

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



**LA TRADICIÓN ÓRFICA EN LA LITERATURA
APOLOGÉTICA CRISTIANA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Herrero Jaúregui

Bajo la dirección de los doctores

Alberto Bernabé Pajares

Antonio Piñero Sáenz

Madrid, 2005

ISBN: 84-669-2758-1

LA TRADICIÓN ÓRFICA EN LA LITERATURA

APOLOGÉTICA CRISTIANA



Miguel Herrero de Jáuregui

TESIS DOCTORAL

**LA TRADICIÓN ÓRFICA EN LA LITERATURA
APOLOGÉTICA CRISTIANA**

Miguel Herrero de Jáuregui

Dirigida por

Alberto Bernabé Pajares

y

Antonio Piñero Sáenz

PREFACIO

La elaboración de esta tesis ha sido posible gracias a la beca FPU concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia en 2001, dentro de los proyectos de investigación sucesivos del departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea “Estudios sobre el vocabulario filosófico y religioso órfico” e “Influjos del orfismo: filósofos y cristianos”, que me facilitó las estancias en Harvard, Oxford y Zurich. Quiero agradecer en primer lugar al Profesor Alberto Bernabé, director de ambos proyectos y director principal del trabajo, su constante apoyo, sin el cual esta investigación no habría sido posible, y su labor de corrección crítica y al mismo tiempo abierta a posturas diferentes. También han sido de gran utilidad e interés los consejos y observaciones del Profesor Antonio Piñero, codirector de la tesis, que me introdujo en el estudio de la literatura griega cristiana primitiva y gnóstica y sus líneas de continuidad con la literatura griega y judía. La continua discusión con otros investigadores del orfismo agrupados en torno al mismo proyecto con perspectivas no siempre coincidentes ha sido un factor de sumo enriquecimiento en todos los niveles, que no puedo dejar de reconocer aquí: Francesc Casadesús, Rosa García-Gascó, Ana Isabel Jiménez, Sara Macías, Raquel Martín, Roxana Martínez Nieto, Carlos Megino, Francisco Molina y Marco Antonio Santamaría. Quiero agradecer también a Walter Burkert, Bruno Currie, Renaud Gagne, Albert Henrichs, Annewies van der Hoek, Marianne Govers Hopman, Barbara Kowalzig, Gregory Nagy, Dirk Obbink, Simon Price, Christoph Riedweg y Jean-Michel Roessli todas las sugerencias, consejos y comentarios que durante estos tres años han contribuido a dar forma a esta investigación y liberarla de no pocos errores. De todos los que permanezcan sólo yo soy responsable. La perspicaz labor de Cecilia Blanco Pascual en la revisión de la redacción final, y los consejos para la presentación de Fernando González-Ariza, Pedro Manuel Suárez y Sofía Torallas, no deben quedar sin agradecer, así como el apoyo constante de mi familia, y en especial de mis hermanas Cristina y Amaya, pacientes ejecutoras de buena parte del trabajo burocrático.

INDICE

I. INTRODUCCIÓN	15
1. ORFISMO Y CRISTIANISMO. ESTADO DE LA CUESTIÓN	15
2. JUSTIFICACIÓN, MÉTODO Y OBJETIVOS DEL ESTUDIO	21
3. ACLARACIÓN PREVIA DE ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS	28
3.1. Apologética, cristianismo y paganismo.....	28
3.2. Orfismo, “órficos” y tradición órfica	31
II. PRESENCIA Y VALOR RELIGIOSO DEL ORFISMO EN ÉPOCA IMPERIAL	43
1. OBJETIVOS Y ÁMBITO DE ESTUDIO	43
2. OBRAS ÓRFICAS CIRCULANTES	45
2.1. Teogonías	45
2.2. Himnos.....	48
2.3. Poemas cosmológicos.....	49
2.4. Catábasis	51
3. RASTROS ÓRFICOS EN LA ACTIVIDAD RELIGIOSA DE ÉPOCA IMPERIAL.....	54
3.1. Referencias generales a los ritos órficos.....	55
3.2. Grecia.....	60
3.3. Roma.....	68
3.3.1 Entre rechazo y recepción.....	68
3.3.2 Rastros órficos en la actividad ritual de Roma.....	75
3.3.2.1 Testimonios directos.....	75
3.3.2.2. Alusiones literarias	79
3.4. Asia Menor	86
3.5. Egipto	98
3.5.1. Egipto como origen y como destino de los cultos griegos	98
3.5.2. Misterios órficos de Dioniso	99
3.5.3. Misterios órficos de Deméter y Kore	108
3.5.4. Misterios, magia y orfismo en los papiros egipcios	112
4. VALOR RELIGIOSO DE LA TRADICIÓN ÓRFICA ENTRE LOS SIGLOS I-V D. C.	119
4.1. El poder de la tradición.....	119
4.2. Imaginación y realidad de los ritos.....	123
4.3. Valor religioso de las imágenes órficas	124
III. ESPACIOS DE ENCUENTRO ENTRE ORFISMO Y CRISTIANISMO	129
1. FLUIDEZ Y CONTACTOS ENTRE DIVERSAS TRADICIONES.....	129
2. TRADICIÓN FILOSÓFICA	131
2.1. Platonismo	131
2.2. Estoicismo.....	132
2.3. Neopitagorismo	133
3. LITERATURA TEOLÓGICA	135
3.1. Otros poetas-teólogos.....	136
3.2. Oráculos paganos.....	138
3.3. Oráculos falsificados. La Sibila	139
3. 4. Obras en prosa. Los Hermetica.....	140
4. JUDAÍSMO HELENÍSTICO.....	144

5. GNOSTICISMO	153
6. ASIMILACIÓN CRISTIANA DE ELEMENTOS ÓRFICOS. SINCRETISMO	156
IV. REFERENCIAS AL ORFISMO EN LOS APOLOGISTAS CRISTIANOS. 165	
1. INTRODUCCIÓN	165
1.1. <i>Objetivos y ámbito del estudio</i>	165
1.2. <i>Autores</i>	167
2. LA FIGURA DE ORFEO	178
2.1. <i>El mito del cantor</i>	179
2.2. <i>Rasgos de Orfeo en los apologistas</i>	182
2.3. <i>Cronología</i>	184
3. LOS MISTERIOS DE ORFEO.....	186
3.1. <i>Referencias generales a los ritos órficos</i>	186
3.2. <i>Clemente de Alejandría (Protr. 2.12-22)</i>	190
3.2.1. El ataque a los misterios en el <i>Protréptico</i>	190
3.2.2. Una fuente escrita	190
3.2.3. Unidad del texto: elementos unificadores de los misterios	193
3.2.4. El texto de Clemente y el <i>Papiro de Gurob</i>	196
3.2.5. Estratos del material mitográfico.....	199
3.2.5.1. Lo añadido y lo conservado por Clemente	200
3.2.5.2. El tratado sobre los misterios	202
3.2.5.3. El poema órfico	205
3.2.6. Origen, datación y autoría de las fuentes de <i>Protr. 2.12-22</i>	208
3.2.6.1. El poema órfico	209
3.2.6.2. El tratado sobre los misterios	214
3.3. <i>Textos griegos dependientes de Protr. 2.12-22</i>	217
3.3.1. Eusebio de Cesarea	217
3.3.2. Epifanio	218
3.3.3. Gregorio de Nazianzo	218
3.3.4. Teodoreto de Ciro.....	219
3.3.5. Escoliasta a Plat. <i>Gorg. 497c</i>	219
3.3.6. Miguel Pselo	220
3.4. <i>Textos latinos relacionados con el de Clemente</i>	221
3.4.1. Arnobio de Sica	221
3.4.2. Fírmico Materno	224
3.5. <i>Hipólito de Roma</i>	229
3.5. <i>Hipólito de Roma</i>	230
3.6. <i>Otras referencias a los misterios</i>	235
3.6.1. Atenágoras	236
3.6.2. Justino	237
4. LAS TEOGONÍAS ÓRFICAS	240
4.1. <i>Aspectos generales</i>	240
4.2. <i>Atenágoras</i>	241
4.3. <i>Taciano</i>	244
4.4. <i>Orígenes</i>	246
4.5. <i>Gregorio de Nazianzo</i>	248
4.6. <i>Lactancio</i>	252
5. LA HERENCIA DE LA APOLOGÉTICA JUDÍA	255
5.1. <i>El Testamento de Orfeo</i>	256
5.1.1 Estado de la cuestión	256

5.1.2. ¿Una <i>Redactio</i> Clementina?	257
5.1.3. Citas de los demás apologistas	264
5.2. <i>Himno a Zeus</i>	265
5.3. <i>Otros himnos órficos del Libro V de los Stromata: OF 690 y 691</i>	270
5.4. <i>Otros poemas de la Cohortatio ad Graecos</i>	275
5.4.1. <i>El Himno al Sol</i>	275
5.4.2. <i>Los Juramentos</i>	276
5.4.3. Un paralelo con Homero	279
5.5. <i>Dídimo el Ciego, De Trinitate 2.27 (OF 853)</i>	281
5.6. <i>El tratado Περί Κλοπήης citado por Clemente (Strom. 6.1)</i>	281
6. FRAGMENTOS DE ORIGEN NEOPITAGÓRICO	287
6.1. <i>Clemente, Stromata 5.8.</i>	287
6.1.1. Los textos	287
6.1.2. Interpretación conjunta de los fragmentos	291
6.1.3. Fuentes	295
6.2. <i>Protréptico 1.5.</i>	296
7. ¿PRÁCTICAS ÓRFICAS?	298
8. CONTENIDOS IDEOLÓGICOS	300
8.1. <i>Interpretación literal y alegórica</i>	300
8.2. <i>La arché: teología y cosmología</i>	301
8.3. <i>El telos: Antropología y escatología</i>	303
8.3.1. Consecuencias antropológicas del mito de Dioniso	303
8.3.2. La reencarnación: el poema <i>Sobre el Alma</i> de Gregorio de Nazianzo	305
8.4. <i>¿Ideas órficas o imágenes órficas?</i>	314
9. BALANCE	320
V. ESTRATEGIAS CRISTIANAS ANTE EL ORFISMO	323
1. CUESTIONES GENERALES	323
2. CONTINUIDAD CON ACTITUDES PAGANAS ANTE EL ORFISMO	329
2.1. <i>Tradiciones de la mitografía órfica</i>	329
2.1.1. Desarrollos apologeticos de elementos previos	329
2.1.2. El viaje a Egipto	330
2.1.3. La prioridad respecto a Homero	331
2.2. <i>La interpretación del orfismo</i>	333
2.2.1. Manipulación política	333
2.2.2. Utilización literaria	334
2.2.3. Interpretación filosófica	335
2.3. <i>La crítica al orfismo</i>	338
2.3.1. La tradición de crítica del mito	338
2.3.2. El evemerismo	339
2.3.3. La tradición de crítica del <i>goes</i>	341
2.4. <i>La recuperación del orfismo en el paganismo tardío</i>	345
3. LAS ACTITUDES CRISTIANAS	347
3.1. <i>Técnicas de asimilación de dos tradiciones</i>	347
3.2. <i>Ataques al orfismo</i>	351
3.2.1. Intenciones de la crítica	351
3.2.2. Técnicas de ataque	354
3.3. <i>El orfismo como apoyo de ideas cristianas</i>	357
3.4. <i>Silencios y omisiones</i>	360

4. LA TRADICIÓN ÓRFICA COMO EJE DE LA OPOSICIÓN CRISTIANISMO-PAGANISMO.....	365
4.1. <i>La delimitación de dos campos simétricos opuestos</i>	365
4.2. <i>Metáforas de definición de cristianismo y paganismo</i>	370
4.2.1. Metáforas conceptuales: familia, ciudad, filosofía.....	370
4.2.2. Metáforas literarias: canción, monte, teatro, luz.....	374
4.2.3. Metáfora intermedia: los misterios.....	378
4.3. <i>Hacia la sistematización cristiana del orfismo</i>	381
5. LA TRADICIÓN ÓRFICA COMO PUENTE ENTRE CRISTIANISMO Y PAGANISMO.....	387
5.1. <i>Recursos de explicación de los paralelos</i>	387
5.1.1. Intuiciones paganas de la verdad.....	388
5.1.2. Dependencia pagana de la Revelación bíblica.....	390
5.1.3. El plagio de los demonios.....	393
5.1.4. Diferencia moral.....	394
5.2. <i>Presentación de nociones cristianas en imágenes órficas</i>	395
5.2.1. Cristo-Orfeo.....	395
5.2.2. El poder del Logos.....	397
5.2.3. <i>Nomos</i> musical, bíblico y órfico.....	401
5.2.4. <i>Pneuma</i> : soplo y Espíritu.....	402
5.2.5. <i>Palaios</i> vs. <i>kainos</i>	404
6. LOS TEXTOS CRISTIANOS Y LA CUESTIÓN DE LA ICONOGRAFÍA.....	407
7. EL TRIUNFO DE LAS ESTRATEGIAS CRISTIANAS EN LA TRADICIÓN POSTERIOR.....	410
VI. EL ORFISMO A LA LUZ DE LOS TEXTOS CRISTIANOS.....	413
1. VALOR DE LA PERCEPCIÓN DE LOS CRISTIANOS.....	413
2. ASPECTOS DEL ORFISMO SUSCEPTIBLES DE INTERPRETACIÓN CRISTIANA.....	415
2.1. <i>Los dioses y el cosmos</i>	415
2.1.1. Teo- y cosmogonía: el dios increado y su creación.....	416
2.1.2. Voluntad de crear y poder de la voz.....	423
2.1.3. Cosmología.....	426
2.1.4. Trascendencia e inmanencia.....	429
2.1.5. Monismo, monoteísmo, henoteísmo.....	435
2.1.6. Personalidad y abstracción.....	443
2.2. <i>Los dioses y el hombre</i>	448
2.2.1. Los dioses salvadores.....	452
2.2.1.1. Kore.....	452
2.2.1.2. Dioniso.....	454
2.2.2. Naturaleza y destino del hombre.....	459
2.2.2.1. La culpa heredada.....	459
2.2.2.2. Cuerpo-alma y otros dualismos.....	460
2.2.2.3. Preexistencia y reencarnación del alma.....	466
2.2.2.4. Escatología.....	469
2.3. <i>La experiencia religiosa de las teletai</i>	475
2.3.1. La <i>telete</i> cristiana.....	476
2.3.2. La conversión.....	478
2.3.3. El elitismo.....	480
2.3.4. Pureza moral y pureza ritual.....	481
2.3.5. Creencia y ritual.....	485
2.3.6. <i>Dromena</i> y <i>legomena</i>	488
2.3.7. Sacramentalismo, teofagia, Eucaristía.....	490
3. CAUSAS DE LOS PARALELOS.....	499

3.1. Semejanzas tipológicas.....	499
3.2. Oleadas sucesivas de orientalismo: el caso de <i>pneuma</i>	502
3.3. El platonismo vulgarizado.....	506
3.4. Influencias mutuas.....	509
3.4.1. Del orfismo en el cristianismo.....	509
3.4.2. Del cristianismo en el orfismo.....	512
CONCLUSIÓN	517
APÉNDICE DE TEXTOS	545
1. Clemente de Alejandría, <i>Protréptico</i> 1.1.1 – 1.5.4.....	545
2. Eusebio, <i>Laudes Constantini</i> 14.5.15.....	549
3. Clemente de Alejandría <i>Protréptico</i> 2.11.1-2.23.1.....	549
4. Clemente de Alejandría, <i>Protréptico</i> 12.118.4-12.120.2.....	556
5. Arnobio, <i>Adversus Nationes</i> 5.19-26.....	558
6. Fírmico Materno, <i>De Errore</i> 6.1-5.....	564
7. a) Atenágoras, <i>Legatio pro Christianos</i> 18.2-19.1.....	566
b) Atenágoras, <i>Legatio pro Christianos</i> 20.....	567
8. Gregorio de Nazianzo, <i>De Anima</i>	569
9. Orígenes, <i>Contra Celsum</i> 3.59-61.....	570
10. <i>Testamento de Orfeo</i> : versión breve (OF 377).....	573
11. <i>Testamento de Orfeo</i> : versión ampliada (OF 378).....	574
12. <i>P. Gurob</i> (OF 578), col. 1.....	576
BIBLIOGRAFÍA	577
ÍNDICE DE PASAJES CITADOS	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Las citas de autores antiguos siguen las abreviaturas del *Diccionario Griego-Español* y del *Oxford Latin Dictionary*. Los fragmentos órficos se citan por la nueva edición de Alberto Bernabé en la *Bibliotheca Teubneriana* con la abreviatura *OF*. Las ediciones utilizadas de los autores cristianos se señalan al introducirlos en IV.2.1. La mayoría de las traducciones de los textos son mías, salvo las de los fragmentos de poesía órfica, tomadas de A. Bernabé (2003), con algunas ligeras modificaciones, y algunos textos latinos en los que he preferido ceñirme a alguna traducción ya existente, debidamente indicada, que no creo poder mejorar. El apéndice final ofrece los textos que son demasiado largos para citar al hilo de la exposición, a los que se remite el comentario. No presentan aparato crítico porque los análisis textuales se hacen en la exposición, aunque la traducción procura reflejar los resultados del análisis.

Las citas de autores modernos remiten con el año de publicación a la bibliografía final. La edición citada y consultada es regularmente la primera en su lengua original, salvo cuando las ediciones posteriores o traducciones a otras lenguas hayan supuesto la revisión del contenido de la obra en las materias pertinentes. La única excepción a esta regla son tres obras lexicográficas colectivas para las que la cita por sus siglas es más conveniente y clara: H. Liddell – R. Scott – H. S. Jones – R. McKenzie, *Greek - English Lexicon*, Oxford, 1996: *LSJ*; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Graecae*, Zürich-München 1981-1999: *LIMC*; G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch für Neuen Testament* (1933-1978): *TWNT*. Las abreviaturas de las revistas son las marcadas por el *Année Philologique*. Las abreviaturas de los papiros son las establecidas por John F. Oates, Roger S. Bagnall, Sarah J. Clackson, Alexandra A. O'Brien, Joshua D. Sosin, Terry G. Wilfong, and Klaas A. Worp, *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets* (Abril 2002) de la American Society of Papyrologists.

I. Introducción

1. Orfismo y cristianismo. Estado de la cuestión

Una de las causas principales del interés de los modernos por la tradición órfica es la percepción de sus coincidencias con el cristianismo¹, especialmente llamativas en contraste con la imagen habitual de la religión griega: la supervivencia del alma tras la muerte y su castigo o recompensa en el Más Allá; la desvalorización de este *lacrimarum vallis* frente a la vida ultraterrena; la mancha original de la que sólo los adeptos son purificados; la relación individual e íntima con la divinidad; la posibilidad de traspasar la frontera entre lo humano y lo divino. Estas nociones y otras asociadas a ellas parecen, efectivamente, ajenas a la imagen de la religión olímpica que se transmite en la *Iliada*, en las odas de Píndaro o en las tragedias de Esquilo: la muerte es el límite infranqueable que marca una insuperable distancia de los dioses, y el hombre se relaciona con los inmortales olímpicos a través de un culto normalmente público con la intención declarada de lograr el favor divino para una vida que concentra todas las aspiraciones humanas.

Esta imagen heroica, aunque un tanto idealizada y parcial, de la religión griega² se construye en parte por oposición más o menos consciente al cristianismo. Por ello la sombra del orfismo, que no se adecua a los patrones marmóreos de la religión olímpica, se recorta inevitablemente sobre este fondo como una forma de cristianismo *avant la lettre* que introdujo por primera vez en Grecia las nociones dualistas y escatológicas que habían de expandirse en época helenística para acabar imponiéndose de manera total. Esta similitud aparente puede provocar una visión muy distorsionada del orfismo, sobre el que se ha tendido y se tiende a proyectar una imagen no siempre matizada de la teología y, lo que aún es más peligroso, la estructura social del cristianismo. Sin embargo, es esta misma semejanza la que ha provocado en muchas ocasiones el interés o el rechazo, de los estudiosos modernos, por supuesto pocas veces libre de prejuicios. Desde quienes veían en el orfismo un proceso de preparación de los espíritus griegos a la recepción de la verdad cristiana³, hasta quienes lo veían como la semilla de la decadencia espiritual helenística que había de conducir a la desaparición final del

¹ En el apartado tercero de esta introducción preciso el significado de estos términos.

² Nilsson 1960-1961², Burkert 1985, Price 1999 ofrecen las descripciones más reputadas de la religión griega clásica, incluyendo las referencias al orfismo. Cf. Bremmer 1994 para los problemas planteados más recientemente.

³ Así Zeller 1889, que considera a esenios y órficos “la prehistoria del cristianismo”.

espíritu clásico⁴, todos ellos comparten la misma idea subyacente de que el orfismo es el precursor del cristianismo en el mundo griego. Una idea que, como veremos, ya habían formulado algunos antiguos y que volvió a arraigar con fuerza cuando la filología decimonónica redescubrió el orfismo como objeto de estudio.

De postular una precedencia espiritual a suponer una dependencia histórica hay un breve paso que no se dudó en dar. El entusiasmo comparatista de la *Religionswissenschaft* del siglo XIX había de profundizar en las similitudes, a la búsqueda de los rastros de influencia órfica en el cristianismo, en el marco general de la exploración de las raíces del cristianismo en los misterios griegos. Superadas ya las polémicas religiosas a las que el método histórico-crítico y el comparativismo dieron lugar, son muchos los hallazgos de aquellos investigadores que han conservado su importancia: la dependencia de diversas imágenes de la apocalíptica cristiana de la tradición escatológica órfica que A. Dieterich (1913) demostró a partir del recién descubierto *Apocalipsis de Pedro*, se ha consolidado como uno de los pocos datos irrefutables en este difícil y cambiante campo de las dependencias interreligiosas. También los términos del debate sobre las imágenes de Cristo como Orfeo se han mantenido en los términos esenciales formulados por A. Heussner y R. Eisler desde posiciones contrapuestas –¿tiene el Cristo-Orfeo un significado religioso o simplemente ornamental?– pese al descubrimiento de nuevos mosaicos y frescos y el refinamiento de las técnicas de estudio iconográfico⁵. Despojada del esquema de dependencia que la impregna, y que le hace proyectar múltiples elementos cristianos sobre los misterios en general y el orfismo en particular, una obra clásica como *Misterios paganos y misterio cristiano* de A. Loisy (1930) conserva su valor como una exposición sumamente persuasiva de las semejanzas en forma y espíritu del cristianismo con los misterios griegos. En especial, la obra de F. Cumont (sobre todo 1922 y 1929), precisamente por estar libre de un esquema de dependencia demasiado rígido, es riquísima en la recopilación y análisis de detalles literarios, rituales e ideológicos del cristianismo, los misterios tradicionales y orientales, entre lo que incluye múltiples referencias al orfismo. A estos autores y otros de su misma generación nos remitiremos, como es ya habitual, cuando aludamos a todas estas coincidencias

⁴ Dodds 1951, 139, 236-255.

⁵ Heussner 1893 argumentó que las imágenes de Cristo-Orfeo no tenían conexión con el orfismo y eran en general de escaso valor religioso, al contrario que Eisler 1925, que las conectaba con múltiples textos cristianos y órficos: sobre la evolución posterior de la cuestión entre estos dos polos, *cf.* n. 20.

Ahora bien, si la investigación comparativa de los paralelos conserva su valor, el postulado de una dependencia directa de los dogmas y ritos centrales del cristianismo de los misterios paganos fue contestado y a la postre refutado por diversos autores, con especial autoridad por aquellos que no cargaban su argumentación de intención apologética⁶. La esencia de la refutación era que el afán de establecer la dependencia falseaba la realidad tanto del cristianismo como de los misterios: por un lado, se primaban en exceso los elementos cristianos que favorecían el paralelo, e incluso se introducían otros ajenos a él, soslayando los que se apartaban de los esquemas místicos; por otro lado, la proyección de elementos cristianos sobre cultos a veces incluso cronológicamente posteriores provocaba no sólo la falsa idea de una dependencia, sino la errónea visión de los propios misterios paganos, vistos bajo un prisma demasiado cristianizante. G. Clemen (1913) estableció tres criterios para poder suponer sin arbitrariedad la dependencia en cada caso, que aún hoy siguen siendo válidos y que merece la pena recoger aquí: 1) que el elemento cristiano sea inexplicable como herencia del judaísmo o del cristianismo anterior a su aparición; 2) que tenga una semejanza no sólo externa, sino también de significado con el elemento pagano del que supuestamente se recibe; 3) que este último exista anteriormente al cristianismo y en su vecindad geográfica. La mayoría de los propuestos casos de dependencia no superaban este triple filtro y quedaban así en entredicho.

Hoy la investigación más seria y libre de intenciones apologéticas de uno u otro signo atribuye la mayoría de los paralelos ideológicos y rituales recogidos por los comparatistas y otros descubiertos posteriormente entre cristianismo y misterios paganos, más que a una dependencia directa y única a partir de estos últimos, al común origen de todos ellos en la *koiné* espiritual que se forma en el Mediterráneo a partir del II a. C., muy influida por el platonismo vulgarizado y por las religiones orientales⁷. La aspiración a la salvación mediante la unión con la divinidad y la pureza moral y ritual que encontramos en los misterios y en el cristianismo proceden de este clima individualista, universalista y sincretista al tiempo, que las *Metamorfosis* de Apuleyo describen muy gráficamente. Incluso el judaísmo helenístico en que el cristianismo hunde sus raíces está penetrado de esta nueva religiosidad de la que todas las religiones del entorno participan, y con más razón las que, como el cristianismo, surgen en este

⁶ Boulanger 1925, Nock 1933b y 1964. Más sospechosos de excesiva pasión apologética, aunque no carecen de buenos argumentos, Festugière 1935 o Lagrange 1937.

⁷ Cf. Metzger 1955, Martínez Maza - Alvar 1997 son una buena guía entre la interminable bibliografía. Me referiré sobre todo a Burkert 1979 y 1987, Versnel 1990, Smith 1991 y Bremmer 2002.

momento⁸. En cuanto a la evidente influencia griega en la formación de los dogmas cristianos, la filosofía es el campo que más parece haber influido. A su recepción en los cuatro primeros siglos de cristianismo se han dedicado innumerables estudios⁹.

Es en este marco general en que debemos abordar el caso particular del orfismo, en el que tanto el esquema de la dependencia teológica como la reacción contraria fueron mucho más allá que en otros misterios. Ya E. Maass, R. Eisler y, con menor profundidad y rigor, S. Reinach, habían querido ver en el orfismo la raíz inmediata de múltiples elementos ideológicos, morales y rituales absorbidos por los cristianos¹⁰. Aunque la mayoría de sus hipótesis han sido desmentidas o al menos matizadas, sus obras aún contienen observaciones de interés, como las antes mencionadas. Pero otros fueron aún más lejos y situaron en el orfismo la fuente de los dogmas capitales de la teología cristiana. V. Macchioro llevó esta teoría a su formulación más radical en diversas obras que alcanzaron, por su claridad y audacia, gran popularidad en los años 20 y que han quedado como un hito de los estudios órficos¹¹: Pablo, verdadero creador de la teología cristiana, según la cual el Hijo de Dios muere por los pecados de los hombres y al resucitar los salva para la vida eterna, habría trasplantado pura y simplemente el mito órfico en el que el Hijo de Dios muere y resucita convirtiéndose en garante de la salvación de los descendientes de quienes le sacrificaron. La figura teológica de Cristo no es, según Macchioro, más que la trasposición a las categorías bíblicas del Dioniso órfico, y el esquema de salvación cristiano deriva directamente del órfico.

La respuesta más contundente, con mayor garantía de objetividad en cuanto carente de interés apologético, vino de parte de A. Boulanger¹², uno de los más sensatos y mejores conocedores del orfismo de la época, cuyos argumentos, que a continuación resumimos, conservan aún en gran parte su validez. Empieza por remarcar que en el siglo I a. C.- I d. C. es precisamente cuando el orfismo parece haber prácticamente

⁸ Cf. Versnel 1990 sobre la religión del helenismo y Hengel 1975 sobre el judaísmo en este ambiente.

⁹ Jäger 1961, Chadwick 1966, Solmsen 1972 son clásicos en la materia desde el ámbito de la filología, que aún conservan su vigencia. La colección de estudios editada por Fitzgerald-Olbricht-White 2004 contiene bibliografía actualizada sobre el tema.

¹⁰ Maass 1895; Eisler 1921 y 1925. De las innumerables obras publicadas por S. Reinach –que dio el nombre de Orfeo a un estudio general de religiones comparadas– junto a algunos aciertos hay inaceptables proyecciones, además de ideas antropológicas muy simples. Es ejemplo de ello un artículo cuyo título, “moral órfica y moral cristiana”, es representativo del contenido: además, en él argumenta a partir de la supuesta similitud moral la superioridad del hombre griego y cristiano sobre los monos y “ses démi-cousins, les nègres” (*sic*: 1923 III, 127).

¹¹ Macchioro 1922 y sobre todo 1930. Es común mencionar su nombre como el máximo representante del panorfismo, lo que muestra la importancia que la relación y paralelo con el cristianismo tenía sobre éste.

¹² Boulanger 1925. Sus argumentos son repetidos sin grandes novedades por Lagrange 1937, 191-222.

desaparecido, pues no quedan rastros del orfismo clásico y aún no ha comenzado la recuperación tardoantigua de la tradición órfica: por ello no es probable que ni Pablo ni sus predecesores inmediatos tuvieran siquiera conocimiento del orfismo, al que las cartas de Pablo no hacen ninguna referencia directa o indirecta. Pero puesto que éste no deja de ser un argumento *ex silentio* que podría variar con nuevos descubrimientos¹³, Boulanger centra su argumentación en la segunda de las condiciones enunciadas por Clemen: los elementos órficos que supuestamente Pablo habría traspuesto no tienen en absoluto el mismo sentido que sus teóricos equivalentes cristianos, lo que hace muy improbable la dependencia postulada.

Así, pese a que el mito órfico de la muerte de Dioniso-Zagreos tiene una semejanza superficial con la de Cristo, un análisis profundo revela insuperables divergencias: el sacrificio de Zagreos no es voluntario como el de Cristo; no supone tampoco la redención, sino precisamente el crimen primordial que condena al hombre; incluso la resurrección de ambos es de difícil asimilación¹⁴, puesto que el Dioniso resucitado no es ya Zagreos, y su padre Zeus no vuelve a abdicar en él el reinado del mundo. Tampoco, continúa Boulanger, otras ideas cristianas semejantes en apariencia al orfismo tienen tal identidad con él como para poder concluir una dependencia directa, más aún cuando muchas están ya presentes en el judaísmo de la época: la antropología dualista carne-espíritu de Pablo tiene más parecido con la gnosis que con la oposición órfica entre naturaleza dionisiaca y titánica; la falta original de Adán, que se extiende a su descendencia por solidaridad moral, no es comparable al pecado de los Titanes, extendido a los hombres como herencia física. En cuanto a los ritos, la falta de datos sobre los eventuales ritos órficos de la época hace que el bautismo o la eucaristía cristianos sean más fácilmente aproximables a los de otras religiones místicas.

Con los matices que quepa hacer sobre la superficialidad o identidad de las similitudes (*cf.* capítulo VI), la posición de Boulanger ha permanecido prácticamente indemne hasta hoy. Parece claro, a salvo de lo que nuevos descubrimientos puedan deparar, que no puede afirmarse una influencia directa órfica en la construcción

¹³ Hay no pocos testimonios de la presencia de elementos órficos en los cultos de Asia Menor (*cf.* II.3.4 *infra*), y además Dion Crisóstomo (*Or.* 33. 2-4; II, p. 208 Arnim) menciona un culto a los Titanes en su discurso a los habitantes de Tarso: ésta es la única prueba aducida por Macchioro que Boulanger no entra a discutir, y que deja sin cerrar del todo la posibilidad de que Pablo conociera directamente ideas órficas. El culto de Dioniso como dios del vino tenía una fuerte implantación en Judea (Smith 1975), pero es arbitrario asimilar, como hace Macchioro, estos cultos báquicos al orfismo, para lo que no tenemos indicio alguno.

¹⁴ Boulanger 1925, 93 hace notar que sólo dos cristianos, Justino (*Dial.* 69, *Apol.* 1.54) y Orígenes (*CC* 4.17) hablan de una ascensión de Dioniso al cielo, y supone que proyectan rasgos de Cristo en el Dioniso resucitado. Es posible, pero *OF* 334-336 B hablan de un Dioniso celeste. La cuestión es un ejemplo claro de la dificultad de deslindar qué es proyección y qué paralelo real. *Cf.* VI.2.2.1.2 *infra*.

teológica central del cristianismo. Es más, la obra de Boulanger precedía tan sólo en pocos años, y en cierto modo preludiaba, la reacción escéptica que iba a poner en cuestión la existencia misma del orfismo, y que provocaría su desaparición de la literatura académica durante casi cuarenta años. Una causa principal del “orfeoescepticismo” de entonces y aun de ahora es, de hecho, la artificial proyección de elementos cristianos sobre el orfismo recreado: Wilamowitz, Linforth, Dodds o Festugière, campeones de la reacción, protestaron con razón contra la imaginación arbitraria de una “Iglesia Órfica” con comunidades, dogmas y ritos comunes, no testimoniada en parte alguna, y fruto de la mera proyección, consciente o inconsciente, de los esquemas del cristianismo¹⁵. Incluso versiones más moderadas y rigurosas y muy influyentes, como las de Frazer, Farnell, Rohde o Harrison (o el mismo Dodds) no estaban exentas de esta cristianización del orfismo, como tendremos ocasión de señalar¹⁶.

Como veremos, los descubrimientos de la segunda mitad de siglo volvieron a dar un lugar central al orfismo en los estudios de religión y filosofía griegas, libre ya de las más groseras deformaciones. Sobre qué hemos de entender por orfismo volveremos en seguida. Baste ahora señalar que los nuevos estudios sobre el orfismo no tienen como preocupación central su relación histórica con el cristianismo, pues su forma y existencia a finales de época helenística y época imperial es muy oscura e insegura. No se trata ahora tanto de iluminar el cristianismo mediante el orfismo (al fin y al cabo, mucho peor conocido por la escasez de testimonios) cuanto, si acaso, a la inversa: es más bien la comparación fenomenológica entre ambos como religiones de salvación lo que suscita el interés de los estudiosos –especialmente la escuela italiana de U. Bianchi– para iluminar aspectos del orfismo clásico, guardándose en lo posible de excesivas proyecciones¹⁷. Impera el saludable principio de centrarse más en la analogía entre diversos elementos que en establecer una muy discutible genealogía entre ellos.

Sin embargo, posiblemente por el efecto de la demoledora crítica de Boulanger en 1925, el tema siempre se trata marginalmente y no ha aparecido monografía alguna

¹⁵ Wilamowitz 1931, Festugière 1935, Linforth 1941, Dodds 1951. *Cf.* la calificación de éste último del orfismo reconstruido como “historical mirage which arises when men unknowingly project their own preoccupations into the distant past” (170, n. 88). Pero *cf.* nota siguiente, que muestra que el mismo Dodds tampoco estaba libre de esta falta.

¹⁶ Frazer 1912³, Rohde 1907⁴, Harrison 1922³, Farnell 1921. Dodds 1951, 170 habla de “apocalipsis órficos” para referirse a las catábasis, y rebautiza el fenómeno órfico con el término obviamente anacrónico de “puritanismo”. Sobre la concepción eucarística (defendida entre otros por Harrison y por él) de la omofagia, *cf.* VI.2.3.7 *infra*.

¹⁷ *Cf.* p. e. Bianchi 1966. El coloquio entre varios estudiosos que sigue a la exposición de Burkert 1977 contiene observaciones muy atinadas al respecto. *Cf.* también Edmonds 2004, 37-46.

sobre el tema desde entonces¹⁸. Sí ha habido, en cambio, estudios sectoriales de gran rigor e interés sobre tres temas que afectan a la relación entre orfismo y cristianismo primitivo: la literatura órfica en ámbito judío, que se transmite casi toda por fuentes cristianas, sobre la que merece destacarse el trabajo de C. Riedweg¹⁹; la apropiación iconográfica judía y cristiana de Orfeo, que mantiene vivo un debate académico de más de un siglo de duración²⁰; y la continuidad en las concepciones de ultratumba entre el mundo pagano y cristiano, que ha sido objeto de una reciente monografía de J. Bremmer²¹. Además, por supuesto, abundan las referencias marginales y de pasada en obras dedicadas a temas conexos que comentan determinados aspectos con mayor o menor profundidad²². La bibliografía básica apuntada en esta introducción se completará con la referencia a estudios más específicos a lo largo del trabajo.

