

Textos herméticos. Introducción, traducción y notas de Jorge Cano Cuenca, Madrid, Alianza, 2024. 394 pags. ISBN 9788411487740

Álvaro Basols Berges

Universitat Autònoma de Barcelona ✉

<https://www.doi.org/10.5209/cfcg.104645>

Este título, 103º en la serie *Clásicos de Grecia y Roma* de Alianza Editorial, constituye una *triple contribución* a los estudios herméticos.

1. Los Papiros de Viena y el Manuscrito de Oxford

En primer lugar, la compilación incluye la única traducción al español de los *Papiros de Viena* (*Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r y 29828r, Österreichische Nationalbibliothek, siglos II–III d.C.) y del *Manuscrito de Oxford* (*Codex Clarkianus Graecus 11*, Bodleian Library, ca. siglo XII d.C.). Para abordar dichos artefactos se ha seguido el criterio de J.–P. Mahé, quien considera indiscifrable la segunda mitad de los restos pertenecientes a la primera fuente (1984: 55). Por otro lado, gracias a las aportaciones de J. Paramelle, se estima que las secciones herméticas de la segunda fuente pueden dividirse en tres partes: variantes de escritos ya conocidos; segmentos conservados en la tradición armenia del siglo VI d.C., y una tercera sección, «*tout à fait inédite*» (1991: 110), editada por estos investigadores y ahora interpretada por el profesor Cano Cuenca.

Mientras los *Papiros* tratan el privilegio humano del pensamiento – ἔννοους – y su capacidad para concebir al dios (fragmento A) – aquel que «no tiene nombre» (fragmento B) –, el *Manuscrito* se presenta en cinco pasajes que exponen, respectivamente: la autonomía del alma – la ψυχή se describe como invariable, propia del pensamiento y ajena a los cuerpos –; una correspondencia entre los distintos órganos, sentidos y elementos; la ignorancia que las leyes humanas muestran ante la justicia auténtica; una crítica a la audacia – τόλμα, impulso irracional que, a través de la vista, habilita el placer, la impiedad y toda clase de sufrimientos –; y, finalmente, el nacimiento de la *figura* como manifestación de la *forma*. A colación del esperma humano, su espuma cerebral se moldea en el útero y de cada εἶδος emerge su σχῆμα (pag. 372).

2. Circulación textual y práctica hermética

En segundo lugar, destacamos el apartado de introducción al volumen. Más allá de detenerse en clasificar las temáticas y argumentos de los *textos*, su estupendo acercamiento analiza cronológicamente la producción bibliográfica colindante y desgrana los usos y trayectorias de esta miscelánea. Veámoslo.

Sobre los estudios académicos recientes, la síntesis abarca desde la *historia* decimonónica de las religiones – teólogos en busca de una conexión conceptual con sus campos de especialidad, como W. Bousset y su distinción entre hermetismos gnósticos y griegos, o C.H. Dodd tras su “matriz judaica” (pág. 26) – hasta trabajos mucho más actuales, generalmente cercanos a la *corriente sociointelectual* de G. Fowden, que cuestionan la incompatibilidad entre lo griego/*cristiano* y lo egipcio *pagano* (pág. 29). En esta línea, C.H. Bull atribuye la autoría de los *textos* a sacerdotes de Tebas con conocimientos de filosofía griega (pág. 30) y W.J. Hanegraaff se aleja de nociones como

“caída” y “pecado” para proponer una visión centrada en la *intuición trascendental del voũς*, «el autoconocimiento especular del ser humano en su principio divino original» (pág. 33).

Por su parte, en un sugerente apunte a esta última historiografía, Cano Cuenca traza un paralelo entre la γνῶσις hermética y la Diotima de Platón (pág. 33): igual que “Ἐρως es un δαίμων (Sym. 202d), la autorrevelación humana conlleva un tránsito, una *instancia intermedia* que precede a la cota más alta de lo divino. No en vano, son muchas las referencias platónicas que podemos vincular con lo que Hanegraaff denomina “*altered states*” (2022): Sócrates y sus borracheras sin bebida (Sym. 220a), la contemplación de la belleza del aquí – τὸ τῆδέ [...] κάλλος – con los anhelos de vuelo que produce (Phdr. 249d), el beneficio de observar el giro de los astros (Tim. 47a), y la escucha de la ἀρμονία en afinidad con la ψυχή (Tim. 47d). Asimismo, a propósito de R. Chlup, el autor advierte la necesidad de distinguir entre nuestros *textos* y obras cristianas que, como las *Misceláneas* de Clemente de Alejandría, suelen conectarse bajo la justificación de compartir su pretensión salvadora (pág. 41).

