

LA TEOGONÍA ÓRFICA DEL PAPIRO DE DERVENI*

ALBERTO BERNABÉ

Universidad Complutense

RESUMEN

1. Propósitos: Se estudia la Teogonía Órfica del Papiro de Derveni, datable hacia el VI / V a. C., citada en un comentario anónimo del IV a. C. 2. Datos sobre el hallazgo, la datación y características generales del papiro. 3. Aportaciones sobre el comentario y su anónimo autor. 4. Rasgos generales del poema. 5. El método de análisis del comentarista. 6. El paralelo de las *Rapsodias*. 7. Edición y comentario de la *Teogonía del Papiro de Derveni*. 8. Valoración del texto, y 9. Bibliografía.

ABSTRACT

1. Intentions: The author studies an Orphic Theogony composed probably in the sixth or fifth century BC, and quoted by an anonymous commentator from the fourth century BC. 2. Data about the Papyrus' find, dating and general features. 3. Contributions about the commentary and his anonymous author. 4. General features of the poem. 5. Commentator's methods. 6. Account of a parallel poem: The *Rhapsodies*. 7. Edition and commentary of the *Derveni Theogony*. 8. Appraisal of the text. 9. Bibliography.

1. PROPÓSITOS

La intención de este artículo es ofrecer una síntesis acerca de nuestros actuales conocimientos sobre la *Teogonía* atribuida a Orfeo y comentada en el *Papiro de Derveni*. Después de la aparición de una larga serie de trabajos sobre este importantísimo documento literario, debidos a la pluma de muy reputados especialistas, entre los que debemos destacar los contenidos en un coloquio celebrado en Princeton y recientemente publicados¹, y gracias a algunas novedades con respecto al texto antes conocido², estamos hoy en disposición, creo, de intentar replantearnos los problemas que rodean la interpretación de esta obra,

* Este trabajo forma parte de un Proyecto más amplio, financiado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior, con el número PB 98-0763.

¹ Laks y Most (edd.) (1997).

² Debidas a la generosa información del Prof. K. Tsantsanoglou, cf. § 2.2.

señalar los aspectos sobre los que se ha logrado consenso, poner de relieve los problemas que subsisten y apuntar algunas soluciones³.

El proceder será el siguiente. En primer lugar, ofreceré una síntesis de lo que sabemos sobre el *Papiro de Derveni*, hallazgo, datación y características generales (§ 2). Seguirá una referencia a las aportaciones que se han hecho sobre el comentario y su anónimo autor (§ 3) y algunas cuestiones generales acerca del poema citado en el comentario (§ 4). Tras una referencia al método de análisis del comentarista (§ 5), seguirá una alusión al paralelo tardío de las *Rapsodias* (§ 6). A continuación abordaré la reconstrucción de la *Teogonía* del *Papiro de Derveni* (§ 7), presentando ordenadamente los fragmentos pertinentes seguidos de su comentario. Terminaré con una somera valoración del texto (§ 8) y con la bibliografía utilizada (§ 9), que aparecerá citada en el texto de forma abreviada.

2. EL PAPIRO DE DERVENI

2.1. Un gran hallazgo⁴

En 1962 apareció en Derveni, a unos 10 Km. al noroeste de Salónica, junto a una tumba perteneciente a un grupo de seis, entre los restos de una pira funeraria un rollo de papiro semicalcinado. Destinado a ser quemado con el difunto, junto con otras pertenencias que consideraría especialmente valiosas⁵, el papiro probablemente rodó de la pira y se quedó lo suficientemente cerca del fuego como para chamuscarse, pero lo bastante lejos para no quemarse del todo. Esta circunstancia, paradójicamente, posibilitó su conservación en relativo buen estado, ya que, de otro modo, un papiro no habría podido resistir tantos siglos en el clima de Salónica sin haberse destruido completamente (cf. § 7.14).

Tras una complicada operación para conservarlo y desplegarlo, pudo comprobarse que contiene un texto bastante extenso: se conservan hasta 26 columnas, aunque no completas, ya que la parte de abajo de todas

³ Para información bibliográfica sobre el papiro, cf. Bernabé (1992a), 33-35 y de forma más amplia, Funghi (1995) y (1997b), Cf. también Funghi (1997a) para un preciso informe general sobre el papiro.

⁴ Sobre cuestiones arqueológicas relacionadas con el papiro, cf. Hood (1961-1962), Blake (1961-1962), Vanderpool (1962) 390 y lám. 107-108, Daux (1962), Oschenschlager (1963), Hunger (1962), Makaronas (1963), Bingen (1967), Bottini (1992) 135-148.

⁵ Parece que incluso el difunto le atribuía un cierto poder de talismán, como una especie de pasaporte para el otro mundo, similar al que parecen tener también las laminillas de oro, cf. Casadio (1994) 215, Scalera McClintock (1988) 141. A este respecto, puede citarse un papiro hallado en la mano de un difunto en una tumba de Calatis, lamentablemente destruido nada más extraerlo, por lo que no pudo ser leído, cf. Pippidi (1967) 209, Condurachi (1975) 184s, Schmidt (1975) 230, West (1983) 25, así como un ánfora apulia de figuras rojas del 330-320 a. C., atribuida al Pintor de Ganimedes y conservada en Basilea (*Antikenmuseum Cat.* 214), en que aparece Orfeo ante un difunto sentado que sostiene en su mano izquierda un papiro.

ellas se quemó. Pueden leerse razonablemente bien las diez o doce primeras líneas (en algún caso hasta 15) de cada columna, luego hay algunas líneas deterioradas y se ha perdido un número no determinado de ellas. Ignoramos si el texto se continuaría en un segundo rollo que, con menor fortuna, se habría quemado completamente.

Diversas razones paleográficas y arqueológicas han llevado a los expertos a datar el rollo entre 340 y 320 a. C.⁶, fechas excepcionalmente altas para los papiros escritos en griego que nos han llegado. Su propia conservación, debida a las curiosas circunstancias referidas, lo convierten ya en un documento único, pero lo es más aún por el texto que contiene. Su autor comenta un pasaje de Heráclito, analiza ciertos rituales, diserta sobre las Erinis, para luego, al final de la columna VII, centrarse en un extenso comentario de unos versos que atribuye a Orfeo. Ignoramos si se refiere a más de una obra. En un momento determinado cita un verso como perteneciente a los *Himnos* de Orfeo, pero la mayoría de los que menciona parece proceder de un poema sobre la organización del mundo y la competencia entre varios dioses por ostentar el máximo poder, al que llamamos (todo lo impropriamente que se quiera) *Teogonía*. Lo que es más curioso, el autor de la obra en prosa cita además tres versos muy similares a otros que conocíamos en el texto de Homero⁷.

Aparte de estos versos “homéricos” y de la cita de Heráclito, que no van a interesarnos aquí, tenemos, pues, dos textos de diferente índole y también de diferente época. Uno es el texto más reciente, el comentario en prosa, que, como veremos, debe remontar a una fecha muy próxima a 400 a. C., y otro más antiguo, probablemente anterior a 500 a. C., al que pertenecen los versos que el comentarista cita como objeto de su comentario, atribuyéndoselos a Orfeo.

⁶ Tal es la datación de Tsantsanoglou y Parássoglou (1988) 125 y (1992) 221; entre 325-275 lo dató Turner (1971) 92; a mediados del IV a. C. lo fecharon Youtie, en una nota de Robinson añadida a Blake (1961-1962) 161, Makaronas en Vanderpool (1962) 390 y Turner (1980) 26, cf. asimismo propuestas anteriores y menos precisas de Kapsomenos (1964-1965) (con discusión de un grupo de eruditos), Speyer (1970) 44, 46 n.14.

⁷ Concretamente un verso sobre Hermes muy similar a *Odisea* 8, 335, y otros dos sobre el tema de la tinaja de los males y la de los bienes, que coinciden temática, aunque no literalmente con *Ilíada* 24, 527ss. La mayoría de los autores ha considerado que en estos últimos casos se trata, sin más, de citas de Homero, con las alteraciones propias de la transmisión antigua, pero el comentarista se refiere a ellos claramente como de Orfeo, ya que los introduce con un “y muestra”... “y muestra...”, sin indicación de cambio de sujeto, por lo que éste debe seguir siendo Orfeo, autor, según el comentarista, de todos los demás versos que cita. Cf. Funghi (1995) 574, según la cual se trata de versos del fondo épico tradicional que podían usarse por más de un poeta. Cf. también Obbink (1997) 41 n. 4, para quien el comentarista parece considerar a Orfeo autor de los versos y que Homero las habría tomado de él. Ello no debe conducir a las consecuencias extremas e inaceptables de Böhme (1988) y (1989).

2.2. *La edición del papiro*

Carecemos de una auténtica edición completa del Papiro, en la que trabaja el filólogo griego K. Tsantsanoglou. Sólo contamos con una copia del texto sin aparato crítico, publicada en *ZPE* 47, 1982, *1ss. (tras la p. 300), que se basa en una primitiva versión con algunos suplementos de Tsantsanoglou y Parássoglou, pero con adiciones de diversas procedencias, lecturas ya superadas y no pocos errores, razón por la cual ha sido desautorizada⁸. Por otra parte, contamos con ediciones de algunas partes del texto⁹. En el curso de la preparación de una edición de fragmentos órficos que será publicada por la Biblioteca Teubneriana de Stuttgart y Leipzig, decidí, naturalmente, incluir estos fragmentos, pero no podía fiarme del texto desautorizado. El profesor Tsantsanoglou tuvo la enorme gentileza -que le agradezco muy profundamente- de corregir la versión inicial de mi edición de los pasajes escogidos y brindarme numerosas lecturas nuevas y sugerencias, gracias a lo cual he podido disponer de un texto fiable.

También me ha sido de notable utilidad la cuidada traducción en inglés que, sobre un texto, asimismo corregido por Tsantsanoglou, han publicado Laks y Most en el volumen colectivo al que ya he hecho referencia¹⁰. Los autores me permitieron leer su traducción antes de publicarla, lo que me permitió adelantar notablemente mi trabajo. Naturalmente mi gratitud hacia ellos es también muy grande.

3. EL COMENTARIO Y SU ANÓNIMO AUTOR

Comencemos, pues, por el nivel más reciente, el del comentario. Se trata de una obra muy peculiar. Aunque el autor hace uso de una terminología exegética sorprendentemente refinada para lo antiguo del documento, no se trata de un comentario de tipo filológico o literario, sino que el autor trata de explicar el "verdadero" sentido que tienen los versos que, según él, no es el que aparentan tener. Está convencido de que el poeta, que para él es Orfeo, usa el lenguaje común, pero le da un sentido deliberadamente oculto y alegórico a las palabras, para que sólo sean entendidas por algunos¹¹.

⁸ Cf. Turner, Tsantsanoglou y Parássoglou (1982). El texto de *ZPE* aparece reproducido en Mandilaras (1994) 32s; 429-439.

⁹ Kapsomenos (1963) (parte de las cols. XVII y XXII y algunas palabras sueltas) (1964) (cols. XIV-XX), Tsantsanoglou y Parássoglou (1988) (col. I), (1992), pero sobre todo, las siete primeras columnas, con comentario, por Tsantsanoglou (1997). Hay que advertir que la numeración de las columnas ha variado. Las referencias anteriores a esta última publicación comenzaban a numerar por lo que ahora es la col. V, por lo que hay que añadir cuatro números a las numeraciones anteriores para que correspondan a la actual.

¹⁰ Laks y Most (edd.) 1997.

¹¹ Cf. § 5.

Se alinea así en una corriente alegorista (de la que teníamos algunas noticias, pero ningún texto significativo tan antiguo), que trata de hallar tras los versos de los poetas un sentido oculto, más racional. Ello lleva a nuestro comentador a usar argumentos filosóficos o pseudofilosóficos para “explicar” ese “verdadero sentido” que cree que tienen los versos que cita. Pero el hecho de que el autor, además de comentar los versos, se refiera a otros temas ha provocado una cierta discusión a la hora de definir la obra, que el autor (col. XXV 11) califica de λόγος. Y así se habla de ella como un comentario¹², una exégesis alegórica¹³ o un tratado *Sobre los rituales*¹⁴, mientras otros estudiosos se muestran más cautos en la calificación¹⁵. Sea como fuere y pese a que este tipo de comentario a nuestros ojos resulta totalmente descaminado y a menudo no nos sirve demasiado para interpretar el poema antiguo que cita, tiene un enorme interés por sí mismo, ya que presenta influjos claros de Anaxágoras, Heráclito, Leucipo y Diógenes de Apolonia¹⁶. En cambio, nuestro autor parece ignorar completamente a Platón, circunstancias que han llevado a datar su texto en la fecha a que me he referido, en torno a 400 a. C.¹⁷.

Así pues, podemos considerar al comentarista, por su formación y por su manera de expresarse, como uno de los últimos presocráticos, aunque es muy difícil determinar si se trata de alguno de los autores de los que tenemos noticia.

En efecto se han hecho diversas propuestas de identificación del autor de nuestro comentario. Se ha hablado de Epígenes¹⁸, Metrodoro¹⁹ o Estesíbroto²⁰, autores de los que, por otra parte, apenas sabemos algo más que el nombre y alguna referencia suelta, o de otros nombres

¹² Kapsomenos (1963), Pfeiffer (1968) 139 n. 1, Turner (1980) 205, West (1983) 78; 80, Henry (1986) 150; comentario filosófico, según Burkert (1970) 443, sistemático, según Lamedica (1991) 83. No lo cree Tsantsanoglu, por carta a Funghi (1995) 573.

