

## ISIDORO EL GNOSTICO Y FERECIDES DE SIRA. SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFIA GRIEGA Y EL ORIENTE

Por Francisco García Bazán\*

Entre los escasos testimonios que poseemos sobre Isidoro,<sup>1</sup> el hijo y discípulo del gran maestro gnóstico Basílides<sup>2</sup>, Clemente Alejandrino conserva aquél que dice: "Y enseguida en el mismo libro (*i.e.* en el segundo libro de las *Exégesis sobre el profeta Parchor*), dice Isidoro: 'Pues me parece también que los que hacen profesión de la filosofía [lo hacen así] para saber qué sea el roble alado y el manto bordado sobre él, cuanto Ferécides expresándose alegóricamente ha dicho sobre la divinidad, habiendo tomado la base de la profecía de Cam'"<sup>3</sup>.

¿Hay en este fragmento elementos que permitan interpretar su contenido, una relación verosímil con los asimismo pocos fragmentos y testimonios que se poseen del cuasi legendario personaje griego aquí invocado y que puedan, igualmente, ayudar a un mejor entendimiento mutuo de las fuentes? Creemos que sí, aunque la crítica haya prestado exigua atención a nuestro texto y hasta hace poco, en lo que toca a la dilucidación del personaje aludido y de su fondo cultural, se haya mantenido signada por el escepticismo.<sup>4</sup>

\* Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET.

<sup>1</sup> Cf. Clemente de Alejandría, *Strom.* II, 113, 3-114,1; VI, 53, 2-5 y III, 1, 1-3 (Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, pp. 41-43).

<sup>2</sup> Cf. *Strom.* VI, 53, 2 (Völker, p. 42).

<sup>3</sup> Cf. *Strom.* VI, 53, 5 (Völker, p. 42). Línea 17 *in fine*, *lac.* según Stählin. El verbo faltante es completado por Simonetti, *Testi Gnostici Cristiani*, Bari, 1970, p. 96: "imparino" y una circunlocución, preferimos la solución de W. Förster en *Gnosis I*, Oxford, 1972, p. 82. Diels relega el problema. Cf. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Zürich/Berlin, 1964, p. 47, 2, 17.

Ordenemos y examinemos, previamente, el material más seguro sobre Ferécides.

Dice la noticia más antigua: "Ya que aquéllos, al menos, de entre ellos (= los teólogos) que son mezclados (*memeigmenoi*) puesto que no lo dicen todo míticamente, como Ferécides y algunos otros, colocan a lo mejor (*áriston*) como principio originante, al igual que los magos"<sup>5</sup>.

¿Qué nos dice aquí Aristóteles que nos ayude a perfilar la fisonomía de Ferécides? Bueno, en primer lugar y con el Estagirita mismo, a) que Ferécides, por lo menos, no es un mitógrafo o teólogo puro, como lo son para él Homero, Hesíodo y el legendario Orfeo<sup>6</sup>. Es decir, que no se trata de un autor que exponga exclusivamente su cosmovisión como un reflejo inmediato de la vida de los dioses; pero que tampoco Ferécides se caracteriza por ser un predecesor de los futuros filósofos, que aguijoneado por similar temple ontológico (el que se encuentra despierto, es cierto, tanto en el amante del mito como en el amante de la sabiduría), haya respondido al tal *pathos* con su razón, en forma, por lo tanto, crítica, clara y de firmes resultados; no, se trata de un amante de la verdad que ha dado respuesta a su inquietud profunda, obedeciendo tanto a un interés intelectual como religioso; pero compartiendo sus respuestas, ora a través del lenguaje imaginario del relato mítico, ora con su esfuerzo racional, tratando de discernir las causas inmediatas de las mediatas y deteniéndose tanto en unas como en las otras<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. E. Zeller, *La Filosofía dei Greci nel suo Sviluppo storico*, Firenze, 1934, pp. 186 y ss. (esp. p. 194); R. Mondolfo, *ibid.*, pp. 194 y ss.; J. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, Paris, 1952, p. 9, que apenas menciona el tema, aunque remite a las exposiciones y recopilación de fuentes de Diels y Gomperz; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, de escasa ayuda; G.S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, reimp. 1975, pp. 48 y ss. (esp. pp. 71-72); W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge Univ. Press, 1962, p. 29, n. 1, remite simplemente a la última obra mencionada y M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, Caps. I y II, que permite el progreso de la investigación. También P. Walcot ha apuntado algunos elementos en *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, pp. 18 y ss. Ver igualmente W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1975, p. 53.

<sup>5</sup> Cf. Aristóteles, *Met.* 1091 b 10 y la aclaración de Diels/Kranz, o.c., p. 46, 7, 2. Si *placet*, Aristotele, *La Metafísica*, a cura di G. Reale, Napoli, 1968, II, p. 439, nn. 10-11, que nada agregan a lo ya dicho por otros.

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Met.* 983 b 25-30 y nota de Tricot I, p. 29 *ad loc.*, con la definición de Bonitz.

<sup>7</sup> Se trata de la nítida distinción que Aristóteles realiza en *Met.* 982 b 15

Pero, además, conviene tenerlo presente, Aristóteles nos ofrece en su noticia dos informaciones más que nos serán más adelante útiles al ser confrontadas con otras fuentes sobre el hombre de Sira y que nos anticipan: b) que en Ferécides el principio óptimo, coincide con el origen de todo (lo que no es unánime entre los teólogos)<sup>8</sup> y c) que entre los magos también el principio más importante es el comienzo de todos los seres.

De las noticias biográficas que nos proporciona Diógenes Laercio, *Vidas* I, 11, no podemos sacar un gran partido. Aunque resulta de valor y ya confirmando el punto a) de Aristóteles, aquello que dice: "Ferécides, el hijo de Babis, nativo de Sira, según Alejandro en sus *Sucesiones de filósofos*, fue discípulo de Pítaco. Teopompo dice que fue *el primero que escribió sobre la naturaleza y los dioses*" (el subrayado es nuestro)<sup>9</sup>.

Poco más adelante, sin embargo, el doxógrafo griego nos conserva un testimonio de inapreciable valor, ya que afirma: "Se conserva el libro (*biblíon*) que fue escrito por Ferécides

---

y en la que es fundamental el paréntesis explicativo. La humana capacidad del asombro es la que conduce al saber y tanto el *filómythos* como el *filósofos* son impulsados por el mismo estímulo. Pero hay aquí presente una discriminación en la unidad. En el primer caso el hombre responde al porqué con un relato maravilloso, el que produce la imaginación creadora puesta al servicio de su capacidad de admiración. Se trata de una respuesta sintética y simbólica, aunque de tendencia intelectual. En el segundo caso, el hombre, igualmente movido por el asombro, contesta racionalmente, en forma analítica y teniendo en cuenta las exigencias, beneficios y sombras de la razón. Ferécides, ante el enigma de la existencia, se muestra como un ejemplar limítrofe, que más que dominar ambos universos, el de la fantasía creadora —no reproductora— y el de la razón crítica, como sucederá posteriormente con Platón, se somete a ellos. Ver también *Met.* 1074 b 5-10.