A este aviso cabe añadir una nueva precaución metodológica. Antes, sin embargo, vale la pena señalar otras evidencias que refuerzan la amalgama conceptual entre filosofía helena y hermetismo. No por nada, la ecléctica figura del maestro Hermes Trismegisto – hijo de Zeus, pero con cabeza de ibis – multiplicó su relevancia ya en época alejandrina (pág. 43). Un par de siglos más tarde, la victoria de Augusto en Accio intensificó la romanización de la cuenca del Nilo y, con ello, la presencia judeocristiana fue desplazando paulatinamente al paganismo (pág. 46). *Aegyptus* era Alejandría, pero también lo eran Tebas, Menfis, Ipu y Khemenu. De acuerdo con la epigrafía, esta última, centro del culto al dios Thot y romanamente conocida como *Hermopolis Magna*, ya contaba con actividad hermética en los siglos IV–III a.C. (pág. 48). Grandes movimientos e influjos griegos, sí; pero también los restos de ancestrales faraonatos y sus atávicas claves.

En consonancia con esto, desde su compleja recuperación institucional, la impresionante biblioteca gnóstica de Nag Hammadi (330–340 d.C.), escrita en lengua copta, es un ejemplo paradigmático de la rica *circulación textual* que debió producirse a lo largo de todo el Imperio. Descubierta en 1945 por un campesino que, según cuenta la leyenda, temía liberar un genio maligno al abrir el jarrón que la contenía, la colección no tardó en fragmentarse y diseminarse entre anticuarios, coleccionistas, archivos y almacenes. En 1977, tras no pocas dificultades, J.M. Robinson logró editar y traducir sus trece códices, incluyendo *La Ogdóada* y *la Enéada* (NH VI 6, Museo Copto de El Cairo) (Piñero 2018: 19–22).

Este diálogo ritual, totalmente desconocido hasta ese momento, refleja a Hermes instruyendo una travesía entre la octava y la novena esfera celeste; propia de lo que es ajeno a los sentidos y no puede ser comunicado. Así, ante el «provisto de todas sus potencias», solo resta «cantar un himno en silencio» (pág. 388) para, a la postre, dejar atrás la luz octava y abandonar el cuerpo (pág. 390). Tras la iniciación, el maestro pide a su discípulo que registre el proceso «con estelas de turquesa y en caracteres jeroglíficos» (pág. 391). Quede señalado que Cano Cuenca traduce este texto en función de las versiones anotadas inglesa y francesa (pág. 14).

Volviendo a la citada precaución, aunque aún cabe profundizar en la continuidad entre lo helénico, lo gnóstico y lo hermético – la procedencia griega de los escritos de Nag Hammadi (Piñero 2018: 27), las comunidades mixtas en torno al dios Souchos que propone Bull –, es crucial considerar que las presentadas son «doctrinas de ida y vuelta» (pág. 31), y que argumentos como el de la *egiptomanía* de T. Zielinski (pág. 25) reducen las posibilidades interpretativas. Nótese que ya Jámblico habla de un tal Bitis o Bitos, supuesto intérprete griego para unas obras que, originariamente, habrían sido jeroglíficas (pág. 54). Siguiendo un novedoso trabajo de C. Wildberg (2019), las llamadas a la luz vital del Sol – metáfora amarniana del voũς – o las connotaciones malélicas de los astros – en herencia babilonia – (págs. 40 y 41) abren un resquicio para la investigación de esta apasionante cuestión.