¹³ Vian (1984).

¹⁴ Burkert (1986) 5, Tsantsanoglou por carta a Funghi (1995) 573.

¹⁵ *Monografía pre-alessandrina su un testo orfico*, según Wilson (1983) 85; *discussion of Orphic Texts* según Wilson (1984) 105.

¹⁶ Burkert (1968) 93ss, (1970) 443ss, West (1983) 80s, Laks (1997) 121ss, Janko (1997) 63s.

¹⁷ Cf. Burkert (1968) 93ss, (1970) 443ss, (1997) 174 n. 32, cf. también West (1983) 77; 82.

¹⁸ Kapsomenos (1964-5) 12; hipótesis seguida por Edwards (1991) 205. La propuesta es negada por Janko (1997) 71.

¹⁹ Burkert cit. por Ricciardelli Apicella (1980) 129. Lo citan, al hablar del papiro, Pfeiffer (1968) 237, West (1983) 82, Long (1992) 65 n. 53, contra Sider (1997) 138, Janko (1997) 76ss

²⁰ Burkert (1986), cf. Tsantsanoglou por carta en Funghi (1995) 584 y la crítica de Janko (1997) 73ss.

más conocidos, como Eutifrón, personaje de los *Diálogos* de Platón²¹ o el sofista Pródico de Ceos²², entre otros²³.

Resulta difícil, si no imposible, determinar el autor del comentario²⁴. Lo que está claro, en todo caso, es que representa una línea de trabajo que se hallaba aún activa en época de Platón, como podemos advertir en diversos diálogos, sobre todo, el *Crátilo* y el *Eutifrón*²⁵. Y asimismo se ha demostrado que no se trata de un texto "privado" de círculos órficos, ni secreto, sino que tuvo cierta circulación, ya que fue conocido y citado por otros autores, como Filócoro (IV-III a. C.)²⁶ y un escoliasta de Hesíodo²⁷.

Se había suscitado también la discusión acerca de si nuestro autor era órfico²⁸, en la medida en que cita y explica textos de Orfeo, o era un anti-órfico²⁹, en tanto que su explicación del poema de Orfeo es física y no teológica. En realidad la discusión no debe plantearse en términos tan absolutos. Hay muchas maneras de ser órfico y nuestro comentarista, en cuanto pretende encontrar el "verdadero sentido" del texto de Orfeo, puede considerarse un órfico, aun cuando su formación y sus preferencias lo lleven al comentario de corte filosófico y etimológico y a sesgar extremadamente la interpretación del texto. Una de las aportaciones básicas del reciente coloquio de Princeton es haber demostrado que la alegoría física está en el texto al servicio de un discurso que es fundamentalmente religioso e iniciático³⁰.

²¹ Cf. Kahn (1973) 156 n. 6, (1986) 98s, (1997) 55ss, así como Boyancé (1974) 109s, Tsatsanoglou por carta en Funghi (1995) 584 y la crítica de Baxter (1992) 132s y de Janko (1997) 72.

²² Lebedev en Sider (1997) 129 n. 2 y en Janko (1997) 75.

²³ Janko (1997) menciona también a Anaximandro (no el filósofo, sino el historiador; cf. *FGrHist* 9) y a Glaucón, en pp. 75ss; a Diágoras de Melos en pp. 87ss y a Diógenes de Apolonia en pp. 80ss.

²⁴ Cf., además de la bibliografía ya citada, Boyancé (1974) 108ss, West (1983) 78ss, Casadesús (1995) 170ss, Calame (1997) 75, Sider (1997) 129 n. 2.

²⁵ Zhmud' (1983) 138s, Funghi (1995) 584, Richardson (1975) 65ss.

²⁶ Cf. Philocor. (en Philodem. *De piet.*, *P. Hercul.* 1428 fr. 3, 13ss + 248 II 1ss, pp. 63 y 23 Gomperz), como ha demostrado Obbink (1994), cf. (1997) 49 n. 16.

²⁷ Cf. Schol. Hes. *Op.* 63b (37, 3 Pertusi) (= Metrodor. 61, 6 D.-K., cf. *Orph.* fr. 347 Kern), sobre el cual cf. Burkert (1970) 443 n. 1; véase también Funghi (1995) 573.

²⁸ Como sostenían Alderink (1981) 27, West (1983) 78ss.

²⁹ Como pretenden Henrichs (1984) 255 o Casadio (1987) 386. Como un pitagórico ecléctico lo considera Reale en su nota a Arist. *De mund.* 274 (cf. la segunda edición de esta obra, de Reale y Bos, p. 349).

³⁰ Cf. Zhmud' (1983) 139 (*adapting himself to the demands of his time, the author ... tries to gloss over the unsightly moral impression left upon the reader by the poem itself*), Laks y Most (1997) 4 (*the physical allegoresis ... was in the service of a project which was religious, and more particularly initiatory, in character*), Obbink (1997) 52 (*he ... acknowledges Orpheus as a spiritual authority, to whose books he imparts a ... message fathomable only by a learned élite*); Calame (1997) 76 (*these new readings reinforce the semantic coherence which inscribes the exegesis of the poem within the sequence of the description of the rites*; cf. 79), West (1997) 84 (*he [sc. commentator] is their learned exegete ... who expounds to them [sc. the initiates of an Orphic-Bacchic cult society] the meaning of what they do and*

El autor se nos presenta, pues, como uno de esos

ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα παράγματα. ... τῶν
 ἱερέων τε καὶ τῶν τῶν ἱερείων οἷσις μεμέληκε περὶ ὧν
 μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι

*varones y mujeres entendidos en asuntos divinos ... sacerdotes y
 sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aque-
 llo en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo*

de que nos habla Platón³¹.

Pero, por más interesante que sea, no puedo detenerme en el comentario, que me llevaría un poco lejos de mi propósito. Por ello sólo me referiré a los pasajes imprescindibles para reconstruir el texto que en él se comenta: el poema atribuido a Orfeo, del que se cita una treintena de versos y que debe remontar a fines del VI a. C.

4. EL POEMA DE ORFEO CITADO EN EL COMENTARIO

Lo único que tenemos de tal poema órfico es, pues, una serie de citas, en el mejor de los casos, de tres o cuatro versos, las más de las veces un verso suelto o incluso palabras deshilvanadas. No nos consta el orden en que las citas aparecerían en el texto original ni la cantidad de texto que el comentarista ha omitido. Las indicaciones en prosa del comentarista a veces nos ayudan en algo a reconstruir el poema en verso, pero otras -no pocas- han contribuido más bien a oscurecer el sentido del texto, que debemos buscar sin su ayuda. West³² hizo una reconstrucción *exempli gratia* del poema, convirtiendo la treintena de versos o medios versos inconexos en una obra de 47 versos seguidos. En su reconstrucción ha mostrado un notable ingenio, una profunda erudición y una gran capacidad para componer poesía. En muchas partes resulta, incluso, muy verosímil y convincente, pero no debe dársele a este ejercicio más entidad que la que tiene, y la que el propio autor le confiere, la de pura posibilidad, al borde del mero divertimento filológico. El problema es que ciertos autores han operado sobre esta reconstrucción

say; cf. ya (1983) 81 *it is not unreasonable to conjecture ... he was himself one of the initiates whose ritual acts he knows and interprets*; Tsantsanoglou (1997) 99 (*his purpose was to divulgate his professional secrets to the faithful*); cf. asimismo Funghi (1995) 585, Casadesús (1995) 493, Bernabé (1997b) 37ss, Most (1997) 120 *he is ... the leader of a particular grouping or sect within Orphism which consider itself Orphic and stand in opposition to non-Orphics, but at the same time distinguishes itself by its doctrine from other Orphic groups* y 122 *he is not a Presocratic, but rather an Orphic who cannot ignore Presocratic thought*.

³¹ Menón 81b, cf. Bernabé (1999c). La relación del autor del comentario con el tipo de personajes citados por Platón es señalada por West (1997) 84.

³² West (1983) 114s.

como si fuera un poema genuino³³. Debo suscribir a este respecto la advertencia de Calame³⁴ de que su atractivo no debe constituirse en norma que sustituya el acceso directo a los textos.

Tampoco sabemos qué clase de poema era. Lo llamamos convencionalmente *Teogonía*³⁵, porque se refiere a temas míticos que se remontan al origen de los tiempos y que encontramos en parte en otras teogonías como la de Hesíodo o las órficas de época posterior. Pero en los versos conservados vemos cómo el poeta parece pasar rápidamente sobre partes importantes del argumento, a las que se refiere de forma sumaria por medio de relativos. Esta “velocidad narrativa” es una forma típica que conocemos para textos de corta extensión que sólo tienen sentido si presuponen otros textos del mismo universo mítico. El continuo recurso a la intertextualidad es característico de la literatura religiosa griega (y de todas las épocas). El comentarista lo llama “himno”³⁶.

Aunque sea moviéndonos en el terreno resbaladizo de las hipótesis tan sólo verosímiles, podríamos apuntar acerca del poema:

a) Que no se trataría de un poema de pretensiones sistemáticas como lo es la *Teogonía* de Hesíodo.

b) Que su extensión sería corta³⁷, centrándose en algunos aspectos de un mito teogónico, concretamente en la toma del poder divino por Zeus y su recreación del mundo, mientras que los antecedentes de esta recreación: los primeros dioses y la lucha por el poder que se plantea entre ellos, serían solamente aludidos.

c) Que tal premisa implica que el autor da por supuesta la existencia de otros relatos míticos (órficos o no: la *Teogonía* de Hesíodo puede ser uno de ellos).

d) Que, en consecuencia, no hemos de hablar tanto de un poema abreviado sobre otro anterior³⁸, como de un breve poema que da por supuesta la existencia de otros.

e) Que las obras más parecidas a ésta que podrían señalarse serían, por un lado, los *Himnos homéricos* antiguos, por otro, el llamado *Testamento de Orfeo*, en realidad un *ἱερός λόγος* tardío compuesto por judíos helenizados³⁹.

³³ Por ejemplo, Scalera McClintock (1988), Brisson (1993) 57ss. El caso más grave que conozco es el de Sorel (1995) 58s, que le llama “versos 31 y 32 del Papiro de Derveni” (¡ni siquiera de la teogonía!) a los versos de la reconstrucción de West.

³⁴ Calame (1991) 229 n. 4.

³⁵ *Theological cosmology* la llama Alderink (1981) 26. Por su parte, Janko (1986) 158 prefiere *ἱερός λόγος* (cf. col. VII 7 *ἱερολογεῖται* ο *Τελετή*).

³⁶ Según la reconstrucción de Tsantsanoglou de la col. VII 2 *ὕμνον* (*ἕγλη* καὶ *θεμ*) *τὰ λέγοντα*, por lo que Most (1997) 125 lo llama *Orphic hymn*.

³⁷ Tsantsanoglou (1997) 118 n. 46 considera que tendría unos 80 versos.

³⁸ Como hace West (1983) 87, 95 n. 44, que lo cree abreviado sobre una *Teogonía de Protógono* anterior.

³⁹ Cf. Riedweg (1993).

f) No me parece probable que se trate de un poema aún transmitido de forma oral, como cree Obbink⁴⁰. Todo parece indicar que el comentarista trabaja sobre un texto escrito, además de que es bien conocido que los testimonios antiguos sobre los órficos coinciden en que manejan escritos⁴¹. En todo caso, la fecha que le atribuimos lo sitúa como el poema órfico más antiguo del que tenemos noticia.

Por otro lado, el poema presenta coincidencias extraordinariamente significativas con otros poemas órficos tardíos, lo que indica que existía una tradición órfica más antigua de lo que la hipercrítica de los años 50 a los 70 pretendía atribuir a lo órfico. Pero, como veremos, no debemos caer en el error contrario, esto es, el de minimizar las diferencias, no menos significativas, que nuestra versión presenta con respecto a otras obras posteriores, no siendo la menor la extensión, ya que, por ejemplo, las llamadas *Rapsodias* tenían 24 cantos, esto es, una extensión similar a la de la *Ilíada* o la *Odisea*.

Por el orden en que nuestro comentarista presenta las citas, parece que el poema comenzaría con un canto a la gloria de Zeus, para remontarse después - eso sí, de forma muy somera y alusiva, como he dicho - a las etapas anteriores al reinado de Zeus y terminar con una curiosa recreación del mundo por parte de este dios. No obstante, a la hora de reconstruir la línea argumental del poema, hay considerables divergencias entre los estudiosos en la interpretación de algunos de los aspectos de su contenido⁴².

5. EL MÉTODO DE ANÁLISIS DEL COMENTARISTA⁴³

Para ver en qué medida pueden sernos útiles las apostillas del comentarista al texto, conviene que nos fijemos en sus métodos de análisis del texto. A este respecto, debemos comenzar por leer un pasaje especialmente significativo:

Col. VII 2 ὕμνον [ὑγ]ιῆ καὶ θεμιτὰ λέγοντα· ἱεουργεῖτο γὰρ [τῆ] ποήσει. [καὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τίε τῆν τῶν ὀνομάτων [λύ]σιν

⁴⁰ Obbink (1997) 41, n. 2.