<sup>8</sup> En efecto, aclara Arist., Zeus, el que reina y gobierna, viene detrás de la Noche y el Cielo (con la cosmogonía órfica); del Caos (ver Hesíodo, *Theog.* 116) o de Océano (ver *Ilíada*, XIV, 201), con Tricot II, p. 824, n. 2, aunque ello se explica por el orden alternativo en el gobierno del mundo (acaso con Hesíodo, *Erga*, 109-200, confirmado por *Met.* 1074 b 10). Más parco Reale, II, p. 298, nn. 20 y 21.

<sup>9</sup> *Vidas* I, II, 116, Hicks I, pp. 120-122. Resultan también sugerentes estos datos: su *floruit* en el 540 a. de C. (ó 544/3, siempre con la cronología de Apolodoro), ya que se le otorga vida en la 59 Olimpiada (l. 121) (es contraria la tradición que haciéndole contemporáneo de los siete sabios coloca su *akmé* en el 585/4 a. de C. y así armoniza con mayor facilidad la leyenda que le hace maestro de Pitágoras; pero véase el examen de West, *o.c.*, pp. 1-2) y su contemporaneidad con Anaximandro. Según Aristoxeno e Ión de Quíos, Pitágoras fue su discípulo o le estuvo muy vinculado (la sospecha de Kirk & Raven, *o.c.*, pp. 51-52 sobre el Fr. 4 de Ión de Quíos nos parece excesiva y seguimos mejor a Hicks I, p. 127) y otras



de Sira, cuyo comienzo es: 'Zeus, Chronos y Chtonia existían siempre; pero Chtonia llegó a ser llamada Tierra (*Gê*), porque Zeus le dio como distinción una tierra (*gên*)'<sup>10</sup>, fragmento que los testimonios neoplatónicos posteriores, al ser más explícitos, nos ayudan a confirmar e interpretar, pues, según Damascio: "Ferécides de Sira decía que Zeus, Chronos y Chtonia existían siempre como los tres primeros principios (yo, acota el comentador, digo que la unidad es anterior a la dualidad y que la dualidad viene detrás de la unidad). Pero que Chronos generó de su propia simiente fuego, aire y agua (la naturaleza triple de lo inteligible creo yo) de los que una vez divididos en cinco sectores, se estableció una otra múltiple familia de dioses, la denominada región quíntuple, y que por eso probablemente la llamen 'mundo quíntuple'"<sup>11</sup>.

Por lo tanto, según los pasajes traducidos, la concepción de Ferécides se mueve en un triple plano: 1º el reconocimiento de los seres divinos superiores, 2º el origen del mundo y su constitución y 3º la exposición de esta última formación bajo una forma mítica que no excluye los elementos antropológicos y éticos.

1º La exposición de la divinidad. Chronos, Zeus y Chtonia siempre han existido, porque el cosmos depende de ellos y no al revés. Pero también entre estos tres dioses superiores hay un orden jerárquico y los que están más estrechamente vinculados al mundo, Zeus y Chtonia, son menos que el poder que los supera y que a través de la divinidad de ellos se manifiesta: Chronos.

---

leyendas (ls. 118-120). Se habla también de su reloj de sol en la isla de Sira, lo que resulta bastante natural en relación con *Od.* XV, 404 y el primero de los dos escolios alejandrinos que se conservan sobre la frase, y de su vinculación con Esparta (ls. 119 y 116-117).

<sup>10</sup> El *Suida* subraya parcialmente dos de las noticias extraídas de Diógenes Laercio: 1º "Cuanto escribió (Ferécides) es lo siguiente cinco zonas (*heptámychos* es insostenible, como se podrá comprobar más adelante y ya lo advertía Preller. Kirk & Raven, *o.c.*, p. 50, lo dan por correcto, sin mayor justificación y P. Walcot busca una prueba con alambicados razonamientos en la epopeya del Baál ugarítico. Puede verse West, *o.c.*, p. 13), combinación divina o generación de los dioses, y hay una *Teología* en diez libros que contiene el origen y la sucesión de los dioses" y "algunos refieren que ha sido el primero en escribir un libro en prosa". Puede verse, Kirk & Raven, *o.c.*, p. 49.

<sup>11</sup> Cf. Damascio, *De Principiis*, 124 b, *si placet*, M. L. West, *o.c.*, p. 12 y Kirk & Raven, *o.c.*, p. 55.

La potencia más elevada es, de este modo Chronos, y de su propia energía fluye la posibilidad misma del cosmos: el elemento luminoso (fuego), el opaco (agua) y entre ellos el aéreo (pneuma). O de otro modo, con la divina teología, Zeus, Chtonia y lo que los posibilita distinguiéndolos, Chronos, como el Viento <sup>12</sup>.

Aristóteles parece haber estado al corriente de esta interpretación al confirmar con el punto b), que Ferécides reconoce un primer Principio perfecto, es decir, Chronos, del que todo procede, el que también es reconocido por los magos, como más adelante veremos.

2º La cosmogonía y cosmología. Parece que el antiguo precursor de los presocráticos detenía más su atención en este nuevo punto que en el anterior. Esto lo ratifica el contenido de un fragmento papiáceo griego que tiene que ver también con el origen y la constitución del mundo. Reza así: "1. Hacen para él las mansiones múltiples y grandes; pero después que hubieron cumplido todas estas cosas, y los bienes, sirvientes y sirvientas y todo otro cuanto es necesario, cuando ciertamente todo llega a estar presto, realizan la boda. Y al tercer día de celebrada la boda, Zeus hace un grande y bello manto y sobre él bor[da a Tierra] y Océa[no y las mansiones de O]céano... 2 'Puesto que... (quise-?-) desposarte, te hon[ro] con esto. Alégrate, pues, y está en mi compañía'. Dicen que estas cosas en primer término constituyeron las primeras anacalypterias y que de aquí tuvo lugar la norma tanto para los dioses como para los hombres. Ella, por su parte, respondió habiendo recibido de él el manto..." <sup>13</sup>. Y afín con este texto que nos habla del matrimonio de Zeus y de Chtonia, del obsequio pertinente que aquél le hace y del discurso que le dirige, es también el testimonio de Proclo: "Ferécides decía que Zeus en el momento de fabricar el mundo se cambia en Amor, porque a su entender él habiendo establecido el mundo a partir de los contrarios, los ha llevado al acuerdo

<sup>12</sup> O sea, el equivalente del Vāyu indoeuropeo. Ver más abajo.