Orfismo y cristianismo, pues, son dos realidades distintas y asimétricas, pero con innegables puntos de similitud y convergencia que llamaron la atención de antiguos y modernos. Aunque el orfismo aparece cinco o seis siglos antes que el cristianismo, este último coexistió con la tradición órfica durante otros cinco siglos, durante los cuales los contactos, las convergencias y las rivalidades entre dos movimientos con elementos similares debían producirse y se produjeron. Los avatares de esta coexistencia son merecedores de estudio para contribuir a iluminar muchos aspectos aún difíciles y oscuros de ambos.

2. Justificación, método y objetivos del estudio

Sobre el trasfondo de este panorama es útil y necesario un estudio de la presencia, función y fuentes de las referencias a Orfeo y el orfismo en los autores cristianos de los cinco primeros siglos. En efecto, la atención casi exclusiva sobre la cuestión de la influencia órfica en los principales dogmas cristianos supuso,

¹⁸ Me refiero a la literatura científica de cierto rigor. En el nivel de la vulgarización las ideas del panorfismo se suelen exagerar hasta extremos ridículos. Por ejemplo, la breve y superficial comparación de orfismo y cristianismo de Ragot 1971 proyecta y mezcla arbitrariamente elementos de uno y otro sin referencia alguna siquiera a Boulanger ni sus predecesores. El panorama es aún más desolador en internet.

¹⁹ Riedweg 1993 y 1994. Además su obra de 1987 es muy importante para ciertos aspectos del orfismo en Clemente de Alejandría, como veremos en el capítulo IV (esp. 3.2.2).

²⁰ Cf. sobre todo Panyagua 1967, Stern 1974, Skeris 1976, Murray 1981, Pringent 1984, y Roessli 2005, con bibliografía muy completa éste último. Hay que añadir además Tülek 1998, con material y referencias muy poco conocidas. La discusión se mantiene en los términos señalados en la nota 5. Cf. III.6 y V.6 *infra*, con más referencias al tema iconográfico, que aquí sólo tocaremos tangencialmente.

²¹ Bremmer 2002, con múltiples referencias al orfismo y su pervivencia en la escatología cristiana. Cf. también el apéndice de Olmos 2002 para algunos paralelos cristianos con las laminillas.

²² P. e. Friedman 1972 sobre la recepción cristiana, West 1983 sobre las fuentes de algunos autores cristianos, Burkert 1987 sobre la experiencia mística.

lógicamente, centrarse en el Nuevo Testamento y en especial en los textos paulinos, en los que, precisamente, la presencia del orfismo es indetectable. Mucho menor, en cambio, ha sido la atención que ha recibido la actitud de los autores cristianos posteriores, los llamados apologistas, cuyo contacto con la cultura y religión griegas es mucho más intenso que el de la generación anterior, frente un movimiento religioso ante el que muestran ambiguas y dispares reacciones. Y sin embargo, las citas de los apologistas son un material fundamental para comprender no sólo el orfismo de época imperial, sino también el de época clásica, por una doble razón.

En primer lugar, una parte muy considerable por su cantidad, y absolutamente capital por su calidad, del material de que disponemos para la reconstrucción del orfismo proviene de fuentes cristianas. Basta con mirar el *index fontium* de las ediciones de *Orphica* de Kern o Bernabé. Ahora bien, este material no puede utilizarse sin un previo análisis de las fuentes, intención y manipulación del apologista que lo transmite: pues la literatura apologética es todo menos inocente y neutral. Con frecuencia textos centrales para la reconstrucción del orfismo clásico se toman de fuentes cristianas sin reparar en su origen último, o en las alteraciones que el texto ha sufrido en manos cristianas: el episodio del sacrificio de Dioniso, relatado por Clemente de Alejandría, es ejemplo de ello, como veremos. Otras veces se toman como testimonios independientes lo que en realidad no son sino pasajes apologéticos que derivan unos de otros, con lo que los testigos múltiples se reducen a uno solo. Otras, en fin, los textos cristianos no han recibido la atención merecida y se han pasado por alto datos que ayudan a añadir o recolocar piezas del rompecabezas órfico. La *Quellenforschung* de los pasajes cristianos revela además que la gran mayoría proviene de fuentes librescas cuyo valor no es tanto para reconstruir el orfismo contemporáneo a los apologistas como para remontarse a etapas anteriores, incluso a época clásica.

En segundo lugar, los apologistas son una fuente muy autorizada, aunque obviamente subjetiva y parcial, en lo que respecta a la debatida cuestión de las semejanzas y diferencias entre orfismo y cristianismo. Las percepciones de los propios cristianos sobre qué aspecto era similar y cuál distinto, qué elemento resultaba compatible y cuál rechazable, de una tradición viva y en competencia con ellos, deberían ser una guía, si no de total confianza, sí de sumo valor para reconsiderar la cuestión. Hasta donde yo sé, nunca se ha prestado atención a la opinión de los apologistas sobre si y hasta qué punto el orfismo era realmente un cristianismo *avant la lettre*. Por supuesto ellos serán los primeros en proyectar las categorías cristianas sobre

un orfismo que se mueve muchas veces en otros parámetros (y de sus proyecciones provienen muchas veces las modernas), pero una vez conscientes del peligro y de la obligada labor de “descristianización” de su información, la pregunta a los cristianos puede arrojar nueva luz sobre las nociones teológicas y la experiencia religiosa del orfismo. Hay que tener en cuenta, además, que si la perspectiva externa a un fenómeno indudablemente lo deforma, también lo ve desde otro enfoque que debe ser tomado en consideración, pues ayuda a conocer otros aspectos imperceptibles desde una perspectiva interna.

La labor de análisis de los textos cristianos sobre el orfismo tiene, además, un valor propio no desdeñable: es un excelente espejo sobre el que se reflejan las diversas actitudes cristianas frente a la religión y cultura griegas. El estudio de las estrategias cristianas nos es necesario para utilizar su material en la reconstrucción del orfismo. Pero además éstas tienen un enorme interés por sí mismas, pues muestran cómo ante un mismo fenómeno actúan los distintos apologistas, a veces al unísono y otras en total discrepancia, en una gama de actitudes que van desde la asimilación total del orfismo a su rechazo más absoluto. No es raro que ambas actitudes y diversas posibilidades intermedias coincidan en una sola figura. Es frecuente encontrar generalizaciones más o menos acertadas sobre un fenómeno ambiguo y diverso como es la recepción cristiana de la cultura griega²³. El orfismo se ofrece como un campo de pruebas suficientemente sencillo y a la vez complejo como para calibrar las estrategias de la apologética cristiana ante un objeto determinado. La exposición sistemática de estas estrategias tiene valor no sólo para valorar la información que nos proporcionan sobre el orfismo, sino como punto de partida para calibrar cómo debemos filtrar la multitud de material que las fuentes cristianas nos proporcionan sobre la filosofía, religión y literatura griegas, y que no puede utilizarse sin el previo examen de la intención que las inspira. Por último, contribuye además al conocimiento de la literatura griega cristiana, demasiadas veces tomada solamente como material de estudio teológico y desdeñada como objeto de interés para la filología clásica.

La orientación del trabajo, según se desprende de lo dicho, es fundamentalmente filológica, pues es el análisis detallado, interno y en relación con otros textos, de cada pasaje, el que ha de proporcionar nuevos resultados. He renunciado a entrar en

²³ Entre las obras de referencia sobre el tema destacan Jäger 1961, Daniélou 1961, Chadwick 1966, Lane Fox New York 1986, Momigliano 1987, Fitzgerald – Olbricht - White 2003. Aparte de ser buenas síntesis de las líneas generales, contienen diversas observaciones particulares que serán aludidas al hilo del trabajo.

cuestiones que resultan de gran interés en una comparación fenomenológica entre orfismo y cristianismo, pero que no son aludidos por los textos de los apologistas: por ejemplo, las eventuales semejanzas o diferencias funcionales entre el bautismo y la iniciación no es un tema aludido en los textos apologéticos, y ni siquiera hay rastro de una deliberada omisión –como veremos que ocurre con otros temas–, y por tanto no es objeto de estudio aquí.

Que el trabajo se centre sobre el estudio de los textos supone que sus resultados no dependen esencialmente de ninguna orientación previa específica. Que en ocasiones se utilicen los métodos y postulados de la semántica cognitiva o la sociología weberiana para iluminar determinados aspectos, no supone una dependencia de todo el trabajo de estas aproximaciones. Igual sucede con las comparaciones con situaciones de otros ámbitos históricos, o incluso modernas: su función, estrictamente instrumental, no es otra que explicar mejor lo que se desprende de los textos, no servir de apoyo a determinada teoría general.

Ni que decir tiene que la misma voluntad de neutralidad ideológica, aún con mayor razón, se aplica al análisis de la teología y experiencia religiosa tanto órfica como cristiana. Es ilusoria cualquier esperanza de una falta total de subjetivismo en la aproximación a cualquier religión, más aún cuando, como en el caso de la cristiana, se trata de una religión viva que impregna en buena parte nuestra cultura. Es seguro que mis intentos de liberar la visión del orfismo de la proyección de categorías cristianas no llegarán, por cuidadosos que sean, a ciertos niveles en los que aún no tengo conciencia de estar proyectando esquemas culturalmente determinados. Al menos trataré de evitar cualquier aproximación apologética, que ha sido y es aún la mayor causa de proyecciones arbitrarias de uno u otro lado: la semejanza o diferencia del cristianismo con otras religiones de su entorno no es prueba ni de su verdad ni de su falsedad, y su estudio no tiene otro interés que el conocer mejor la historia de los fenómenos religiosos. La época en que el estudio de los textos cristianos parecía reservado a quienes querían demostrar que la verdad se revelaba en ellos o lo contrario parece felizmente superada, y retornar a ella, más o menos encubiertamente, sólo supone cargar con el peso del prejuicio ideológico la investigación científica. La experiencia religiosa y las construcciones teológicas a que ésta da lugar, tanto en ámbito griego como cristiano como en otros espacios, son una realidad psicológica e histórica que, como tal, es merecedora de estudio científico. Si responden o no a una realidad objetiva es una cuestión que no depende en absoluto de los resultados de la investigación empírica.

Por otro lado, los textos suscitan una multitud de cuestiones, entre las que sólo trato, con el fin de alcanzar la máxima exhaustividad posible, aquellas que atañen a lo que aquí interesa: qué pueden decirnos sobre la percepción cristiana del orfismo. Los demás problemas (p. e. la figura de Baubo) que surjan al hilo de estos pasajes se discuten en excursos, notas o reenviando a la bibliografía pertinente, pero trato de que no interfieran en el hilo de la argumentación. Por la misma razón, cuando los textos que se traten sean suficientemente breves, se citarán en el momento, pero cuando el análisis se haga sobre un pasaje largo, me referiré a los textos citados y traducidos en el apéndice.

El análisis de las referencias órficas de los cristianos no ha sido realizado antes de modo sistemático y centrado en las fuentes y su tratamiento en manos apologéticas, aunque es claro no faltan estudios parciales sobre textos concretos. Sin embargo, acabo de señalar que el interés principal de este estudio radica entre otras cosas en arrojar nueva luz sobre una cuestión, la de la relación histórica y fenomenológica entre orfismo y cristianismo, que ha suscitado intensos debates de signo muy pendular, con una extensa bibliografía cuyos hitos más importantes hemos reseñado antes. Mi aproximación a los trabajos de otros autores parte de un axioma que debería ser bien acogido, en principio, por quienes se dedican a la filología clásica: nadie es estúpido en nuestro campo. Por equivocada que pueda resultar determinada tesis, habrá que indagar las causas del error de estudiosos cuya competencia está fuera de duda, y tratar de extraer de ellas la parte de verdad que la visión general errónea pueda contener. Hemos visto, por ejemplo, cómo Macchioro se equivocó radicalmente al concebir la teología órfica y la cristiana como sustancialmente idénticas. Pero su error se funda sobre semejanzas llamativas que ya suscitaron, como veremos, la atención de los antiguos, tanto paganos como cristianos, y debemos evitar caer en la tentación de, por mera reacción, enfatizar sólo aquello que los separa. Los argumentos de los orfeoentusiastas y los orfoescépticos más radicales deben ser, igualmente, ponderados para llegar a una solución que se aproxime lo más posible a la verdad. Espero que mis posibles errores merezcan alguna explicación igualmente benévola de sus futuros críticos.

El plan del trabajo es el siguiente: tras este capítulo inicial que indica los términos de la cuestión y define los conceptos esenciales, los capítulos II y III, más breves y descriptivos, constituyen un retrato de la situación ante la que los apologistas se enfrentan en relación con el orfismo, y los capítulos IV, V y VI entran de lleno en el análisis de los textos apologéticos. Aunque se explican en función del objetivo general,

he procurado que todos tengan la mayor unidad propia y sentido individual posible, y evitar al tiempo excesivas repeticiones y solapamientos. Resumo ahora brevemente el propósito y contenido de cada uno:

El capítulo II estudia el panorama ante el que los apologistas cristianos se encuentran, es decir, el valor religioso de la tradición órfica en época imperial. Todo el material literario, epigráfico y papirológico que muestra el papel del orfismo en el paganismo de los siglos I - V d. C. es recopilado y analizado. Una recopilación tal, hasta donde conozco, nunca se ha realizado y tiene valor en sí misma como descripción del orfismo postclásico, cuyas diferencias con el antiguo no suelen ponerse de relieve. El afán de ser exhaustivo en la recopilación del material hace que su análisis deba ser necesariamente sucinto y selectivo. Hay aspectos, por supuesto, mucho mejor estudiados que otros, en especial la literatura órfica. Remitiéndome a los trabajos pertinentes para los elementos más estudiados, intento ahondar con mayor detalle en los testimonios menos tratados para que el capítulo no sea sólo recopilatorio y descriptivo sino que incluya también novedades y aportaciones a las interpretaciones ya existentes.

El capítulo III trata de hacer de puente entre los dos polos fundamentales del estudio, el orfismo descrito en el capítulo II y los autores cristianos que trataremos en los capítulos siguientes. Aunque en la literatura apologética cristianismo y paganismo aparecen como dos mundos totalmente separados y contrapuestos, su insistencia proviene precisamente de que la realidad era mucho más fluida y las fronteras mucho más difusas de lo que la ortodoxia pretendía. El contacto entre la tradición órfica y el cristianismo se produce pocas veces como un influjo directo, según hemos visto demostrado por Boulanger. Pero los puntos de encuentro a través de vías intermedias son muy diversos y de gran interés para mostrar la confluencia de diversas tradiciones, incluidas la órfica y la cristiana, en la *koiné* espiritual mediterránea ya mencionada. Este capítulo muestra las vías de difusión de la tradición órfica distintas de los cultos religiosos y de la tradición literaria, ya examinadas en el capítulo anterior: las escuelas filosóficas, otra literatura teológica, el judaísmo helenístico y la gnosis. Las fronteras de todos estos movimientos con el orfismo son muy difusas, como también lo son con el cristianismo, lo que favorece la confluencia y el contacto. Acabamos con los casos de asimilación directa y sincretismo órfico-cristiano, máximo ejemplo de la fluidez y convergencia ante la que los apologistas deberán tomar posiciones. La misma norma del capítulo anterior impera en éste: mostrar las líneas maestras de la situación en su totalidad, presentar todo el material y la bibliografía principal y descender al detalle sólo

allá donde se trata de rellenar un vacío concreto en el conocimiento actual (p. e. al tratar los *Hermetica* en relación con el orfismo tardío).

El capítulo IV es el eje central del trabajo, y por ello el más largo. Todas las referencias cristianas a Orfeo y al orfismo son analizadas hasta donde es posible, procurando conciliar la presentación exhaustiva del material y las cuestiones que suscita con la selección de aquellos problemas en que esta investigación más tenga que aportar. La *Quellenforschung* se complementa con el estudio de la utilización apologética de cada texto y los añadidos, omisiones y manipulaciones detectables. El orden es temático, por lo que al principio se ofrece una presentación de los autores por orden cronológico. Los textos que se estudian aquí constituyen el material sobre el que se basan los dos siguientes capítulos.

El capítulo V expone sistemáticamente todas las actitudes y estrategias cristianas ante el orfismo que resultan de los textos anteriores. La diferencia entre el retrato del orfismo presentado por los apologistas y el que surgía de otras fuentes en los capítulos II y III deja ver con suma claridad cómo los cristianos construyen la realidad según sus intereses. El resultado es una suerte de estudio en miniatura de la actitud cristiana ante la cultura y religión griegas, que ha condicionado totalmente su transmisión y recepción posterior.

El capítulo VI trata, a la luz de los textos, de retomar la *quaestio disputata* de la semejanza y diferencia entre orfismo y cristianismo bajo una nueva luz: la percepción de los apologistas de la tradición órfica. Como se ha dicho, el análisis de lo que consideraron compatible o rechazable, similar o diferente, se ciñe exclusivamente a lo que se desprende de los textos analizados. Por supuesto, el valor de la perspectiva apologética es muy parcial, y debe ser complementado y medido con otros datos. Es evidente que el contenido de este capítulo es bastante más especulativo que los capítulos anteriores, y está más sujeto, por tanto, al debate y el desacuerdo con las hipótesis consideradas más probables. Pero pretende suponer una iluminación novedosa de diversos aspectos de la esencia y significado del orfismo para propiciar su mejor comprensión.

El trabajo contiene, pues, varios resultados generales, recogidos en la conclusión final, y diversas conclusiones particulares que se resaltan como tales en cada epígrafe o nota. El índice de pasajes citados, con la indicación de aquellos sobre los que hayamos propuesto correcciones textuales, debe facilitar la localización de estos resultados particulares. Ni las conclusiones generales ni las particulares pretenden ser

absolutamente definitivas y estar fuera de duda. En un terreno oscuro como es éste, sujeto a las variaciones que nuevos descubrimientos y aproximaciones traen cada pocos años, lo máximo a lo que puede aspirar el investigador es ofrecer un instrumento sólido desde el que la comunidad científica pueda continuar su búsqueda de una verdad siempre parcial. Pese a todas las limitaciones de las que soy consciente, y aún más pese a aquellas de las que no, espero haberme aproximado a este objetivo.

3. Aclaración previa de algunos conceptos básicos

He titulado el trabajo “la tradición órfica en la literatura apologética cristiana”, y todos los términos de este título necesitan una determinación de su sentido exacto. Por ello, antes de empezar con el plan descrito, creo conveniente dilucidar de entrada estos y otros conceptos básicos que se manejarán con frecuencia a lo largo del trabajo y cuyo significado no es evidente, o al menos no está exento de debate. Por ello dedicaré algunas páginas a precisar lo que entiendo por cada uno de estos términos, y en qué sentido van a ser usados en los próximos capítulos. Obviamente la discusión a fondo de cada uno de ellos merecería varios volúmenes, por lo que me limito a señalar el sentido en que los utilizaré y remitir a la bibliografía fundamental sobre el tema.

La discusión sobre el orfismo es algo más larga y va más allá de la mera justificación del término, entre otras cosas porque discrepa en cierta medida de las posturas habituales. El retrato del orfismo esbozado se completará a lo largo del trabajo, aunque éste no depende de la imagen del orfismo de época clásica, sino de los textos de los apologistas en relación con la tradición órfica en época imperial (razón por la que hemos preferido el segundo término para el título). Pero también es cierto que en el trabajo se proyecta una imagen determinada de en qué consistió este movimiento en su origen, y me ha parecido mejor indicar desde el principio las líneas maestras de esta imagen. La demostración completa de su autenticidad exigiría una tesis dedicada en exclusiva a ello, pero se aportan los testimonios y la bibliografía básicos para captar con claridad el retrato propuesto del orfismo.

3.1. Apologética, cristianismo y paganismo

Es habitual en la historia de la literatura cristiana primitiva dividir los autores posteriores al Nuevo Testamento en tres grandes generaciones: Padres Apostólicos,

Apologistas y Padres de la Iglesia²⁴. Aquí he optado, en cambio, por una etiqueta transversal para agrupar el *corpus* de fuentes sobre las que trabajamos: “literatura apologética”. Entiendo por ésta el conjunto de obras destinadas a presentar el cristianismo a un público no cristiano –al menos como forma retórica, con independencia de la audiencia real a quien estuviera destinada principalmente–. En general suele presentarse el cristianismo como contrapuesto y superior al “paganismo”, un término que se tratará a continuación. La forma del género suele ser muy polémica, pero un tono conciliador que busca el encuentro de puntos comunes también es posible. Es en esta presentación del cristianismo y en el ataque a los rivales donde se producen todas las apariciones de Orfeo y la tradición bajo su nombre en la literatura cristiana griega primitiva.

Es cierto que la mayoría de los autores tratados en el capítulo IV pertenecen a la generación llamada de los Apologistas. Sin embargo, algunos de ellos como Gregorio de Nazianzo o Agustín entran de lleno en la generación que desde el punto de vista de su teología se llama Padres de la Iglesia. Puesto que el interés no está aquí en sus ideas teológicas sino en sus obras apologéticas (aunque claro es que la estrategia apologética guarda relación, como veremos, con las posiciones teológicas de cada autor), podemos agrupar todas nuestras fuentes con este título general. Cuando por comodidad expresiva se diga “los apologistas” debe tomarse, pues, en este sentido amplio. La literatura apologética tiene además unas estrategias específicas, que se examinarán en el capítulo V y cuyo análisis demanda la comparación de textos separados tal vez por tres siglos de distancia, con ideas teológicas muy distintas, pero que pertenecen a este mismo género. Esta etiqueta sirve además como un límite que no tiene la arbitrariedad que supondría restringir la investigación a la literatura escrita en griego, o comprendida entre una fecha y otra: el estudio abarca toda aquella literatura cristiana que pretende dirigirse a los paganos o polemizar con ellos y queda excluida de él toda aquella que no tiene esa intención –y en la que, de hecho, no aparecen referencias a Orfeo ni el orfismo hasta que el paganismo se ha extinguido y la apologética no es ya necesaria–.

La contraposición de cristianismo y “paganismo” en términos tan simples puede provocar cierto escepticismo en el lector avezado. En efecto, como tratará de mostrar el capítulo III, la situación religiosa era de una fluidez extrema que hace toda clasificación en compartimentos estancos de una artificialidad libresca que no responde a la realidad.

²⁴ P. e. Quasten 1950, o Ruiz Bueno 1954.

Las fronteras entre cristianismo ortodoxo, movimientos heréticos y heterodoxos, judaísmo, gnosticismo y los diversos cultos griegos y orientales que agrupamos bajo el título genérico de paganismo eran permeables en extremo. Sin embargo, precisamente porque no me ocupo del contenido teológico de la literatura cristiana, sino de su contenido apologético y la estrategia que supone, creo justificado usar estos términos. En efecto, el objetivo fundamental de los apologistas es, como veremos, crear unas líneas claras de lo que es cristianismo y lo que no lo es. Si juzgáramos por sus ideas teológicas, la noción de lo que es cristianismo en cada autor cambiaría: algunos de ellos fueron considerados herejes por sus contemporáneos o generaciones posteriores, y otros contienen ideas rechazadas por la ortodoxia posterior²⁵. Pero todos ellos comparten la intención de crear una frontera nítida y fija, sobre una realidad fluida, entre lo que es la verdad cristiana (en la concepción particular, más o menos ortodoxa, de cada autor) y el error “pagano”.

El uso de este último término es un mal menor. Es cierto que el paganismo como tal no existe hasta que precisamente por obra de los apologistas pasa a designar todo lo que no es cristiano ni judío ni hereje, en general la religión tradicional grecorromana, compuesta de una diversidad de cultos y corrientes que en ocasiones tienen muy poco que ver entre sí como para agruparse bajo un término común. Veremos en el capítulo V el papel central que la tradición órfica tiene en la creación de este concepto por los apologistas, aunque también se prestará atención las tendencias a la unificación que existen en la propia religión grecorromana y que avanzan en época imperial, entre otras razones por oposición al cristianismo. En cualquier caso, es innegable que el término está cargado de connotaciones subjetivas, como resultado exclusivo que es de la perspectiva cristiana. Pero su uso, despojado de las connotaciones negativas que pudo tener en el pasado, es infinitamente más cómodo que las perífrasis larguísimas que nos veríamos obligados a utilizar si decidiéramos desterrar el término. Advertidos de que no es sino una construcción tardía producto de la perspectiva apologética, no hay excesivo peligro en utilizarlo. Al hacerlo, además, no hacemos sino seguir la línea que las investigaciones más recientes han decidido marcar, resignadas ante la falta de un término mejor²⁶.

²⁵ P. e. Taciano y Tertuliano se separaron de la ortodoxia, Orígenes fue condenado después de su muerte, Hipólito fue perseguido en Roma como hereje. Cf. Le Boulluec 1985 sobre el concepto de herejía en la época.

²⁶ Lane Fox 1986 y Athanassiadi-Fowden 1999 lo incluyen en el título mismo de sus obras. Otros términos usados por los mismos cristianos como “gentil” o “griego” resultan aún más parciales.

3.2. Orfismo, “órficos” y tradición órfica

La fácil disculpa que permite usar el término “paganismo” no es, sin embargo, ni de lejos apropiada para el sempiterno problema del “orfismo”, en torno al cual hace casi un siglo que tiene lugar uno de los más encendidos debates de la historia de los estudios clásicos, al que ya he tenido ocasión de aludir. Antes de explicar en qué sentido creo que es más apropiado usar el término, parece conveniente dedicar un par de párrafos a explicar muy sucintamente lo que suele entenderse por orfismo y en qué consiste la problemática.

El orfismo se reconstruye en el siglo XIX como un movimiento religioso²⁷ nacido en el siglo VI a. C., probablemente como una reforma del culto tradicional de Dioniso²⁸ con el que se introduce en Grecia la idea de que el alma está encerrada en el cuerpo como castigo por una falta primordial, el crimen que los Titanes, ancestros de los hombres, cometieron al despedazar y comerse a Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone. El alma está condenada a sufrir un ciclo de reencarnaciones de cuerpo en cuerpo y / o tormentos en el Más Allá hasta que no expíe su culpa ancestral y pueda así disfrutar de la vida feliz sempiterna a la que su naturaleza inmortal le hace aspirar. La salvación implica conseguir el perdón de Perséfone mediante la participación en las iniciaciones báquicas (*teletai*) y el mantenimiento de una conducta que asegure la purificación: una vida órfica (*orphikos bios*) consistente, aparte de algunas vagas referencias a la justicia, en respetar una serie de tabúes de vestido y dietéticos, ante todo un vegetarianismo estricto derivado de la creencia en la reencarnación. Los adeptos de esta doctrina, transmitida en los poemas de Orfeo, practicantes de los ritos supuestamente fundados por él, y mantenedores de la vida órfica, serían los órficos.

Contra esta reconstrucción se levantó la ya mencionada reacción escéptica²⁹. Los argumentos principales de los “orfeoescépticos” eran dos: primeramente, no hay ninguna prueba de la existencia de gente llamada “órficos” en época clásica³⁰; en

²⁷ Las exposiciones más completas y ponderadas de esta visión clásica siguen siendo Guthrie 1952² y la síntesis de Nilsson 1935. Cf. Burkert 1977, Parker 1995 para su actualización. Cf. Bernabé 1990 para la bibliografía completa sobre el orfismo hasta ese año y Santamaría 2003 para la última década.

²⁸ La norma general en este trabajo será evitar el término “dionisismo”, que es también un constructo moderno cuya esencia es muy debatida. Es preferible usar la expresión “culto de Dioniso” (siguiendo una sugerencia de A. Henrichs), pues el debate en torno a los –ismos no debe multiplicarse demasiado. Además, en realidad, la idea del orfismo como reforma “puritana” de un supuesto “dionisismo” tiene connotaciones muy cristianas

²⁹ Cf. n. 15. Epígono de esta tradición es ahora Edmonds 2004, esp. 37-46.

³⁰ Los únicos en usar el término οἱ ὀρφικοί como etiqueta de pertenencia religiosa (aparte de la inscripción de Olbia que veremos en seguida, desconocida hasta hace treinta años) eran neoplatónicos que imaginaban su existencia como inspiradores de Platón, lo que claramente no era prueba de su existencia. Es emblemática del

segundo lugar, bajo el sufijo –ismo los modernos agrupan en un *constructum* artificial una serie de testimonios tardíos sobre poemas órficos, ideas teológicas y antropológicas de circulación general o procedentes de Platón y los neoplatónicos (p. e. las consecuencias antropológicas derivadas del mito de los Titanes)³¹ y preceptos rituales diversos, que no tienen en común entre sí más que el nombre de Orfeo, que no otorga más que un cierto sello misterioso y que no hay pruebas de que formasen un sistema coherente. No habría ninguna realidad órfica distinta de fenómenos bien conocidos y documentados como el pitagorismo, el culto de Dioniso o los misterios eleusinos, con los que a veces se relaciona simplemente la figura de Orfeo. El orfismo sería, a decir del más agudo de los escépticos, “la religión entera de los misterios y las *teletai*” (Linthorpe 1941, 173) y más valía desterrar una etiqueta tan general que quedaba vacía de sentido.

Así ocurrió, de hecho, durante casi cuatro décadas, hasta que los descubrimientos de la segunda mitad de siglo desmintieron algunas de las tesis escépticas: el *Papiro de Derveni* demostraba la existencia en época clásica de teogonías órficas tomadas como fuente de autoridad en conexión con rituales misteriosos; nuevas laminillas de oro funerarias demostraban la conexión de las esperanzas escatológicas en la supervivencia del alma con los misterios báquicos; y unas láminas de hueso encontradas en Olbia (Crimea) con la inscripción ΟΡΦΙΚΟΙ parecían atestiguar la existencia de una comunidad de órficos en el siglo V a. C. Desde entonces, el uso del término se ha vuelto a popularizar, aunque de manera más matizada que antes. En especial la ya mencionada proyección de categorías cristianas de que el panorfismo había abusado ha hecho refinar la terminología al hablar del tema: se insiste en el solapamiento del orfismo con el culto dionisiaco, con los misterios de Eleusis y con el pitagorismo; en la carencia de una autoridad central que determinara qué había que creer o qué ritos había que practicar; en el carácter abierto de la literatura órfica; y en la difusión itinerante –y por tanto sometida a las circunstancias e intereses individuales y locales– de los ritos de iniciación.

Demasiadas veces, sin embargo, tan loable insistencia se reduce a los prólogos e introducciones, para a continuación volver a hablar del orfismo como un sistema coherente en que todas las piezas vuelven a encajar como si una autoridad central, cuya

“orfeoescepticismo” la frase de Wilamowitz (1931 II, 197): “los modernos hablan tan superfluamente de los órficos: ¿quién hace eso en la antigüedad?”.

³¹ Esta idea de que el crimen de los Titanes como pecado antecedente de los hombres, que tienen una naturaleza dionisiaca y otra titánica, es de origen neoplatónico y no del orfismo antiguo es aún defendida por los modernos orfeoescepticos, Brisson 1995 y Edmonds 1999. Pero cf. Bernabé 2002a con la última demostración de la existencia del mito en época clásica.

existencia se niega enfáticamente, las dispusiera: la imagen de los órficos llevando una vida órfica y practicando unos ritos en consonancia con las doctrinas transmitidas en los poemas órficos parece ejercer una fascinación irresistible sobre nuestra imaginación. No pretendo estar libre de esta falta congénita a los estudiosos del orfismo, y es seguro que una lectura atenta de este trabajo detectará múltiples caídas en la vieja trampa. Pero al menos debemos tratar de concretar en qué se diferencia nuestra idea del orfismo de la construcción tradicional o del más puro escepticismo. Simplemente trataré de esbozar lo que considero la vía más plausible entre el *ars nesciendi* que se niega a elaborar los datos para hacerlos comprensibles y la cómoda adhesión a una construcción falseada.

Dos advertencias previas son pertinentes: primera, me ocuparé ahora solamente del orfismo de época clásica, puesto que de su evolución y forma de existencia en época helenística e imperial ya se tratará en los próximos capítulos. Se trata ahora de ver cuál es el punto de arranque de la tradición órfica en el siglo VI-V a. C., que además es sin duda el momento que más interés tiene por su originalidad y relevancia. Segunda, creo que merece la pena tratar por separado, por mor de la claridad, primeramente la cuestión de los mitos y las ideas órficas y después la existencia de los órficos.

Parto de aceptar la definición mínima a la que llegó Linforth tras un exhaustivo examen del material conocido en 1941: el orfismo es la “teología de los misterios y las *teletai*”. Pero lo que para el filólogo americano era una prueba de la vaciedad del término que lo hacía inservible es en realidad, en mi opinión, la clave de su importancia como fenómeno espiritual e intelectual en la Grecia clásica, y a partir de ahí en la cultura occidental. En efecto, el orfismo es la elaboración teológica de los elementos rituales y míticos y de la experiencia misma de los misterios. La transmisión escrita le permite la innovación intelectual y al tiempo guardar la forma tradicional. La definición de A. Bernabé del orfismo como “los *legomena* del dionisismo”³² se aproxima también a este sentido de teorización mediata de la experiencia inmediata. Veamos los casos más sobresalientes.

Así, las ideas más originales y célebres del orfismo –la “gota de sangre ajena” cuyo origen se ha buscado con frecuencia fuera de “las venas de los griegos”³³– son en realidad, por muchos que sean los influjos orientales, fruto de la teologización de las propias nociones consustanciales a los misterios: la culpa primordial heredada de los ancestros cósmicos, los Titanes, de la que el alma ha de purificarse, resulta de una

³² En una conversación muy iluminadora durante una “crisis de fe” en la existencia del orfismo.

³³ Rohde 1907, 338. Cf. Parker 1995 para una revisión de los diversos orígenes extranjeros propuestos.

elaboración a partir de la idea de las faltas de los ancestros humanos cuyo castigo heredan los descendientes³⁴. Las prescripciones ascéticas que supuestamente componen el *orphikos bios* (sobre cuya realidad volveremos en breve), es decir, abstenerse de derramar sangre, de comer ciertos alimentos, de llevar ciertos vestidos, tal vez de prácticas sexuales, e incluso de guardar un comportamiento justo, son precisamente las mismas que las inscripciones de los templos exigen a los practicantes de un culto para poder acercarse: el orfismo simplemente extiende a toda la vida la pureza ritual y / o moral que en el culto era temporal y momentánea³⁵. La proyección de la esperanza de plenitud religiosa al Más Allá, con la revalorización del alma sobre el cuerpo y de la vida futura sobre la presente, puede verse como un resultado de la teorización y racionalización de la experiencia de éxtasis momentáneo como el que se experimenta en el culto, especialmente dionisiaco, cuya razón se busca y cuyos efectos pretenden hacerse permanentes³⁶. La reencarnación, en que no importan los cuerpos particulares para determinar la identidad de un alma marcada por su linaje (*genos*) divino, proyecta sobre la nueva concepción los esquemas tradicionales en los que no son la vida o muerte de las generaciones individuales las que importan, sino la continuidad del *genos* familiar, donde reside la verdadera identidad duradera³⁷.

La lista de concepciones religiosas tradicionales que el orfismo elabora y teologiza podría alargarse indefinidamente³⁸. Pero debemos fijarnos ahora en otro aspecto en que el orfismo se eleva a un lenguaje general por encima de las

³⁴ Cf. Glotz 1904 y Dodds 1951, esp. capítulo V sobre “el origen del puritanismo”, para el análisis de esta noción de la culpa hereditaria en Grecia (sobre la que R. Gagné prepara una nueva monografía). La evolución de la culpa de los ancestros humanos a los ancestros cósmicos (los Titanes) se muestra gráficamente en la *telete* órfica del P. *Gurob* (OF 578) cuya primera línea conservada dice δῶρον δέξιαιτ' ἐμὸν ποιῶς πατέρων ἀθεμίτων. (recibid mi don como compensación de las injusticias de mis padres): imposible dilucidar si las faltas son de los ancestros humanos o de los cósmicos, pues la fórmula sería igual para ambos casos. No son incompatibles: la reencarnación es castigo de la falta primordial, pero la conducta buena o mala de la vida anterior influye en el destino de la siguiente, superior o inferior.

³⁵ Parker 1983 es la monografía de referencia sobre el tema, en la que todas estas prescripciones aparecen documentadas y analizadas.

³⁶ Cf. Eur. *Ba.* 402, donde el éxtasis de las Bacantes les lleva a desear ir muy lejos, a la tierra ideal de Chipre: ἰκοίμαιν ποτὶ Κύπρον. El traslado espacial imposible simplemente se desplaza hacia el traslado temporal en la otra vida, que deviene así posible. Cf. Turcan 1986 sobre el valor de permanencia del perfecto *bebakheuménos* de la inscripción funeraria de Cumas (OF 652).

³⁷ P. e. la célebre sentencia de Glauco (*Il.* 6. 145ss), que dice que las generaciones humanas no importan, para a continuación describir las hazañas familiares. Preguntado por su identidad, no da su nombre, sino su *genos* (como hacen Eneas y Asteropeo en 20.213-241 y 21.153-160), tal como hace el iniciado de las laminillas (*Lam. Hipp.* 10: “soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado”). Glauco usa además la misma imagen del ciclo vegetal que se usará para describir la reencarnación (OF 438).

