

Plutarco entre mundos

visões de Esparta, Atenas e Roma

**Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão,
Maria Aparecida de Oliveira Silva
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

PLUTARCO Y LA CRISIS ORACULAR DEL FINAL DEL MUNDO ANTIGUO (Plutarch and the crisis of the oracles at the end of the ancient world)

JESÚS-M^a NIETO IBÁÑEZ (jesus.nieto@unileon.es)
Universidad de León

RESUMEN – Plutarco da testimonio de la crisis de la actividad profética de finales del siglo I y principios del II. Los textos proféticos recogidos por Plutarco muestran por una parte la incredulidad hacia ellos y por otra la conversión de los oráculos tradicionales griegos en nuevas prácticas teológicas. Por ello Plutarco será utilizado por los Padres de la Iglesia para criticar la actividad profética pagana.

PALABRAS CLAVE – Plutarco, oráculos, Cristianismo, Delfos, Patrística

ABSTRACT – Plutarch testifies to the crisis of prophetic activity between the late first century and the beginning of the second. The prophetic texts collected by Plutarch show the disbelief towards them and, on the other hand, the conversion of the traditional Greek oracles in new theological practices. Thus Plutarch will be used by the Fathers of the Church to criticize pagan prophetic activity.

KEY WORDS – Plutarch, oracles, Delphi, Christianity, Patristic

En el tratado plutarqueo *Sobre la desaparición de los oráculos* Demetrio, gramático de Tarso, propone con estas palabras indagar sobre la crisis oracular del momento:

«No hace ninguna falta recabar información y plantear el problema de los oráculos de allí cuando estamos viendo el oscurecimiento de los de aquí, o mejor la desaparición de todos ellos a excepción de uno o dos, sino que lo que hay que considerar es por qué causa se hallan tan sumamente debilitados»¹.

En efecto, a pesar de que Plutarco contribuye al renacimiento de la religión del Apolo delfico, sin embargo constituye también un testimonio destacado del cese de la actividad profética y de la crisis de la mántica a finales del siglo I y principios del II, en un contexto que empieza a estar ya dominado por el cristianismo. Los textos proféticos recogidos por Plutarco muestran por una parte la incredulidad hacia ellos y por otra la conversión de los oráculos tradicionales griegos en teológicos. Ya en pleno siglo V Teodoreto de Ciro ve en Plutarco un testimonio indiscutible a la hora de certificar el final de los oráculos de Apolo: no es hebreo, sino griego de nacimiento y de lengua; conoce exactamente el error de los oráculos, pues Queronea no está lejos de Delfos, Lebadea y Oropos. Califica a

¹ *Def. orac.* 411E-F. Traducción de F. Pordomingo y J. A. Fernández Delgado (*Plutarco. Obras morales y de costumbres. VI*) en Biblioteca Clásica Gredos 213, Madrid 1995.

Plutarco de persona muy sabia y de gran experiencia y destaca sobre esta temática su obra *Sobre la desaparición de los oráculos*²:

Μαρτυρεῖ δὲ διαρρήδην καὶ Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς, ἀνὴρ οὐχ Ἑβραῖος, ἀλλ' Ἕλλην καὶ τὸ γένος καὶ τὴν γλῶτταν, καὶ μὲν τοι καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς δόξαις δεδουλωμένος καὶ τὸν τῶν χρηστηρίων ἀκριβῶς ἐπιστάμενος πλάνον.³

Al final del texto plutarqueo⁴ concluye así Teodoreto: “Plutarco escribió esto después de la venida de nuestro Dios y Salvador. El tiempo muestra la causa de la desaparición de los oráculos.”⁵

De la mano de los autores cristianos es posible analizar las reflexiones de Plutarco sobre el final de la práctica oracular antigua y los argumentos fundamentales de la crítica antioracular de los que el queronense es transmisor en algunos autores patrísticos. Desde los apologetas del siglo II, desde Justino hasta Cirilo de Alejandría, el cristianismo va a criticar la actividad profética pagana y va a insistir en el fin de los oráculos antiguos. Con estos primeros autores se asiste a una utilización de la literatura oracular griega con un doble fin: criticar lo absurdo de las profecías paganas y reinterpretar en clave cristiana sus vaticinios para poner de manifiesto las numerosas contradicciones, errores y males que han provocado las profecías délficas. Los argumentos que la Patrística toma para criticar la adivinación griega en parte están tomados de los propios autores griegos, como es el caso, no sólo de Plutarco⁶, sino también de Enómao de Gádara⁷, Luciano⁸ o Porfirio. Entre los filósofos hay defensores y detractores del fenómeno profético, que lo eran también ante el problema de la providencia y del Destino. Escépticos, cínicos y epicúreos son enemigos declarados, mientras que estoicos, platónicos y pitagóricos son defensores, y los peripatéticos están en una postura intermedia⁹.

Plutarco como fuente para el conocimiento de los oráculos es ambivalente. Por una parte es testigo de la situación oracular del momento y, por otra, su testimonio es el punto de partida de toda una literatura de crítica al profetismo antiguo que desemboca en los autores cristianos y que evidencia la conocida crisis oracular. A caballo entre estos dos siglos nuestro autor testimonia en sus

² *Affect.* 10.5.

³ *Affect.* 10.5-6; edición de Canivet (1958).

⁴ La fuente intermedia es Eusebio de Cesarea *PE* 5.4., 2 y 17, 1.

⁵ *Affect.* 10.11. Plutarco, junto con Enómao, Porfirio o Diogeniano son testimonios importantes, dignos de fe (ἀξιόχρεοι) para los paganos.

⁶ Sobre la relación de Plutarco con la Patrística vid. De Faye (1906) y Betz (1975).

⁷ Hammerstaedt (1988).

⁸ Luciano se hace eco de las prácticas adivinatorias de su época en sus opúsculos *Hesiodus, Iuppiter confutatus* y *Iuppiter tragoedus*, de una forma más teórica, y en *De morte Peregrini* y *Alexander*, con ejemplos prácticos y populares. Luciano cuenta con todo detalle los procedimientos que el falso profeta Alejandro utilizaba para dar sus respuestas; *Alex.* 19-21; cf. Amandry (1950) 160, n. 5.