⁴¹ Basten tres ejemplos, del VI/IV a. C.: Eurípides, *Hipólito* 952ss “y tomando a Orfeo como señor, haz el baco, honrando el humo de sus múltiples escritos”, Platón, *República* 364e, “Nos presentan un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo”, Alexis fr. 140 Kassel-Austin (Ateneo 164 b); “Toma el que quieras de esos libros de ahí. Tienes a Orfeo, a Hesíodo...”. Cf. Bernabé (1997b).

⁴² Cf. Funghi (1979), Alderink (1981) 36ss, Kirk, Raven-Schofield (1983), West (1983) 75ss, Brisson (1985), Burkert (1987) 22, (1998) 389s, Scalera McClintock (1988) 139ss, Bernabé (1989), Eggers Lan (1991) 103ss, Edwards (1991), Casadesús (1995) 192ss, (1996), Baumgarten (1998) 98ss.

⁴³ Cf. Burkert (1970) 444ss, Richardson (1975), Prontera (1978) 48ss, Schwabl (1978) 1327ss, Ricciardelli Apicella (1980), Gambarara (1984a) 109s, (1984b) 168; 176ss; 180; 203ss, Henry (1986), Lamedica (1991) 87ss, Bernabé (1992b) 51s, (1995) 225ss, (1996a)

καίτ[ου] ῥηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἢ] πόησις [καὶ ἀνθρώ[ποις] αἰν[ιγμ]ατώδης. [ὁ δ]ὲ [Ὀρφεὺς αὐτῆ]ι [ἐ]ρίστ' αἰν[ιγμ]α[τα] οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν[ιγμ]ασί]ν δὲ [μεγ]άλα, ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οἶν καὶ ἀ[πὸ τοῦ] πρώτου [ἀεί] μέχρι <τ>οῦ [τε]λε[υταίου] ῥήματος⁴⁴

[*la gente se equivoca al decir que Orfeo no compuso*]⁴⁵ un himno que expresa palabras sanas y legítimas, pues lleva a cabo con el poema una acción religiosa y no es posible hallar la solución del sentido de los nombres, aunque se pronuncien. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decir acertijos para discutir, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sacro en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra.

Es esta la formulación más interesante del comentarista⁴⁶ acerca del uso “enigmático” de los términos por parte de Orfeo, un tema que reitera en otros pasajes del comentario⁴⁷. Observamos que insiste en lo legítimo del relato pese a que ciertos detalles de la narración como incestos o devoraciones pueden parecer abominables. Una “correcta” exégesis, según la cual en el poema no se dice lo que parece decirse, convertirá tales acciones en “legítimas”⁴⁸. En cuanto a la referencia a que “lleva a cabo con el poema una acción religiosa” se debe probablemente a que se usaba en la celebración de un ritual órfico. La mención de la “poesía” puede entenderse (igual que en español), bien como *esta* poesía (la que va a interpretar) o *la* poesía en general. Si es, como creo, lo segundo, la misma idea se encuentra en Plat. *Alcib.* II 147b

ἔστιν τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνιγματώδης καὶ τοῦ προστυχόντος γνωρίσαι

*pues toda poesía es por naturaleza enigmática*⁴⁹ y no es para que la comprenda cualquiera⁵⁰.

63ss, (1997a) 55s, Casadesús (1995) 235ss; 478ss. Obbink (1997) 42, Tsantsanoglou (1997) 122, Most (1997) 123ss, Laks (1997) 134ss. Acerca de la comparación de sus métodos de análisis con los del *Crátilo* de Platón, cf. Burkert (1970), Baxter (1992), Lamedica (1989), (1991) Most (1997), Laks (1997), Casadesús (2000).

⁴⁴ Todos los suplementos son de Tsantsanoglou (1997) 117ss, salvo <τ>οῦ Janko.

⁴⁵ Salvo en esta parte inicial, que es una reconstrucción *exempli gratia*, prescindo de marcar en la traducción los corchetes que indican las partes del texto griego suplidas.

⁴⁶ Cf. el profundo análisis del pasaje, obra de Tsantsanoglou (1997) 117ss.

⁴⁷ Col. IX 10 ἠνίξετο (sc. Ὀρφεύς) ὡσπερ τῖλλα habla en forma enigmática, como en lo demás.; col. XIII 5 ὅτι μὲν πᾶσαν τὴν πόησιν περὶ τῶν πραγμάτων αἰνίξεται κ[α]θ' ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν dado que habla en forma enigmática sobre las cosas reales durante todo el poema, es necesario hablar de cada palabra; col. X 11 αἰνίξεται, XVII 13 αἰνίξεται dice en forma enigmática.

⁴⁸ Como señala Tsantsanoglou (1997) 119.

⁴⁹ En el sentido de que contiene un sentido oculto que debe interpretarse.

⁵⁰ Cf. Bernabé (1999a).

Una expresión que también pone en sus labios el comentarista de Derveni:

Col. XX 12 τὰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται [οὐ βουλό]μενο[ς] πάντας γινώσκει[ι]·⁵¹

Y las palabras que siguen las presenta sin querer que todos las comprendan.

Continuemos nuestro análisis: en la frase “como un acertijo para la gente” advertimos que el comentarista cree conocer el verdadero sentido de las palabras del poeta, ya que, como siempre ocurre en expresiones de este tipo, él no forma parte de “la gente”. En cuanto a la expresión “acertijos para discutir”, tiene probablemente un sentido técnico “enigmas erísticos”, esto es, acertijos destinados a convertirse en mero ejercicio filosófico, sin ninguna seriedad. Para el comentarista, por el contrario, las palabras de Orfeo no tienen sino una sola interpretación posible⁵².

El método del autor anónimo nos obliga a tomar una actitud cauta hacia sus interpretaciones, a la hora de analizar el poema. Desde luego no podemos aceptar sus propuestas en las que atribuye al poeta intenciones que son anacrónicas en la fecha de composición del *Himno*. Pero puede ser útil a la hora de reconstruirlo, porque podemos ver (a veces, casi adivinar) algo de lo que no nos cita literalmente a través de lo que nos comenta. Lo necesitamos, porque él leía el poema completo y nosotros, no. Y debemos fiarnos de lo que lee, aunque no nos fiemos de lo que interpreta. Pondré un ejemplo: si el comentarista dice: “Le llama A a B porque C” podemos prescindir de “porque C”, dado que la explicación es suya y puede ser (casi siempre lo es), gratuita, pero no de “le llama A a B” porque eso es lo que entiende de la lectura del texto que tiene delante y que está en su propia lengua.

6. EL PARALELO DE LAS RAPSODIAS

Podemos contar, para interpretar los fragmentos del poema, con otro elemento de juicio: la *Teogonía en 24 Rapsodias* (llamada a menudo, simplemente, las *Rapsodias*) en la que hallamos una historia que tiene puntos de contacto con la narrada en el *Himno*, pero que no es la misma. Advierto esto último, porque hay varias versiones de la *Teogonía* órfica y concretamente las *Rapsodias* es un poema mucho más extenso, que ha alterado en mayor o menor medida la o las versiones antiguas. En las *Rapsodias* se nos cuenta que lo primero que nació fue Tiempo, aunque probablemente antes que él existía una Noche primordial⁵³. De

⁵¹ Texto de la primera edición del papiro.

⁵² Cf. Tsantsanoglou (1997) 122.

⁵³ Sobre la figura de la Noche en las cosmogonías, órficas o no (aunque no se ocupa de la de *Derveni*), cf. Ramnoux (1986); en la *Teogonía* de Derveni, cf. Tortorelli (1985) (1991), y en las *Rapsodias* cf. Bernabé (1998a).

Tiempo nacen Éter y Abismo (Caos). Luego Tiempo pone en el éter un huevo del que nace un ser monstruoso, serpentino, alado y con cuatro cabezas, llamado, entre otros nombres, Fanes, Eros, primogénito y Metis. De Fanes nace una nueva Noche, con la que se une y de ambos nacen Cielo y Tierra, el Sol y la Luna. Fanes, tras crear un mundo para una primera raza de hombres, construye un cetro y se hace rey de los cielos, aunque luego se lo cede a Noche (que reina también) y ella se lo cede a Cielo, que reina después de ella. Sigue una narración similar a la de Hesíodo (a Cielo lo castra Crono y le arrebató el poder. A Crono le quita el poder Zeus), pero que continúa más allá de donde se detiene Hesíodo, para contarnos cómo Zeus se traga a Fanes para reorganizar la creación del mundo. Hecho esto, vuelve a “darlo a luz” en una recreación racional. Las *Rapsodias* continúan con el nacimiento, pasión y muerte de Dioniso y su posterior recomposición y resurrección.

7. TEXTO Y COMENTARIO DE LA TEOGONÍA

7.1. Observaciones previas

Veamos cómo podemos recomponer esta especie de puzzle incompleto, cuyas piezas serían los versos o partes citados por el comentarista y cuyo modelo es otro puzzle, asimismo incompleto (Las *Rapsodias*), que sabemos que por lo menos se le parecía, pero que desde luego no era igual. La situación se parece bastante a esos pasatiempos que van ofreciendo datos sueltos, pero relacionados entre sí (Juan está a la izquierda del jugador de 23 años, Pedro tiene 26 años, el jugador que viste de negro está a la izquierda de Luis, etc.), que deben articularse en una única combinación posible, en este caso, la disposición que los versos tenían en el poema original.

Aunque los argumentos *ex silentio* no son probatorios, hay también una observación previa que hacer, con respecto a personajes propios de la *Teogonía* rapsódica que no son ni mencionados en los versos citados ni aludidos en modo alguno por el comentarista. Me refiero concretamente a que no hay en nuestro texto ninguna mención de Tiempo ni del huevo cósmico, ni de Fanes, monstruo serpentino y de cuatro cabezas, que aparecen en las *Rapsodias* con un papel primigenio importante. Mi opinión sobre el particular es que ninguno de ellos aparecía en el poema órfico objeto del comentario. Más adelante ofreceré los argumentos en que me baso para afirmarlo.

El texto que iré presentando es el que aparecerá en la edición de los fragmentos órficos que estoy preparando para la *Biblioteca Teubneriana*. Como ya he dicho, el texto ha sido revisado gentilmente por el profesor Tsantsanoglou, que será el editor del papiro completo. Dada la natura-

leza de este trabajo, el aparato crítico será sumamente selectivo⁵⁴. Los fragmentos literales del poema aparecen en griego en cuerpo mayor y los no literales, en cuerpo menor. La numeración es la que los fragmentos tendrán en la edición. Dividiré el análisis de los fragmentos de acuerdo con los episodios que reconstruyo en la trama del poema.

7.2. *El proemio*

En una parte muy dañada del papiro aparece una referencia indirecta a uno de los versos introductorios, probablemente el primero del poema. Podemos reconstruirlo⁵⁵ porque se trata de un verso habitual en los poemas órficos, incluso convertido en arquetípico para referirse a textos que sólo algunos pueden entender⁵⁶. El verso sería

Fr. 3 φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύσας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

El poeta declara que se dirige exclusivamente a quienes pueden oírlo, esto es, los iniciados. Quienes no lo sean, deben (metafóricamente) cerrar las puertas, lo que quiere decir que no deben leer el himno.

Como es de esperar, a continuación se aludiría al “plan” de la obra. A él pertenece probablemente el siguiente verso:

Fr. 4 οἱ Διὸς ἐξεγένοντο [ὑπερμενέος βασιλῆος]⁵⁷
que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.

El poeta va a referirse a los dioses y a los seres nacidos de Zeus, esto es, el tema del poema es la actuación demiúrgica de Zeus, que engendrará los dioses y los seres que, junto a los descendientes de éstos, configurarían el mundo.

⁵⁴ Un aparato mucho más completo aparecerá en la edición Teubneriana.

⁵⁵ Las bases para hacerlo son: col. VII 8 (las integraciones, salvo indicación en contra, son de Tsantsanoglou) ὡς δηλοῖ καὶ ἐν τῷ [εὐκρίσινῳ] ἔπει· θύσας γὰρ ἐπιθέσθαι κελεύσας (iam Burkert) τοῖς ὡσίν (τοὺς [βεβήλους· Burkert] αὐτοῖς) οὐτι νομοθετεῖν θη[σιν τοῖς] πολλοῖς τῆν ἀκοὴν [ἀγνεύ]οντας κατ[ά] . . . ἐν δὲ τῷ ἐχομένῳ . . . τ . . . εἰγ . . . Pienso que el comentarista pone en relación νομοθετεῖν “legislar” con θέμις “lícito” (pace Tsantsanoglou [1997] 126ss, que cree que el verso procede de otro poema), cf. p. 124 *why then is the text not quoted but only referred to as εὐκρίνητον ἔπος?* y p. 127 *when καὶ precedes a reference in the surviving text, it is another poem that is being referred to and not the Orphic theogony*. Pero εὐκρίνητον ἔπος puede entenderse como “el verso bien distinguido” (ya que, además de ser el primero del poema, es una especie de σφραγίς de los poemas órficos, tema sobre el cual cf. Bernabé [1996b]) y καὶ significa “incluso”. Cf. también Casadesús (1995) 237ss; 480, Janko (1997) 67, Parker (1995) 489.