<sup>13</sup> Según el texto establecido por West, *o.c.*, p. 16. La pertenencia de la doctrina a Ferécides se encuentra ratificada por Clemente Alejandrino, *Str. VI, 9, 4*: "Ferécides de Sira dice: 'Zeus hizo un manto... las mansiones de Océano'. Ver Kirk & Raven, p. 60 y ya Zeller-Mondolfo, *o.c.*, p. 194-195. Rec. igualmente lo dicho en el fragmento de Isidoro que nos ocupa y la síntesis de Máximo de Tiro que se traduce más tarde.

y a la amistad y ha extendido por todas las cosas la identidad y la unidad que todo lo invade”<sup>14</sup>. Luego aquí está el mayor interés de Ferécides. Mostrar cómo en un segundo momento y bajo el gobierno de la Potencia primera tiene lugar el mundo, que es una manifestación divina. Ello, por lo tanto, no será más que como una mostración o cristalización de la triple emisión de Chronos, en un lenguaje semi racional, o como, el resultado del Amor de Zeus por Chthonia a través del discurso mítico o de la imaginación creadora. Por lo tanto, a) o b), ya que se trata de exposiciones complementarias:

a) De la triple generación elemental de la semilla divina surge el también divino orden cósmico con sus cinco esferas: el cielo brillante, el éter, el aire, la tierra con el océano y el tártaro, es decir, la cosmología reinante en la Grecia de los tiempos inmediatos de Ferécides<sup>15</sup>. b) Del matrimonio o de la hierogamia del Cielo y de la Tierra como divinidades en sí, o de Zeus y Chthonia, surge, por la transformación amorosa de Zeus (en este acto = Amor)<sup>15a</sup> el regalo para su consorte, que resulta ser el cosmos divino. Una nueva y graciosa realidad que se relaciona con el esposo por su divina esposa. Y aquí la Madre celeste lleva ya, por la realidad actual que sustenta, su nuevo nombre de Madre terrestre y, por ese nombre y por ella, la tierra y los cielos permanecen enlazados, obra manifiesta de la gratuidad o del amor.

El enfrentamiento, por otra parte, del Dios supremo, Chronos, con la Serpiente, cuadra perfectamente con las anteriores explicaciones. En su versión más extensa que es la del escritor eclesiástico Orígenes, se describe del siguiente modo: “Y Ferécides que fue mucho más antiguo que Heráclito relata el mito de un ejército enfrentado contra otro y da como jefe de uno a Cronos y del otro a Ofione y relata sus retos y combates y las convenciones establecidas por ellos, de modo que cualquiera de los dos que cayera al Océano, se considerase vencido y que el que lo arrojó y venció fuese el poseedor del

<sup>14</sup> Proclo, *In Tim.* II, 54, 25 ss. Puede verse Kirk & Raven, p. 61 y A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, Paris, 1967, III, p. 86.

<sup>15</sup> Cf. *Iliada*: XVII, 425; XIV, 288 y VIII, 8, apoyada en su última parte por Hesíodo, *Theog.* 726-729. Agréguese, del mismo modo, Jenófanes, Fr. 8. Puede verse el resumen de Kirk & Raven, *o.c.*, p. 10.

<sup>15a</sup> Rec. Hesíodo, *Theog.*, 120 ss.



cielo”<sup>16</sup>. En efecto, aquí se esquematiza la existencia misma del cosmos como un resultado de la dualidad y oposición, ya que esto es lo que permite su mismo orden jerárquico, al permitir el juego equilibrado de la deficiencia en los niveles inferiores. Por otra parte, se subraya que, no obstante las oposiciones y los obstáculos, es ese orden y la dirección del principio más alto, el que guía al mundo. La batalla primordial, mantenida en el ritual como veremos, y su desenlace simbolizan semejante constitución dinámica del mundo. Pero en tal descripción cosmológica está implícita la preocupación por el hombre.

3º Elementos antropológicos y éticos. Conviene con lo dicho inmediatamente antes y con este apartado, el en apariencia arbitrario y subjetivo comentario de Proclo: “Cuando Ferécides de Sira habla de sectores, zanjas, cavernas, portezuelas y puertas, se da a entender igualmente por medio de ellos, a las generaciones y abandonos de las almas”<sup>17</sup>. Efectivamente el discípulo de Sirianos no hace más que señalar la similitud de su exégesis, que se mueve en el ámbito antropológico y soteriológico, con las ideas que se desprenden de la cosmología cualitativa del mundo quintuple tal como la presenta Ferécides.

## II

Pues bien, la síntesis expuesta del pensamiento de Ferécides, puede ser ampliada analíticamente, si la estudiamos

<sup>16</sup> Cf. Orígenes, *Contra Celso*, VI, 42 (Bueno, p. 424; Diels/Kranz, p. 49, 4, 1-7; Kirk & Raven, pp. 65-66). El texto se encuentra apoyado por el mismo Orígenes: “Así dice Celso que Ferécides entendió estos versos de Homero, por lo que dijo: ‘Debajo de aquella región está la región del Tártaro; a ella la vigilan las hijas de Boreas, las Harpías y la Tormenta. Allí Zeus arroja a aquellos de los dioses que se ensoberbecen’” (*Contra Celso*, VI, 42 (Bueno, p. 425; Diels/Kranz, p. 49, 16-22, Kirk & Raven, p. 66)). Del mismo modo sostiene Apolonio de Rodas en su descripción cosmogónica: “El (= Orfeo) cantó como primero de todos a Ofione y Eurynome, hija de Océano que gobierna sobre el Olimpo, y como por la fuerza el primero, concedió su jefatura a Cronos y éste a Rea, ellos cayeron en las olas del Océano. Los otros dos entretanto, gobernaban sobre los dioses benditos, los Titanes, en tanto que Zeus, todavía joven y manteniendo pensamientos inmaduros en su corazón, residía en la caverna Dictaeon” (I, 503, Kirk & Raven, p. 66).

<sup>17</sup> Cf. Porfirio, *De Antro Nympharum*, 31. Aquí difiere en el detalle, aunque no en el sentido, la Trad. de A. Barcenilla, en *Perficat*, 2ª Serie, Vol. I, Nº 18-19, pp. 17-18.

ahora, como en parte se ha hecho,<sup>18</sup> teniendo en cuenta el fondo oriental y particularmente indoeuropeo, en el que asienta sus raíces.