⁹ Badali (1976).

obras la complejidad que había alcanzado el fenómeno oracular. Como sacerdote de Delfos y su afición a numerosas lecturas Plutarco se presenta como experto conocedor de oráculos y colecciones oraculares.

Su obra aporta datos sobre la propia institución oracular y sobre los oráculos¹⁰, habida cuenta de que él fue sacerdote délfico durante tres años de su vida¹¹. A este tema dedicó de forma monográfica tres importantes tratados de su *Moralia*: los tres «diálogos píticos», *Sobre la e de Delfos*, *Sobre por qué la Pitia no profetiza ahora en verso*¹² y *Sobre la desaparición de los oráculos*¹³. Además, sabemos de otras obras, de las que sólo conservamos el nombre o algunos fragmentos poco significativos, que tenían la mántica como tema central¹⁴.

Como hemos apuntado, Plutarco da testimonio de la crisis de la actividad profética de fines del siglo I principios del II, que, no obstante, llega a experimentar una revitalización del fenómeno hasta su extinción definitiva por el triunfo del cristianismo, lo que R. Lane Fox¹⁵ llama un «segundo florecimiento» de los oráculos y que afecta a los diferentes Apolos, a las Sibilas y a otros falsificadores. La incredulidad en los oráculos y el debilitamiento de la fe popular en ellos es un tema constante en la filosofía del momento, como lo atestigua, además de Plutarco¹⁶, Estrabón (10.3.23), Tito Livio (48.13.1) o Cicerón (*Div.* 2.41 y 57), entre otros.

Paradójicamente las prácticas adivinatorias son una de las que más se resisten a desaparecer en el declive generalizado de las tradiciones religiosas griegas. Mientras algunas sedes oraculares están en franca decadencia, otras, como la de Apolo en Claros y en Dídima, disfrutaban de una destacada popularidad y prestigio gracias a sus oráculos teológicos¹⁷.

La adivinación es uno de los elementos más destacados en el sentimiento religioso del siglo II. En los primeros siglos del Imperio el contexto intelectual y religioso determina la situación de los centros y modalidades oraculares, que

¹⁰ Plutarco es la única fuente conocida o la fuente más antigua de algunas de las respuestas; cf. Fernández Delgado (1994). El número total de oráculos que Plutarco cita o a los que se refiere es de sesenta y siete en *Moralia* y treinta y nueve en las *Vidas*, la sexta parte de los que se incluyen en el corpus de Parke-Wormell; cf. Barrigón & Ruiz (1996) 192.

¹¹ Ziegler (1965) 34 ss y 229 ss; cf. también Fernández Delgado (1992) 52-72.

¹² También conocido a partir del título latino *Sobre los oráculos de la Pitia*.

¹³ El epígrafe de “diálogos píticos” procede de la edición que de ellos hizo de forma separada Paton (1893).

¹⁴ Sobre la importancia de los oráculos en la obra de Plutarco pueden consultarse los conocidos trabajos de Flacelière, (1938), (1943) y (1953), Amandry (1950) y Defradas (1955).

¹⁵ Lane Fox (1986) 204.

¹⁶ ‘οὐδέν’ ἔφη ‘δεῖ περὶ τῶν ἐκεῖ πυνθάνεσθαι καὶ διαπορεῖν τὴν ἐνταῦθα τῶν χρηστηρίων ἀμαύρωσιν μᾶλλον δὲ πλὴν ἐνὸς ἢ δυεῖν ἀπάντων ἐκλειψιν ὄρωντας, ἀλλ’ ἐκεῖνο σκοπεῖν, δι’ ἣν αἰτίαν οὕτως ἐξησθῆνκε. *Def. orac.* 411E-412E. (edición de Sieveking).

¹⁷ Clemente de Alejandría (*Protr.* 2.1, 10), Porfirio (*Epist. Ad Aneb.* 14) y Orígenes (*Cels.* 1.70, 384) atestiguan la existencia de profetas de Apolo en Dídima y la actividad del oráculo en el siglo III; cf. Fontenrose (1988) 22-23 y 55-56.

se debaten entre la continuidad y la innovación antes de su desaparición. La religiosidad del siglo II presenta una profundidad y riqueza de matices, que trae consigo un amplio florecimiento del misticismo, de la teosofía y de la magia. Los centros culturales, de antigua o reciente fundación, conviven con el florecimiento de los ritos orientales, con profetas y manteis itinerantes y nuevas revelaciones que dan lugar a diversas colecciones oraculares, como los *Oráculos Sibílicos* y los oráculos de Bacis. Después de una momentánea decadencia de los centros oraculares griegos, incluido el de Delfos, se asiste a un verdadero auge de las prácticas adivinatorias y proféticas¹⁸. Más que de una desaparición hay que hablar de una modificación de las prácticas proféticas. Los santuarios de Delfos, Claros, Dídima, Dodona, Amón, Lebadea, etc.¹⁹ ven renovada su influencia en la religiosidad del momento. Precisamente este tema es el centro del diálogo de Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*²⁰. En el tratado se hace mención del oráculo de Amón, de los de Beocia²¹, de los de Pto y de Anfiarao²², del oráculo de Tegiras²³, del de Tiresias en Orcómeno²⁴, de los de Mopso y Anfílo en Cilicia²⁵, sin olvidar las otras referencias esparcidas en el resto de su obra.

Del carácter preferentemente comunitario y «político» del oráculo delfico y de los otros grandes santuarios se pasa a una práctica más «personal» y especializada²⁶. Plutarco es el autor que da el paso definitivo en su reflexión para convertir a Apolo en un «dios filosófico», como consecuencia de un proceso ya antiguo²⁷. El particular ambiente religioso y espiritual del siglo II potencia la existencia de oráculos de contenido teológico, sobre el destino del alma, el culto divino, la naturaleza y características de la divinidad, etc., recogidos en diversas colecciones teosóficas y alejados de las consultas tradicionales sobre aspectos más concretos y materiales. Así lo expresa el propio Plutarco después de la dedicatoria a Serapión en el tratado *Sobre la e de Delfos*²⁸:

¹⁸ Incluso más tarde, en época de Constantino, está atestiguada la voz de los oráculos, como atestiguan los testimonios recopilados por Burchardt (1982) 227-231.

¹⁹ Un amplio panorama de los diferentes centros oraculares en los siglos II y III d. C, así como una descripción de los diferentes métodos de consulta, puede verse en Lane Fox (1986) 168-261.