⁵⁶ Cf. los detalles y la historia del proceso en Bernabé (1996b).

⁵⁷ Los suplementos están ya en la primera edición. West (1983) 114 restituye antes de éste tres versos *exempli gratia*.

7.3. Zeus toma el poder celeste

La acción parece comenzar cuando Zeus recibe el poder de su padre, Crono

Fr. 5 Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρός ἐοῦν πᾶρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν
[ἀ]λκὴν τ' ἐν χεῖρεσσι {ε} [λ]άβειν κ[α]ὶ δαίμον[α] κυδρόν⁵⁸

Zeus, cuando el poder de su padre, determinado por los dioses tomó en sus manos, así como la fuerza y a la ilustre deidad...

Vemos que desde el primer momento se insiste en los aspectos justos del reinado de Zeus. El poder en sus manos es legítimo (“determinado por los dioses”). Un cierto problema se plantea con el segundo verso, ya que pueden pensarse, fundamentalmente, dos posibilidades: a) que “a la ilustre deidad” fuera objeto directo de un verbo que aparecería en el verso siguiente, no citado por el comentarista, lo que parece poco probable, o b) que tengamos aquí una hendíadis, con el significado “tomó en sus manos el poder y la fuerza de la ilustre deidad”. La expresión “tomó en sus manos” es típica en la literatura teogónica para referirse a traspasos de poder⁵⁹.

Cabe, por último, que nos preguntemos quién es la “ilustre deidad”. Según West⁶⁰ se trataría de Fanes primogénito, personaje de las *Rapsodias*. Para sostener su propuesta, actúa sustancialmente sobre el texto⁶¹. En mi opinión, dado que no creo que haya ninguna alusión a Fanes en todo el poema (asunto sobre el cual hemos de volver), es preferible pensar que la “ilustre deidad” se identifica con πατρός, es decir, se trata de Crono, y que la frase se refiere al momento en que Zeus lo expulsa del poder y se hace con el reino. Al destronar a su padre, lo “tiene en sus manos” y adquiere con ello el poder (el gobierno celeste) y su fuerza (como dios supremo).

7.4. Profecías de Noche y de Crono

Tras haber tomado el poder, Zeus acude a la cueva de la Noche, quien en una profecía le indica cómo deberá ejercer su mandato⁶²:

⁵⁸ Los suplementos están ya en la primera edición. La presencia de μὲν *emphaticum* en el primer verso hace sospechar con razón a Calame (1967) 67 n. 3 que este es el principio de la narración genealógica.

⁵⁹ Cf. fr. 102 K. (y fr. 101 K. en que hallamos el verbo θῆκε, y Casadesús (1995) 247.

⁶⁰ West (1983) 84ss; 114.

⁶¹ Concretamente traspone el verso 2 tras el fr. 7 y lee después del verso 1 [σκηπτόν] τ' ἐν χεῖρεσσι λαβεῖν ἐρικυδὲς ἔμελλεν y el cetro gloriosísimo iba a tomar en sus manos (con la aprobación de Rusten [1985] 126). Cf. la propuesta más prudente de Casadesús (1995) 247. En cuanto a Tsantsanoglou por carta, cree que el verso 1 y el fr. 7 son dos versiones del mismo verso y prefiere el fr. 7 como verso 1 de este fragmento. Ello le obliga a secluir τ' y explicar καὶ como apodótipo tras ἐπεὶ δὴ.

⁶² La reconstrucción y disposición de los versos es de Tsantsanoglou, por carta. Algunos suplementos aparecían ya en la primera edición.

Fr. 6 [Ζεὺς μὲν ...
 ἦστο] πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ·
 ... χρῆσαι ... ἐξ αἰδύτοιο
 [ἦ δ'] ἔχρησεν ἅπαντα τὰ οἱ θέ[μις ἦν ἀνύσασθαι,
 ὡς ἂν ἔ[χοι κά]τα καλόν ἕδος υφέντος Ὀλύμπου. 5

*Y Zeus (... llegó a la cueva, donde)⁶³
 se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal
 [nodriza de los dioses.
 ... vaticinar desde lo más recóndito.
 Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:
 cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.*

El papel de vaticinadora es característico de esta diosa en las teogonías órficas⁶⁴, sin duda por su carácter primigenio, que le permite saberlo todo. Luego volveré sobre ello. La acción de Zeus es otra vez calificada de legítima, ya que el ejercicio del poder en la morada de los dioses es definido como “cuanto era lícito lograr” al dios,

Además de Noche, también Crono aconseja a Zeus sobre cómo debe continuar su obra creadora,

Fr. 7 Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ' ἀκούσα[ς]⁶⁵
Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre

Este doble vaticinio provoca problemas en Rusten⁶⁶, quien se basa en la similitud del principio de este verso con el primero del fr. 5, para postular que el comentarista “ha preferido (o inventado) una lectura alternativa”. Tan curiosa apreciación ha sido criticada⁶⁷ con razón. No debe causar ninguna sorpresa ni la repetición de una amplia parte de un verso en una poesía que es formular como ésta, ni el hecho de que Zeus reciba profecías de su padre, además de las de la Noche, ya que en las *Rapsodias*, junto a las profecías de Noche, también se habla de las de Crono, cf. Procl. in Plat. *Cratyl.* 27, 21 Pasquali (fr. 155 K.)

καὶ γὰρ ὁ μέγιστος Κρόνος ἄνωθεν τὰς τῶν νοήσων ἀρχὰς ἐδίδωσι τῷ
 δημιουργῶι καὶ ἐπιστατεῖ τῆς ὅλης δημιουργίας· διὸ καὶ δαίμονα αὐτὸν
 ὁ Ζεὺς καλεῖ παρ' Ὀρφεῖ

ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον.

⁶³ Restauración conjetural, muy verosímil, dado que la noche en las teogonías órficas siempre habita en una cueva.

⁶⁴ Cf. nota 52.

⁶⁵ Los suplementos estaban ya en la primera edición.

⁶⁶ Rusten (1985) 125s.

⁶⁷ Edwards (1991) 204s, Casadesús (1995) 294s.

Y el gran Crono desde lo alto le proporciona al demiurgo los principios de las intelecciones y dirige toda la demiurgia. Por ello Zeus lo llama "demon" en Orfeo:

Lleva por el camino recto mi linaje, ilustre demon.

Como señala Casadesús⁶⁸ "la noche vaticina, pero es el padre quien le brinda a Zeus los principios demiúrgicos".

7.5. Ejecución de los consejos de Crono y de la Noche

El consejo más importante que Crono y/o la Noche dan a Zeus, es el que pone en práctica en el fragmento 8, y que consiste en tragarse algo o a alguien.

Para interpretar el pasaje, debemos analizarlo en paralelo con el principio del fr. 12, que se refiere a la misma circunstancia. Y acompañamos ambos de los comentarios del anónimo autor del texto, necesarios para nuestra reconstrucción:

Col. XIII 3 ἀλλὰ δηλοῖ ὧδε λέγων·

‘αἰδοῖον κατέπινεν, ὅς αἰθέρα ἔκροπε πρῶτος’

ὅτι μὲν πᾶσαν τὴν πόσιν περὶ τῶν πραγμάτων αἰνίζεται κ[αθ]’ ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν. ἐν τοῖς αἰδοίοις ὄρων τὴν γένεσιν τοῖς ἀνθρώποις] νομίζοντάς εἶναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἀνευ δὲ τῶδε αἰδοίων [οὐ γίνεσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιον]⁶⁹

Pero lo pone de manifiesto, diciendo:

“Se tragó el pene (o el venerable) ...”⁷⁰

Dado que habla en forma enigmática sobre las cosas reales en toda la poesía, es necesario hablar de cada palabra. Usó esa palabra (sc. Orfeo la palabra aidoion) al ver que los hombres creen que la generación depende de los genitales, y que sin genitales no hay generación, comparando así el Sol a los genitales.

Col. XVI 1 [αἰδοῖ]ον τὸν ἥλιον ἔφη]σεν εἶναι δε[δ]ήλωται. ὅτι δὲ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει·

πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου κτλ. (cf. *infra*)

Ha quedado claro que le llamó pene (o venerable) al sol. Y que dice que las cosas que ahora llegan a ser proceden de cosas existentes;

del venerable (o del pene del) rey primogénito.

⁶⁸ Casadesús (1995) 296.

⁶⁹ Todas las reconstrucciones de este pasaje y del siguiente estaban ya en la primera edición.

⁷⁰ Para no complicar la discusión, dejo para más adelante la interpretación de la frase de relativo.

Las mayores complicaciones para la interpretación de este pasaje (que afectan a la comprensión de toda la *Teogonía*) se suscitan por dos ambigüedades, agravadas por el carácter incompleto del texto que nos ha llegado: a) a la interpretación de αἰδοῖον, -ου, que puede significar “venerable” (adjetivo) y “pene” (sustantivo), y b) la identificación del primogénito. Adelanto que en mi opinión αἰδοῖον significa aquí “pene” y el primogénito es el Cielo. Pero analicemos los elementos de la discusión.

7.6. Discusiones en torno a πρωτόγονος y a αἰδοῖον

Con respecto a αἰδοῖον, una serie de autores⁷¹ interpretaron que se trata del falo del Cielo que previamente Crono había amputado. El comentarista elabora su comentario sin duda alguna como si el poeta utilizara αἰδοῖον como sustantivo, esto es “se tragó su pene”. Por chocante que este motivo temático nos pueda parecer, tenemos un precedente oriental en que lo hallamos, concretamente un mito hurrita que conocemos en una versión hitita⁷², cuyas semejanzas con el mito hesiódico se han puesto reiteradas veces de manifiesto. En él se nos narra que Anu, dios del Cielo, es castrado de un mordisco por Kumarbi (el equivalente hurrita de Crono), quien traga sus genitales y queda así embarazado de varios dioses. Zeus en la teogonía órfica habría tragado el pene de Urano, que causaría su embarazo del cosmos.

No obstante, diversos autores⁷³ han intentado interpretar αἰδοῖον como adjetivo, aplicado a un personaje, que habría sido tragado, todo él, por Zeus. Y este personaje no sería otro que Fanes, como en las *Rapsodias*. Ello implicaría, por una parte, que Fanes – del que no hay otra huella en los fragmentos conservados del papiro – aparecería en la *Teogonía* y deberíamos localizarlo en la genealogía que se menciona. Por otra, significaría que el comentarista, que tenía ante sí el poema entero, lo habría entendido peor que nosotros, que no lo tenemos. Una solución intermedia, para explicar la interpretación del comentarista fue intentada por Edwards⁷⁴, para quien αἰδοῖον sería adjetivo en nuestro texto, pero el comentarista “detecta en el poema órfico una comparación que traspira por la etimología [sc., con la palabra “pene”], y tal comparación por sí sola lega un profundo acertijo al sabio”.

Ahora bien, vemos que el comentarista no nos está diciendo que el poeta al llamarle “venerable” a alguien lo está comparando con el Sol (esto no tiene sentido), sino que explica la aparición de αἰδοῖον “pene”, diciendo que se refiere enigmáticamente al Sol, porque es el vivificador

⁷¹ Burkert (1980) 32, (1987) 22, (1998) 389 y n. 14, Kirk, Raven et Schofield (1983) 32, Bernabé (1989) 169.

⁷² Se trata del llamado *Reinado en los Cielos o Teogonía*, cf. Laroche (1965) 153ss. Puede leerse en español en Bernabé (1987) 139ss.

⁷³ West (1983) 85, Rusten (1984) 334, (1985) 125, Parker (1995) 490s.

⁷⁴ Edwards (1991) 205ss.

de la realidad, como los genitales lo son de la generación de las cosas. La situación de partida es que el comentarista se encuentra ante una expresión que significa una cosa aparente (para la gente) y otra secreta, enigmática (para él). De acuerdo con este principio básico indiscutible, es lógico explicar su comentario de que αἰδοῖον no puede ser otra cosa que el Sol (porque es vivificador), si pensamos que tenía ante sí un texto que no sólo el propio comentarista, sino cualquier hablante griego normal entendía como “el pene del cielo” y en cambio sería absurdo que se le ocurriera glosar en estos términos un αἰδοῖον situado en un contexto en que no podía ser otra cosa que “venerable” aplicado a un personaje. La interpretación de Edwards requiere dos traslados de plano, a) entender que “venerable Cielo” debe entenderse como “el pene del Cielo” y b) que es así porque alude al Sol. Sin duda demasiada complicación incluso para el comentarista de Derveni. Debemos considerarla pues una interpretación ingeniosa, pero fallida.

Aún podemos citar un pasaje curioso, que a esta luz adquiere un nuevo significado⁷⁵. Se trata de un texto de Diógenes Laercio (*Prooem.* 1, 5):

οἱ ... δὲ παράγουσι καὶ Ὀρφέα ... λέγοντες φιλόσοφον
γεγονέναι ... ἐγὼ δὲ ... οὐκ οἶδα ... τίνα <οὐδὲ> δεῖ προσαγορεύειν
τὸν πᾶν τὸ ἀνθρώπειον πάθος ἀφειδοῦντα τοῖς θεοῖς προστρίψαι,
καὶ τὰ σπανίως ὑπὸ τινῶν ἀνθρώπων αἰσχροουργούμενα τῷ φωνῆς
ὄργάνῳ.