1. Chronos aparece como el Dios supremo, del que depende la primera generación de dioses, la pareja Zeus—Chtonia, o la triple unidad elemental y, a través de ellos, mediatamente, el cosmos también divino.

Aquí, pues, en primer lugar, Chronos ha desplazado al Uranos hesiódico y a Zeus, que por su función fundamentalmente cosmológica, depende de El, sin que se exalte de este modo, su señorío homérico. Chronos es el Tiempo infinito.

En la India, su paralelo, viene a ser el dios Kāla como principio que todo lo crea y que, de este modo, permite que se registre en el A.V. XIX, 53:

1. Kāla, como el caballo tira (del carro cósmico)  
tiene siete riendas, un millar de ojos,  
no conoce la vejez,  
y posee abundante semen;  
y los mundos son las ruedas de su carro;
2. Tiene su carro siete ruedas y siete cubos  
y la inmortalidad es el eje.  
Porta en sí todos los mundos  
y avanza el primero entre los dioses.
3. ...y dicen que reside en el más alto cielo.
4. Kāla formó todos los mundos...  
Es su padre y se volvió su hijo.  
No existe poder que le sea superior.
5. Kāla creó el cielo,  
Kāla creó la tierra.
8. Kāla es el señor de todo  
y fue padre de Prajāpati.
10. Kāla procreó a los seres  
y, en el principio, a Prajāpati,  
Kasyapa, que por sí mismo existe, nació de Kāla  
y de Kāla nació el ascetismo"<sup>19</sup>.

Aquí el Tiempo se presenta como el principio de todo (= Chronos) y de él se ha originado el "Señor de las criaturas"

<sup>18</sup> Cf. West, *o.c.*, Caps. I y II.

<sup>19</sup> Cf. F. Tola, *Himnos del Atharva Veda*, Bs. As., 1968, pp. 189-191.



Prajâpati (= Zeus) y el ascetismo, *tapas*, o sea, el deseo que presidió la creación universal —ver igualmente la estrofa 8— (= Eros) y ha creado al Cielo y a la Tierra<sup>20</sup>.

Estos mismos himnos son los tenidos en cuenta por la *Maitri Up.* VI, 14-16, que recuerdan asimismo como algunos de sus elementos han sido registrados por Upanisads anteriores<sup>21</sup>.

Esta antigua concepción kalâvadina se relaciona a su vez con el zurvanismo iranio. Hay un antiguo relato cosmogónico persa referido por apologistas cristianos (s. V d. de C.) y musulmanes, que afirma que cuando nada existía Zurvan ofreció sacrificios durante mil años para tener un hijo; pero que al término de sus acciones rituales dudó de la eficacia de sus sacrificios y, entonces, fueron concebidos por él y en él, dos

<sup>20</sup> Ver también A. V., XIX, 54 en J. Varenne, *le Veda*, Paris, 1967, II, p. 540.

<sup>21</sup> 14. "El que reverencia al Tiempo en tanto que Brahman, el tiempo se aleja de él; por esto se ha dicho: 'Del Tiempo derivan todos los seres; por causa del Tiempo creen y en el Tiempo reposan. El Tiempo tiene una forma y está desprovisto de forma'. 15. En verdad, existen dos formas del Brahman (cf. Brh. Up. II, 3, 1): el tiempo y el no tiempo. El que es anterior al sol es el no tiempo, indiviso; el que es antecedido por el sol es el tiempo divisible. La forma del tiempo divisible es el año. Del año nacen las criaturas vivientes; en el año, una vez nacidas, crecen; en el año, reposan. Por este motivo el año es Prajâpati, el Tiempo, el Alimento y el nido de Brahman y el Sí-Mismo (cf. Tait. III, 1)... 16. Este Tiempo encarnado es el océano de las criaturas. El que se mantiene en lo alto se denomina Savitr (= el "procreador"); de él, en verdad, surgen todos éstos: la luna, las estrellas, los planetas, las estaciones y demás y de éstos, este mundo. Ciertamente, cuanto se ve aquí abajo, bueno o malo, de allí proviene. Esta es la razón por la que la esencia del sol es el Brahman. De este modo también es necesario reverenciar al sol, considerándole como el Tiempo. Algunos dicen (ver Chand. III, 19, 1): 'El sol es el Brahman'. Y también se dice: 'El que sacrifica, el que consume la oblación, la fórmula, el sacrificio, Visnu y Prajâpati, todos ellos no son otro que el Señor, el Testigo que brilla en el interior del disco solar' (Cf. M. Esnoul, pp. 35-36). En la estrofa siguiente, revelada ya la identificación del Tiempo sin tiempo con el Brahman, se habla largamente de la ilimitación o infinitud de Este. La ortodoxia posterior ratifica esta especulación sobre el Tiempo en el nivel cosmológico (cf. B.G. XI, 32 y IX, 9 y *Visnu Purâna* I, 2, 14-3.28). Por el contrario, en algunos casos es directamente combatida. Dice así Svet. Up. VI, 1: "Algunos sabios dicen que (la causa del mundo) es la naturaleza y otros dicen que el tiempo. Se engañan, es la potencia de Dios la que hace en este mundo girar la rueda del Brahman" (ver A. Silburn, p. 71). Se trata, en realidad, de dos concepciones diferentes sobre el Tiempo. La atharvânica, que lo considera como causa universal, y la otra, que se imagina al Tiempo como la sustancia de los seres y que, de este modo, insiste sobre su capacidad destructora. El *Mahabhârata* a través de Vyasa y Bali, unifica ambas corrientes como dos aspectos del Tiempo, el indeterminado, causa productora de todos los seres, y el cósmico, absoluto y contingente, que constantemente se destruye y rehace: "El Tiempo que reviste

hijos, Ohrmazd, fruto del rito, y Ahriman, resultado de la duda. Se dice también que ambos antagonistas, una vez engendrados, entran en conflicto y comienza el proceso de la creación cósmica, correspondiendo todo lo positivo de ella al primero y lo negativo, al segundo.