²⁰ Cf. el estudio de Rescigno (1995) y Levin (1989).

²¹ 411D-F.

²² 4123A-B.

²³ 412C-D.

²⁴ 434C.

²⁵ 434D.

²⁶ Sfameni Gasparro (2002) 31, cree que hay que corregir el desequilibrio trazado por el *De Pythiae oraculis* de Plutarco y considerar también el peso de las consultas privadas durante la época arcaica y clásica.

²⁷ Sfameni Gasparro (2002) 54.

²⁸ *E ap. Delph.* 384E-F (edición de Sieveking).

ὁ δ' οὖν φίλος Ἀπόλλων ἔοικε τὰς μὲν περὶ τὸν βίον ἀπορίας ἰᾶσθαι καὶ διαλύειν
θεμιστεύων τοῖς χρωμένοις, τὰς δὲ περὶ τὸν λόγον αὐτὸς ἐνιέναι καὶ προβάλλειν
τῷ φύσει φιλοσόφῳ τῆς ψυχῆς ὄρεξιν ἐμποιῶν ἀγωγὸν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν,

Pero desde la época de Plutarco hasta, por ejemplo, la composición de la conocida *Teosofía de Tubinga* transcurren casi cuatrocientos años, en los que los oráculos apolíneos habían conocido una múltiple derivación en su contenido. Sacerdotes y filósofos, seguidores de las más diversas tendencias religiosas, habían consultado la opinión del dios, Apolo, Hermes y Hécate, fundamentalmente, para buscar una respuesta a su angustia y preocupación.

Por otra parte, en estos momentos de «cristianización» de las profecías griegas o, más bien, de la transformación de los dioses oraculares, de sus antiguos profetas, como Orfeo y la Sibila, en instrumentos de la fe cristiana, subordinadas al único y verdadero Dios, las referencias que Plutarco hace a la Sibila van en la línea de adscribirla a una tradición apolínea, sin que muestre un interés especial por estas profecías²⁹. Es evidente que el afán del autor de Queronea es dejar clara la preminencia apolínea en el fenómeno profético y para él la auténtica Sibila no es otra que la de Delfos³⁰.

Como ya hemos indicado, los autores cristianos toman de Plutarco a favor del dios délfico su defensa del monoteísmo y en contra la divinización de personajes que no lo merecen, los demonios y la falsa profecía y el final de los oráculos³¹. Veamos brevemente estos aspectos.

1. LA CRISIS ORACULAR. SU CRÍTICA

La divinización de individuos particulares por parte de los oráculos apolíneos es un hecho que ha recibido duras críticas en los textos cristianos, incluso en casos de personas «de bien», que podían ser merecedoras de ello. Plutarco es la fuente de algunas de estas respuestas délficas. No obstante, en lo que la Patrística insistirá más, sobre todo con el *Contra Celso de Orígenes* y con la *Preparación evangélica* de Eusebio, es en la poca honestidad de los que averiguan el futuro, pues favorecen a personas que no se lo merecen.

²⁹ Aguilar (2005) 19-30.

³⁰ Caerols (1994).

³¹ Plutarco aparece, por ejemplo, en el autor de Cesarea a través de seis de sus obras. Cuatro veces se incluyen textos tomados de *De defectu oraculorum en el libro V*, otras cuatro de *De Iside et Osiride* en los libros III y V, y una vez de *De e apud Delphos* en XI, 11. Se trata de las obras consideradas como «teológicas» del autor de Queronea con una clara temática oracular (Ziegler 1951). Mras añade otra posible cita de Plutarco tomada de la obra, también en esta línea teológica y filosófica, *De garrulitate* 1.3, 8. Asimismo, en *PE* 11.36, 1 y en 3.1 y 8 hay referencias al escrito *De anima* y *De Daedalis Plataensibus* respectivamente. Eusebio cita también textos tomados de dos de las obras atribuidas pseudónimamente a Plutarco, como son *Stromateis* y *Placita philosophorum*; cf. Carriker (2003) 114.

Cuenta Plutarco que, cuando Licurgo volvió de sus viajes por expresa voluntad de los lacedemonios, antes de dar una nueva constitución a su pueblo, hizo un viaje a Delfos, lo que sin duda daba un aire sacro a sus reformas legislativas³². Tras hacer sacrificios al dios Apolo regresó trayendo aquel célebre oráculo, donde la Pitia le llamó «amado de los dioses y dios más que hombre». Plutarco (*Lyc.* 5, 4) no recoge, en cambio, esta respuesta oracular, aunque alude a ella.

Este famoso oráculo que la Pitia dio a Licurgo es, según Enómao de Gádara, indigno de un dios. El oráculo completo lo forman seis versos³³, de los que Enómao sólo incluye los dos últimos, y el del final incompleto³⁴. No obstante, en el texto en prosa que introduce el oráculo incluye el verso segundo, y hace referencias directas a los otros versos en los que Apolo aplica la denominación de dios a Licurgo. Ello es aprovechado por Enómao para burlarse, pues un dios no necesita consultar a otro dios³⁵.

Sobre Homero Eusebio de Cesarea (*PE* 5.33, 3-4), siguiendo a Enómao de Gádara³⁶, que a su vez lo toma del PseudoPlutarco³⁷, hace acopio de tres oráculos, que realmente forman parte del mismo, pero presentados de forma independiente. Esta versión del filósofo Enómao es una más de las diversas que existían sobre la patria y la vida de Homero y las respuestas que recibió a sus consultas.

En efecto, en el escrito pseudoplutarqueo *Sobre la vida y poesía de Homero* se recoge la noticia de que Homero, ya adulto y famoso, consultó a Apolo sobre quiénes eran sus padres y su patria. Recibió dos oráculos délficos, uno de dos versos y otro de diez, que son la base de lo que encontramos en Enómao de Gádara y en los autores cristianos. Añade el PseudoPlutarco otros testimonios (epigramas, un epitafio, etc.), no ya oraculares, pero sí de un cierto contenido enigmático en apoyo de detalles de la vida de Homero.

En la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea el segundo oráculo pseudoplutarqueo, compuesto de diez versos³⁸, se estructura en tres oráculos en

³² García López (1994).

