: a collection of thirteen apocryphal books and fragments*, by Montague Rhodes James (Cambridge: University Press, 1893), p. 58-85.
- Ael.  
NA                    **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.  
Ep.                    **Aeneas Gazaesus**  
*Epistole*, a cura di Lidia Massa Positano (Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1962). TLG-E 4001-2.
- Thphr.                *Teofrasto*, a cura di Maria Elisabeta Colonna (Napoli: Iodice Ed., 1958). TLG-E 4001-1.
- Aët.                    **Aëtius Amidenus**  
*Libri medicinales V-VIII*, ed. Alexander Olivieri (Berolini: in aedibus Academiae litterarum, 1950).  
*Aetii sermo sextidecimus et ultimus*[: περί τῶν ἐν μάτρῃ παθῶν], von Skévos Zervòs (Leipzig: Verlag von Anton Mangkos, 1901).
- Agath.                **Agathias**  
*Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, recensuit Rudolfus Keydell (Berolini: apud W. de Gruyter et socios, 1967). TLG-E 4024-1.  
HGM 2, p. 132-392 Dinforf.
- Alb.  
Introd.                **Albinus**  
Ἐλβίνου εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, en *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, 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**  
*Res gestae*, ed. Wolfgang Seyfarth, adiuvantibus Liselotte Jacob-Karau et Ilse Ulmann (Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1999).

- Anast. Sinait.     **Anastasius Sinaiticus**  
 Q&R            *Quaestiones et responsiones*, en PG 89, col. 311-824 Migne.
- Ann. Comn.       **Anna Comnena**  
 Alex.            *Annae Comnenae Porphyrogenitae Alexias*, ex recensione Augusti Reifferscheidii (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1884).
- Anon.             **Anonymi**  
 Chron.            «Anonymi chronologica», en *Ioannis Malalae Chronographia*, ex recensione Ludouici Dindorfii (Bonnae: Impensis ed. Weberi, 1831), p. 3-22.
- Epit. Heidel.    *Anonyme Diadochengeschichte (?) (Heidelberger Epitome)*, en FGH 155 Jacoby.
- In Hermog.       «Excerpta e prolegomenis in librum Περὶ στάσεων», en *Prolegomenon sylloge*, ed. Hugo Rabe (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1931), p. 183-255.
- In Prm.           W. Kroll, «Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest», *RhM*, 47 (1892), 599-627.
- In Rh.            «Fragmentum commentarii in Aristotelis rhetoricam», en *Anonymi et Stephani in Artem rhetoricam commentaria*, ed. Hugo Rabe (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1896), p. 323-329.
- Prol.             *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*, introd., text, transl. and indices by L. G. Westerink (Amsterdam: North-Holland Publ. Co., 1962). TLG-E 4227-1.  
 Προλεγόμενα 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 Laodicensis**  
 Ps.                *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, hrsg. von Ekkehard Mühlenberg (Berlin: de Gruyter, 1975), vol. 1. TLG-E 2074-41.
- 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 (Berolini: typis et impensis Reimeri, 1833).

- App. Anth.           **Appendix noua epigrammatum**  
*Epigrammatum Athologia Palatina. 3, Appendix noua*, ed. Cougny (Parisiis: editoribus Firmin-Didot et sociis, 1890).
- Apul.               **Apuleius Madaurensis**  
 Apol.           *Pro se de magia liber (Apologia)*, recensuit Rodolfus Helm (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1972).
- Flor.               *Florida*, ed. with a commnetary by Vincent Hunink (Amsterdam: J. C. Gieben, 2001).
- Met.               *Metamorphoseon libri XI*, recensuit Rodolfus Helm (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1931).
- Aret.               **Aretaeus**  
 SA               «De causis et signis acutorum morborum libri duo», en *Aretaeus*, ed. Carolus Hude (Berolini: in aedibus Academiae Scientiarum, 1958), p. 3-35.
- Arist.              **Aristoteles**  
 EN               *Ethica Nicomachea*, recognouit Franciscus Susemihl, editio altera curauit Otto Apelt (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1903).
- Fr.                 *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit Valentinus Rose (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1886).
- HA                 *Histoire des animaux. 2, Livres V-VII*, texte établi et trad. par Pierre Louis (Paris: Les Belles Lettres, 1964).
- Metaph.           *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introd. and commentary by William D. Ross (Oxford: The Clarendon Press, 1924). 2 vols.
- Mu.                *On sophistical refutations; On coming-to-be and passing-away; On the cosmos*, by E. S. Forster, D. J. Furley (London: W. Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954).
- Phgn.             *De coloribus; De audibilibus; Physiognomica*, recensuit Carolus Prantl (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1881), p. 34-54.
- Po.                 *De arte poetica liber*, recensuit Rudolfus Kassel (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1968).
- Rh.                 *Ars rhetorica*, recensuit William D. Ross (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1964).
- Top.                *Topica et sophistici elenchi*, recensuit William D. Ross (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1970).
- Arnob.             **Arnobius Africanus**  
 Nat.                *Aduersus nationes libri VII*, recensuit C. Marchesi (Aug. Taurinorum: in aedibus I. B. Paraviae, 1953).

Arsen. Paroem. **Arsenius paroemiographus**

«Apostolius et Arsenius», en *Corpus paroemiographorum Graecorum*, ed. Ernestus Ludou. Leutsch (Gottingae: Libraria Dieterichiana, 1851), vol. 2, p. 233-744.

Ascl. **Asclepius philosophus**

In Metaph. *Commentaria in Aristotelem Graeca. 6/2, Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Michael Haydcuk (Berolini: typis et impensis Reimeri, 1888).

**Astrologica**

Carm. astrol. «Carmen astrologicum», en *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, gesammelt und hrsg. von Ernst Heitsch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), vol. 2, p. 43-44. TLG-E 286.

CCAG *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, ed. ab Francisco Boll, Francisco Cumont, Guilelmo Kroll, Alexandro Olivieri (Bruxellis: in aedibus Henrici Lamertin, 1898-1921), vols. 1-8.

Ath. Al. **Athanasius Alexandrinus**

*Ad quemdam politicum syntagma utilissimum*, en PG 28, col. 1395a-1408d Migne.

Ep. Fest. 39 «Extrait de la 39e lettre pascalle», en *Fonti. 9, Discipline générale antique (IVe-IXe s.). 2, Les canons des Pères Grecs*, éd. et trad. par Périclès-Pierre Joannu (Roma: Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, 1963), p. 71-76.

Ath. **Athenaeus**

Epit. *Dipnosophistarum libri XV. 3, Libri XI-XV; Indices*, recensuit Georgius Kaibel (Stutgardiae: in aedibus Teubneri, 1992).

Aug. **Augustinus**

Ciu. *De ciuitate dei libri XXII*, recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann (Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1898-1900), 2 vols.

Conf. *Confessionum libri tredecim*, recensuit et commentario critico instruxit Pius Knöll (Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1896).

Crescon. *Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*, PL 43, col. 445-594 Migne.

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.

Ep. *Epistulae*, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher (Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1895-1904), 3 vols.

Retract. *Sancti Aurelii Augustini retractationum libri II*, ed. Almut Mutzenbecher (Turnhout: Brepols, 1984).

- Bas. Anc.           **Basilius Ancyranus**  
Virg.               *Liber de uirginitate*, en PG 30, col. 669a-810a Migne.
- Bas.                 **Basilius Caesariensis**  
Enarr. in Is.      *Commento al profeta Isaia*, testo, introd., versione e note del Pietro Trevisan (Torino: Società Editrice Internazionale, 1939), 2 vols. TLG-E 2040-9.
- 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 Rudolphus 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.                «Hymnus in Delum», en *Callimachus. 2, Hymni et epigrammata*, ed. Rudolphus Pfeiffer (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1953), p. 18-29.
- Callistr.          **Callistratus**  
*Philostrati minoris imagines et Callistrati descriptiones*, recensuerunt Carolus Schenkl et Aemilius Reisch (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1902), p. 45-72.
- Cass.              **Cassius**  
Pr.                 «Quaestiones medicae et problemata physica», en *Physici et medici Graeci minores*, conguessit... Iulius Ludouicus Ideler (Berolini: typis et impensis Reimeri, 1841), vol. 1, p. 144-167.
- Cat.                **Catena**  
*Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum. 4, Catena in epistulam ad Romanos*, ed. J. A. Cramer (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1844).
- Cels. Phil.        **Celsus philosophus**  
*Der 'Αληθής λόγος des Kelsos*, von Robert Bader (Stuttgart; Berlin: W. Kohlhammer, 1940).
- Chron. Alex.     **Chronicon Alexandrinum**  
*Chronicon paschale*, recensuit Ludouicus Dindorfius (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1832), 2 vols.

- Chrysipp.           **Chrysippus Stoicus**  
Stoic. 2           *Stoicorum ueterum fragmenta. 2, Chrisippi fragmenta logica et physica*, collegit Ioannes ab Arnim (Stutgardiae: in aedibus Teubneri, 1964).
- Chrys.               **Chrysostomus, Iohannes**  
*In adorationem uenerandae crucis*, en PG 62, col. 747-754 Migne.
- Cic.                 **Cicero, Marcus Tullius**  
Diu.               *De diuinatione libri duo; Libri De fato quae manserunt*, recognouit C. F. W. Mueller (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1915), p. 134-251.
- Lg.                 «De legibus librorum reliquiae», ex recensione Caroli Halm, en *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*, ex recensione Io. Casp. Orelli (Turici: sumptibus ac typis Orelli et sociorum, 1861), vol. 4, p. 855-924.
- Claudian.         **Claudianus**  
«Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti», en *Claudii Claudiani carmina*, recensuit Theodorus Birt (Berolini: apud Weidmannos, 1892), p. 234-258.
- Clau. Ap.         **Claudius Apollinarius**  
Fr.                «Fragmenta Apollinaris», en *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, edidit Io. Car. Th. Otto (Ienae: in libraria Maukii, 1872), vol. 9, p. 486-487.
- Clem. Al.         **Clemens Alexandrinus**  
Prot.             *Protrepticus und Paedagogus*, hrsg. von Otto Stählin (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905), p. 3-86.
- Paed.             Ibídem, p. 89-293.
- Strom.            *Stromata*, hrsg. von Otto Stählin (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906-1909), 2 vols.
- Clementina**  
App. Clem.     *Appendix monumentorum ad Recognitiones Clementinas*, en PG 1,  
Recogn.         col. 1456-1474 Migne.
- Cod. Iust.         **Codex Iustinianus**  
*Corpus iuris ciuilis. 2, Codex Iustinianus*, recognouit Paulus Krueger (Berolini: apud Weidmannos, 1902).
- Cod. Theod.      **Codex Theodosianus**  
*Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad theodosianum pertinentes*, ed. Th. Mommsen & Paulus M. Meyer (Berolini: apud Weidmannos, 1905), 2 vols.

- C.                   **Concilia**  
*Fonti. 9, Discipline générale antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.). 1/2, Les canons des synodes particuliers*, éd. et trad. par Périclès-Pierre Joannu (Roma: Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, 1963).
- Const. VII       **Constantinus VII**  
 R. Vári, «Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogenetos [Δημηγορία πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς στρατηγούς = *De contionibus militaribus*]» *ByzZ*, 17 (1908), 75-84.
- Const. App.      **Constitutiones apostolorum**  
*Les constitutions apostoliques*, introd., texte critique, trad. et notes par Marcel Metzger (Paris: Éditions du Cerf, 1985-1987), 3 vols.
- Ctes.             **Ctesias Cnidius**  
 FGH 688 Jacoby.
- Cypr.             **Cyprianus Carthaginiensis**  
 Demetr.        «Ad Demetrianum», en *S. Thascii Caecili Cypriani opera omnia*, recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel (Vindobonae: apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1868), p. 352-370.
- Cyr. Al.         **Cyrillus Alexandrinus**  
*De sacrosancta Trinitate liber*, en PG 77, col. 1120a-1173d Migne.
- Dial. Trin.      *Dialogues sur la Trinité*, introd., texte critique, trad. et notes par Georges Matthieu de Durand (Paris: Éditions du Cerf, 1976-1978), 3 vols. TLG-E 4090-23.
- Dam.             **Damascius**  
 In Phd. I       *The Greek commentaries on Plato's Phaedo. 2 Damascius*, Leendert Gerrit Westerink (Amsterdam: North-Holland, 1977), p. 27-285.  
 In Phd. II      Ibidem, p. 289-371.  
 In Prm.        *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par Leendert Gerrit Westerink, introd., trad. et annoté par Joseph Combès avec la collab. de Alain-Phillippe Segonds (Paris: Les Belles Lettres, 2002-2003), 4 t.  
*Dubitationes et solutiones de primis principiis; In Platonis Parmenidem*, ed. Car. Aem. Ruelle (Parisiis: apud C. Klincksieck, 1889), t. 2.
- Isid. / Fr.      *Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen (Hildesheim: Olms, 1967).
- Phil. hist.      *The philosophical history*, text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi (Athens: Apamea Cultural Association, 1999).
- Pr.               *Traité des premiers principes*, texte établi par Leendert Gerrit Westerink, trad. par Joseph Combès (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 3 t.  
*Dubitationes et solutiones de primis principiis; In Platonis Parmenidem*, ed. Car. Aem. Ruelle (Parisiis: apud C. Klincksieck, 1889), t. 1.

*Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, trad. par A.-E. Chaignet (Paris: E. Leroux, 1898), 3 t.

**Dauid philosophus**

In Porph. *Commentaria in Aristotelem Graeca. 18.2, Dauidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*, ed. Adolfus Busse (Berolini: typis et impensis Reimeri, 1904).

**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 (Luteciae Parisiorum: in aedibus Alberti Fontemoing, 1904).

*Textos griegos de maleficio*, ed. de Amor López Jimeno (Madrid: Akal, 2001).

Dicaearch. **Dicaearchus Messenius**

Fr. «Dikaiarchos», en *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, hrsg. von Fritz Wehrli (Basel; Stuttgart: Schwabe & Co., 1967<sup>2</sup>), p. 13-80.

Didym. **Didymus Alexandrinus**

Gen. *Sur la Genèse: texte inédit d'après un papyrus de Toura*, introd., éd., trad. et notes par Pierre Nautin... avec la collaboration de Louis Doutreleau (Paris: Éditions du Cerf, 1976), vol. 1.

Trin. *De trinitate libri tres*, en PG 36, col. 269-992 Migne.

D. C. **Dio Cassius**

*Histoire romaine. Livres 41 & 42*, texte établi par Marie-Laure Freyburger-Galland, trad. par François Hinar et Pierre Cordier (Paris: Les Belles Lettres, 2002).

*Dio's Roman history*, with an English transl. by Earnest Cary, on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), 9 vols.

D. S. **Diodorus Siculus**

*Bibliotheca historica*, recognouit Fridericus Vogel... Curtius Theodorus Fischer (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1888-1906), 5 vols. [libros 1-20].

*Diodorus of Sicily*, ed. by F. R. Walton (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1984), vols. 11-12 [libros 21-40].

D. L. **Diogenes Laertius**

*Vitae philosophorum. 1, Libri I-X*, ed. Miroslav Marcovich (Stuttgartiae: in aedibus Teubneri, 1999).



- Dion. Ar.           **Dionysius Areopagita, Pseudo**  
 CH / EH           *Corpus Dionysiacum. 2, De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia;*  
 Myst. / Ep.       *De mystica theologia; Epistulae*, hrsg. von Günter Heil & Adolf Martin Ritter (Berlin: de Gruyter, 1991).  
 DN                 *Corpus Dionysiacum. 1, De diuinis nominibus*, hrsg. von Betate Regina Schula (Berlin: de Gruyter, 1990).  
                       *Obras completas*, presentación de Olegario González de Cardenal, ed. de Teodoro H. Martín-Lunas (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995).
- D. H.               **Dionysius Halicarnassensis**  
                       *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt*, ed. Carolus Jacoby (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1885-1905), vols. 1-4.
- Elias philosophus**  
 In Porph.         *Commentaria in Aristotelem Graeca. 18.1, Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*, ed. Adolfus Busse (Berolini: typis et impensis Reimeri, 1900).
- Emp.               **Empedocles philosophus**  
                       *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, von Hermann Diels, hrsg. von Walther Kranz (Zürich; Berlin: Weidmannsche, 1960), vol. 1, p. 276-381 (autor n° 31).  
                       *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*, trad. Alberto Bernabé (Madrid: Alianza Ed., 2003), p. 181-242.
- Enoch**  
 1 Enoch           *The book of Enoch or I Enoch*, transl. from the editor's Ethiopic text... together with a reprint from the editor's text of the Greek fragments, by R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1912).  
                       *The Ethiopic version of thr Book of Enoch*, ed. from twenty-three mss. together with the fragmentary Greek and Latin versions by R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1906) [en griego los capítulos 1-32].  
                       *The book of Enoch or I Enoch*, a new English transl. with commentary by Matthew Black (Leiden: Brill, 1985).
- 3 Enoch           *3 Enoch or The Hebrew book of Enoch*, ed. and transl. for the first time with introd., commentary and critical notes by Hugo Odeberg (Cambridge: University Press, 1928).
- Ephr. Aen.       **Ephraem Aenius**  
                       *Ephraemius*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1840).

- Ephr. Chres.       **Ephraem Chersonensis**  
 Mir. Clem.        *De miraculo quod in puero factum est a S. Clemente sacro martyre*, en PG 2, col. 633-646 Migne.
- Ephr. Syr.         **Ephraem Syrus**  
 Abr&Is            «Sermo in Abraham et Isaac (II)», K. G. Phrantzoles (ed.), Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα (Thessalonica: Το περιβόλι της Παναγίας, 1998), vol. 7, p. 233-250. TLG-E 4138-150.
- Hist.                «Historia S. Ephraemi doctoris Syri», *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones...* Thomas Josephus Lamy (Mechliniae: H. Dessain, 1886), t. 2, p. 3-90 [texto siríaco y trad. latina].
- H&Serm            *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones...* Thomas Josephus Lamy (Mechliniae: H. Dessain, 1882-1902), 4 vols. [texto siríaco y trad. latina].  
*Ephrem the Syrian: Hymns*, transl. and introd. by Kathleen E. McVey (New York: Paulist Press, 1989), p. 219-257.  
*Contra Juliano*, introd., transcripción y trad. de Javier Martínez. URL: [http://www.sanefren.es/index.php?option=com\\_content&view=category&id=18&Itemid=89](http://www.sanefren.es/index.php?option=com_content&view=category&id=18&Itemid=89).
- Precat.            «Precationes e sacris scripturis collectae, quarum pleraequae sunt Sancti Ephraim, pro iis qui uolunt suam ipsorum procliuem ad passiones uoluptatesque uoluntatem cohibere», K. G. Phrantzoles (ed.), Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα (Thessalonica: Το περιβόλι της Παναγίας, 1995), vol. 6, p. 280-353. TLG-E 4138-133.
- Epigraphica**
- AE                 *L'année épigraphique* => Abreviaturas.
- Agora  
 de Palmyre        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 isiaques autour de la Mer Adriatique. 1, Inscriptions et monuments*, par Marie Christine Budischovsky (Leiden: Brill, 1977).
- Didyma            McCabe, Donald F. *Didyma inscriptions: texts and lists*. «The Princeton project on the inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1985). En PHI.
- Epigr. Anat.      *Epigraphica Anatolica*. Bonn. En PHI.
- IAsMin&Syr      *Inscriptions d'Asie Mineure et de Syrie*, recueillies par M. Carabella, Choisy et Matin, publiées par G. Perrot (Paris: Didier, 1877).
- IG 9<sup>2</sup>             *Inscriptiones Graecae. Volumen 9, pars 2: inscriptiones Thessaliae*, ed. Otto Kern (Berolini: apud Georgium Reimerum, 1908).
- IGR                *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, R. Cagnat et G. Lafaye (Paris: Ernest Leroux, 1901-1927), vol. 1, 3 y 4.

- IM *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, hrsg. von Otto Kern (Berlin: W. Spemann, 1900).
- IUrbRom *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, Luigi Moretti (Roma: 1968-1990), 4 vols.
- JNL G. Bean, *Journeys in northern Lycia, 1965-1967* (Wien: Böhlau, 1971).
- Miletos McCabe, Donald F. *Miletos inscriptions: texts and lists*. «The Princeton project on the inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1984). En PHI.
- PHI *Searchable Greek inscriptions: a scholarly tool in progress*. The Packard Humanities Institute. Los Altos, CA.  
Dirección URL: [epigraphy.packhum.org](http://epigraphy.packhum.org)
- SEG 21 *Supplementum epigraphicum Graecum. 21, Tituli Attici*, cur. A. G. Woodhead et al. (Leiden: Sithoff & Noordhoff Intern. Publ., 1965). En PHI.
- SEG 26 *Supplementum epigraphicum Graecum. 26, (1976-1977)*, ed. H. W. Pleket & R. S. Stroud (Alphen aan den Rijn: Sithoff & Noordhoff Intern. Publ., 1979). En PHI.
- Epiph. Const. **Epiphanius Constantiensis**  
Haer. *S. Epiphanii episcopi Constantiensis Panaria eorumque Anacephalaeosis*, ed. Franciscus Oheler (Berolini: apud A. Asher, 1859-1861), 3 vols.  
*Homilia II in sancto et magno Sabbato*, en PG 43, col. 440a-464d Migne.
- Ep. Diog. **Epistula ad Diognetum**  
*Patres Apostolici*, p. 78-86 Gebhardt, Harnack & Zahn.
- Et. Gen. **Etymologicum genuinum**  
*Etymologicum magnum genuinum: Symeonis etymologicum una cum magna grammatica; Etymologicum magnum auctum*, synoptice ed. Franciscus Lasserre & Nicolaus Livadaras (Roma: Ed. dell'Ateneo, 1976), vol. 1. TLG-E 4097-1.
- Et. Gud. **Etymologicum Gudianum**  
*Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita...* edidit Frider. Gul. Sturzius (Lipsiae: apud Ioa. Aug. Gottl. Weigel, 1818).
- EM **Etymologicum magnum**  
*Etymologicum magnum*, instruxit Thomas Gaisford (Oxonii: e typographeo academico, 1848). TLG-E 4099-1.
- Euagr. Schol. **Euagrius Scholasticus**  
HE *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*, ed. with introd., critical notes and indices by J. Bidez & L. Parmentier (London: Methuen & Co., 1898).