³⁸ P. e. las nociones de memoria y olvido, que ejercen un papel central en la inmortalidad de la gloria épica y en la escatología órfica (Vernant 1969, y ahora Bonnechère 2003 sobre su papel en el oráculo de Trofonio, con múltiples resonancias místicas); de la *gnome* del pesimismo tradicional de que más valdría no haber nacido (p. e. Thgn. 425ss) al *soma-sema* órfico (Plat. *Crat.* 400c) sólo hay un breve paso, la teologización.

particularidades concretas, al superar las divisiones étnicas tan arraigadas en todos los cultos griegos, místicos o no. Del mismo modo que la identidad personal se establece en un linaje celeste (*genos ouranion*) más allá de las barreras del *genos* familiar o de la polis, tampoco las divinidades del orfismo tienen carácter local: Dioniso, Perséfone, Zeus y sus mitos y teologías no se centran, al contrario que en otros cultos, en un santuario local, ni siquiera en uno panhelénico. Al contrario, tienden a unirlas en un solo relato teogónico que trasciende su individualidad local. En los mitos de las narraciones teogónicas los elementos rituales están muy presentes y son objeto de cuidada elaboración que les otorga un profundo significado, pero sin vincularse a ningún culto en concreto³⁹. Las identificaciones, explícitas o implícitas, de los dioses entre sí en los himnos y teogonías órficas, concuerda con la tendencia henoteísta que ve en los diversos cultos manifestaciones de una sola divinidad⁴⁰. La especulación teológica es, pues, no sólo panhelénica sino que incluso va más allá de los límites de lo griego⁴¹.

Los dos elementos que se suponen capitales en toda esta especulación comparten todas estas características: por un lado, Orfeo, el cantor al que se atribuyen muchos de los poemas que reflejan estas ideas teológicas, es él mismo un tracio de linaje divino, de cuya inspiración ningún culto local puede apropiarse, y cuya “biografía” le daba especial autoridad para amparar con su nombre estas ideas. Por otro lado, el mito de Dioniso y los Titanes contiene elementos rituales generales muy extendidos (*thronismos*, *diasparagmos*, sacrificio) a los que se da un significado particular, pero no en relación con ningún culto concreto⁴² y al que además se vincula una teoría antropológica de salvación⁴³. Es lógico que ambos ocuparan un lugar muy importante en todos estos procesos especulativos. Pero la manera en que se relacionan entre sí es el

³⁹ Los elementos rituales que pasan a formar parte del mito teogónico elaborado conscientemente como unificación de diversos cultos se observan sobre todo en la teogonía que reconstruiremos como base de Clemente, en la que se narra el sacrificio de Dioniso. *Cf.* IV.3.2.5.3.

⁴⁰ Esta segunda tendencia es la que se ve claramente en la *Teogonía de Derveni* (Bernabé 2002, Betegh 2004). Seiscientos años más tarde, la encontramos incólume en los *Himnos Órficos* (Morand 2000, Ricciardelli 2000).

⁴¹ De esta vocación transversal pueden provenir los evidentes contactos con Oriente, especialmente Egipto y Persia. En la tradición griega de que los conocimientos religiosos de Orfeo, entre otros, venían de Egipto (*cf. infra*, II.3.3.5, y V.2.1.2) hay una clara *mica veritatis*. También encontramos en la corte persa a un personaje de interés teológico y vinculado al orfismo como Onomácrita (Hdt. 7.6) y a Temístocles compartiendo los secretos de los *magoi* (Plut. *Them.* 29.16). A la inversa, el rey escita Escilas participaba en los ritos dionisiacos en Olbia (Hdt. 4.78-79).

⁴² Detienne 1977 analiza la inversión del orden culinario en el sacrificio normal. Robertson 2003 pone de relieve las conexiones délficas y con los rituales de *diasparagmos*. Como se verá en detalle en el cap. VI, ambos sostienen ideas que creo erróneas en relación con estos pasajes, pero ello no es óbice para que las conexiones rituales que ellos remarcan sean muy claras.

⁴³ La gran mayoría de los testimonios de estas consecuencias antropológicas del mito (recogidos y analizados en Bernabé 2002) se encuentran en fuentes filosóficas y literarias, no en los testimonios directos del culto, lo que abunda en el carácter intelectual y especulativo del movimiento.

mejor banco de pruebas de cómo esta especulación teológica no constituye un sistema doctrinal, sino algo más lábil y al tiempo más importante. Veámoslo:

Orfeo y el mito de los Titanes no se vinculan de manera explícita hasta Diodoro en el siglo I a. C. Defenderemos en el capítulo IV que la teogonía órfica que subyace al relato de Clemente puede remontarse al siglo III a. C., pero esto sigue sin llevarnos más atrás de la época helenística. Los indicios alegados para demostrar que ya en época clásica Orfeo era el cantor del mito no son para nada concluyentes⁴⁴, y la actitud de Platón, por ejemplo, que parece aceptar el mito y muchos otros elementos del orfismo al tiempo que desprecia y se burla de la figura de Orfeo⁴⁵, parece indicar que ambos eran fácilmente dissociables. Es posible que en ciertas ocasiones confluyeran y Orfeo fuera el poeta narrador del mito o patrón de rituales que lo celebraban, pero no es necesario que esto ocurriera siempre (no hay rastro, por ejemplo, del mito en la parte conservada de la teogonía del *P. Derveni*), ni siquiera la mayoría de las veces. Lo mismo ocurre con muchos otros elementos de estas especulaciones teológicas: el vegetarianismo, la creencia en la reencarnación, o situar la falta primordial del alma en el mito de los Titanes, por ejemplo, eran elementos independientes que en ocasiones podían aparecer juntos y confluír, pero que no tenían por qué hacerlo. En las laminillas de oro, por ejemplo, el mito de los Titanes sí parece aludido, pero de la reencarnación hay sólo un pequeño indicio en una de ellas y, desde luego, sería arbitrario concluir que los usuarios de las laminillas eran vegetarianos. Que apareciera o no el nombre de Orfeo en el futuro en una de ellas, poco añadiría, de hecho, a lo que sabemos de la construcción teológica que subyace a ellas. Una construcción que, como hace por ejemplo Empédocles, escoge ciertos elementos de toda esta corriente de especulaciones y desecha, o al menos silencia, otros.

Lo que era una amalgama de especulaciones con muchos elementos comunes, pero no ordenadas en un sistema más allá de las sistematizaciones particulares que determinadas personas pudieran hacer a partir de ellos, como por ejemplo Empédocles o algunos pitagóricos, se fue poco a poco fijando y ordenando –no tanto de manera sistemática como acumulativa– en la tradición órfica que llega a época imperial, y en la que, por ejemplo, el mito de los Titanes queda definitivamente ligado a los poemas

⁴⁴ Plat. *Euthyphr.* 5e, Isocr. *Busir.* 10.38 Mathieu-Brémond, agrupados en el *OF* 26. En ambos casos, la referencia a las cosas incontables, terribles y asombrosas no tiene por qué ser al mito de Dioniso, aunque tampoco es descartable. En el primer pasaje, además, no se menciona a Orfeo, y en el segundo, su muerte como castigo dionisiaco había sido relatada ya por Esquilo y no tiene por qué ir vinculada al contenido de su relato (aunque de nuevo, tampoco es descartable).

⁴⁵ Bernabé 1995.

órficos. En el capítulo II veremos qué caracteriza a esta tradición. Pero ahora debemos tratar de mostrar, finalmente, por qué merece este proceso de especulaciones llamarse “orfismo”, si según lo dicho engloba tanto la poesía órfica como temas míticos que podían ser cantados por otros poetas (p. e. el mito de los Titanes), como otros teólogos con ideas del mismo cuño centradas en la purificación del alma y nociones similares, como Epiménides, algunos pitagóricos o el mismo Empédocles.

Lo cierto es que “orfismo” es el nombre que debemos dar a este fenómeno principalmente porque no hay otro mejor y porque está consagrado por la tradición académica⁴⁶. Ciertamente tiene detrás una importante historia de desencuentros, pero sirve, usado con precaución, para expresar un proceso que debe ser designado de algún modo, pues es un momento capital en la historia del pensamiento occidental. El orfismo es un lenguaje de unificación y teorización de los misterios, que se distingue, a diferencia por ejemplo de la filosofía presocrática con la que comparte muchos principios intelectuales⁴⁷, por mantener los moldes tradicionales y renunciar a crear nuevas formas de expresión literaria y ritual, lo que supone sus límites y al tiempo, su autoridad. Este lenguaje de unificación y elaboración de los cultos tradicionales se ha concebido en ocasiones como reforma rupturista con ellos, pero creo que fue más bien una simple espiritualización, bastante gradual, aunque posiblemente no se vio libre de tensiones⁴⁸. Y del mismo modo que uno puede hablar de la “filosofía presocrática”, porque tiene rasgos comunes pese a su inmensa variedad y diversidad, también podemos hablar del orfismo e investigar sus rasgos generales, comunes a todo el proceso, y los diversos elementos particulares que comprende.

Como proceso intelectual a partir de la experiencia de los misterios, es al tiempo algo más y algo menos: decía Aristóteles (fr. 15 Rose) que uno se iniciaba no para aprender (*mathein*) sino experimentar (*pathein*). Más allá del juego de palabras, parece resultar claramente de los datos que tenemos que el orfismo ponía más énfasis en lo primero que en lo segundo⁴⁹. Las consecuencias son claras: el grupo que se aglutina en torno a una especulación intelectual, aunque varias personas participen en ella, es mucho más lábil y laxo que el que se forma en torno a la celebración del ritual y a la

⁴⁶ P. e. el término utilizado por Dodds 1951, puritanismo, es según lo dicho (n. 16 y 28) un anacronismo (consciente, con seguridad no propuesto como término permanente). No conozco otro intento de rebautizar el fenómeno, como no sean largas perífrasis que aunque más precisas, no valen como etiqueta.

⁴⁷ Betegh 2004, Bernabé 2004b.

⁴⁸ En ocasiones debió haber sido percibida como una subversión contra el orden establecido, sin que esto suponga un carácter esencialmente anti-político como propone Detienne 1977. Cf. *infra* cap. VI.

⁴⁹ Cf. capítulo VI creencia *vs.* ritual (2.3.5) y *dromena vs. legomena* (2.3.6).

experiencia compartida que ésta produce⁵⁰. Entramos brevemente, pues, en la cuestión de los “órficos”.

Desde Heródoto hasta el final de la Antigüedad se nos habla de la existencia de rituales órficos: posiblemente muchas de esas referencias son a rituales que existen sólo en la imaginación de quienes los mencionan⁵¹, pero hay pruebas fehacientes de la celebración efectiva de rituales bajo el patronazgo de Orfeo⁵². La cuestión es si estos rituales tenían cierto grado de uniformidad, se referían a los mismos mitos e ideas e implicaban prescripciones y acciones rituales parecidas. Es decir, si en torno a ellos se reunía una serie de gentes con creencias más o menos comunes para cumplir ritos similares, que merecerían el nombre de órficos, sea o no este nombre el que ellos mismos se dieran⁵³. Pues esta relativa uniformidad es la que permite hablar con confianza de las creencias y ritos de “los iniciados de Isis o Mitra” pese a que la denominación de “isiacos” o “mitraicos” no existe.

Lo cierto es que no hay prácticamente prueba alguna de que existiera esta uniformidad ritual y de creencias y muchos indicios apuntan a lo contrario. La única atestación clara de una uniformidad, la frase *orphikós bios*, es mencionada una sola vez por Platón como algo que sucedió en un tiempo remoto y cuyos preceptos no se distinguen de la bien conocida vida pitagórica⁵⁴. Su frase no prueba, pues, la existencia de un cumplimiento uniforme de preceptos órficos. En cambio, la imagen social que las fuentes nos transmiten de los ritos órficos es de dos tipos: por un lado, los sacerdotes itinerantes que inician en sus *teletai* con mayor o menor honradez y profundidad, más

⁵⁰ Cf. p. e. Rudhardt 1958 y Burkert 1983, que desde perspectivas muy diferentes del ritual y en especial el sacrificio, están de acuerdo sobre este poder del ritual de cohesionar el grupo.

⁵¹ Un fenómeno paralelo al menadismo, que según demuestra Henrichs 1978 cuando se lleva a la práctica es una imitación muy ligera de la referencia literaria básica, las *Bacantes* de Eurípides. Este fenómeno de imitación de la tradición literaria se acentúa en época imperial. Cf. II.4.1-2 *infra*.

⁵² P. e. el P. *Gurob* (OF 578 = *App.* 12). Los elementos rituales han sido recopilados y estudiados en la tesis de A. I. Jiménez (2002).

⁵³ La denominación de muchos movimientos religiosos varía desde la perspectiva externa y desde la interna (p. e. luteranos = evangélicos, mormones = Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día). Cf. Casadio 1997, 22. El nombre de “órficos” para designar un grupo sólo está atestiguado en Olbia (probablemente) y en las elucubraciones neoplatónicas, cuyo valor como fuente histórica es mínimo en este caso.

⁵⁴ Plat. *Leg.* 782c: Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνωτο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίου πάντων ἀπεχόμενοι. El único rasgo de este *orphikos bios*, el precepto del vegetarianismo, es el más conocido del *pythagorikos bios*. Nótese además que su cumplimiento se sitúa en un pasado lejano, en el mismo tono de *Leg.* 713e: τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, o *Leg.* 713c: τῆς τῶν τότε μακαρίας ζωῆς. La “vida de Crono” no era un hecho real contemporáneo de Platón. El fr. 2 Jouan-Van Looy de los *Cretenses* de Eurípides habla de un ἀγνὸς βίότης con elementos en relación con el orfismo: pero su cumplimiento también se sitúa en un lugar y tiempo lejanos (la Creta de Minos) y sus preceptos parecen más bien fruto de la imaginación de Eurípides, que mezcla elementos rituales difícilmente compatibles, como la omofagia y el vegetarianismo.

bien escasa según los críticos que caricaturizan su imagen⁵⁵. Por otro lado, los receptores de estas iniciaciones, que son o particulares o incluso “ciudades enteras”⁵⁶. Ahora bien, la ciudad no es una comunidad que se forme en torno a un rito, sino que ya existe como grupo cuando decide aceptar una iniciación conjunta, como Atenas con las purificaciones de Epiménides. Y en cuanto a los particulares, no parece que formaran entre sí grupos estables de iniciación como habrían de ser los tiasos de época imperial: al contrario, parece más bien que el único grupo que se iniciaba como tal y permanecía estable era otro que también existía previamente a la iniciación, es decir, la familia. Son muchas las referencias a la iniciación familiar, que deben hacernos pensar que la plasmación social y la transmisión de estos ritos ocurría fundamentalmente en el ámbito de la familia⁵⁷. Los ritos funerarios tienden también, por su propia idiosincrasia, a proceder del ámbito familiar⁵⁸. Ahora bien, la familia no toma conciencia de grupo por iniciarse, antes al contrario, se inicia conjuntamente porque ya es un grupo consolidado. El orfismo es como un tinte que se extiende por un tejido social ya formado, no es creador de una nueva urdimbre social ni de una autoconciencia de pertenecer a un grupo definido y distinto.

⁵⁵ P.e. Platón, sobre todo en *Resp.* 364e, o el comentarista de Derveni (columnas I-VII y XX). Para las menciones al orfeotelesta, en el mismo tono de burla, de Teofrasto, Plutarco y Filodemo, cf. *OF* 653-655. El insulto de Teseo a Hipólito (*Eur. Hip.* 952ss) parece compararle con este tipo de sacerdote (Burkert 1982, 11).

⁵⁶ Plat. *Resp.* 364e: πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις. Cf. *P. Derv.* col. XX, 1: ἀνθρώπων ἐμ] πόλεσιν ἐπιτέλεσαντες. La expresión puede referirse a la cantidad de particulares que en la ciudad hacían uso de las iniciaciones, indicando simplemente cantidad, pero también a una iniciación de la ciudad como conjunto, como Atenas purificada por Epiménides.

⁵⁷ Plat. *Resp.* 363c refleja a los padres asustando (crítica platónica del “educando”) a sus hijos con los castigos del Más Allá descritos por “Museo y su hijo”, que prometen también la felicidad para los iniciados y sus descendientes (παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι); Teofrasto en sus *Caracteres* describe al *deisidaimonos* llevando a iniciar al orfeotelesta a toda su familia, con la nodriza si falta la madre; Plutarco (*Cons. ad. uxor.* 10) recuerda a su mujer la iniciación báquica a la que asistieron juntos. A juzgar por el decreto de Ptolomeo Filopátor, el oficio de sacerdote itinerante también era de transmisión familiar (Burkert 1982). Sobre los ritos funerarios familiares, cf. nota siguiente.

⁵⁸ Escudo de Olbia (*OF* 564) con una inscripción referida a una madre y una hija. Aún en época imperial las estelas funerarias y los tiasos de celebraciones funerarias que veremos en el capítulo II son de arraigo fundamentalmente familiar. La agrupación de las tumbas de Turios en que aparecen las laminillas puede deberse a su relación familiar, aunque es difícil de probar. La derivación del *genos ouranion* de las laminillas de la ideología del *genos* familiar (cf. n. 37) es clara en la formulación misma: καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶναι (*Lam. Thur.* 3) ≈ *Il.* 6.211 = 20.241: ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὖχομαι εἶναι. La inscripción de Cumas (*OF* 652: οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένοι) supone un lugar de enterramiento restringido tal como era costumbre en los linajes aristocráticos (*Dem. Or.* 43.79: μνήμα βουσελιδῶν, πολὺς τόπος περιβεβλημένος, ὥσπερ οἱ ἀρχαῖοι ἐνόμιζον). Al *genos* aristocrático le sustituye el *genos ouranion*, pero la sustitución es paulatina y la compatibilidad de ambos se muestra, por ejemplo, en la *Olímpica* 2 de Píndaro. Esta situación concuerda bien con la tesis de Max Weber (1922) sobre el surgimiento de las religiones de salvación a partir de la pérdida de privilegios de la aristocracia, que buscaría su compensación desplazando su elitismo en el Más Allá (cf. VI.2.3.3). Por ejemplo, el énfasis del orfismo en los enterramientos rituales (Hdt. 2.28, laminillas) se explica bien como reacción a la prohibición a la legislación igualitaria que prohibía la ostentación funeraria.

Es verdad que la naturaleza itinerante de los ritos y la misma teología universalista del orfismo tienden a la superación del marco familiar y de la polis a favor de la comunidad de los hombres todos: pero el encuentro con los otros *mystai kai bacchoi* distintos de los que un iniciado conocía por la propia comunidad política o familiar parece haberse dejado para el otro mundo⁵⁹. La semejanza de las laminillas en regiones muy alejadas no prueba más que la extensión de ideas similares en ámbitos diferentes: pero preocupación por la uniformidad, y con ella el sentimiento de una comunidad, están totalmente ausentes, de ellas y del resto de la evidencia. Los *bacchoi* son, pues, una comunidad espiritual, que no alcanza a tener realidad social⁶⁰.

Cierto es que en Olbia aparece la palabra –de lectura dudosa en la parte final– ΟΡΦΙΚΟΙ. Pero aun aceptando que esto probara la existencia de unos autodenominados “órficos” en la Crimea del siglo V a. C (una región ciertamente marginal) esto no autoriza a extender la suposición sobre el resto de Grecia, ni siquiera en esta misma época. Es posible, probable incluso, que la circulación de ritos itinerantes haya dado lugar en determinados contextos a comunidades más o menos estables de iniciados, con cierta autoconciencia de formar un grupo, distinto de la polis y la familia. Pero algunos posibles casos de formación de comunidades, cuya mutua semejanza no estaría además garantizada, serían resultados accidentales, cristalizaciones del proceso de difusión de los ritos, y no motor del proceso. Si este tipo de “órficos” existió, son mucho menos importantes que los poetas y teólogos órficos que protagonizan el proceso intelectual descrito. Su desaparición sin dejar rastro es la mejor prueba de su escasa importancia.

De este modo, hacer de estos “órficos” conscientes de sí mismos los protagonistas del proceso intelectual descrito deforma gravemente la realidad del mismo, y lleva a convertirlo, de nuevo, en un sistema coherente, de acuerdo con el retrato social falso que se hace de él. El famoso esquema tripartito de Burkert 1977 (fig. 1) refleja bien la situación: había pitagóricos, había iniciados en Eleusis y había practicantes del culto de Dioniso. No había (al menos, no son el centro del movimiento) unos órficos que se distinguieran de estos tres ámbitos, sino que en estos ámbitos es donde el orfismo se difunde en mayor o menor grado. Centrar el debate en torno a si el comentarista de Derveni, los usuarios de las laminillas, algunos pitagóricos o incluso

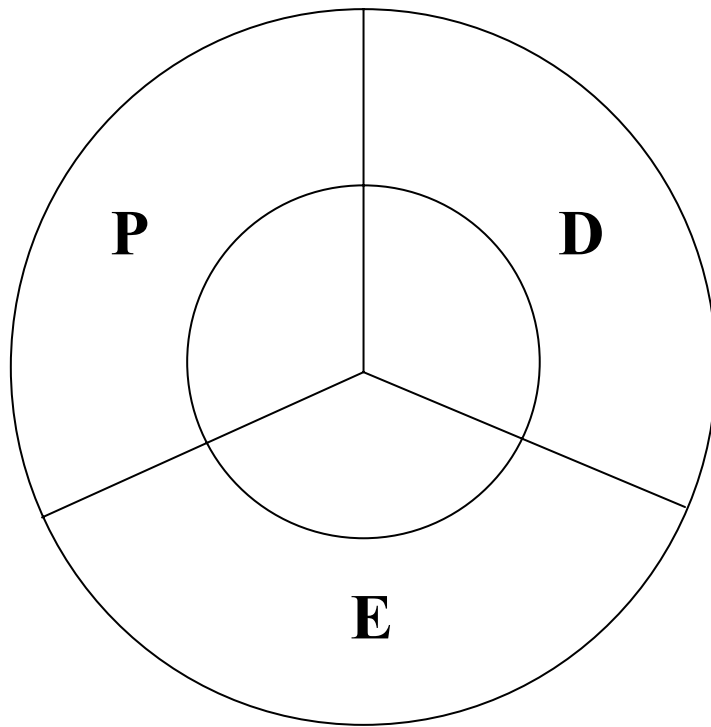
⁵⁹ Así los de la *Lam. Hipp.* 15-16.

⁶⁰ El célebre dicho órfico “muchos llevan el tirso, pero pocos son los bacos” (*OF* 576) parece referirse más a una imaginaria comunidad espiritual (como los *συνετοί ο ὅς θεῖμυς ἐστὶ* del *OF* 1) que a una agrupación social de estos *bacchoi* (salvo la que surgiera de la familia). No hay indicios de tiasos de órficos que quebraran las fronteras de la familia o menos aún de la polis (compárese p. e. con las comunidades cristianas primitivas).

Empédocles fueron o no (o peor aún, se llamaban a sí mismos o no) órficos, impide enfocar la cuestión que, a mi parecer, es de mayor interés: qué elementos del orfismo integró cada uno en su propio sistema.

Por todo ello, a lo largo del trabajo se hablará del orfismo, de la tradición órfica, de los poetas y teólogos órficos, y de ritos órficos, pero nunca de “órficos”.

Figura 1



El orfismo entre el culto de Dioniso, el pitagorismo y Eleusis (*apud* Burkert 1977)

II. Presencia y valor religioso del orfismo en época imperial

1. Objetivos y ámbito de estudio

Una de las múltiples paradojas del estudio del orfismo es que, si bien la mayoría de los testimonios y fragmentos órficos conservados proceden de época imperial, la investigación se centra sobre todo en la época clásica, pues es en ella donde tiene mayor interés por la originalidad de sus concepciones. A partir de época helenística, las novedades que el orfismo pudo haber introducido en el mundo de la polis son retomadas y expandidas por movimientos más pujantes –Estoa, platonismo y neopitagorismo, gnosis, nuevas religiones místicas–. Las preocupaciones del orfismo, antaño patrimonio de unos pocos, habían pasado a ser de la mayoría. Y su difusión no corría principalmente a cargo de los poemas órficos, sino de vehículos mucho más extendidos y prestigiosos en las escuelas filosóficas y movimientos religiosos. El caso de Platón es especialmente claro: reelaborador de ideas órficas en su propia obra, se convierte en la referencia principal, en lo que a estas ideas concierne, de la filosofía posterior, para la que los poemas órficos pasan a ser un complemento más o menos ornamental, como podrían ser los textos del socialismo utópico al lado de *El Capital* para un marxista.

Así, la importancia del orfismo en el plano ideológico parece diluirse. Al tiempo que la tradición literaria órfica, igual que el mito de Orfeo, se extienden y popularizan, los rastros de ritos órficos – p. e. las laminillas– van desapareciendo y a final de época helenística el orfismo parece un recuerdo puramente libresco. Sin embargo, los ataques de los apologistas no parecen dirigirse a meros fantasmas del pasado, pues a partir del siglo II las huellas del orfismo vuelven a aparecer en diversos cultos religiosos, y la tradición literaria órfica empieza a adquirir un prestigio creciente como fuente de revelación que el neoplatonismo llevará al extremo. Esta reaparición es sorprendente y no tiene fácil explicación. Además, puesto que el orfismo clásico se reconstruye en gran parte a partir de los testimonios tardíos, se impone establecer cuáles son las vías que conectan ambas épocas.

Así pues, el primer paso lógico de esta investigación ha de ser establecer con la mayor claridad posible a qué se enfrentan exactamente los cristianos cuando se refieren a Orfeo y sus mitos. ¿Cuál era el valor religioso de la tradición órfica para ser objeto de atención de los apologistas?

En el capítulo se recogen todos los testimonios literarios y rituales de origen no cristiano que ofrecen indicios sobre la función del orfismo en el panorama religioso de época imperial. He tratado de dar mayor énfasis tanto a los que son más significativos como a los que han sido menos estudiados, especialmente los no incluidos en las ediciones de los *Orphica*. Por supuesto, estos datos deben complementarse con los que ofrecen los cristianos, a los que dedicaremos los siguientes capítulos. Pero es conveniente separar ambos campos, para captar con mayor claridad el grado de manipulación al que la apologética somete la información que ofrece.

Este estudio debe servir no sólo como contrapunto a las informaciones cristianas, sino como complemento a los trabajos existentes sobre el contenido de la literatura órfica y su utilización por diversos filósofos. El aspecto literario del orfismo imperial es sin duda el que se ha estudiado con mayor profundidad¹. Aquí he optado deliberadamente por concentrar la investigación, tras pasar revista a los géneros literarios del orfismo, en las huellas órficas en los cultos porque sólo en la práctica ritual se refleja con certeza el valor religioso que pueden alcanzar determinados mitos y creencias que circulan en los libros.

Si el orfismo de época clásica no debía tomarse como un sistema coherente en que los elementos se definen por mutua complementación y oposición, menos aún es éste el caso en época imperial, en que la dispersión de los materiales y su falta de coherencia interna impide en ningún caso la reconstrucción de un sistema doctrinal². Los testimonios deben analizarse por separado. Para evitar en lo posible generalizaciones arbitrarias he optado por distinguir los testimonios rituales según su ámbito geográfico, lo que permite comprobar significativas diferencias y algunos puntos comunes. Además hace posible la comparación con las zonas en que los apologistas que hablan del orfismo ejercen su actividad.

El ámbito temporal es el contemporáneo a los escritos de los apologistas (siglos II-IV d. C.), aunque recurro a testimonios anteriores o posteriores cuando estos puedan iluminar el retrato que se pretende esbozar. En cuanto a la selección de testimonios, he optado por ofrecer todos aquellos en que la presencia de un elemento órfico es clara e indudable, con el fin de que la recolección sea lo más completa posible. El entrecruzamiento del orfismo con otras tradiciones, que da lugar a otros materiales en

¹ Brisson 1990, West 1983, Bernabé 2003.

² Un ejemplo de inconsistencia entre los múltiples que veremos: coexisten bajo la imaginería órfica una escatología subterránea y una escatología aérea, incluso en testimonios muy próximos provenientes del mismo ambiente como una inscripción sabina (*IG XIV 2241 = OF 469*) y la laminilla de Roma (*OF 491*).

que la presencia órfica es dudosa, se trata en el próximo capítulo. El propósito del análisis de cada testimonio es contribuir al retrato general, por lo que sólo entraré a discutir detalles particulares cuando crea poder aportar algo a la bibliografía a la que me remito para el resto de cuestiones.

2. Obras órficas circulantes

Las obras poéticas atribuidas a Orfeo se multiplican a partir de época helenística, en parte entroncando con los poemas órficos de épocas anteriores, en parte guardando sólo ciertos rasgos de estilo y el nombre de Orfeo como únicos lazos con la tradición órfica. De toda esta producción literaria se hacen eco abundante autores tanto paganos como cristianos. Las citas de estos últimos y sus fuentes serán examinadas en el capítulo IV. El contenido de estas obras ha sido estudiado en profundidad repetidas veces³ y aquí interesa no por su valor literario, sino en cuanto cumple una función religiosa que le hace digno de ser recogido y atacado por los apologistas. Los cristianos jamás mencionan obras como las *Lithica* o las *Argonáuticas Órficas*, no sólo porque no tenían tanta difusión como las *Teogonías*, sino porque tampoco desempeñan ningún papel en el panorama religioso que los cristianos combaten. Sin entrar, pues, en el estudio detallado de la literatura órfica tardía, importa en cambio trazar la función religiosa de los cuatro géneros circulantes bajo el nombre de Orfeo que parecen tener cierta carga ideológica: teogonías, himnos, poemas cosmológicos y catábasis.

2.1. Teogonías

Sin duda entre todos los poemas órficos circulantes las teogonías son los más importantes⁴. En un célebre pasaje, el neoplatónico Damascio se hace eco de tres teogonías, la citada por Eudemo, la de Jerónimo y Helanico y los *Hieroi Logoi en 24 Rapsodias*. La primera no es recogida por ningún otro autor tardío, de modo que es probable que Damascio sólo conociera ya un resumen en prosa procedente de sus fuentes filosóficas. La de Jerónimo y Helanico es citada también por un autor cristiano, Atenágoras (*cf.* capítulo IV): parece tratarse de una reelaboración estoica del material teogónico tradicional, en consonancia con otros testimonios de la afición estoica a reinterpretar según sus doctrinas a los antiguos poetas⁵. Su presencia en escasos testimonios literarios hace pensar en una transmisión libresca principalmente entre

³ West 1983, y Brisson 1990.

⁴ Estudios detallados de los poemas teogónicos órficos en West 1983 y Bernabé 2003, con amplia bibliografía.

⁵ Cic. *ND* 1.41. *Cf.* III.2.2 *infra*.

círculos filosóficos. Las *Rapsodias*, una compilación a gran escala de la literatura órfica anterior, datable probablemente en torno al I a. C., es probablemente la teogonía de mayor difusión en época imperial. Contenía no sólo el relato del origen de los dioses y el cosmos, culminando en el mito de Dioniso y los Titanes, sino también versos que enunciaban el destino del alma humana, condenada a reencarnarse hasta su liberación final –muy probablemente, como expiación de este crimen primordial– y fragmentos himnicos, cosmológicos y catabáticos procedentes de literatura no teogónica que el compilador de las *Rapsodias* reunió con mayor o menor coherencia.

La triple catalogación de Damascio no quiere decir, por supuesto, que las *Rapsodias* y las otras dos teogonías fueran el único poema teogónico al que debamos remitir toda cita órfica de contenido teológico o mítico. Recordemos que las *Rapsodias* son una compilación de poemas previamente existentes, y no puede deducirse que supusiera la inmediata desaparición de las demás teogonías circulantes. De hecho, encontraremos algunas citas en Clemente de Alejandría que proceden probablemente de fuentes prerrapsódicas. La existencia de poemas de contenido mítico-teogónico al margen de las *Rapsodias* es aún más plausible cuando se trata del mito de Deméter, dado que la proliferación de cultos de influjo eleusino y el uso frecuente de la figura de Orfeo para prestigiarlos, como veremos en el punto siguiente, sin duda incentivó la producción de versiones órficas del mito de las que hay diversos testimonios tanto cristianos como paganos.

No cabe duda de que las teogonías son el medio más eficaz de transmisión y expansión de los mitos órficos desde sus orígenes hasta el final de la Antigüedad. Pero, aparte de su papel transmisor de la tradición literaria ¿cuál era el valor ideológico de estas teogonías? Nos puede iluminar un pasaje del pseudo-Clemente sobre el que volveremos⁶:

De toda la literatura griega dedicada al principio de los tiempos, sobresalen entre todos dos autores, Hesíodo y Orfeo. Sus escritos son susceptibles de una doble interpretación, según la letra y según la alegoría (*secundum litteram et secundum allegoriam*); los pasajes según la letra atraen a la muchedumbre de gente oscura; pero los compuestos según la alegoría suscitan la admiración de todos los filósofos y hombres de buen gusto.

La fuerza del mito como estructura ideológica en la que se encuadran las categorías religiosas ha sido muy estudiada en el siglo XX, frente al desprecio racionalista del siglo XIX por la forma mítica de pensamiento, y aunque se pueda

⁶ *Rec. X 29, PG I, 1436 BC = Rufin. Recognit. 10, 30 (346, 17 Rehm) = OF 669 VII B*

debatir en qué manera se realiza ésta, parece fuera de duda su capacidad de apelar al sentimiento religioso⁷. Esta atracción del mito en cuanto tal, lo que el pseudo-Clemente llama interpretación *secundum litteram*, es lo que provoca la mención de los mitos teogónicos órficos, probablemente transmitidos en estas obras, en diversos testimonios rituales. Este valor sin duda es el que más arraigo alcanza en los espíritus de “la muchedumbre de gente oscura”, y por ello es la literalidad de los mitos mismos la que más se acarrea las iras de los Padres. Pero en cuanto se teoriza la significación del mito, aparece lo que el texto llama la interpretación *secundum allegoriam*. Ésta no es de un único tipo, sino que ejerce su función de enraizar ideas en los mitos en tres dimensiones separadas:

Primeramente, las teogonías transmiten ideas explícitamente enunciadas en sus versos (p. e. monismo cosmológico, reencarnación), que de algún modo estaban asociadas a los mitos relatados. Posiblemente el cuño ideológico de estas ideas era muy cercano al estoicismo, en cuyo ámbito parece que se compilaron las *Rapsodias*. Pero las influencias del neopitagorismo y el platonismo son también patentes, y en todo caso es necesario tener en cuenta el movimiento de ida y vuelta de estas ideas, pues estos tres movimientos a su vez habían sido inspirados en origen por la literatura órfica anterior⁸.

En segundo lugar, encontraremos diversos mitos relatados en las teogonías como *aitia* de un determinado culto o de un aspecto de este culto. El mito como causa del culto puede ser el objetivo explícito del poema, como en el *Himno Homérico a Deméter*, pero también puede ser fruto de la intención de un determinado culto de enraizarse en un mito prestigioso y, con ello, en el bagaje de ideas asociadas a él.

Si aplicamos aquí la conocida distinción entre exégesis y alegoría⁹, en estas dos primeras formas de interpretación del mito nos moveríamos en el campo de la exégesis, que interpreta el mito partiendo de su aceptación como estructura básica. En la tercera pasamos al campo de la alegoría, que intenta deducir consecuencias del mito desde una posición de observador externo que adapta el mito a su propia estructura mental. Los mitos relatados en las teogonías eran campo abonado para las más diversas interpretaciones filosóficas de los mismos mediante la alegoría. Los neoplatónicos nos

⁷ Cf. Cassirer 1923-1929 sobre el pensamiento mítico en general, y Vernant 1969, Detienne 1981 y Veyne 1983 sobre el mito griego como forma de estructurar el pensamiento.

⁸ P. e. el himno a Zeus de las *Rapsodias* (OF 243) con sus rasgos de estoicismo, desciende en línea directa del himno contenido en la *Teogonía de Derveni* (OF 14) que a su vez probablemente influyó en el henoteísmo estoico (OF 31). Cf. Betegh 2004 sobre la cercanía de ideas entre el poeta órfico de la teogonía de Derveni y el comentarista que alegoriza el poema.

⁹ Cf. últimamente Detienne 2003.

han transmitido múltiples fragmentos al insertarlos en su propio sistema, como antes hicieron los estoicos o el comentarista de Derveni.