Adicionalmente, recuérdese que, en contraste con la escasa iconografía kemita en los *textos*, literatos romanos – Horacio, Juvenal – expusieron la nueva provincia como un vistoso decorado lleno de ridículos y decadentes exotismos. Tampoco debemos olvidar que, en los primeros años de nuestra era, bajo un contexto de intereses imperiales e intensa *circulación* de papiros griegos, la sociedad egipcia «se mantuvo en una suerte de parálisis social» (pág. 47). Para Chlup, este fue un mundo «sincrético, globalizado, cuyos habitantes conservan formas algo vagas de identidad egipcia» (pág. 38). Desde el punto de vista de la historia de las ideas, hemos de plantearnos que

el hermetismo es paralelo a otros pensamientos, una maraña a medio cardar de la que ya R.A. Reitzenstein – con su viraje hacia los estudios orientales – habría sido consciente (pág. 25).

Otra tesis que podría inscribirse en la tónica zielinskiana es la de W. Scott. En los años veinte, el escocés publicó una edición traducida del *Corpus Hermeticum*, el *Asclepio* y los *Extractos de Estobeo*. En ella, la lectura limita su interpretación a los horizontes religioso y filosófico, mostrándose radicalmente opuesta «*masses of rubbish*» tales como la astrología, la alquimia o la magia (pág. 26). Contrario a esta idea, el sexto apartado de la Introducción concretiza la *práctica hermética* por medio de Teosebeia y Zósimo; artesanos metalúrgicos a finales del siglo III o comienzos del IV d.C. Mediante las cartas de este último, Cano Cuenca enlaza la noción de εἰμαρμένη con un rechazo por los usos astrológicos. Una χημεία de la purificación, del βαπτίζειν de metales en tintes y la armonización entre σῶμα y πνεῦμα (pág. 52). Como puede apreciarse, esta clase de planteamientos alquímicos sobre el Ἄγαθός Δαίμων disuelven – irónicamente – las fronteras scottianas.

Resaltamos también la problemática postura de A.-J. Festugière. Al igual que el de Zielinski, su estudio de los *textos* niega toda hipótesis de comunidad: ni *Poimandresgemeinde* ni *Lesenmysteries*. De este modo, en total ruptura con Reitzenstein – pionero del tema –, este fraile dominico y especialista procliano – que a su vez negó todo vínculo neoplatónico en los *textos* – los describió como un artificio literario, ajeno al mundo egipcio y de cultura media (pág. 27). En todo caso, estas observaciones, que bajo nuestro criterio resultan confusas y juiciosas, se alejan sustancialmente de enfoques como el de E.R. Dodds. El reconocido helenista, contrario a las historiografías jerarquizantes, considera con G. Murray que el pensamiento religioso se encuentra hermanado con la geología, siendo su principio «*agglomeration, not substitution*» (Dodds 1951: 179). En conclusión, μῦθος y λόγος no son contrarios: su decir es concordante. Quede reflejado que Cano Cuenca sigue la edición de Festugière y A.D. Nock, concluida en 1954 (pág. 57).

En oposición a Festugière, A. Van den Kerchove sustenta nuevamente la hipótesis comunitaria (2012): en base a cuatro puntos que entiende constantes en los *textos* – sus protagonistas recurrentes, la desaparición de sus autores originales bajo estas figuras, la ausencia de narración y la presencia de un maestro dialogante –, la investigadora entiende el hermetismo como un legado coherentemente insertado entre quienes emprendían esta vía para la salvación (pág. 35).

Pasemos a la medicina. En algún momento de los siglos II–III d.C., Tésalo de Tralles llegó a Alejandría para ampliar sus estudios médicos. Incapaz de poner en práctica una obra del mítico faraón Nechepso, su determinación le llevó a viajar a Tebas en busca de orientación sacerdotal. Tras obtener el favor y pasar tres días de purificación, Tésalo fue llevado a una cámara de incubación y, en un trono, se hizo aparecer al mismo Asclepio que, «en plena majestad [...] le mostró el modo correcto de aplicar las prescripciones de Nechepso» (págs. 49 y 50).