Otros nos presentan a Orfeo, diciendo que fue un filósofo. Pero yo no sé cómo debe llamársele a quien no escatima en atribuir a los dioses toda clase de pasiones humanas, incluso actos vergonzosos con el órgano del habla practicados rara vez por los hombres.

No tenemos otro texto atribuido a Orfeo en que se mencione que los dioses practicaran la *fellatio*, de modo que resulta verosímil que el texto aludido por Diógenes Laercio sea precisamente este, en que Zeus se traga el pene de Cielo.

En cuanto a la identificación de Primogénito, la coincidencia de que en las *Rapsodias* Fanes reciba también el nombre de Primogénito dio lugar a que algunos autores pensaran que en esta teogonía el llamado primogénito era también Fanes⁷⁶. Pero “primogénito” es un epíteto aplicable a cualquiera que haya nacido el primero. En lo que llevamos reconstruido, el primero que nace es Cielo, dado que su madre, Noche, suponemos que es eterna. Desde luego el comentarista no hace referencia a nada en absoluto que nos recuerde los aspectos monstruosos de Fanes, descrito en las *Rapsodias* como poseedor de cuatro cabezas de

⁷⁵ Cf. Burkert (1999) 81s.

⁷⁶ West (1983) 85, Rusten (1984) 334, (1985) 125, Parker (1995) 490s.

diferentes animales, alado y serpentino, con los órganos sexuales detrás. Es impensable que el comentarista se hubiera encontrado con semejante monstruo en el himno órfico y hubiera guardado un absoluto silencio sobre él en el comentario. Es Fanes, además, un personaje que aparece muy tarde en la literatura y más aún en la iconografía⁷⁷, siempre asociado a una cosmogonía iniciada por el Tiempo primordial personificado, que muestra también rasgos monstruosos. Y ya he observado que tampoco hay la menor huella de Tiempo en nuestro poema.

Pero el problema fundamental es el lugar de la secuencia sucesoria que ocuparía Fanes, si realmente aparecía en el poema. Trataré de demostrar que no hay posibilidad de que ocupe ninguno. En este punto es totalmente explícito el testimonio del fr. 10:

Fr. 10 ... ὅς μέγ' ἔρεξεν,
 Οὐραῖνον Εὐφρονίδην⁷⁸, ὅς πρῶτιστος βασιλευσεν,
 ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὐτίς, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς,
 (Crono) que hizo algo terrible
 a Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar.
 Y de éste a su vez Crono, y luego el ingenioso Zeus,

Se nos dice que Cielo es Eufrónida, esto es, hijo de Noche⁷⁹, y que había sido el primerísimo en reinar, lo que implica algo tan simple como que Noche es anterior a Cielo (como madre suya que es), pero que no reina. Curiosamente Rusten⁸⁰ no considera este verso incompatible con la posibilidad de que otros reinaran antes que Cielo y cita el uso de πρῶτος "primero" y πρῶτιστος "primerísimo" en los fr. 111 y 139 K., ambos de las *Rapsodias*, como apoyo de un hipotético uso en que estas palabras no significarían realmente "el primero".

Pero los paralelos son inadecuados. En el fr. 111 K. leemos, referido a Cielo:

ὅς πρῶτος βασιλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα
 que fue el primero de los dioses en reinar, tras su madre, Noche.

Es cierto que se dice que "Cielo fue el primero en reinar", pese a que su reinado se produce después del de otros dioses, pero el verso se completa con la precisión μετὰ μητέρα Νύκτα "tras su madre, Noche". Esta divinidad marca, en cierto modo, en las *Rapsodias*, un punto de inflexión en la generación de dioses, como un hito para el que hay un antes y un

⁷⁷ Cf. Turcan (1994) 363s, donde vemos que no hay representaciones de este personaje hasta épocas muy tardías (II d. C.).

⁷⁸ Corrección de West. El papiro lo presenta erróneamente en nominativo. Es vano el intento de defender el *textus receptus* por parte de Rusten (1985) 135 n. 30.

⁷⁹ Sobre Εὐφρονίδης cf. Dunand (1973) III 110s, Corsten ad *Inscr. Kios* 21, 7 p. 100, Tortorelli (1985) (1991).

⁸⁰ Rusten (1985) 135 n. 31.

después. Cielo inauguraría ese después. No se trata, como en nuestro pasaje, de que fuera "el primero que reinó" en términos absolutos.

El segundo ejemplo, el fr. 139 K. se refiere a Crono para decir de él

πρώτιστος μὲν ἄνασσειν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν

fue el primerísimo que reinó sobre los hombres que habitan la tierra.

En este pasaje lo significativo es que no había hombres antes del reinado de Crono y por ello se indica que fue el primer dios que también reina "sobre los hombres" y no sólo "sobre los dioses".

Los paralelos presentados por Rusten son, pues, inadecuados, ya que en ambos hay una precisión a la afirmación de que son los primeros. En el Himno citado en el *Papiro de Derveni* no la hay, de modo que la expresión no puede significar otra cosa sino que Cielo fue el primero que reinó, esto es, que ningún dios reinó antes que él. Ello es incompatible con la presencia de Fanes en este poema.

En cambio sí es verosímil que la Noche, madre del Cielo, fuera en esta versión el ser primordial pero que no llegara a ejercer el poder. Con esta posibilidad concuerdan otros datos interesantes que la hacen aún más verosímil:

a) El epíteto "nodriza de los dioses" (fr. 6) aplicado a Noche y sus aludidos poderes proféticos son propios de una deidad primigenia.

b) En un testimonio de Aristóteles *Metaph.* 1071 b 26 se alude probablemente a Orfeo entre

οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες

los teólogos que hacen proceder la generación a partir de la Noche

c) En otro pasaje de la misma obra (*Metaph.* 1091 b 4) el Estagirita nos habla de

οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ... ἧ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἶον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία

los poetas arcaicos ...en tanto que dicen que no reinan y mandan los primeros, como Noche, Cielo, Caos u Océano, sino Zeus.

Aristóteles presenta un sumario de los seres considerados como primeros por diversas teogonías antiguas, entre las que reconocemos la de Hesíodo *Teog.* 116 ss. (cuyo primer ser es Caos) y la de Homero *Il.* 14, 200; 246 (para quien los padres de la generación son Océano y Tetis), de modo que la que comenzaba por Noche era seguramente la de Orfeo conocida en su época, que claramente pertenece a una tradición común con la comentada en el *Papiro de Derveni*⁸¹.

⁸¹ Cf. una explicación alternativa en Casadesús (1995) 322ss, (1996).

Un esquema coincidente con todos estos datos sería que en la tradición teogónica órfica que nos ocupa la Noche es el ser primordial, eterno y por tanto no nacido, mientras que el primer nacimiento sería el de su hijo, Cielo. Antes del nacimiento de éste, obviamente el tema del poder no se habría planteado.

Hasta aquí, todo parece claro. Pero hallamos una nota discordante:

Fr. 9 τοῦτον οἶν τὸν Κρόνον γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆ Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε διὰ ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.

Así que dice (Orfeo) que este Crono nace del Sol y de la Tierra, porque tuvieron su origen (los seres) por el chocarse de unos contra otros por causa del sol.

La segunda parte de este texto se interpreta a la luz de la afición etimológica del comentarista unida a su método alegórico, que le llevan a explicar Κρόνος a partir del verbo κρούω “entrechocar”⁸², más concretamente, como procedente de κρούωιν νόος “Intelecto que choca”, de acuerdo con lo dicho en la col. XIV 7

κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλλη[α] Κρόνον ὀνομάσας

llamando Crono al Intelecto que hace que las cosas se entrechoquen.

Esta pintoresca explicación etimológica le permite sustituir alegóricamente la genealogía tradicional Cielo - Crono por una especie de interpretación atomista en que intervienen el Sol como fuente de calor y la actuación mecánica de una serie de partículas que se entrechocan, al modo de la teoría atomista⁸³, si bien la intervención de νοῦς nos lleva más bien a una interpretación similar a la de Anaxágoras⁸⁴.

Más problemática es la primera parte del fragmento, en que se afirma que Crono nace del Sol y de la Tierra. Rusten⁸⁵ que, como recordamos, sostiene que Fanes era aludido en el poema, señala que para el comentarista αἰδοῖον y Cielo equivalen al Sol, cosa que naturalmente es incompatible con su explicación. Por su parte, West⁸⁶ observa extrañando:

parece como si el poema, tal como el comentarista lo lee, representara al dios tragado ... como el padre de Crono con el concurso de Ge,

para observar a continuación que en las *Rapsodias* y en Hesíodo el padre de Crono es Cielo.

⁸² Cf. una interesante serie de anotaciones a este pasaje, en Casadesús (1995) 309ss.

⁸³ Sobre la cual, cf. por ej. Bernabé (1988) 285ss.

⁸⁴ Cf. col. XVI 9s τοῦτο δὲ [λέγω δηλοῖ (αὐ)τὸν Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόγιον ἔόντα.

⁸⁵ Rusten (1985) 136, cf. Edwards (1991) 207s y, con otra interpretación, Casadesús (1995) 315ss.

⁸⁶ West (1983) 88.

⁸⁷ Se resuelven así las dudas de Calame (1991) 233, cf. (1997) 69 n. 6, si bien Tsantsanoglou, por carta, cree que esto contradice todo el sistema físico del autor del comentario.

La contradicción es solo aparente si no se pretende hacer intervenir a Fanes en la *Teogonía de Derveni*. Es evidente que el comentarista coloca en este pasaje a Sol en lugar de a Cielo como padre de Crono, mientras que en la secuencia de transmisión del poder en el fragmento literal (fr. 10, 2-3) el poeta nos presenta la secuencia acostumbrada Cielo-Crono-Zeus. Así que, o bien entendemos que el comentarista identifica a Cielo con el Sol, o bien que específicamente cree que el pene de Urano es el Sol. Es probablemente esta segunda la interpretación correcta, que parece confirmarse con las referencias que ya vimos:

col. XIII 9 αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιον]
comparando así el Sol a un pene

col. XVI 1 [αἰδοῖον τὸν ἥλιον ἔφη]σεν εἶναι δεῖδῆλωται
Ha quedado claro que le llamó "pene" al sol.⁸⁷

Del análisis conjunto de los textos significativos parece imponerse la siguiente secuencia de hechos: Cielo era el primogénito, ya que su madre, Noche, era el ser primordial y, por ende, no nacido. Una vez castrado por Crono, el pene queda en el espacio. Ello, uno a su carácter vivificador y generativo, motivaría que el intérprete lo considere una metáfora del Sol. Zeus, siguiendo los consejos de la Tierra y de su padre, traga el pene de Cielo y ello explica su posterior fecundidad creadora. No es posible, en cambio, hallar un lugar para Fanes en el poema sin que sea contradictorio con todo lo demás.

7.7. La eyaculación del éter

Retomamos el final del fr. 8

αἰδοῖον κατέπινεν, ὅς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος.

El relativo está en masculino, por lo que su antecedente no puede ser la palabra neutra αἰδοῖον "pene", de modo que hemos de suponer que en el verso anterior habría un nombre en genitivo, evidentemente Cielo.

La frase ὅς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος es oscura. El verbo ἔκθορε se usa a menudo para referirse a un dios que nace⁸⁸, pero si le diéramos aquí este valor al verbo, resultaría difícil entender αἰθέρα, ya que, o bien habría que interpretarlo como acusativo de dirección⁸⁹ "que fue el primero que nació hacia el éter" o bien como objeto directo de lugar de donde⁹⁰ "que fue el primero que surgió del éter". En ambos casos ello implicaría que el éter ya había nacido, incluso en el segundo, se consideraría

⁸⁸ Cf. *Hymn. Merc.* 20, *Call. Hymn.* 4, 255, *Hymn. Curet.* en Powell, *Coll. Alex.* p. 161, etc., véase la nota de Pfeiffer a *Callim. Fr.* 43, 123; Rusten (1984) 334, (1985) 125 n. 9.

⁸⁹ Según Rusten (1985) 125 n. 9, citando como paralelo *Hymn. Apoll.* 119 ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φώσδε.

⁹⁰ Como propone Edwards (1991) 207, con la aprobación de Tsantsanoglou por carta, citando como paralelo *Anth. Pal.* 9, 371 δίκτυον ἐκθρῶσκοντα ... λαγῶν.

⁹¹ Edwards (199) 206.

que es de alguna forma progenitor de Cielo o una especie de “materia” en la que Cielo se habría formado.

Por su parte, Edwards⁹¹ observa que ἔκθορε parece tener en los poemas órficos la connotación de “salir de una fuente”. Pero difícilmente esa fuente puede ser éter.

Más sentido tiene la propuesta de Burkert, según la cual el Cielo habría producido por eyaculación el éter. Una interpretación que se apoya en el comentario de la columna XIV en que leemos

ἐκχθόρηι (sic.) τὸν λαμπροτάτον τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον χωρισθὲν
ἀφ' ἑωυτοῦ

eyaculó lo más brillante y lo más caliente separado de sí mismo.

Obsérvese que ἐκχθόρηι se construye también con acusativo complemento directo. El comentarista habría interpretado la eyaculación del Éter en el sentido de que habría surgido por segregación de la parte brillante y caliente del Cielo.