Así pues, las teogonías recogían y transmitían una importante colección de mitos que, desde su interpretación más literal a la más alegórica, llevaban una carga ideológica que explica su presencia no sólo en las interpretaciones filosóficas, sino en varios aspectos la vida cultural, como tendremos ocasión de comprobar en el punto siguiente. No es extraño que los cristianos hicieran de los mitos, tanto en su literalidad como en sus interpretaciones, el blanco preferido de sus críticas. No sólo eran más vulnerables: eran la piedra angular del universo religioso que combatían¹⁰.

2.2. Himnos

Asociado a los relatos teogónicos encontramos otro género de poesía órfica ya aludido en el *P. Derveni* (col. XXII.11): los himnos. Del mismo modo que se insertó en las *Rapsodias* un himno a Zeus previamente existente, los personajes míticos protagonistas de las teogonías recibieron invocaciones independientes con alusiones a los sucesos que las teogonías órficas narraban. Los *Himnos Órficos* conservados de una comunidad minorasiática son paradigma de lo que debían ser los himnos que sabemos que se cantaban en otros lugares como Flía. La dimensión cultural de los himnos es aún más evidente que la de las teogonías, pues el hecho mismo de recitarlos ya es en sí un acto de culto al dios que los recibe¹¹, por muy libresca y elaborada que sea esta forma de adoración. Este tipo de himnos, no tanto narrativos como compuestos de series de epítetos muy teologizados¹², que condensan en ellos todos los acontecimientos de las teogonías, influyeron en el estilo de la himnología gnóstica y cristiana, de similares dimensiones culturales.

A su vez estos himnos dieron lugar a imitaciones más especulativas como el *Himno al Número* (OF 695-704) neopitagórico. Para este último tipo de composición no es tan fácil imaginar un contexto cultural similar al de los himnos a divinidades personales. Pero es una constante del (neo)-pitagorismo no sólo el uso de terminología mística para describir el conocimiento filosófico como una iniciación, sino también el utilizar imágenes rituales para mediante una poesía altamente simbólica y alegórica

¹⁰ Cf. Lane Fox 1986 sobre la gran influencia del mito en la experiencia religiosa pagana de época imperial.

¹¹ Cf. Furley-Bremmer 2001 para un estudio religioso y literario del género himnico en Grecia.

¹² Rudhardt 1991, Govers-Hopman 2001 sobre el contenido teológico de los epítetos de los *Himnos Órficos*. Cf. también las obras generales sobre ellos de Morand 2000 y Ricciardelli 2000, que también tocan el tema.

exponer sus doctrinas filosóficas y religiosas. Este recurso es el que inspira el *Himno al Número* y, en mi opinión, también los poemas que trata el siguiente apartado.

2.3. Poemas cosmológicos

Es sabido que ya en los círculos pitagóricos antiguos se compusieron obras poéticas atribuidas a Orfeo consistentes en la descripción de objetos que suponen un modelo cosmológico: la *Red*, el *Peplo*, la *Cratera*. Los neopitagóricos continuaron esta tradición con poemas como la *Pelota* y la *Lira*, también de contenidos cosmológicos¹³. Ahora bien, es muy posible que estos poemas neopitagóricos compartan el claro patrón ritual que se desprende de otros de la misma época como el mencionado *Himno al Número* o los llamados *Juramentos*. Es decir, que se remiten a elementos de los ritos órficos reales o imaginarios como trasfondo sobre el que deben ser leídos: el *Himno al Número* posiblemente se recitara con la misma solemnidad que los himnos a divinidades personales; los *Juramentos* transmitidos por el pitagórico Teón de Esmirna (*OF* 619) se suponían recitados como garantía del secreto que debía rodear a los *dromena* que iban a empezar o acababan de terminar. Por desgracia, son muy escasos los fragmentos conservados de este tipo de composiciones. Pese a la escasa atención que ha recibido, el mejor ejemplo de la mezcla de retórica y terminología rituales, por un lado, y doctrina cosmológica, por otro, es el siguiente texto que cita Macrobio que, sea cual sea su procedencia¹⁴, pertenece claramente a la misma tradición que el antiguo *Peplo*. La falta de una traducción al español de este difícil texto merece subsanarse aquí:

ταῦτά τε πάντα τελεῖν ἱερὰ σκευῆι πυκάσαιτα
σῶμα, θεοῦ μίμημα περικλυτοῦ ἠελίοιο·
πρῶτα μὲν οἶν φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσιν
πέπλων φοινίκεον πυρὶ εἴκελος ἀμφιβαλέσθαι·
αὐτὰρ ὑπερθε νεβροῖο παναίολον εὐρὸν καθάψαι 5
δέρμα πολύστικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον,
ἄστρον δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο.
εἶτα δ' ὑπερθε νεβρῆς χρύσειον ζωστήηρα βαλέσθαι,
παμφανόωντα, περίξ στέρινων φορέειν, μέγα σῆμα,
εὐθύς ὄτ' ἐκ περάτων γαίης φαέθων ἀνορούων 10
χρυσείαις ἀκτίσι βάλῃ ρόον Ὠκεανοῖο,

¹³ West 1983, 7ss.

¹⁴ Macr. *Sat.* 1.18.22 = *OF* 541. West 1983 (28, n.77 y 206, n. 96) lo identifica tentativamente con el poema *Hierostolika*, pero Macrobio parece tomarlo del mismo *Himno a Dioniso* del que provienen el resto de sus citas en esta sección destinada a demostrar la identidad entre Dioniso y Apolo. Cf. Bernabé *ad loc.*

αὐγὴ δ' ἄσπετος ἦι, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγείσα
μαρμαρίηι δίνησιν ἔλισσομένη κατὰ κύκλον,
πρόσθε θεοῦ· ζῶστήρ δ' ἄρ' ὑπὸ στέρνῳ ἀμετρήτων
φαίνεται Ὀκεανοῦ κύκλος, μέγα θαῦμα ἰδέσθαι.

Todos estos ritos hay que celebrar cubriendo con parafernalia el cuerpo, imitación del glorioso dios sol¹⁵:

Primero, ponerse en torno un peplo púrpura, semejante a rayos esplendentes, igual que el fuego.

Luego, sobre éste, ceñirse una ancha piel rutilante de cervato 5
una piel punteada de fiera sobre el hombro derecho, imitación de los astros brillantes y de la sagrada bóveda.

Luego ponerse encima un cinto dorado de piel de cervato
refulgente, llevarlo alrededor del pecho, gran señal
cuando Faetón, levantándose derecho desde los límites de la tierra, 10
lanza sus rayos sobre la corriente de Océano
inmenso es el fulgor, y mezclándose con el rocío
brilla, girando en círculos según el ciclo
en honor del dios. El cinturón bajo los pechos inmensurables
parece el círculo de Océano, gran maravilla de ver.

La vestimenta (del dios o del oficiante) en un ritual claramente imaginario es descrita para presentar un modelo astronómico: este vestido es demasiado complicado para suponer a partir del poema que se llevara a cabo tal ritual. Sin embargo, en otros casos más sencillos tal vez no sólo se imaginara la práctica, sino que se llevara a cabo realmente. Así, debemos recordar que el escolio a Virgilio (*OF* 417 I) que nos transmite el contenido de la *Lira* llama al poema *Liber de vocanda anima*, una invocación del alma que tiene una clara referencia ritual. Es muy posible que al menos en círculos neopitagóricos no sólo se leyera este poema, sino que se usara la lira en una especie de rito funerario por sencillo que fuera. Burkert señala que “cuando miramos más allá de la fachada de análisis y explicación de la armonía de las esferas, lo que encontramos no es ni ciencia empírica ni matemática, sino escatología” y como ejemplo se hace eco de la anécdota de que Pitágoras pidió que le tocaran el monocordio al morir¹⁶. La

¹⁵ West 1983 28, n. 77 prefiere esta interpretación a “cubierto el cuerpo del dios” (con coma tras θεοῦ) como se suele traducir (cf. Brisson 1990, 2917). Aunque es tentador pensar en un revestimiento de una estatua del dios, los aparejos parecen ser sacerdotales (cf. la voz media de ἀμφιβαλέσθαι en el verso 4).

¹⁶ Burkert 1972, 367 (n. 37) refiriéndose a Arist. Quint. *De mus.* 3.2. Cf. Quasten 1930, esp. 45-67, y ahora Hardie 2004 sobre la música en los misterios. Encontraremos en Clemente la lira como símbolo cristiano, y

preocupación cosmológica es en gran parte escatológica, y es lógico que lleve aparejada cierto acompañamiento ritual.

La misma tensión entre práctica ritual real e interpretación filosófica de una idealización de esta práctica está probablemente detrás de obras tituladas según elementos rituales, como los *Juramentos: Thronismós, Thyepolikón, Katharmoi, Katazonstikón* (OF 602-624), que teorizan detalles particulares de un ritual imaginario que, sin embargo, tal vez merced a estas mismas obras, se lleva a cabo en ocasiones. Estos *Orphica* neopitagóricos son a su vez propulsores y resultado, pues, de la tradición intelectual de ritos órficos que veremos que es mucho más consistente que su puesta en práctica real, aunque a su vez pueden dar lugar a ciertos *dromena* a los que la imagen ritual, intrínsecamente unida al fondo filosófico, puede inducir.

2.4. Catábasis

Un género tradicional de la poesía órfica era el *Descenso al Hades*, tanto por el interés órfico en la suerte del alma en el Más Allá como por el mito del viaje de Orfeo al Hades, que daba a su nombre especial autoridad para describirlo. Conservamos diversas alusiones a las catábasis de Orfeo, un género que también encontró un lugar en las *Rapsodias*, pero que, como en el caso de las teogonías, siguió circulando libremente también después. Curiosamente, en el elenco de Brisson (1990) de obras órficas circulantes en época imperial falta cualquier referencia a uno de los más importantes hallazgos entre los diversos nuevos materiales sobre el orfismo que la investigación posterior ha añadido a los recogidos por Kern: la catábasis del *Papiro de Bolonia*¹⁷. Precisamente por su ausencia en el estudio de Brisson conviene aquí detenerse en este poema, que ilustra la forma de transmisión y capacidad de influencia de la literatura órfica y el contenido ideológico que respira. Esta catábasis se ha analizado sobre todo en comparación con la apocalíptica cristiana y con Virgilio. Pero es también valiosa como testimonio del contenido ideológico de las imágenes órficas a fines de época helenística – la previsible datación de la catábasis órfica fuente común de Virgilio y del papiro – y su evolución en los siglos siguientes (cf. II. 2.4.2). La escatología sirve de espejo que refleja las ideas morales y religiosas de cada momento.

tal vez en el *P. Gurob* (24: λυρα), cf. IV.3.2.4 *infra*. También encontramos la *Pelota* como instrumento ritual conocido de los ritos báquicos, formando parte de los juguetes de Dioniso.

¹⁷ Cf. OF 717 y la bibliografía completa *ad loc.* West (1983) tampoco alude al papiro, pese a que desde su primera edición completa en 1951 se reconoció su carácter órfico. La razón es que sólo considera órfico lo que lleva explícitamente su nombre. Pero no nos cansaremos de repetir que el nombre de Orfeo sólo es un elemento central, pero no el único, de todos los que conforman la tradición órfica.

El poema consiste en una descripción del Más Allá que, en la parte conservada, incluye los delitos que merecen especial castigo, los premios de los justos, las torturas de los malvados, y un juicio de las almas. Todos estos temas son clásicos de la escatología órfica que influyó en Píndaro y Platón y que se ve reflejada en las laminillas. Además, el narrador anónimo que contempla y describe este panorama permite claramente situar este poema en la tradición de las catábasis al Hades que tan populares eran en la literatura griega ya desde la *Nekyia* de la *Odisea*. Es muy posible que el narrador sea el mismo Orfeo, como también se ha sugerido para la catábasis que subyace a las laminillas¹⁸, pero, como en este último caso, no hace falta recurrir a esta idea, atractiva pero improbable, para situar el poema en el corazón de la tradición órfica, pues los temas escatológicos presentes en el poema ya aparecen en las más antiguas menciones al orfismo y se asocian regularmente a los poemas órficos hasta el final de la Antigüedad.

Los restos del poema, en hexámetros de un estilo que apunta al siglo II-III d. C., aparecen en páginas de un códice encontrado en Egipto datable en torno al s. III, poco después, probablemente, de la composición del poema. Se ha querido detectar cierta influencia judeo-cristiana, pues en los vv. 3-4 aparecería por vez primera en una catábasis pagana la condena del aborto presente en diversas Apocalipsis¹⁹. Pero suponer la alusión al aborto parece forzar unos términos que en su interpretación más natural parecen referirse al infanticidio y a la exposición de niños²⁰. Además, la tradición unánime de la escatología de poner en primer lugar del panorama escatológico a los niños abandonados²¹, mientras que los muertos por aborto ni siquiera aparecen, hace

¹⁸ Riedweg 2002.

¹⁹ Lista de los paralelos en Setaioli 1970, 207 (con rectificación parcial en 1973, 126). Es principalmente la condena del aborto lo que hace suponer a Setaioli que el poema del papiro está compuesto, o al menos muy influido, por el ambiente judaico alejandrino en el I d. C. (1970, 217: “Caratteristico del giudaismo sembra, abbiamo notato, il rifiuto dell’aborto e della pederastia, la cui condanna è assai meno universale in Grecia e a Roma”). Pero la mención al aborto en el papiro es dudosa (*cf.* nota siguiente) con lo que la hipótesis de un origen judío queda sin base suficiente.

²⁰ Este es tema de interesante e inacabable polémica entre el filólogo Setaioli y el jurista Nardi. Setaioli 1970 interpretó que los versos 3-4 (ἡ δ’ εὐνήσ προπάροιθε[ν] ἀπορρίψασα δ[.]... / ἔστειπεν εἰ[λ]εῦθια β[ι]αζ[ο]μένην...: y la que ante el lecho se desembarazó... / y se lamentaba Ilítia, violentada...) se refieren a la mujer que ha abortado; Nardi 1972 socavó esta interpretación poniendo de relieve que el θρόνοισι (con pócimas = arbotivos) que postulaba Setaioli tenía escasa base paleográfica (los últimos editores del papiro, Lloyd-Jones y Parsons 1978, leen δ[.]l) y que ni β[ι]αζ[ο]μένην ni ἀπορρίψασα encuentran paralelos en las referencias legales o rituales sobre el aborto. La respuesta de Setaioli (1973) recalca que es un texto poético que no tiene por qué seguir el vocabulario legal. La contrarréplica de Nardi (1972: la revista *Iura* es más tardía de lo que sus fechas sugieren) insiste sobre la falta de base para pensar en aborto en vez de en exposición o asesinato del niño tras el parto.

²¹ Virg. *Aen.* 6.428 (tanto más importante cuanto que para ver una mención l aborto habría que suponer que el *P. Bolonia* introdujo cambios en la fuente que comparte con Virgilio); Luc. *Katapl.* 5. *Cf.* la tradición cristiana

pensar que la trasposición de las víctimas a los criminales sigue el mismo principio. En cualquier caso, la ambigüedad de la expresión poética (que permanece en la traducción de ἀπορρίψασα por “se desembarazó”) y la mención de Ilitía, en realidad, no permiten descartar la posibilidad²². Tampoco la condena del aborto es exclusiva del judaísmo en esta época y la ética reflejada en el poema parece ser reflejo de la mentalidad general²³.

Pero lo que ha llamado más la atención de los estudiosos son los paralelismos, a veces casi literales, con el libro VI de la *Eneida*, que describe la bajada de Eneas a los infiernos²⁴: el camino que baja al Hades virgiliano se bifurca en dos senderos, uno que conduce al Elíseo y otro al Tártaro. El papiro coincide con la *Eneida* al mencionar determinados delitos que merecen castigo –el fratricidio, la envidia, el incesto, la traición venal–; y presenta también paralelismos en los premios de los justos, especialmente la correspondencia literal del verso sobre las almas que practicaron las artes (*inventas aut qui vitam excoluere per artes* ≈ αἱ δὲ βίον σοφίησιν ἐκόσμενον)²⁵. El descubrimiento del papiro confirmó la intuición de Norden de que entre las fuentes de Virgilio no sólo estaba la *Nekyia* odiseica, sino muy especialmente las catábasis órficas²⁶. Pues que ambos, Virgilio y el poeta del papiro, procedan de una fuente común (otra catábasis órfica), dentro del proceso habitual de influjo griego en la poesía augústea²⁷, es mucho más plausible que postular una influencia directa mutua en uno u otro sentido²⁸.

sobre el “limbo” de los niños muertos sin bautizar. Sugeriré (n.115 *in fine*) la posibilidad de que la mitología órfica proporcionara un *aition* contra la exposición de niños.

²² Cf. Lloyd-Jones y Parsons 1978: *aut ad infanticidium respicere potest aut ad aborti procurationem*.

²³ Freund 1983 discute la ética del aborto en el judaísmo helenístico y concluye que el judaísmo se adaptó a la creciente moral antiabortista de su entorno, más que ser el motor de ella.

²⁴ El estudio más completo de estos paralelismos es Treu 1954. Cf. también Turcan 1956 y el aparato crítico de la edición de Bernabé (OF 717).

²⁵ *Aen.* 6.663 ≈ *P. Bonon.* Col. IIIr. 7. Cf. también Procl. *Hymn.* 7.19, posiblemente inspirado en una fuente órfica parecida. Boyancé 1963, 163 resalta que los dos versos anteriores de Virgilio (*Aen.* 6.661s) se refieren a unas figuras sacerdotales que, mencionadas entre las apariciones de Orfeo (6.645) y Museo (6.667), recuerdan al coro de los *Cretenses*: *quique sacerdotes casti, dum vita manebat, / quique pii uates et Phoebos digna locuti*.

²⁶ Norden 1957 creía que le serían conocidas sobre todo a través del estoico Posidonio de Apamea. Carcopino 1926 se inclina por su pertenencia a un círculo neopitagórico. Boyancé 1963 postula una mucho mayor cercanía a la Academia medioplatónica. Ya en la Antigüedad Servio había propuesto a Orfeo como precedente en su comentario a este canto (cf. n. 103). Cf. Clark 1978 para un tratamiento general de cómo Virgilio se inspira en la tradición catabática, aunque no presta excesiva atención al *P. Bonon.* (p. 171). Un buen estudio, con las referencias bibliográficas más recientes, de las influencias órfico-pitagóricas (un prudente compuesto) en el canto VI de la *Eneida*, es el de Molyviati-Toptsis 1994.

²⁷ Marinčič 1998 ve también influencia de la misma catábasis en el *Culex* de Virgilio y la alegoría del Hades de Lucrecio (3.978-1046). Este último caso – ya sugerido por Treu 1954, 50 – sería una prueba más de que la influencia literaria no tiene por qué suponer influencia ideológica y de que el epicúreo Lucrecio puede adoptar imagería órfica sin aceptar sus contenidos ideológicos.

²⁸ La primera posibilidad es apuntada por Lloyd Jones-Parsons 1978: *non ab illo Vergilius sed ille a Vergilio vel a tertio quodam ambo mutuabatur*. El papiro (s. III d. C.) es mucho más tardío que Virgilio, pero eso no significa que el poema lo sea. Cf. Horsfall 1993, que señala la dificultad no de que un poeta griego se vea influido por

Es probable que también debamos incluir esta catábasis en la literatura órfica procedente de círculos neopitagóricos, cuyo interés escatológico ya hemos mencionado. Epígenes ya atribuía al pitagórico Cércope un Descenso al Hades, y es probable que sea una catábasis –tal vez la fuente misma de Virgilio– el *hoc carmen orphicum* que Cicerón dice que realmente es de Cércope²⁹. La demostrada influencia sobre Virgilio del neopitagorismo romano, cuyo interés escatológico ya conocemos, hace muy probable que su conocimiento de una catábasis órfica provenga de este círculo.

3. Rastros órficos en la actividad religiosa de época imperial

A falta de relatos de visiones y sueños en que se perciban huellas de la tradición mítica órfica³⁰, es en la práctica ritual donde podemos comprobar si los mitos e imágenes órficos tenían algún peso real en la religión que los apologistas pretendían combatir o si, por el contrario, estos mitos eran parte de una tradición puramente libresco sin reflejo ninguno en la realidad cultural. El problema, como ocurría con las obras cosmológico-rituales, es que gran parte de la tradición de rituales órficos también se nos ha transmitido en referencias literarias y es difícil saber cuándo se alude a prácticas reales y cuándo a ritos que sólo existen en la imaginación colectiva. Además, aun cuando haya testimonios, principalmente epigráficos y papirológicos, de prácticas culturales reales teñidas de orfismo, hay que guardarse de postular un modelo ritual unitario que agrupara todos estos cultos. Al contrario, la variedad de los testimonios es extrema y no reducible a ningún “ritual órfico” prototípico, sino a una multiplicidad de cultos –en general conectados con los misterios de Dioniso y Deméter– teñidos de orfismo en diversos grados y formas, aún mayor que la diversidad que la encontrada en las obras literarias. Para sortear estas dificultades he decidido examinar primero las referencias generales a la práctica de ritos órficos y después los testimonios de cada región, que muestran sus ámbitos de existencia real: Grecia, Roma, Asia Menor y Egipto.

uno latino, sino de que desromanice el texto virgiliano, un *modus operandi* del que no hay otra evidencia. La “fuente común” significa multiplicar los entes, pero salva todas estas dificultades.

²⁹ ND 1.107. Este poema no sería, pues, el *Hieros Logos* que Epígenes también atribuye a Cércope, tal vez refiriéndose a las *Rapsodias*. West 1983, 248 cree que se trata de éstas, pero la presencia en Roma de la catábasis es mucho más probable, como se ve por su influjo en los poetas, que la de una teogonía a la que Cicerón es totalmente ajeno.

³⁰ A partir de estos elementos Lane Fox 1986 reconstruye su excelente retrato de la experiencia religiosa del paganismo de época imperial. Que falten rastros claros de orfismo en visiones y sueños es, desde luego, un indicio de su carácter intelectual y libresco, aunque no es una prueba absoluta.

3.1. Referencias generales a los ritos órficos

A partir de Platón la terminología de los misterios sirve de metáfora para expresar el proceso de obtención de conocimiento filosófico³¹. Por otra parte, la referencia a los misterios, sobre todo a los báquicos y eleusinos, se convierte además en un recurso frecuente de la retórica y la literatura. También ciertos elementos tradicionales de los ritos órficos se prestan a un uso metafórico, retórico y literario. Así, acabamos de ver cómo los neopitagóricos se servían de ciertos aspectos del culto, real o imaginario, como el juramento, el himno o la descripción de instrumentos del culto, para articular en fórmulas más expresivas sus teorías. También la novela explota al máximo las posibilidades narrativas que les brindan los misteriosos ritos, como metáfora y como episodio³². Ahora bien, si estas metáforas rituales eran efectivas, se debe a que no sólo su autor, sino la audiencia que él esperaba, tenían cierta idea de que estos ritos se celebraban en algún lugar, o al menos se habían celebrado en el pasado. El autor no tiene por qué poseer, ni suponer que su público posee, un conocimiento directo de los ritos, que no era necesario para entender las alusiones y metáforas rituales. Pero sí debe suponer que el público tiene una idea más o menos coincidente con la suya de lo que estos ritos eran.

En efecto, difícil sería encontrar en época imperial alguien medianamente cultivado que no hubiera oído hablar de los ritos órficos. Los *loci classici* de los estudios órficos modernos contenidos en Heródoto, Platón o Eurípides eran, por supuesto, también conocidos y repetidos en la Antigüedad. A su vez, la transmisión continua de la tradición poética, sobre todo teogónica, en un proceso típico de copia y expansión, de la que los mismos antiguos también eran conscientes, hacía fácil imaginar un proceso similar de transmisión de ritos y *teletai*. Por ello son múltiples las alusiones a ritos órficos que encontramos en diversos autores (Diodoro, Estrabón, Plutarco) y sin embargo, son mucho más escasas (Pausanias es la excepción casi única) las afirmaciones de que un rito órfico se celebra en un lugar determinado, o en un tiempo concreto. Dejando estas últimas para los apartados siguientes, examinemos brevemente ahora las primeras.

³¹ Riedweg 1987: este estudio fundamental puede servir de base para una aplicación de la semántica cognitiva a estos textos, pues la metáfora de los misterios no es puramente literaria, sino conceptual, es decir, la idea se entiende sólo a partir de la metáfora y no independientemente de ella (cf. Lakoff-Johnson 1981 y 1999).

³² Cf. Henrichs 1972 para el caso concreto, y más vinculado al mito de los Titanes, de las *Phoinikiká* de Lolliano; Merkelbach 1962 para el trasfondo misterioso como esquema fijo de la novela griega; y la crítica de su tesis en Stephens-Winkler 1995.

Los testimonios conservados destacan a un autor que hace de catalizador de la tradición anterior sobre los ritos órficos y la impulsa hacia adelante: Diodoro Sículo³³ recoge en el siglo I a. C. diversas tradiciones relativas a Orfeo y sus ritos, muchas de ellas procedentes de autores anteriores, sobre todo de Hecateo de Abdera (IV a. C.) y Dioniso Escitobraquión (III a. C). El hecho mismo de que Diodoro recoja sus informaciones considerándolas de interés para sus contemporáneos y que a su vez él mismo sea citado profusamente por Eusebio cuatro siglos después revela la manera en que la tradición de ritos órficos puede transmitirse y expandirse, sin que nadie en estos ocho siglos que median entre Hecateo y Eusebio haya necesariamente visto un solo rito. Pues, en efecto, Diodoro suele referirse a la fundación de ritos por parte de Orfeo, al que califica como “el más grande de los griegos en cuanto a relatos sobre los dioses, rituales, poemas y melodías” (μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἐν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις)³⁴, para contar diversas versiones según las cuales los habría aprendido en Egipto, en Samotracia, en Creta, en Tracia³⁵. Estas noticias parecen distintos intentos de prestigiar los cultos locales haciéndolos origen de los demás, para lo que Orfeo el fundador era perfecto intermediario, como veremos en Pausanias. El origen extranjero de los ritos es complementario de su vocación panhelénica y por ello, no concretada en ningún rito local: el destinatario de los ritos de Orfeo, doquiera los haya aprendido, son siempre los griegos en general: μαθητὴν γενέσθαι τούτων (sc. los Dáctilos del Ida), καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξευεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια³⁶. La única vez que concreta en un lugar determinado esas *teletai* transmitidas por Orfeo “a los hombres todos” resultan ser las de Eleusis (5.77.3). Por lo demás, se habla repetidamente de las *teletai* dionisiacas como obra de Orfeo, pero sin especificar jamás dónde y cuándo se celebran: sobre su contenido, el mito de los Titanes es su santo y seña (5.75.4). Tal es el panorama ritual que se desprende de los textos de Diodoro a fines de época helenística: el nombre de Orfeo es traído y llevado como garantía de prestigio y antigüedad de rituales locales; se conocen sus poemas, con especial énfasis en la teogonía que relata la muerte de Dioniso, que se dice que da lugar a la celebración de los ritos dionisiacos,

³³ Sobre las tradiciones órficas en Diodoro, cf. los estudios detallados de Bernabé 2000 y 2002b. Sobre su presencia entre los apologistas cristianos, especialmente Eusebio, cf. Beatrice 1998.

³⁴ 4.25.3; cf. la misma idea en 1.23.6: “Ὀρφέα, μεγάλην ἔχοντα δόξαν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ μελωδίᾳ καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις (Orfeo, que alcanzó gran gloria entre los griegos por su melodía, *teletai* y relatos sobre los dioses).

³⁵ Los diversos textos aparecen recogidos en Bernabé 2002b.

³⁶ D.S. 5.64.4; también en 1.96.3 dice: “lo más admirable de los griegos lo tomaron de Egipto; por ejemplo, Orfeo la mayoría de sus *teletai* místicas”. Cf. también *Arg. Orph.* 25 con la misma idea.

cuyo emplazamiento nunca se precisa; pero cuando hay que descender a mencionar actuaciones rituales concretas, lo único que encontramos es Eleusis.

Las únicas localizaciones geográficas que ofrece Diodoro son tierras lejanas, llenas de prestigio religioso, sede de relatos legendarios: Egipto, Tracia, Creta. En ello coincide con Estrabón, unas décadas posterior, que dice (10.3.11 = *OF* 528) que los *Orphica* se originaron en los ritos de Bendis en Frigia y poco después (10.3.16 = *OF* 570) afirma: “En Creta las ceremonias de Zeus se celebraban (ἐπετελεῖτο) de un modo particular, rodeado de sirvientes tales como los Sátiros están (εἶσιν) en torno a Dioniso. Estos sirvientes se llamaban (ὠνόμαζον) Curetes”. Nótese la tensión entre los dos verbos en imperfecto que sitúan en un pasado lejano de Creta y el presente de las procesiones dionisiacas. Esta tensión temporal, que encontraremos en otros autores como Apuleyo, prestigia los cultos presentes conectándolos con un pasado que cuanto más lejano e improbable más fantástico y atractivo puede ser. En este caso conecta los sátiros de una procesión dionisiaca tradicional con los Coribantes que rodean al niño Zeus. No cabe duda de que este tipo de identificaciones contribuían a integrar el mito del niño Dioniso en los festivales báquicos tradicionales.

Dos siglos posterior a Diodoro y Estrabón, y mucho más original y crítico en el tratamiento de sus fuentes, Plutarco también hace frecuentes menciones a los ritos órficos³⁷. Su interés por los asuntos religiosos le hace utilizar con frecuencia metáforas mistericas, como cuando habla de “los participantes en los ritos y misterios de Eros” para referirse a los enamorados (*Amat.* 761e). También las vagas alusiones a los ritos órficos para caracterizar misterios dionisiacos antiguos, lejanos o extranjeros, como los que celebraba Olimpia, la madre de Alejandro, en Macedonia³⁸ o se celebran en honor de la Bona Dea en Roma (*cf.* II.3.3 *infra*), parecen responder al afán de etiquetar de órficas ciertas manifestaciones dionisiacas que no se conocen bien, como si ser órficas les diera un plus de misterio y exotismo. Curiosamente, en cambio, a un elemento tan tradicionalmente órfico como el mito de los Titanes le niega esa etiqueta, atribuyéndolo al ámbito de Empédocles o de los σοφώτεροι παλαιοί, y situando su celebración en

³⁷ Bernabé 1996 hace un estudio detallado de todas las menciones de Plutarco al orfismo.

³⁸ Plut. *Alex.* 2.7-9: “Existe también otra versión de esto, según la cual todas las mujeres autóctonas, que participaban en los ritos órficos y dionisiacos desde tiempos remotos (ἐνοχοὶ τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ) y que recibían como sobrenombre Clodones y Mimálones, realizaban muchos ritos similares a las Edónides y a las mujeres tracias del monte Hemo (razón por la que parece que se aplica la palabra ‘excederse en el celo religioso’ a los ritos exaltados y extravagantes). Por su parte Olimpiade, que se esforzaba en esa posesión divina más que las demás y se arrastraba al entusiasmo de una manera un tanto bárbara (βαρβαρικώτερον), alzaba en los tíasos grandes serpientes domesticadas, que muchas veces al erguirse desde la hiedra y las cribas mistericas y enroscarse alrededor de los tirsos y las coronas de las mujeres espantaban a los hombres”.

unas misteriosas *Nyktelia*, un nombre inédito hasta este momento, cuya misma etimología a partir de “noche” sugiere misterio y oscuridad (*De Is. et Osir.* 364f). Su referencia al orfeotelesta en la corte del rey espartano Leotíquidas parece proceder de la misma tradición que las de Teofrasto y Filodemo, que más reflejan la caricatura de un personaje típico de la comedia que un conocimiento real del mismo³⁹. Es decir, los *Orphica* como ritos siguen teniendo en Plutarco una dimensión sobre todo imaginaria que, cuando se quiere concretar, aboca a la imaginería báquica tradicional o a Eleusis. La filosofía posterior a Plutarco aumentará con más entusiasmo aún esta utilización del rito imaginario como metáfora⁴⁰.

Pero también encontramos en Plutarco, al contrario que en Diodoro, un pasaje célebre (*Cons. ad Ux.* 10 = *OF* 595) que demuestra que sí conoce por experiencia directa unos ritos de Dioniso que, además, presentan elementos que los encuadran dentro de la tradición órfica. El testimonio es tan precioso que merece la pena recogerlo en su totalidad:

καὶ μὴν ἂ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῆ τῶι διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρὸν ἔστιν, οἶδ' ὅτι κωλύει σε πιστεῦειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες. ὡς οὖν ἀφθαρτον οὖσαν τὴν ψυχὴν διανοοῦ ταῦτ' οὐκ ἀλίσκομαι ὅρισι πάσχειν· ἂν μὲν γὰρ πολὺν ἐντραφῆ τῷ σώματι χρόνον καὶ γένηται τῷ βίῳ τούτῳ τιθασὸς ὑπὸ πραγμάτων πολλῶν καὶ μακρᾶς συνηθείας, αὐτὸς καταίρουσα πάλιν ἐνδύεται καὶ οὐκ ἀνίησιν οὐδὲ λήγει τοῖς ἐνταῦθα συμπλεκόμενῃ πάθει καὶ τύχαις διὰ τῶν γενέσεων.

Y lo que has oído a otros, que intentan persuadir a muchos diciendo que para quien ha fallecido no existe en parte alguna ningún mal ni dolor, sé que te impide creerlo la doctrina de nuestros padres y las contraseñas místicas de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos por haber participado ambos en ellas. Pues bien, piensa que al alma, al ser inmortal, le sucede lo mismo que a las aves en cautividad. Si se cría durante mucho tiempo en el cuerpo y se domestica en esta vida por numerosas actividades y un largo hábito, cuando desciende de nuevo penetra en él y no cesa ni deja de estar ligada a las pasiones y la suerte de aquí por los nacimientos.

La preocupación escatológica, los *symbola* que los iniciados conservan como recuerdo de su experiencia, el tema del alma prisionera del cuerpo, tal vez incluso el ritual del pájaro que sale de su jaula⁴¹, conectan a la perfección con la tradición propia más antigua (ὁ πάτριος λόγος) de los ritos órficos –aunque Plutarco no los califica de tales, pues usa el adjetivo, como veremos, para designar ritos exóticos y lejanos–, que

³⁹ *OF* 653-655. Las tres referencias son de un tono claramente burlesco.

⁴⁰ Como por ejemplo, Teón de Esmirna y su iniciación, puramente intelectual (*Exp. Rer. Math.* 104-105) o la propuesta ascendencia órfica de Mart. Cap. *De nupt.* 2.140 (Turcan 1961). Cf. Turcan 1992 para la intelectualización de las *teletai*.

⁴¹ Bernabé 2005a, que lo conecta con el ritual mencionado en las primeras columnas del *P. Derveni*.

de este modo parecen salir del nivel imaginario para presentarse de pronto como totalmente reales, practicados y llenos de vitalidad y contenido ideológico.

El análisis de todos estos testimonios levanta dos cuestiones clave para comprender a qué se enfrentan los cristianos. Primeramente, ¿qué hay de práctica real y qué hay de tradición intelectual en todas estas referencias a ritos órficos? Si bien algunos testimonios sobre estas celebraciones como los de Diodoro o Estrabón no permiten colegir que se practicaran realmente, otros como el de Plutarco no permiten dudar de que esta imaginación colectiva se apoyaba en ciertas prácticas reales. Estas prácticas podían provenir de la transmisión ritual entre generaciones de practicantes del culto, pero tampoco cabe descartar que la tradición intelectual diera lugar a nuevos ritos que pretendieran imitar lo imaginado, como sugerimos al analizar los poemas neopitagóricos basados en metáforas rituales. De qué lado se resuelve en cada momento y lugar la tensión entre rito imaginario y práctica real, entre tradición y reinvención, es algo que sólo puede determinar el examen de la evidencia sustantiva de cada región que emprenderemos en los siguientes apartados.

La otra cuestión que estos textos suscitan es qué añade la etiqueta de “órfico” a unos ritos cuya realidad práctica, cuando se concreta, no parece ser distinta de los cultos dionisiacos y demetriacos tradicionales. El viejo problema del deslinde del orfismo de época clásica de otros movimientos adyacentes con los que comparte múltiples elementos (dionisismo, pitagorismo, Eleusis)⁴² se torna aquí en establecer qué implican los elementos órficos (el nombre de Orfeo u otros elementos) en un ritual de Deméter o en un culto dionisiaco. Es una cuestión que ya parece haber despertado la curiosidad de ciertos antiguos que, por ejemplo, elaboraron la explicación de que Orfeo reformó los *Bacchica* y que por eso desde entonces se les llama *Orphica*⁴³. Es una explicación artificial, como muchas de las propuestas modernas, pero testimonia un afán de clarificar el uso de unas etiquetas móviles y fluidas cuyo uso, sin embargo, no era indiferente. Acerquémonos con estas dos cuestiones en mente a los testimonios de prácticas rituales con rastros de orfismo.

⁴² Burkert 1977 hizo el esquema clásico mostrado en la fig. 1 (*cf.* I.3.2 *supra*).