³³ D. S. 7.12; *AP* 14.69; cf. Fontenrose (1981) Q7, Q8, Q9 y 115-116.

³⁴ Estos dos versos son muy similares a los que cierran el oráculo dado a Teseo, que fue a Delfos en busca de sabias leyes; *AP* 14.77. En realidad estos versos pueden dirigirse a cualquier legislador legendario.

³⁵ El texto íntegro sólo consta en Diodoro Sículo, mientras que los cuatro primeros versos, que no están en Enómao (10 Hammerstaedt), están recogidos en diversas fuentes, como Heródoto (1.65), Galeno (*Prot.* 22) o Temistio (*Or.* 19.225d) entre otros.

³⁶ *Oenom.* 1 Hammerstaedt.

³⁷ *Vit. Hom.* 1.4.

³⁸ Ὀλβιε καὶ δῦσδαιμον—ἔφυς γὰρ ἐπ' ἀμφοτέροισι—, / πατρίδα δίζηται μητρὸς δέ τοι, οὐ πατρὸς ἔστι / μητρόπολις ἐν νήσῳ ἀπὸ Κρήτης εὐρείης, / Μίνωος γαίης, οὔτε σχεδὸν οὔτ' ἀποτηλοῦ· ἐν τῇ μοῖρ' ἔστιν σε τελευτῆσαι βιότοιο, / εὐτ' ἂν ἀπὸ γλώσσης παίδων μὴ γνῶς ἔσακούσας / δυσζύνετον σκολοῖσι λόγοις εἰρημένον ὕμνον· / δοῖας γὰρ ζωῆς μοίρας λάχες· ἦν μὲν ἀμαυρὰν / ἠελίων δισσῶν, τὴν δ' ἀθανάτοις ἰσόμοιρον, / ζῶντί τε καὶ φθιμένῳ· φθίμενος δ' ἔτι πολλὸν ἀγίρωσ.

orden distinto al original: se comienza con tres versos, que se corresponden con los tres últimos, dejando incompleto el tercero, del oráculo del *Sobre la vida y poesía de Homero*. Como segundo oráculo se toma el primer verso del original, el más conocido, y se cierra con el oráculo más largo, de cinco versos, donde se dan más precisiones sobre la patria homérica. En relación con los diez versos del PseudoPlutarco se ha eliminado el tercero de ellos, μητρόπολις ἐν νήσῳ ἀπὸ Κρήτης εὐρέϊης:

Te ha tocado una vida con dos destinos, el uno de dos
soles oscuros, el otro es partícipe de los inmortales,
vivo y muerto³⁹.

Feliz y desgraciado, pues has nacido para los dos destinos⁴⁰.

Buscas tu patria. Tienes una tierra materna, no una paterna.
No está ni cerca ni lejos de la tierra de Minos,
en la que el destino ha fijado que acabes tu vida,
cuando has escuchado, sin entenderlo, de los labios de los niños
un ininteligible canto, expresado con numerosas palabras⁴¹.

En la *Antología Palatina* 14.66 se incluyen estos versos en una serie de diez con este tipo de referencias⁴², que Enómao ha distribuido en tres oráculos distintos: dos sobre la vida de poeta y un tercero sobre su patria. El autor cínico es el único que presenta este oráculo sobre Homero con esta estructura: primero, en *PE* 5.33, 4, recoge tres versos, sin la mitad del último, sobre el destino del poeta⁴³, después el conocido verso del comienzo⁴⁴, «Feliz y desgraciado, pues has nacido para los dos destinos», y en *PE* 5.33, 15, se inserta la respuesta sobre la patria de Homero, donde se omite el segundo verso del oráculo⁴⁵. Es, por tanto, una versión distinta y original de los vaticinios sobre Homero, considerado por la cultura griega como un προφήτης por cuya boca se ha expresado el verdadero conocimiento.

El autor cristiano, reproduciendo al filósofo cínico, comenta después los aspectos de la vida de Arquíloco, Eurípides y Homero señalados en los oráculos

³⁹ Eus., *PE* 5.33, 3; Oenom. 1 Hammerstaedt; *AP* 14.66; Parke-Wormell (1956) 319.

⁴⁰ Eus., *PE* 5.33, 3; Oenom. 1 Hammerstaedt; Paus. 10.24.2; *AP* 14.66; Parke-Wormell (1956) 319, 1.

⁴¹ Eus., *PE* 5.33, 15; Oenom. 1 Hammerstaedt; *AP* 14.66; Parke-Wormell (1956) 318; Fontenrose (1981) L80.

⁴² Cf. Ps.-Plu., *Vit. Hom.* 1.4.

⁴³ Parke-Wormell (1951) 319, v. 2-4.

⁴⁴ Parke-Wormell (1951) 319, v. 1.

⁴⁵ Parke-Wormell (1951) 318, v. 1 y 4-6 y Paus. 10.24. 2. Sobre la atribución délfica y el origen a partir de una colección cresmológica véase Fontenrose (1981) n° L80.

de Apolo. En el caso del tema del lugar del nacimiento y de la muerte de Homero al autor le parece que la respuesta que se dio a Homero era la misma que se podía dar a un escarabajo, pues el no saber nada sobre el nacimiento y la muerte, que es lo más básico de la existencia humana, indica la ínfima sabiduría del dios Apolo al que llama irónicamente, «el más sabio de los hombres, o más bien de los dioses».

Otro de los errores de los oráculos píticos es el de dar a los atletas honores similares a los de los dioses. El oráculo de Apolo, que tanto se vanagloria de saberlo todo, ha elogiado al pugilista Cleomedes de Astipalea, que para los autores cristianos, que siguen la interpretación de Enómao de Gádara, es similar al que es diestro con la técnica de la zancadilla⁴⁶.

Plutarco recoge sólo un verso del oráculo, sin las adiciones del filósofo Enómao, en la *Vida de Rómulo* al relatar la muerte, divinización y desaparición del cadáver del héroe romano, en una lista de casos similares, como Aristeas de Proconeso y Alcmena:

Ἔσχατος ἠρώων Κλεομήδης Ἄστυπαλαιεύς⁴⁷.