- Eunapius Sardianus**
- Eun.                    **Eunapius Sardianus**  
 Fr.                    «Fragmenta», en FHG 4, p. 7-56 Müller = HGM 1, p. 205-274 Dindorf.  
 VS                    *Vitae sophistarum*, Ioseph Giangrande recensuit (Romae: typis publicae Officinae Polygraphicae, 1956). TLG-E 2050-1.  
                           *The lives of the sophists*, with an English transl. by Wilmer Cave Wright (London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1922), p. 342-565.  
                           *Vidas de filósofos y sofistas*, trad., pról. y notas de Francisco de P. Samaranch (Buenos Aires: Aguilar, 1966).
- Euripides**
- E.                       **Euripides**  
 El.                    «Electra», *Euripidis fabulae*, edidit J. Diggle (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1981), vol. 2, p. 59-113.  
 Rh.                    «Rhesus», *Euripidis fabulae*, edidit J. Diggle (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1994), vol. 3, p. 433-479.
- Eusebius Caesariensis**
- Eus.                   **Eusebius Caesariensis**  
 DE                    *Eusebius Werke. Band 6, Die Demonstratio Euangelica*, hrsg. von I. A. Heikel (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913).  
 HE                    *The ecclesiastical history. 1*, with an English transl. by Kirsopp Lake (London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1926).  
                           *The ecclesiastical history. 2*, with an English transl. by J. E. L. Oulton (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942).  
                           *Historia eclesiástica*, texto, versión española, introd. y notas por Armigiro Velasco-Delgado (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001).
- Onomast.            *Eusebius Werke. Band 3.1, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, hrsg. von Erich Klostermann (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904).
- PE                    *Eusebius Werke. Band 8, Die Praeparatio Euangelica*, hrsg. von Karl Mras (Berlin: Akademie-Verlag, 1954-1956), 2 vols.  
                           *La préparation évangélique. Livres XIV-XV*, introd., texte grec, trad. et annotation par Édouard de Places (Paris: Les Éditions du Cerf, 1987).
- Eustathius Thessalonicensis**
- Eust.                   **Eustathius Thessalonicensis**  
 In D. P.              «Commentarium in Dionysii Periegetae orbis descriptionem», en *Geographi Graeci minores*, recognouit Carolus Müllerus (Parisiis: editoribus Firmin Didot et sociis, 1882), vol. 2, p. 201-407.  
 In Il.                 *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, ed. Marchinus van der Valk (Leiden: Brill, 1971-1987), vols. 1-4.
- Eustratius philosophus**
- Eustr.               **Eustratius philosophus**  
 In EN                *Commentaria in Aristotelem Graeca. 20, Eustratii et Michaelis et anomyma in ethica Nicomachea commentaria*, ed. Gustavus Heylbut (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1892), p. 1-121.

- Eutecnius**
- Th. Par. *Paraphrasis in Nicandri Theriaca*, ed. Isabella Gualandri (Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968). TLG-E 752-1.
- Fauon. Eulog. **Fauonius Eulogius**  
*Disputatio de Somnio Scipionis*, edidit Alfred Holder (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1901).
- Gal. **Galenus**
- An. Athen. «Λέξεις βοτανῶν· ἑρμενεῖαι κατὰ ἀλφάβητον τοῦ σοφωτάτου Γαληνοῦ», en *Anecdota Atheniensia et alia. 2. Textes grecs relatifs à l'histoire des sciences*, éd. par A. Delatte (Liège: Faculté de Philosophie et Lettres; Paris: E. Droz, 1939), p. 385-393.
- «De anatomicis administrationibus libri IX», *Claudii Galeni opera omnia*, editionem curavit Carolus Gottlob Kuhn (Lipsiae: in officina libraria Car. Cnoblochii, 1821), vol. 2, p. 215-731.
- «De symptomatum causis libri III», *Claudii Galeni opera omnia*, editionem curavit Carolus Gottlob Kuhn (Lipsiae: in officina libraria Car. Cnoblochii, 1824), vol. 7, p. 85-272.
- Gel. Cyz. **Gelasius Cyzicenus**
- HE *Gelasius Kirchengeschichte*, hrsg. im Auftrage der Kirchengväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, auf Grund der nachgelassenen Papiere von Gerhard Loeschcke, durch Margret Heinemann (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1918).
- Geo. Cedr. **Georgius Cedrenus**  
*Georgius Cedrenus, Ioannis Scytlitzae ope*, ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1838-1839), 2 vols.
- Geo. Mon. **Georgius Monachus**  
*Chronicon*, ed. Carolus de Boor (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1904), 2 vols.  
*Chronicon breue*, en PG 110 Migne.
- Geo. Pisid. **Georgius Pisides**
- Heracl. Ἡρακλειάς, *Poemi. 1, Panegirici epici*, ed. critica, trad. e commento a cura di Agostino Pertusi (Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959), p. 240-261. TLG-E 2701-6.
- Expedition Persica; Bellum Auaricum; Heraclias*, recognouit Immanuel Bekkerus (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1836), p. 69-88.

- Geo. Sync.           **Georgius Syncellus**  
*Ecloga chronographica*, ed. Alden A. Mosshammer (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1984). TLG-E 3045.  
*Georgius Syncellus et Nicephorus CP.*, ex recensione Guilielmi Dindorfii (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1829), vol. 1, p. 1-734.
- Gr. Cypr.           **Gregorius Cyprius**  
*Corpus paroemiographorum Graecorum*, ediderunt E. L. Leutsch & F. G. Scheidewin (Gottingae: apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839), vol. 1, p. 349-378.
- 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**  
 Annunt.       *Homilia II in annuntiatione sanctae Virginis Mariae*, en PG 10, col. 1155-1170 Migne.
- Heraclit.       **Heraclitus allegorista**  
 All.           *Homeric problems*, ed. and transl. by Donald A. Russell & David Konstan (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).
- Heraclit.       **Heraclitus philosophus**  
*Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, von Hermann Diels, hrsg. von Walther Kranz (Zürich; Berlin: Weidmannsche, 1960), vol. 1, p. 139-190 (autor n° 22).  
*Fragments*, texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche (Paris: Les Belles Lettres, 1998<sup>4</sup>).
- Herenn. Phil.   **Herennius Philo**  
 FHG 3, p. 560-576 Müller = FGH 790 Jacoby.
- Hermetica**
- Ad Amm.       Πρὸς Ἀμμωνα Αἰγύπτιον, en *Physici et medici Graeci minores*, ed. Ideler (Berolini: Typis et impensis Reimeri, 1841) vol. 1, p. 387-396 y 430-440.
- Asclep.       «Asclepius», *Corp. Herm.*, t. 2, p. 257-401 Nock.  
 «Asclepius», en *Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes*

- Trismegistus. 1 Introduction, texts and translation*, ed. with English transl. and notes by Walter Scott (Oxford: Clarendon Press, 1924), p. 286-381.
- «Asclepius», en *Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri*, recensuit Paulus Thomas (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1921), p. 36-81.
- «Asclepius 21-29», en NH VI.8 : 65.15-78.43 (p. 395-451) Parrott.
- Corp. Herm. *Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum*, texte établi et trad. par A. D. Nock et A.-J. Festugière (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 4 t.
- DH «Les Définitions hermétiques: texte critique, traduction et commentaire», en Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte. 2, Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)* (Québec: Université Laval, 1982), p. 358-405 [texto armenio y trad. francesa].
- SH «Stobaei Hermetica», en *Corp. Herm.*, t. 3, p. 2-93; t. 4, p. 1-100 Festugière.
- Tratados herméticos*, introd., trad. y notas de Xavier Renau Nebot (Madrid: Gredos, 1999).
- Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*, transl., notes, and introd. by Brian P. Copenhaver (Cambridge: University Press, 1997<sup>4</sup>).
- Herm. **Hermias Alexandrinus**
- In Phdr. *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur (Paris: Librairie É. Bouillon, 1901).
- Hermipp. **Hermippus**
- Astrol. *Anonymi Christiani Hermippus: de astrologia dialogus*, ed. Guilelmus Kroll & Paulus Viereck (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1895).
- Hero mecanichus**
- Def. *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia. 4, Heronis definitiones, cum uariis collectionibus Heronis quae feuruntur geometrica...* ed. J. L. Heiberg (Stuttgartiae: in aedibus Teubneri, 1976), p. 1-169.
- Hdt. **Herodotus**
- Historiae*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Carolus Hude (Oxonii: e typographico Clarendoniano, 1908), 2 vols.
- Herodotus*, with an English transl. by G. R. A. D. Godley (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920-1925), 4 vols.
- Historias*, introd., trad. y notas de Antonio González Caballo (Madrid: Akal, 1994), 2 vols.

- Hes.                   **Hesiodus**  
 Fr.                   *Fragmenta Hesiodica*, ed. R. Merkelbach & M. L. West (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1967).  
 Th.                   *Theogony*, ed. with prolegomena and commentary by M. L. West (Oxford: Clarendon Press, 1966).
- Hierocl.           **Hierocles Platonicus**  
 In CA               *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, recensuit Fridericus G. Koehler (Stutgardiae: in aedibus Teubneri, 1974).  
 «Hieroclis commentarius in aureum carmen», en *Fragmenta philosophorum Graecorum*, collegit... Fr. Guil. Aug. Mullachius (Parisiis: ed. Ambrosio Firmin Didot, 1860), p. 416-484.
- Hieron.           **Hieronymus Stridonensis**  
 Chron.           *Eusebii Werke. Band 7, Die Chronik des Hieronymus*, hrsg. von Rudolf Helm (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913).  
*Eusebii Pamphili Chronicorum libri*, en PL 110. col. 11-508 Migne.
- Hippol.           **Hippolytus**  
 Haer.               *Refutatio omnium haeresium*, ed. by Miroslav Marcovich (Berlin: de Gruyter, 1986).
- SHA               **Historiae Augustae scriptores**  
*The scriptores historiae Augustae*, transl. by David Magie (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1998<sup>5</sup>), 3 vols.
- Historici Graeci**  
 FGH               *Die Fragmente der griechischen Historiker*, von Felix Jacoby (Leiden: Brill, 1958-1969).  
 FHG               *Fragmenta historicorum Graecorum*, ed. Carolus Müller... Victor Langlois (Parisiis: ed. Ambrosio Firmin Didot, 1841-1872), 5 vols.  
 HGM               *Historici Graeci minores*, ed. Ludouicus Dindorfius (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1870-1871), 2 vols.
- Homerus**  
 Il. / Od.           *Homeri opera*, recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1908-1907).  
*Ilíada*, introd., trad. y notas de Antonio López Eire (Madrid: Cátedra, 1989).  
*Odisea*, introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez (Madrid: Cátedra, 1987).



- Horap.           **Horapollo**  
*Hieroglyphica*, saggio introduttivo, ed. critica del testo e commento di Francesco Sbordone (Napoli: Contessa, 1940). TLG-E 2052-1.  
*I geroglifici*, testo greco a fronte, a cura di Mario Andrea Rigoni e Elena Zanco (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001).
- Iambl.           **Iamblichus**  
Comm. math. *De communi mathematica scientia liber*, ad fidem codicis Florentini ed. Nicolaus Festa (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1891).  
De an.           *De anima*, text, translation, and commentary by John F. Finamore & John M. Dillon (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002).  
Fr.               *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. with transl. and commentary by John M. Dillon (Leiden: Brill, 1973).  
Myst.           *Les mystères d'Égypte*, texte établi, introd., trad. et annoté par É. des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1989<sup>2</sup>).  
                    *De mysteriis*, transl. with an introd. and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).  
                    *Sobre los misterios egipcios*, introd., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado (Madrid: Gredos, 1997).  
Protr.           *Protreptique*, texte établi et trad. par É. des Places (Paris: Les Belles Lettres, 2003).  
                    *Protrepticus ad fidem codicis Florentini*, ed. Hermenegildus Pistelli (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1888).  
VP               *On the Pythagorean way of life*, text, transl. and notes by John Dillon & Jackson Hershbell (Atlanta: Scholars Press, 1991).  
                    *Vida pitagórica*, introd., trad. y notas de Enrique Á. Ramos Jurado (Madrid: Etnos, 1991).
- Io. D.           **Ioannes Damascenus**  
Barl&Ioas      *Barlaam and Ioasaph*, with an English transl. by G. R. Woodward & H. Mattingly (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927).  
Fid.              *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von P. Bonifatius Kotter (Berlin: de Gruyter, 1973). TLG-E 2934-4.  
                    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**  
 Chron.           *Chronographia*, recensuit Ioannes Thurm (Berolini: de Gruyter, 2000).  
*Chronographia*, ex recensione Ludouici Dindorfii (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1831).
- Eclog.           Ἐκλογή τῶν χρονικῶν, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, ed. J. A. Cramer (Oxonii: e typographeo academico, 1839), vol. 2, p. 231-242.
- I.                 **Iosephus**  
 AI               *Jewish antiquities. Books I-IV*, with an English transl. by H. S. T. Thackeray (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961).  
 Ap.              *The life; Against Apion*, with an English transl. by H. S. T. Thackeray (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926).
- Iren. Lugd.       **Irenaeus Lugdunensis**  
 Haer.            *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses...* edidit W. Wigan Harvey (Cantabrigiae: typis academicis, 1857), t. 1.  
*Contre les hérésies. Livre 3, texte e traduction*, éd. critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau (Paris: Les Éditions du Cerf, 1974).
- Isid.             **Isidorus Hispalensis**  
 Etym.            *Etymologiarum siue originum libri XX*, recognouit W. M. Lindsay (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1911), 2 t.
- Iul.              **Iulianus imperator**  
*The works of the emperor Julian*, with an English transl. by Wilmer Cave Wright (London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1913-1923), 3 vols.  
*Oeuvres complètes. 2, Discours de Julien empereur*, texte établi et trad. par Gabriel Rochefort et Christian Lacombrade (Paris: Les Belles Lettres, 1963-1964), 2 vols.
- Ep. / Fr.         *Oeuvres complètes. 1/2, Lettres et fragments*, texte revu et trad. par J. Bidez (Paris: Les Belles Lettres, 1960).  
*Epistulae, leges, poemata, fragmenta uaria*, recensuerunt I. Bidez et F. Cumont (Paris: Les Belles Lettres; London: Oxford University Press, 1922).
- Gal.             *Librorum contra Christianos quae supersunt*, collegit Carolus Ioannes Neumann (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1880), p. 163-233.  
 «Against the Galileans», en *The works of the emperor Julian*, vol. 3, p. 318-427 Wright.
- Misop.           «Le misopogon», en *Oeuvres complètes 2/2*, p. 141-1199 Lacombrade.

- 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; Testimonios; Leyes*, introd., trad. y notas de José García Blanco & Pilar Jiménez Gazapo (Madrid: Gredos, 1982).  
*Discursos*, introd., trad. y notas de José García Blanco (Madrid: Gredos, 1979-1981), 2 vols.
- Iust. **Iustinianus imperator**  
 C. Iust. *Corpus iuris ciuilis. 2, Codex Iustinianus*, recognouit P. Krüger (Berolini: Weidmann, 1906).
- Iust. Phil. **Iustinus philosophus**  
 Apol. / Dial. *Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone*, edited by M. Marcovich (Berlin: de Gruyter, 2005).
- Coh. Gr. «Cohortatio ad gentiles», en *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. 3, Iustinus philosophus et martyr*, ed. Io. Car. Th. Otto (Ienae: sumptibus Gust. Fischer, 1879), vol. 3, p. 18-126.
- Iuu. **Iuuenalis**  
*Saturae*, ed. J. Willis (Stuttgartiae; Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1997).
- Lact. **Lactantius**  
 Inst. *Institutiones divines. Livre 2*, introd., texte critique, trad. et notes par Pierre Monat (Paris: Les éditions du Cerf, 1987).  
*Institutiones divines. Livre 5*, introd., texte critique, trad., commentaire et index par Pierre Monat (Paris: Les éditions du Cerf, 1973), 2 vols.  
*Opera omnia. 1, Diuinae institutiones et Epitome diuinarum institutionum*, recensuit Samuel Brandt (Pragae; Vindononae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1890).
- Lex. Seg. **Lexica Segueriana**  
 Συναγωγή λέξεων χρησίμων ἐκ διαφόρων σοφῶν τε καὶ ῥητόρων πολλῶν, en *Anecdota Graeca: e codd. mss. Bibl. Reg. Parisin.*, descripsit Ludovicus Bacchmannius (Lipsiae: sumptibus J. C. Hinrichs, 1828), p. 3-422.
- Lib. **Libanius**  
 Or. *Libanii opera*, recensuit Richardus Foerster (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1903-1927), 9 vols.

- Ep. *Libanii opera. 10, Epistulae 1-839*, recensuit Richardus Foerster (Hildesheim: Olms, 1963).  
*Cartas. Libros I-V*, introd., trad. y notas de Ángel González Gálvez (Madrid: Gredos, 2005).
- Liber Iubil. **Liber Iubilaeorum**  
*The book of Jubilees*, transl. by James C. Vanderkam (Lovanii: in aedibus E. Peeters, 1989).  
**Logia Iesou**  
*Λόγια Ἰησοῦ: sayings of our Lord...* ed. with transl. and commentary by Bernard P. Grenfell & Arthur S. Hunt (London: H. Frowde, 1897).
- Luc. **Lucianus**  
*Lucian*, with an English transl. by A. M. Harmon (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960-1962<sup>3</sup>), vols. 3-5:
- Alex. «Alexander the false prophet», vol. 4, p. 174-253.
- Lex. «Lexiphanes», vol. 5, p. 292-327.
- Philops. «Philopseudes», vol. 3, p. 319-381.
- Syr. D. «The goddess of Surrye», vol. 4, p. 337-441.  
*Luciani Alexander, Demonax, Gallus, Icaromenippus, Philopseudes, ad Hesiodum, Nauigium*, ed. Franz Volkmar Fritzsche (Lipsiae: Hartmann, 1826).
- Lyd. **Lydus, Iohannes Laurentius**
- Mag. *De magistratibus populi Romani libri tres*, ed. Ricardus Wuensch (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1903).
- Mens. *Liber de mensibus*, ed. Ricardus Wuensch (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1898).
- Macr. **Macrobius**
- Comm. *Macrobius, Ambrosius Theodosius. 2, Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis (Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1994).  
 «Commentariorum in Somnium Scipionis libri», en *Macrobius*, recognouit Franciscus Essenhardt (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1868), p. 465-652.
- Sat. «Conuiuiorum primi diei Saturnaliorum libri VII», en *Macrobius* Essenhardt, p. 1-464.
- Mamertin. **Mamertinus**  
 «Claudii Mamertini Gratiarum actio de consulatu suo Iuliano imp.», en *XI Panegyrici Latini*, recensuit Aemilius Baehrens (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1874), p. 244-270.

- Man.                   **Manetho astrologus**  
*Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI*, relegit Arminus Koechly (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1858).
- Marc. Diac.           **Marcus Diaconus**  
 VPorph.           *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, ed. Societatis Philologiae 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 Concetta Luna (Paris: Les Belles Lettres, 2002).  
*Proclo o de la felicidad*, trad., introd. y notas de Jesús María Álvarez Hoz & José Miguel García Ruiz (Irún: Iralka, 1999).
- Mart. Cap.           **Martianus Capella**  
*Martianus Capella*, ed. James Willis (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1983).  
*Martianus Capella*, Franciscus Eyssenhardt recensuit (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1866).
- Martyr. Polyc.      **Martyrium Polycarpi**  
*Patres Apostolici*, p. 119-128 Gebhardt, Harnack & Zahn.
- Max. Conf.           **Maximus Confessor**
- Qu. Thal.           *Quaestiones ad Thalassium: una cum Latina interpretatione Joannis Scotti Eriugenaе juxta posita*, ed. Carl Laga & Carlos Steel (Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1980-1990), 2 vols.  
 PG 90, col. 244-785b Migne.
- 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 (Parisiis: editore Ambrosio Firmin Didot, 1855) vol. 1, p. 572-573.
- Mich. Eph.           **Michael Ephesius**  
 In EN           *Commentaria in Aristotelem Graeca. 20, Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*, ed. Gustavus Heylbut (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1892), p. 461-620.
- Mich. Glyc.          **Michael Glycas**  
*Annales*, recognouit Immanuel Bekkerus (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1836).

- Mich. Ital.           **Michael Italicus**  
 Ep. 17               «Lettres d'un très grand sage anonyme: lettre XVII», en *Orac. Chald.*,  
 p. 214-217 Places.  
 Ἐπιστολαὶ ἀνεπιγράφου τινὸς σοφωτάτου τὰ μάλιστα, en *Analecta  
 Graeca e coddicis manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, descripsit  
 J. A. Cramer (Oxonii: e typographeo academico, 1886), vol. 3, p. 180-  
 183.
- 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).  
*Canon Muratorianus: the earliest catalogue of the books of the New  
 Testament*, ed. with notes by Samuel Prideux Tregelles (Oxford: at the  
 Clarendon Press, 1867).
- Nic.                   **Nicander Colophonius**  
 Fr.                   «Fragmenta», en *The poems and poetical fragments*, ed. with a transl. and  
 notes by A. S. F. Gow & A. F. Scholfield (Cambridge: University Press,  
 1953), p. 138-136.  
 Th.                   «Theriaca», ibídem, p. 28-92.
- Niceph. Greg.      **Nicephorus Gregoras**  
 HB                   *Historiae Byzantinae*, cura Immanueli Bekkeri & Ludouici Schopeni  
 (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1829-1855), 3 vols.  
 In Insomn.        *Explicatio in librum Synesii de insomniis*, en PG 149, col. 521-642 Migne.
- Nicet. Chon.       **Nicetas Choniata**  
 Hist.                *Historia: pars prior*, recensuit Joannes Aloysius van Dieten (Berolini: de  
 Gruyter, 1975). TLG-E 3094-1.  
*Historia*, ex recensione Immanuelis Bekkeri (Bonnae: impensis  
 ed. Weberi Gruyter, 1835).  
*Thesaurus orthodoxae fidei*, en PG 139, col. 1093-1444b Migne.
- Nic. Dam.           **Nicolaus Damascenus**  
 Fr.                   «Fragmenta», en FHG 3, p. 348-464 Müller = HGM 1, p. 1-153 Dindorf  
 = FGH 90 Jacoby.
- Nicom.              **Nicomachus Gerasenus**  
 Ar.                   *Introductionis arithmeticae libri II*, recensuit Ricardus Hoche (Lipsiae: in  
 aedibus Teubneri, 1866).  
 Exc.                «Excerpta», en *Musici scriptores Graeci*, recognouit Carolus Janus  
 (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1895).