Repitamos, pues, el fr. 8, ya con su traducción:

Fr. 8 αἰδοῖον κατέπινεν, ὅς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος.
se tragó el pene (de Cielo), que había eyaculado primero el éter.

Con este acto de Zeus se iniciará no sólo un nuevo reinado divino, sino también una nueva etapa cósmica. En ello Orfeo se diferencia totalmente de Hesíodo, Mientras que en Hesíodo el cosmos se organiza de una vez y para siempre, antes de que los dioses compitan por el poder, en este poema el mundo se organiza (o mejor, se reorganiza) después, cuando el último rey divino accede al trono y neutraliza toda oposición contra él⁹².

7.8. Antecedentes de la Historia: Noche-Urano-Crono

La argumentación nos ha obligado a dejar momentáneamente la línea de la narración del poema. Es el momento de volver a tomarla. Tras haber aludido a la devoración del pene de Cielo (fr. 8), el poeta vuelve sus ojos a los antecedentes de la historia, si bien de forma muy sumaria:

Fr. 10 ... ὅς μέγ' ἔρεξεν,
Οὐραῖνον Εὐφρονίδην, ὅς πρῶτιστος βασίλευσεν,
ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὐτίς, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς,

⁹² Lo mismo ocurre con el poema babilonio conocido como *Enuma Elis*, en que Marduk ordena el mundo tras haberse librado de sus competidores.

⁹³ Cf. West (1983) 86 y 114, donde reconstruye *exempli gratia* otros dos versos.

⁹⁴ Propongo leer καὶ [μακάρων κατέχ]εν corrigiendo una propuesta de West καὶ [μακάρων κατέχ]ων a partir de la lectura de Tsantsanoglou (por carta) κα.[.] ἐμ (quien añade: *but I do not exclude altogether* ω).

relieve Detienne y Vernant⁹⁶. Además de ello, puede aparecer personificada, como ya lo estaba en Hesíodo, quien nos la presenta en *Teog.* 886 ss como esposa de Zeus a la que el dios se tragó cuando estaba embarazada, para evitar ser destronado por el hijo que nacería de ella. En la poesía órfica posterior, Metis, masculino, se identifica con Eros-Fanes-Primogénito. Ello propició que algunos autores sostuvieran que Fanes aparecía en nuestro poema⁹⁷, sobre la base de que Metis, personificada, se referiría a él. Pero, como he argumentado, no es posible situar en la obra a Fanes. Tampoco lo sería situar a la Metis hesiódica⁹⁸ como personaje femenino. En cambio, la interpretación de μητιν como nombre común es perfectamente admisible. El poeta órfico habría reinterpretado la devoración hesiódica de la diosa Metis de forma racionalizada, para explicar etimológicamente el epíteto de Zeus μητίετα, sobre la base de que Zeus asume (al devorar el pene de Cielo) el ingenio y la dignidad regia de los felices, esto es, el poder y los recursos necesarios para reorganizar la creación.

Nada podemos decir de la continuación, en la que sólo se lee la palabra ἰνας “tendones”, cuya justificación en este contexto me resulta absolutamente enigmática. Luego (fr. 16) se habla de los “tendones del Aqueloo”, pero esta referencia no parece tener nada que ver con nuestro pasaje.

7.9. *Recreación del mundo*

Tras el breve inciso en que el poeta se remonta a la historia sacra anterior (lo que se justifica porque el poeta quiere poner de manifiesto que el acto de devoración de Zeus representa que adquiere todo lo que se había creado antes que él), la narración continúa con los efectos de la ingestión del pene de Cielo. Igual que en el mito hurrita Kumarbi queda preñado de cinco dioses al ingerir el pene del dios del Cielo Anu, Zeus queda embarazado de todas las posibilidades generativas que existían en el pene del primer dios masculino, Cielo. Pero aquí los efectos son mucho más amplios, ya que es toda la creación la que se encuentra dentro de él

Fr. 12 πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἄσσα τότε ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μόνος ἔγεντο.

⁹⁶ Detienne - Vernant (1988).

⁹⁷ West (1983) 88; 114.

⁹⁸ Metis aparece en Hesíodo *Teog.* 358, 886, fr. 343.6, 13 y en otras fuentes en que no se identifica con Fanes.

*del pene del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron⁹⁹: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo único.*

Se trata de una especie de embarazo cósmico. Al tragarse el pene de Cielo, siguiendo las profecías de la Noche y de su padre, Crono, Zeus vuelve atrás en el tiempo, se remonta al origen y reinicia la historia del universo, convirtiéndose en nueva "madre" del que había sido el primogénito. Si Cielo era la primera generación, Zeus, de algún modo, al introducirlo en sus entrañas, se torna él mismo en generación anterior a la primera, pese a que había sido el último en nacer. Por ello se dirá de él en el fr. 14 que "nació el primero y el último".

Además de eso, Zeus, como con la ingestión del pene del primer ser masculino, Cielo, tiene en sí toda la potencialidad del universo, vuelve a "gestar" a todos los seres, a los que luego volverá a dar a luz. La multiplicidad se ha reducido a unidad, para volver a multiplicarse luego.

Tal vez el poema pretende con todo ello crear un modelo cíclico (ajeno a Hesíodo) de la alternancia de los tiempos¹⁰⁰ e insertarse en un problema muy querido para poetas cosmogónicos y presocráticos, la alternativa entre unidad y mutiplicidad. Quizá también ese modelo cíclico es consecuente con el mensaje órfico según el cual se pasa por determinados períodos cíclicos para lograr la definitiva salvación de las almas, pero esto no es más que una mera posibilidad. Uno y otro (el modelo cíclico del tiempo y de la unidad-multiplicidad¹⁰¹ y el de la suerte las almas) coexisten en la obra de Empédocles, autor con un reconocido influjo de los modelos órficos¹⁰².

El hecho es que, además de su papel de demiurgo, Zeus consigue con la ingestión del pene de Cielo la conquista del poder, de un poder que es ya indisputado porque es último dios que se convirtió en primero, por su capacidad de precederse a sí mismo, alterando las normas de la sucesión en el poder¹⁰³:

⁹⁹ Prefiero esta traducción de προσέφυν a las propuestas *became one with him, grew on to him* de West, (1983) 88, *divennero uno* de Scalera McClintock (1988) 148, *neixeren* Casadesús (1995) 349s.

¹⁰⁰ Cf. Bernabé (1990).

¹⁰¹ Cf. Bernabé (1998b). Como ya hemos visto, el comentarista señala en la col. XVI 8ss "en cuanto a lo de *así que él llegó a ser lo único*, al decir eso hace evidente que el propio Intelecto es de todas las cosas lo único importante", identificando a Zeus con Intelecto y tratando así de aunar la doctrina religiosa órfica con las teorías de un Anaxágoras, por ejemplo.

¹⁰² Cf. West (1983) 108, siguiendo sugerencias de Burkert por carta. Sobre Empédocles y el orfismo cf. el excelente trabajo de Riedweg (1995).

¹⁰³ Cf. Bernabé (1989).

En otro fragmento (que probablemente seguía al 12 sin solución de continuidad)¹⁰⁴ se proclama la nueva situación:

Fr. 13 [νῦν δ' ἐστὶν βασιλεὺς] πάντων, καὶ τ' ἔσσειτ'
ἐπιτα

Ahora es rey de todo y en adelante lo será.

Ello parece sugerir que no se contaba en este poema con un reinado de Dioniso como en las *Rapsodias*.

7.10. El "Himno a Zeus"

La referencia a la llegada del reino de Zeus sirve de introducción a otro fragmento, que probablemente seguía inmediatamente al 13.

Fr. 14 Ζεὺς πρῶτος [γένετο, Ζεὺς] ὑστατος [ἀργικέρανος]:
Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσση, Διὸς δ' ἐκ [πάντα τέτυκται]:
[Ζεὺς πνοιῆ πάντων Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα
Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέρανος.
*Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus es cabeza, Zeus centro, de Zeus todo se ha formado.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.*

Se trata de un breve himno a Zeus inserto en el poema. Antes del descubrimiento del papiro conocíamos diferentes versiones de un himno similar, una aludida por Platón y por lo tanto contemporánea o ligeramente posterior a la del *Papiro de Derveni*, y otra más tardía, con bastantes versos más, que recogen fuentes estoicas y neoplatónicas. El hallazgo del papiro nos indica que al menos una versión de este himno se conocía ya en el siglo VI a. C.¹⁰⁵ y que, por lo tanto, hay que moderar la tendencia, desatada en los comentaristas modernos de ver "influidos estoicos" en los versos del himno. Hay probablemente una relación dialéctica: el himno debió de atraer a los estoicos por las similitudes de algunos de sus contenidos con sus propias teorías, y luego esa similitud pudo incrementarse en versiones posteriores con adiciones estoizantes.

Componen fundamentalmente el himno expresiones polares para expresar que Zeus lo es absolutamente todo, con ciertas resonancias del lenguaje de Heráclito. Encontramos paralelos de esta temática en Terpendro, Esquilo, y otros muchos autores¹⁰⁶. Es una muestra de una "religión de Zeus" más evolucionada que la imagen homérica.

¹⁰⁴ West (1983) 13s, cf. también Burkert (1970) 445ss, Boyancé (1974) 109ss, Funghi (1979) 24ss, Alderink (1981) 28s, Calame (1997) 70.

¹⁰⁵ Pero no es lícito tratar de hacer un himno agregando todas las versiones, como ha pretendido Forderer (1981).

¹⁰⁶ Semon. *Fr.* 2, 1 Adrados, Iamblich. *Protr.* 4 (54, 19 Des Places = Ps.-Archytas *De sapient.* p. 45 Thesleff), Terpend. *Fr.* 3 Gostoli (PMG 698,1 Page), cf. Janko (1997) 83.

Se nos dice que Zeus nació el primero y el último. Es en efecto, como acabamos de ver, es el último de la cadena de generaciones Cielo-Crono-Zeus, pero al tragarse el pene de Cielo y quedar embarazado, se torna en progenitor de todo y en ese sentido es el primero. Zeus con su acto ha subvertido el ciclo de las generaciones. Se vuelve así en cabeza y centro, del que todo se forma. Es hálito de todo, como si fuera una especie de aire vivificador de todas las cosas¹⁰⁷. En cuanto a la identificación de Zeus con el destino (μοῖρα), probablemente se debe a que Zeus se convierte también en señor de los destinos de las cosas¹⁰⁸, en tanto que demiurgo de todas, y de la organización del tiempo, como señala Calame¹⁰⁹. El resto de las denominaciones, su carácter de soberano, de señor de todo y de dueño del rayo refulgente son totalmente tradicionales.

Probablemente seguiría un par de versos que servirían de transición al proceso de creación del mundo por parte de Zeus¹¹⁰. West¹¹¹ trae aquí *exempli gratia* los versos finales del himno a Zeus de la versión conocida por Platón (fr. 21a 8-9 K.)

πάντας γὰρ κρύψας ἀνθις φάος ἐς πολυγηθῆς

ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων

Pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy deleitosa de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas.

Debemos suponer que, si no éstos, serían otros muy parecidos.

7.11. El nacimiento de Afrodita

Para que la creación del mundo pueda continuar, es preciso que exista un principio generador femenino. Esta parece ser la razón de que Zeus, en un momento inicial de su demiurgia, genere a la diosa Afrodita, que es la reponsable de estas funciones. Lamentablemente no contamos con los versos literales, pero sí con un pasaje en prosa con numerosas alusiones, que nos permiten seguir la trama:

¹⁰⁷ En el análisis del comentarista del pasaje, en el que no entramos, porque en este caso no contribuye a mejorar nuestro conocimiento del poema, la inspiración filosófica principal es ahora Diógenes de Apolonia y su teoría del "aire divino e inteligente".

¹⁰⁸ Una referencia similar se encuentra en la llamada "Laminilla grande" de Turios (fr. III 1 Pugliese Carratelli), cf. la interpretación que he propuesto recientemente en Bernabé (1999b).

¹⁰⁹ Calame (1997) 74. Por su parte, Alderink (1981) 28 pone de relieve que Moira es atributo de Zeus y no externo a él, cf. también Ricchiardelli Apicella (1980) 118ss, Casadesús (1995) 381ss.

¹¹⁰ Se trata de una narración "monística: sobre la creación del mundo" en palabras de Alderink (1981) 29s. Sobre el dios creador entre los órficos, cf. Guthrie (1952 107s = (1970) 108s, Classen (1962) 9s, Alderink (1981) 25ss, Parker (1995) 492.

¹¹¹ West (1983) 115.

Fr.15 θορινῆ δὲ λέγ[ων] δηλοῖ ὅτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μερμερισμένα ἐκινεῖτο καὶ ἐθορνύτο ... Ἀφροδίτη Οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρινυσθαι καὶ Πειθῶ καὶ Ἄρμονια τῷ αὐτῷ θεῷ ὄνομα κεῖται. Ἄνηρ γυναικὶ μισγόμενος ἀφροδισιάζειν λέγεται κατὰ φάτιν.

*Al decir por eyaculación pone de manifiesto que en el aire (las cosas) se movían, una vez divididas en pequeñas partículas, y se montaban ... Afrodita Urania, Zeus, practicar el sexo, eyacular, Persuasión y Harmonía son nombres del mismo dios. A la unión de un varón con una mujer se le llama "practicar el sexo" (afrodisiázein) en el lenguaje hablado*¹¹².