Precisamente este atleta venció gracias a su fuerza bruta, infringió las normas del deporte y no pagó la multa debida por ello, sino que se desató en su ira contra una escuela donde había sesenta niños. Los habitantes de la ciudad le persiguieron hasta que se refugió en el santuario de Atenea, dentro de un arca. Abrieron el arca y no encontraron al atleta, por lo que acudieron a Delfos a preguntar por él. La respuesta del oráculo⁴⁸ indicaba que Cleomedes se había convertido en un inmortal y, por ello, debería recibir los honores propios de un héroe. Enómao parodia e ironiza este hecho, pues demuestra, primero que los atletas, en este caso un pugilista, no merecen el elogio de sus conciudadanos y, segundo, que Apolo no es capaz de discernir el auténtico valor del valor de un pugilista, que es equiparado con un asno. Por ello de nuevo surge la parodia y Enómao compone otro oráculo similar, en el que el segundo verso es igual y el primero contiene la denominación de «onagro», ὄνος ἄγριος, para el pugilista: «El más extraordinario de los inmortales es un onagro, no Cleomedes», ἔσχατος ἀθανάτων ὄνος ἄγριος, οὐ Κλεομήδης, frente al original ἔσχατος ἠρώων Κλεομήδης, «el último de los héroes será Cleomedes de Astipalea»⁴⁹.

⁴⁶ Plu., *Rom.* 28.6; Paus. 6.9.8; Teodoreto, *Affect.* 8. 26 y 10.38.

⁴⁷ Paus. 6.9.8 recoge el oráculo completo de dos versos: ὕστατος ἠρώων Κλεομήδης Ἄστυπαλαιεύς, / ὄν θυσίαις τιμᾶ<θ' ἄ>τε μηκέτι θνητὸν ἔόντα.

⁴⁸ Parke-Wormell (1956) n^o 88; cf. Fontenrose (1981) Q166.

⁴⁹ Eus., *PE* 5. 34, 2; Oenom. 2 Hammerstaedt; Paus. VI 9, 8; Thdt., *Affect.* 10. 38; Cyr. Alex., *Adv. Iul.* VI, PG 78, 812 D; Socr. Sch., *HE* 3.23; *AP* App. 44; Parke-Wormell (1965) 88; Fontenrose (1981) Q166.

2. APOLO, FALSO PROFETA

Otro de los elementos que apunta a la crisis oracular del momento es el de los falsos profetas y profecías. En los textos del cristianismo primitivo la denominación de falso profeta se aplica a los adivinos de la religión pagana. Atenágoras⁵⁰ recoge el testimonio de Esquilo⁵¹, seguramente a través de Plutarco, que acusa, en boca de Tetis, a Apolo de ser un falso adivino, un ψευδόμαντις, y de ser el causante de la muerte de Aquiles, aunque Atenágoras parece aquí referirse a la muerte de Jacinto, ya que sitúa el fragmento a continuación de otro sobre el amante de Apolo. El texto completo del autor cristiano es éste, aunque sólo la última parte la encontramos en Plutarco:

«¡Oh adivino, sabio que vaticinas el futuro a los demás! No adivinaste la muerte de tu amado, sino que mataste a tu amigo con tus propias manos:
Yo esperaba que la boca divina de Febo era infalible,
pues de ella brota el arte de la adivinación,
Esquilo acusa a Apolo de falso adivino:
Él mismo que entonaba un himno, él que estaba presente en el festín,
él que decía esto, él es el que ha matado a mi hijo.»⁵²

El fragmento completo, en el que se refieren las palabras que Tetis canta a Apolo en sus bodas, aparece en Platón⁵³ en el contexto de la crítica a Homero y los dos últimos versos en Plutarco, en *Cómo debe el joven escuchar la poesía*, para demostrar el peligro que suponía la poesía para un lector no entendido, pues los poetas «mienten mucho» en sus versos⁵⁴. El queronense censura estos versos que no son aptos para la educación de los jóvenes ni para fomentar su respeto. Como ocurre también con otras citas tendenciosas de este tipo, Atenágoras no las ha tomado directamente de los poetas originarios, sino que ha tenido que servirse de una recopilación o antología de sentencias que recogía estas críticas a los dioses griegos⁵⁵. En concreto P. Elter⁵⁶ cree que este fragmento formaba parte de los textos reunidos por Crisipo para criticar diversos aspectos de los dioses y de su mitología⁵⁷. Es difícil que Atenágoras haya leído a Esquilo directamente, sino a través de una antología

⁵⁰ *Leg.* 21.5.

⁵¹ Fr. 350 Radt, vv. 5-9.

⁵² Eurípides ponía en evidencia en varios lugares el carácter falso de los oráculos de Apolo, *Andr.* 1161-65 y *El.* 1246.

⁵³ *R.* 383 b. La analogía en la selección de fragmentos entre Atenágoras y la *República* es tal que se ha llegado a pensar en la fuente platónica como origen de los textos del apologeta, si bien Zeegers-Vander Vorst (1972) 70 observa cómo las citas son más completas en el último.

⁵⁴ *Aud. poet.* 16E.

⁵⁵ Geffcken (1907) 205.

⁵⁶ Elter (1893-1896) 36.

⁵⁷ Zeegers-Vander Vorst (1972) 75-77.

de sentencias, que Plutarco ha podido seguir también⁵⁸. Es notoria en este sentido la práctica apologética de Atenágoras, que se sirve de los propios testimonios de los autores griegos para confirmar la falsedad de las profecías⁵⁹.

3. LA NUEVA PROFECÍA. LA EVOLUCIÓN A UN DIOS ÚNICO

Plutarco es muy utilizado en los textos tardíos como fuente para demostrar el fin de los oráculos paganos, en especial por su preanuncio de un dios monoteísta. Conocido es ya el tema del avance hacia el monoteísmo que suponen algunos tratados de Plutarco y que demuestran el espíritu verdaderamente religioso del autor. La concepción de una realidad divina trascendente y su relación con el primer principio cósmico se contiene perfectamente explicada en *Sobre Isis y Osiris* (377F)⁶⁰, οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ' ἄψυχον <οὐδ' > ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον.