El episodio de Tésalo muestra una nueva relación – casi en clave de mercancía – entre los templos y los laicos, curiosos e interesados [...] Quizá, al menos en el II d.C., el hermetismo se encontraba en un eje de dinámicas semejante, con miembros de la élite culta imperial atraídos por el misterioso Egipto y su ancestral sabiduría, cuna y fuente de las enseñanzas de Platón y Pitágoras (pág. 50).

Complementariamente, y, de nuevo en la alquimia, «cabe la hipótesis de que Zósimo encarne a una parte de los egipcios helenísticos que, perdida la confianza en el culto tradicional y en la práctica comunal controlada por la clase sacerdotal [...], se consagró a un camino de liberación interior» (pág. 53). A Estrabón le agasajaron enseñándole un cocodrilo sagrado (pág. 51). Con Tésalo tal vez fueron los vapores del *kyphi*.

En suma, todas estas conclusiones se corresponden con una dificultad que, a nuestro juicio, resulta central en el abordaje de los *textos*: a colación de Festugière y Mahé, Cano Cuenca hace explícita la discriminación editorial entre tratados teóricos y “hermetismo popular” (pág. 35). Según B.P. Copenhaver, a causa de la erudición bizantina, muchos trabajos con una naturaleza más ocultista fueron considerados extraños o heréticos y quedaron desatendidos. Ciertamente, la *Suda* explica los *Hermetica* que hoy día conocemos (pág. 36): un intento por conectar con la παιδεία (pág. 23) y – como Lactancio (pág. 17) – encajar a Cristo y sus αἰρέσεις en los albores de Grecia.

Con la salvedad del mundo islámico y algunos de sus textos propios como el *Picatrix* o la *Tabula Smaragdina*, la tradición del prurito y el prejuicio parece haber mantenido cierta hegemonía desde Agustín, Tertuliano o Carlomagno (págs. 17 y 18) hasta racionalistas como Mersenne (pág. 23) y, como hemos visto, grandes académicos no tan vetustos. Quede no obstante espacio para aludir a Marsilio Ficino y Tommaso Campanella – conocidos estudiosos de la tradición árabe – (pág. 20), Alberto Magno, Petrarca y Nicolás de Cusa (pág. 21) o, incluso, Julius Evola y el *Kyballión*. Como nota pintoresca, Roberto Equisoain lleva años persiguiendo ejemplares del *Textos herméticos* de Gredos para encolar sus cortes.

Retomemos el asunto. Por Clemente y unas inscripciones en el templo de Edfú (siglo II a.C.) sabemos que existieron libros astrológicos de Hermes. De igual manera, conectado con Nechepso, habría existido, entre otros, un *Libro sagrado de Hermes a Asclepio* (pág. 36) o, al menos, una medicina con elementos herméticos, tal y como se entrevé en algunas fuentes papiráceas (cf. las oraciones de *Papyri Graecae Magicae* III, 550 y 592 con *Asclepius*, 41) (pág. 261). De nuevo, al hilo del lamentable estado de publicación de textos técnicos, como dice Bull, no es posible establecer una distinción entre teoría y práctica herméticas (pág. 36) ni, por supuesto, existe un camino evidente para el análisis de temas posteriores tales como sus vinculaciones con el mundo órfico, neoplatónico o con los *Oráculos Caldeos*. En el caso de temáticas más específicas, como es el caso del hoy día inexistente *corpus* astronómico en estas corrientes (pág. 40), puede plantearse su desuso como resultado del predominio de otras fuentes más populares.

Acudiendo a la metodología, como afirma el autor al final de la Introducción, *Textos herméticos* vincula su acercamiento con la importancia que M.J. Hermoso Félix atribuye a lo *teúrgico* (2023); «una nueva mirada que ponga de manifiesto la comunidad ontológica entre el espacio de lo humano y el de lo divino» (pág. 56). Esa es la filosofía del *entre*, entre los reproches de Diotima y *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico.