Este relato, según ha podido demostrar con sucesivos estudios M. Molé, sintetiza una posición que es común a lo que de por sí es inseparable, la concepción zurvanita y mazdeana, ambas, formas de la religión irania<sup>22</sup>. Los testimonios persas, para mayor claridad, pueden irse exponiendo desde el siglo IX de nuestra era hacia atrás. Dice el Cap. I del *Bundahishn*, *in initio*: "Está revelado en la buena religión que Ohrmazd se encontraba desde un tiempo ilimitado arriba, totalmente bueno y omnipotente, en medio de la luz... Algunos le llaman 'las luces infinitas'... Ahriman estaba en las profundidades, en medio de las tinieblas, lento para entender y animado de una voluntad asesina... Algunos le llaman 'las tinieblas infinitas'. Un espacio vacío se extendía entre ellos; algunos lo llaman Vây...". De este modo los dos espíritus son finitos en su esencia<sup>23</sup>. Pero Ohrmazd, a causa de su omnisciencia, prevé el futuro y sabe que a través de una creación limitada de 12.000 años podrá vencer definitivamente al Espíritu malo. Esta creación será el instrumento de su victoria. Forma así primero potencialmente, en estado *mênôk*, su creación y así la mantiene por 3 mil años. Ahriman ve la luz, se empeña en dominar-

---

todas las formas y que las sostiene, no tiene ni comienzo ni fin. El Tiempo es la fuente de todas las criaturas. El Tiempo es lo que las hace crecer, el Tiempo es lo que las destruye y el Tiempo, finalmente, es el que las dirige. Sometidas a la pareja de los opuestos, las criaturas infinitamente variadas descansan sobre el Tiempo, según su naturaleza propia" (XII, 244, 19-20. Igualmente, XII, 27.44; 234.91 y 231. 7 a 41. Ver, asimismo, L. Silburn, *Instant et Cause*, Paris, 1955, pp. 137-142, aunque rechazando sus afirmaciones de la influencia de Grecia sobre la India, a continuación de Og. Von Wesendonk. Ver *infra*).

<sup>22</sup> El examen del denominado "problema zurvanita" está resumido en Duchesne-Guillemin, *La Religión del Iran Ancien*, pp. 302-307, con las tesis previas y la de Frye, expuesta en "Zurvanism again", *Harvard Theol. Review* 1959, pp. 65 y ss. brevemente en, *La herencia de Persia*, pp. 285-6. Para la antigüedad irania de los indicios y vestigios de Zurvan, cf. G. Widengren, *La religión de l'Iran*, pp. 174 y ss.

<sup>23</sup> Aunque, en realidad, diferentes en poder, por ello se dice: "el hecho de que en el cuerpo futuro la creación de Ohrmazd ejercerá un dominio ilimitado eterno implica lo infinito; el hecho de que en idéntico momento la de Ahriman será destruida, implica lo finito", cf. M. Molé, en *La Naissance du Monde*, Paris, 1959, p. 316.



la, pero no puede por ser más poderosa que él; entonces crea a los dêv y a otros seres, su ejército infernal. Esto no inmuta a Ohrmazd. Pero Ahriman ve la creación de Ohrmazd y la exalta. En un primer momento éste quiere hacer un tratado pacífico para que de este modo Ahriman, en lugar de oponérsele, le ayude en la obra creadora. Pero movido por la envidia, se niega y se hace el acuerdo de los 9 mil años. Así comienza el mundo de la mezcla con 3 mil años de Ohrmazd, 3 mil de equilibrio y 3 mil de Ahriman.

Seguidamente se describe la creación. Es ésta la que hace a Ohrmazd rey, omnividente, omnipotente, sabio, opuesto al mal, etc. Primero, Ohrmazd crea a los *yazatas* y al tiempo ilimitado, después, el tiempo limitado, la permanencia, la falta de bondad, la incorruptibilidad y la voluntad de sumisión. Este tiempo limitado, que es, en realidad, el medio o instrumento del combate, corre por 12 mil años, primero, sin corrupción ni desarrollo de movimiento, o sea, inespacial; en estado *mênôk*; después con un desarrollo material; por eso su verdadera naturaleza es la eternidad, el tiempo ilimitado, y así se dice que: "el Tiempo es más poderoso que las dos creaciones; el Tiempo es la medida de las obras y de las disposiciones... El Tiempo fija el término del tiempo. Lo que es marcado por el tiempo se derrumba. Nadie escapa al tiempo entre los hombres mortales, ni volando hacia arriba, ni metiéndose en un agujero hacia abajo, ni ocultándose bajo los pozos de las aguas frías". Ohrmazd de su misma esencia produce la forma de su creación como un fuego claro, blanco y brillante y del *gêtê*, o sea, la creación posterior a la del estado *mênôk*, a *Vây*, y con la ayuda de éste produce la creación. Esta se inicia por el cielo brillante, que es como un huevo, y en su interior, está lo demás<sup>24</sup>.

Y para mayor claridad: Yasna 72,10 habla del tiempo ilimitado y del tiempo limitado; pero sobre todo sostiene la Yasna 30,3:

<sup>24</sup> El relato cosmogónico del *Dâtastân -i-Dênîk*, deja en silencio los contenidos de la creación *mênôk* y la transformación de la creación *mênôk* en *gêtê* y comienza directamente por ésta, o sea, por el tiempo de la mezcla. De este modo habla del ataque del Adversario, etc. e insiste en el carácter soteriológico. El *Dênkart* 8, 2 ss. reduce aún más la creación como algo negativo frente al *mênôk* y es siempre el tiempo limitado en lo material el que es comprendido como algo inferior. Estos textos tienen presente, una primitiva unidad que se torna dual y más



Por otra parte, los dos espíritus que se conocen... como gemelos son, uno, lo bueno, el otro, lo malo, en pensamiento, palabra y acción. Y entre ambos eligen bien los que saben, no los necios".<sup>25</sup>

Luego, si son gemelos, los espíritus del bien y del mal que eternamente existen<sup>26</sup> provienen de un mismo fundamento, de Ahuramazdah y son, primordialmente, un solo *mainyu*, el que se escinde en *spenta* y *angra*. Y es Ahuramazdah, bajo la forma del primero, el que crea los cielos y la tierra, etc., revelando de este modo un carácter hegemónico.

Los datos expuestos se encuentran igualmente de acuerdo con lo referido por Eudemo de Rodas sobre la creencia de los magos: "Los magos y la familia toda de los arios, como también escribe Eudemo, unos llaman Espacio, pero otros, Tiempo, al todo inteligible y único, a partir del cual se han dividido el dios bueno y el mal daimon, la luz y la oscuridad anterior a estas cosas, como algunos dicen"<sup>27</sup>.