En efecto, en los primeros siglos el dios Apolo se había convertido, además, en revelador de la “verdad” y de la sabiduría universal. Plutarco es el autor que da el paso definitivo en su reflexión para convertir a Apolo en un «dios filosófico», como consecuencia de un proceso ya antiguo⁶¹, según se expresa en su *Sobre la E de Delfos* con estas palabras «que el dios es no menos filósofo que adivino»⁶². A este respecto hay que recordar cómo Plutarco en este mismo tratado convertía a Apolo en el ser supremo, e incluso en el dios único, incompatible con toda forma de politeísmo⁶³: «siendo uno, de un solo ahora ha llenado el siempre, y solamente existe lo que es realmente de este modo... Por lo cual bien están tanto el primero como el segundo y el tercero de los nombres del dios. Es Apolo, en efecto, en cuanto que rechaza lo mucho y deniega la multitud, e Ieo por cuanto es uno y solo; Febo, como es sabido, llamaban los antiguos a todo lo puro y santo»⁶⁴. En 389A dirá que «los sabios... lo llaman Apolo por su aislamiento», por su unicidad.⁶⁵

Para Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.164.4) Apolo testimonia también la unidad de la divinidad, pues es el dios único y recibe el nombre de la «privación de la multiplicidad». La etimología sugerida aquí por Clemente es la que encontramos en Plutarco, pues considera el nombre de Apolo, como α- πολλά, “sin multiplicidad”, es decir, es la unidad⁶⁶.

⁵⁸ Zeegers-Vander Vorst (1972) 57.

⁵⁹ Otras referencias a la falsedad de la Pitia pueden verse en Hdt. 4.69; S., *OC* 1097; *Plu., Herod. mal.* 860C.

⁶⁰ Dillon (1986); Ferrari (1995) y (1996); Sfameni Gasparro (2010) 147-149.

⁶¹ Sfameni Gasparro (2002) 54.

⁶² *E. ap. Delph.* 385B.

⁶³ Boulogne (1997) 291.

⁶⁴ *E. ap. Delph.* 393B-C.

⁶⁵ Cf. también *Is. et Os.* 381F.

⁶⁶ Wit (1931) 198. Por tanto, la figura de Apolo en Clemente es ambigua, contradictoria y compleja, dentro de la alegoría propia de este autor; cf. Sardella (1995) 313.

El paso desde la religión griega al monoteísmo cristiano o judío estaba facilitado por la antigua tendencia del pensamiento religioso griego, en el que se daba una fuerte jerarquización del panteón, en el que Zeus era el dios que estaba por encima de los demás, es decir, los paganos también reconocían un dios supremo. La *Teosofía* de Tubinga contiene varios ejemplos de respuestas delficas cristianizadas⁶⁷. El dios Apolo, calificado de *αὐτός ἄναξ πάντων, αὐτόσπορος, αὐτογένεθλος*, es también depositario de la providencia, la *πρόνοια* del creador, que conoce el destino eterno, aunque la *Teosofía* se lo aplica al Dios único⁶⁸.

4. EL FIN DE LA PROFECÍA APOLÍNEA

El cristianismo va a insistir en el fin de los oráculos antiguos, al menos a partir de Clemente de Alejandría, y será un tema recurrente en toda la Patrística. El testimonio de Plutarco sobre la muerte de los démones, del gran Pan y de los démones de las islas de Bretaña⁶⁹, precisamente en coincidencia con el nacimiento de Cristo y la extensión del cristianismo, es uno de los argumentos favoritos en estos textos cristianos. La conclusión más clara, recogida por ejemplo en Eusebio de Cesarea, es que los seres que presiden los oráculos no pueden ser dioses, sino démones, y que Apolo no es un dios, sino un demon.

Después de insertar un texto sobre los démones, tomado de *Sobre la desaparición de los oráculos*⁷⁰, Eusebio de Cesarea se apoya en el final de la práctica oracular señalado por Plutarco, «de los demás lugares se ha apoderado en parte el silencio, en parte una total desolación», y lo hace coincidir con la época de Tiberio, «momento en el que nuestro Salvador, como consta por escrito, hizo su aparición entre los hombres y expulsó a todo el género de los démones de la vida de los hombres.»⁷¹

Sin duda en esta argumentación lo más contundente es el testimonio de Plutarco sobre la muerte de los démones, en concreto la de Pan (*PE* 5.17, 6-9) y la de los démones de las islas de Bretaña (*PE* 5.17, 10-12). El pasaje tomado de *Sobre la desaparición de los oráculos*⁷² habla de la desaparición de todos los oráculos, «a excepción de uno o dos», de la «sed de mántica», del «silencio» y de la «total desolación» en los oráculos. Los interlocutores del diálogo plutarqueo analizan la causa de esta desaparición, que se debe al hecho de que los dioses no son los que están al frente de los oráculos, sino los démones. Al morir los démones, como el

⁶⁷ Véase los oráculos 38, 39 Erbse, para el caso de Zeus, y el 42 para el de Apolo

⁶⁸ I 17 Beatrice.

⁶⁹ *PE* 5.17; cf. Hani (1969).

⁷⁰ *Def. orac.* 411E-F: οὐδαμοῦ γὰρ ἀλλαχόθι νῦν ἢ περὶ Λεβιάδειαν ἢ Βοιωτία παρέχει τοῖς χρήζουσιν ἀρύσασθαι μαντικῆς, τῶν δ' ἄλλων τὰ μὲν σιγῇ τὰ δὲ παντελῆς ἐρημίας κατέσχηκε.

⁷¹ *PE* 5.17, 13-14.

⁷² 411E-F.

caso de Pan o los demonios que acompañaban en su encierro a Crono en las islas de Bretaña, acaban también los oráculos.

Asimismo, el libro X de la *Curación de las enfermedades belénicas* lo comienza Teodoreto también con la afirmación de la tiranía de los demonios sobre los hombres antes de la llegada de Cristo. Una de las manifestaciones de su poder es el de conocer el futuro y engañar con ello. La prueba de que estos oráculos son obra de demonios es el hecho de que en la época de Teodoreto éstos ya están en silencio a causa de la llegada del Salvador que los ha deslumbrado totalmente con su «epifanía». Siguiendo la argumentación típica en la Patrística se cita el testimonio de Plutarco sobre los malos demonios que originan los oráculos⁷³. A este autor no se le cita como profeta cristiano, ni como apóstol, sino como un filósofo pagano que ha hecho sus afirmaciones después de la llegada de Cristo, según señalamos al comienzo de este trabajo.