- Nonn.                   **Nonnus Panopolitanus**  
 D.                   *Les dionysiaques. Tome 2, Chants 3-5*, texte établi et trad. par Pierre Chuvin (Paris: Les Belles Lettres, 1976).  
                       *Les dionysiaques. Tome 8, Chants 20-24*, texte établi et annoté par Neil Hopkinson, trad. par Francis Vian (Paris: Les Belles Lettres, 2003).  
                       *Dionysiaca*, with an English transl. by W. H. D. Rouse, mythological introd. and notes by H. J. Rose, and notes on text criticism by L. R. Lind (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1940), 3 vols.
- Par. Eu. Io.       *Paraphrasis S. Euangelii Ioannei*, ed. Augustinus Scheindler (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1881).
- Nouum Testamentum**  
                       *The New Testament in the original Greek: Byzantine textform*, compiled and arranged by Maurice A. Robinson & William G. Pierpont (Southborough, MA: Hilton Book Publ., 2005).
- Numen.               **Numenius Apamensis**  
 Fr.                   *Fragments*, texte établi et trad. par Édouard des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1973).  
                       *Oráculos caldeos...; Numenio de Apamea: fragmentos y testimonios*, introd., trad. y notas de Francisco García Bazán (Madrid: Gredos, 1991).
- 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 Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1970).  
 In Phd.               *The Greek commentaries on Plato's Phaedo. 1, Olympiodorus*, by L. G. Westerink (Amsterdam: North-Holland, 1976).
- Onas.                   **Onasander**  
                       *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*, with an English transl. by W. A. Oldfather, A. S. Pease & J. B. Titchener (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943), p. 368-527.
- Opp.                   **Oppianus Anazarbensis**  
 H.                   «Halieutica», en *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, with an English transl. by A. W. Mair (London: Heinemann; New York: Putnam's Sons, 1928), p. 200-514.
- Opp.                   **Oppianus Apamensis**  
 C.                   *Cynegetica*, recensuit Manolis Papathomopoulos (Monochii et Lipsiae: in aedibus K. G. Saur, 2003).

Orac. Chald.      **Oracula Chaldaica**

*Oracles chaldaïques*, texte établi, introd., trad. et annoté par Édouard des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1989) [trad. reimpresa en *La sagesse des Chaldéens: les oracles chaldaïques*, Paris: Les Belles Lettres, 1993].

*The Chaldean oracles*, text, transl., and comm. by Ruth Dorothy Majercik (Leiden: Brill, 1989).

*De oraculis Chaldaicis*, ed. Guilelmus Kroll (Vratislaviae: Guilelmus Koebner, 1894).

*Oraculi 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 Chaldæan oracles of Zoroaster», en *Ancient fragments of the Phœnician, Chaldæan, Egyptian, Tyrian, Carthaginian, Indian, Persian, and other writers...* by Issac P. Cory (London: William Pickering, 1832<sup>2</sup>), p. 239-280.

Taylor, T., «Collection of Chaldean oracles», *Monthly magazine, and British register*, 3 (1797), 509-525.

— «Collection of Chaldean oracles. 1», *The classical journal*, 16.32 (1817), 333-344.

— «Collection of Chaldean oracles. 2», *The classical journal*, 17.33 (1818), 128-133.

— «Collection of Chaldean oracles. 3», *The classical journal*, 17.34 (1818), 243-264.

«Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων», en Michael Maittaire, *Miscellanea Graecorum aliquot scriptorum carmina, cum versione Latina et notis* (Londini: typis Gulielmi Bowyer, 1722), p. 10-15, 132-139.

«Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli nunc primum edita ex Bibliotheca Regia, studio Johannis Opsopœi», en *Sibyllina oracula ex ueteribus codicibus emendata, ac restituta et commentariis diuersorum illustrata, opera & studio Servatii Gallaei* (Amstelodam: apud Henricum & Viduam Theodori Boom, 1689).

*The Chaldaick Oracles of Zoroaster and his followers, with the expositions of Pletho 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).



*Les divins oracles de Zoroastre, ancien philosophe grec, interpretez en rime françoise par François Habert de Berry* (Paris: Philippe Danfrie et Richard Burton, 1558).

- Orac. Sib.           **Oracula Sibyllina**  
*Die Oracula Sibyllina*, bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften von Joh. Geffcken (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902).
- Orib.               **Oribasius**  
*Collectionum medicarum reliquiae. Volumen II libros IX-XVI continens*, ed. Ioannes Raeder (Lipsiae et Berolini: in aedibus Teubneri, 1929).
- Origenes**
- Cels.               *Contre Celse. 3, Livres V et VI*, introd., texte critique, trad. et notes par Marcel Borret (Paris: Les éditions du Cerf, 1969).  
*Contre Celse. 4, Livres VII et VIII*, introd., texte critique, trad. et notes par Marcel Borret (Paris: Les éditions du Cerf, 1969).  
*Contra Celso*, introd., versión y notas de Daniel Ruiz Bueno (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996<sup>2</sup>).
- Comm. in Mt. *Origenes Werke. Band 10, Matthäuserklärung...* hrsg. von Erich Klostermann (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935-1937). TLG-E 2042-30.  
*Commentaria 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.         «In Psalmos XXVI-CL», en *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, ed. Joannes Baptista Pitra (Parisiis: typis Tusculanis, 1884), vol. 3, p. 1-364.
- 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).  
*Historias*, introd., trad. y notas de Eustaquio Sánchez Salor (Madrid: Gredos, 1982), 2 vols.
- Orph.               **Orphica**
- A.                 *Les argonautiques d'Orphée*, texte établi et trad. par Francis Vian (Paris: Les Belles Lettres, 2002).
- Fr.                 *Orphicorum fragmenta*, collegit Otto Kern (Berolini: apud Weidmannos, 1922).

- H. *Orphei hymni*, ed. Guilelmus Quandt (Berolini: apud Weidmannos, 1962). TLG-E 579-1.
- POxy. **Oxyrhynchus papyri**  
*The Oxyrhynchus papyri. Part XIV*, ed. with transl. and notes by Bernard P. Grenfell & Arthur S. Hunt (London: Oxford University Press, 1920).
- Pap. Hieropol. **Papias Hieropolitanus**  
*Patres Apostolici*, p. 69-78 Gebhardt, Harnack & Zahn.
- PGM **Papyri Graecae Magicae**  
*Papyri Graecae Magicae*, ed. K. Preisendanz (Stuttgartiae: in aedibus Teubneri, 1973-74), 2 vols.  
*Textos de magia en papiros griegos*, introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez & M<sup>a</sup> Dolores Sánchez Romero (Madrid: Gredos, 1987).
- Pass. Artem. **Passio Artemii**  
En Philost., *HE*, p. 158-165 Bidez.  
**Patres apostolici**  
*Patrum Apostolicorum opera*, recensuerunt Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack & Theodorus Zahn (Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1906).
- Paul. Aeg. **Paulus Aegineta**  
*Paulus Aegineta*, ed. I. L. Heiberg (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1921-1924), 2 vols.
- Paus. Gr. **Pausanias grammaticus**  
Ἑλληνικῶν ὀνομάτων συναγωγή, en *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, H. Erbse (Berlin: Akademie-Verlag, 1950), p. 152-221. TLG-E 156.
- Paus. **Pausanias periegeta**  
*Pausaniae Graeciae descriptio*, ed. Maria Helena Rocha-Pereira (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1973-1979), vols. 1-2.
- Philem. **Philemo comicus**  
*Comicorum Atticorum fragmenta*, ed. Theodorus Kock (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1884), vol. 2, p. 478-539.
- 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.
- Legat. Gai. «Legatio ad Gaium», vol. 6, p. 155-223.

- Migr. Abr. «De migratione Abrahami», vol. 2, p. 268-314.
- Somn. «De somnibus», vol. 3, p. 204-306.
- Special. Lg. «De specialibus legibus libri I-IV», vol. 5, p. 1-265.
- 1 VMos «De uita Mosis liber I», vol. 4, p. 119-199.
- Ph. **Philo mecanichus**
- Bel. H. Diels & E. Schramm, «Philons Belopoiika», *Abh. Berl. Akad.*, 16 (1918), 7-68.
- Philoch. **Philochorus Atheniensis**  
FGH 328 Jacoby.
- Phlp. **Philoponus, Iohannes**
- In Cat. *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Adolfus Busse (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1898).
- Opif. *De opificio mundi libri VII*, recensuit Gulterus Reichardt (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1897).
- Philost. **Philostorgius**
- HE *Kirchengeschichte: mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hrsg. von Joseph Bidez (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913).
- Philostr. **Philostratus**
- Her. Ἡρωικός, *Flauii Philostrati opera*, ed. C. L. Kayser (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1871), vol. 2, p. 128-219.
- VA Τὰ ἐξ τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον, *Flauii Philostrati opera*, ed. C. L. Kayser (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1870), vol. 1, p. 1-344.  
*Vida de Apolonio de Tiana*, introd., trad. y notas de A. Bernabé Pajares (Madrid: Gredos, 1979).
- VS Βίοι σοφιστῶν, *Flauii Philostrati opera*, ed. C. L. Kayser (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1871), vol. 2, p. 1-127.
- Philox. **Philoxenus grammaticus**  
*Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, hrsg. von Christos Theodoridis (Berlin: de Gruyter, 1976). TLG-E 1602.
- Phot. **Photius**
- Bibl. *Bibliothèque*, texte établi et trad. par Renè Henry (Paris: Les Belles Lettres, 1959-1977), 8 vols.
- Io. *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, hrsg. von Joseph Reuss (Berlin: Akademie-Verlag, 1966), p. 359-412. TLG-E 4040-27.

- Pi. **Pindarus**  
 Fr. *Carmina cum fragmentis. 2, Fragmenta*, post Brunonem Snell ed. Heruicus Maehler (Leipzig: B. G. Teubner, 1975).  
 P. «Pythia», en *Carmina cum fragmentis. 1, Epinicia*, post Brunonem Snell ed. Heruicus Maehler (Leipzig: B. G. Teubner, 1980), p. 59-121.
- 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.  
 Ly. *Lysis*, vol. 3, 203a-223b.  
 Phd. *Phaedo*, vol. 1, 57a-118.  
 Phdr. *Phaedrus*, vol. 2, 227a-279c.  
 Phlb. *Philebus*, vol. 2, 11a-67b.  
 Plt. *Politicus*, vol. 1, 257a-311c.  
 R. *Respublica*, vol. 4, 327a-621d.  
 Smp. *Symposium*, vol. 2, 172a-223d.  
 Tht. *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. 4, República*, introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 2008).  
*Diálogos. 5, Parménides; Teeteto; Sofista; Político*, introd., trad. y notas de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos & Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 2008).  
*Diálogos. 6, Filebo; Timeo; Critias*, introd., trad. y notas de M<sup>a</sup> Durán & Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1997).
- Pletho**
- Diasaphesis Ἐκ τῆς διασαφήσεως τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων, en Νόμων συγγραφῆς τὰ σωζομένα = *Traité des lois, ou recueil des fragments...* par C. Alexandre, trad. par A. Pellissier (Paris: Firmin Didot Frères, 1858), p. 274-281.
- Mag. Orac. Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων = *Oracula magica quae a Zoroastre prodiere*, en PG 122, col. 1115-1122 Migne.
- Sugkephall. Ζωροαστρεῖων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις, en Νόμων συγγραφή, p. 262-269 Alexandre.

PG 160, col. 973-974 Migne.

- Plot.                   **Plotinus**  
*Plotini opera*, ed. Paul Henry & Hans-Rudolf Schwyzer (Paris; Bruxelles: Desclée, de Brouwer; Leiden: Brill, 1951-1973), 3 vols.  
*Plotini Enneades, praemisso Porphyrii De uita Plotini deque ordine librorum eius libello*, ed. Ricardus Volkmann (Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1883-1884), 2 vols.  
*Plotini enneades*, cum Marsilii Ficini interpretatione castigata, iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser, primum accedunt Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophi solutiones ex codice Sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dübner (Parisiis: ed. Ambrosio Firmin Didot, 1855).  
*Enéadas*, introd., trad. y notas de Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982-1998), 3 vols.
- Plu.                   **Plutarchus Chaeronensis**  
*Plutarch's Lives*, with an English transl. by Bernadotte Perrin (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), vols. 1-7:
- Alc.                   «Alcibiades», vol. 4, p. 2-115.
- Luc.                   «Lucullus», vol. 2, p. 470-611.
- Marc.               «Marcellus», vol. 5, p. 436-523.
- Num.               «Numa», vol. 1, p. 306-383.
- Sol.                   «Solo», vol. 1, p. 404-499.
- Mor.               *Moralia*, recognouit Gregorius N. Bernardakis (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1888-1896), 7 vols.  
*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**  
*Onomasticon*, ed. Ericus Bethe (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1900-1937), 3 vols.
- Porph.             **Porphyrius Tyrius**  
 Abst.               «De abstinentia», *Porphyrii philosophi platonici opuscula tria*, recognouit Augustus Nauck (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1860), p. 41-189.  
*Sobre la abstinentia*, introd., trad. y notas de Miguel Periago Lorente (Madrid: Gredos, 1984).
- Ad Il.               *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias...* edidit Hermannus Schrader (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1880), fasc. 1.

- Aneb. *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. Sodano (Napoli: L'Arte Tipografica, 1958).  
*Lettera ad Anebo: sulla teurgia*, a cura di Giuseppe Faggin (Genova: Il Basilisco, 1982).
- Chr. Adolf von Harnack (Hrsg.), «Porphyrius. *Gegen die Christen*, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate», *Abh. Berl. Akad.*, (1916), 1-115.  
*Contra los cristianos*, recopilación de fragmentos, trad., introd. y notas de Enrique A. Ramos Jurado et al. (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006).
- F / T *Fragmenta*, ed. Andrew Smith, fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante (Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1993).  
 FGH 260 Jacoby.
- Hist. phil. «Historiae philosophicae fragmenta», *Porphyrii philosophi platonici opuscula tria*, p. 1-13 Nauck.
- Marc. «Epistula ad Marcellam», *Porphyrii philosophi platonici opuscula tria*, p. 191-211 Nauck.
- Phil. orac. *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, ed. Gustavus Wolff (Hildesheim: Olms, 1962).
- Plot. «Vita Plotini», *Plotini opera*, vol. 1, p. 1-46 Henry & Schwyzer.  
*Porfirio, Vida de Plotino; Plotino, Enéadas 1-3*, introd., trad. y notas de Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982).
- Sent. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, recensuit B. Mommert (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1907)
- Stat. Περὶ ἀγαλμάτων, en J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien* (Leipzig: Teubner, 1913), p. 1-23.  
 En *Fragmenta* 351-360a, p. 407-435 Smith.
- VP «Vita Pythagorae», *Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria*, p. 14-39 Nauck.
- Posidon. Apam. **Posidonius Apamensis**  
*Posidonios. Die Fragmente. 1, Texte*, hrsg. von Willy Theiler (Berlin: De Gruyter, 1982). TLG 1052-1.  
 FGH 87 Jacoby.
- Procl. **Proclus philosophus**
- H. *Proclus' Hymns*, essays, translations, commentary by R. M. van den Berg (Leiden: Brill, 2001).
- In Alc. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L. G. Westerink (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1954).
- In Cra. *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. Georgius Pasquali (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1908).

- Lecturas del Crátilo de Platón*, trad. Jesús M<sup>a</sup> Álvarez, Ángel Gabilondo & José M. García (Madrid: Akal, 1999).
- In Euc. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. Godofredus Friedlein (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1873).
- In Prm. *In Platonis Parmenidem commentaria. Tomus 1, libros 1-3 continens*, ed. Carlos Steel, recognouerunt breuique adnotatione critica instruxerunt Carlos Steel, Caroline Mace, Pieter D'Hoine (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 2007).
- 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).
- «Commentarii in Platonis Parmenidem», en *Procli philosophi Platonici opera inedita...* nunc secundis curis emendauit et auxit Victor Cousin (Parisiis: apud Aug. Durand, 1864), p. 617-1244.
- Proclus' commentary on Plato's Parmenides*, transl. by Glenn R. Morrow & John M. Dillon, introd. and notes by John M. Dillon (Princeton: Princeton University Press, 1987).
- In Prm. V-VII *Commentaire sur le Parménide de Platon. 2, Livres V à VII et notes marginales*, trad. de Guillaume de Moerbeke, éd. critique par Carlos Steel (Leuven: Leuven University Press, 1985).
- In R. *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Guilelmus Kroll (Lipsiae: Teubner, 1899-1901), 2 vols.
- 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).
- In Inst. *The elements of theology*, a revised text with transl., introd. and commentary by E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963).
- In Ti. *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernestus Diehl (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1903-1906), 3 vols.
- 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 Press, 2006).
- The commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato...* transl. by Thomas Taylor (London: A. J. Valpy, 1820), 2 vols.
- Tria opuscula (de providentia, libertate, malo) latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, ed. Helmut Boese (Berolini: apud de Gruyter et Socios, 1960).

- Prou. «De prouidentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum», *Tria opuscula*, p. 109-171 Boese.  
«De prouidentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum», *Procli philosophi Platonici opera inedita*, p. 146-195 Cousin.
- Mal. «De malorum subsistentia», *Tria opuscula*, p. 172-265 Boese.  
«De malorum subsistentia», *Procli philosophi Platonici opera inedita*, p. 196-267 Cousin.
- Phil. Chal. «Extraits chaldaïques», en *Orac. Chald.*, p. 205-212 Places.  
«Ex Chaldaeorum philosophia», en *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Pars II*, ed. Joannes Baptista Pitra (Parisiis: Roger & Chernowitz; Romae: Philippus Cuggianus, 1888), p. 192-196.
- Sacr. «De sacrificio et magia», en *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, ed. par J. Bidez (Brussels: Lamertin, 1928), vol. 6, p. 148-151.  
«Opus Procli de sacrificio et magia, interprete Marsilio Ficino Florentino», en *Analecta Graeca*, ed. Guilelmus Kroll (Greifswald: J. Abel, 1901), p. 5-14.
- Theol. Plat. *Théologie platonicienne*, texte établi, introd., trad. et annoté par H. D. Saffrey et L. G. Westerink (Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997), 6 vols.  
*Teologia platonica*, presentazione di Werner Beierwaltes, introd. di Giovanna Reale, trad., note e apparati di Michele Abbate (Milano: Bompiani, 2005).
- 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**
- Chron. *The history of Psellus*, ed. with critical notes and indices by Constantine Sathas (London: Methuen & Co., 1899).  
*Vidas de los emperadores de Bizancio*, introd., trad. y notas de Juan Signes Codoñer (Madrid: Gredos, 2005).
- Coerul. *Epistola a Michele Cerulario*, a cura di Ugo Criscuolo (Napoli: Bibliopolis, 1990<sup>2</sup>).
- Daem. Paul Gautier, «Le *De daemonibus* du Pseudo-Psellos», *REByz*, 38 (1980), 105-194.  
Μιχαήλ τοῦ Ψέλλου περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος, en PG 122, col. 817-876 Migne.  
*De operatione daemonum*, cum notis Gaulmini curante Jo. Fr. Boissonade (Norimbergae: apud Fr. Nap. Campe, 1838).



- E. Assyr. Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Ἀσσυρίοις δογμάτων, en *Psychol.*, p. 151, 16-152, 24 O'Meara (opusc. 41).  
«Exposition sommaire et concise des croyances assyriennes», en *Orac. Chald.*, p. 194-195 Places.  
D. Bassi, «Notizie di codici greci nelle biblioteche italiane. 3, Michele Psello», *RFIC*, 26 (1898), 122-123.
- E. Chald. Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων, en *Psychol.*, p. 146, 7-148, 19 O'Meara (opusc. 39).  
«Exposition sommaire et concise des croyances chaldaïques», en *Orac. Chald.*, p. 189-191 Places.  
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).  
Ἐγκόμιον εἰς τὴν μητέρα αὐτοῦ, en Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη = *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, ἐπιστασία Κ. Ν. Σαθα (Βενετία· τύποις τοῦ Φοίνικος, 1876), t. 5, p. 3-61.
- Ep. Ἐπιστολλαί, en Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη = *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, ἐπιστασία Κ. Ν. Σαθα (Βενετία· τύποις τοῦ Φοίνικος, 1876), t. 5, p. 219-523.
- Epitaph. Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Ἰωάννην τὸν Ξιφιλῖνον, en Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη = *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, ἐπιστασία Κ. Ν. Σαθα (Ἀθηνησιν· Α. Κορομελά, 1874), t. 4, p. 421-462.
- Exeg. Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν, en *Psychol.*, p. 126, 14-146, 6 O'Meara (opusc. 38).  
«Commentaire des *Oracles Chaldaïques*», en *Orac. Chald.*, p. 162-186 Places.  
PG 122, col. 1124a-1149b Migne.
- Forens. *Orationes forenses et acta*, ed. George T. Dennis (Stuttgart: Teubner, 1994).
- Gr. opin. Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάσουσιν Ἕλληνες, en *Daem.*, p. 36-43 Boissonade.  
*Quaenam sunt Graecorum opiniones de daemonibus*, en PG 122, col. 876-882 Migne.
- HS *Historia syntomos*, recensuit, Anglice uertit et commentario instruxit W. J. Aerts (Berlin: de Gruyter, 1990).
- Hup. Ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων δογμάτων, en *Psychol.*, p. 148, 20-151, 15 O'Meara (opusc. 40).  
«Esquisse sommaire des anciennes croyances des Chaldéens», en *Orac. Chald.*, p. 198-201 Places.