Es posible darse cuenta, por consiguiente, a través de los testimonios de Occidente, que el zervanismo era doctrina de los magos reconocida ya en el siglo IV a. de C.; pero, por las fuentes orientales, de que existe también una continuidad en las especulaciones y tradiciones sobre el Tiempo como divinidad, que se remonta a una etapa del pensamiento religioso indoeuropeo bien antigua. Nada de extraño, por lo tanto, tiene que Ferécides de Sira, haya sido influido en su doctrina sobre el Tiempo como primer principio por la doctrina irania del Zurvan akarana, recuperando de este modo una arcaica tradición, por lo menos indoiraniana, que ya se pudo hacer presente en Grecia en alguna de las sucesivas invasiones de pueblos indoeuropeos, a partir de la primera mitad del segundo milenio a. de C.<sup>28</sup>

---

tarde vuelve a unificarse, según lo muestran los *gâthas*, los testimonios de la religión irania más antiguos. Yasnas 30, 2-3; 45, 2 y 44, 3.

<sup>25</sup> Cf. el texto en Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris, 1948, p. 238.

<sup>26</sup> Yasna 51, 22, ya que lo que aquí se aplica a los seres eternos buenos, debe ampliarse para el malo, por lo menos, respecto del origen.

<sup>27</sup> Cf. el texto en Bidez-Cumont, II, pp. 69-70 y su comentario en I, pp. 62 y ss. Aristoxeno también lo certifica en relación con Pitágoras. Ver el extracto sacado de Hipólito, *Elenchos* I, 2, 12-15, en Bidez-Cumont II, p. 63. A la misma doctrina se refiere Plutarco, *De Iside et Os.*, Cap. 46.

<sup>28</sup> Algo de esto ya lo sospechaban Bidez-Cumont, I, p. 63, n. 2.

Tampoco parece que estuvo Aristóteles tan alejado de esto que ahora reconocemos, ya que al menos admitía en el punto c) que entre Ferécides y los magos existía una cierta coincidencia en la concepción de su primer principio.<sup>29</sup>

Pero también la doctrina de Ferécides sobre las cinco zonas cósmicas, con su doble sentido cosmológico y ético-soteriológico, tiene sus paralelos en el Oriente indoeuropeo, con lo que asimismo es posible vislumbrar, de qué modo cierta estructura de un pensamiento culturalmente más originario, se ha mantenido en estratos más arcaicos de la civilización griega, manifestándose a través de concepciones cosmológicas populares.

Ferécides, según hemos dicho, expone con su descripción de un mundo quíntuple una cosmología que en su momento es la vulgar, pero aclara también que esa manifestación de los dioses en el cosmos ostenta una jerarquía que se relaciona con el estado de purificación del alma humana, como siglos después lo confirma Proclo.

Pues bien, claras analogías con esta descripción, como ya lo recuerda West<sup>30</sup>, se encuentran en fuentes de origen iranio, según es claramente observable, siglos después, en los textos cosmogónicos maniqueos y en la cosmogonía de Bardesanes de Edesa, los que se inspiran en el mismo fondo persa.

Naturalmente, para comprender correctamente el sustrato histórico común que con West entrevemos, es necesario dejar de lado la oposición neta, peculiar del maniqueísmo, entre el mundo inferior quíntuplemente constituido y el mundo superior de la luz; aunque, aquí mismo, no obstante el hincapié que se hace en subordinar la cosmología a la soteriología, se descubre un mismo tipo de especulación.

Dice Teodoro bâr Kônai en el Escolio XI, refiriéndose a la cosmogonía maniquea: "El Rey de las tinieblas reside en su tierra tenebrosa, en sus cinco mundos: el mundo del humo, el mundo del fuego, el mundo del viento, el mundo de las aguas y el mundo de las tinieblas"<sup>31</sup>. San Agustín habla igualmente

<sup>29</sup> Rec. *ut supra*. Para las noticias de Aristóteles sobre los magos, cf. Bidez-Cumont, I, pp. 15 y ss y II, p. 9. y ya antes W. Jaeger, *Aristóteles*, México, 1946, pp. 154 y ss. Aunque la interpretación que dan los sabios de habla francesa al texto de Aristóteles no sea convincente. Ver asimismo I, p. 102 y II, 69, n. 13.

<sup>30</sup> Cf. M. L. West, *o.c.*, pp. 36 y ss.

<sup>31</sup> *Si placet*, H. Ch. Puech, "Le Prince des Ténèbres en son Rayaume" en



en *Epist. Fundamenti*, 18, 46 de los *quinque antra tenebrorum*<sup>32</sup> y el *Kefalaion* VI indica: "De nuevo el que ilumina (= Mani), dice a sus discípulos: 'Hay desde el comienzo, cinco habitaciones<sup>33</sup> en la tierra de las tinieblas. De ella han salido los cinco elementos, de los cinco elementos han sido formados los cinco árboles y de los cinco árboles, a su vez, las cinco especies de criaturas propias de cada mundo, machos y hembras. De su lado, los cinco mundos tienen cinco rayos, cinco espíritus, cinco cuerpos y cinco gustos, particulares para cada mundo y diferentes entre sí' ". Más adelante se habla de estos mundos con sus respectivos arcontes, como los mundos del humo, del fuego, del viento, del agua y de las tinieblas.<sup>34</sup>

Y el mismo bâr Kônai nos refiere también que según Mani "El Principio bueno habita en la Región de la Luz... y que además de El habitan allí sus cinco glorias... y al principio del mal le llama el Rey de las Tinieblas, y dice que habita en su oscura tierra en sus cinco mundos".<sup>35</sup>

Luego, con este texto clásico del maniqueísmo y sin necesidad de entrar en detalles, tenemos una analogía fundamental con Ferécides: Padre de la Grandeza o Principio bueno = Chronos (= Zurvan). Las cinco glorias luminosas = Zeus/Chtonia o los tres elementos fuego, viento, agua, que se reflejarán en el cosmos.

La tierra oscura quintuple formada por las regiones del humo, el fuego, el viento, las aguas y la oscuridad = al *penta-mychos*, constituido por el cielo, el éter, la atmósfera, la tierra y el mar, y el tártaro. La antigüedad de la doctrina que Ferécides conserva, así como su vieja data se torna patente.<sup>36</sup>

*Etudes Carmélitaines*, 1948, p. 151.

<sup>32</sup> Cf. Jolivet-Jourjon, p. 436. Puede verse asimismo *De Mor.* II, 9; *De Haer.* 46; *Epist. Fund.* 28 y 31 y *Traité Chavannes-Pelliot*, pp. 560-561 al igual que Puech, *l.c.*, p. 153.

<sup>33</sup> *tamieia* en el texto copto. La expresión se hace también presente entre los textos maniqueos de El Fayum en *Salmos* II, p. 17-18 y 11, 15, para referirse igualmente a las moradas del Padre de la Grandeza. Puede v. Puech, *l.c.* pp. 137-8 y n. 1.