⁴³ D.S.1.23.2 (*OF* 497): según fuentes egipcias, los reforma tras volver de Egipto; D.S.3.65.6 (*OF* 502): reforma los ritos dionisiacos heredados de su padre Eagro, rey de Tracia.

3.2. Grecia

El examen empieza en la Hélade por dos razones. La primera, porque es aquí donde gracias a las menciones de Pausanias tenemos una información más específica sobre algunos cultos específicamente vinculados a Orfeo. El examen sistemático de las referencias órficas de Pausanias tiene además especial interés porque nunca, hasta donde yo sé, ha sido objeto de investigación específica⁴⁴. Y en segundo lugar, porque hay muchos menos testimonios directos que en Egipto, Asia Menor, e incluso Roma. Hace veinticinco años, antes de la rehabilitación de Pausanias⁴⁵, esta contradicción hubiera significado una prueba más de su pregonada infidelidad e información libresca. Hoy podemos atribuir esta paradoja en parte a la casualidad, que no nos ha deparado inscripciones que confirmen sus menciones de cultos órficos, y en parte a que, según veremos, la presencia órfica consistía sobre todo en *legomena* que acompañaban o daban razón de los *dromena* y que no dejan demasiada huella en inscripciones.

El texto más significativo sobre el aspecto ritual del orfismo en Grecia es la siguiente afirmación de Pausanias al comienzo de su *Periegesis* (1.37.4):

ῥκοδόμηται δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ναὸς οὐ μέγας καλούμενος Κυμαίτου· σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα, ὅτι τῶν κυάμων ἀνευγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσι ἐς Δήμητρα τὴν εὐρεσιν. ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίην εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.

“En el camino hay un templo no muy grande llamado de Ciamites: no puedo decir claramente si éste fue el primero en sembrar habas o si dieron este nombre a un héroe porque no pueden atribuir el descubrimiento de las habas a Deméter: quien ha visto la iniciación de Eleusis o ha leído los llamados *Orphica*, sabe lo que digo”.

De este texto interesa sobre todo la última frase, que ofrece las claves de la función de los *Orphica*. Pausanias da una doble explicación de que después de la estatua de Iaco haya un templete dedicado a Ciamites (cuyo nombre viene obviamente de κύαμος: haba): la primera de corte evemerista, la segunda de corte más misterioso. Y para aclarar esta última se remite, con el estilo enigmático propio del tema⁴⁶, a lo que se ve en la celebración de Eleusis o lo que se lee en los “llamados” poemas órficos⁴⁷. El escepticismo sobre su autoría, sobre el que volveré, no es óbice para que les atribuya

⁴⁴ Sabatucci 1991 hace un breve repaso de la figura de Orfeo en la obra de Pausanias, pero no estudia sus referencias a los *Orphica*.

⁴⁵ Cuyo espectacular punto de partida es Habicht 1985; desde entonces, el interés por los estudios en Pausanias, relegados tras la injusta condena de Wilamowitz (sobre cuyas razones en gran parte personales, cf. Habicht 1985, 165-175), ha aumentado sin cesar. Cf. Alcock *et al.* 2001.

⁴⁶ La clara imitación de Heródoto en su actitud de respetuoso silencio respecto a los misterios es constante. En 8.37.9, “teme escribir a los no iniciados” el verdadero nombre de la diosa Despoina de Arcadia.

⁴⁷ En 8.15.1 (*OF* 649 II) menciona un *hieros logos* que explica la prohibición de las habas.

una función similar a la *epopteia* de los misterios, al menos a la hora de comprender el célebre tabú de las habas⁴⁸. La actividad ritual y la lectura de poemas no son incompatibles, sino complementarios y coincidentes, pero los verbos delimitan bien el campo de cada uno: lo que corresponde a *ver* el rito eleusino es *leer* los poemas órficos.

Otros dos pasajes posteriores, referidos a los misterios de Flía⁴⁹, corroboran esta impresión. Dice (9.27.2):

᾽Ωλήνως δὲ ὕστερον Πάμφως τε ἔπη καὶ Ὀρφεὺς ἐποίησαν· καὶ σφισιν ἀμφοτέρους πεποιημένα ἐστὶν ἐς Ἐρωτα, ἵνα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις Λυκομίδαι καὶ ταῦτα ᾄδωσιν· ἐγὼ δὲ ἐπελεξάμην ἀνδρὶ ἐς λόγους ἐλθὼν δαδουχούντι. καὶ τῶν μὲν οὐ πρόσω ποιήσομαι μνήμην·

“Tras Olén hicieron versos Panfo y Orfeo: y ambos hicieron poemas a Eros, para que los Licómidas también lo canten en los *dromena*: y yo los leí tras conversar con un hombre que era daduco. Y de estas cosas no haré más mención”.

Y poco después repite (9.30.12):

ὅστις δὲ περὶ ποιήσεως ἐπολυπραγμόνησεν ἤδη, τοὺς Ὀρφέως ὕμνους οἶδεν ὄντας ἕκαστόν τε αὐτῶν ἐπὶ βραχύτατον καὶ τὸ σύμπαν οὐκ ἐς ἀριθμὸν πολὺν πεποιημένους· Λυκομίδαι δὲ ἴσασι τε καὶ ἐπάδουσι τοῖς δρωμένοις. κόσμῳ μὲν δὴ τῶν ἐπῶν δευτερεῖα φέροντο ἂν μετὰ γε Ὀμήρου τοὺς ὕμνους, τιμῆς δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐς πλεόν ἐκείνων ἤκουσι.

“Todo el que tiene conocimiento general de poesía sabe que, de los himnos de Orfeo, cada uno es muy breve y el número total no es mucho. Los Licómidas los conocen y los cantan en los *dromena*. Deberían llevarse el segundo puesto en belleza tras los himnos de Homero, pero lograron aún más honor de los dioses que éstos”.

Los poemas órficos se recitan allí mientras se llevan a cabo determinados *dromena*. La naturaleza de estos poemas, himnos breves⁵⁰ a los dioses, no parece ser muy proclive a tener una estrecha relación con el rito practicado, sino sólo la que marca su simultaneidad temporal. El paralelismo con los *Himnos Órficos* es clarísimo y muy iluminador.

Ahora bien, esto no quiere decir que los Licómidas encargados de los misterios de Flía no concedieran gran importancia a estos himnos como santo y seña de su culto. Tan es así que reclamaban que sólo los que ellos cantaban eran los auténticos de Orfeo y Museo, una tesis de la que Pausanias, que parece haber tenido contacto directo con un

⁴⁸ Es probablemente la más conocida bandera de identificación de los pitagóricos, que fue integrada en los poemas órficos como propia (testimonios recolectados en *OF* 648-649).

⁴⁹ Estos misterios en honor de Gaia en el demo ateniense de Flía, gobernados por el clan de los Licómidas desde antes de Temístocles, mantenían cierta rivalidad con los de Eleusis, y presumían de ser anteriores a ellos. En IV.3.5 se analizará una importante noticia de Hipólito sobre estos misterios.

⁵⁰ Esta brevedad enfatiza su oposición a las largas *Rapsodias*, que Pausanias no parece considerar de Orfeo.

Licómida y haber sido persuadido por él, se hace eco en diversos pasajes⁵¹ en que expresa su convencimiento de que la mayoría de los poemas órficos son falsificaciones. Y de modo especial las *Rapsodias*, cuya expansión como versión canónica de la poesía de Orfeo parece haber contado con la oposición de los Licómidas, probables defensores de su atribución a Onomácritos. Pero en cualquier caso, la función cultural de estos poemas órficos “no auténticos” parece ser también bastante parecida, a ojos de Pausanias, de la de los himnos cantados en Flía, es decir, acompañar el ritual. Así, dice (8.37.5 = OF 39):

Τιτάνας δὲ πρῶτος ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ, καὶ ἔστιν ἐν Ἡρας ὄρκῳ τὰ ἔπη· παρὰ δὲ Ὀμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτάνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.

El primero en traer a los Titanes a la poesía fue Homero, en calidad de dioses bajo el llamado Tártaro, en los versos del juramento de Hera: y Onomácritos, tomando de Homero el nombre de Titanes, compuso los ritos en honor de Dioniso e hizo a los Titanes autores de los sufrimientos de Dioniso.

Pausanias, probablemente siguiendo a su fuente el Licómida, atribuía a Onomácritos la composición del poema que narra el mito de los Titanes, lo que en esta época sin duda se refiere a las *Rapsodias*. Pero lo interesante es que para Pausanias instituir (συνέθηκεν) los ritos de Dioniso es equivalente a componer el poema que narra su muerte a manos de los Titanes. En efecto, el τε καὶ con que vienen coordinadas las dos proposiciones las une muy estrechamente, casi en hendíadis: pues si toma el nombre de los Titanes de un poeta como Homero es, lógicamente, para componer un poema, que para Pausanias es lo mismo que instituir los *orgia* de Dioniso. En este caso ya no se limita a Flía, sino que habla de los *orgia* en general. Pues en la Grecia de Pausanias los ritos órficos consistían, principalmente, en la lectura de este poema, tal como hace siglos más tarde Proclo. De todos modos, conviene anotar que precisamente para estos ritos no precisa localización alguna, al contrario que hace con otros múltiples cultos, lo que, una vez más, deja la duda de que Pausanias supiera realmente de su existencia o simplemente la imaginara.

Los poemas órficos, pues, no daban en Grecia lugar a *dromena*, sino que ellos mismos eran los *legomena*. Que Pausanias no es víctima de un error o que no extrapola sin razón su experiencia de Flía a otros cultos se pone de manifiesto en sus restantes

⁵¹ En 1.22.7 para los himnos de Museo (que para Pausanias es totalmente un *alter ego* de Orfeo, cf. 10.7.2: “Museo, que imitaba en todo a Orfeo”) y en 8.31.11; 8.37.5; 9.35.5 para los *Orphica*.

referencias a Orfeo como patrón de cultos. En todas ellas, su figura da prestigio al culto como fundador, incluso como objeto de veneración, pero en ningún momento se habla de ritos de Orfeo. Solamente se habla de sus poemas, que pueden formar parte del culto al recitarse o, como en el caso del tabú de las habas, explicar elementos del culto (recordemos que para Pausanias estos poemas son falsos y los atribuye a Onomácritos, pero para los practicantes de los cultos que describe sin duda eran auténticos). Orfeo es ante todo para él un poeta y no deja de serlo al formar parte de un culto como fundador, receptor, o exegeta del mismo.

En primer lugar, hay unos cuantos cultos que toman a Orfeo como su fundador mítico, por supuesto ante el escepticismo socarrón de Pausanias. Así, respecto al culto de Hécate en Egina dice (2.30.2):

θεῶν δὲ Αἰγινήται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θράκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες.

Los eginetas honran a Hécate entre todos los dioses y conducen la ceremonia todos los años diciendo que el tracio Orfeo fundó la ceremonia.

Hablando de los cultos de los lacedemonios⁵², menciona los cultos de Kore y Deméter como entregados por Orfeo:

3.13.2: Λακεδαιμονίοις δὲ ἀπαντικρὺ τῆς Ὀλυμπίας Ἀφροδίτης ἐστὶ ναὸς Κόρης Σωτείρας· ποιῆσαι δὲ τὸν Θράκα Ὀρφέα λέγουσιν, οἱ δὲ Ἄβαριν ἀφικόμενον ἔξ Ἑπερορέων.

Entre los lacedemonios, frente al templo de Afrodita Olimpia está el el de Kore Soteira. Unos dicen que lo hizo el tracio Orfeo, otros que Ábaris cuando vino de los Hiperbóreos.

3.14.5: Δήμητρα δὲ Χθονίαν Λακεδαιμόνιοι μὲν σέβειν φασὶ παραδόντος σφίσιν Ὀρφέως, δόξη δὲ ἐμῇ διὰ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Ἑρμιόνη κατέστη καὶ τούτοις Χθονίαν νομίζειν Δήμητρα.

Los lacedemonios dicen que veneran a Demeter Ctonia porque se lo transmitió Orfeo, pero en mi opinión se construyó a causa del templo en Hermione y éstos la consideraron Deméter Ctonia.

Nótense los verbos de estos tres últimos textos: fundar (καθίστημι), transmitir (παραδίδωμι), incluso construir el templo (ποιεῖν) donde se celebra el culto. Se ve bien clara la reputación de Orfeo como figura originaria en la que es prestigioso anclarse. Su prestigio como teólogo era indisociable⁵³, en este momento más que nunca, de su fama

⁵² Si este prestigio de Orfeo entre los lacedemonios fuera bastante más antiguo que Pausanias tal vez podría explicar que se atribuyera al rey Leotíquidas la anécdota que se burla del orfotelesta (OF 654). Pero no hay ningún otro testimonio literario ni arqueológico que nos permita calibrar la antigüedad de ese prestigio.

⁵³ La mención de Abaris muestra que no era el único “antiguo teólogo” que cumplía esta función religiosa, aunque sí el más importante. Cf. III.3.1 *infra* sobre otros poetas-teólogos.

como poeta, pues los *hieroi logoi* que todo misterio que se preciara necesitaba tener para estar a la moda y poder hacer su culto antiguo y a la vez comprensible⁵⁴, tenían en Orfeo a un candidato ideal. Por ejemplo, dice (8.31.11) que el Heracles del culto de Deméter en Megalópolis “es uno de los Dáctilos del Ida, según dice Onomácritos en los versos” (τοῦτον τὸν Ἡρακλέα εἶναι τῶν Ἰδαίων καλουμένων Δακτύλων Ὀνομάκριτός φησιν ἐν τοῖς ἔπεσι).

El protagonismo de Orfeo como poeta y fundador de ritos podía dar lugar a su veneración en el propio culto, al modo de un santo en los cultos cristianos medievales y modernos. Otro texto (9.30.4) reúne muy expresivamente estas tres facetas (poeta, fundador y venerado) que sitúan a Orfeo como un protagonista del culto en el Helicón:

Ὀρφεῖ δὲ τῷ Θρακί πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ Τελετή, πεποιήται δὲ περὶ αὐτὸν λίθου τε καὶ χαλκοῦ θηρία ἀκούοντα ἄδουτος. πολλὰ μὲν δὴ καὶ ἄλλα πιστεύουσιν οὐκ ὄντα Ἕλληνες καὶ δὴ καὶ Ὀρφέα... ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπὶ κόσμῳ τοῦς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμῶν νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηριμάτων θείων.

Se ha hecho una estatua de Telete junto al tracio Orfeo y a su alrededor fieras de piedra y bronce que escuchan al cantor. Los griegos creen muchas cosas falsas sobre Orfeo... A mí me parece que Orfeo excedió a sus predecesores en la belleza de sus versos y alcanzó una gran autoridad porque se creía que había descubierto las ceremonias de los dioses y las purificaciones de las obras impías y la curación de enfermedades y remedios para las cóleras de los dioses.

Esta situación de “santo” podía llegar a una verdadera divinización, equiparándose prácticamente en rango a los dioses cantados por él mismo (5.26.3):

παρὰ δὲ τοῦ Ἀγῶνος τὴν εἰκόνα Διόνυσος καὶ ὁ Θραξ ἐστὶν Ὀρφεὺς καὶ ἀγαλμα Διός, οὗ δὴ καὶ ὀλίγω πρότερον ἐπεμνήσθη.

Junto a la Lucha está la imagen de Dioniso y el tracio Orfeo y la estatua de Zeus, que poco antes mencionaba.

También en torno a un culto demetriaco lacedemonio aparece Orfeo revestido del prestigio de un antiguo *xóanon* (3.20.5):

Δήμητρος ἐπὶ κλησιν Ἐλευσινίας ἐστὶν ἱερόν· ἐνταῦθα Ἡρακλέα Λακεδαιμόνιοι κρυφθῆναί φασιν ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ τὸ τραῦμα ἰόμενον· καὶ Ὀρφέως ἐστὶν ἐν αὐτῷ ξόανον, Πελασγῶν ὡς φασιν ἔργον. καὶ τότε δὲ ἄλλο δρώμενον ἐνταῦθα οἶδα... ξόανον Κόρης τῆς Δήμητρος ἐν ἡμέραις ῥηταῖς ἀνάγουσιν ἐς τὸ Ἐλευσίνιον.

Hay un templo de Deméter, de sobrenombre Eleusina: ahí dicen los lacedemonios que Heracles fue ocultado por Asclepio mientras se curaba una herida: y hay en él un *xóanon* de Orfeo que dicen que es obra de los pelagos. Y conozco otro ritual de ahí... llevan un *xóanon* de Kore, hija de Deméter, en los días fasto al Eleusinion.

⁵⁴ Cf. Baumgarten 1998, Henrichs 2003.

El *xóanon* de Orfeo da prestigio y antigüedad “pelásgica” al culto, igual que ser la sede de un episodio de la leyenda de Heracles. Pero el *drómenon* realizado es, como reconoce el mismo Pausanias, de estirpe claramente eleusinia. Esta imagen concuerda con el primer pasaje analizado (1.37.4): Orfeo y sus poemas sirven para explicar y prestigiar, para leer y en su caso oír, mientras que son los ritos eleusinos los que se practican y ven. De hecho, la expansión y el prestigio de Orfeo en los cultos de la Hélade coincide sobre todo con los cultos de Deméter y Kore –aunque también hemos encontrado menciones al de Dioniso–, de clara estirpe eleusinia. Aparte de los ya vistos en Lacedemonia, el culto a Hécate en Egina que fundó Orfeo es, según Pausanias (2.30.5), calcado al de Eleusis. El párrafo es, por cierto, un clarísimo ejemplo de su vocación de continuidad y complemento de Heródoto, sobre lo que volveremos:

ταῦτα εἰπόντος Ἡροδότου καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἐπ' ἀκριβὲς οὐ μοι γράφειν κατὰ γνώμην ἦν εὖ προειρημένα, πλὴν τοσοῦτό γε ὅτι εἰδόν τε τὰ ἀγάλματα καὶ ἔθυσά σφισι κατὰ τὰ αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσίνι θύειν νομίζουσιν.

Puesto que ya Heródoto lo ha contado detallada y claramente no tengo intención de escribir lo que ya ha sido bien contado, salvo añadir que vi las estatuas y sacrifiqué a ellas en el mismo modo que acostumbran a sacrificar en Eleusis.

Orfeo y su poesía parecen el complemento de *legomena*, de propaganda y explicación, que necesitan en toda Grecia las imitaciones de los *dromena* eleusinos. Y desde luego, la propia Eleusis en Atenas, que ya había integrado a Orfeo en su esquema ideológico en época clásica (cf. Graf 1974) y que no hay razón para pensar que hubiera abandonado un patrón tan popular. De hecho, Pausanias mismo reconoce la vinculación de cierta poesía órfica (para él, según lo visto, espuria) con la ideología eleusina en Atenas (1.14.2):

Ἀθηναῖοι δὲ καὶ ὅσοι παρὰ τούτοις ... ἴσασι Τριπτόλεμον τὸν Κελεοῦ πρῶτον σπεῖραι καρπὸν ἡμέρον. ἔπη δὲ ἄδεται Μουσαίου μὲν, εἰ δὴ Μουσαίου καὶ ταῦτα, Τριπτόλεμον παῖδα Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς εἶναι, Ὀρφέως δέ, οὐδὲ ταῦτα Ὀρφέως ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα, Εὐβουλεῖ καὶ Τριπτολέμῳ Δυσαύλῃν πατέρα εἶναι, μηνύσασι δὲ σφισι περὶ τῆς παιδὸς δοθῆναι παρὰ Δήμητρος σπεῖραι τοὺς καρπούς·

“Los atenienses y cuantos están con ellos... saben que Triptólemo, hijo de Céleo, fue el primero en sembrar la semilla cultivable. Se canta en los versos de Museo, si es que son de Museo estos también, que Triptólemo es hijo de Océano y Ge, y en los de Orfeo (y tampoco me parece que sean de Orfeo éstos), que Disaules es el padre de Eubúleo y Triptólemo, y cuentan que Deméter les concedió sembrar los frutos por causa de su hija”.

Así pues, aparte de los himnos cantados por los Licómidas, la mayor parte del uso de los poemas en los cultos parece ser como *legomena* explicativos de contenido

mitológico y etiológico (p. e. tabú de las habas). Y muy probablemente, también, escatológico en la misma Eleusis. Pausanias, siguiendo el modelo de Heródoto, no revela nunca el contenido de los *hieroi logoi* que presume de conocer. Pero al describir (10.30.6) una pintura de Polignoto en la que, por cierto, aparece un Orfeo con lira en unos prados que recuerdan a las laminillas (τὸ ἄλσος τῆς Περσεφόνης), menciona al final, junto a los suplicios de Sísifo y Tántalo, una escena cuyas implicaciones escatológicas son clarísimas: por dos veces (10.31.9; 10.31.11) habla de unas mujeres que tratan de acarrear agua en unos cántaros rotos, y la explicación es la misma: son los no iniciados. La descripción de la pintura acaba con esta frase (10.31.11):

Ἐτεκμαιρόμεθα δ' εἶναι καὶ τούτους τῶν τὰ δρώμενα Ἐλευσίῃ ἐν οὐδενὶ θεμένων λόγῳ οἱ γὰρ ἀρχαιότεροι τῶν Ἑλλήνων τελετὴν τὴν Ἐλευσινίαν πάντων ὁπόσα ἐς εὐσέβειαν ἤκει τοσοῦτῳ ἦγον ἐντιμότερον ὄσω καὶ θεοῦς ἐπίπροσθεν ἠρώων.

Inferimos que también éstos son de los que no *comprendieron* los ritos de Eleusis: pues los más antiguos de los griegos consideraban la iniciación eleusina tan superior en piedad a todas cuanto los dioses son superiores a los héroes.

Esta última frase deja traslucir la clave de la función de la tradición órfica en la Hélade, que nos devuelve al punto de partida: los *dromena* con más prestigio son los de Eleusis, y el lugar de Orfeo es acompañar estos *dromena* –ayudar a comprenderlos, λόγω τὰ δρώμενα τιθῆναι, según la expresión de Pausanias mismo, que auna el componente ritual y el intelectual– tanto en Eleusis como en los cultos influidos por ella (p. e. Egina), con el prestigio de su figura y en ocasiones sus poemas, que bien acompañan el rito (p. e. himnos en Flía) bien lo interpretan o lo fundamentan (poesía mitológica y escatológica en Eleusis). El orfismo que Pausanias conoce se refleja, pues, en *legomena* de diversos tipos, no en ritos purificatorios distintos de Eleusis que, si debieron existir en Grecia al menos de la mano de los ἀγύρται καὶ μάντιες denunciados por Platón o el comentarista de Derveni, no debieron sobrevivir en la Hélade a la estatalización y burocratización del culto en época helenística. Así, no es de extrañar que la huella epigráfica del orfismo en época imperial sea en Grecia escasísima⁵⁵, en comparación con las múltiples menciones de Pausanias. El secreto era inherente a la naturaleza misma de los *legomena*, más aún cuando su función primordial era dar prestigio al culto por su antigüedad y explicar los *dromena* sólo a los iniciados⁵⁶.

⁵⁵ Al contrario que en Asia Menor o incluso en Roma, no encontramos una cierta influencia de la tradición órfica más que tal vez en la inscripción del club de los *Iobacchoi* (Protz-Ziehen 1896 n. 46), cuya terminología recuerda al tiaso de Torre Nova o al grupo de los *Himnos Órficos*, y en la que, una vez más, el componente eleusino es el fundamental.

⁵⁶ Burkert 1995, Henrichs 2003.

La mención del contenido de estos *Orphica* en inscripciones públicas contradiría su misma función. En muchas inscripciones se hace mención a “lo acostumbrado” y “lo transmitido”⁵⁷, dejando el conocimiento de su contenido a los iniciados, mientras que “lo escrito” parece de dominio público⁵⁸. Pausanias mismo habla de los *Orphica* profusamente, pero sin desvelar su contenido, deteniéndose con un tono misterioso en el umbral de la alusión. Desde luego que hay mucho de imitación de Heródoto en esta actitud, pero no hay motivos para negar un respeto real al secreto.

En efecto, la imitación, continuación y afán de complementar a Heródoto que hemos visto en algunos pasajes⁵⁹, obedecía desde luego a un afán anticuario y arcaizante, el mismo del que venía el prestigio de los *Orphica*. Pero esta orientación hacia el pasado como fuente de autoridad religiosa es un rasgo principal de la religiosidad del siglo II d.C., que irá en aumento en los siglos posteriores. Los poemas de Orfeo y su figura misma no son aún un instrumento de excesiva importancia para los intelectuales griegos de primera fila del momento (Plutarco, Plotino), aunque para sus herederos, a partir de Porfirio y Jámblico sí lo serán cada vez más. Las bases de este prestigio se asientan en la búsqueda de raíces e identidad de las ciudades griegas de esta época inmediatamente anterior: grandes ciudades como Atenas, poblaciones medianas como las del Peloponeso e incluso diminutos villorrios como Mesatis, un barrio de Patras cuyos eruditos locales, según Pausanias (7.18.2), etimologizaban su nombre a partir del mito de los Titanes⁶⁰. He ahí la fuente más que probable de la renovada popularidad de Orfeo y sus poemas: entre los diversos teólogos de antigua y nueva factura que se ponen de moda, él como nadie podía satisfacer la búsqueda de hondura religiosa e identidad nacional griega, que en el siglo II d. C. se orienta hacia el pasado

⁵⁷ P.e. Sokolowski 1955 n. 78 (p. 176), con su insistente frase “τὰς παραδεδομένας θυσίας ὑπὸ τῶν προγόνων εὐσεβῶς ἐπιτελεῖσθαι”. Sokolowski 1962, n. 83 (p. 144): κατὰ τὰ νομιζόμενα;

⁵⁸ Sokolowski 1962, n.111 (p. 180).

⁵⁹ Esta actitud filoherodotea es patente en muchos otros pasajes, especialmente sobre noticias culturales (cf. Henrichs 2003 con bibliografía) y es sintomática de la transmisión de tradiciones religiosas griegas de uno a otro por pura *Aussenperspektiv*: basta la autoridad de Heródoto para que una tradición determinada parezca viva hasta final de la Antigüedad, pues autores posteriores la repiten sin necesidad de conocerla.

⁶⁰ Bremmer 2003, 53 y Robertson 2003, 236 n. 45 sugieren que el nombre de Μεσάτις proviene del hecho de que Dioniso estaba en “medio” (μέσῳ) de los Titanes. Pero sería un tanto banal, además de que ni uno solo de los fragmentos que cuentan el mito (*OF* 301-317) sitúan a Dioniso en medio de los Titanes. Es más, se diría que evitan hacerlo: Clemente dice que los Titanes llegan por debajo (*Protr.* 2.17.2 ὑποδύντωι) y Damascio, alegorizando el mito, sitúa a Dioniso al borde del cosmos (περὶ τὸν κόσμον διηρημένον) y a Apolo en el μέσον (*In Plat. Phaedon.* 1.14 = *OF* 305 II). Por ello creo que sería más adecuado etimologizar Mesatis a partir del verbo μεσάζω en su acepción culinaria (a medio cocer), lo cual, además de mayor semejanza fonética, concuerda con la interpretación que se hará del mito en VI.2.3.7, aunque ésta no depende, desde luego, de esta etimología.

más arcaico⁶¹. Su aceptación por la *intelligentsia* local, que en diversos santuarios y ciudades transmite a Pausanias la presencia de Orfeo, su mito y sus poemas como un símbolo de prestigio religioso, es la base previa necesaria para comprender las construcciones neoplatónicas y los ataques cristianos.

3.3. Roma

3.3.1 *Entre rechazo y recepción.*

Tal vez hubiera sido esperable que la continuidad geográfica y cultural entre Roma y la Magna Grecia, donde con mayor fuerza floreció, a juzgar por la evidencia conservada (laminillas, cerámica apulia), el orfismo en época clásica y aun a principios de época helenística, hubiera hecho de Roma la heredera de las creencias y prácticas órficas en los siglos siguientes. Y en efecto, encontraremos algunas correspondencias que pueden interpretarse como fruto de esta herencia del orfismo suritálico. Sin embargo, la proximidad cultural, al tiempo que da lugar a influencias de todo tipo, también puede dar lugar al rechazo de determinados elementos, un rechazo que además pasa a convertirse en un factor de construcción de la identidad nacional definida en buena parte frente al vecino⁶².

Es muy probable que los *Orphica* corrieran esta suerte en Roma. En efecto, observaremos que los poemas y los ritos órficos, aludidos con frecuencia en las fuentes griegas, no lo son en los autores romanos clásicos, por lo demás muy filohelénicos en otros aspectos. Tan sólo el neopitagorismo, que tal vez conserva elementos de la tradición del pitagorismo clásico de la Magna Grecia, se perfila como la puerta de entrada en Roma de elementos órficos subordinados a la cosmovisión de intereses neopitagóricos. Así, en 1937 Boulanger repasó lúcidamente todos los testimonios relevantes a su disposición⁶³ sobre el orfismo en Roma y llegó a la conclusión de que todo lo que en la literatura romana se había atribuido a la influencia del orfismo, literario o ritual, podía reducirse a puro y simple neopitagorismo. Aunque no son etiquetas excluyentes, no cabe duda de que sus conclusiones son en gran parte aún válidas. El hecho de que Roma no recibiera el orfismo más que entre los intelectuales

⁶¹ Cf. Alcock *et al.* 2001 con mucha bibliografía sobre la obsesión anticuaria de la Grecia romana.

⁶² Éste es un hecho casi universal en la construcción de las identidades, cuyo estudio ha alcanzado una gran expansión desde el seminal trabajo de Anderson 1983. Para la construcción de la identidad griega frente a Persia, cf. Hall 1997, y para la identidad romana frente a los griegos, Gruen 1992. El proceso guarda interesantes paralelos con la construcción cristiana del “paganismo”, que se abordará en V.4.

⁶³ Desde entonces han aparecido algunos nuevos de gran importancia, entre los que destacan la laminilla de Cecilia Secundina, el relieve de Módena y el *Papiro de Bolonia*.

próximos al pitagorismo, forzosamente una minoría, explica la ausencia total de testimonios con la más leve referencia órfica de la parte occidental del Imperio (Galia, Hispania), precisamente colonizada por romanos, en contraste con su presencia, no exagerada pero sí constante, en la parte oriental. Tampoco se encuentra referencia alguna al orfismo en importantes apologistas de la parte occidental fuera de Roma, como Ireneo.

A su vez, cuando a partir del siglo II d. C. aparecen algunos rastros de actividad cultural con tintes órficos, todos ellos son testimonios de cultos de importación extranjera más o menos directa, aunque participen en ellos ciudadanos romanos: todas las inscripciones culturales que examinaremos están en griego, indicio de que el orfismo no llegó a crear un culto romano sentido como propio. En contraste con la popularidad de su mito en la literatura latina, Orfeo tiene, como figura religiosa, muy contadas apariciones en Roma, incluso en la época en que ritos, poemas y magos del estilo de los asociados a él resurgen con fuerza. Los escasos testimonios a su faceta de teólogo y fundador de ritos contrastan con la frecuencia de alusiones a la teología de Orfeo en Diodoro, Plutarco y autores griegos más tardíos. No sabemos de ningún grupo ni culto que le tome como patrón como el grupo de los *Himnos Órficos* en Asia Menor o los cultos locales de Grecia. Finalmente, mientras los defensores griegos del paganismo agonizante lo levantan como enseña, la resistencia romana (Praetextato, Sículo) no lo menciona en absoluto.

¿A qué se debe esta situación? La resistencia de Roma hacia lo órfico no se debe a que la lengua de los poemas órficos fuera el griego, pues muchos otros autores griegos son recibidos desde los comienzos de la República. En mi opinión, era su contenido mítico y ritual lo que debió constituir motivo de rechazo por parte de los guardianes de las esencias de la romanidad desde los primeros contactos con Grecia, pues el culto dionisiaco se percibía como intrínsecamente griego y no romano. Dionisio de Halicarnaso hace remontarse a Rómulo esta consideración de los mitos y rituales griegos como indecentes e impropios de los romanos. En un largo pasaje de las *Antiquitates Romanae* sobre las impiedades de los griegos (2.18.3-20.2) hay un párrafo de tan clara alusión órfica que es sorprendente su ausencia hasta la fecha en los estudios sobre el orfismo, donde nunca lo he visto citado, pese a su gran interés. Por eso merece la pena transcribirlo íntegramente aquí (2.19.1-2):

Οὔτε γὰρ Οὐρανὸς ἐκτεμνόμενος ὑπὸ τῶν ἑαυτοῦ παίδων παρὰ Ῥωμαίους λέγεται οὔτε Κρόνος ἀφανίζων τὰς ἑαυτοῦ γονὰς φόβῳ τῆς ἐξ αὐτῶν

ἐπιθέσεως οὔτε Ζεὺς καταλύων τὴν Κρόνου δυναστείαν καὶ κατακλείων ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τοῦ Ταρτάρου τὸν ἑαυτοῦ πατέρα οὐδέ γε πόλεμοι καὶ τραύματα καὶ δεσμοὶ καὶ θητεία θεῶν παρ' ἀνθρώποις· ἑορτὴ τε οὐδεμία παρ' αὐτοῖς μελανείμων ἢ πένθιμος ἄγεται τυπετοῦς ἔχουσα καὶ θρήνους γυναικῶν ἐπὶ θεοῖς ἀφανιζομένοις, ὡς παρ' Ἑλλησιν ἐπιτελεῖται περὶ τε Φερσεφόνης ἀρπαγὴν καὶ τὰ Διονύσου πάθη καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· οὐδ' ἂν ἴδοι τις παρ' αὐτοῖς, καίτοι διεφθαρμένων ἤδη τῶν ἔθων, οὐ θεοφορήσεις, οὐ κορυβαντισμούς, οὐκ ἀγυρμούς, οὐ βακχείας καὶ τελετὰς ἀπορρήτους, οὐ διαπανυχισμούς ἐν ἱεροῖς τελετὰς ἀπορρήτους, οὐ διαπανυχισμούς ἐν ἱεροῖς ἀνδρῶν σὺν γυναιξίν, οὐκ ἄλλο τῶν παραπλησίων τούτοις τερατευμάτων οὐδέν, ἀλλ' εὐλαβῶς ἅπαντα πραττόμενά τε καὶ λεγόμενα τὰ περὶ τοὺς θεούς, ὡς οὔτε παρ' Ἑλλησιν οὔτε παρὰ βαρβάρους·

Entre los romanos, ni Urano es castrado por sus propios hijos, ni Crono hace desaparecer a sus retoños por miedo a que le destronen, ni Zeus derriba el poder de Crono y encierra en la cárcel del Tártaro a su propio padre ni hay guerras ni ataduras ni dioses que sirven a los hombres; ninguno de sus festivales supone una lamentación pública o un duelo, conllevando lamentos y trenos de las mujeres acerca de dioses que desaparecen, como se hace entre los griegos acerca del rapto de Perséfone y de los sufrimientos de Dioniso y cuantas otras cosas de este estilo hay: ni nadie vería entre los romanos, aunque ya se van corrompiendo las costumbres, ni actos de portar al dios, ni actos coribánticos, ni mendicantes, ni báquicos ni ceremonias indecibles, ni celebraciones nocturnas en los templos de hombres con mujeres, ni nada más de todas estas fantasías, sino que todo lo que se hace y se dice sobre los dioses es correcto, como no ocurre ni entre los griegos ni entre los bárbaros.

Los primeros episodios pueden provenir de la teogonía hesiódica (aunque también de la órfica), pero en el momento en que se incluyen “el rapto de Perséfone y los sufrimientos de Dioniso” está claro que en parte, o tal vez en su totalidad, la referencia de Dionisio de Halicarnaso es una teogonía órfica. También concuerdan con ello los θεοφορήσεις, κορυβαντισμούς, ἀγυρμούς, βακχείας, τελετὰς ἀπορρήτους, διαπανυχισμούς. Es muy posible que la fuente de Dionisio sea una crítica a la religión griega que toma el orfismo como ejemplo, pues su párrafo coincide en el fondo y en la forma con algunas de las críticas cristianas al paganismo que veremos en los próximos capítulos, que proceden de fuentes similares⁶⁴. La continuidad de la tradición crítica y su uso para delimitar fronteras, sea romano vs. griego, sea cristiano vs. pagano, tiene aquí un ejemplo palmario.