El final de los oráculos es inseparable del tema de la muerte de los demonios proclamada por alguno de los tratados plutarqueos. Como hemos indicado, *Sobre por qué la Pitia no profetiza ahora en verso* y *Sobre la desaparición de los oráculos* tienen como tema común la doctrina sobre los demonios, que va a ser fundamental en la crítica cristiana para argumentar el fin de las profecías de Apolo.⁷⁴

Las palabras introductorias de Eusebio de Cesarea a las citas textuales de diversos tratados plutarqueos indican el valor y autoridad de Plutarco para esta polémica cristiana, θήσω δὲ πρώτας τὰς ἀπὸ τῆς Πλουτάρχου γραφῆς...:

“Presentaré en primer lugar las (demostraciones) que proceden de la obra de Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, donde las profecías y los oráculos de las naciones derivan de los malos demonios, como expresa de la siguiente manera...”⁷⁵

Desde Taciano y Orígenes hasta Eusebio de Cesarea y Agustín, pasando por Tertuliano y Lactancio, se mantiene una doctrina unánime sobre el origen demoníaco de los oráculos y de otros fenómenos adivinatorios⁷⁶. Los propios griegos habían elaborado una teoría, en el fondo no muy distinta, sobre la procedencia de los oráculos. Platón hacía depender los oráculos y otros tipos de adivinación, así como los sacrificios, iniciaciones, etc. de los demonios⁷⁷, pues consideraba que a la divinidad no le correspondía «descender» a tales detalles del mundo inferior. Sin embargo, la distinción entre buenos y malos demonios,

⁷³ *Def. orac.* 418E (*Eus. PE* 5.4, 2) y *Def. orac.* 417C (*Eus. PE* 5.4, 3), *Def. orac.* 411D-E (*Eus. PE* 5.16, 2-3).

⁷⁴ Von Arnim (1921).

⁷⁵ *PE* 5.3, 9-10.

⁷⁶ Vermander (1982) y Daniélou (1957).

⁷⁷ *Symp.* 201-203.

que se lee en Plutarco⁷⁸, permite a los cristianos atribuir la profecía pagana a los malos demonios.

Los autores cristianos intentan demostrar que los oráculos paganos no tienen un origen divino, sino que dependen de los malos demonios. En concreto es Plutarco la fuente seguida en el libro quinto de la *Praeparatio euangelica* de Eusebio de Cesarea. En el Capítulo I ya se anunciaba esta destrucción y desaparición de los oráculos, pero por causas distintas a las de Plutarco, a saber, «la enseñanza evangélica de nuestro Salvador, que produjo para todos los hombres, como una luz, el conocimiento de un único Dios, soberano y creador de todo», mientras que en el queronense es la muerte de los demonios, que estaban al frente de los centros oraculares. Los capítulos 4 y 5 están tomados directamente de Plutarco, de *Sobre la desaparición de los oráculos*⁷⁹ y de *Sobre Isis y Osiris*⁸⁰, para demostrar que los oráculos y las profecías de las naciones proceden de malos demonios⁸¹. De la primera de las obras el autor de Cesarea extrae dos textos⁸² sobre la naturaleza y la situación de los demonios en la tipología de seres, a los que añade uno⁸³, aquel en el que Plutarco decía expresamente que los dioses no eran los que dirigían los oráculos, sino los demonios, de los que hay buenos y malos⁸⁴:

‘τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις’ εἶπε ‘μὴ θεοὺς οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσήκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπὴρέτας θεῶν, οὐ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιοῦσθαι.

Precisamente parte de los relatos mitológicos atribuidos a los dioses son obras de demonios, divinizados después por los hombres⁸⁵. De *Sobre Isis y Osiris*⁸⁶ procede otro texto en el que se recuerda cómo las leyendas de Tifón, Isis y Osiris son obras de demonios, como también lo son las luchas de gigantes y Titanes, la resistencia de Pitón frente a Apolo, las huidas de Dioniso y los viajes errantes de Deméter. En el siguiente texto de Plutarco seleccionado por Eusebio, de *Sobre la desaparición de los oráculos*⁸⁷, es el mito del triunfo de Apolo sobre la serpiente Pitón el centro de su relato. En él Cleómbroto, que reproduce las palabras de un bárbaro con el que se topó cerca del mar Rojo, expresa que el poder de la adivinación es obra de los demonios (ἐκείνος οὖν τῇ μαντικῇν ἀνήγευεν εἰς δαίμονας)

⁷⁸ *Is et Os.* 369A-F.

⁷⁹ *Def. orac.* 414F-415B y 416C.

⁸⁰ *Is. et Os.* 360D-F.

⁸¹ Sobre la demonología en Plutarco vid. Soury (1942) y Santianello (1996).

⁸² *Def. orac.* 414F-415B y 416C.

⁸³ *Def. orac.* 418E.

⁸⁴ *Def. orac.* 417BD.

⁸⁵ Para Eusebio de Cesarea también ha podido ocurrir lo mismo con la historia de los gigantes que aparece en el *Génesis* 5.4.

⁸⁶ *Is. et Os.* 360D-F.

⁸⁷ 421B-E.

y cuenta el mito de Delfos junto con otras historias similares. A esta persona no le parece extraño que se dé el nombre de dioses a los demonios que están a su servicio y que, por tanto, comparten su poder con ellos.

Plutarco, además de ser fuente de numerosas respuestas oraculares, es un argumento de autoridad utilizado en los círculos paganos y cristianos para criticar la actividad profética apolínea. Estos ejemplos, de otros muchos que podrían extraerse, demuestran la importancia de Plutarco en la tradición oracular⁸⁸ y en la transmisión de los propios oráculos en la literatura cristiana. Como teólogo y filósofo Plutarco, en su intento de llegar al conocimiento de la esencia de lo divino⁸⁹, contribuye a la exaltación, al renacimiento y revitalización de la religión de Apolo Delfico hasta su extinción en manos del triunfo del cristianismo. *Sobre la desaparición de los oráculos* es el tratado más importante en este alegato de la decadencia de las sedes oraculares y del fenómeno de la mánica y su manifestación concreta en Delfos.