- De oraculis Chaldaicis*, p. 73-76 Kroll.
- Logica *Philosophica minora. 1, Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, ed. J. M. Duffy (Leipzig: Teubner, 1992).
- OD *De omnifaria doctrina*, critical text and introd. by Leendert Gerrit Westerink (Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1948).
- Orat. *Oratoria minora*, ed. A. R. Littlewood (Leipzig: Teubner, 1985).
- PG 122 *Michaelis Pselli opera quae reperiri potuerunt omnia*, en PG 122, col. 477-1358 Migne.
- Poem. *Poemata*, ed. L. G. Westerink (Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1992).
- Psychol. *Philosophica minora. 2, Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. Dominic J. O'Meara (Leipzig: Teubner, 1989).
- Theol. *Theologica. Volumen 1*, ed. Paul Gautier (Leipzig: Teubner, 1989).  
«La chaîne d'or chez Homère», en Lévêque, 1959, 78-81.
- Ptol. **Ptolemaeus**
- Tetr. *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia. 3/1, Apotelesmatika*, ed. W. Hübner (Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1998).
- Q. S. **Quintus Smyrnaeus**  
*La suite d'Homère. Tome 2, Livres V-IX*, texte établi et trad. par Francis Vian (Paris: Les Belles Lettres, 1966).  
*The fall of Troy*, with an English transl. by Arthur S. Way (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann: 1984).
- Scholia**
- Sch. Ar., Th. «Scholia in Thesmophoriazusas», *Scholia Graeca in Aristophanem*, Fr. Dübner (Parisii: ed. Ambrosio Firmin-Didot, 1877), p. 264-272.
- Sch. E., Hec. «Scholia in Hecubam», *Scholia in Euripidem*, collegit, recensuit, edidit Eduardus Schwartz (Berolini: impensis Reimeri, 1887), vol. 1, p. 9-91.
- Sch. E., Rh. «Scholia in Rhesum», *Scholia in Euripidem*, collegit, recensuit, edidit Eduardus Schwartz (Berolini: impensis Reimeri, 1891), vol. 2, p. 326-343.
- Sch. Epict. «Codicis Bodleiani scholia», *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae...* recensuit H. Schenkl (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1894), p. LXXII-LXXXIV.
- Sch. Er., Il. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem, scholia uetera*, recensuit Hartmut Erbse (Berolini: de Gruyter, 1969-1988), 7 vols.
- Sch. Euc. *Euclidis opera omnia. 5, Elementorum qui feruntur libri XIV-XV et scholia in Elementa...* ed. J. L. Heiberg (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1888).
- Sch. Gen., Il. *Les scolies genevoises de l'Iliade*, publiés par Jules Nicole (Paris: Hachette, 1891), 2 vols.

- Sch. Hes., Op. *Scholia uetera in Hesiodi Opera et dies*, recensuit Augustinus Pertusi (Milano: Società editrice Vita e pensiero, 1955). TLG-E 5025-1.  
*Poetae minores Graeci. 2, Scholia ad Hesiodum*, emendauit et suppleuit Thomas Gaisford (Lipsiae: in bibliopolio Kuehniano, 1823).
- Sch.Max.Conf. Max. Conf., *Qu. Thal.* Laga & Steel = PG 90, col. 244-785b Migne.
- Sch. Nic., Th. *Scholia in Nicandri Theriaka*, ed. Annunciata Crugnola (Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1971).
- Sch. Opp. «Scholia in Oppiani Halieutica», en *Scholia in Theocritum; Scholia et paraphrases in Nicandrum et Oppianum*, reddidit F. Dübner... instruxit U. Cats Bussemaker (Parisiis: editore A. Firmin-Didot, 1849), p. 260-364.
- Sch. Th. *Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata*, recensuit Carolus Hude (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1927). TLG-E 5039-1.
- Sch. Theoc. *Scholia in Theocritum uetera*, recensuit Carolus Wendel (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1914).
- Seru. **Seruius grammaticus**  
 Aen. *Qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo & Hermannus Hagen (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1881-1884), 2 vols.
- S. E. **Sextus Empiricus**  
 M. *Sexti Empirici opera. 3, Aduersus mathematicos: libros 1-6 continens*, ed. J. Mau (Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1961).
- Simon. **Simonides**  
 Fr. *Poetae melici Graeci*, ed. D. L. Page (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 238-318.  
*Poetae lyrici Graeci. 3, Poetas melicos continens*, recensuit Theodorus Bergk. ed. quarta (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1882), p. 382-535.
- Simp. **Simplicius**  
 In Cael. *Commentaria in Aristotelem Graeca. 7, Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, ed. I. L. Heiberg (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1894).
- In Epict. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète. 1, Chapitres I-XXIX*, texte établi et trad. par Ilsetraut Hadot (Paris: Les Belles lettres, 2001).  
*Theophrasti Characteres; Marci Antonini Commentarii; Epicteti Dissertationes ab Ariano literis mandatae, fragmenta et Enchiridion cum commentario Simplicii...* emendauit Fred. Dübner (Parisiis: editore Firmin-Didot, 1877), p. 1-138.
- In Ph. *Commentaria in Aristotelem Graeca. 9, Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. Hermannus Diels (Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1882).

- Socr. Sch.           **Socrates Scholasticus**  
 HE                   *Socrates' ecclesiastical history*, according to the text of Hussey, with an introd. by William Bright (Oxford: Clarendon Press, 1893).
- S.                     **Sophocles tragicus**  
 El.                   «Electra», *Sophoclis fabulae*, recognouerunt H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1990).  
 Fr.                   *Tragicorum Graecorum fragmenta. 4, Sophocles*, ed. Stephan Radt & R. Kannicht (in Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).  
                       *Tragicorum Graecorum fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, supplementum adiecit Bruno Snell (Hildesheim: Olms, 1964), p. 131-360.
- Soz.                   **Sozomenus**  
 HE                   *Ecclesiastica historia*, ed. Robertus Hussey (Oxonii: e typographeo academico, 1860), 3 vols.
- St. Byz.             **Stephanus Byzantinus**  
                       *Ethnicorum 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**  
                       *Géographie*, texte établi et trad. par François Lasserre (Paris: Les Belles Lettres, 2003), 9 vols.  
                       *The geography of Strabo*, with an English transl. by Horace Leonard Jones (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917-1932), 8 vols.  
                       *Geographica*, recognouit Augustus Meineke (Lipsiae: sumptibus et typis Teubneri, 1877-1898), 3 vols.
- Sud.                 **Suda**  
                       *Lexicon*, ed. Ada Adler (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1967-1971), 4 vols.  
                       *Lexicon Graecum* (Mediolani: 1499).  
                       Dirección URL: <http://gallica.bnf.fr/document?O=N059474>
- Suet.                 **Suetonius**  
 Dom.                «Domitianus», en *Suetonius*, with an English transl. by J. C. Rolfe (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949), vol. 2, p. 338-385.  
 Tit.                 «Diuus Titus», ibídem, vol. 2, p. 320-338.

- Sym. Logoth.      **Symeon Logothetes**  
*Chronicon*, recensuit Stephanus Wahlgren (Berolini: de Gruyter, 2006).  
*Chronographia*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri (Bonnae: impensis ed. Weberi, 1842), p. 3-331 [sub nomine Leonis Grammatici].
- Synes.              **Synesius Cyrenensis**  
 Ep.                  *Epistolographi Graeci*, recensuit Rudolphus Hercher (Parisiis: Ambrosio Firmin Didot, 1873), p. 638-739.  
*Cartas*, introd., trad. y notas de Francisco Antonio García Romero (Madrid: Gredos, 1995).
- Hymn.              Ὕμνοι ἑμμετροί, ed. Antonius Dell’Era (Roma: Tumminelli, 1968) TLG-E 2006-10.
- Insomn.            «De insomniis», *Synesii Cyrenensis opuscula*, recensuit Nicolaus Terzaghi (Romae: typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1944), p. 143-189. TLG-E 2006-5.  
*Himnos; Tratados*, introd., trad. y notas de Francisco Antonio García Romero (Madrid: Gredos, 1993).
- Tabellae defixionum**
- TDA                *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, collegit Augustus Audollent (Luteciae Parisiorum: in aedibus Alberti Fontemoing, 1904).
- Tac.                **Tacitus**  
 Hist.                *The histories. Books 1-3*, with an English transl. by Clifford H. Moore (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1980).  
*The histories. Books 4-5; The annals: books 1-3*, with an English transl. by Clifford H. Moore & John Jackson (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), p. 2-223.
- Ann.                *The annals. Books 13-16*, with an English transl. by John Jackson (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
- PTebt.             **Tebtunis papyri**  
*The Tebtunis papyri*, ed. by Bernard P. Grenfell & Arthur S. Hunt (London: Oxford University Press, 1902), vol. 1.
- Tert.                **Tertullianus**  
 Apol.                *Apology; De spectaculis*, with an English transl. by T. R. Glover (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1977), p. 2-391.
- Scap.                *De praescriptione haereticorum; Ad martyras; Ad Scapulam*, ed. with introd. and notes by T. Herbert Bindley (Oxford: Clarendon Press, 1893), p. 127-142.

- Them.           **Themistius sophista**  
 Or.           *Orationes quae supersunt*, recensuit H. Schenkl, opus consummauit G. Downey (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1965), vol. 1.
- Thdt.           **Theodoretus**  
 Affect.       *Graecarum affectionum curatio*, recensuit Ioannes Raeder (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1904).
- HE            *Kirchengeschichte*, hrsg. von L. Parmentier (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911).
- Thdr.           **Theodorus Studites**  
 Ep.           *Epistulae. 2 Textum epp. 71-564 et indices continens*, recensuit Georgios Fatouros (Berolini; Nova Eboraci: de Gruyter, 1992). TLG-E 2714-002.
- Theol. Ar.       **Theologumena Arithmeticae**  
*Theologumena arithmeticae*, ed. Victorius Falco, editionem addendis et corrigendis adiunctis curauit Vdalicus Klein (Stuttgartiae: in aedibus Teubneri, 1975).  
*The theology of arithmetic*, transl. by Robin Waterfield, with a foreword by Keith Critchlow (Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1988).
- Theophan.       **Theophanes Confessor**  
 Chron.       *Chronographia. Volumen I textum Graecum continens*, recensuit Carolus de Boor (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1883).
- Thphl. Ant.     **Theophilus Antiochenus**  
 Autol.       *Tatiani Oratio ad Graecos; Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*, ed. by Miroslav Markovich (Berlin; New York, NY: de Gruyter, 1995).
- Thphr.           **Theophrastus**  
 CP            «De causis plantarum», *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*, recensuit... Friderici Wimmer (Parisiis: editore Ambrosio Firmin Didot, 1866), p. 165-319.
- Theos. Tub.     **Theosophia Tubingensis**  
 «Textus Theosophiae Tubingensis», en *Theosophorum Graecorum fragmenta*, iterum recensuit Hartmut Erbse (Stuttgartiae; Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1995), p. 1-56.
- Tz.            **Tzetzes**  
 Ex.           *Draconis Stratonicensis liber de metris poeticis; Ioannis Tzetzae exegesis in Homeri Iliadem*, primum ed. Goddofredus Hermannus (Lipsiae: sumptibus Weigelii, 1812).

**Varia**

- Bensley *The missing fragment of the Latin translation of the four book of Ezra*, ed. with an introd. and notes by Robert L. Bensley (Cambridge: University Press, 1875).
- Breasted *Ancient records of Egypt: historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, collected, ed. and transl. with commentary by James Henry Breasted (Chicago: The University of Chicago Press, 1906-1907), 5 vols.
- Corán *El Corán*, ed., trad. y notas de Julio Cortés, introd. e índice analítico de Jacques Lomier (Barcelona: Herder, 1991).
- Darmesteter *The Zend-Avesta. I, The Vendidad*, transl. by James Darmesteter, en F. Max Müller (ed.), *The sacred books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1880), vol. 4.
- Enūma eliš *The Babylonian epic of creation restored from the recently recovered tablets of Aššur*, transcription, transl. and commentary by S. Langdon (Oxford: Clarendon Press, 1923), p. 67-211.
- Gardner & Lieu *Manichaean texts from the Roman Empire*, ed. by Iain Gardner & Samuel N.C. Lieu (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Midrash Rabbah. Genesis, I*, transl. by H. Freeman (London: The Soncino Press, 1961).
- NH *Nag Hammadi codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, volumen ed., Douglas M. Parrott (Leiden: Brill, 1979).
- Textos gnósticos: biblioteca de Nag Hammadi*, introd., trad. y notas de Antonio Piñero et al. (Madrid: Trotta, 1997-1999), 3 vols.
- Libro de los muertos*, estudio preliminar, trad. y notas de Federico Lara Peinado (Madrid: Tecnos, 2000).
- Nissinen *Prophets and prophecy in the ancient Near East*, by Martti Nissinen, with contributions by C. L. Seow & Robert K. Ritner, ed. by Peter Machinist (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
- TLG-E *Thesaurus Linguae Graecae*. CD-ROM E (2000), under the direction by Maria Pantelia. University of California, Irvine.
- Thureau-Dangin *Rituels accadiens*, par F. Thureau-Dangin (Paris: Ernest Leroux, 1921).

**Vetus Testamentum**

- LXX *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. Alfred Rahlfs (Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt, 1977), 2 vols.
- The Old Testament in Greek, according to the Septuagint*, ed. by Henry Barclay Swete (Cambridge: University Press, 1901-1905), 3 vols.

- Zonar.           **Zonaras, Ioannes**  
*Epitome historiarum*, ed. Ludouicus Dindorfius (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1865-1875), 6 vols.
- Ps. Zonar.       **Zonaras lexicographus, Pseudo**  
*Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, ed. Iohannes Augustus Henricus Tittmann (Lipsiae: sumptibus Siegfr. Lebr. Crusii, 1808), 2 vols.
- Zos. Alch.       **Zosimus alchemista**  
«Sur la lettre oméga», en *Les alchimistes grecs. 4/1, Zosime de Panopolis: mémoires authentiques*, texte établi et trad. par Michèle Mertens (Paris: Les Belles Lettres, 2002), p. 1-10.
- Zos.             **Zosimus historicus**  
*Histoire nouvelle. Tome 2/2, Livre 4*, texte critique établi et trad. par François Paschoud (Paris: Les Belles Lettres, 1979).  
*Histoire nouvelle. Tome 3/1, Livre 5*, texte critique établi et trad. par François Paschoud (Paris: Les Belles Lettres, 2003).  
*Historia noua*, ed. Ludouicus Mendelssohn (Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1887).  
*Nueva historia*, introd., trad. y notas de José María Candau Morón (Madrid: Gredos, 1992).



## B. ESTUDIOS Y OBRAS DE REFERENCIA

- AA. VV., *Oxford Latin dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968).
- ACKROYD, P. R. & EVANS, C. F. (ed.), *The Cambridge history of the Bible. 1, From the beginnings to Jerome* (Cambridge: University Press, 1993).
- AGRIPPA, H. C., «De goetia & necromantia; De theurgia», *De incertitudine & vanitate scientiarum & artium, atque excellentia verbi dei declamatio* (Parisiis: apud Joannem Petrum, 1531), fol. LIVr-LVIr.
- *De occulta philosophia libri III* (Lugduni: apud Godefridum et Marcellum Beringos fratres, 1550).
- AGUADO GARCÍA, P., «El culto al *Sol Inuictus* en la época de Caracalla», *HAnt*, 25 (2001), 295-304.
- AGUIAR AGUILAR, M., «La recepción árabe de la cosmología neoplatónica a través de las epístolas de los Ijwān al-ṣafā (siglo X)», *Fortunatae*, 8 (1996), 363-372.
- «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.
- AGUILAR, R. M., «El vuelo del alma», *Fortunatae*, 5 (1993), 11-25.
- AJA SÁNCHEZ, J. R., «Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (s. IV)», *Gerión*, 19 (2001), 569-569.
- ALBRIGHT, W. F., «Neglected factors in the Greek intellectual revolution», *PAPhS*, 116.3 (1972), 225-242.
- ALBRILE, E., «Il segreto della Madre Lucente: estasi e teurgia nel sincretismo gnostico», *Mene*, 2 (2002), 145-174.
- ALEXANDER, P. J., *The oracle of Baalbek: the Tiburtine Sibyl in Greek dress* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1967).
- ALONSO-NÚÑEZ, J. M., «En torno al neoplatonismo del emperador Juliano», *HAnt*, 3 (1973), 179-185.
- ALSINA CLOTA, J., *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo* (Barcelona: Anthropos, 1989).
- ÁLVAREZ SALAS, O., «Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito», *Nova Tellus*, 26.1 (2008), 19-54.
- ANDERSON, B., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, revised ed. (London; New York: Verso, 1991) [*Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México: Fondo de Cultura Económica, 1993].

- ANGUS, S., *The sources of the first ten books of Augustine's De ciuitate Dei* (Princeton: Princeton Press, 1906).
- ANÓNIMO, «Danielis Georgii Morhofii Polyhistor, &c. C'est à dire: *Le Polyhistor de Daniel George Morhof. A Lubeo en 1709*», en *Le journal des sçavans: supplément de l'année 1709* (Paris: Jean Baptiste Delespine), p. 251-257.
- ANTON, J. P., «Theourgia-demiourgia: a controversial issue in hellenistic thought and religion», en Wallis & Bregman (ed.), 1992, p. 9-31.
- ARCE, J., «Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d.C.)», *RSA*, 5 (1975), 201-215.
- «La frontera del Imperio Persa: Constancio II y Heraclio», *Erytheia*, 8.1 (1987), 5-15.
- ARMSTRONG, A. H., «The way and the ways: religious tolerance and intolerance in the fourth century A.D.», *VChr*, 38 (1984), 1-17.
- (ed.), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy* (London: Cambridge University Press, 1980<sup>3</sup>).
- (ed.), *Classical mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman* (London: Routledge & Kegan Paul, 1986).
- «Jamblique et l'Égypte», *EPh*, 4 (1987), 521-532.
- ASSMANN, J., «Magic and theology in ancient Egypt», en Schäfer & Kippenberg (ed.), 1997, p. 1-18.
- *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*, transl. by Andrew Jenkins (New York: Metropolitan Books; Henry Holt and Company, 2002).
- *Death and salvation in ancient Egypt*, transl. by David Lorton (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005).
- ATHANASSIADI, P., «Philosophers and oracles: shifts of authority in late paganism», *Byzantion*, 62 (1992), 45-62.
- «Dreams, theurgy and freeleance divination: the testimony of Iamblichus», *JRS*, 83 (1993), 115-130.
- «The oecumenism of Iamblichus: latent knowledge and its awakening», *JRS*, 85 (1995), 244-250.
- «The *Chaldaean oracles*: theology and theurgy», en Athanassiadi & Frede (ed.), 1999, p. 149-183.
- «Byzantine commentators on the *Chaldean oracles*: Psellos and Plethon», en Katerina Ierodiakonou (ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources* (Oxford: Clarendon Press, 2002), p. 237-252.
- & Michael Frede (ed.), *Pagan monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1999).
- BAADER, F. von, *Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually: précédés d'une notice sur le martinézisme et le martinisme* (Paris: Bibliothèque Chacornac, 1900).

- BAILEY, M. D., «The meanings of magic», *MRW*, 1.1 (2006), 1-23.
- & COPENHAVER, B. P., «From the editors», *MRW*, 1.1 (2006), V-VIII.
- BAILLY, A., *Abrégé du dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 1950).
- BALDWIN, B., «Book titles in the *Suda*», *JHS*, 103 (1983), 136-137.
- BALL, W., «Apamaea», *Rome in the East: the transformation of an empire* (London: Routledge, 2000) p. 159-162.
- BALLÉRIAUX, O., «Φιλοσόφως τὰ θεουργικὰ ἐξετάζειν: Syrianus et la téléstique», *Kernos*, 2 (1989), 13-25.
- «Eugénios, père de Thémistios et philosophe néoplatonicien», *AC*, 65 (1996), 135-160.
- BALTY, J., «L'oracle d'Apamée», *AC*, 50 (1981), 5-14.
- «Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée», *Topoi (Lyon)*, 7.2 (1997), 791-798.
- BALTY, J.-C., «Apamea in Syria in the second and third centuries A.D.», *JRS*, 78 (1988), 91-104.
- «Apamée-sur-l'Oronte, de Séleucos aux Ayyoubides». URL: [http://croisieres-egypte.clio.fr/bibliotheque/Apamee-sur-l\\_Oronte\\_de\\_Seleucos\\_aux\\_Ayyoubides.asp](http://croisieres-egypte.clio.fr/bibliotheque/Apamee-sur-l_Oronte_de_Seleucos_aux_Ayyoubides.asp)
- BARTON, G. A., «On the pantheon of Tyre», *JAOS*, 12 (1901), 115-117.
- BATISTA RODRÍGUEZ, J. J., «Adjetivos compuestos en la *Ilíada* y la *Odisea*», *RFULL*, 5 (1986), 167-183.
- «Adjetivos compuestos en la *Ilíada* y la *Odisea* (conclusión)», *RFULL*, 8-9 (1989-1990), 25-44.
- BEAULIEU, P.-A., *The pantheon of Uruk during the Neo-babylonian period* (Leiden: Brill; Boston: Styx, 2003).
- BEAUSOBRE, I. de, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (Amsterdam: J. F. Bernard, 1734-1739), vol. 2.
- BECHTLE, G., «A neglected testimonium (fragment?) on the *Chaldaean oracles*», *CQ*, 56.2 (2006), 563-581.
- BELAYCHE, N., «Les dieux *nomothètes*: oracles et prescriptions religieuses à l'époque romaine impériale», *RHR*, 224.2 (2007), 171-191.
- BERG, R. van den, «Towards the paternal harbour: Proclean theurgy and the contemplation of the forms», en Alain-Philippe Segonds & Carlos Steel (ed.), *Proclus et la theologie platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink* (Louvain: Presses Universitaires de Louvain; Paris: Les Belles lettres, 2000), p. 425-443.
- BERGIER, abbé (Nicolas-Sylvain), *Dictionnaire de théologie*, nouvelle ed. (Besançon: Chalandre Fils; J. Petit, 1826-1827), t. 2 y 8.