Aunque sin duda Dionisio está proyectando hacia atrás elementos de la prohibición de las Bacanales del año 186 a. C., su texto refleja probablemente una resistencia ya antigua a los cultos dionisiacos. En cualquier caso, el escándalo que produjo el *Senatus Consultum de Bacchanalibus* fija un punto de no retorno en la

⁶⁴ Aparte de las coincidencias de fondo, encontraremos en los textos cristianos la repetición de palabras más específicas: ἐκτέμνω (Orig. CC 4.48), ἀφανισμός (Clem. Alex. *Strom.* 6.2.26.1), τερατεύμα (Greg. Naz. *Or.* 4.115).

condena de tales actividades. Nuestro conocimiento de estos sucesos tiene aún muchos puntos oscuros, pero dos cosas quedan meridianamente claras: la popularidad de la que hasta ese momento gozaban en Roma estos cultos báquicos, muy probablemente derivados del misticismo suritálico de siglos anteriores; y su prohibición y categorización inmediata como una peligrosa actividad antirromana, una etiqueta de la que nunca acabarán de desprenderse. La presencia real de elementos órficos en el ambiente del que surgían los cultos que se prohibieron pudo ser mayor o menor⁶⁵, pero no cabe duda de que a ojos de la versión antibáquica que triunfó en la posteridad, los elementos típicos del orfismo quedaron teñidos de sospecha. Así, el texto de Livio⁶⁶ que narra los hechos caracteriza a su inductor con los rasgos típicos del sacerdote órfico itinerante:

Graecus ignobilis in Etruriam primum uenit nulla cum arte earum, quas multas ad animorum corporumque cultum nobis eruditissima omnium gens inuexit, sacrificulus et uates; nec is qui aperta religione, propalam et quaestum et disciplinam profitendo, animos errore imbueret, sed occultorum et nocturnorum antistes sacrorum. initia erant, quae primo paucis tradita sunt, deinde uulgari coepta sunt per uiros mulieresque. Additae uoluptates religioni uini et epularum, quo plurium animi illicerentur. Cum uinum et nox et mixti feminis mares, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris exstinxissent, corruptelae primum omnis generis fieri coeptae, cum ad id quisque, quo natura pronioris libidinis esset, paratam uoluptatem haberet. nec unum genus noxae, stupra promiscua ingenuorum feminarumque erant, sed falsi testes, falsa signa testamentaque et indicia ex eadem officina exhibant: uenena indidem intestinaeque caedes, ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent. Multa dolo, pleraque per uim audebantur. occulebat uim quod prae ululatus tympanorumque et cymbalorum strepitu nulla uox quiritantium inter stupra et caedes exaudiri poterat huius mali labes ex Etruria Romam ueluti contagione morbi penetrauit.

La cosa comenzó con la llegada a Etruria de un griego desconocido que no poseía ninguna de las muchas artes que difundió entre nosotros el más culo de los pueblos para el cultivo de la mente y del cuerpo: una mezcla de practicante de ritos y adivino; y no era de los que imbuyen el error en las mentes con unas prácticas religiosas declaradas predicando abiertamente la doctrina de la que viven, sino un maestro de ritos ocultos y nocturnos. Se trataba de un culto en el que en un principio fueron iniciados unos pocos y después comenzó a diundirse entre hombres y mujeres. Al rito religioso se añadieron los placeres del vino y los banquetes para atraer al mayor número de adeptos. Cuando el vino y la nocturnidad y la

⁶⁵ Pailler 1988 ve plagado de elementos órficos el culto a Dioniso previo a la prohibición. Sin negar la posibilidad de que estos elementos existieran, sobre todo como herencia del ambiente que da lugar a las laminillas en Magna Grecia siglos antes, no tenemos suficiente información para asegurarlo y en algunos casos es francamente especulativa, como cuando asegura sin evidencia alguna (p. 679ss) que el rumor de desmembramiento de Rómulo (Liv. 1.16.4) viene directamente del mito de Dioniso y los Titanes: las historias de despedazamiento son harto frecuentes en el mundo antiguo, como resultado de la proyección del ritual sacrificial sobre víctimas humanas (Burkert 1983), para reducirlas todas al mito de Dioniso, que no es en absoluto la primera historia de este tipo atestiguada (ya en Heródoto se mencionan varias, como la del hijo de Harpago).

⁶⁶ Liv. 39.8.3ss = OF 660. Cf. Bernabé 2002d sobre este pasaje en relación con Strab. 7. fr. 18 como ejemplos del prototipo del orfeotelesta.

promiscuidad de sexos y edades tierna y adulta eliminaron todo límite del pudor, comenzaron a cometerse toda clase de depravaciones, pues cada uno tenía a su alcance la satisfacción del deseo al que era más proclive por naturaleza. Y no se trataba de un solo tipo de maldad, como la violación indiscriminada de hombres libres y mujeres, sino que de la misma fragua salían falsos testigos, falsos sellos de testamentos y delaciones, así como filtros mágicos y muertes tan ocultas que a veces ni siquiera se encontraban los cadáveres para darles sepultura. A mucho se atrevían por la insidia, y a mucho más por la violencia. Esta violencia quedaba tapada por el hecho de que, debido a los chillidos y el estrépito de los tímpanos y los címbalos, no se podía oír ni una sola voz de los que pedían auxilio en medio de las violaciones y las muertes. El carácter corrosivo de este mal se propagó de Etruria a Roma como una enfermedad contagiosa (trad. Villar Vidal, Madrid, BCG 1993)

Si algo recalca Livio es el origen extranjero de estos ritos escandalosos, que desde Grecia y a través de Etruria vienen a contaminar la pureza de Roma. La descripción de los ritos se viste de todos los tópicos que caracterizan la leyenda de cultos orgiásticos en cualquier tiempo y lugar, es decir, crímenes y aberraciones sexuales (*stupra et caedes*), a las que en Roma se añaden los rasgos propios del culto báquico (*ululatibus tympanorumque et cymbalorum strepitu*) y la caracterización tradicional del *goes* itinerante que se sirve de ritos y poemas para sus fines: *Graecus ignobilis, sacrificulus et vates, occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*. Sea cual sea la verdad histórica que subyace al relato (difícilmente podría haber causado un solo sacerdote tamaños desastres), parece claro que no sólo las Bacanales tradicionales mantuvieron una dudosa reputación en los siglos posteriores en Roma, sino que los ritos órficos vieron su suerte asociada a los báquicos, percibidos como algo ajeno al carácter romano.

En efecto, de la mentalidad antidionisiaca de la conciencia romana hay múltiples testimonios, muchos de los cuales se remontan expresamente al *Senatus Consultum de Bacchanalibus*⁶⁷. El triunfo de Augusto, que se autoerige en paladín de la romanidad frente al orientalizador Antonio, que favorecía su propia identificación con Dioniso *more ptolemaico*, sin duda terminó de consolidar esta tendencia⁶⁸. El destino de los *Orphica* en Roma es consustancial al de los *Bacchica*, pues no se percibían como diferentes⁶⁹. Precisamente la única referencia concreta a la celebración de *Orphica* en Roma es un texto de Plutarco en el que se recalca su carácter extranjero⁷⁰:

⁶⁷ Referencias en Pailler 1988, 749-796.

⁶⁸ Identificación de Antonio con Dioniso en Plut. *Ant.* 24.4; 33.6 – 34.1; 50.6; 60.5; 75 (tal vez continuando una tendencia de César, cf. Pailler 1988, 728-741), frente a la conocida querencia de Augusto por Apolo. El episodio de Antonio y Cleopatra tiene un claro referente en el de Dido y Eneas, también central en la cuestión de la romanidad. Cf. Pelling 1988, esp. 1-30 para todo lo referente a la *Vita Antonii*.

⁶⁹ Plutarco (cf. n. 38) identifica *Orphica* y *Bacchica* en los ritos celebrados por Olimpia, la madre de Alejandro (*Alex.* 2.7), descritos en términos parecidos a las celebraciones de Antonio (*Ant.* 24.4). También Estrabón

ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεὸς ἦν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσι, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικίαν, καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσαν, Ἕλληνες δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον. ὅθεν ἀμπελίνοις τε τὰς σκηναὶς κλήμασιν ἑορτάζουσαι κατερέφουσι, καὶ δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυται τῇ θεῷ κατὰ τὸν μῦθον. ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργιαζομένων, αὐτὰ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱεουργίαν. ὅταν οὖν ὁ τῆς ἑορτῆς καθήκημι χρόνος, ὑπατεύοντος ἢ στρατηγούοντος ἀνδρός, αὐτὸς μὲν ἐξίσταται καὶ πᾶν τὸ ἄρρεν, ἡ δὲ γυνὴ τὴν οἰκίαν παραλαβοῦσα διακοσμεῖ. καὶ τὰ μέγιστα νύκτωρ τελεῖται, παιδιᾶς ἀναμειγμένης ταῖς παινυχίσι καὶ μουσικῆς ἅμα πολλῆς παρούσης.

Los romanos tienen una diosa a la que llaman Bona, como los griegos Fémina, y de la que los griegos, apropiándose, dicen que es la madre del rey Midas; los romanos, la ninfa Dríade, unida a Fauno, y los griegos la innombrable de las madres de Dioniso. De ahí que las que celebran su fiesta adornan sus tiendas con sarmientos, y la serpiente sagrada está postrada a los pies de la diosa de acuerdo con el mito. No es lícito que varón alguno venga, ni siquiera que esté en casa mientras celebran los ritos sagrados, y las mujeres solas se dice que practican en el ritual muchas cosas similares a los ritos órficos. Cuando el tiempo de la fiesta llega, mientras el marido está ocupado o en la guerra, él y todo lo masculino se van, y ella se hace cargo de adornar la casa. Y la mayor parte se cumplen de noche, con juego mezclado con algazara nocturna y mucha música.

El misterioso culto de la Bona Dea era conocido por su origen extranjero: tal vez por eso Plutarco –que utiliza tanto fuentes romanas como griegas⁷¹– se empeña en homologarlo con el culto de divinidades extranjeras –los frigios, la madre de Midas, y los griegos, la madre inefable de Dioniso (Perséfone)– culminando con su equiparación a los *Orphica*. La utilización de la etiqueta en este contexto recalca el tono griego del culto. Del mismo modo que lo órfico-dionisiaco sirvió a los griegos para diferenciarse frente a los bárbaros por su capacidad para comprenderlo⁷², fue también para los romanos un criterio de identidad frente a los griegos por saber mantenerlo apartado de ellos. Así como la polis griega, especialmente Atenas, trató de integrar el orfismo en la construcción de su identidad religiosa introduciéndolo en Eleusis⁷³, Roma lo excluyó. Los apologistas latinos, como veremos, heredan y aprovechan esta situación en sus críticas a las Bacanales tomadas como estandarte de la impiedad pagana, del mismo

parece llamar *Orphica* precisamente a los ritos griegos similares a los extranjeros, como Bendis y Cotito en Tracia y Frigia (10.3.16 = OF 528; 10.3.18 = OF 577V).

⁷⁰ *Caes.* 9.4 = OF 584

⁷¹ Sus fuentes de historia romana son romanas (Pelling 1988). Pero la descripción de los ritos báquicos y la mención a la madre indecible y la serpiente (referencia a la concepción de Dioniso) recuerdan a las teogonías órficas mencionadas por los apologistas, por lo que sus fuentes para estos aspectos son seguramente griegas. Cf. Bernabé 1996.

⁷² Cf. Hartog (1984, 78ss, 109ss) sobre el episodio de Escilas en Heródoto como frontera irrebalsable entre griegos y escitas.

⁷³ Graf 1974. Ningún escritor latino (salvo el apologista Arnobio) parece interesarse por el papel de Orfeo en Eleusis y otros misterios locales, muy vivo aún en época de Pausanias (s. II d. C.)

modo que la persecución de los cristianos se presenta con trazos herederos de la represión de las Bacanales. Las acusaciones de orgías de perversión y crimen, igual que de charlatanería ambulante, todas las que hemos visto que Livio utiliza, se convierten en etiquetas de uso polémico en ambos bandos en la rivalidad religiosa a que da origen la expansión del cristianismo⁷⁴.

Pero si la conciencia romana de su propia identidad decidió apartar definitivamente la religiosidad dionisiaca, la tradición órfica logró penetrar en ella por otra vía, el neopitagorismo. El pitagorismo suritálico de época clásica había dejado sin duda restos importantes aun tras su decadencia. Estos restos de pitagorismo corrieron el riesgo de sufrir la misma represión que los ritos báquicos en la oleada conservadora del 186 a. C. En efecto, en 181 a. C. los libros pitagóricos supuestamente encontrados en la tumba de Numa fueron denunciados como superchería y quemados públicamente, un gesto de oposición clara a los círculos pitagorizantes del momento (Liv. 40.29). Los elementos de continuidad de este pitagorismo con las celebraciones báquicas prohibidas cinco años antes⁷⁵ –una continuidad semejante a la que encontramos en el mundo de las laminillas– no escapaban a los ojos inquisitoriales de los que querían liberar a Roma de estas tendencias extranjerizantes. Sin embargo, el pitagorismo consiguió salvarse de ser estigmatizado totalmente y un siglo más tarde Nigidio Fígulo formaba el círculo neopitagórico que tanta influencia había de tener en los poetas e intelectuales romanos del I a. C.⁷⁶ Es de suponer cierta continuidad con el pitagorismo antiguo suritálico y sus elementos órficos, aunque su grado es difícil de verificar. En cualquier caso, veremos que los poemas órficos circulantes por Roma parecen proceder de estos ambientes neopitagóricos.

Boulanger acierta, pues, al decir que el orfismo en Roma se reduce al ámbito neopitagórico pero deja sin tocar otra puerta de entrada en Roma de la tradición ritual órfica. Porque si Roma nunca llegó a perder su identidad como ciudad, no cabe duda de que su condición de capital de un gran imperio la convirtió en un puerto de descarga de todo tipo de mercancía religiosa que había de encontrar segura clientela. Y como tal, se convierte en sede de nuevos cultos, en algunos de los cuales la influencia del orfismo se deja notar a partir del siglo II d. C., como ocurre en otros lugares del imperio. El material órfico aparecido en Roma tiene siempre, cuando no una raíz neopitagórica, un

⁷⁴ Henrichs 1970 y V. 2.3.3 *infra*.

⁷⁵ Sobre las conexiones de este asunto con el dionisismo de las *Bacchanalia* cf. Paillet 1988.

⁷⁶ Carcopino 1926.

claro tono extranjerizante en inscripciones en griego y está asociado a divinidades orientales. Es más, es posible que precisamente ese estigma de extranjero que en Roma tenía lo órfico tuviera para ciertos espíritus el atractivo aroma de lo exótico, cargado de la sabiduría antigua de Grecia, tal como hoy un cierto tono oriental atrae a algunos a quienes los hábitos tradicionales religiosos occidentales les resultan demasiado secos y conocidos.

3.3.2 Rastros órficos en la actividad ritual de Roma

3.3.2.1 Testimonios directos

La misma recuperación de la mitología órfica, probablemente por obra de la expansión de las *Rapsodias*, que se observa en la mitad oriental del imperio a partir del siglo II d. C., tiene también su efecto en los cultos de Roma. En efecto, el auge de la religiosidad mística a partir del siglo II d. C. trae consigo no sólo la adopción de nuevos cultos, sino el refloreamiento de los misterios antiguos, o al menos que se tomaban por tales.

Así, tenemos dos testimonios de sincretismo entre Mitra y la divinidad órfica más inconfundible, Fanes, que es claro ejemplo de la influencia de la tradición literaria en los cultos. En efecto, así como Mitra sí recibía veneración, Fanes no tenía hasta ahora estatuas ni altares ni templos, sino que existía en los versos de las *Rapsodias* y a lo sumo, como receptor de algún himno. Ahora, gracias a su sincretismo con Mitra, adquiere de repente el estatus de divinidad que preside un culto. Así lo testimonian un relieve de Módena del II d. C., proveniente posiblemente de Roma, en que un joven alado parece unir los signos de ambas divinidades (fig. 5 al final del capítulo IV); y una inscripción romana del siglo III d. C. dedicada a “Zeus Helios Mitra Fanes”⁷⁷. El origen oriental de ambas divinidades, caracterizadas por su luminosidad, influyó sin duda en su percepción como equivalentes, incluso idénticas. En VI.3.2 veremos otros casos, esta vez en ámbito cristiano, en que la antigüedad tardía ve reunirse en el sincretismo greco-oriental elementos que tiempo atrás se habían originado en un mismo ambiente oriental y seguido después distintos caminos.

⁷⁷ Vermaseren, *Corp. Inscr. Mon. Rel. Mithr.* 695 y 475 (OF 678); cf. *Iul. Or.* 4.136a con una expresión del mismo tono sincretista-henoteísta: “Uno es Zeus, uno es Hades, uno es Helios, uno es Serapis”; cf. Versnel 1990. Sobre los documentos órfico-mitraicos, cf. West 1983, 253-4 y Guthrie 1952, 254s, donde se menciona la posible relación con un relieve de Borcovicum (hoy Housesteads en Norumberland, Inglaterra) en que aparece Mitra rodeado naciendo de un huevo. Hay que suponer un origen romano para este relieve también, dada la total ausencia de otros testimonios órficos en Britania.

De la misma época es una inscripción de Torre Nova⁷⁸ que documenta la existencia en Roma de una asociación dionisiaca, los títulos de cuyos componentes remiten claramente al mundo tradicional de los misterios báquicos: algunos tradicionales como *diadouchos*, *boukolos*, *liknophoroi*, *pyrphoroi*, *phallophoroi*, *hieroi bacchoi* y *bacchai* y otros de nueva factura como *archibassarai* (de Basáride = Bacante) o *seigetai* (los que guardan silencio). Varios epítetos, especialmente los que llevan el sufijo *-phoros*, hacen suponer que tenían lugar ciertas acciones rituales. Es un tiaso familiar que agrupa a senadores, libertos y esclavos, patrocinado por una o dos *gentes* aristocráticas que pretenden continuar (o resucitar) el culto que sus ancestros practicaban en Lesbos. Haya o no continuidad con el culto lesbio, el líder, Macrino, asume un claro papel de “refundador”. La utilidad de los elementos de tono órfico (*hieroi bacchoi*) a la hora de recuperar un ritual cuyo prestigio radica precisamente en ser antiguo y de origen griego es indudable. Que no aparezca el nombre de Orfeo en la parte conservada es lo de menos (tal vez porque en Roma no tenía el mismo prestigio que en la parte oriental del Imperio) ante las correspondencias innegables que estas palabras tienen con otros documentos órficos, especialmente los *Himnos Órficos*⁷⁹, cuyos usuarios debían constituir un grupo no muy diferente de este tiaso.

Si las inscripciones mitraicas se colorean con una divinidad órfica y el tiaso de Torre Nova se colorea de orfismo con su vocabulario ritual, otra inscripción funeraria del siglo II d. C.⁸⁰ aparecida en un villorrio sabino cercano a Tivoli, muestra que ciertas creencias religiosas podían expresarse mediante imágenes antropológicas de resonancia órfica que tal vez se manifestaran en el ritual funerario. Es el epitafio griego de un niño, Eliano, de nombre latino, lo que muestra la helenización de una familia romana:

Αἰλιανῶι τόδε [σῆμα] πατὴρ ἀγαθῶι πι[νυτῶι τε,
 θ[ινη]τὸν κηδεύσα]ς σῶμα· τὸ δ' ἀθάνατον
 ἐς μακά[ρων] ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζ[ως],
 ἢ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη.
 ἴσχεό [τ]οι στοναχῶν πά[τερ], ἴσχε δέ, μήτερ, ἀδελφούς·
 σῶ[μα] χ[ι]τῶν ψυχῆς· τ[ὸ]ν δὲ θεὸν σέβει μου

Su padre dedicó esta tumba a Eliano, bueno y prudente,
 enterrando el cuerpo mortal: mas el inmortal
 corazón ascendió junto a los bienaventurados: pues el alma es eterna
 la que guarda la vida y desciende de un origen divino
 retén, pues, padre, el llanto, y tú madre, contén a los hermanos:
 el cuerpo es túnica del alma. Venera al dios que hay en mí.

⁷⁸ *Inscr. Gr. Urb. Rom.* IV 160 p. 138 Moretti (OF 585). Scheid 1986 hace un estudio completo de la inscripción.

⁷⁹ Cf. Morand 2000 en especial sobre los términos rituales como *boukoloi*.

⁸⁰ IG XIV 2241 = OF 469. Cf. Casadio 1990, 201-202.

El epitafio contiene diversos elementos de resonancia órfica: lo de menos es el nivel ideológico, pues la diferenciación entre cuerpo mortal y alma inmortal de origen divino hacía tiempo que había dejado de ser patrimonio más o menos exclusivo del orfismo. Pero son precisamente las expresiones que el epitafio utiliza para transmitir estas ideas las que le dan un tono órfico inconfundible: la búsqueda oposición *soma/sema*; la reunión con los bienaventurados; el corazón como sede de la vida; y sobre todo, la imagen del cuerpo como túnica del alma. Ninguna de estas expresiones bastaría por sí sola para pensar en el orfismo, pues podrían darse en otros contextos. Pero la concentración de todas ellas en tan pocos versos da pie a pensar que la remisión a la tradición órfica es buscada⁸¹. Podríamos incluso pensar en cierto contexto iniciático en la pareja de adjetivos ἀγαθῶι πι[νυτῶι τε, señalando el primero las cualidades éticas del difunto y el segundo su conocimiento de los misterios, como equivalente a los συνετοί a los que se dirige el *OF* 1⁸². Incluso el que la inscripción se dirija a la familia puede sugerir que provenga de un grupo más amplio (¿de iniciados?), aunque puede fácilmente tratarse de un recurso poético. La única diferencia importante con el esquema de las laminillas es que aquí se dice expresamente que el alma asciende, mientras que en éstas baja tras la muerte. Sin embargo, este ascenso es plenamente coherente con la teoría pitagórica del alma que asciende tras la muerte, y que, recordemos, usa imaginería órfica para expresarse en el poema *Lyra*.

Todas estas especulaciones podrían parecer demasiado atrevidas si a pocos kilómetros de allí no hubiera aparecido una laminilla de oro funeraria en una tumba romana del siglo III d. C., es decir, un siglo después del epitafio de Eliano. Dice así (*OF* 491):

Ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ, χθονίων βασιλείᾳ,
 Εὐκλεεῖς Εὐβουλεῦ τε Διὸς τέκος· ἀλλὰ δέχῃσθε
 Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν.
 Ἐκαικιλία Σεκουδεῖνα νόμῳ ἴθι δῖα γεγῶσα.'

⁸¹ Incluso el escéptico Zuntz (1971) lo reconoce, aunque la bautiza, claro es, como pitagórica. Cf. Casadio 1990. Como vengo señalando, para hablar de orfismo no es necesaria una remisión expresa a Orfeo, sino a imágenes asociadas a su tradición, como la oposición *soma/sema* (aunque precisamente *sema* es una conjetura, es bastante probable). El precedente más directo de la expresión *soma-chiton* es Empédocles (fr. 110 Wright = 31 B 126 DK), lo que muestra que las ideas y expresiones órficas viajaban por diversas vías paralelas. La cuestión de si esta inscripción se remite al ámbito órfico se asemeja al caso de las laminillas, que tampoco mencionan a Orfeo, lo que en ambos casos es secundario ante la evidente presencia de otros elementos órficos.

⁸² Métricamente son equivalentes, y la diferencia semántica es mínima. En el poema *Sobre el Alma* de Gregorio de Nazianzo en que parece atacar directamente al orfismo, se usa el término πιτυτός en el v. 32 (cf. IV.8.3.2).

Viene pura de entre los puros, reina de los que están bajo tierra,
Eucles y Eubúleo, hijo de Zeus. Aceptad, pues,
este don de Mnemósine, por los hombres celebrado.
Ven, Cecilia Secundina, convertida en diosa de acuerdo con la Ley.

Si bien tiene claros rasgos de continuidad respecto a las laminillas suritálicas seis siglos anteriores –la primera línea y media se repite casi literalmente en las laminillas de Turios, con las que también coincide en la divinización del difunto, se menciona a Mnemósine como en la de Hiponion–, también presenta grandes diferencias. La principal es que aparece el nombre de la difunta, Cecilia Secundina, en tercera persona mientras que en las “típicas” la identidad es general (“de la Tierra soy hijo y del Cielo estrellado”) y el alma habla en primera persona⁸³. Para explicar esta combinación de continuidad y ruptura podría pensarse en una transmisión ininterrumpida de este tipo de misterios, con cierta evolución de las creencias y las fórmulas, pero el vacío de seis siglos entre medias ha hecho postular más bien la utilización mágica como amuleto del antiguo instrumento ritual y las antiguas fórmulas⁸⁴. Apoya esta interpretación el que la laminilla de Petelia se encontró reutilizada en un colgante de época imperial⁸⁵.

Sin embargo, como veremos con detalle en el ámbito egipcio, la frontera entre magia y religión es muy difusa. La laminilla presenta claros paralelos con la cercana inscripción del *soma/chiton*, que nadie pensaría en calificar de magia: tanto de fondo (la divinización del alma del difunto), como de forma (el cambio de tercera a primera/segunda persona⁸⁶). Hay que matizar, pues, la afirmación de que es un simple amuleto. Si las fórmulas de esta laminilla hubieran sido recitadas mecánicamente, sin ser comprendidas ¿qué necesidad habría tenido su usuario de modificarlas? Nótese además que las dos modificaciones principales, aparte del nombre, tienen paralelos en los *Himnos Órficos*, compuestos en la misma época. Así, el *ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν* del v. 3 tiene su correspondencia en el *H.O.* 72.5 dedicado a Tyche. El *νόμωι* del v. 4 introduce un concepto abstracto similar a Tyche y Mnemósine, ausente de las laminillas anteriores, pero receptor del *H.O.* 64 a Nomos: no sería incluso descabellado escribirlo

⁸³ Si suponemos que esta fórmula en tercera persona también tiene una procedencia antigua, a partir del poema reconstruido por Riedweg 2002, la frase debe pertenecer a los guardianes que informan a Perséfone, o bien es la laminilla misma la que habla. Lo mismo se aplica a las laminillas breves de finales de época helenística en que aparece el nombre del iniciado acompañado de la etiqueta *μύστης*.

⁸⁴ Zuntz 1971, 334; Kotansky 1994; Bernabé-Jiménez 2001, 181.

⁸⁵ Olmos 2001, 339.

⁸⁶ Se produce así un diálogo con el difunto que emparenta estos poemas funerarios con las catábasis, el único género en que, junto con la descripción de una visión, es posible hablar con el muerto. Este parentesco literario nos lleva de estos testimonios a la catábasis de ambiente neopitagórico en que Virgilio se inspira.

con mayúscula como nombre propio de divinidad propia de la escatología filosófica de corte pitagórico⁸⁷. Algunos otros detalles invitan a no descartar cierta continuidad entre las laminillas antiguas y ésta, como las leves alusiones de Virgilio que se verán en el punto siguiente, y los restos de pinturas en el hipogeo de los Aurelios de Viale Manzoni (s. III d. C.), de un contenido sincretista pagano-cristiano muy difícil de precisar, que han sido objeto de algunas interpretaciones que las ponen en relación con la escatología de las laminillas, por la mención de un *refrigerium* que recuerda al agua que el alma desea beber para refrescarse y la presencia incluso de Mnemósine, mencionada en la de Roma⁸⁸. Por eso no puede descartarse que Cecilia Secundina mantuviera creencias heredadas de las antiguas laminillas. De hecho, las diferencias formularias se explican mejor si hay una evolución paulatina de la tradición de las laminillas influida por el neopitagorismo, que si hay una simple reutilización mágica varios siglos después, en cuyo caso no habría hecho falta cambiar las fórmulas.

A partir del siglo IV todos los rastros de orfismo que aparecen en Roma lo hacen ya en un contexto cristiano, por lo que se verán en el capítulo III. La escasa evidencia directa sobre ritos con tinte órfico se concentra en los siglos II-III d. C., coincidiendo con la última oleada de helenismo en Roma. Este material oscila entre los polos de la continuidad de la tradición antigua, sobre todo a través del pitagorismo, y la reinención y redescubrimiento de una tradición valiosa cuyo valor consiste precisamente en ser antigua y exótica. El panorama es similar al acercarse a las alusiones a ritos órficos en la literatura latina.

3.3.2.2. Alusiones literarias

Como podía esperarse del panorama descrito anteriormente, las referencias a los ritos órficos en autores romanos son vagas y escasas, sobre todo en comparación con las abundantes alusiones que encontramos en autores griegos de finales de época helenística e imperial. Esta escasez se explica por la situación de rechazo del orfismo antes descrita. El análisis de las citas revela a principios de época augustea no sólo la práctica inexistencia de ritos órficos, sino también la ausencia de un excesivo interés por ellos –al contrario que en la parte oriental del Imperio. Así, Cicerón, afirma que el cuarto Dioniso de los cinco que hay “es hijo de Júpiter y Luna, y a él se cree que se

⁸⁷ Cf. el v. 7 del *H.O.* 64: ὄς καὶ θνητοῖσιν βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ἐγείρει. *Nomos* tenía también el significado de “melodía”, “ley musical”, que tendría su significado escatológico en las especulaciones del tipo de la *Ljra*. Clemente en *Protr.* I parece hacerse eco de este valor de la palabra (cf. V.5.2.3 *infra*).

⁸⁸ Chicoteau 1997, Olmos 2001, 328, con bibliografía.

dedican los *Orphica*⁸⁹. Aparte del buscado tono de distancia (*putantur*), la filiación de Luna, desconocida en otras fuentes que contienen la misma enumeración de Dionisos, puede explicarse fácilmente por un error de copista de Selene por Sémele⁹⁰. Que Cicerón traduzca el error no puede sino significar su escasa familiaridad con uno de los episodios centrales de las teogonías órficas, como son los nacimientos de Dioniso, y desde luego con toda celebración ritual del mito de los Titanes, pues los fragmentos conservados no nos presentan al niño Dioniso víctima del crimen como hijo de Sémele. Como deja traslucir el citado pasaje de Dionisio de Halicarnaso, la escasa presencia de los poemas teogónicos órficos en los poetas e intelectuales romanos corresponde a la ausencia de todo rito inspirado en ellos⁹¹.

Cabe suponer, sin embargo, que la influencia neopitagórica que propició la entrada de diversos poemas órficos en Roma dio también lugar a la celebración de ritos, por muy teñidos de intelectualismo filosófico que estuvieran. Pero lo cierto es que la evidencia de *dromena* neopitagóricos en Roma es prácticamente nula. El afán de encontrar orfismo en toda alusión misteriosa ha impulsado a ver en diversos pasajes de poetas de época augústea, que sabemos influidos por obras neopitagóricas, alusiones misteriosas que podrían delatar cierto conocimiento de ritos de resonancia órfica⁹². Pero no hay nada que no se explique fácilmente como producto del gusto poético por las metáforas de tono místico⁹³ o, si pensamos en un conocimiento directo de misterios reales, como alusión a ritos eleusinos.

Tal vez tenga más visos de ser una alusión ritual la rama dorada que sirve a Eneas de entrada en el mundo subterráneo, que recuerda por su función y material a las laminillas áureas⁹⁴. Recordemos que la mención de Orfeo, *sacerdos Thracius* (6.645), y Museo, *optimus vates* (6.667), en el Hades virgiliano –cuya descripción está influida por

⁸⁹ *Dionysos multos habemus ... quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici* (ND 3.58)

⁹⁰ OF 497 recoge testimonios de Diodoro (1.23.2) y Juan Lido (*De mens.* 4.51) que ofrecen pasajes sobre los cinco Dionisos prácticamente idénticos, sin duda porque comparten la fuente, y que presentan Sémele.

⁹¹ Cf n. 65 sobre la escasa base de las especulaciones de Pailler 1988 sobre la presencia del mito de los Titanes en el asunto de las *Bacchanalia*, que en cualquier caso sería anterior a éste.

⁹² Es frecuente encontrar alusiones sin más a “misterios órficos” en comentarios a la poesía augústea, sin precisar qué se entiende por tales: p. e. Augello 1974, que en su interpretación de *Georg.* 1.160-175 interpreta como órficas lo que son simplemente alusiones eleusinas, de gran tradición en la poesía helenística (p. e. el *Himno a Deméter* de Calímaco).

⁹³ Recordemos el interés de los poetas helenísticos por los misterios (son Calímaco y Euforión quienes aluden por vez primera sin ambigüedad al mito de los Titanes) y la popularidad del lenguaje misterioso como metáfora del conocimiento (Riedweg 1987). La tradición helenística del *poeta doctus* que canta para los que le pueden entender tiene un precedente inmediato en las odas a los tiranos sicilianos, con célebres alusiones órficas, de Píndaro (*Ol.* 2.85) y Baquilides (*Ep.* 3.85), que cantan sólo para los entendidos.

⁹⁴ Boyancé 1963, 161. El *P. Argent.* 1913 (OF 593), s. II-III d. C. presenta un χρυσαιθὲς ἔριος en el contexto de una iniciación órfica, cf. II.3.5.2 *infra*.

una catábasis órfica según se dijo al hablar del *Papiro de Bolonia* (II.2.4 *supra*)– les presenta en su faceta musical (Orfeo toca la lira) y escatológica (Eneas pregunta a Museo por Anquises, como si fuera un guía del mundo subterráneo). Ya he aludido a la conexión entre la música y el destino de las almas tras la muerte, que el neopitagorismo pregonaba en poemas órficos como la *Lyra*, y que tal vez diera lugar a algunos *dromena*. El contexto escatológico de los rituales que pudieran acompañar a su uso funerario, deja la puerta abierta a una cierta actividad ritual de círculos neopitagóricos, heredera del pitagorismo antiguo, de la que Virgilio se haría un ligero eco en el libro VI de la *Eneida*. La misma conexión entre poesía y ritual escatológicos puede entreverse en un verso de otro poema de clara inspiración neopitagórica, la *Égloga* IV, que recuerda llamativamente a la laminilla de Petelia⁹⁵: el v. 16 (*permixtos heroas et ipse videbitur illis*) coincide con el v. 11 de la laminilla de Petelia (καὶ τότε' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς]) en suponer un destino de heroización tras la muerte, lo que tiene un claro anclaje neo-pitagórico⁹⁶. Sólo la conexión con el mundo de las laminillas, que permite encontrar vestigios de cierta continuidad que explique la presencia de una laminilla en Roma en el siglo III d. C., hace factible especular con ecos de ritual órfico-neopitagórico escatológico en estos pasajes.

Aparte de estos rastros de orfismo pitagorizante en Virgilio, sólo encontramos dos alusiones aisladas más a la faceta religiosa de Orfeo, frente a la popularidad de su faceta de cantor: Ovidio menciona que Midas recibió los *orgia* del tracio Orfeo y de Eumolpo (*Met.* 11.92); Horacio dice en su epístola sobre la creación literaria (*Art. poet.* 391s): *silvestris homines sacer interpretsque deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus*. Ambas referencias tienen su origen no en una situación contemporánea a estos autores en que Orfeo fuera patrón de misterios concretos, sino en la tradición literaria: la referencia a Midas tiene paralelos independientes en el historiador helenístico Conón y en Clemente de Alejandría (*OF* 527); y los versos de Horacio proceden claramente de las *Ranas* de Aristófanes, al que es lógico que leyera al escribir sobre el arte de la

⁹⁵ Precisamente la que fue reutilizada como amuleto colgante en época imperial (*cf.* n. 85), lo que puede apuntar a que las expresiones de las laminillas no se hubieran perdido totalmente.

⁹⁶ El paralelo fue apuntado por Reinach 1900 en el intento más serio de encontrar a la *Égloga* IV una raíz órfica (Boyancé 1963), aunque la asociación de dioses, héroes y mortales es un tema tradicional de la Edad de Oro y no es necesario, aunque posible, recurrir al orfismo (*cf.* II. 4.61). La mención de Orfeo y Lino en los vv. 54-56 le da ciertos visos de posibilidad. Para Carcopino (1930, 25) puede haber continuidad entre el mundo de las laminillas y el neopitagorismo romano, tal vez el eslabón que engarza con la laminilla de Roma.

poesía⁹⁷. Además, que Horacio traduzca el “Orfeo reveló las *teletai*” de Aristófanes por *sacer interpresque deorum* muestra que el valor religioso de Orfeo se había hecho mucho más abstracto y despegado de los ritos.

Coincidiendo con la aparición de testimonios directos en Roma a partir del s. II d. C., Apuleyo hace la primera referencia romana a ritos órficos en la misma época, si bien es verdad que éste se mueve por todo el imperio y puede tener en mente la actividad ritual en la parte oriental. En cualquier caso, su testimonio es de gran interés, pues muestra la misma ambigüedad entre reinvencción y continuidad perceptible en la laminilla y en las inscripciones de Roma. Defendiéndose de la acusación de magia, dice (*Apol.* 56 = *OF* 651):

etiamne cuiquam mirum videri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum conscium quaedam sacrorum crepundia domi adservare atque ea lineo texto involvere, quod purissimum est rebus divinis velamentum? quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est; sed enim mundissima lini seges inter optumas fruges terra exorta non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptorum sacerdotibus, sed operiti quoque rebus sacris usurpatur.