3. Los textos y su traducción

En tercer lugar, esta *nueva traducción* aporta un valioso punto de comparación frente a las dos únicas versiones directas al castellano disponibles hasta ahora (X. Renau Nebot, Madrid, Gredos, 1999. y M. Á. Muñoz Moya, Cerdanyola del Vallès & Brenes: Muñoz Moya y Montraveta 1987-1990). Buena prueba de este enriquecimiento se hace patente en el *Ποιμάνδρης*, insigne tratado que abre el *Corpus Hermeticum*. En su comienzo, se establece contacto con «ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς» [CH I, 5], «el Espíritu de la Omnipotencia» (Muñoz Moya), «el Pensamiento supremo» (Renau Nebot), «el pensamiento en sí soberano» (Cano Cuenca). Mención aparte, por cierto, merece el apartado de notas: claro, conciso y bien aprovechado.

Antes de pasar a comentar brevemente otras variantes traslativas, recapitemos los *textos* que – además del *Manuscrito de Oxford*, los *Papiros de Viena* y *La Ogdóada* y *la Enéada* – podemos encontrar en el trabajo aquí reseñado:

Con permiso del Nag Hammadi – y no sin polémica en su crítica textual (*Codex Parisinus Graecus 1220*, Bibliothèque Nationale de France, siglo XIV, y *Vaticanus Graecus 951*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, siglo XIV) –, los registros más antiguos del *Corpus Hermeticum* apuntan a la autoridad bizantina de Miguel Pselo (siglo X) (pág. 16). En 1471, a expensas de Cosme de Médici, Ficino habría interrumpido su traducción del *Banquete* de Platón para enfrentar los catorce tratados del *Codex Laurentianus LXXI 33* (Biblioteca Medicea Laurenziana, siglo XIV). La extensión actual, compuesta por diecisiete, no llegó hasta 1554, con la edición de Adrien Turnèbe. Más tarde, en 1574, una reordenación equivocada de Flussas hizo que el *corpus* se estableciese en dieciocho – un fragmento del XVI fue catalogado XVII (pág. 193) –. Por coherencia, esta y otras versiones mantienen el error (págs. 11 y 12).

En cuanto al *Asclepio* (λόγος τέλειος, *Sermo perfectus*), fue compuesto a finales del siglo IV d.C. Seguramente, de esta popular obra circularon diferentes versiones muy variadas entre sí. Al haber sido elaborada partiendo de una traducción africana al latín, es el único *texto* de este tomo que no se traduce del griego. Típicamente atribuido a Lucio Apuleyo por transmitirse juntamente con sus obras (pág. 12), investigaciones más recientes se lo adscriben a Mario Victorino (siglo IV d.C.) (pág. 204), un retórico cartaginés que ejerció su magisterio en Roma.

Por último, los llamados *Extractos de Estobeo* son una excelsa recopilación pseudoepigráfica que Focio, patriarca de Constantinopla en el siglo IX, dividió en cuatro libros. Se dice que fueron compilados por el doxógrafo Johannes Stobaeus (siglo V d.C.), interesado en educar con ellos a su hijo Séptimo (pág. 18). Cano Cuenca sigue la numeración de Scott.

De sus veintinueve escritos, destaca la problemática en torno al XXIII “De Hermes Trismegisto. Del libro sagrado titulado *Niña del Universo*” (*Κόρη Κόσμου*). Argumentando sobre el «estilo literario; el hecho de que Hermes no aparezca como maestro ni como discípulo; la presencia de un dios–demiurgo antropomórfico, autoritario y castigador; la visión manifiestamente negativa del mundo físico y el miedo a dios por parte de las criaturas» (pág. 316), Dodd, Fowden y Hanegraaff entienden que los escritos del XXIII al XXVII quedan fuera del canon. Frente a ellos, Bull y D. Litwa salvan a este XXIII. Su motivo: la diosa Isis, central en el relato, tuvo un papel importante «en época helenista como reveladora de conocimientos mágicos, médicos y de otras diversas artes útiles para la vida civilizada» (págs. 316 y 317).

Por contra, las *definiciones armenias* de ca. siglo V d.C. (*Manuscritos de Matenadaran*, Instituto Mashtóts de Ereván, siglos XIII–XVI), la *Plegaria de acción de gracias copta* (NH VI 7) y «un pasaje del *Asclepio*» (NH VI 8) no aparecen en esta publicación (págs. 13 y 14).