- BERNABÉ, A., «La experiencia iniciática en Plutarco», en Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy (ed.), 2001, p. 5-22.
- & JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro* (Madrid: Ed. Clásicas, 2001).
- BETZ, H. D., «Magic and mystery in the *Greek Magical Papyri*», en Faraone & Obbink (ed.), 1991, p. 244-259.
- 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).
- «Le philosophe Jamblique et son école», *REG*, 32 (1919), 29-40.
- «Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides», en *Volume offert à Jean Capart* (Bruxelles: Secrétariat de l'Institut, 1935), p. 41-89.
- *La vie de l'empereur Julien* (Paris: Les Belles Lettres, 1965<sup>2</sup>) [especialmente, «Théurgie chaldaïque et mystères néo-platoniciens», p. 73-81].
- BLACK, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics* (Leiden: Brill, 2006).
- BLACK, J., GEORGE, A. & POSTGATE, N., *A concise dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2000).
- BLACKBURN, A. M., «Destroying the thick darkness of wrong beliefs», *Buddhist learning and textual practice in Eighteenth-Century Lankan monastic culture* (Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2001), p. 3-22.
- 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).
- *The theosophical glossary* (London: The Theosophical Publishing Society, 1892).
- *The secret doctrine: the synthesis of science, religion and philosophy* (Adyar: Theosophical Publishing House, 1938), vol. 5.
- BLÁZQUEZ, J. M., «La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a finales del siglo V según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico: paganos y cristianos (I)», *Gerión*, 16 (1998), 415-436.
- «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).
- «La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos: los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno», *Gerión*, 19 (2001b), 595-628.
- «Sinesio de Cirene, intelectual: la escuela de Hypatia en Alejandría», *Gerión*, 22.1 (2004), 403-419.

- & MARTÍNEZ-PINNA, J. & MONTERO, S., *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma* (Madrid: Cátedra, 1993).
- & SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P. & LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Representaciones mitológicas, leyendas de héroes y retratos de escritores en los mosaicos de época imperial en Siria, Fenicia, Palestina, Arabia, Chipre, Grecia y Asia Menor», *A&Cr*, 21 (2004), 277-374.
- BLOCH, R., *La adivinación en la Antigüedad*, trad. Victor Manuel Suárez Molino (México: Fondo de Cultura Económica, 2002<sup>2</sup>) [original francés: *La divination dans l'Antiquité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984].
- BLOOM, H., *The Western canon: the books and school of ages* (New York: Harcourt Brace & Company, 1994).
- BLUMENTHAL, H. J., «John Philoponus: Alenxandrian Platonist?», *Hermes*, 114 (1986), 314-335.
- (ed.), *Soul and intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism* (Aldershot: Variorum, 1993).
- «Some problems about body and soul in later pagan neoplatonism: do they follow a pattern?», en Blumenthal (ed.), 1993, p. 75-84 [original en H. D. Blume & F. Mann (Hrsg.), *Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dörrie*, Münster Westfalen: Aschendorff, 1983, p. 75-84].
- «529 and its sequel: what happened to the Academy?», en Blumenthal (ed.), 1993, p. 369-385 [original en *Byzantium*, 48 (1978), 369-385].
- «Marinus' *Life of Proclus*: neoplatonist biography», en Blumenthal (ed.), 1993, p. 469-494 [original en *Byzantium*, 54 (1984), 469-494].
- «From *ku-ru-so-wo-ko* to θεουργός: word to ritual», en Blumenthal (ed.), 1993, p. 1-7 [original en H. D. Jocelyn & H. Hurt (ed.), *Tria Lustra: essays and notes presented to John Pinsent, founder and editor of Liverpool Classical Monthly*, Liverpool: Liverpool Classical Monthly, 1993, p. 1-7].
- & CLARK, E. G. (ed.), *The divine Iamblichus: philosopher and man of gods* (London: Bristol Classical Press, 1993).
- BÖCK, B., «Si un hombre es devoto de su dios, vivirá como los pobres», *A&Cr*, 15 (1998), 129-142.
- BOIY, T., *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon* (Leuven: Peeters, 2004).
- BORD, G., *Les ouvriers de l'idée révolutionnaire: 1688-1771* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1908), p. 244-149.
- BORI, P. C., *Pluralita delle vie: alle origini del «Discorso sulla dignita umana» di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di Saverio Marchignoli (Milano: Feltrinelli, 2000).
- BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, trad. María Tabuyo & Agustín López (Madrid: Trotta, 2001) [original francés: *La plus vieille religion en Mésopotamie*, Paris: Gallimard, 1997].

- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (Paris: Ernest Leroux, 1879-1882), 4 vols.
- *L'Astrologie grecque* (Paris: Ernest Leroux, 1899).
- BOUDET, J.-P., «L'*ars notoria* au Moyen Age: une résurgence de la théurgie antique?», en Alain Moreau & Jean-Claude Turpin (ed.), *La magie: actes du Colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999. 3, Du monde latin au monde contemporain* (Montpellier: Publication de la Recherche Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 2000), p. 173-191.
- BOULANGER, N.-A. => HOLBACH, P. H. D.
- BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. & GRABAR, O., *Interpreting Late Antiquity: essays on the postclassical world* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001) [reimpr. a partir de *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*, G. W. Bowersock, Peter Brown & Oleg Grabar (ed.), Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999].
- BOWMAN, A. K. & WOOLF, G., «Literacy and power in the ancient world», en Bowman & Woolf (ed.), 1994, p. 1-16.
- & WOOLF, G. (ed.), *Literacy and power in the ancient world* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- & GARNSEY, P. & RATHBONE, D. (ed.), *The Cambridge ancient history. 11, The High Empire, A.D. 70-192* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- BOYANCÉ, P., «Théurgie et téléstique néoplatoniciennes», *RHR*, 147 (1955), 189-209.
- BRÉHIER, É., «Développement du néoplatonisme», *Histoire de la philosophie. 1, L'Antiquité et le Moyen Âge* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1928), p. 449-485.
- BREMMER, J. N. & VEENSTRA, J. R. (ed.), *The metamorphosis of magic from Late Antiquity to the early modern period* (Leuven: Peeters, 2002).
- «Magic and religion», en Bremmer & Veenstra (ed.), 2002, p. 287-271.
- BRIGGS, C. A., «The use of the Logia of Matthew in the Gospel of Mark», *JBL*, 23.2 (1904), 191-210.
- BRISSON, L., «Plato's *Timaeus* and the *Chaldean oracles*», en Gretchen J. Reydams-Schils (ed.), *Plato's «Timaeus» as cultural icon* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003), p. 111-132.
- «The Neoplatonic school of Athens», *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*, transl. by Catherine Tihanyi (Chicago: Chicago University Press, 2004a), p. 87-106.
- «Kronos, summit of the intellectual hebdomada in Proclus' interpretation of the *Chaldean oracles*», en Gerd van Riel & Caroline Macé (ed.), *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought* (Leuven: Leuven University Press, 2004b), p. 191-210.

- BROCK, S. P., «Greek and Syriac in late antique Syria», en Bowman & Woolf (ed.), 1994, p. 149-160.
- BROWN, P., «The *Manual of Domninus*», *HRP*, 7 (2000), 82-100.
- BRUN, J., *Le néoplatonisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988).
- BRUNEAU, M., «Hellénisme, hellenismos: nation sans territoire ou idéologie?», *Géocarrefour*, 77 (2002), 319-328.
- BRUNO, G., «De magia», *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, curantibus F. Tocco et H. Vitelli (Florentiae: Typis successorum Le Monnier, 1891), vol. 3, p. 397-454.
- «Sobre magia», en *Giordano Bruno: mundo, magia, memoria: selección de textos*, ed. de Ignacio Gómez de Liaño (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), p. 247-298.
- BUCK, D. F., «Dexippus, Eunapius, Olympiodorus: continuation and imitation», *AHB*, 1.2 (1987), 48-50.
- BUDGE, E. A. W. (ed.), *An Egyptian hieroglyphic dictionary* (London: John Murray, 1920), 2 vols.
- BUENACASA PÉREZ, C., «La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)», *Polis*, 9 (1997), 25-50.
- «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.
- «La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano (361-363)», *CrSt*, 21.3 (2000), 509-529.
- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Jaime Ardal (México: Porrúa, 1999) [original alemán: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig: Kröner, 1919].
- 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].
- BURNS, D., «The *Chaldean oracles* of Zoroaster, Hekate's couch, and Platonic orientalism in Psellos and Plethon», *Aries*, 6.2 (2006), 149-179.
- BUSINE, A., «Des oracles pour philosophie», *Paroles d'Apollon: pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)* (Leiden: Brill, 2005), p. 233-317.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., «Cien años de investigación sobre la magia antigua», *Mene*, 1 (2001), 7-59.
- «La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío», en Peláez (ed.), 2002, p. 15-29.

- «Dioses y seres sobrenaturales en la magia greco-egipcia», *Florilib*, 17 (2006), 39-55.
- CAMERON, A., *Literature and society in the early Byzantine world* (London: Variorum, 1985).
- «Iamblichus at Athens», en Cameron, 1985, p. 143-153 [original en *Athenaeum*, 45 (1967), 143-153].
- «The last days of the Academy at Athens», en Cameron, 1985, p. 7-30 [original en *PCPhS*, 15 (1969), 7-30].
- & LONG, J., *Barbarians and politics at the court of Arcadius* (Berkeley, CA: University of California Press), 1993.
- CAMPBELL, W. E. (ed.), «The life of John Picus... translated out of Latin into English by Master Thomas More; here followeth three epistles of the said Picus», en *The English works of sir Thomas More* (London: Eyre and Spottiswood; New York: Lincoln Mac Veagh, 1931), vol. 1, p. 347-374.
- CANALI DE ROSSI, F., «Jean-Claude Decourt, *Inscriptions grecques de la France (IGF)*, Lyon: Jean Pouilloux, 2004», *BMCRev* (2005.05.37) [reseña].
- CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* (Rome: École Française de Rome, 1994).
- CARRASCO, J. B., *Mitología universal: historia y explicación de las ideas religiosas y teológicas de todos los siglos* (Madrid: Gaspar y Roig, 1864).
- CARRIKER, A., *The library of Eusebius of Caesarea* (Leiden: Brill, 2003).
- CASADESÚS BORDOY, F., «La concepción plutarquea de los *daímones*», en Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy (ed.), 2001, p. 23-34.
- «La crítica platónica de la magia», en Peláez (ed.), 2002, p. 191-201.
- CASTELAR, E., *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo* (Madrid: Manuel Gómez Marín, 1858).
- CAZELAIS, S., «Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe: les *Oracles chaldaïques*», *LThPh*, 61.2 (2005), 273-289.
- CHADWICK, H., «Part II: Philo and the beginnings of the Christian thought», en Armstrong (ed.), 1980<sup>3</sup>, p. 133-192.
- «Philosophical tradition and the self», en Bowersock, Brown & Grabar (ed.), 2001, p. 60-81.
- CHAMPANY, F. de, *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron (ans 66-72 après Jésus-Christ)* (Paris: Ambroise Bray, 1865), t. 2.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck, 1968-1977), 4 t.
- CHARLES-SAGET, A., «La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 107-115.



- CHUVIN, P., *A chronicle of last pagans*, transl. by B. A. Archer (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1990).
- CLAVIER, H., «La mystique de fusion et sa transmission par le canal néoplatonicien», en Ugo Bianchi & Maarten J. Vermaseren (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano: atti del colloquio internazionale, Roma, 24-28 settembre 1979* (Leiden: Brill, 1982), p. 803-816.
- CLERC, J.-B., «À propos d'Ammien 23, 6, 25: une prétendue profession de foi en l'astrologie», en Marcel Piérart & Olivier Curty (ed.), *Historia testis: mélanges d'épigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à Tadeusz Zawadzki* (Fribourg: Ed. Universitaires, 1989), p. 167-174.
- «*Theurgica legibus prohibita: à propos de l'interdiction de la théurgie: Augustin, La cité de Dieu* 10, 9, 1.16, 2; *Code Théodosien* 9, 16, 4», *REAug*, 42.1 (1996), 57-64.
- CLERICUS, J., *Pneumatologia, cui subiecta est Thomae Stanleii Philosophia orientalis* (Amstelodami: apud Joan. Ludov. de Lorme, 1700), t. 2.
- COCCO, G., «I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico», *RFN*, 87.1 (1995), 3-50.
- 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](http://www.gurdjieff-books.net/research/alasdair_cole.php)
- COPENHAVER, B. P., «Iamblichus, Synesius and the *Chaldaean oracles* in Marsilio Ficino's *De uita tres libri: hermetic magic or neoplatonic magic?*», en James Hankins, John Monfasani & Frederick Purnell (ed.), *Supplementum festivum: studies in honor of Paul Oskar Kristeller* (Binghamton, NY: Medieval and Renaissance texts and studies, 1987), p. 441-455.
- «The Secret of Pico's *Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*», *MStudPhilos*, 26.1 (2002), 56-81.
- «Who wrote Pico's *Oration?*» (2004). Dirección URL: [http://www.cmrs.ucla.edu/brian/research/finished\\_research/finished\\_articles/i25\\_a\\_pico\\_cabala\\_eng.pdf](http://www.cmrs.ucla.edu/brian/research/finished_research/finished_articles/i25_a_pico_cabala_eng.pdf)
- CORNELIUS, I., «Astarte», en Egger & Uehlinger (ed.), *IDD*.
- «Mistress-of-animals», en Egger & Uehlinger (ed.), *IDD*.
- CORRIGAN, K., «'Solitary' mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius», *JR*, 76.1 (1996), 28-42.
- «Positive and negative matter in later Platonism: the uncovering of Plotinus' dialogue with the gnostics», en Turner & Majercik (ed.), 2000, p. 19-56.
- CORSI MEYA, J., «Trets morfosintàctics en la llengua de la Φοινικικὴ [sic] ἱστορία de Filó de Biblos. 1», *Faventia*, 19.2 (1997), 9-32.
- COUSIN, V., *Course of the history of modern philosophy*, transl. by O. W. Wight (New York: D. Appleton & Co., 1862), 2 vols.

- CRAWFORD, W. S., *Synesius the Hellene* (London: Rivingtons, 1901).
- CRIDDLE, A. H., «The chronology of Nicomachus of Gerasa», *CQ*, 48.1 (1998), 324-327.
- 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.
- CULDAUT, F., «Suggestions à propos d'un oracle d'Hécate dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin: "les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux" (XIX, 23, 2)», *REAug*, 38.2 (1992), 271-289.
- CULIANU, I. P., «Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations)», *RHR*, 198.1 (1981), 57-66.
- CUMONT, F., *Oriental religions in Roman paganism* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911) [original francés: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris: Leroux, 1909 (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929<sup>4</sup>)].
- *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).
  - *Études syriennes* (Paris: Auguste Picard, 1917).
  - *Lux perpetua* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949).
- DALSGAARD LARSEN, B., «De mysteriis Aegyptiorum», *Jamblique de Chalcis: exégète et philosophe* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1972), p. 148-196.
- D'ANNA, N., «Teurgia e concentrazione mentale nel neoplatonismo», *Maia*, 44 (1992), 79-90.
- DANNENFELDT, K. H., «The pseudo-Zoroastrian oracles in the Renaissance», *Studies in the Renaissance*, 4 (1957), 7-30.
- DAREMBERG, Ch. & SAGLIO, E. (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments* (Paris: Hachette, 1873-1919).
- DELLA TORRE, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze* (Firenze: Carnesecchi, 1902).
- DELOYE, A., «Inscriptions grecques et latines découvertes a Vaison ou dans les environs», *BECh*, II, 4 (1847-1848), 305-338.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., *Proclo tra filosofia e teurgia* (Catania: Bonanno, 1993<sup>2</sup>).
- DICK, M. B., «The Mesopotamian cult statue: a sacramental encounter with divinity», en Walls (ed.), 2005, 43-67.
- DIEZ DE VELASCO, F., «Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: la mística griega», en Myro Martín (coord.), 1997, p. 407-422.
- DILLON, J. M., «A date for the death of Nicomachus of Gerasa», *CR*, 19 (1969), 274-275.

- «The concept of two intellects: a footnote to the history of Platonism», *Phronesis*, 18.2 (1973), 176-185.
  - «Some loose ends», *The middle Platonists: a study of Platonism, 80 BC to AD 220* (London: Duckworth, 1977), p. 384-415.
  - «Damascius on the ineffable», *AGPh*, 78.2 (1996), 120-129.
  - «‘Orthodoxy’ and ‘eclecticism’: middle platonists and neo-pythagoreans», en Dillon & Long (ed.), 1996<sup>2</sup>, p. 103-125 [reimpr. en Dillon (ed.), 1997, p. 103-135].
  - *The great tradition: further studies in the development of Platonism and early Christianity* (Aldershot: Ashgate, 1997).
  - «Pleroma and noetic cosmos: a comparative study», en Dillon, 1997, p. 99-110 [original en Wallis & Bregman (ed.), 1992, p. 99-110].
  - «“A kind of warmth”: some reflections on the concept of ‘grace’ in the neoplatonic tradition», en Dillon, 1997, p. 323-332 [original en Lewis Ayres (ed.), *The passionate intellect: essays on the transforming of classical traditions presented to Professor I. G. Kidd*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995, p. 323-332].
  - «Plotinus and the *Chaldaean oracles*», en Dillon, 1997, p. 131-140 [original en Stephen Gersh & Charles Kannengiesser (ed.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992, p. 131-140].
  - «Philosophy and theology in Proclus: some remarks on the “philosophical” and “theological” modes of exegesis in Proclus Platonic commentaries», en Dillon, 1997, p. 66-76 [original en F. X. Martin & J. A. Richmond (ed.), *From Augustine to Eurigena: essays on neoplatonism and christianity in honor of John O’Meara*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1991, p. 66-76].
  - «The theology of Julian’s *Hymn to the King Helios*», *Itaca*, 14-15 (1998-1999), 83-101.
  - «Seres intermedios en la tradición platónica tardía», en Aurelio Pérez Jiménez & Gonzalo Cruz Andreotti (ed.), *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo* (Madrid: Ed. Clásicas, 2000), p. 89-117.
  - «Iamblichus’ defence of theurgy: some reflections», *IJPT*, 1.1 (2007), 30-41.
- DILLON, J. M. & LONG, A. A. (ed.), *The question of ‘eclecticism’: studies in later Greek philosophy* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996<sup>2</sup>).
- DILLON, M. (ed.), *Religion in the ancient world: new themes and approaches* (Amsterdam: Hakkert, 1996).
- DODDS, E. R., «Theurgy and its relationship to neoplatonism», *JRS*, 37 (1947), 55-69 [reimpr. en *The Greeks and the irrational*, Berkeley, CA: University of California Press, 1973<sup>8</sup> a, p. 283-311].
- «New light on the *Chaldaean oracles*», *HThR*, 54 (1961), 263-273 [reimpr. en Lewy, 1978, p. 693-701].

- *Pagan and Christian in an age of anxiety* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).
- *The ancient concept of progress, and other essays on Greek literature and belief* (Oxford: Clarendon Press, 1973b).
- DOLDÁN, F., «¿Es *abba* todavía un caso único?», *Revista bíblica*, 61.2-3 (1999), 81-97.
- DONINI, P., «The history of the concept eclecticism», en Dillon & Long (ed.), 1996<sup>2</sup>, p. 15-33.
- DONOVAN, J., *The logia in ancient and recent literature* (Cambridge: Heffer & Sons Ltd., 1924).
- DOSSEY, L., «Reinterpreting rebellion: textual communities and the Circumcellions», *Peasant and empire in Christian North Africa* (Berkeley, CA: University of California Press, 2010), p. 173-194.
- DUSSAUD, R., SEYRIG, H. & GABRIEL, A., «Nouvelles archéologiques», *Syria*, 13.3 (1932), 313-320.
- DRIJVERS, H. J. W., *Cults and beliefs at Edessa* (Leiden: Brill, 1980).
- DROBNER, H. R., *Manual de patrología*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona: Herder, 1999) [original alemán: *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg: Herder, 1994].
- DUFFY, J., «Reaction of two Byzantines intellectuals to the theory and practice of magic: Michael Psellos and Michael Italikos», en Henry Maguire (ed.), *Byzantine magic* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), p. 83-97.
- DZIELSKA, M., *Hipatia de Alejandría*, trad. José Luis López Muñoz (Madrid: Siruela, 2004) [original inglés: *Hypatia of Alexandria*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995].
- EAGLETON, T., «Fenomenología, hermenéutica, teoría de la recepción», *Una introducción a la teoría literaria*, trad. de José Esteban Calderón (México: Fondo de Cultura Económica, 1998<sup>2</sup>), p. 73-113 [original inglés: *Literary theory: an introduction*, Oxford: Blackwell, 1988].
- ECO, U., «*Intentio lectoris*: apuntes sobre la semiótica de la recepción», *Los límites de la interpretación*, trad. de Helena Lozano (Barcelona: Lumen, 1992), p. 21-46 [original italiano: *I limiti dell'interpretazione*, Milano: Bompiani, 1990].
- EDMONDS, R. G., «Did the mithraists inhale?: a technique for theurgic ascent in the *Mithras liturgy*, the *Chaldean oracles*, and some Mithraic frescoes», *AncW*, 32.1 (2001), 10-22.
- EDWARDS, M. J., «How many Zoroasters?: Arnobius, *Aduersus gentes* I 52», *VChr*, 42.3 (1988), 282-289.
- «Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 159-172.