<sup>34</sup> Ver igualmente el *Kefalaion* XXVII. De estos textos maniqueos depende asimismo un texto mandeo, *Ginzâ de la derecha*, XII, 6. Puede verse Puech, pp. 142-144 y K. Rudolph, en *Förster et alii*, *Gnosis* II, pp. 159-161. Cf. asimismo, 'Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, pp. 778 y 787 (ed. de B. Dodge).

<sup>35</sup> Cf. A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York, 1932, pp. 221 y ss.



Pero asimismo el elemento dinámico que describe el equilibrio del mundo como una armonía de contrarios y que coloca en el origen del cosmos una batalla ejemplar entre los seres luminosos y subterráneos, muestra para Ferécides un origen griego inmediato, ya que el motivo se conserva bajo la forma del rito en Esparta<sup>37</sup>; pero asimismo, en su fundamento, se descubre una antigua tradición indoeuropea al estilo de la que se ofrece en la India con la derrota del dragón Urtra por Indra<sup>38</sup>. Ello refleja claramente el contenido de un mito de soberanía, de nivel dinámico, que puede haber puesto a su servicio un ritual agrario aborigen y que, por lo tanto, siguiendo la lógica inherente a las manifestaciones religiosas, no asimila ciegamente este elemento, ni se somete a él, sino que lo pone a su servicio de acuerdo con la normativa de una intuición religiosa propia.<sup>39</sup>

Transparece igualmente en Ferécides de Sira a través del árbol alado sobre el que se dibuja la tierra y el mar, según Isidoro, una vieja nota religiosa propia de las culturas arcaicas: la del árbol como símbolo del cosmos<sup>40</sup>. Es decir, el árbol aparece aquí como el eje cósmico que atraviesa el cielo, la tierra y el lugar inferior y que así los significa como una realidad total y cambiante, que constantemente muere y se regenera. Mejor símbolo no se le podía imponer al sabio griego<sup>41</sup>. Pero hay más. El tema del árbol adornado se encuen-

<sup>36</sup> Todo lo dicho deriva de la cosmología irania, la que tiene su equivalente en la India, ya que el mundo precede de Prajâpati, como aquí de Ohrmazd. Los cinco elementos en relación con el Tiempo se presentan en *Svetaśvatara Up.* 6, 1-2. Ver también *Mahabhârata* XII, 267, 9. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* I, pp. 99 y ss. facilita una coherente exposición de la cosmología védica. Para Bardesanes, véase, H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966, pp. 130 y ss.

<sup>37</sup> Para éste y algunos otros paralelos griegos cf. en general, West, *o.c.*, pp. 68-72.

<sup>38</sup> Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1962, pp. 73 y ss.

<sup>39</sup> Algo similar acontece con el Yahvé bíblico en algunos relatos cosmogónicos conservados por las tradiciones cananeas, p. ej., *Salmos*, 74, 12-17 y 89, 10-12, no se trata, al igual que con Indra y Cronos, de un mito agrario, sino de la adaptación de éste último en un contexto de soberanía dinámica. Las reflexiones de J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Bs. As., 1965, pp. 90 y ss., no parecen cuadrar bien aquí.

<sup>40</sup> Cf. lo ya apuntado por West, *o.c.*, pp. 72 y ss.

<sup>41</sup> Cf. en general, Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954, pp. 257 y ss.

tra entre los persas<sup>42</sup> y paralelamente con nuestro texto en algunos ritos helenos<sup>43</sup>, aunque el fondo de la tradición pertinente se nos muestra claramente indoeuropea.<sup>44</sup>

Nos queda, por último, un elemento de las noticias sobre Ferécides, el nombre de 'Zeus' bajo la forma de 'Zas', ante cuya extrañeza se tejen las hipótesis más dispares<sup>45</sup>. Sin embargo, debemos seguir nuevamente a West<sup>46</sup>, para llegar a resultados más prometedores. Esta forma lingüística peculiar no es más que la consecuencia de una transformación voluntaria del mismo Ferécides del vocablo correspondiente y de su espíritu universalista. Las noticias de Diógenes Laercio son aquí de gran utilidad, al afirmar con Alejandro que Ferécides era "hijo de Babis y nativo de Sira"<sup>47</sup>, pues el primer nombre es de origen asiático, siendo frecuente en Frigia, Pisidia y Galacia<sup>48</sup>. La forma dada por Ferécides a Zeus: *Zás-Zanta*, es ajena al griego y es imposible encontrarle una respuesta en esta lengua. Muy superior, por lo tanto, sería la hipótesis que hace cambiar deliberadamente a nuestro autor el nombre del dios luvio Santa, ya considerado por los mismos griegos como equivalente a Zeus y propio de las comarcas de donde habría de provenir el padre de Ferécides, con el sustantivo griego, construyendo

<sup>42</sup> Cf. Herodoto VII, 31. West, *o.c.*, p. 73.

<sup>43</sup> Si *placet*, West, *o.c.* pp. 73-74.

<sup>44</sup> Sintetizando la función del árbol cósmico, en su aspecto estático: R. V. II, 24, 7; A. V. II, 73 y X, 7, 38; *Kat. Up.* VI, 1 y más evidente aún *Maitri Up.* VI, 7, en relación con los elementos (en Ferécides los cinco sectores). Ver asimismo B. G. XV, 1-3. Teniendo en cuenta el aspecto regenerativo: R. V. X, 97; VII, 34, 23; X, 64, 8 y A. V. IV, 136, 1. Puede verse M. Eliade, *o.c.*, pp. 262-263 y 267. A esto no sería extraño *Od.* V, 68 y ss. Naturalmente este punto pudo ser robustecido por elementos prenicénicos del culto de la diosa madre. Si *lubet* E. O. James, *Le culte de la déesse-mère*, Paris, 1960, pp. 146 y ss.

<sup>45</sup> Cf. por ejemplo, Vernant, *o.c.*, p. 90, quien sigue a Gomperz. La explicación de Kirk-Raven, no es más convincente, *o.c.*, pp. 55-56. Por otra parte, la etimología de *Zeús-diós* (-*diwós*) se encuentra bien establecida a través del sánscrito: *dyaus-dívas*, del latín: *Juppiter-Jovis* y del hitita: *šius-šün(i)* raíz DIV, resplandecer. La forma *Zén* (Esquilo, *Suplicantes*, 162), deriva del acusativo antiguo, según se refleja en Homero. En micénico se registra la misma derivación para el dativo (*dii = diwe*) y los testimonios de los diversos dialectos son coherentes con este origen. Los mejores lingüistas, con cautela, presumen un arreglo entre *Zan* y *Zeús*. Cf. Chantraine, *Dict. Etym.* II, p. 399.