De vuelta en los ejemplos, otro caso. En la *Niña del Universo*, con permiso divino, Isis y Osiris otorgan el don de la medicina: reconociendo la corruptibilidad de los cuerpos, Ellos τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον τῶν προφητῶν [Stobaei XXIII, 68], «diseñaron hábilmente la absoluta perfección de los profetas» (Renau Nebot), «concibieron con su arte el perfecto remedio que son los profetas» (Cano Cuenca). Como cierre, en el *Asclepio*, Trismegisto sentencia que hay dos formas de alimentarse: la del *corpus* y la del *anima*. «*Anima mundi inquieta semper agitatione nutritur*» [Asclepius, 6], «el alma se alimenta con el permanente movimiento del cielo» (Renau Nebot), «el alma se alimenta con el movimiento incesante del mundo» (Cano Cuenca).

En definitiva, *Textos herméticos* actualiza concienzudamente las últimas novedades en el estado de la cuestión, amplía el catálogo de los *Hermetica* en español y se establece como un nuevo punto blanco en la carta celeste de los estudios ocultistas.

Bibliografía

- CALVO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS & SÁNCHEZ ROMERO, MARÍA DOLORES (eds.) (1987), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos.
- DODDS, ERIC ROBERTSON (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (CA), University of California Press.
- EQUISOAIN, ROBERTO (2016), Textos herméticos [Entrada de blog]. Recuperado el 1 de septiembre de 2025 desde <https://robertoequisoain.com/2016/10/20/textos-hermeticos/>
- HANEGRAAFF, WOUTER JACOBUS (2022), *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009127936>
- HARLAND, PHILIP A. (2013), «“The days seemed like years”. Thessalos prepares to Encounter the God Asklepios», comunicación presentada en el *Seminar on Culture and Religion in Antiquity* de la University of Toronto (2008). Recuperado el 1 de septiembre de 2025 desde <https://philipharland.com/publications/Harland%202013%20Thessalos.pdf>
- HERMOSO FÉLIX, MARÍA JESÚS (2023), «El hombre divino y su carácter mediador en el *De Mysteriis* de Jámblico», en Marco Alviz Fernández & David Hernández de la Fuente (eds.), *El concepto de hombre en el mundo divino y su recepción*, Madrid, Dykinson: 145–163. <https://doi.org/10.14679/2622>
- MAHÉ, JEAN-PIERRE (1984), «Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828r», en Enzo Lucchesi & Henri-Dominique SAFFREY (eds.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Ginebra, Patrick Cramer: 51–64.
- MERTENS, MICHÈLE (ed. & tr.) (1995), *Les alchimistes grecs* (Tome IV, 1). *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- MUÑOZ MOYA, MIGUEL ÁNGEL (ed.) (1987–1990), *Obras completas. Hermes Trismegisto* (3 vols.), Cerdanyola del Vallès (Barcelona) & Brenes (Sevilla), Muñoz Moya y Montraveta.
- NOCK, ARTHUR DARBY (ed.) & FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN (tr.) (1954–1960), *Corpus Hermeticum* (4 vols.), Paris, Les Belles Lettres.

- PARAMELLE, Joseph & MAHÉ, Jean-Pierre (1991), «Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford», *REG* 104: 109–139. https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1991_num_104_495_2504
- PIÑERO, Antonio (ed.) (2018), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Madrid, Trotta.
- SCOTT, Walter (ed.) (1924–1936), *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophical Teachings ascribed to Hermes Trismegistus* (4 vols.), Oxford, Oxford University Press.
- RENAU NEBOT, Xavier (ed.) (1999), *Textos herméticos*, Madrid, Gredos.
- VAN DEN KERCHOVE, Anna (2012), *Le voie d'Hermès. Pratiques, rituelles et traités hermétiques*, Leiden, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004223653>
- WILDBERG, Christian (2019), «Astral discourse in the Philosophical *Hermetica* (*Corpus Hermeticum*)», en Alan C. BOWEN & Francesca ROCHBERG (eds.), *Hellenistic astronomy. The Science and its Context*, Leiden, Brill: 510–532. https://doi.org/10.1163/9789004400566_047