- EGGLER, J., «Baal», en Egger & Uehlinger (ed.), *IDD*.
- & 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>
- EIDINOW, E., *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- EITREM, S., «La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les *Papyrus Magiques*», *SO*, 22 (1942), 49-79.
- ELIADE, M., *El yoga: inmortalidad y libertad*, trad. Diana Luz Sánchez (México: Fondo de Cultura Económica, 2002<sup>3</sup>) [original francés: *Le yoga: immortalité et liberté*, Paris: Payot, 1972].
- ELIOR, R., «Merkabah mysticism: a critical review», *Numen*, 37.2 (1990), 233-249 [reseña de David J. Halperin, *The faces of the chariot: early Jewish responses to Ezequiel's vision*, Tübingen: Mohr, 1988].
- «The Merkavah tradition and the emergence of Jewish mysticism: from Temple to *Merkavah*; from *Hekhal* to *Hekhalot*; from priestly opposition to gazing upon the *Merkavah*», en A. Oppenheimer (ed.), *Sino-Judaica: Jews and Christians in historical dialogue* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1998), p. 101-158.
- ELVIRA, M. Á. de, «Las estatuas animadas de Constantinopla», *Erytheia*, 8.1 (1987), 99-115.
- ENJUTO SÁNCHEZ, B., «La alteridad femenina en la época de Juliano: algunos cambios en los roles de género», *SHHA*, 18 (2000a), 295-314.
- «Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos», *Gerión*, 18 (2000b), 407-423.
- FABRE D'OLIVET, A., *De l'état social de l'homme, ou Vues philosophiques sur l'histoire du genre humain* (Paris: chez J. L. J. Brière, 1822), t. 1, p. 302-310.
- FABRICIUS, J. A., *Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum Graecorum... editio tertia* (Hamburgi: Christian Liebezeit & Theodor Christoph Felginer, 1718), vol. 1, p. 242-252.
- FACI LACASTA, J., «El *Policraticus* de Juan de Salisbury y el mundo antiguo», *En la España Medieval*, 4 (1984), 343-362.
- FAIVRE, A., «Rosicruciana. 1», *Revue d'histoire des religions*, 190.1 (1976a), 73-88.
- «Rosicruciana. 2», *Revue d'histoire des religions*, 190.2 (1976b), 157-180.
- «Théosophie», en *Encyclopædia Universalis* (Paris: Encyclopædia Universalis, 1985), vol. 17, p. 1118-1120.
- FARAONE, C., «The agonistic context of early Greek binding spells», en Faraone & Obbink (ed.), 1991, p. 3-32.

- *Ancient Greek love magic* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999).
  - «From magic ritual to semiotic game: the transformation of Neo-Assyrian love spells in classical and hellenistic Greece», en A. Panaino & G. Pettinato (ed.), *Ideologies as intercultural phenomena* (Milan: Università di Bologna & IsIAO, 2002), p. 61-74.
  - & OBBINK, D. (ed.), *Magika hiera: ancient Greek magic and religion* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1991).
- FERNÁNDEZ, G., «Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas», *Erytheia*, 2 (1983), 24-30.
- «La muerte de Hipatia», *Erytheia*, 6.2 (1985), 269-282.
  - «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529», *Erytheia*, 8.2 (1987a), 203-207.
  - «El rey persa Khusrō I Anōsharvān y la filosofía ateniense ante la crisis del año 529 d.C.: un nuevo episodio de la penetración de la cultura griega en Irán», *Gerión*, 5 (1987b), 171-181.
  - «Proclo y la desacralización del Partenón», *Erytheia*, 9.1 (1988), 3-10.
  - «La cristianización de la filosofía antigua en Atenas y Alejandría», *Arbil*, nº 112.
  - «La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum gestarum* de Ammiano Marcelino», *A&Cr*, 15 (1998), 607-609.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Á., «El “milagro de la lluvia”, los Julianos *et alii*», *Mene*, 2 (2002), 97-110.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., «Un amuleto defensivo del templo contra los animales: el basilisco», *Mene*, 4 (2004), 279-285.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La *Legio XII Fulminata* y el milagro de la lluvia», *Cristianos y militares: la Iglesia antigua ante el ejército y la guerra* (Granada: Universidad de Granada, 2000), p. 213-226.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1958), 2 vols.
- FESTUGIÈRE, A.-J., «Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus», *Études de philosophie grecque* (Paris: Vrin, 1971), p. 585-596 [original en: *Studi di storia religiosa della tarda Antichità: pubblicati dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina*, Messina: 1968, p. 7-18].
- *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris: Les Belles Lettres, 1989-1990<sup>2</sup>), 3 vols.
- FICINUS, M., *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et trad. par Raimond Marcel (Paris: Les Belles Lettres, 1964-1970), 3 vols.
- FILOSI, S., «L'ispirazione neoplatonica della persecuzione di Massimino Daia», *RSCI*, 41 (1987), 79-91.

- FINAMORE, J. F., «The theurgic role of the vehicle in Iamblichus religious philosophy», *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), p. 125-164.
- «Iamblichus on light and transparent», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 55-64.
- «Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy», *Dionysius*, 17 (1999), 83-94.
- & BERCHMAN, R. (ed.), *History of platonism: Plato redivivus* (New Orleans, LA: University Press of the South, 2005),
- FOSS, C., «Syria in transition, A.D. 550-750: an archaeological approach», *DOP*, 51 (1997), 189-269.
- FOURNET, J.-L., «A propos d'Horapollon, l'auteur des *Hieroglyphica*», *REG*, 105.500-501 (1992), 231-236.
- FOWDEN, G., «Pagan versions of the rain miracle of A.D. 172», *Historia*, 36.1 (1987), 83-95.
- *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993<sup>2</sup>).
- «Varieties of religious community», en Bowersock, Brown & Grabar (ed.), 2001, p. 82-106.
- FRANCO BEATRICE, P., «Pagan wisdom and Christian theology according to the *Tübingen theosophy*», *JECS*, 3.4 (1995), 403-418.
- FRANKFURTER, D., «Ritual expertise in Roman Egypt and the problem of the category 'magician'», en Schäfer & Kippenberg (ed.), 1997, p. 115-135.
- FRAZER, J. G., *The golden bough: a study in magic and religion* (London: Macmillan and Co., 1900<sup>2</sup>), 3 vols.
- *The golden bough. 12, Bibliography and general index* (London: Macmillan & Co., 1935<sup>3</sup>).
- *The new golden bough: a new abridgment of the classic work*, ed. Theodor H. Gaster (New York: Doubleday, 1961) [*La rama dorada: magia y religión*, trad. Elizabeth Campuzano & Tadeo I. Campuzano, México: Fondo de Cultura Económica, 1998<sup>14</sup>].
- FRYE, R. N., «Assyria and Syria: synonyms», *JAAS*, 11.2 (1997), 30-36 [original en *JNES*, 51.4 (1992), 281-285].
- GALLAVOTTI, C., «Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica», *Philologus*, 121 (1977), 95-105.
- GALLAY, P., *La vie de Saint Gregoire de Nazianze* (Lyon; Paris: E. Vitte, 1943).
- GARCÍA BAZÁN, F., «Filosofía, religión y teúrgia», *Nao*, 5 (1984), 212-219.
- «El Dios trascendente en Dionisio Areopagita: neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia», *Epimelia*, 2.3 (1993), 169-188.
- «Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz», *ASHF*, 15 (1998), 15-36.

- «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», *AFilos*, 33.1 (2000a), 111-149.
- *Aspectos inusuales de lo sagrado* (Madrid: Trotta, 2000b).
- GARCÍA DE LA FUENTE, O., *Los dioses y el pecado en Babilonia* (Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1961).
- GARCÍA RUIZ, M. del P., «Una lectura de la *Gratiarum actio* de Claudio Mamertino a la luz de los primeros escritos de Juliano», *Emérita*, 76.2 (2008), 231-252.
- GARDINER, A. H., «The mansion of life and the master of the king's largess», *JEA*, 24 (1938), 83-91.
- GARIBALDI, Andrea, «Royal ideological patterns between Seleucid and Parthian coins: the case of Θεοπάτωρ», en Robert Rollinger & Christopher Ulf (ed.), *Commerce and monetary systems in the ancient world: means of transmission and cultural interaction* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2004), p. 366-384.
- GEORGIUS VENETUS, F., *De harmonia mundi totius cantica tria* (Parisiis: apud Adream Berthelin, 1545).
- GIBBON, E., *The history of the decline and fall of the Roman Empire* (London: Frederik Warne & Co., s.d.), 4 vols.
- GIGLI PICCARDI, D., «Sul fr. 37 degli *Oracoli Caldaici*», *Prometheus*, 12.3 (1986), 267-281.
- GIL, L., *Censura en el mundo antiguo* (Madrid: Alianza, 2007<sup>3</sup>).
- GILLER, P., *Reading the Zohar: the sacred text of Kabbalah* (Oxford: University Press, 2001).
- GLOVER, T. R., *Life and letters in the fourth century* (Cambridge: University Press, 1901).
- GODELEK, K., «The neoplatonist roots of sufi philosophy». *Paideia project on-line: twentieth world congress of philosophy, Boston, MA, 10-15 August 1998*.  
Dirección URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompGode.htm>
- GONZÁLEZ BLANCO, A., «Misticismo y escatología en el *Corpus Hermeticum*», *CFC*, 5 (1973), 313-360.
- «El *limes* oriental del Imperio en época romana desde la frontera turca hasta Qal'at Na'ym», *A&Cr*, 15 (1998), 213-227.
- GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J. M., «Los *Hieroglyphica* de Horapolo en el contexto cultural y artístico europeo de época moderna», *CAIFUE*, 2.3 (1989).
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano* (Murcia: Universidad de Murcia, Área de Historia Antigua, 1997). Dirección URL: [http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/las\\_estructuras\\_ideologicas\\_del\\_codigo\\_de\\_justiniano/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/las_estructuras_ideologicas_del_codigo_de_justiniano/(ver)/1)
- GONZÁLEZ GÁLVEZ, Á., «Teúrgia y magia en el s. IV: el testimonio de Libanio de Antioquía», en Peláez (ed.), 2002, p. 181-190.



- GOODY, J., *The power of the written tradition* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 2000).
- GÖRRES, J. von, «De l'évocation des esprits, des anciennes formes de la theurgie...», *La mystique divine, naturelle et diabolique. 4, La mystique diabolique*, trad. Charles Sainte-Foi (Paris: Mme. Vve Poussielgue-Rusand, 1854), p. 113-127.
- GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1989-2005), 4 vols.
- GOW, A. S. F., «Ῥῶμβος, ῥόμβος, *rhombus, turbo*», *JHS*, 54 (1934), 1-13.
- GOZALBES CRAVIOTO, E. & GARCÍA GARCÍA, I., «La primera peste de los Antoninos (165-170): una epidemia en la Roma imperial», *Asclepio*, 49.1 (2007), 7-22.
- GRAF, F., «Prayer in magic and religious ritual», en Faraone & Obbink (ed.), 1991, p. 188-197.
- «Theories of magic in Antiquity», en Paul Mirecki & Marvin Meyer (ed.), *Magic and ritual in the ancient world* (Leiden: Brill, 2002a), p. 93-104.
- «Augustine and magic», en Bremmer & Veenstra (ed.), 2002b, p. 87-103.
- GRANADA, M. Á., «Agostino Steucho y la *perennis philosophia*: sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo», *Daimon*, 8 (1994), 23-38.
- GRAY, L. H., «Jackson, A. V. Williams, *Zoroaster; the prophet of the ancient Iran*, New York... 1899», *ARW*, 4 (1901), 358-365 [reseña].
- GREENFIELD, J. C., «The dialects of early Aramaic», *JNES*, 37.2 (1978), 93-99.
- GRESWELL, E. (ed.), *A view of the early Parisian Greek press: including the lives of the Stephani, notices of other contemporary Greek printers of Paris, and various particulars of the literary and ecclesiastical history of their times* (Oxford: Greswell, 1833), 2 vols.
- GRIFFITH, S. H., «Ephraem the Syrian's hymns "against Julian": meditations on history and imperial power», *VChr*, 41.3 (1987), 238-266.
- GRIFFITHS, J. G., «Otto Geudtner: *Die Seelenhere der chaldäischen Orakel* (Meisenheim, Glan: Anton Hain, 1971)», *CR*, 25.1 (1975), 164-154 [reseña].
- GUIGNEBERT, C., *El cristianismo antiguo*, trad. Nélide Orfila Reynal (México: Fondo de Cultura Económica, 2001<sup>7</sup>) [original francés: *Le christianisme antique*, Paris: Flammarion, 1921].
- GUILLAUMIN, J.-B., «L'encyclopédisme de Martianus Capella: héritage d'une forme traditionnelle ou nouveauté radicale?», *Schedae*, 1 (2007), 45-68.
- GUTHRIE, K. S., *Numenius of Apamea, the father of neo-Platonism: works, biography, message, sources, and influence* (London: George Bell & Sons, 1917).
- GUZMÁN ARMARIO, F. J., «Intérpretes militares y movimientos de información táctica en el frente oriental según Amiano Marcelino», *Aquila legionis*, 5 (2004), 29-43.

- «El “historiador cautivo”: Amiano Marcelino frente a su auditorio senatorial romano», *Habis*, 37 (2006), 427-438.
- HABIB, M. A. R., «Reader-response and reception theory», *A history of literary criticism: from Plato to the present* (Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2005), p. 708-736.
- HADOT, I., *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, transl. by Michael Chase (Philadelphia, PA: American Philological Association, 2004).
- «Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen?», *IJPT*, 1.1 (2007), 42-107.
- HADOT, P., «Bilan et perspectives sur les *Oracles chaldaïques*», en Lewy, 1978, p. 703-720.
- HAINES-EITZEN, K., «Textual communities in late antique Christianity», en Philip Rousseau (ed.), *Companion to Late Antiquity* (London: Blackwell, 2009), p. 246-257.
- HALL, A. S., «The Klarian oracle at Oenoanda», *ZPE*, 32 (1978), 263-268.
- HALLO, W. W., «Cult statue and divine image», en William W. Hallo, James C. Moyer & Leo G. Perdue (ed.), *Scripture in context. 2, More essays on the comparative method* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983), p. 1-17.
- HALPERIN, D. J., «Merkabah Midrash in the Septuagint», *JBL*, 101.3 (1982), 351-363.
- HANEGRAAFF, W. J. (ed.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2006).
- HARRISON, T., «Herodotus' conception of foreign languages», *Histos*, 2 (1998).
- HARVEY, P., *El budismo*, ed. Francisco Diez de Velasco, trad. Silvia Noble (Madrid: Cambridge University Press, 1998) [original inglés: *Buddhism*, London: Continuum, 2001].
- HAYS, H., «Funerary rituals (Pharaonic period)» (2010), en Willike Wendrich, Jacco Dieleman & Elisabeth Froom (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, CA. Dirección URL: <http://www.escholarship.org/uc/item/1r32g9zn>
- HEGEL, G. W. F., «Los neoplatónicos», *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), vol. 3, p. 7-71.
- HENRICH, A., «Ἱεροὶ λόγοι and ἱερὰ βίβλοι: the (un)written margins of the sacred ancient Greece», *HSPH*, 101 (2003), 207-266.
- HERBST, A., «La canonización del *Nuevo Testamento* y la *Mishná* judía», *Revista bíblica*, 62.1-2 (2000), 87-100.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., «Elementos órficos en el canto VI de las *Dionisiacas*: el mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis», *Ilu*, 7 (2002), 19-50.
- HEURNIUS, O., *Barbaricae philosophiae antiquitatum libri duos* (Lugdunus: ex Officina Plantiniana apud Christophorum Raphelengium, 1600).
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J., «Helenismo y *basileia* en Juliano: tradición y renovación», en Myro Martín (coord.), 1997, p. 317-353.

- HOFMANN, J. J., *Lexicon universale* (Leiden: Jacob. Hackius, 1698).
- HOLBACH, P. H. D., «Des rites, des cérémonies mystérieuses, ou de la théurgie des chrétiens», *Le christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (London: 1766), p. 118-126 [ed. facsímil en Paris: Hachette, 1972].
- HOLUB, R., «La teoría de la recepción: la escuela de Constanza», en Ramón Selden (ed.), *Historia de la crítica literaria del siglo XX: del formalismo al postestructuralismo*, trad. de J. A. Muñoz Santamaría & A. López Cuenca (Madrid: Akal, 2010), p. 355-382 [original inglés: *The Cambridge history of literary criticism. 8, From formalism to poststructuralism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995].
- HORRELL, D. G., «The label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the formation on Christian identity», *JBL*, 126.2 (2007), 361-381.
- HOUSTON, S., BAINES, J. & COOPER, J., «Last writing: script obsolescence in Egypt, Mesopotamia, and Mesoamerica», *CSSH*, 45.3 (2003), 430-479.
- IDEL, M., *Cábala: nuevas perspectivas*, trad. de María Tabuyo & Agustín López (Madrid: Siruela; Fondo de Cultura Económica, 2006) [original inglés: *Kabbalah: new perspectives*, New Haven, CT: Yale University Press, 1988].
- ISRAELOWICH, I., «The rain miracle of Marcus Aurelius: (re-)construction of consensus», *G&R*, 55.1 (2008), 83-102.
- JACKSON, A. V. W., *Zoroaster: the prophet of ancient Iran* (London: Macmillan, 1899).
- JAHN, A., «Glossarium sive vocabularium ad Oracula Chaldaica: a Clerico post Patricium et Stanleium sub falso nomine Oraculorum Zoroastris mendose edita, nunc vero fontium ope correcta», *RPh*, 23 (1899), 193-225.
- «Specimen comentarii critici et exegetici ex fontibus hausti ad Oracula Chaldaica», *RPh*, 24 (1900), 169-192.
- JASTROW, M., «The god Ašur», *JAOS*, 24 (1903), 289-311.
- JAUSS, H. R., «La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria», *La literatura como provocación*, trad. de Juan Godó Costa (Barcelona: Península, 1976), p. 133-211 [original alemán: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanz: Konstanzer Universitätsreden, 1967].
- JESSENIUS, J., *Zoroaster: nova, brevis veraque de universo philosophia* (Witebergae: ex Officina Cratoniana, 1593).
- JEVONS, F. B., «Lecture IV: Graeco-Italian magic», en R. R. Marett (ed.), *Anthropology and the classics: six lectures delivered before the University of Oxford* (Oxford: Clarendon Press, 1908), p. 93-120.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., «El concepto de *telete* en Plutarco», en Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy (ed.), 2001, p. 143-154.
- JOHNSTON, S. I., «Part II: Hekate and theurgy», *Hekate Soteira: a study of Hekate's roles in the Chaldaean oracles and related literature* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), p. 77-143.

- «Riders in the sky: cavalier gods and theurgic salvation in the second century A.D.», *CPh*, 87 (1992), 303-321.
  - «Rising to the occasion: theurgic ascent in its cultural milieu», en Schäfer & Kippenberg (ed.), 1997, p. 165-194.
  - *Restless dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).
  - «Charming children: the use of the child in ancient divination», *Arethusa*, 34.1 (2001), 97-117.
- JOSEPH, J., «Assyria and Syria: synonyms?», *JAAS*, 11.2 (1997), 37-43.
- KANT, I., *Crítica del juicio. 2, Crítica del juicio teológico*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1958).
- KAUFMAN, S. A., «The enigmatic Adad-Milki», *JNES*, 37.2 (1978), 101-109.
- KAZHDAN, A. P. (ed.), *The Oxford dictionary of Byzantium* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1991), 3 vols.
- KEENAN, M. E., «The terminology of witchcraft in the works of Augustine», *CPh*, 35.3 (1940), 294-297.
- KIPPENBERG, H. G., «Magic in Roman civil discourse: why rituals could be illegal», en Schäfer & Kippenberg (ed.), 1997, p. 137-163.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández (Madrid: Gredos, 1987<sup>2</sup>) [original inglés: *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983].
- KISSLING, R. C., «The ὄχημα-πνεῦμα of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene», *AJPh*, 43.4 (1922), 318-330.
- KITZINGER, E., «The cult of images in the age before the iconoclasm», *DOP*, 8 (1954), 83-150.
- KNIFE, S., «Shaun Tougher: *Julian the Apostate*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007», *BMCR* (2007.09.36) [reseña].
- KNORR, W. R., «Plato and Eudoxus on the planetary motions», *JHA*, 21.4 (1990), 313-329.
- KORHONEN, K., «Textual communities: Nancy, Blanchot, Derrida», *Culture machine*, 8 (2006), sin paginación.
- KRISTELLER, P. O., *Renaissance thought: the classical, scholastic and humanist strains* (New York: Harper, 1961).
- *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, trad. María Martínez Peñaloza (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2005<sup>3</sup>) [original inglés: *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford: Stanford University Press, 1964].
- KUHRT, A., «Assyrian and Babylonian traditions in classical authors: a critical survey», en Hans-Jörg Nissen & Johannes Renger (Hrsg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn:*

*politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v.Chr.: rencontre assyriologique internationale Berlin 3. bis 7. Juli 1978*. 2 (Berlin: Reimer, 1982), p. 539-554.

LAMBECCIUS, P., *Prodromus historiae literariae*, curante Jo. Alberto Fabricio (Lipsiae & Frankfurti: ex Officina Christiani Liebezeit, 1710).

LAMBERT, W. G., «Trees, snakes and gods in ancient Syria and Anatolia», *BSOAS*, 48.3 (1985), 435-451.

LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989).

— «Carine Van Liefferinge, *La théurgie des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999», *BMCRev* (2003.07.40) [reseña].