Afrodita es, como Eros en Hesíodo, garante, en el principio de los tiempos, de la continuación de los nacimientos y, en general, de la fecundidad, en la tierra. De alguna forma este nacimiento tiene que ver con una cierta efusión de semen del dios¹¹³. En Hesíodo, Afrodita nace del miembro cortado de Urano. Aquí, de la eyaculación de Zeus. Es lógico que el nacimiento de una divinidad relacionada con la generación tenga que ver con los genitales del dios demiurgo.

También se mencionan Harmonía y Persuasión, que probablemente atienden en su nacimiento a Afrodita, igual que en Hesíodo lo hacían Eros e Hímero (Amor y Atractivo) y que representan aspectos positivos y pacíficos de la diosa del amor.

7.12. La recreación racional del universo

El resto de la recreación del mundo debería de producirse cuando Zeus "diera a luz" a todos los seres, dotado como está por una inmensa fecundidad gracias a la ingestión del pene de Cielo, que explica "su capacidad para engendrar todos los elementos que surgieron durante el reino de sus predecesores"¹¹⁴. Primero, probablemente, como ocurre en teogonías posteriores, vuelve a hacer nacer el Cielo y la Tierra, condi-

¹¹² West (1983) 115 reconstruye también *exempli gratia* los versos a que aludiría el comentarista.

¹¹³ La traducción de θορινῆ es conjetural. Como μείξει la interpretó Kapsomenos (1965), como *Same* Merkelbach (1967) 27, como *Sprung, Besprung, Samensprung, Samen?* Schwabl (1978) 1329, como *from his seed* o *by an ejaculation* West (1983) 91 y n. 37, como *by junping/mating* Laks y Most (1997) 19, n. 53. Podría ser un verbo, como plantean, con dudas, Calame (1997) 70 n. 7, Tsantsanoglou (1997) 10 n. 53) quien cree que puede ser un error por θόρη o Janko (1997) 64 (que propone leer θορν<ύ>ηι *leaps*). Cf. también sobre esta difícil forma Ricciardelli Apicella (1980) 122ss, Casadesús (1995) 413s. West en Merkelbach (1967) 27 propuso que se trataba del nacimiento de Afrodita; cf. Funghi (1979) 27s, West (1983) 91s y el fragmento de las *Rapsodias* 183 K. ἀπὸ δ' ἔκθορε πατρὶ (sc. Δί) μεγίστωι / αἰδοίων ἀφροῖο γονή, κτλ. Lo duda, sin motivos convincentes, Casadesús (1995) 415.

¹¹⁴ Como señala Calame (1997) 72.

ción para poder asentar sobre ella o, mejor dicho, en su torno, a Océano, que aparece en otro fragmento¹¹⁵:

Fr. 16 μήσατο δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ρέοντος
Ἴνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀκελῳίου ἀργυροδίνεω
ἐξ οὗ πᾶσα θάλασσις¹¹⁶

y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente,
e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argenteos
remolinos, del que proceden todos los mares ...

Pero lo que es más interesante es que esta nueva creación adquiere, como vemos, tintes racionales y ordenados, frente a la creación anterior. Zeus se nos presenta como un demiurgo que obedece esta vez a un designio preconcebido e inteligente¹¹⁷, frente a la situación anterior que se supone era más “caótica”, sumida en la violencia y el desorden. Para insistir en ello, el poeta utiliza el interesantísimo verbo μήσατο, que he traducido “concibió” en el sentido de “concebir intelectualmente”¹¹⁸, aprovechando el doble sentido que tiene en español el verbo *concebir*, intelectual y sexualmente. Se trata no tanto de de una nueva creación “intelectual”¹¹⁹, cuanto de “un acto mental de planificación e ingenio”¹²⁰. Recuérdese que Zeus con su devoración ha asumido además del poder de los dioses, su ingenio (μητις, fr. 11). Hay aquí una clara relación etimológica puesta de relieve por el poeta.

Junto al Océano nacen “los tendones del Aqueloo”, una preciosa metáfora de la red de ríos que cubre la tierra¹²¹. Aqueloo se usa frecuentemente por “agua” o “agua primordial, universal”¹²². De ella es de la que surgen todos los mares¹²³.

¹¹⁵ West (1983) 115 reconstruye antes *exempli gratia* μήσατο δ' αὖ Γαῖαν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτεν concibió también la tierra y engendró el anchuroso Cielo.

¹¹⁶ El principio de este verso no procede del *Papiro de Derveni*, sino de *P.Oxy.* 221, 9, 1, que contiene un comentario de la *Iliada* de Homero. Tsantsanoglou (por carta) me comunicó su observación de que el comentarista homérico cita el verso 2, seguido de las palabras que nos han permitido reconstruir el principio del verso 3.

¹¹⁷ Cf. Tarán (1971) 407 n. 162.

¹¹⁸ Hallamos usos similares de este verbo u otros semejantes en otros autores, como Parmen. 28 B 13 D.-K. πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων (cf. West [1983] 109, Burkert [1998] 390 n. 18) y, aún antes, Homero B 38 Ζεὺς μήδετο ἔργα, etc.

¹¹⁹ Scalera McClintock (1988) 143.

¹²⁰ Tarán (1971) 407 n. 162 (cf. su nota al fragmento 13 de Parménides), cf. también Burkert (1968) 102 n. 16, (1969) 3 n. 7, (1997) 173, Schwabl (1978) 1330 (quien señala que entre los órficos coinciden el pensamiento y su ejecución), Ricciardelli Apicella (1980) 125s. y n. 82, Casadesús (1995) 453.

¹²¹ Cf. West (1983) 92.

¹²² Cf. Serv. in Georg. 1, 8, Eur. *Andr.* 167, *Bacch.* 625, *Hypsip.* p. 73 Cockle, Panyas. fr. 931 Bernabé, Schol. Hom. F 194 (V 166 Erbse), Schol. Genov. Hom. F 195 (I 198, 15 Nicole), Schol. Hom. W 616 (V 624 Erbse), Eust. in *Il.* p. 1231, 12, etc.

¹²³ Es probablemente a un pasaje como éste al que se refieren todas las discusiones sobre las fuentes del mar “en los teólogos” que aparecen en Aristóteles y Alejandro de Afrosias (Aristot. *Meteor.* 353a 34, Alex. Aphrod. in *Aristot. Meteor.* 66, 12; 67, 23; 70, 35 Hauduck; *Quaest.* 98, 20 Bruns).

La Luna es otra de las divinidades-seres físicos que nace de Zeus. En las *Rapsodias* (Fr. 91 K.) hallamos versos muy similares en que se habla de que Zeus “concibió la luna” y que pueden proceder de este mismo poema:

μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπέριτον. ἦν τε Σελήνην
ἀθάνατοι κληίζουσιν. ἐπιχθόνιοι δέ τε Μήνην.
ἢ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα.

*Concibió también otra tierra inmensa, a la que llaman Luna
los inmortales, y Mene los habitantes de la tierra*¹²⁴,
ella que tiene muchos montes, muchas ciudades y muchos tejados,

De la antigüedad de esta curiosa concepción lunar, digna de Luciano o de Cirano de Bergerac, da fe un pasaje atribuido por los doxógrafos a Heraclides Póntico, discípulo de Aristóteles¹²⁵

Heraclides y los pitagóricos afirman que cada uno de los astros constituye un mundo: y que la tierra está rodeada de aire en el éter indefinido. Tales opiniones se encuentran en los poemas órficos, pues convierten en un mundo a cada uno de los astros.

No está excluido que estos versos estuvieran ya en el *Himno* citado en el *Papiro de Derveni*. Pero no especulemos. Es muy poco lo que nos permite reconstruir el comentarista sobre la referencia a la Luna en este poema:

Fr. 17

ἴσομελής [

ἢ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν

de igual hechura ...

que a muchos mortales se les manifiesta sobre la tierra inmensa.

La Luna es definida como ἴσομελής “de igual hechura”, una palabra de un verso que probablemente hay que completar “de igual hechura por todas partes desde el centro” o de forma similar, en el sentido de que es esférica. Y se dice que la ven “muchos”, no “todos” los seres de la tierra, probablemente porque no la ven todos a la vez¹²⁶. La luna, además, está asociada íntimamente a la medición del tiempo ya que marca una unidad básica: el mes. De forma que en la creación de Zeus se introduce también el ordenamiento cronológico del universo.

¹²⁴ Vemos una referencia a que existe una lengua de los dioses diferente a la de los humanos, sobre la cual cf. Bernabé (1992b) 31s, con bibliografía. En este caso se atribuye a los hombres el nombre normal de luna (Σελήνη, esto es “la que resplandece”) y a los dioses el de Μήνη (relacionado con la palabra para el “mes”, tomando la luna como unidad de medida de un mes como ciclo lunar).

¹²⁵ Aët. *Plac.* 2,13,15 = Plut. *de plac. philos.* 2,13; Stob. *Flor.* 1, 24, 1 (I 204, 21 Wachsm. = Doxogr. 343,7 = Heraclid. *fr.* 113a Wehrli).

¹²⁶ Sugiere West (1983) 93 que el autor cree que las fases de la luna corresponden a la forma en que ésta se ve desde distintos lugares de la tierra, de forma que siempre hay en alguna parte personas para quienes en algún momento es invisible.

7.13. *El incesto*

Un par de versos introducen un nuevo giro de la historia:

Fr. 18 [αὐτὰρ [ἐ]πεὶ δὴ πάν]τα Διὸς σφὴν μή[σα]το ἔργα¹²⁷

ἤθελε μητρός ἑās μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι

Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras deseaba unirse en amor con su propia madre

Observamos, una vez más la “velocidad narrativa” del autor, que, nada más terminar la creación de Zeus (que debía haberse narrado en pocos versos), aborda sin solución de continuidad, un nuevo tema: el incesto con la madre. Vemos también la insistencia en el uso del verbo *μησατο* como muestra del carácter “intelectual” y ordenado de la recreación del mundo por parte de Zeus.

La madre del dios aparece aquí innominada. En la tradición habitual es Rea, y en la órfica, lo es también, si bien en las *Rapsodias* se la identifica con Deméter¹²⁸. En el comentario también se identifica a Rea con Deméter y con la Madre Tierra. Ignoramos si era algo ya expreso en el poema o fruto del trabajo analítico del comentarista.

También desconocemos el propósito de esta unión incestuosa¹²⁹. Lamentablemente nuestra información sobre el poema órfico se interrumpe aquí. No nos queda, sino especular al respecto. Parece posible que Zeus deseara unirse con su madre, para volver atrás también en el plano sexual; al convertirse en hijo y esposo a la vez, se torna en una especie de padre de sí mismo. Las posibles razones de esta actitud son varias. Una podría ser la precaución sucesoria, ya que al unirse con su madre, rompía el ciclo de sucesiones en el que sus antecesoras han ido perdiendo el poder a manos de sus respectivos descendientes¹³⁰. Otra, que anulaba definitivamente la distinción entre las dos fases de creación del mundo¹³¹. Otra sería que quiere engendrar a Dioniso y, al engendrar, primero a Perséfone de su propia madre, y luego a él, de Perséfone (que sería su hija y esposa a la vez) de alguna forma lograba que Dioniso perteneciera a la misma generación (es decir, al mismo rango) que él. Pero hemos visto que un reinado de Dioniso no parece coherente con lo que podemos leer. Ello nos lleva al problema de la posible continuación de la historia.

¹²⁷ La reconstrucción de este verso es obra de Tsantsanoglou, a partir de unas pocas letras que podían leerse en el papiro.

¹²⁸ Cf. fr. 145 K. 'Ρεὶή τὸ πρὶν εὐῶσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ, / Δημήτηρ γέγονε.

¹²⁹ El comentario no nos ayuda nada, dado que el comentarista, con objeto de paliar la dureza del incesto, pretende “retraducir” el pasaje a partir de una falsa etimología (según la cual *ἑās* no significaría “su”, como piensan, según el, “los que no entienden la expresión”, sino “buena”).

¹³⁰ Sobre el tema de la relación entre la lucha por el poder divino y los intentos de alterar el curso normal de las generaciones, cf. Bernabé (1989).

¹³¹ Calame (1997) 74.

7.14. ¿Continuación de la historia?

Queda la última duda sobre la posible continuación del poema. No podemos ni afirmar ni negar que se trataran en la obra temas propios de la tradición órfica posterior, como serían el nacimiento de Perséfone y una nueva unión incestuosa de Zeus con ella para generar a Dioniso. En las *Rapsodias*, se relaciona incluso la historia teogónica con los temas de la salvación de las almas, pero resulta muy arriesgado extrapolar sin crítica a un poema del VI a. C. rasgos propios de otro de digamos cuatro siglos posterior.

Por otro lado, la cuestión se encuentra relacionada con la posible existencia de un segundo rollo en que proseguiría el comentario (y por tanto las citas del poema) y que se habría quemado en la pira funeraria. Pero este “segundo rollo” no es sino una entelequia, de modo que es preferible no contar con un elemento que ni siquiera nos consta que hubiera existido realmente. Por otro lado, pienso que es muy verosímil, dada la “velocidad narrativa” del poeta, que se hubiera limitado a apuntar el hecho y a dejar el resto al conocimiento intertextual del oyente.