¿Podrá aún admirarse alguno que tenga cierta idea de la religión que un hombre iniciado en tantos misterios divinos conserve en casa algunos símbolos de reconocimiento de los cultos y que los envuelva en tejido de lino, que es el más puro velo para los objetos sagrados? En efecto, la lana, excrecencia de un cuerpo inerte, extraída de una oveja, ya es un vestido profano en las prescripciones de Orfeo y Pitágoras; pero en cambio la planta purísima del lino, escogida entre los mejores frutos de la tierra, no sólo sirve de indumentaria y vestimenta a los santísimos sacerdotes egipcios, sino que también se utiliza para recubrir objetos sagrados.

Al hablar de que la gente lleva a sus casas los *crepundia* como recuerdo de los misterios y los envuelve en lino, dice que “ya entre los entendidos de Orfeo y Pitágoras la lana es un vestido profano” y lo compara con el uso de los sacerdotes egipcios de vestir lino. Parece claro que tiene en mente un famoso pasaje de Heródoto⁹⁸ sobre este mismo tema y es evidente que Apuleyo no lee el *hieros logos* al que Heródoto se remite, sino a Heródoto mismo. Pero al mismo tiempo lo conecta con una práctica habitual entre los iniciados, como es llevarse a casa símbolos de los misterios para recordarlos. La tradición literaria sobre los ritos se une con la práctica de los mismos de modo muy eficaz (con el verbo en presente para ambas): la necesidad de todo rito de buscar

⁹⁷ *Ran.* 1030-1032: *sacer interpresque deorum* recoge el τὰς τελετὰς κατέδειξε de Aristófanes. Que Horacio podía fácilmente estar consultando a Aristófanes fue sugerido por vez primera, hasta donde he podido comprobar, por Linforth 1941, 69s y ha sido generalmente reconocido (*cf.* *OF* 626)

⁹⁸ Hdt. 2.81 = *OF* 650. Linforth 1941, 39ss señala que Apuleyo parece leer la versión breve de Heródoto, que omite “báquicos y egipcios” entre “órficos y pitagóricos”. Si no prueba que el texto breve es el original, sí apunta a que el error de haplografía es muy antiguo.

autoridad en la antigüedad más ancestral lleva no sólo a conservar ciertas prácticas transmitidas ritualmente, sino también a acudir como fuente de conocimiento a testimonios supuesta o verdaderamente antiguos sobre los ritos con los que se quiere conectar.

La misma ambivalencia entre reinención y continuidad, entre rito, magia y especulación filosófica que se observa en la laminilla se deja traslucir en otro pasaje de la *Apología* en que, para defenderse de la acusación de magia, sostiene que los grandes teólogos del pasado también practicaban ritos cercanos a la magia movidos por la curiosidad de conocer el mundo⁹⁹:

qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo magos nominent, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanes, ac dein similiter suspectata Empedocli catharmoe, Socrati daemonion, Platonis τὸ ἀγαθόν.

A los que investigan con mayor diligencia la providencia que gobierna el mundo y honran a los dioses con mayor devoción, se les llama “magos” en el sentido vulgar del término, como si supieran hacer ellos mismos lo que saben que debe hacerse. Tales fueron antiguamente Epiménides y Orfeo y Pitágoras y Ostanes, y después se supone lo mismo de las purificaciones de Empédocles, del *daimon* de Sócrates, del Bien de Platón.

Las actividades mágico-científico-rituales del presente (*vestigant, celebrant*) se justifican con las del pasado (*olim*). El sentido es el mismo que el del pasaje anterior: la recuperación de ritos considerados antiguos basada en descripciones de época clásica es un fenómeno característico de la religiosidad de época imperial. A este respecto, no importa tanto lo que se practicaba realmente como lo que se pensaba que se hacía en otras latitudes o lo que se creía que una vez se había hecho en el pasado. Esa es la fuerza que “ritos fantasmas”, siempre situados lejanamente en el tiempo o el espacio, tienen en el imaginario religioso. Lo mismo ocurre en Grecia con la recuperación del menadismo a partir de las *Bacantes* de Eurípides¹⁰⁰ (no en Roma, por las razones ya conocidas). A su vez, sería arriesgado negar totalmente la posibilidad de que sobrevivieran en la práctica ritual algunos elementos tradicionales a los que las novedades redescubiertas se superponen y ayudan a recuperar su sentido supuestamente original. Este papel motor de la tradición literaria como fuente constante de ritos “tradicionales” es, en mi opinión,

⁹⁹ *Apol.* 27.1 = *OF* 819. En *Apol.* 30 (*OF* 820) dice que Teócrito, Homero y sobre todo Orfeo hablaron mucho de magia en sus poemas. Además se hace también eco del *Himno a Zeus* (*Mund.* 37 = *OF* 31 II), aunque sin citarlo como de Orfeo. Probablemente un personaje tan helenizado conocía la literatura órfica directamente, preludiando su efímera popularidad en la Roma del s. IV d. C.

¹⁰⁰ Henrichs 1978.

la clave para comprender los testimonios sobre la actividad ritual en Roma, y en buena parte también en el resto del Imperio.

Los ritos hasta ahora mencionados en las inscripciones y alusiones literarias – salvo los casos mitraicos, de claro origen oriental– parecen de raíz pitagórica, sin alusión ninguna a los episodios de las teogonías. A partir del siglo IV d. C. parece que las teogonías órficas –sin lugar a dudas las *Rapsodias*– encuentran cierta popularidad en Roma, probablemente gracias al auge del neoplatonismo incipiente que las empezaba a usar como material interpretativo. Así, encontramos en Claudiano no sólo la constatación de que Orfeo ocupaba un lugar parejo a Homero y Safo en la educación de la hija de Estilicón¹⁰¹, sino influencia de las *Rapsodias* en su propia obra poética: la cueva del Tiempo de Claudiano tal vez tenga en la cueva órfica de la Noche su modelo y la tela de Perséfone en su *De raptu Proserpinae* está posiblemente inspirada en el *Peplos* órfico inserto en las *Rapsodias*¹⁰². Servio encuentra en la literatura órfica un modelo con el que explicar ciertas partes de la obra de Virgilio, unas veces con más razón que otras. Macrobio cita diversos fragmentos órficos tomados de fuentes neoplatónicas y la obra de Marciano Capela deja traslucir la influencia de ciertos pasajes teogónicos órficos. Pero la cuestión que nos interesa es si las referencias a los ritos órficos de estos autores tienen que ver con estos nuevos cultos. Y la respuesta es visiblemente negativa: estos autores acuden a supuestos ritos que nunca han presenciado, construcciones intelectuales con cierta apariencia de verosimilitud, para justificar sus teorías, tal como hacen los neoplatónicos. La ambivalencia que observábamos en Apuleyo respecto a lo que se tomaba de la tradición literaria y lo que podía reflejar de actividad cultural real se pierde para dejar paso a ritos totalmente imaginarios. Es notable que precisamente en el siglo IV dejamos de encontrar rastros de orfismo en los cultos paganos de Roma.

Así, las únicas menciones de Servio a lo que ocurre en los *sacra Liberi*¹⁰³ son de origen claramente libresco, un ritual imaginario fruto de la confirmación ritual de las teorías cosmológicas neopitagóricas que sostienen que tras su muerte el alma se purifica de los elementos corporales ascendiendo a través de los tres elementos: fuego, agua y

¹⁰¹ *De Nuptiis Honorii* 10.229 = OF 1018 VIII.

¹⁰² *Laudes Stilichonis* 2.424ss ≈ OF 237ss; *De rapt. Pros.* 1.244-73 ≈ OF 286-290. Boulanger 1937, 134s lleva al extremo su escepticismo y niega esta posible influencia de época tardía; West 1983, 265s ofrece en cambio buenos argumentos a favor de su existencia.

¹⁰³ *Ad Aen.* 6.741, *Ad Georg.* 1.166. Sus referencias órficas se concentran lógicamente sobre todo en la historia de Orfeo en las *Geórgicas* y los dos pasajes cuyo “orfismo” se ha sospechado (*Eneida* VI y *Égloga* IV). Su única referencia al mito de Dioniso lo identifica con Osiris y dice que, según Orfeo, lo despedazaron los Gigantes (OF 59V), lo cual revela un conocimiento superficial y libresco del mito.

aire. Posiblemente esta teoría influyó en los versos de Virgilio (*Aen.* 6.741) que presentan a las almas purificándose en el Hades. Pero Servio en su comentario al pasaje supone que en los rituales de Baco se purifica al iniciando mediante los tres elementos también¹⁰⁴. No hay, sin embargo, evidencia alguna que indique que se llevara jamás a cabo tal cosa: la común utilización en los cultos griegos del fuego sacrificial, del agua como método purificadorio y del *líknon* para purificar el trigo aventándolo¹⁰⁵ es la base real sobre la que construir intelectualmente un ritual que corresponda a la teoría cosmológica de la purificación del alma mediante los elementos. Pero no es probable que este ritual existiera fuera de la imaginación pitagórica¹⁰⁶. Es un ejemplo muy plástico de cómo una especulación teórica imagina un rito para confirmarse.

Lo mismo cabe decir de los ritos mencionados por Macrobio, que sigue a sus colegas neoplatónicos griegos en la interpretación alegórica de poemas y ritos órficos para encuadrarlos en su sistema. Así, interpreta el desmembramiento de Dioniso, “que se lleva a cabo en los ritos de los órficos”, como el *nous* que se dispersa entre los hombres y el huevo venerado en estos ritos como simulacro de la *vita mundi*¹⁰⁷. A estas alturas no era difícil, menos aún para un lector de autores neoplatónicos, conocer la tradición del mito de los Titanes como el epicentro de los ritos órficos y detalles anecdóticos como el huevo, sin haberlos visto jamás. La interpretación alegórica de ambas referencias prueba que su referencia al rito es meramente retórica. Igualmente, cuando hace alusiones a los supuestos vestidos y adornos de los ritos báquicos (*in sacris Liberalibus*), cita como prueba un poema que revela que su fuente es totalmente libresca¹⁰⁸. El poema, antes citado y traducido, que funda una teoría cosmológica a propósito de un vestido ritual, muestra bien a las claras la intención de todas estas referencias a los ritos, que son tanto más rotundas, paradójicamente, cuanto más alejadas de la realidad.

Cierto es que las construcciones intelectuales de estos autores se basan sobre ciertos *dromena* que realmente tenían lugar en las prácticas rituales, o incluso que

¹⁰⁴ *Ad Aen.* 6.741: *loquitur poetice de purgatione animarum... unde etiam in sacris omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgant aut sulphure, aut aqua abluunt, aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi.*

¹⁰⁵ Burkert 1985, 76.

¹⁰⁶ Turcan 1961 da sobradas pruebas de ello, con un análisis minucioso del texto de Servio, frente a interpretaciones anteriores que le daban crédito.

¹⁰⁷ *Somm. Scip.* 1.12.12 = *OF* 672; *Sat.* 7.6.18. Encontramos esta misma interpretación del huevo en Plutarco (*Quaest. Conv.* 2.3.2), que tal vez es la fuente de Macrobio. Según Turcan 1961 el huevo cósmico de Marciano Capela *De Nupt. Phil et Merc.* 2.140 tiene sus raíces en las teogonías órficas.

¹⁰⁸ *Sat.* 1.18.22 (*OF* 538): *item Orpheus Liberum atque Solem unum esse deum eundemque demonstrans de ornatu vestituque eius in sacris Liberalibus ita scribit.* Las lejanas referencias órficas de Marciano Capela apuntan en cualquier caso a influencia directa o indirecta de las teogonías, pero no al ritual.

estaban vivos en la tradición intelectual. Pero precisamente esa plausibilidad es la que otorga la carga retórica a la mención de los ritos. La información que dan es muy vaga y en ningún caso coincidente con la que nos transmitía la evidencia directa, pero demuestra que el potencial de la tradición intelectual de ritos órficos era mucho más dinámico y expansivo que el que ritos concretos locales pudieran tener. Por eso los apologistas latinos combatirán no unos ritos particulares, sino la tradición intelectual que alimentaba a sus rivales, utilizando las mismas fuentes griegas y neoplatónicas que servían a estos tardíos exegetas romanos de los ritos órficos.

Así, la tradición órfica se encuentra en Roma entre los tres vértices del rechazo como algo extranjero, su presencia en los nuevos cultos llegados en época imperial y su integración a través del pitagorismo. En este contexto deberán examinarse después los testimonios de sincretismo cristiano en Roma y en los textos de los apologistas latinos.

3.4. Asia Menor

La región de Asia Menor, sobre todo en las ciudades griegas de la costa, tenía gran tradición, imaginaria o real¹⁰⁹, de culto báquico ya desde época clásica, en diversas combinaciones con la diosa Madre bajo sus diversas advocaciones (Rea, Cibele) y otras divinidades autóctonas como Sabazio o Atis. Eurípides hace venir de Asia a las ménades que acompañan a Dioniso en las *Bacantes* (62ss). En época helenística, los Atálidas de Pérgamo, al igual que los Ptolomeos, utilizan la simbología báquica con fines propagandísticos¹¹⁰. En época imperial el culto de Dioniso continúa siendo muy pujante en ámbitos tanto públicos como privados¹¹¹. El interés de ver en qué medida el orfismo tiñe con sus mitos, ideas y simbología estos cultos es doble, por una parte porque sirve de correspondencia a los ataques cristianos provenientes de apologistas de esta región, por otra porque es la zona en que Pablo de Tarso se cría y por la que más viaja, y por tanto la que más interesa para la cuestión de la hipotética influencia órfica sobre la teología paulina.

¹⁰⁹ No importa tanto la realidad como lo que se cree que es realidad, porque esta misma imaginación contribuye a crear la realidad según lo imaginado. Cf. Malkin 1998 para la capacidad productiva del mito en el proceso de colonización. La frase de Greenblatt que escoge como guía (p. 5) vale también para nuestro estudio: “representations are not only products but producers, capable of decisively altering the very forces that brought them into being”.

¹¹⁰ Burkert 1993, 265ss. Una inscripción del III a. C. en Mileto (*OF* 583) deja traslucir el afán de recuperar los emblemas más característicos del menadismo báquico con su famosa frase ὁμοφάγιον ἐμβαλεῖν. Como en el caso de Egipto, los símbolos de procedencia órfica se van haciendo cada vez más prestigiosos como símbolos báquicos y su presencia en los testimonios minorasiáticos irá, como veremos, en aumento. Cf. Henrichs 1969 y 1978.

¹¹¹ Quandt 1913.

El testimonio más importante sobre ritos órficos en Asia Menor, y probablemente en toda la época imperial, son sin duda los *Himnos Órficos*, ya mencionados antes. Uno de los rasgos que los distinguen entre otras obras órficas es su vinculación expresa a un ritual. El manuscrito que los ha transmitido junto a las *Argonáuticas Órficas* y los *Himnos Homéricos* y los *Himnos* de Calímaco y Proclo enuncia antes de cada himno el tipo de ritual de que debe ir acompañado. La presencia de varias divinidades (Hipta, Mise) que sólo se conocen en Asia Menor hizo suponer a Kern (1910) que estos himnos eran utilizados por una comunidad religiosa en esta región, lo que ha sido aceptado con práctica unanimidad por la investigación posterior¹¹². Los que recitan los himnos y practican el ritual –la mayor parte de las veces consistente en quemar incienso u otros vegetales y hacer libaciones de leche y vino– esperan recibir por ello los favores de las divinidades invocadas.

El grado de “orfismo” de los *Himnos* ha sido materia de permanente discusión. Por un lado, la atribución a Orfeo los sitúa de lleno en el corazón de la literatura órfica, en la que los himnos eran, como vimos, un género tradicional. La invocación inicial a Museo es también una marca de literatura órfica similar. Por otro lado, son innegables las conexiones con la mitología órfica de himnos a algunas divinidades específicamente órficas como Protógono (*H.O.* 6) y de algunos epítetos que sólo se explican recurriendo a la mitología órfica (p. e. el *τρίγονος* de Dioniso en *H.O.* 30.2). Además, el hecho de que el ritual que se indica antes de cada himno sea una libación o un sacrificio vegetal está de acuerdo con la tradición vegetariana de apartarse del sacrificio cruento, vinculada al orfismo y al pitagorismo desde antiguo. Sin embargo, se invoca también a muchos dioses que nada tienen de particularmente órfico como Apolo o Posidón; algunos temas centrales de la mitología órfica, como las sucesiones teogónicas, son totalmente omitidos; y sobre todo, las invocaciones de los *mystai* se dirigen a obtener la benevolencia divina en esta vida, sin que haya mención apenas a la vida ultraterrena que se supone preocupación esencial del orfismo: estas series de epítetos, en suma, parecen tener poco que ver con los intereses teológicos de los poemas órficos conservados. Así, se ha acusado¹¹³ al grupo de *mystai* usuarios de los himnos de ser poco más que un club burgués que buscaba una excusa religioso-literaria para entretenerse.

¹¹² Aunque su adscripción a Pérgamo es mucho más discutida. Cf. Ricciardelli 2000 y Morand 2000 para discusión detallada de los *Himnos Órficos*.

¹¹³ West 1983, 28s.

Los problemas que plantean estos himnos son, en realidad, los mismos que plantea, y en parte ayuda a contestar, el resto de testimonios de Asia Menor: la conexión entre el uso del ritual, el uso de la mitología y la experiencia religiosa; la continuidad entre los elementos de raigambre órfica y los de distinto origen; y la orientación de la religiosidad teñida de orfismo hacia esta vida o hacia la vida *post-mortem*. Con estas tres cuestiones en mente abordaremos el resto de documentos minorasiáticos con rastros de orfismo desde el siglo I a. C. en adelante, para volver sobre ellas al final.

El primer testimonio en importancia es una inscripción del siglo II d. C. encontrada en Esmirna¹¹⁴. En ella se prescriben una serie de condiciones que tienen que cumplir todos aquellos que vayan a entrar al santuario de Dioniso y en la segunda parte (líneas 10ss) unas condiciones de pureza exclusivas de los *mystai*. Estas prescripciones rituales presentan diversos rasgos de indudable tono órfico, que se subrayan en el texto:

..Ιτης Μειάνδρου ὁ θεοφάντης ἀνέθηκεν.
 [πάν]τες ὅσοι τέμενος Βρομίου ναούς τε περᾶτε,
τεσσαράκοντα μὲν ἡμέρα ἀπ' ἐχθέσεως πεφύλαχθε
νηπιάχοιο βρέφους, μὴ δὴ μήνιμα γένηται,
 ἔκτρωσίν τε γυναικὸς ὁμοίως ἡμέρα τόσσα· 5
 ἦν δέ τιν' οἰκείων θάνατος καὶ μοῖρα καλύψη,
 εἴργεσθαι μηνὸς τρίτατον μέρος ἐκ προπύλοιο·
 ἦν δ' ἄρ' ἀπ' ἀλλοτρίων οἴκων τι μίasma γένηται,
 ἡελίουσ τρισσοὺς μείναι νέκυσ φθιμένοιο,
μηδὲ μελανφάρους προσίνα βωμοῖσι ἀνακτ[ος,] 10
μηδ' ἀθύτοις θυσίαις ἱερῶν ἐπὶ χίρας ἰάλλειν,]
μηδ' ἐν Βακχείοις ὠὶὸν ποτὶ δαίτα τίθεισθαι?]
 καὶ κραδίην καρποῦν ἱεροῖς βωμοῖσ[
 ἠδεόσμου τ' ἀπέχεσθαι, ὃν Δημήτηρ ἀμάθουν?·]
ἐχθροτάτην ρίζαν κυάμων ἐκ σπέ[ρματος] 15
Τειτάνων προλέγειν μύσταισ[
 καὶ καλάμοισι κροτέιν οὐ θέσ[μιον εἶναι
 ἡμασιν, οἷς μύσται θυσί[ας
 [μηδ]ε φορεῖν ΣΥ[

El teofante (...)tes, hijo de Menandro dedicó:
 Todos los que entréis en el recinto sacro y los templos de Bromio
 guardad cuarenta días desde la exposición
de un niño pequeño, no sea que se produzca la cólera divina;
 por el aborto de una mujer, otros tantos días, 5
 y si a alguno de sus parientes lo ocultara la muerte y el destino,
 apártesele del propileo la tercera parte de un mes,
 y si de otro ámbito se produjere alguna mancha,
 aguárdese tres soles (días) desde el fallecimiento del difunto,
 y que los que lleven mantos negros no se acerquen a los altares del Señor 10
ni pongan sus manos sobre víctimas que no son sacrificables
ni en las fiestas de Baco ponga huevos para comer
ni tome en los sacros altares corazón [....]

¹¹⁴ *Inscr. Smyrn.* 728 (p. 227) Petzl: (OF 582). Cf. Sokolowski 1955 n° 84 (p.186); *SEG* 14, 1957, 752.

y que se aparte de la menta, que Deméter destruyó.
La abominable raíz de las habas, de raíz
de los Titanes, precaver antes a los *mystai* (que no deben comer)
y que no es conveniente hacer ruido con las cañas
en los días en los que los *mystai* ofrecen sacrificios
ni llevar ...

15

Todos los rasgos subrayados tienen paralelos en otros testimonios expresamente relacionados con el orfismo y el pitagorismo¹¹⁵. Nock, reacio a considerar órfico todo aquello que no estuviera atribuido expresamente a Orfeo, veía sólo restos de pitagorismo que habrían influido en el culto esmirneo¹¹⁶. A mi juicio, suponer que el influjo pitagórico excluye el órfico es tratar de separar lo que, aún más en esta época, es un *continuum* de motivos e ideas de imposible división pese a las etiquetas de antiguos y modernos empeñados en adscribir los testimonios a alguna tradición intelectual. En cuanto que la inscripción misma no lo hace, al menos su parte conservada, pues no menciona ni a Orfeo ni a Pitágoras, no hay razón para encasillarla en una tradición exclusiva. La mención a los Titanes como raíz del tabú de las habas, de cuya semilla procederían si aceptamos la restitución de la línea 15, supone combinar dos motivos diferentes que se presentan separados en la tradición órfica: el tabú de las habas y la descendencia impura de los Titanes. Semejante combinación de elementos diversos de la tradición órfica –junto a otros motivos generales de contaminación como la muerte en la familia– recuerda lo que acabamos de encontrar en los *Himnos Órficos*: la tradición de poemas y de ritos atribuidos a Orfeo impregna un culto con elementos característicos que le confieren su prestigio religioso. Esta transmisión de elementos de imaginaria poética y ritual no tiene por qué suponer una total coherencia doctrinal, que es secundaria respecto a lo que se pretende: presentar al público unos rasgos que, si bien superficiales, son suficientemente característicos para conectar el culto a una tradición literaria y ritual de creciente prestigio.

Por ejemplo, encontramos aquí puesta en práctica la prohibición de comer huevos de la que también hablan Plutarco (s. I-II d. C.) y Macrobio (s. V d. C.) como

¹¹⁵ La obligación de vestir de blanco, de abstenerse de ciertos sacrificios, de los huevos, de las habas son tabúes órficos muy conocidos y no necesitan mayor explicación. La prohibición de una planta de dulce olor (posiblemente la menta) viene atribuida por Hipócrates (*De morb. sacr.* 1.10) a los μάγοι τε καὶ καθαραὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, y su conexión con Deméter y los ritos sacros se documenta en Sext. Empir. *Pyrrh. hypot.* 2.224. He subrayado también la línea 4 porque aunque prohibir la exposición es una regla bastante común, la expresión poética coincide con la caracterización de Dioniso niño como νηπίαχος en Clemente (*Protr.* 2.17) y Nono (*Dion.* 6.168), lo que puede suponer, en este contexto, que el mito órfico refuerza la norma con especial seriedad, ya que amenaza con la cólera divina (recuerdo tal vez de la de Zeus contra los Titanes tras la desgraciada suerte de su niño?), del mismo modo que los Titanes son el *aition* de la prohibición de habas en la línea 15. En las catábasis la aparición de niños expuestos en primer lugar era habitual (*cf.* n. 21).

¹¹⁶ Nock *apud* Sokolowski 1955, 186.

propia de los *Orphica*¹¹⁷: es la misma tradición intelectual que inspira las referencias de estos autores tan lejanos (pues, como vimos, no parecen conocer la práctica de estos ritos directamente) la que inspira también a los que instauran el culto esmirneo. El agente dinámico de expansión y prestigio de los ritos órficos no es, pues, ni un determinado culto ni una obra poética o académica determinada, sino una tradición intelectual, transmitida oralmente y en múltiples alusiones en obras escritas, de la que se sirven tanto quienes teorizan los cultos en sus obras escritas como quienes los ponen en práctica.

Casos de tabúes de pureza similares no son extraños en este contexto espacio-temporal. Es representativa la siguiente inscripción del I d. C., que contiene las reglas de un culto indeterminado en Lindos¹¹⁸:

[ἀπὸ ἀφροδισίων]
 ἀ[πὸ] κυάμων
 ἀπὸ καρδίας.
 ἀγνὸν χρῆ νοοῖο θ[υ]-
 ῶδεος ἐντὸς ἰόντ[α]
 ἐνμεναι· οὐ λουτρῶι
 ἀλλὰ νόῳ καθαρόν.
 καθ' ἀδίτους θυόντα
 ἐνβάλλειν εἰς τὸν Θη-
 σαυρὸν βοῶς α', τῶ[ν]
 ἄλλων τετραπόδων [·],
 ἀλέκτορος ε'

(Abstenerse) de los placeres amorosos
 de las habas
 del corazón.
 Es necesario estar santo
 dentro del templo:
 No lavado con agua
 sino purificado de mente.
 En los templos que el sacrificante
 ofrezca¹¹⁹ en el tesoro un dracma de vaca,
 de los otros cuadrúpedos .. dracmas,
 cinco dracmas de gallo.

Las tres primeras reglas de pureza tienen una obvia raíz pitagórica. Esta inscripción es un claro ejemplo de la mixtión de pureza ritual y conducta ética que impregnaba los cultos de la época, sobre la que volveremos¹²⁰. Puesto que la inscripción

¹¹⁷ Citas en n. 107 *supra*.

¹¹⁸ Sokolowski 1962, n° 108 (p. 177). Cf. Prott-Ziehen 1896 n° 148 (p. 364), con otra inscripción de Lindos con prohibiciones rituales similares (no haber comido queso ni cabra, no haber abortado ni practicado el sexo), y la misma exigencia de pureza interior y exterior: χείρας καὶ γνώμην καθαρῶς καὶ ὑγιείς).

¹¹⁹ Este ἐνβάλλειν recuerda al de la inscripción de Mileto (cf. n.110), y probablemente tiene el mismo significado de “ofrecer” carne cruda, apoyando así la interpretación más pacífica de la inscripción.

¹²⁰ Sokolowski 1962, 177 señala otros paralelos en inscripciones tardías de esta misma visión moralizante de la pureza ritual. Cf. Parker 1983 sobre esta progresiva moralización, atribuible en parte a la filosofía helenística y

de Esmirna, con preceptos similares de raíz pitagórica, tenía como objeto el culto de Baco, no hay que descartar la posibilidad que esta inscripción de Lindos se refiera también a un culto dionisiaco, o en todo caso, a otro cercano a éste¹²¹.

Otra inscripción que presenta un inequívoco rasgo órfico es del siglo II d. C. y de procedencia lidia, tal vez de la ciudad de Hierocesarea¹²²:

ἐπὶ ἱεροφάντου Ἀρτεμιδώρου τοῦ Ἀπολλωνίου Μηνόφιλος Περηλίας καὶ
Σεκοῦνδος Ἀπολλωνίου οἱ συγγενεῖς Διονύσῳ Ἐρικεπαίῳ τὸν βωμὸν ἐκ
τῶν ἰδίῳ ἀνέθησαν

Ante el hierofante Artemidoro, hijo de Apolonio, Menófilo, Perelias y Segundo, hijos de Apolonio, los familiares ofrecieron a Dioniso Ericepeo de sus propios bienes este altar.

El sobrenombre Ericepeo remite inequívocamente a la mitología órfica¹²³. Eso hace tentador pensar que los donantes de este tiaso jerarquizado (como revela la presencia del hierofante) se otorguen a sí mismos el título de συγγενεῖς tal vez no sólo entre sí, sino también respecto al mismo Dioniso¹²⁴, del que serían descendientes en cierto modo según el mito de los Titanes por el que los hombres, al venir de las cenizas de éstos, tendrían parte de Dioniso en su naturaleza. No es difícil relacionar esta remisión al mito órfico con una inscripción de Perinto¹²⁵ del siglo II d. C. que lo alude claramente:

εὐτυχεῖτε. χρησμός Σιβύλλης.
ἐπὰν δ' ὁ Βάκχος εὐάσας πληκγῆσκειται
τότε αἷμα καὶ πῦρ καὶ κόμης μιγήσεται.
Σπέλλιος Εὐήθης ἀρχιβουκόλος
Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος
Ἀλέξανδρος σπείραρχος κτλ

¡Que tengáis buena suerte! Oráculo de la Sibila.
Cuando Baco celebrando con gritos de *enoé* sea golpeado,
entonces la sangre, el fuego y la ceniza se mezclarán.
Espelio Euetis *archiboyero*,

la religión oriental (pero *cf.* ya Plat. *Leg.* 4.717d-e.). Veremos en III.4 además que diversos preceptos de algunas inscripciones son similares al judaísmo, que se ha propuesto como agente de esta influencia. *Cf.* VI.2.3.4 sobre la comparación con la noción de pureza en el cristianismo.

¹²¹ Según Sokolowski 1962 provendría de un culto de Asclepio (por las líneas 4-5, que recuerdan a la sentencia en su templo de Epidauro, *cf.* Porph. *Abst.* 2.19) o de Serapis (por la línea 6, similar a la máxima que cita Clem. Alex. *Strom.* 4.22.142.3 probablemente atribuible al culto de este dios). Realmente ambas reglas, que se unen formando un dístico elegíaco, son muy similares y su presencia en cultos tan distantes en esta época prueba que eran parte del ambiente religioso general y podían pertenecer a cualquiera.

¹²² TAM V 2, 1256 (p. 451 Keil - Herrmann) = OF 662.

¹²³ Aparece como sobrenombre de Dioniso en las *Rapsodias* (OF 134), pero también en contextos rituales: *Lam. Pher.* (OF 493), *P. Gurob* (OF 578) 22a.

¹²⁴ La noción de *syngeneia* entre hombres y dioses tiene muchas variantes (*cf.* Des Places 1964) y esta inscripción parece coherente con la que encontramos en las laminillas de Turios, en las que el alma reclama ser del *genos* divino. Pablo se remite a Arato (*Hch.* 17.28), pero los cristianos no aluden nunca al orfismo para esta noción (¿es tal vez una omisión intencionada? *Cf.* V.3.4).

¹²⁵ OF 661. La continuidad geográfica y cultural de Tracia y Asia Menor aconseja analizar aquí esta inscripción. Tracia no es una zona preferida para la predicación cristiana hasta época muy tardía.

hijo de Alejandro el Heraclida maestro de iniciación,
Alejandro director del tíaso, etc.

Esta inscripción no sólo testimonia la progresiva fusión de las autoridades teológicas griegas –la Sibila anunciando la muerte de Dioniso y a su vez la de los Titanes¹²⁶, el tema órfico por antonomasia– que se tratará en el capítulo III.3, sino también la utilización del tema en un tíaso dionisiaco con jerarquías hereditarias, que, como tantos otros, gusta de utilizar la terminología misteriosa (ἀρχιβουκόλος, ἀρχιμυστοῦν) para designar sus cargos¹²⁷. Los siguientes testimonios terminan por confirmar que esta atracción por la terminología y los mitos de procedencia órfica va creciendo en Asia Menor a partir del I d. C. en diversos cultos, principalmente de Dioniso:

En Sardis, una inscripción de época imperial venera a Dioniso Koraios¹²⁸: hacer a Dioniso hijo de Kore remite claramente a las teogonías órficas, lo que, pese a que lo advirtiera ya Quandt, ha pasado generalmente inadvertida. Sin embargo, la disyuntiva que plantea Quandt¹²⁹ entre si pertenece al culto público o a un culto órfico no tiene demasiado sentido en esta época, a mi parecer, pues la tradición órfica puede impregnar por igual cultos públicos y privados. La asociación dionisiaca privada está bajo la protección pública y viceversa¹³⁰.

La última línea legible de una inscripción de Rodas de tiempo de Caracalla (s. III d. C.)¹³¹ habla de los dos *kathodoi* de Dioniso: ταῖς τοῦ Θεοῦ (sc. Βάκχου Διούσου) δὲ καθόδοις δυοῖ τὸν[...] Quandt interpreta con razón que uno es el descenso al Hades por su madre Sémele y otro debe ser el descenso al Hades tras la muerte del niño Dioniso a manos de los Titanes. De nuevo observamos una combinación de elementos propios de la tradición órfica con otros ajenos a ella (como el rescate de Sémele), al estilo de lo que encontraremos en Nono. Además es digno de destacarse el descenso al Hades de Dioniso-Zagreos tras su muerte, que no aparece documentado en ningún otro testimonio. El esquema muerte sacrificial - descenso al infierno - resurrección recuerda

¹²⁶ Esta es la interpretación más aceptada de las líneas 2-3 de la inscripción, aunque no está claro si la sangre es de Dioniso o los Titanes fulminados: Casadio 1990, 200s. La alusión al nacimiento de la humanidad a partir de esta mezcla es implícita, pues sólo tiene sentido hablar de esta mezcla si conduce a algo.

¹²⁷ Cf. Morand 2000 sobre el significado similar de βουκόλος en los *Himnos Órficos*, y en general sobre el término en ámbito dionisiaco, Merkelbach 1988.

¹²⁸ Quandt 1913, n° 177 = *IW* 5219. No se menciona en ninguna edición de los *Orphica*.

¹²⁹ 1912, 178: “*Bacchum cum Proserpina, quam inter maiora Sardiū numina cultam esse nummi copiosi deae imagine insignes testentur, religione consociatum fuisse e cognomine colligi licet; sive is conexus e publicis quibusdam sacris sive Orphicorum fluxit, hanc rem in medio relinquo*”.

¹³⁰ Nilsson 1957, Burkert 1993.

¹³¹ Quandt 1913, n° 204 = *Oesterreich. Jahresbuch* VII (1904) 92. Tampoco lo mencionan las ediciones de los *Orphica*.

aquí demasiado, si Quandt tiene razón, al *descensus ad inferos* de Cristo antes de su resurrección¹³² como para no pensar en una tentadora influencia. El que no haya otros testimonios del descenso de Dioniso y la fecha tardía de esta inscripción (principios del III d. C.) hacen pensar en una cristianización del orfismo tardío antes que en influencia órfica sobre el tema cristiano, al menos mientras no aparezca algún testimonio anterior¹³³.

Hasta aquí las inscripciones¹³⁴ en que los elementos órficos en el culto dionisiaco son claramente perceptibles, aunque por supuesto hay muchos otros casos en que el orfismo sería perfectamente posible, pero no es inmediatamente reconocible¹³⁵.

Entre los testimonios literarios, Ateneo (9.51) cuenta que en Cízico se venera a Dioniso taumomorfo: la presentación de Dioniso como toro no es exclusiva del orfismo, aunque está presente en testimonios vinculados a éste ámbito¹³⁶. Pero es mucho más claro un texto de Luciano (*De Salt.* 79) que confirma que en Asia Menor la imaginaria órfica impregnaba con frecuencia el culto báquico:

ἡ μὲν γε Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίαι μάλιστα καὶ ἐν Πόντῳ σπουδαζομένη, καίτοι σατυρικὴ οὔσα, οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρὸν, ἀπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηται δι' ἡμέρας Τιτᾶνας καὶ Κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὀρώντες. καὶ ὀρχοῦνται γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστη τῶν πόλεων, οὐχ ὅπως αἰδούμενοι ἀλλὰ καὶ μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῷ πράγματι μᾶλλον ἢ περ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς

La danza báquica, que se cultiva sobre todo en Jonia y en el Ponto, aunque es de sátiros, hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo Titanes, Coribantes, sátiros y boukoloi. Y las bailan los más nobles y más notables en cada ciudad, no sólo sin avergonzarse, sino incluso teniéndolo en más estima que su nobleza, sus servicios a la comunidad y las distinciones de sus antepasados.

¹³² Aunque no se menciona en el Credo más antiguo, la tradición del descenso a los infiernos parece presente desde muy pronto en el cristianismo, con la constante interpretación en ese sentido de 1 *Petr.* 3, 19. Cf. Grillmeier 1949.

¹³³ Cf. VI.2.2.1.2 *infra* sobre la construcción frazeriana del “Dios de la vegetación que muere y resucita”, criticada entre otros por Burkert 1978 por proyectar elementos cristianos o resultado de la influencia cristiana tardía sobre esquemas anteriores carentes de ellos.