LAMPE, G. W. H. (ed.), *A patristic Greek lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

LANG, A., «Ancient spiritualism», *Cock Lane and common-sense* (London: Longmans, Green & Co., 1894), p. 56-83.

LANG, H. S., «Perpetuity, eternity, and time in Proclus' cosmos», *Phronesis*, 50.2 (2005), 150-169.

LANZI, S., «Sosipatra, la teurga: una "holy woman" iniziata ai misteri caldaici», *SMSR*, 28.2 (2004), 275-294.

— «La questione dei Giuliani e gli *Oracoli caldaici*: alcuni problemi storico-religiosi», *Mythos*, 12 (2004-2005), 145-169.

— «Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici», *Kervan*, 3 (2006), 35-49.

LARA OLMO, J. C. & GARCÍA CASTRO, J. A., «Apamea del Orontes: la esmeralda de Siria», *Rev. Arqueol.*, 22.243 (2001), 30-49.

LEHMANN, H., «Greek and Syrian: under the aspects of some Syrian seats of learning», *Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria: seats of learning, sidelights and Syriacisms* (Aarhus: Aarhus University Press, 2008), p. 229-241.

LENORMANT, F., *La magic chez les Chaldéens et les origines accadiennes* (Paris: Maissonneuve, 1874).

LENSKY, N., *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the fourth century A.D.* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002).

LEONARD, G., «Listening to the voice of fire: theurgical fitness and esoteric vocation» [original en Finamore & Berchman (ed.), 2005, p. 287-304].

Dirección URL: <http://www.geocities.com/nulliusinverba/GEOLVF.htm>

LÉVÊQUE, P., *Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque* (Paris: Les Belles Lettres), 1959.

LEWIS, C. T. & SHORT, C., *A Latin dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1958).

- LEWY, H., *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*, ed. by Michel Tardieu (Paris: Études Augustiniennes, 1978).
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (compiled by), *A Greek-English lexikon*, rev. and augm. by H. S. Jones (Oxford: Clarendon Press, 1996).
- LIEBES, Y., «Zohar and Iamblichus», *JSRI*, 6.18 (2007), 95-100.
- LIEU, J. M., «Text and identity», *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world* (Oxford: University Press, 2004), p. 27-61.
- LILLA, S., «Teurgia», en Angelo Di Berardino (dir.), *Dizionario patristico e di Antichità cristiane* (Casale Monferrato: Marietti, 1984), vol. 2, col. 3438-3443.
- LIM, R., «Disputation, dialectic, and competition among platonist philosophers», *Public disputation, power, and social order in Late Antiquity* (Berkeley, CA: University of California Press), p. 31-69.
- LINSSEN, M. J. H., *The cults of Uruk and Babylon: the temple ritual texts as evidence for Hellenistic cult practises* (Leiden: Brill, 2004).
- LISI, F. L., «Astrología, astronomía y filosofía de los principios en Platón», *Habis*, 22 (1991), 97-111.
- LIVREA, E., «Sull'iscrizione teosofica di Enoanda», *ZPE*, 122 (1998), 90-96.
- LLOYD, A. B. (ed.), *A companion to ancient Egypt* (Malden, MA; Oxford: Wiley & Blackwell, 2010).
- LLOYD, A. C., «Part IV: the later Neoplatonist», en Armstrong (ed.), 1980<sup>3</sup>, p. 269-325.
- LOBECK, C. A., *Aglaophamus, sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres* (Regimontii Prusorum: sumptibus fratrum Borntraeger, 1829) [especialmente, cap. 14, p. 91-111].
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. & BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., «Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos», en Antonino González Blanco & José María Blázquez (ed.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano* (Murcia: Universidad de Murcia, 1990), p. 353-365.
- LÓPEZ SALVÁ, M., «La respiración en las experiencias extáticas», en Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy (ed.), 2001, p. 155-164.
- LO PRESTI, E., *La filosofia nel suo sviluppo storico: la prospettiva storiografica di Marsilio Ficino e l'influenza dei dotti bizantini Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione* (Universita di Bologna, 2007) [tesi di dottorato].  
Dirección URL: [http://amsdottorato.cib.unibo.it/169/1/tesifile\\_pdf.pdf](http://amsdottorato.cib.unibo.it/169/1/tesifile_pdf.pdf)
- LOUTH, A., «Pagan theurgy and christian sacramentalism in Denys the Areopagite», *JThS*, 37 (1986), 432-438.
- LOVEJOY, A. O., *The great chain of being: a study of the history of an idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001<sup>22</sup>), p. 24-66.
- 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*

- concert and in conflict* (New York: Oxford University Press, 1989), p. 185-225 [reimpr. en *Ancient pathways and hidden pursuits: religion, morals, and magic in the ancient world*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000, p. 110-152].
- *Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of ancient texts*, transl., annotated and introd. (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2006).
- «The survival of ancient magic in the early Church», *Mene*, 3 (2003), 29-54.
- LUQUE MORENO, J., «Los días de la semana: ¿astrología o música?», *FlorII*, 17 (2006), 135-152.
- MACEIRAS FABIÁN, M., «La psicología pitagórica», *ASHF*, 4 (1984), 9-28.
- MADIGAN, D. A., «Appendix: the people of the *Kitāb*», *The Qurān's self image: writing and authority in Islam's scripture* (New Jersey, NJ: Princeton University Press, 2001), p. 193-213.
- MAHÉ, J.-P., *Hermès en Haute-Égypte. 2, Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1982).
- MAIZA OZCOIDI, I., «Filosofía y religión en Averroes», *ASHF*, 15 (1998), 169-180.
- MAJERCIK, R., «A reminiscence of the *Chaldean oracles* at Gregory of Nazianzus, *Or.* 29, 2: οἶον κρατῆρ τις ὑπερερρῶη», *VChr*, 52.3 (1998), 286-292.
- «Chaldean triads in Neoplatonic exegesis: some reconsiderations», *CQ*, 51.1 (2001), 265-296.
- MARASCO, G., «La magia e la guerra», *Millennium*, 1 (2004), 83-132.
- MARCEL, R., *Marsile Ficin (1433-1499)* (Paris: Les Belles Lettres, 1958).
- MARCO SIMÓN, F., «Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augustea y julio-claudia», *Mene*, 1 (2001), 105-131.
- MARCOVICH, M., «Oraculum Chaldaicum 159 Des Places», *AJPh*, 96.1 (1975), 30.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R., «La muerte como experiencia mística: estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas», *'Ilu*, 10 (2005), 85-105.
- *El orfismo y la magia* (Universidad Complutense de Madrid, 2006) [tesis doctoral].  
Dirección URL: <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/flil/ucm-t29556.pdf>
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico: estudio comparado* (Valladolid: Trotta, 1999).
- MARTINÈS DE PASQUALLY, *Traité de la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles et divines* (Paris: Bibliothèque Chacornac, 1899).
- MARTÍNEZ MAZA, C., «La cristianización de los demonios místicos», en Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy (ed.), 2001, p. 165-177.

- MASPERO, M. J., «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», *BIAO*, 11 (1914), 163-195.
- MASTROCINQUE, A., «The divinatory kit from Pergamon and Greek magic in Late Antiquity», *JRA*, 15 (2002), 173-187.
- MATILLA SÉIQUER, G. & GONZÁLEZ BLANCO, A., «Aspectos generales de la romanización de Siria, con particular atención a la Mesopotamia», *A&Cr*, 15 (1998), 145-181.
- MAURETTE, P., «El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo», *Nova Tellus*, 22.1 (2004), 141-165.
- MAZZUCCHI, C. M., «Damascio, autore del *Corpus Dionysiaca*, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης», *Aevum*, 80.2 (2006), 299-334.
- MAZUR, Z., «The Neoplatonic-theurgical sources of al-Kindi's *De radiis*». Presented at the Second islamicate philosophy conference at the University of Chicago, April 2001.  
Dir. URL: [http://home.uchicago.edu/~ajmazur/Neoplatonic-Theurgical\\_Sources.pdf](http://home.uchicago.edu/~ajmazur/Neoplatonic-Theurgical_Sources.pdf)
- «Unio magica. 1, On the magical origins of Plotinus' mysticism», *Dionysius*, 21 (2003), 23-52.
- «Unio magica. 2, Plotinus, theurgy, and the question of ritual», *Dionysius*, 22 (2004), 29-55.
- «The Gnostic background of Plotinus' hypernoetic praxis» (University of Chicago) [proposal for a Ph. D. dissertation].  
Dirección URL: [http://home.uchicago.edu/~ajmazur/Mazur\\_Dissertation\\_Proposal](http://home.uchicago.edu/~ajmazur/Mazur_Dissertation_Proposal)
- «Plotinus' philosophical opposition to Gnosticism and the axiom of continuous hierarchy», en Finamore & Berchman (ed.), 2005, p. 95-102.
- MCAULIFFE, J. D. (general ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 2001-2006), 6 vols.
- MCCALLA, A., «Illuminism and french romantic philosophies of history», en A. Faivre & W. Hanegraaff (ed.), *Western esotericism and the science of religion* (Leuven: Peeters, 1999), p. 253-268.
- MCEVILLEY, T., «Neoplatonism and Tantra», *The shape of ancient thought: comparative studies in Greek and Indian philosophies* (New York; NY: Allworth Press; School of Visual Arts, 2002), p. 585-592.
- MELERO, A., «La magia de las piedras», en Peláez (ed.), 2002, p. 41-52.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid: Librería Católica de San José, 1880), 3 vols.



- «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», *Ensayos de crítica filosófica*, ed. ordenada y anotada por Adolfo Bonilla (Madrid: Victoriano Suárez, 1918), p. 9-117.
- MERKELBACH, R., «Ritos de inmortalidad en la Antigüedad tardía», *Diógenes*, 165 (1997), 81-102 [original alemán en Erik Hornung & Tilo Schabert (Hrsg.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, München: Fink Verlag, 1993].
- MERLAN, P., «Religion and philosophy from Plato's *Phaedo* to the *Chaldean oracles*», *JHPH*, 1.2 (1963), 163-176.
- «Religion and philosophy from Plato's *Phaedo* to the *Chaldean oracles*: appendix: Plotinus and the Jews», *JHPH*, 2.1 (1964), 15-21.
- METZGER, B. M., *The canon of the New Testament: its origins, development, and significance* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- MEYER, S. S., «Chain of causes: what is Stoic fate?», en Ricardo Salles (ed.), *God and cosmos in Stoicism* (Oxford: Clarendon Press, 2009), p. 71-90.
- MIGNE, J.-P. (ed.), *Dictionnaire des sciences occultes* (Paris: chez l'éditeur, 1848).
- MILLER, P. C., «In praise of nonsense», en Armstrong (ed.), 1986, p. 481-505.
- MINAR, E. L., «Otto Geudtner: *Die Seelenhere der chaldaïschen Orakel* (Meisenheim am Glam: Anton Hain, 1971)», *AJPh*, 95.4 (1974), 423-424 [reseña].
- MITCHELL, S., «The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians», en Athanassiadi & Frede (ed.), 1999, p. 81-148.
- MOLINA AYALA, J., «Jámblico, epístola a Macedonio acerca del destino», *Nova Tellus*, 23.2 (2005), 163-218.
- «Poesía en el *De mysteriis* de Jámblico: relexiones varias sobre el seudónimo», *Acta poetica*, 29.1 (2008), 223-250.
- *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].
- MOMIGLIANO, A., *The conflict between paganism and christianity in the fourth century* (Oxford: Clarendon Press, 1963).
- *De paganos, judíos y cristianos*, trad. Stella Mastrangelo (México: Fondo de Cultura Económica, 1996<sup>2</sup>) [original inglés: *On pagans, Jews and Christians*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1987].
- MONTEMAYOR ACEVES, M. E., «Leyes contra el crimen de magia (*crimen magiae*): la *Apología* de Apuleyo», *Nova Tellus*, 26.2 (2008), 203-222.
- MONTERO HERRERO, S., «Neoplatonismo y *haruspicina*: historia de un enfrentamiento», *Gerión*, 6 (1988), 69-84.
- *Trajano y la adivinación: prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C.)* (Madrid: Universidad Complutense, 2000).

- MORE, Henry: *The immortality of the soul*, ed. by A. Jacob (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987).
- *The immortality of the soul, so farre forth as it is demonstrable from the knowledge of narure and the light of reason* (London: James Fletcher, 1662).
- MORENZ, S., *Egyptian religion*, transl. by Ann E. Keep (Ithaca, NY: Cornell Paperbacks, 1992).
- MORHOF, D. G., «De libris mysticis et secretis», *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii, quibus praeterea varia ad omnes disciplinas consilia et subsidia proponuntur* (Lubecae: sumptibus Petri Böckmanni, 1688), p. 87-97 [reimpr. como *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus, cum accessionibus uirorum clarissimorum Ioannis Frickii et Iohannis Molleri*, Lubecae: sumptibus Petri Boeckmanni, 1747, p. 86-96].
- MOUTSOPOULOS, E. A., «Musique et musicalité dans les *Oracles chaldaïques*», *Kernos*, 3 (1990), 281-293.
- MUÑIZ GRIJALVO, E., «El ideal imperial en la obra de Libanio», *Habis*, 31 (2000), 355-363.
- MÜLLER, F. M., *Introduction to the science of religion: four lectures delivered at The Royal Institution in February and May, 1870* (Oxford: Longmans, Green & Co., 1882).
- MYERS, F. W. H., «Greek oracles», *Essays-classical* (London: Macmillan & Co., 1911), p. 1-105.
- MYRO MARTÍN, M. del M. (coord.), *Imágenes de la polis* (Madrid: Ed. Clásicas, 1997).
- NAUDÉ, G., *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté accusez de magie* (Paris: Eschart, 1669).
- NIEHOFF, M. R., «Did the *Timaeus* create a textual community?», *GRBS*, 47 (2007), 161-191.
- NIEHR, H., «Baal Hammon», en Egger & Uehlinger (ed.), *IDD*.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M., «Fórmulas homéricas y lenguaje oracular», *Minerva*, 2 (1988), 33-46.
- NOCK, A. D., «Raymond Klibansky & Carlotta Labowsky (ed.), *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka* (London: Warburg Institute, 1953)», *Speculum*, 34.3 (1959), 472-474 [reseña].
- O'DONNELL, J. J., «The demise of paganism» [original en *Traditio*, 35 (1979), 45-88].  
Dirección URL: [www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/demise.html](http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/demise.html)
- OELSNER, J., «Hellenization of the Babylonian culture?», en A. Panaino & G. Pettinato (ed.), *Ideologies as intercultural phenomena* (Milan: Università di Bologna & IsIAO, 2002), p. 183-96.

- OESTERREICH, T. K., *Occultism and modern science* (London: Methuen & Co., 1923) [original alemán: *Der Okkultismus im modernen Weltbild*, Dresden: Sibyllen-Verl., 1921<sup>2</sup>].
- OLIVA MOMPEÁN, J. C., *El culto sirio de Istar: una aproximación a la diosa erótica y guerrera en los textos acadios occidentales* (Murcia: Universidad de Murcia, Instituto del Próximo Oriente Antiguo, 1999).
- «La adoración de Addu en la Siria del tardo bronce medio», *'Ilu*, 7 (2002), 79-96.
- O'MEARA, D. J., «Patterns of perfection in Damascius' *Life of Isidore*», *Phronesis*, 51.1 (2006), 74-90.
- «Theurgy and the retreat to private cult», *Platonopolis: Platonic political philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 2003), p. 128-131.
- O'MEARA, J. J., *Porphyry's Philosophy from oracles in Augustine* (Paris: Études Augustiennes, 1959).
- PANOFSKY, E., «The Neoplatonic movement in Florence and North Italy», *Studies in iconology: humanistic themes in the art of Renaissance* (Boulder, CO: Icon Ed., 1972, p. 129-169) [versión española, «El movimiento neoplatónico en Florencia y el norte de Italia», *Estudios sobre iconografía*, trad. Bernardo Fernández, Madrid: Alianza, 1972, p. 191-202].
- PARPOLA, S., «The Assyrian tree of life: tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy», *JNES*, 52.3 (1993), 161-208.
- «Assyrians after Assyria» [original en *JAAS*, 12.2 (2000), 1-16].  
Dirección URL: <http://www.betnahrain.net/1History/Parpola1.htm>
- «National and ethnic identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian identity in post-empire times», *JAAS*, 18.2 (2004), 5-22.
- PARRY, M., *The making of homeric verse: the collected papers of Milman Parry*, ed. by Adam Parry (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- 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).
- PEARSON, B. A., «Theurgic tendencies in gnosticism and Iamblichus' conception of theurgy», en Wallis & Bregman (ed.), 1992, p. 253-275 [ed. rev. «Gnostic ritual and Iamblichus' treatise *On the mysteries of Egypt*», *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York: T&T Clark International, 2004, p. 224-248].
- PELÁEZ, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta: magia y astrología en el mundo clásico y helenístico* (Córdoba: El Almendro, 2002).
- PELVERT, Abbé (Bon-François Rivière), «De la magie de Zoroastre, et de la théurgie des philosophes grecs», *Exposition succinte et comparaison de la doctrine des anciens et nouveaux philosophes* (Paris: Méquignon Junior, 1787), vol. 1, p. 119-131.
- PEREA YÉBENES, S., *La legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio: epigrafía de la legión XII Fulminata* (Madrid: Signifer Libros, 2002).

- «Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las “estatuas parlantes”», *Mene*, 5 (2005), 189-240.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., «El viaje sidéreo de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en Occidente», *Fortunatae*, 5 (1993), 101-124.
- «Melotesia zodiacal y planetaria: la pervivencia de las creencias astrológicas antiguas en el cuerpo humano», en Aurelio Pérez Jiménez & Gonzalo Cruz Andreotti (ed.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano: la anatomía en las culturas mediterráneas* (Madrid: Ed. Clásicas, 1999), p. 249-292.
- & CASADESÚS BORDOY, F. (ed.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco: actas del VII simposio español sobre Plutarco (Palma de Mayorca, 2-4 de noviembre de 2000)* (Madrid: Ed. Clásicas; Málaga: Charta Antiqua, 2001).
- PERRONE COMPAGNI, V., «Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa», *I castelli di Yale*, 2 (1997), 115-140.
- PHILLIPS, C. R., «Nullum crimen sine lege: socioreligious sanctions on magic», en Faraone & Obbink (ed.), 1991, p. 260-276.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Oratio de hominis dignitate*. Progetto Pico / Pico Project. Dirección URL: [http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico)
- *A Platonick discourse upon love*, ed. by Edmund G. Gardner (Boston: The Merrymount Press, 1914).
- PIÑERO, A. & MONTSERRAT, J., «Rasgos generales de la gnosis y el gnosticismo antiguos», en Antonio Piñero et al. (ed. y trad.), *Textos gnósticos: biblioteca de Nag Hammadi. 1, Tratados filosóficos y cosmológicos* (Madrid: Trotta, 1997), p. 40-88.
- PIRENNE-DELFORGE, V., «L’iunge dans le discours mythique et les procédures magiques», *Kernos*, 6 (1993), 277-289.
- PLACES, É. des, «Jamblique et les *Oracles chaldaïques*, *CRAI*, 108.1 (1964), 178-185.
- «Le renouveau platonicien du XIe siècle: Michel Psellus et les *Oracles chaldaïques*», *CRAI*, 110.2 (1966), 313-324.
- «Nouveaux Oracles chaldaïques», *CRAI*, 113.2 (1969), 284-291.
- «Le pseudo-Denys l’Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité», *DHA*, 7.1 (1981), 323-332.
- «Les Oracles chaldaïques», *ANRW*, II.17.4 (1984), 2299-2335.
- POTTER, D., «The *Chaldaean oracles*, text, transl. and commentary by R. Majercik (Leiden: Brill, 1989)», *JRS*, 81 (1991), 225-227 [reseña].
- PUECH, H.-C., «El maniqueísmo», en Henri-Charles Puech (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. 2, Formación de las religiones universales y de salvación*, trad. Lorea Barruri & Alberto Cardín (Madrid: Siglo XXI, 1999<sup>5</sup>), p. 194-338 (original francés: *Histoire des religions. 2, La formation des religions universelles et les religions de salut dans le monde méditerranéen et le*

- Proche-Orient; les religions constitués en Occident et leurs contre-courants*, Paris: Gallimard, 1972).
- PUIG MONTADA, J., «La armonía entre la filosofía y el sufismo: Sohrevardi», *ASHF*, 18 (2001), 15-30.
- QUASTEN, J., *Patrology* (Allen, TX: Christian Classics, 1956), 4 vols.
- RAMÓN GUERRERO, R., *Filosofías árabe y judía* (Madrid: Síntesis, 2004).
- RAMOS JURADO, E., «La posición de Proclo ante el cristianismo», *Habis*, 5 (1974), 25-35.
- «Poder, compromiso y marginación en el neoplatonismo griego a fines del mundo antiguo», en Francisco Javier Lomas & Federico Devís (ed.), *De Constantino a Carlomagno: disidentes, heterodoxos, marginados* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992), p. 57-75.
- «Mito y religión en la filosofía griega a fines del mundo antiguo», en José Luis Calvo Martínez (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica* (Granada: Universidad de Granada, 1998), p. 221-237.
- «Magia y teurgia en *De mysteriis* de Jámblico», *Mene*, 2 (2002), 111-128.
- «Hacia una nueva edición del *Contra Christianos* de Porfirio», en Esteban Calderón Dorda, Alicia Morales Ortiz & Mariano Valverde Sánchez (ed.), *Koinos logos: homenaje al profesor José García López* (Murcia: Universidad de Murcia, 2006), vol. 2, p. 873-878.
- RAPPE, S., «Language and theurgy in Proclus' *Platonis Theology*», *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 167-196.
- RAUBITSCHKE, A. E., «Iamblichos at Athens», *Hesperia*, 33 (1964), 63-68.
- REITLER, R., «A theriomorphic representation of Hekate-Artemis», *AJA*, 53 (1949), 29-31.
- RÉMONDON, R., «L'Égypte et la sùpreme résistance au christianisme (Ve-VIIe siècles)», *BIAO*, 51 (1952), 63-78.
- RENAN, E., [*Histoire des origines du christianisme: livre septième, qui comprend le règne de Marc-Aurèle (161-180)*] *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Paris: Calmann-Lévy, s.d.).
- 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 Froom (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles). Dirección URL: <http://escholarship.org/uc/item/1n10x347>

- RIST, J. M., «Mysticism and transcendence in later neoplatonism», *Hermes*, 92 (1964), 213-225.
- «Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the weakness of the soul», en Haijo Jan Westra (ed.), *From Athens to Chartres: neoplatonism and medieval thought: studies in honour of Edouard Jeuneau* (Leiden: Brill, 1992), p. 135-161.
- RIST, M., «The God of Abraham, Isaac, and Jacob: a liturgical and magical formula», *JBL*, 57 (1938), 289-303.
- RITORÉ PONCE, J., *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992).
- ROBERGE, M., «La dynamis dans les *Oracles chaldaïques* et la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1)», en Louis Painchaud & Paul-Hubert Poirier (éd.), *Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi», Québec, 29-31 mai 2003* (Québec: Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters, 2007), p. 473-514.
- ROBERT, L., «Un oracle gravé à Oinoanda», *CRAI*, 115.3 (1971), 597-619.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., «Sobre θεῶν χεῖρες: significado y contexto», *CFC(G)*, 15 (2005), 125-140.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *La religión judía* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002<sup>2</sup>).
- RODRÍGUEZ MORENO, I., «Reflexiones en torno a los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en Porfirio», en Ruiz Sola & Pérez González (ed.), 2003, p. 223-232.
- ROMANO, F., «Il vocabolario della 'natura' nel *De mysteriis* di Giamblico», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 87-106.
- ROPES, J. H. & TORREY, C. C., «Resch's *Logia*», *AJT*, 3.4 (1899), 695-703.
- ROSTOVTZEFF, M., «Hadad and Atargatis at Palmyra», *AJA*, 37.1 (1933), 58-63.
- ROUSSEL, P., *Délos: colonie athénienne*, réimpr. augm. de compléments bibliogr. et de concordances par Philippe Bruneau, Marie-Thérèse Couilloud-Ledinahet, Roland Etienne (Paris: de Boccard, 1987).
- RUBIA, F. J., *La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología* (Barcelona: Crítica, 2003).
- RUBIN, H. Z., «Weather miracles under Marcus Aurelius», *Athenaeum*, 57 (1979), 357-380.
- RUELLE, C.-E., *Le philosophe Damascius: étude sur sa vie et ses ouvrages suivie de neuf moreeaux inédits...* (Paris: Librairie Académique-Didier & Co., 1861).
- RUIZ DE ELVIRA, A., «¿Suidas o la *Suda*?», *CFC*, 15 (1978), 9-11.
- RUIZ SOLA, A. & PÉREZ GONZÁLEZ, C. (dir.), *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad* (Burgos: Universidad de Burgos, 2003).
- RÜPKE, J., «Varro's *tria genera theologiae*: religious thinking in the Late Republic», *Ordia Prima*, 4 (2005), 107-129.