8. VALORACIÓN

Como hemos visto, la teogonía comentada en el *Papiro de Derveni* es un texto fascinante, que lamentablemente nos ha llegado en forma notablemente fragmentaria y cuya reconstrucción requiere aún afinar algunos detalles, a partir de lo que nos deja entrever de él nuestro anónimo comentarista. Nos narra un mito complejo y atractivo acerca de la organización del mundo y del poder divino en el principio de los tiempos, que tiene muchos puntos de contacto con la *Teogonía* de Hesíodo, el poema representante de este tipo de literatura que mejor conocemos, pero que presenta también muchas divergencias con él. Desde el punto de vista religioso, la gran novedad de esta obra es la presentación de un Zeus que no sólo es divinidad suprema, sino también demiurgo del mundo que sigue, además, un plan preconcebido e inteligente, aunque sean pintorescos los medios de que se vale para ello: devorar el pene del que fuera primer dios para volver más atrás del origen y recomenzar la creación del mundo.

Literariamente es hermoso, hay en él ecos tradicionales, otros que recuerdan la poesía filosófica y que nos permiten por lo menos entrever el tipo de fuentes de las que debieron beber Parménides y Empédocles, por citar los casos más notables. Su carácter profundo y alusivo nos induce a suponer la existencia de un grupo más amplio de obras de la misma tendencia, probablemente ninguna de ellas de grandes dimensiones, pero complementarias entre sí, en un rico universo intertextual. Todo un conjunto literario cuya pérdida y olvido en el fragor de la transmisión de los textos antiguos¹³² no podemos sino lamentar.

¹³² Sobre la pérdida de las obras órficas, cf. Bernabé (1993).

9. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- L. J. Alderink, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico 1981.
- R. Baumgarten, *Heiliges Wort und Helige Schrift bei den Griechen*, Tübingen 1998.
- T. M. S. Baxter, *The Cratylus. Plato's critique of naming*, Leiden-New York-Köln 1992, esp. 130-139.
- A. Bernabé, *Textos literarios hetitas*, Madrid 1987.
- *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, introducción, traducción y notas, Madrid 1988.
- “Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la ‘Teogonía’ de Hesíodo y la del ‘Papiro de Derveni’”, *AOr* 7, 1989, 159-179.
- “Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas.” *Emerita* 58, 1990, 61-98.
- “La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega”, *Tempus* 0, 1992, 5-41 (1992a).
- “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos”, *RSEL* 22, 1992, 25-54 (1992b).
- “Consideraciones sobre la épica griega perdida”, en J. A. López Férez (ed.), *La épica griega y su influencia en la literatura española (Aspectos literarios, sociales y educativos)*, Madrid 1993, 155-188.
- “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”, *Philologus* 139, 1995, 204-237.
- “Plutarco e l’orfismo”, en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Atti dell VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli 1996, 63-104 (1996a).
- “La fórmula órfica ‘cerrad las puertas, profanos’. Del profano religioso al profano en la materia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, 1996, 13-37 (1996b).
- “Platone e l’orfismo”, en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1997, 37-97 (1997a).
- “Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica”, *Homenatge a Miquel Dolç*, Palma de Mallorca 1997, 37-41 (1997b).
- “Las Noches en las Rapsodias órficas”, *Actas del IX Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*. Madrid V, 1998, 71-76 (1998a).
- “Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones”, *Taula, quaderns de pensament (UIB)* 27-28, 1998, 75-99 (1998b).
- “ἀνύγμα, ἀνίπτομαί: exégesis alegórica en Platón y Plutarco”, *V Congreso Internacional de la International Plutarch Society*, Madrid-Cuenca, 1999, en prensa (1999a).
- “El fr. órfico 47 Kern, ¿texto mágico o ‘sopa de letras’?”, *Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico*, Congreso nacional, Córdoba, en prensa (1999b).
- “Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81b (Fr. 133 Sn. – M.)” en J.A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV a.C.*, Madrid 1999, 239 – 259 (1999c).

- J. Bingen, nota arqueológica en *CE* 42, 1967, 214.
- W. E. Blake, "Oldest Greek Papyrus Discovered?", *CW* 55, 1961-1962, 161.
- R. Böhme, "Homer oder Orpheus?", *ZPE* 71, 1988, 25-31.
- "Neue Orpheusverse auf dem Derveni-Papyrus", *Emerita* 57, 1989, 211-238.
- A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, 135-148.
- P. Boyancé, "Remarques sur le papyrus de Derveni", *REG* 82, 1974, 91-110.
- L. Brisson, "Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques", *RHR* 202, 1985, 389-420 (reproducido con adiciones en *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995. I).
- *Orphée. poèmes magiques et cosmologiques*, postface de —, Paris 1993.
- W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *A&A* 14, 1968, 93-114.
- "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 1969, 1-30.
- "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle", *Eph* 25, 1970, 443-455.
- "Neue Funde zur Orphik", *Information zum Alsprachliche Unterricht* 2, Graz 1980, 27-41.
- "Der Autor von Derveni: Stesimbrotos περὶ τελετῶν?", *ZPE* 62, 1986, 1-5.
- "Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney 1987, 10-40.
- "Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (*PDerv.* Col. XXV)", en Laks y Most (edd.) (1997) 167-174.
- "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz in Leben'", en W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (edd.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998, 387-400.
- *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999.
- C. Calame, "Eros initiatique et la cosmogonie orphique", en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 227-247.
- "Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary", en Laks y Most (edd.) (1997) 65-80.
- F. Casadesús, *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1995.
- "Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni", *Faventia* 18, 1996, 75-88.
- "Nueva interpretación del *Cratilo* platónico a partir de las aportaciones del Papiro de Derveni", *Emerita* 68, 2000, 53 - 71.
- G. Casadio, "Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo", *Orpheus* 8, 1987, 381-395.
- *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.

- C. J. Classen, "The creator in Greek thought from Homer to Plato", *Class. & Med.* 23, 1962, 1-22.
- E. Condurachi, intervención en el coloquio *Orfismo in Magna Grecia*, *Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 6-10 ott. 1974, Napoli 1975, 184s.
- G. Daux, "Cronique des fouilles 1961, Macédonie occidentale et centrale", *BCH* 86, 1962, 792s.
- M. Detienne, J. P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, trad. esp., Madrid 1988.
- F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden 1973.
- M. J. Edwards, "Notes on the Derveni commentator", *ZPE* 86, 1991, 203-211.
- C. Eggers Lan, "Los estudios sobre el orfismo clásico", *Méthexis* 4, 1991, 101-113.
- M. Forderer, "Der orphische Zeushymnus", en G. Kurz (ed.), *Gnomosyne, Festschrift für W. Marg*, München 1981, 227-234.
- M. S. Funghi, "Una cosmogonia orfica nel Papiro di Derveni", *PP* 34, 1979, 17-30.
- "Esegesi di testi orfici", *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, III, Firenze 1995, 565-585.
- "The Derveni Papyrus", en Laks y Most (edd.) 25-37 (1997a).
- "Bibliography of the Derveni Papyrus", en Laks y Most (edd.), 175-185 (1997b).
- D. Gambarara, "Reflexion religieuse et reflexion linguistique aux origines de la philosophie du langage", en S. Auroux, M. Glatigny, A. Joly, A. Nicolas e I. Rosier, *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Lille 1984, 105-114 (1984a).
- *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma 1984 (1984b).
- W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935 (²1952 = New York 1967), trad. española *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires 1970.
- A. Henrichs, "The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus", *Atti del XVII Congresso Internazionale di papirologia*, Napoli 1984, II 255-268.
- M. Henry, "The Derveni commentator as literary critic", *TAPhA* 116, 1986, 149-164.
- M. S. F. Hood, "Archaeology in Greece 1961-1962", *JHS*, Archaeol. Reports for 1961-1962, 15.
- H. Hunger, "Papyrusfund in Griechenland", *CE* 37, 1962, 415s.
- R. Janko, reseña de West (1983), *CPh* 81, 1986, 154-159.
- "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus", *ZPE* 118, 1997, 61-94.
- Ch. Kahn, "Language and ontology in the Cratylus", en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (edd.), *Exegesis and Argument. Studies Vlastos*, Assen 1973, 156-158.
- "Les mots et les formes dans le 'Cratyle' de Platon", en *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Grenoble-Bruxelles 1986, 91-103.

- “Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?”, en Laks y Most (edd.) (1997) 55-63.
- S. G. Kapsomenos, “Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie”, *Gnomon* 35, 1963, 222 s.
- “Ο Ὀρφικὸς Παπύρος τῆς Θεσσαλονίκης”, *Ἀρχ. Δελτ.* 19, 1964, 17-25.
- “The Orphic papyrus roll of Thessalonica”, *BASP* 2, 1964-1965, 3-12.
- G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge ²1983, 30-33.
- A. Laks, “Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus”, *Phronesis* 42, 1997, 121-142.
- A. Laks y G. W. Most (edd.), *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997.
- A. Lamedica, “Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali”, en A. H. S. El-Mosalamy (ed.), *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology*, Cairo 1989, I, 325-333.
- “La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni ai Corpora scoliografici”, en P. Radici Colace - M. Caccamo Caltabiano, *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*, Messina 1991, 83-91
- E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*, Paris 1965.
- A. A. Long, “Stoic readings of Homer”, en R. Lamberton - J. J. Kenney, *Homer's ancient readers*, Princeton 1992, 41-66.
- C. I. Makaronas, nota arqueológica en *AD* 18 (B), 1963, 193ss.
- B. G. Mandilaras, *Παπύροι καὶ Παπυρολογία*, Athina ²1994.
- R. Merkelbach, “Der orphische Papyrus von Derveni”, *ZPE* 1, 1967, 21-32.
- G. W. Most, “The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus”, *JHS* 117, 1997, 117-135.
- D. Obbink, “A quotation of the Derveni papyrus in Philodemus' On Piety”, *CronErc* 24, 1994, 111-135.
- “Cosmology as Initiation vs. the Critique of orphic Mysteries”, en Laks y Most (edd.), (1997) 49-54.
- E. N. Oschenschlager, “The Dherveni Finds”, *CW* 56, 1963, 245-247.
- R. Parker, “Early Orphism”, en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, 483-510.
- R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship, From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968.
- D. M. Pippidi, “în jurul papirilor de la Derveni și Callatis”, *StudClas* 9, 1967, 203-210.
- F. Prontera, “Sulla laminetta di Hipponion”, *PP* 33, 1978, 48-58.
- C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, París ²1986.
- G. Ricciardelli Apicella, “Orfismo e interpretazione allegorica”, *BollClass* 3^a ser. 1, 1980, 116-130.
- N. J. Richardson, “Homeric Professors in the age of the Sophists”, *PCPhS* 201, 1975, 65-81.
- Ch. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen 1993.

- “Orphisches bei Empedokles”, *A&A* 41, 1995, 34-59.
- J. S. Rusten, “Phanes-Eros in the Theogony of ‘Orpheus’ (*PDerveni* col. IX 4)”, *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, 333-335.
- “Interim notes on the papyrus from Derveni”, *HSCP* 89, 1985, 121-140.
- G. Scalera McClintock, “La teogonia di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell’orfismo”, *Filosofia e Teologia* 1, 1988, 139-149.
- M. Schmidt, intervención en el coloquio *Orfismo in Magna Grecia*, *Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 6-10 ott. 1974, Napoli 1975, 230.
- H. Schwabl, s. v. Zeus, *RE* Suppl. XV, 1978, 1326-1330.
- D. Sider, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, en Laks y Most (edd.) (1997) 129-148.
- R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*, Paris 1995.
- W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen 1970.
- M. Ghidini Tortorelli, “Eufrone: una divinità orfica?”, *PP* 40, 1985, 419-425.
- “Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni”, en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 249-261.
- L. Tarán, “The Creation Myth in Plato’s *Timaeus*”, en J. P. Anton, G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971, 372-407.
- K. Tsantsanoglou, “The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance”, en Laks y Most (edd.) (1997) 93-128.
- K. Tsantsanoglou - G. M. Parássoglou, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, en *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Firenze 1988, 125-133.
- “Heraclitus 1T”, en *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini*, I 1, Firenze 1992, 221-226.
- R. Turcan, s. v. Phanes, *LIMC* VII 1, 1994, 363s.
- E. G. Turner, *Greek manuscripts of the ancient world*, Oxford 1971.
- “Ptolemaic bookhands”, *S&C* 4, 1980, 26, 38.
- E. G. Turner, K. Tsantsanoglou, G. M. Parássoglou, “On the Derveni papyrus”, *Gnomon* 54, 1982, 855s.
- E. Vanderpool, “News Letter from Greece”, *AJA* 66, 1962, 389-391.
- F. Vian, res. de West (1983) en *RPh* 58, 1984, 288.
- M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
- “Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary”, en Laks y Most (edd.) (1997) 81-90.
- N. Wilson, “Scolia e commentatori”, *SCO* 33, 1983, 85.
- “The relation of text and commentary in Greek books”, en C. Questa y R. Raffaelli (eds.), *Il libro e il testo*, Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1982, Urbino 1984, I, 105.
- L. J. Zhmud’, “Orficheskiy papirus iz Derveni” (con resumen en inglés “The Orphic papyrus from Derveni”), *VDI* 1983, 118-139.