Los tratados píticos de Plutarco son un testimonio fundamental para el conocimiento de esta trascendental etapa en la evolución histórica del panorama oracular griego. El cambio de situación política, con Grecia formando parte del imperio romano, había modificado las prácticas oraculares, como bien precisa nuestro autor al justificar el hecho de que la Pitia ya no utilice el verso ni el lenguaje perifrástico⁹⁰. Las lamentaciones de Plutarco por la decadencia de los centros oraculares coinciden con una fiebre adivinatoria y profética muy variada, en la que las prácticas adivinatorias son una de las que más se resisten a desaparecer en el declive generalizado de las tradiciones religiosas paganas ante el avance del cristianismo.

⁸⁸ Barrigón & Ruiz (1996).

⁸⁹ *Is. et Os.* 351D; 351E.

⁹⁰ *Pyth. Or.* 408B-D.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, R. M., «Anotaciones plutarqueas sobre la Sibila y los oráculos sibilinos», in A. Pérez Jiménez & Titchener (ed.), *Historical and biographical values of Plutarch's Works. Studies devoted to professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga/Utah State University, 2005, pp. 19-30.
- Amandry, P., *La mantique Apollinienne à Delphes (Essai sur le fonctionnement de l'oracle)*, Paris, 1950.
- Babut, D., «La composition des Dialogues pythiques de Plutarque et le problème de leur unité», *Journal des Savants* 2 (1992) 18- 234.
- Badali, R., «Il proemio del *De divinatione*», *RCCM* 18 (1976) 27-47.
- Barrigón, M. C. & Ruiz, A., «Observaciones sobre algunos oráculos en Plutarco (PW 41 y 52)», in J. A. Fernández Delgado & F. Pordomingo (ed.), *Estudios sobre Plutarco. Aspectos formales de la obra de Plutarco*, Madrid, 1996, pp.189-197.
- Betz, H. D., *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1975.
- Boulogne, J., «Hénothéisme et polythéisme sous les Antonins: l'imaginaire religieux de Plutarque», *Euphrosyne* 25 (1997) 281-293.
- Burckhardt, J., *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, México, trad. esp., 1982.
- Caerols, J. J., «Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 179-188.
- Canivet, P., *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, Paris, 1958 [reimpr. 2000].
- Carriker, A., *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston 2003.
- Danieli, M. L., «Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea», *Nuovo Didaskaleion* 15 (1965) 5-63.
- Daniélou, J., «Démon, démonologie chrétienne primitive», en *Dictionnaire De Spiritualité*, 3, Paris, 1957, col. 182-189.
- De Faye, E., *La Christologie des Pères apologetes et al philosophie religieuse de Plutarque*, Paris, 1906.
- Defradas, J., *Les themes de la propaganda delphique*, Paris, 1954.
- Delcourt, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955.
- Dillon, J., «Plutarch and Second Century Platonism», en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London 1986, 214-229.

- Elter, P., *De gnomologiorum graecorum historia atque origine commentatio*, Bonn, 1893-1896.
- Fernández Delgado, J. A., «Plutarco como fuente de los oráculos», in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 145-156.
- «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre los oráculos de Delfos», in *Homenaje a A. Holgado*, Cáceres, 1992, pp. 52-72.
- Ferrari, F., *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarcho di Cheronea*, Napoli, 1995.
- «Dio: padre e artifice. La teología di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996, pp. 395-409.
- Flacelière, R., «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand* 2 (1938) 67-107.
- «Plutarque apologiste de Delphes», *IL* 5 (1953) 97-103.
- «Plutarque et la Pythie», *REG* 56 (1943) 72-111.
- «Sur quelques pasajes des *Vies* de Plutarque», *REG* 61 (1948) 396-397.
- «Hadrien et Delphes», *CRAI* (1971) 168-185.
- Fontenrose, J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley/Los Angeles/London, 1981.
- Fontenrose, J., *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley/Los Angeles/London, 1988.
- García López, J., «Fenomenología religiosa en la *Vida de Licurgo*», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 71-80.
- Geffcken, J., *Zwei griechische Apologien*, Leipzig/Berlin, 1907.
- Hammerstaedt, J., *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt, 1988.
- Hani, J., «La mort du Pan», *Actes VIII^e Congrès Assoc. G. Budé*, Paris, 1969, pp. 511-519.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., «Embaucadores y falsos adivinos en *Oráculos de la Pitia* 407 B-C», in F. Frazier & D. F. Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010, pp. 109-120.
- Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, San Francisco, 1986.
- Levin, S., «The old Greek Oracles in Decline», *ANRWII* 18.2 (1989) 1599-1649.
- Parke, H. W. & Wormell, D. E. W., *The Delphic Oracle. II. The oracular responses*, Oxford, 1956.
- Paton, G. R., *Plutarchi Pythici dialogi tres*, Berlin, 1893.
- Rescigno, A., *L'eclissi degli oracoli*, Napoli, 1995.

- Santianello, C., «Aspetti della demonologia plutarchea tra il *De defectu oraculorum* et altri scritti del Corpus», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996, pp. 357-371.
- Sardella, T., «Apolo, Istaspe e la Sibilla: la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente», en *Hestiasis. Studi in onore di Salvatore Calderone*, Messina, 1995, vol. V, pp. 295-329.
- Sfameni Gasparro, G., «Plutarco e la religione delfica: il dio filosofo e il suo esegeta», en I. Gallo, *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996, 157-188.
- *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e Salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002.
- *Dio único, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, 2010, 147-149.
- Soury, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942.
- «Plutarque, prêtre de Delphes. L'inspiration prophétique», *REG* 55 (1942) 50-69.
- Vermander, J. M., «La polemique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme», *RechAgu* 17 (1982) 3-128.
- Vernière, Y., «Nature et fonction des demons chez Plutarque», en J. Rues & H. Limet (Eds.), *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 241-251.
- Volpe, P., «Fato y fortuna negli opuscoli *Contro gli Stoici* di Plutarco», in F. Frazier y D. F. Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010, pp. 139-46.
- Von Arnim, H., *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.
- Wit, R. E., «The Hellenismus of Clement of Alexandria», *CQ* 25 (1931) 195-204.
- Zeegers-Vander Vorst, N., *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^e siècle*, Louvain, 1972.
- *Plutarco*, trad. it., Berscia, 1965.
- Zink, O., *Eusèbe de Césarée. La Préparatio Évangélique. IV-V, 1-17*, Paris, 1979.