<sup>46</sup> Cf. *o.c.*, pp. 50 y ss.

<sup>47</sup> *Vitae* I, 11, 116-117 (Hick I, p. 121).

<sup>48</sup> Ver L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, pp. 113-116, seguido por West, *o.c.*, p. 3.

un nombre más primitivo y, a su parecer, válido para ambas lenguas.<sup>49</sup>

### III

Volvamos ahora a la noticia de Isidoro el gnóstico sobre Ferécides. La primera parte de la información sobre el árbol alado y el manto bordado sobre él, referido al cosmos y a su índole mudable, no presenta ya mayores dificultades y es una descripción que tiene que ver con los cosmovisión de Ferécides de acuerdo con los restantes testimonios analizados. Pero tampoco, al parecer, la parte final del fragmento, la que atribuye un origen oriental al pensamiento de Ferécides, aunque oscura, es tan desatinada. Examinemos, por lo tanto, los diferentes niveles significativos que nos ofrece la afirmación.

El primer plano y el más superficial, es claramente polémico, se inserta en una tradición de discusión que es originalmente griega y postplatónica, que entre los escritores cristianos ha adoptado una forma peculiar<sup>50</sup> y que desde un punto de vista estrictamente historiográfico es una falsedad. Si, además, se recurre a las líneas que también Clemente nos conserva sobre el libro I de la obra ya citada de Isidoro, el artificio del gnóstico se torna más evidente: "Los atenienses dicen que algunas cosas eran reveladas a Sócrates por el daimon que le acompañaba y Aristóteles afirma que todos los hombres tienen trato con los daimones [que] les acompañan durante el tiempo de la incorporación, habiendo recibido esta enseñanza como algo profético y habiéndola registrado en sus libros, sin haber confesado de dónde lo ha tomado", y poco más adelante, "y no piense ninguno en cuanto a lo que decimos como propio de los elegidos, que sea posible que esto haya sido dicho pre-

<sup>49</sup> Cf. West, o.c., pp. 51-52.

<sup>50</sup> Una puramente teórica como en Justino, adoptando la concepción estoica sobre la economía judeocristiana. Otra, diversa, que va más lejos y más próxima a nuestro caso, como sucede con Clemente de Alejandría, el que ha tomado fuerzas, a su vez, de Filón el Hebreo y que, paralelamente, puede haber sido animado en sus consideraciones por la polémica de los platónicos (en sus múltiples orientaciones) en torno al dualismo supuestamente original de Platón originado por una influencia oriental. Cf. Aristóteles, *Met.* libro N, *passim* el que ya señala la línea de Espeusipo, seguida posteriormente por el neoplatonismo y la de Jenócrates, Heráclides, etc. cuyos ecos repercuten en el siglo II, en autores como Plutarco, Celso y Numenio.



viamente por algunos filósofos; porque el hallazgo no es de ellos, sino que habiéndoselo apropiado de los profetas lo han atribuido a quien según ellos es sabio, aunque no lo es".<sup>51</sup>

El segundo nivel que puede haber servido de incentivo, probablemente haya sido el conocimiento de elementos historiográficos accesibles para el gnóstico alejandrino, los que de buena fe deben haber sido confundidos en sus fuentes de información originales.<sup>52</sup>

El tercer plano, basado en tradiciones no escritas y doctrinales, albergaba, sin embargo, elementos de verdad históricos. En efecto, Isidoro podía tener en cuenta no sólo la terminología oriental de Ferécides analizada, sino asimismo en virtud de su medio judeocristiano, Gén. X, 6, 8-12: "Hijos de Cam: Kuś... Kuś engendró a Nemrod... Los comienzos de su reino fueron Babel, Erech y Acad"<sup>53</sup>. Es decir, el fundador del imperio del que serían más tarde originarios los caldeos y tras sucesivas transfusiones, los magos cuyas doctrinas se esparcieron por Egipto. Para Isidoro, por lo tanto, en el Hijo de Noé se encontraba el profeta fundamental que inspiró, entre otras, la sabiduría de Ferécides<sup>54</sup>. De este modo, y dejando de lado las propuestas de solución hasta ahora realizadas, que ponen en relación con nuestro tema el libro del profeta Barcabas mencionado en la refutación de Agripa Castor<sup>55</sup>, así como los apocalipsis supuestamente zoroastrianos mencionados por Porfirio en V.P. XVI<sup>56</sup> y, por el contrario, teniendo en cuenta a Josefo, Isidoro confirmaría el mismo resultado sobre el doble origen oriental de la enseñanza de Ferécides, al que nos ha

<sup>51</sup> Cf. *Strom.* VI, 53, 3-4, Völker, p. 42.

<sup>52</sup> Cf. Josefo, *Contra Apionem* I, 14, en donde se afirma que Tales, Pitágoras y Ferécides han tomado sus doctrinas de los caldeos y de los egipcios. Rec. asimismo la noticia de Eusebio en P.E. I, 10, 50 (Kirk & Raven, p. 68) sobre Filón de Biblos sosteniendo el origen de la figura de Ofioneo de los fenicios y la reiteración del Suidas (Kirk & Raven, p. 52).

<sup>53</sup> Téngase presente un caso paralelo en *Apocalipsis de Adam*, 130 y ss. entre los manuscritos de Nag-Hammadi. Si placet, R. Kasser, *Rvue. Théol. et Phil.* 5, 1967, pp. 323 y ss.

<sup>54</sup> Cf. ya Bidez-Cumont I, pp. 42 y ss.

<sup>55</sup> Cf. Eusebio, *H.E.* IV, 7, 7 (Velazco Delgado I, p. 205). La síntesis de W. Smith, *Dictionary of Christ. Biograph.*, 1887, I, pp. 249-250, presenta aún utilidad.

<sup>56</sup> Cf. F. García Bazán, "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", *Salesianum* 3, 1974, pp. 463 y ss. La nota de Kirk & Raven, *o.c.*, p. 65 en la forma como estos autores plantean el problema resulta ociosa.

llevado el examen de las diversas fuentes conservadas: 1º en forma mediata, sobre la base de fuentes autóctonas, producto de un largo aclimatamiento anterior y 2º en forma inmediata, por la influencia ocasional de este o aquel elemento del Oriente próximo. Naturalmente, Isidoro y Josefo se remitían a notas dispersas pertenecientes a una misma corriente, la de los diversos elementos orientales que se habían afincado entre el sacerdocio egipcio y diferentes puntos de la cuenca mediterránea del Este por influencia de los magos helenizados.