- SACKS, K. S., «The meaning of Eunapius' *History*», *H&T*, 25.1 (1986), 52-67.
- SAFFREY, H.-D., «Neoplatonist spirituality. 2, From Iamblichus to Proclus and Damascius», en Armstrong (ed.), 1986, 250-265.
- *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1990).
- «Abamon, pseudonyme de Jamblique», en Saffrey, 1990, p. 95-107 [original en *Philomathes: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, p. 227-239].
- «Les néoplatoniciens et les *Oracles chaldaïques*», en Saffrey, 1990, p. 63-79 [original en *REAug*, 27 (1981b), 209-225].
- «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», en Saffrey, 1990, p. 235-248 [original en *PSPH*, 63 (1979), 3-16].
- «Plan des livres I et II du *De Mysteriis* de Jamblique», en Saffrey, 1990, p. 109-123 [original en *Zetesis: album amicorum: door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker ...ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag*, Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel, 1973, p. 281-295].
- «La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans le philosophie grecque tardive», en Saffrey, 1990, p. 33-49 [original en A. S. Skiadas (Hrsg.), *Wissenschaftliche und Auberwissenschaftliche Rationalität: Referate und Textes des 4 Internationalen Umanistischen Symposiums 1978*, Athènes: 1981a, p. 153-169].
- «La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens en Saffrey, 1990, (IVe-Ve siècles)», p. 51-61 [original en *Koinōia*, 8 (1984), 161-171].
- SAMARANCH KIRNER, F., *Filosofía y teúrgia: una interpretación del hermetismo* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999).
- SANTIAGO, R.-A., «Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad», *Faventia*, 20.2 (1998), 33-45.
- SANTOS, F. D., «Antoninos the Theurgist in Julian, Ep. 11», *ByzSlav*, 57.1 (1996), 16-17.
- SANTOS YANGUAS, N., «Juliano y Teodosio: ¿la antítesis de dos emperadores?», *MHA*, 15-16 (1994-1995), 183-213.
- «Mártires cristianos del siglo III», *MHA*, 17 (1996), 93-115.
- 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.
- SCARBOROUGH, J., «The pharmacology of sacred plants, herbs, and roots», en Faraone & Obbink (ed.), 1991, p. 138-174.
- SCHÄFER, P., *El Dios escondido y revelado*, trad. de Laura Muñoz Alonso (Madrid: Caparrós, 1996) [original alemán: *Der verborgene und offenbare Gott*, Tübingen: Mohr, 1991].

- «Magic and religion in ancient Judaism», en Schäfer & Kippenberg (ed.), 1997, p. 19-43.
- & KIPPENBERG, H. G., *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium* (Leiden: Brill, 1997).
- SCHIBLI, H. S., «The life of Hierocles», en *Hierocles of Alexandria* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 3-41.
- SCHNIEDEWIND, W. M., *How the Bible became a book: the textualization of ancient Israel* (Cambridge: University Press, 2004), p. 1-34 y 118-138.
- SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer (Madrid: Siruela, 1996) [original inglés: *Major trends in Jewish mysticism*, New York, NY: Schocken, 1961].
- SCHOTT, J., «Porphyry on Christians and others: 'barbarian wisdom', identity politics, and anti-Christian polemics on the eve of the great persecution», *JECS*, 13.3 (2005), 277-314.
- SEGAL, A. F., «Hellenistic magic: some questions of definition», en R. van den Broek & M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in gnosticism and Hellenistic religions* (Leiden: Brill, 1981), p. 349-375.
- «Some thoughts on theurgy», en Stephen G. Wilson & Michel Desjardins (ed.), *Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000), p. 505-526.
- SEGRE, C., «La teoría de la recepción de Mukařovský y la estética del fragmento», *Cuad. Filol. Ital.*, 8 (2001), 11-18.
- SELWYN, E. C., *The oracles in the New Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1912).
- SERRANO AYBAR, C., «Focio transmisor de cultura clásica», *Erytheia*, 6.2 (1985), 221-239.
- SERVETUS, M., *Christianismi restitutio* ([Vienne en Dauphiné: B. Arnollat], 1553).
- SEYRIG, H., «Antiquités Syriennes», *Syria*, 20.4 (1939), 296-373.
- «Antiquités Syriennes», *Syria*, 22.3-4 (1941), 218-270.
- «Palmyra and the East», *JRS*, 40.1-2 (1950), 1-7.
- SFAMENI, C., «Magic syncretism in the Late Antiquity: some examples from papyri and magical gems», *'Ilu*, 6 (2001), 183-199.
- SFAMENI GASPARRO, G., «Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec): la *Vita di Severo* di Zaccaria Scolastico», *Mene*, 6 (2006), 33-91.
- SHANZER, D., «Three textual problems in Matianus Capella», *CPh*, 79.2 (1984), 142-145.
- SHAW, G., «Theurgy: rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus», *Traditio*, 41 (1985), 1-28.
- «The geometry of grace: a Pythagorean approach to theurgy», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 116-137.



- *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995).
- «After aporia: theurgy in later Platonism», *JNStud*, 5.1 (1996-1997), 3-41 [ed. revisada en Turner & Majercik, 2000, p. 57-82].
- «Neoplatonic theurgy and Dionysius the Areopagite», *J ECS*, 7.4 (1999a), 573-599.
- «Eros and arithmos: Pythagorean theurgy in Iamblichus and Plotinus», *AncPhil*, 19.1 (1999b), 121-143.
- «The sphere and the altar of sacrifice», en Finamore & Berchman (ed.), 2005, p. 147-162.
- SHELDON-WILLIAMS, I. P., «Part VI. The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eurigena», en Armstrong (ed.), 1980<sup>3</sup>, p. 422-533.
- SHEPPARD, A. D. R., «Proclus' attitude to theurgy», *CQ*, 32 (1982), 212-224.
- «Iamblichus on inspiration: *De Mysteriis* 3.4-8», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 138-143.
- «Allegory, symbols and mysteries», *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' Commentary on the Republic* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), p. 145-161.
- s.v. «Theurgy», en Simon Hornblower & Antony Spawforth (ed.), *Oxford classical dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 1152.
- SIMONSEN, D., *Sculptures et inscriptions de Palmyre à La Glyptothèque de Ny Calsberg* (Copenhague: Th. Lind, 1889).
- SINIOSSOGLOU, N., «Time, perpetuity and eternity in late antique Platonism», *KronoScope*, 5.2 (2005), 213-235.
- SKOLNEIK, F. & BEREMBAUM, M. (ed.), *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007<sup>2</sup>), 22 vols.
- 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' view on the relationship of philosophy to the religion in *De Mysteriis*», en Blumenthal & Clark (ed.), 1993, p. 74-86.
- «Iamblichus, the first philosopher of religion?», *Habis*, 31 (2000), 345-353.
- SMITH, M. F., «An Epicurean priest from Apamea in Syria», *ZPE*, 112 (1996), 120-130.
- SMITH, R., «The *Chaldean oracles* and neoplatonist theurgy», *Julian's gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate* (London: Routledge, 1995), p. 91-113.
- SODANO, A. R., «Appendice I. Divinazione e teurgia», *Porfirio: lettera ad Anebo* (Napoli: Arte Tipografica, 1958), p. 47-64.

- SOMMER, B. D., «Fluidity of divine embodiment and selfhood: Mesopotamia and Canaan», *The bodies of God and the world of ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 12-37.
- 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).
- STANLEY, T., *The history of the Chaldaick philosophy* (London: printed for Thomas Dring, 1662).
- *Philosophia orientalis, recensuit ex Anglica Lingua in Latinam transtulit, notis in Oracula Chaldaica & indice philologico auxit Joannes Clericus*, en Joannes Clericus, *Pneumatologia* (Amstelodami: apud Joan. Ludov. de Lorme, 1700), t. 2, p. 185-432.
- STARBUCK, S. R. A., *Court oracles in the Psalms: the so-called royal Psalms in their Ancient Near Eastern context* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1999).
- STAUSBERG, M., «A name for all and no one: Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription», en James R. Lewis & Olav Hammer (ed.), *The invention of sacred tradition* (Cambridge: University Press), p. 177-198.
- STEFANIW, B., «Reading revelation: allegorical exegesis in late antique Alexandria», *RHR*, 224.2 (2007), 231-251.
- STOCK, B., *Implications of literacy: written language and models of interpretation in the 11th and 12th centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- *Listening for the text: on the uses of the past* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1990).
- STROUMSA, Gedaliahu G., «Chaldaean oracles (review article)», *Numen*, 27.1 (1980), 167-172.
- STROUMSA, Guy G., «El cristianismo en sus orígenes: ¿una religión del libro?», *'Ilu*, 7 (2002), 121-139.
- «The rise of religions of the book», *The end of sacrifice: religious transformations in late Antiquity*, transl. by Susan Emanuel (Chicago, CA: University of Chicago Press, 2009), p. 28-55 [original francés: *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris: Odile Jacob, 2005].
- STRUCK, P. T., «Pagan and christian theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, religion and magic in Late Antiquity», *AncW*, 32.2 (2001), 25-38.
- TALON, P., «*Enūma Eliš* and the transmission of Babylonian cosmology to the West», en R. M. Whiting (ed.), *Mythology and mythologies: methodological approaches to intercultural influences: proceedings of the second annual symposium of the Assyrian and Babylonian intellectual heritage project held in Paris, France, Oct. 4-7, 1999* (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), p. 265-277.
- TAMBRUN-KRASKER, B., «Allusions antipalamites dans le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques*», *REAug*, 38.1 (1992), 168-179.

- «Marsile Ficini et le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques*», *Accademia*, 1 (1999), 9-42.
- TARDIEU, M., «La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques*», en B. Layton (ed.), *The rediscovery of gnosticism. 1, The school of Valentinus* (Leiden: Brill, 1980), p. 194-237.
- «Pléthon lecteur des *Oracles*», *Mètis*, 2.1 (1987), 141-164.
- TEJA, R., «De Bizancio a Constantinopla: el nacimiento de una capital religiosa», *'Ilu*, 2 (1999), 11-22.
- TERZAGHI, N., «Sul commento di Niceforo Gregora al Περὶ ἐνυπνίων di Sinesio», *SIFC*, 12 (1904), 181-217.
- THATCHER, T., «Literacy, textual communities, and Josephus' *Jewish War*», *JSJ*, 29.2 (1998), 123-142.
- THOMPSON, D'A. W., «Plato's theory of the planets», *The observatory*, 27.349 (1904), 363-366.
- THORNDIKE, L., *The place of magic in the intellectual history of Europe* (New York: The Columbia University Press, 1905).
- *A history of magic and experimental science: during the first thirteen centuries of our era* (New York: The Columbia University Press, 1923), 2 vols.
- TOLA, F. & DRAGONETTI, C., «El sistema de Shankara: realidad, ilusión, perspectivismo», *'Ilu*, 7 (2002), 141-162.
- «El mito de la oposición entre la filosofía occidental y el pensamiento de la India: el brahmanismo: las *Upanishads*», *'Ilu*, 8 (2003), 159-199.
- TOORN, K. van der, BECKING, B. & HORST, P. W. van der (ed.), *Dictionary of deities and demons in the Bible DDD* (Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999<sup>2</sup>).
- TROUILLARD, J., «La théurgie», *L'Un et l'âme selon Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1972), p. 171-189.
- «Sacraments: la théurgie païenne», en *Encyclopædia Universalis* (Paris: Encyclopædia Universalis, 1980), t. 14, p. 463-464.
- TURCAN, R., «Martianus Capella et Jamblique», *REL*, 36 (1958), 235-254.
- *The cults of the Roman Empire*, trad. Antonia Nevill (Oxford: Blackwell, 1996) [original francés: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris: Les Belles Lettres, 1989].
- TURNER, J., «The figure of Hecate and dynamic emanationism in the *Chaldean oracles*, Sethian Gnosticism, and Neoplatonism» [original en *SCent*, 7 (1989-1990), 221-232].  
Dirección URL: <http://jdt.unl.edu/emanate.htm>
- «The *Chaldaean oracles* and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises», *ZAC*, 12.1 (2008), 39-58.
- & MAJERCIK, R. (ed.), *Gnosticism and later Platonism: themes, figures, and texts* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000).

- UÑA JUÁREZ, A., «Plotino: el sistema del Uno: características generales», *ASHF*, 19 (2002), 99-128.
- UŽDAVINYS, A., «Voices of the fire: understanding theurgy», *Eye of the heart*, 1 (2008a), 105-118.
- «Metaphysical symbols and their function in theurgy», *Eye of the heart*, 2 (2008b), 37-59.
- VAIR, G. du, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, ed. par Jacques Flach et F. Funck-Brentano (Paris: Recueil Sirey, 1915).
- VAKALOU DI, A. D., «Demonic-mantic practices: the implication of the theurgists and their power of submission in the early Byzantine Empire», *ByzSlav*, 60.1 (1999), 87-113.
- VAN DEN KERCHOVE, A., «Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques». Comunicación presentada en el coloquio «Die Chaldaeischen Orakel: Kontexte, Interpretation, Rezeption», celebrado en Tagung Konstanz del 15 al 18 de noviembre de 2006 [en prensa].
- VANDERSPOEL, J., «Iamblichus at Daphne», *GRBS*, 29.1 (1988), 83-86.
- «Themistios and the origin of Iamblichos», *Hermes*, 116 (1988), 125-128.
- «Merkabah mysticism and Chaldaean theurgy», en Dillon (ed.), 1996, p. 511-522.
- «Correspondence and correspondents of Julian Julianus», *Byzantion*, 69.2 (1999), 396-478.
- «The *Chaldean oracles*: date, autorship and purpose», p. 1-19 (inédito). Conferencia pronunciada en la Universidad de Alberta el 24 de marzo de 1992.
- «The fourth century philosopher Maximus of Byzantium», *AHB*, 1.3 (1987), 71-74.
- VAN LIEFFERINGE, C., «La théurgie: outil de restructuration dans le *De Mysteriis* de Jamblique», *Kernos*, 7 (1994), 207-217.
- «Jamblique, lecteur de Plutarque?», *RPhA*, 16.1 (1998), 37-53.
- *La théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus* (Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999).
- «L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque: du récit mythique à la pratique rituelle», *DHA*, 26.2 (2000a), 99-119.
- «Magie et théurgie chez Jamblique», en Alain Moreau & Jean-Claude Turpin (ed.), *La magie: actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999. 2, La magie dans l'Antiquité grecque tardive: les mythes* (Montpellier: Publication de la Recherche Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 2000b), p. 115-125.
- 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).

- *The works of Thomas Vaughan: Eugenius Philalethes*, ed., annotated and introd. by Arthur Edward Waite (London: The Theosophical Publishing House, 1919).
- VEENSTRA, J. R., «The *Holy Almandal*: angels and the intellectual aims of magic», en Bremmer & Veenstra (ed.), 2002, p. 189-226.
- VEGA, M. J., «“La solitaria oscuridad del padre”: el Dios de las tinieblas en la *Oratio de dignitate hominis* de Pico della Mirandola», *Quaderns d’italià*, 6 (2001), 195-200.
- VÉKONY, G., *Dacians, Romans, Romanians* [trad. inglesa: Toronto: Matthias Corvinus Publ., 2000; original rumano: *Dákok, Rómaiak, Románok*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989].  
Dirección URL: <http://www.hungarian-history.hu/lib/chk/index.htm>
- VERDÚ VICENTE, F. T., *Astrología y hermetismo en Miguel Servet* (Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2003), 2 vols.
- VILLARRUBIA MEDINA, A., «La *Paráfrasis a Juan de Nono de Panópolis*: cuestiones previas y notas generales», *Habis*, 37 (2006), 445-461.
- VOLOKHINE, Y., «Le dieu Thot et la parole», *RHR*, 221.2 (2010), 131-156.
- VOLTAIRE, *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.* (Genève: 1776).  
— *Dictionnaire philosophique, portatif* (s.l.: 1765).  
— *Dictionnaire philosophique*, avec des notes par M. Beuchot (Paris: chez Lequien Fils, 1829), t. 7.
- 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].
- WALKER, D. P., «The *prisca theologia* in France», *JW&CInst*, 17.3-4 (1954), 204-259.
- WALLIS, R. T., *Neoplatonism* (London: Duckworth, 1995<sup>2</sup>).  
— & BREGMAN, J. (ed.), *Neoplatonism and gnosticism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).
- WALLS, N. H. (ed.), *Cult image and divine representation in the Ancient Near East* (Boston, MA: American Schools of Oriental Research, 2005).
- WASSON, R. G., HOFMANN, A. & RUCK, C. A. P., *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, trad. Felipe Garrido (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994<sup>3</sup>) [original inglés: *The road to Eleusis: unveiling the secret of the mysteries*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978].
- WATKINS, R. N., «Baalbek, ancient Heliopolis, city of the Sun», *Art journal*, 24.2 (1964-1965), 130-133.
- WATTS, E., «Where to live the philosophical life in the sixth century?: Damascius, Simplicius, and the return from Persia», *GRBS*, 45 (2005), 285-315.

- WEAR, S. K. & DILLON, J., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes* (Aldershot: Ashgate, 2007).
- WEST, M. L., «A pseudo-fragment of Heraclitus», *CR*, 18 (1968), 257-258.
- WHITTAKER, J., «Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας», *VChr*, 23.2 (1969), 91-104.
- «Proclus, Procopius, Psellus and the scholia on Gregory Nazianzen», *VChr*, 29.4 (1975), 309-313.
- WHITTAKER, T., *The Neo-Platonists: a study in the history of Hellenism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1918<sup>2</sup>).
- YATES, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).
- *La filosofía oculta en la época isabelina*, trad. Roberto Gómez Ciriza (México: Fondo Cultura Económica, 2004<sup>3</sup>) [original inglés: *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979].
- *El iluminismo Rosacruz*, trad. Roberto Gómez Ciriza (México: Fondo Cultura Económica, 2001<sup>2</sup>) [original inglés: *The Rosicrucian enlightenment*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972].
- YILDIZ, E., «The Aramaic language and its classification», *JAAS*, 14.1 (2000), 23-44.
- YUDIN, V., «Apología agustiniana de la resurrección, por medio de *Timeo* 41 A-B de Platón», *Augustinus*, 53.208-209 (2008), 175-193.
- ZAMORA, J. M., «Los últimos representantes del paganismo pagano: Damascio y Simplicio», en Ruiz Sola & Pérez González (ed.), 2003, p. 259-270.
- ZANKER, P., «The cult of learning transfigured», *The mask of Socrates: the image of the intellectual in Antiquity*, transl. by Alan Saphiro (Berkeley, CA: University of California Press, 1995), p. 267-331 [original alemán: *Die Maske des Sokrates: das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München: Beck, 1995].











Ἐλπίς δὲ τρεφῆτω σε πυρέοχος

Que te alimente la esperanza cargada de fuego

*Oráculo caldeo 47*