¹³⁴ Cabría señalar además que en Eritras, una inscripción del siglo I d. C. (*Inscripciones von Erythrae und Klazomenai* n° 115, pp. 213-216) presenta el nombre de Πυθόδοτος Πυθογέ[ινους] entre los epístates homenajeados. Si bien ambos nombres se documentan en Grecia y Asia Menor, su combinación es única en esta inscripción. No puede descartarse, en este ambiente, que este antropónimo (“El nacido de la serpiente, hijo del que engendró a la serpiente”) tuviera alguna inspiración en los relatos teogónicos órficos que inspiran el verso citado por Clemente en su sección órfica (*Protr.* 16.1, cf. IV.3.2.5): ταῦρος δράκοντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων.

¹³⁵ Quandt 1913 presenta múltiples otros casos en que el orfismo es posible pero no demostrable, como las abundantes representaciones de Dioniso niño o títulos como *boukolos* (cf. Morand 2000), *bakkhos*, etc.

¹³⁶ Nono (*Dion.* 6.169ss) transforma en su versión a Dioniso en toro antes de ser asesinado por los Titanes. También Fírmico Materno (*De err.* 5) dice que se devora un toro en Creta en conmemoración del episodio. Se habla además de un toro caído en la leche en la laminilla de Petelia.

Sátiros, Coribantes y Titanes se mezclan en esta danza báquica descrita por Luciano que, si bien estará algo idealizada, parece responder al culto de Jonia y el Ponto, pues no hay razones claras por las que Luciano habría de inventar esta localización y responde al patrón de combinación de elementos órficos y no específicamente órficos: así, los Titanes sólo aparecen asociados con Dioniso en la tradición órfica, mientras que los sátiros son acompañantes de Baco en cualquier contexto, especialmente como dios del vino. Los Coribantes y *boukoloí* tienen un papel más ambiguo, a veces en contextos órficos y a veces no¹³⁷. El texto hace difícil determinar qué grado de tinte órfico tenía esta danza báquica, aunque recuerda a las danzas en torno al niño Dioniso, de Curetes y Coribantes para protegerlo, de los Titanes para engañarlo. En cualquier caso es un nuevo ejemplo de cómo los cultos báquicos que integran en mayor o menor manera elementos de origen órfico arraigan en Asia Menor.

Luciano debía ser especialmente consciente de ello, probablemente por conocimiento directo, pues también cuenta¹³⁸ que la cabeza y la lira de Orfeo llegaron flotando hasta Lesbos, donde los habitantes “enterraron la cabeza donde ahora está el *Baccheion* de Lesbos y la lira se ofreció en el santuario de Apolo, donde se ha conservado por mucho tiempo”: *κάκεινους ἀνελομένους τὴν μὲν κεφαλὴν καταθάψαι ἵνα περὶ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστὶ, τὴν λύραν δὲ ἀναθεῖναι εἰς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερόν, καὶ ἐπὶ πολὺ γε σωζέσθαι αὐτήν*. La leyenda de la cabeza debe provenir de la misma Lesbos, pues ya el historiador Mírsilo la contaba en sus *Lesbiaka*¹³⁹ y el que se entierre a Orfeo donde después se construye un *Baccheion* que sin duda presumía de este prestigioso emplazamiento al modo de otros santuarios griegos¹⁴⁰, no deja de resaltar la unión de Orfeo con un culto báquico que, una vez más, nada tiene aquí de secreto ni privado. Que Luciano se haga eco de que el *Baccheion* está en pie en su tiempo parece indicar un conocimiento directo del hecho, no sólo a través de sus fuentes escritas.

Esta combinación de tradiciones órficas con el culto báquico tradicional tiene un último ejemplo en las dos inscripciones en que aparece como una ménade la figura de Baubo, que en un célebre pasaje de Clemente aparece como personaje central de las versiones órficas de la historia de Deméter, equivalente a la Yambe del *Himno*

¹³⁷ Cf. el texto de Clemente en *Protr.* 2.14-20, analizado en IV.3.2, y Morand 2000.

¹³⁸ *Adv. Indoct.* 109. Lo trae a colación de la historia de Neanto, que no nos atañe.

¹³⁹ *FGrHist* 477 F 2 (OF 1065 I). La fecha de las *Lesbiaká* es indeterminable con precisión, pero se calcula el III a. C como datación aproximada.

¹⁴⁰ Como vimos en los textos de Pausanias, la propaganda de santuarios y ciudades era otro importante elemento de expansión del prestigio religioso de Orfeo.

*Homérico a Deméter*¹⁴¹. En una inscripción de Magnesia de época helenística¹⁴² se proclama que el oráculo mandó llamar a tres ménades, Kosko, Baubo y Tésale. Esta aparición de Baubo –cuyo nombre es de clara importancia simbólica al ir acompañando a otros dos nombres llenos de significado¹⁴³– en Asia Menor se complementa con una serie de figurillas encontradas en el Thesmophorion helenístico de Priene que unen el rostro con la vulva, a imagen del personaje del relato de Clemente. La proximidad en el espacio y en el tiempo de ambos testimonios, la inscripción menádica y las estatuillas demetriacas, muestra la cercanía, una vez más, entre las tradiciones báquicas y las de Deméter de raigambre órfica, que pueden suscitar intercambios de elementos míticos como éstos.

Esta fusión de elementos de las diversas tradiciones del orfismo y de otras ajenas a él culmina, ya en un contexto mágico, en los conjuros encontrados en unos pequeños rollos de plomo del siglo V d. C. para influir en las carreras del hipódromo precisamente de Magnesia¹⁴⁴. Entre los nombres dados a los caballos para que adquieran el poder mágico que los nombres llevan consigo están Orfeo, Baubo, etc. Es un último testimonio de que el nombre de Orfeo no es sino un elemento más dentro de todos los que lleva consigo la corriente cada vez más caudalosa de la tradición órfica.

Volvamos a las cuestiones que planteaban los *Himnos Órficos*. El examen de todo este material permite afirmar que los *Himnos Órficos* no son una excepción, sino que la situación que dejan traslucirse responde plenamente al panorama minorasiático. Encontramos en Asia Menor una continuidad de cultos báquicos ininterrumpida desde época clásica y helenística hasta finales de época imperial. Ahora bien, a partir del siglo I d. C. es patente la progresiva entrada en esos cultos de elementos cultuales y míticos de raíz órfica que tiñen muchos de estos cultos báquicos. Estos elementos son, por un lado, los tabúes de pureza de raíz neopitagórica como abstenerse de las habas, el sexo, el corazón, etc. Estas prescripciones rituales, revitalizadas por el neopitagorismo, no se

¹⁴¹ Clem. Alex. *Protr.* 2. 21.1. (cf. IV.3.2 *infra* y *App.* 3), probablemente traducido por Arnobio cuya versión es ligeramente distinta (cf. IV.3.4.1 *infra* sobre esta cuestión). Baubo aparece también en el *P. Berol.* 44 como nodriza. Su papel es cambiante, de nodriza a diosa y a ménade y, en tres inscripciones griegas como receptora de culto en Naxos (*SEG* 16.478, s. IV a. C.), Paros (*IG* XII. 5.227) y Dión en Macedonia (*SEG* 27.280, 34.610). En Nono es Deméter misma quien realiza el gesto obscuro (*Dion.* 36.1028). El personaje, símbolo de la sexualidad femenina (y por ello objeto preferido de los ataques cristianos), y la relación de las versiones órficas con la homérica (una tradición anterior o una reforma posterior) han suscitado gran interés. Cf. Picard 1927, Graf 1974, Richardson 1976, Devereux 1983, Olender 1985 y O'Higgins 2003.

¹⁴² *I. Magn.* 215(a), 35. Cf. Henrichs 1978, 131.

¹⁴³ Tésale conecta claramente con Tesalia, y Kosko con el cedazo (κοσκίνον), que tenía un uso ritual similar al *kernos* y que es instrumento del castigo sempiterno de las Danaides en el Hades (Plat. *Resp.* 363d). Los aspectos místico, menádico y etnográfico del rito se reúnen en los nombres de las tres ménades.

¹⁴⁴ Cf. Hollmann 2003.

presentan desligadas de los elementos míticos de raíz órfica, como muestra la inscripción esmirnea que presenta las habas como semilla de los Titanes. La adaptación de estos nuevos elementos a los cultos báquicos tradicionales, de tipo menádico y simposiaco como los aludidos, no debió ser difícil en muchos casos, pues la entrada de estos nuevos elementos neopitagóricos y órficos se hace sobre todo en el nivel terminológico y las aportaciones son elementos accesorios, si bien muy llamativos, del rito, como las prescripciones de pureza ritual. Más que crear nuevos ritos, se recubren con nuevos elementos de raíz neopitagórica y órfica los rituales tradicionales llevados a cabo por los tiasos que abundaban desde época helenística. El origen de los elementos órficos es claro: la tradición literaria, entonces ya unificada en las *Rapsodias*, que los compositores de los *Himnos Órficos* o la inscripción lidia que menciona a Ericepeo sin duda conocen. Esta realidad tiene su reflejo mítico en la tradición¹⁴⁵ de que el rey lidio Midas recibió su conocimiento religioso de Orfeo, una historia sin duda potenciada, si no compuesta, por los responsables de cultos como los que hemos examinado. Una vez más, la dimensión etnográfica de búsqueda de prestigio local y regional parece un factor clave para comprender las vías de expansión de mitos en los cultos.

La introducción del vocabulario órfico no era difícil, pues éste compartía sus orígenes con el vocabulario báquico tradicional del que nunca se había separado radicalmente: así, en la danza que documenta Luciano, Coribantes y βουκόλοι pertenecen al imaginario tanto órfico como báquico tradicional, y sirven de vínculo entre sátiros (elemento báquico tradicional) y Titanes (elemento órfico), en un ritual que puede ser tanto una danza báquica tradicional como tener ecos de la danza en torno al niño Dioniso. Como hemos visto en el caso de Baubo, el trasvase de elementos órficos no tiene por qué suponer la aceptación de todo un sistema de creencias, sino que tiñe levemente de orfismo el culto tradicional de Baco. Así, la continuidad entre el orfismo y el culto tradicional de Dioniso es total, y el afán de separación que pudo haber existido en época clásica¹⁴⁶ se pierde totalmente en la edad imperial.

Esta misma continuidad entre lo báquico tradicional y los elementos órficos recibidos de la tradición literaria es la que encontramos entre el interés puramente terrenal en la religión y las esperanzas de ultratumba. Ambos tipos de inquietud religiosa, a diferencia de la época clásica, no parecen ahora expresarse en lenguaje o

¹⁴⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2.13; Ov. *Met.* 11.92.

¹⁴⁶ El testimonio más claro de distinción del orfismo de época clásica respecto al culto habitual de Dioniso es el *OF* 576: Πολλοὶ οἱ ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ βάκχοι. Cf. VI.2.3.3 sobre esta sentencia.

ritos diferentes. Ya la última línea de una célebre inscripción menádica de Mileto del s. III a. C.¹⁴⁷ hace pensar que en el ritual (pseudo-) menádico del tiaso hay cierta esperanza de vida ultraterrena. La pureza interna que según la inscripción de Rodas debe acompañar a la pureza ritual puede concernir tanto a esta vida como a la futura y la vinculación del mito de los Titanes con las habas en Esmirna parece sugerir que ambas estaban conectadas. El mejor ejemplo de esta continuidad es una inscripción de época imperial proveniente de Bitinia, grabada en el pedestal de una estatua de Dioniso¹⁴⁸.

Σοι, Διόνυσε, | Δίων Ζωὸς μετὰ | παισὶ χορεύων | συνποσίοισι | μέλω
νέκταρ | ἔχων βρομίου· | νῦν δέ καὶ παρὰ | σῆμ' ἔσοραν | ἴδρυσα παρα
μμε | [ὄ]φρα καὶ ἄν φθίμενο[ς] | καὶ ᾿σόμενος | σε βλέπω.

Tú, Dioniso, te preocupas de mí, Dión, cuando danzo con los niños y en los simposios sosteniendo el néctar de Bromio. Pero ahora te he puesto también junto a mí en mi tumba, visiblemente, para que cuando, aun muerto, siga existiendo, te contemple.

Dioniso es la conexión entre los dos mundos, vida y muerte, por lo demás netamente separados. Lo que servía para el culto “terrenal” de Dioniso en vida sirve también para su culto escatológico. De este modo, nada tiene de extraño que los *Himnos Órficos* se sirvan de elementos procedentes de la tradición órfica para satisfacer en sus invocaciones y ritos sus aspiraciones de bienaventuranza religiosa en esta vida. Posiblemente en un contexto funerario la misma comunidad habría repetido unas invocaciones o un ritual muy parecidos, con elementos báquicos terrenales incluidos. Es muy posible que la diferencia entre un ritual con implicaciones escatológicas o sin ellas dependiera sobre todo del contexto, funerario o no, de la misma manera que, salvando las enormes distancias, una misa de funeral difiere de una misa normal, sobre todo en elementos anecdóticos como la vestimenta de luto de los asistentes y el sermón del sacerdote, sin que el ritual y las oraciones prácticamente cambien.

¿Qué función cumplían, pues, estos elementos órficos que teñían crecientemente la religiosidad de Asia Menor? ¿Eran un puro adorno, un lujo literario con un objetivo sobre todo de entretenimiento, como se ha querido ver en los *Himnos Órficos*? Éste es, a mi parecer, un temerario juicio de intenciones sin prueba alguna. Sobre la sinceridad y hondura religiosa de cualquiera sólo el sujeto mismo puede juzgar. Pero cuando en diversos cultos se comparte la misma querencia por introducir estos elementos órficos, podemos presumir que se veía en ellos un instrumento eficaz para conducir y expresar las aspiraciones religiosas de la época, para las que tal vez los medios tradicionales de

¹⁴⁷ “La que conoce su parte de bendiciones”. Cole 1984, 42 la interpreta escatológicamente. Sobre la inscripción, Henrichs 1969.

¹⁴⁸ Cole 1984 edita y comenta la inscripción.

expresión ritual y teológica se quedaban cortos. Los elementos órficos y neopitagóricos que hemos visto introduciéndose a partir del siglo I d. C. no sólo prestigiaban los cultos con la antigüedad de su tradición como un añadido accidental: contribuían además a dar forma a la experiencia religiosa y, por consiguiente, formaban parte inseparable de ella.

3.5. Egipto

3.5.1. *Egipto como origen y como destino de los cultos griegos*

Egipto era para los antiguos, como la India ha sido en la modernidad, la tierra misteriosa de donde supuestamente provenían las tradiciones religiosas más arcanas¹⁴⁹. Por ello, el afán de encontrar un origen extranjero a los cultos de Dioniso y Deméter – un afán compartido por antiguos y modernos, que proviene de su percepción como ajenos a la religión “puramente” griega forjada en la tradición homérica– tenía en Egipto una solución evidente al problema. Realmente el orfismo parece haber integrado elementos egipcios, como también otras varias influencias orientales, tanto en época arcaica como helenística¹⁵⁰, aunque el esquema ideológico en que lo integran es griego, como puramente griego es el producto final. Pero la tentación de buscarles un origen extranjero y prestigioso era irresistible. Desde Heródoto (2.82) se sostenía que los ritos báquicos eran en realidad egipcios. La identificación, fácil por sus parecidos, de Osiris con Dioniso y de Isis con Deméter fomentó desde época helenística¹⁵¹ esta explicación del origen egipcio de los misterios de Dioniso y Deméter. La figura de Orfeo asume un papel capital como mediador en la construcción de esta transmisión ritual, pues como tantos otros sabios griegos (Solón, Pitágoras, Platón), era tentador atribuir su conocimiento religioso a un viaje a Egipto. Como veremos (*cf.* V.2.1.2) los judíos y cristianos fomentaron de manera entusiasta este supuesto origen egipcio, a través de Orfeo, de los más prestigiosos misterios griegos.

¹⁴⁹ *Cf.* Hartog 1983 sobre la imagen herodotea de Egipto, que influye poderosamente en la tradición posterior. Es representativa la anécdota contada por Pausanias (6.20.18) sobre el *daimon* Taraxipo, ante el que se asustaban sin causa conocida los caballos que corrían en Olimpia. Entre las posibles explicaciones aducidas, como la tumba de un auriga autóctono y de diversos héroes míticos, la última es que “Pélope recibió algo de Anfión el Tebano y lo enterró”. Precisamente esta explicación más sobrenatural y misteriosa se atribuye a “un egipcio que pensaba que Anfión y el tracio Orfeo eran hábiles magos”. Esta actitud es la que predomina en las relaciones siempre propuestas de entre Egipto y Orfeo y sus rituales. *Cf.* Díez de Velasco-Moliner Polo 1994 sobre la irrealidad de muchos de estos préstamos supuestos.

¹⁵⁰ El caso más claros son los paralelos de las laminillas con el *Libro de los Muertos* (Merkelbach 1997). *Cf.* Bernabé 1997 para otros rasgos orientales en el orfismo. Algunos “orfeoescépticos” desplazaron a influencias helenísticas egipcias los elementos más característicos del orfismo, como el mito de los Titanes (Wilamowitz 1931, Festugière 1935). Pero las alusiones son muy anteriores, y el mito del desmembramiento tiene muchos paralelos griegos: la influencia es probablemente en dirección contraria (Casadio 1996).

¹⁵¹ Hecateo de Abdera es el gran propagandista de esta idea. *Cf.* Bernabé 2002 para el análisis de los testimonios diodoreos. *Cf.* también Casadio 1995.

Ahora bien, si la tradición de transmisión de cultos entre Egipto y Grecia suele poner el origen en Egipto, y con independencia de las influencias que en este sentido pudieran darse en época arcaica, la evidencia de época helenística y romana parece apuntar también a lo contrario: los misterios griegos arraigaron con fuerza en el Egipto helenizado, influyeron incluso ellos mismos en los antiguos cultos egipcios¹⁵² y constituyeron un elemento muy importante en el panorama religioso egipcio al que los Padres alejandrinos –Clemente, Orígenes– deben enfrentarse. Y en este proceso los elementos órficos parecen desempeñar un papel clave, en tres niveles que, aunque íntimamente relacionados, veremos separadamente por mor de la claridad: los misterios de Dioniso, los misterios de Deméter y la magia.

3.5.2. Misterios órficos de Dioniso

Es un hecho de sobra conocido que el culto de Dioniso arraigó de manera especial en Egipto desde su incorporación al mundo griego. A su general popularidad en época helenística y su identificación con la figura de Alejandro –donde radica el mito de la conquista de la India por Dioniso–, se unió su adopción por los Lágidas como ancestro al que remontar el origen divino de su dinastía. Los Ptolomeos impulsaron con fines propagandísticos todas las manifestaciones del culto dionisiaco fomentando su identificación con el culto al soberano¹⁵³, como se vio en la magnífica procesión dionisiaca (280-275 a. C.) de Ptolomeo II Filadelfo. Entre todas las manifestaciones de culto báquico, nos interesan aquí los misterios, en cuanto puedan contener elementos órficos. Ya en la mencionada procesión aparecían los *telestai*¹⁵⁴ y Ptolomeo IV Filópator tocaba el tímpano como *telestes*¹⁵⁵ y recibía las *teletai* del Neos Dionisos¹⁵⁶. Pero estos “misterios oficiales”¹⁵⁷ parecen guardar tan sólo correspondencias superficiales de vocabulario con los misterios que nos interesan, es decir, los que guardan elementos de la tradición órfica. Probablemente estas correspondencias intentaban presentar los misterios oficiales como herederos de unas *teletai* cuya continuidad independiente procuraban limitar. Así se deduce de un primer testimonio fundamental, el decreto de Ptolomeo IV Filópator, conservado en un papiro fechable

¹⁵² Como ha demostrado Casadio 1995.

¹⁵³ Dunand 1986, Burkert 1993.

¹⁵⁴ Calixeno FGrH 627 *apud* Athen. 5.197c-203b describe con detalle esta *pompé* dionisiaca.

¹⁵⁵ Plut. *Cleom.* 33.2; 34.2; 36.7 *Mor.* 60a.

¹⁵⁶ Clem. Alex. *Protr.* 4.48; Eufronio, *Priapeia* (176-177 Powell)

¹⁵⁷ Dunand 1986; Fraser 1972, 202-206.

poco antes del 215-214 a.C.¹⁵⁸, que pretende controlar las actividades de quienes celebran ritos de Dioniso. El texto dice:

βασιλλέως προστάξαντο[ς]. τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελούντα[ς] τῷ Διονύσῳ καταπλεῖν εἰς Ἀλεξάνδρειαν, τοὺς μὲν ἕως Ναυκράτε[ω]ς ἀφ' ἧς ἡμέρας τὸ πρόσταγμα ἔκκειται ἐν ἡμέραις ι, τοὺς δὲ ἐπάνω Ναυκράτεω[ς] ἐν ἡμέραι<ς> κ, καὶ ἀπογράφεσθ[αι] πρὸς Ἀριστόβουλον εἰς τὸ καταλογεῖον [ἀ]φ' ἧ[ς] ἂν ἡμέρας παραγένωνται ἐν ἡμέραις τριῶν, διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ π[α]ρὰ τί[νων] παρειλήφασιν τὰ ἱερά ἕως γενε[ῶν] τριῶν καὶ διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον ἐ[σφ]ραγισ[μένον] ἐπιγράψαντα [[τὸ ὄνομα] ἕκαστ[ον] τὸ αὐ[τοῦ] ὄνομα.

Por orden del rey. Los que celebran ritos en honor de Dioniso en el campo que naveguen a Alejandría; los que los celebran más abajo que Naucratis, en diez días a partir del día en que salga esta orden, y los de más arriba de Naucratis, en veinte días; y que se inscriban ante Aristobulo en el registro oficial en tres días a contar desde el día que lleguen, que declaren también seguidamente de quién han recibido los instrumentos sagrados, remontándose hasta tres generaciones, y que entreguen el *hieros logos* sellado escribiendo cada uno su nombre.

¿Cuál era el objetivo de este decreto? Se han ofrecido cuatro posibles explicaciones¹⁵⁹: 1) Convocar un sínodo de sacerdotes de Dioniso para unificar la doctrina de los misterios báquicos; 2) establecer un culto misterioso más o menos oficial de Dioniso (es un refinamiento de la anterior, que destilaba un tono demasiado cristianizante propio de principios de siglo); 3) vigilar y limitar las actividades de estos sacerdotes itinerantes, considerados peligrosos y centrífugos para el estado centralizado ptolemaico; 4) censar a los sacerdotes para nuevas medidas fiscales sobre los cultos. En general ha sido una mezcla de la segunda explicación y la tercera –es decir, controlar y fomentar al mismo tiempo el culto misterioso de Dioniso, bajo la canalización y el impulso del Estado– la que ha resultado más aceptada entre los estudiosos. La ambigüedad de las relaciones entre la polis clásica y la religión de Dioniso, que está en el corazón de la ciudad sin dejar por ello de contener peligrosas tendencias antisociales que el culto dionisiaco oficial trata de reconducir, continúa, como nos muestra el decreto, en el reino ptolemaico: el poder intenta aprovechar la fuerza de arrastre de lo báquico para cimentar su propio prestigio, oficializando el culto, y a la vez trata de limar sus tendencias más centrífugas. En Roma, poco después del decreto de Filópator, el *Senatus Consultum de Bacchanalibus* (186 a. C.) había de adoptar una solución

¹⁵⁸ BGU VI 1211 = OF 44. La mayor parte de la inmensa bibliografía sobre el decreto sigue datando este papiro entre el 220 y el 205 a.C., pero el minucioso estudio papirologógico de Turner 1983, por desgracia poco conocido, consigue afinar la datación a antes del 214-215 a. C., apoyándose en un documento de venta fechado en el recto del papiro.

¹⁵⁹ La abundante bibliografía sobre el decreto se encuentra comentada en Lenger 1980 y 1990. El estudio más convincente en mi opinión es de Zuntz 1963. Cf. ahora también Henrichs 2003, 227-231.

mucho más radical, prohibiendo sin más toda celebración dionisiaca como contraria a la moral ciudadana.

El radicalismo de la medida romana hubiera sido impensable en cualquier estado griego, en que la historia de las *Bacantes* es parte de la identidad colectiva. Además, el empeño de los Ptolomeos por oficializar un culto dionisiaco puede implicar un interés más específico que continuar simplemente la política de control de la polis. Como es sabido, el culto órfico de Dioniso tenía como pieza central una genealogía del dios distinta de la más corriente, que hacía a Dioniso hijo de Zeus y Sêmele: las teogonías órficas, al menos algunas de ellas, le hacían fruto de la unión incestuosa de Zeus con su hija Perséfone, a su vez fruto del incesto de Zeus con su madre Deméter. Puesto que los Lágidas legitimaban el culto oficial de Dioniso y la práctica identificación del rey con el dios en su descendencia de Dioniso según la genealogía oficial, es claro que la expansión de esta genealogía órfica alternativa, contenida precisamente en los *hieroi logoi*¹⁶⁰ cuya entrega el decreto reclama perentoriamente, no convenía a los reyes ptolemaicos. A esta luz, es muy posible que los intentos de conciliación de la genealogía órfica de Dioniso con la tradicional, que se observan por vez primera en las *Rapsodias* órficas¹⁶¹, tengan el propósito de integrar el nacimiento a partir de Perséfone, elemento clave en el orfismo que no era posible eliminar, con el nacimiento del seno de Sêmele que legitimaba a la dinastía reinante. Ese interés mitográfico, religioso y político al tiempo explicaría su inclusión en una obra de composición cuasi-académica como las *Rapsodias* y su rápida concentración en epítetos que encontramos en los *Himnos Órficos* como el διφυῆς τρίγωνος (50.2) o el διμάτωρ¹⁶² (50.1; 52.9). Tampoco podemos descartar que la propaganda ptolemaica fomentara intentos precedentes de

¹⁶⁰ Si no todos los *hieroi logoi* consistían en teogonías, muchos de ellos tenían referencias a elementos teogónicos, como el mismo *P. Gurob* demuestra. El escepticismo extremo de Henrichs 2003 acerca de la posibilidad de conocer el contenido de los *hieroi logoi* debe ser moderado por los ejemplos de que disponemos.

¹⁶¹ La tradición órfica integró a Sêmele, colocándola como segunda madre de Dioniso tras Perséfone (*cf.* Bernabé 2002, 74 n. 20, y Rudhardt 2002). Todos los testimonios son posteriores a las *Rapsodias*, si aceptamos como fecha de su composición el I a. C. La más antigua puede ser Diodoro, si el epíteto διμήτωρ en 3.62.5 ya hace referencia a este doble nacimiento (aunque *cf.* n. siguiente): si la fuente de Diodoro – desconocida para este pasaje – es algo anterior a él, podemos suponer que la conciliación de ambas genealogías es algo anterior a las *Rapsodias* y que éstas la recogieron.

¹⁶² El único testimonio de este epíteto aplicado a Dioniso anterior a época ptolemaica es el cómico Alexis (s. IV a. C.) fr. 285 Kassel-Austin. Pero nada hay en este verso, de probable origen lírico o trágico, que haga pensar en una referencia órfica. Dioniso nace dos veces ya en la mitología tradicional (de Sêmele y del muslo de Zeus) y lo que es probable es que los poetas órficos que combinaron a Perséfone y Sêmele en aras del interés ptolemaico aprovecharan este epíteto dándole un nuevo sentido.

conciliación mitográfica entre las diversas versiones del nacimiento¹⁶³. Una actuación de este tipo respondería al mismo principio de no suprimir las *teletai*, sino canalizarlas y fomentarlas dentro del culto oficial al servicio del poder, que inspira la política religiosa de los Ptolomeos.

En cualquier caso, si grande ha sido el interés por las causas que suscitaron la promulgación de este decreto, mucho menor ha sido la preocupación por las consecuencias que pudo tener: como no hay referencias a él en la literatura posterior, no podemos saber con certeza en qué grado logró sus objetivos. Es claro que el culto oficial de Dioniso siguió gozando de una enorme presencia durante época ptolemaica y de su efímero epígono Marco Antonio. En cuanto a las *teletai* privadas, los testimonios directos se reducen a tres papiros: el célebre *P. Gurob* del siglo III a. C. y dos de los siglos II-III d. C.

El *P. Gurob* (OF 578) –cuyo texto, sobre el que volveremos varias veces, se encuentra completo en *App.* 12– es un ejemplo único del contenido de una *telete* dionisiaca en el momento del edicto. De hecho, se ha sugerido¹⁶⁴ que el papiro mismo, algo anterior al edicto (se data en torno al 275 a. C.), pudiera haber pertenecido a la colección de *hieroi logoi* de Filópator. Contiene invocaciones a diversas divinidades de ámbito órfico (Brimó, Ericepeo, Curetes y, al final, la fórmula sincretista εἶς Διόνυσος) e indicaciones rituales que aluden al sacrificio, junto con alusiones inequívocas al mito del desmembramiento de Dioniso por los Titanes. Volveremos sobre este papiro, pues uno de los factores que lo hacen tan importante es que encontramos numerosísimas correspondencias con el texto de Clemente de Alejandría sobre los misterios de Dioniso, que se trata en el capítulo IV. Baste con adelantar aquí que, en nuestra opinión, la fuente de Clemente extrajo su información sobre estos misterios a partir de *hieroi logoi* de contenido muy similar al *P. Gurob*. Una recolección de información que fue facilitada enormemente por el decreto de Filópator.

No volvemos a encontrar evidencia sobre la continuidad de elementos órficos en Egipto precisamente hasta el texto de Clemente, en el siglo II d. C.: nos habla de los *symbola* y *synthemata* de la *telete* dionisiaca cuyo poeta es Orfeo. Como acabo de señalar, la fuente de Clemente puede ser muy anterior al siglo II, casi de época próxima al *P. Gurob*, lo que no garantiza la supervivencia de estos ritos cuatro siglos más tarde.

¹⁶³ No debemos suponer que todo mito que sirve a un interés está forjado por quien lo utiliza y lo expande. Un ejemplo extremo sería un crítico audaz que, dentro de 500 años, postulara la interpolación de los pasajes bíblicos sobre la Tierra Prometida a partir del movimiento sionista.

¹⁶⁴ Wilamowitz 1931 II, 378; Burkert 1987, 70s.

Pero sin embargo, cabe preguntarse si Clemente se esforzaría en atacar algo que no percibiera en cierta medida vivo en la Alejandría de su tiempo. Su denuncia abre la posibilidad de que las *teletai* báquicas de tradición órfica tengan un papel importante en el Egipto imperial. Esta impresión es confirmada por otros dos papiros de los siglos II-III d. C. que hacen referencia inequívoca, pese a su estado fragmentario, al desmembramiento de Dioniso. Como no son testimonios muy conocidos, merece la pena presentar el texto y comentarlo con cierto detalle.

El *P. Soc. Ital.* 850 (*OF* 310 III) conserva el siguiente texto:

recto	κ[verso]δ[]αστι	
	κατασκευα[--- Ὀρ]] Ὀρφεύς	
	φεύς αὐτῶκ[--- κάτο]]ς γαίης φι-	
	πτρον ὕμ[]θεῖσθαι τι	15
	καὶ δίσκος δια[5]...ρακίων	
	τοῦ δὲ κατόπτρου]μοις ἀρπα-	
	Διούσωκ[αν.]]γος ἥσθιον	
	γ... πο.]]ζην... ε	
	[]παρατ[]κελευο[20
	[]ω πῦρ τι	10]μηχανα[]ε	
]φόβου.]]απας π[

El texto contiene alusiones inequívocas al mito de los Titanes: Dioniso, el espejo, el fuego, el miedo, la comida. Se encuentra en un estado demasiado fragmentario como para establecer el contexto de estos papiros. La aparición del nombre de Orfeo (2-3, 13) hace probable que el autor del texto hable sobre el mito usando como base un poema órfico, del que la palabra poética γαίης (v. 14) es probablemente una cita¹⁶⁵. Puede ser simplemente un tratado mitológico. Sin embargo, la aparición insistente de los mismos elementos del mito (fuego, espejo, posiblemente la carne cruda¹⁶⁶) que están presentes en el *P. Gurob* como justificación del ritual hacen muy probable que la preocupación del autor de los textos sea interpretar o transmitir un rito ligado a este episodio.

¹⁶⁵ Como ya apunta el editor. Podría sugerirse, en este sentido, ὕμνῳ para la línea 4.

¹⁶⁶ Si aceptamos la conjetura del editor ὤμοις ἀρπάζοντες para la línea. 17. También sugiere Θρακίων en el v. 16, pero el μειρακίων sugerido por Bernabé en el aparato crítico de su edición encaja mejor en el contexto. El espejo no sólo es aludido en κατόπτρον (líneas 3-4 y 6) sino también probablemente en δίσκος (línea 5).

El *P. Argent.* 1313 (*OF* 593) dice:

col. I

(vestigia 5 versuum)

] [.] . . . ν 6

λχει δ[.]ς μελωιδὸν

θυ]μοῦ ζέ[ου]τος

λασεις, σοὶ δ' [οῖ]α κούρος

λας λιπεῖν οὐκ ἠθέ[λλη]σ]εν 10

λασιν διηπάτων νιν

ληαιθεων ποικίλτ' ἀθύρματα

] ν ἄγραν ἐπ<ε>ισφέρουτες

] . . θ . λη καὶ τεύξαν αντίον

]μασον χορὸν τιθέντές εἰσι 15

λησταν . εβα . [ἀ]ληστάλυζοι

col. II

(vestigia 4 versuum)

. αιχ[21

. νκα[

. ρδι[

. ομ[

. .] εἰ . . . ρμισ[25

.] [.] ν .

.]παρθένωι τεχνῶιτο . . . [

εὐα]στὴν θεὸν θάκος μελωιδὸν

.]αρες μάκαρ χρυσαιθῆς ἔρνος

καὶ] μύσταις ὁμοῦ καὶ μύστισι<ν> μόλοισ.

Los dos versos finales del texto dejan claro que es un himno a un dios masculino (μάκαρ) del tipo de los *Himnos Órficos*, que suplica en favor de los iniciados de ambos sexos. Las líneas anteriores aluden –no narran pues el mito ya se conoce– a una historia en la que, pese a lo fragmentado de su estado, se reconoce con toda probabilidad el mito de Dioniso y los Titanes. La prueba más clara son los versos 11-12, que se asemejan enormemente al relato de Clemente del episodio (*Protr.* 2.17.2: ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν); “los que traen la caza” y “los que (lo) prepararon enfrente” son probablemente los mismos Titanes que engañaron al niño¹⁶⁷. Otros elementos como la rama dorada, de connotaciones virgilianas, o la mención a una

¹⁶⁷ Mientras que los probables sujetos de “colocan el coro” (v. 15) o “lloraban” parecen apuntar más a los propios *mystai*. Cierta identificación entre los *mystai* y los Titanes que cometen el crimen no es extraña en el contexto de los rituales órficos, porque al recordar el crimen inicial se purifican de él. El sujeto en singular de “no quería dejarlas” debe ser Dioniso.

virgen (παρθένωι v. 27) han hecho pensar que se alude al rapto de Kore¹⁶⁸, pero son probablemente testimonios de la unión de elementos de diversas tradiciones místicas, como la que abunda en los *Himnos Órficos*, en torno al episodio central de indudable estirpe órfica ya en esta época. El dios invocado es muy probablemente Dioniso mismo (σοὶ κοῦρος, εὐαλστήν θεὸν¹⁶⁹). El papiro testimonia una comunidad probablemente parecida a la de los *Himnos Órficos*, pese a que mantiene un tono más narrativo. No sabemos qué acciones rituales podían corresponder a la recitación de este himno, pero el paralelo con los *Himnos Órficos* hace pensar en un ritual sobre todo oral, de invocación.

En cualquier caso, estos tres papiros dejan clara una continuidad esencial en Egipto¹⁷⁰ en la dimensión ritual del mito de los Titanes entre los siglos III a. C. y III d. C. ¿A qué se debe esta continuidad de seis siglos? No parece deberse a la transmisión de los ritos báquicos de generación en generación, la misma *paradosis* que describía el decreto de Filópator como existente desde tres generaciones anteriores, es decir, prácticamente desde los inicios del dominio griego de Egipto. En efecto, de esta época tenemos múltiples testimonios literarios (Diodoro, Plutarco) sobre tradiciones órficas de Dioniso, principalmente el mito de los Titanes, pero ningún documento que testimonie su uso ritual entre estos seis siglos. La ausencia de documentos directos entre los siglos II a. C. y II d. C. hace pensar que esta *paradosis* desapareció por efecto de la centralización ptolemaica.

Así pues, al menos hasta que aparezcan nuevos testimonios, estamos obligados a buscar explicación alternativa para esta continuidad, máxime cuando es llamativa, como veremos, la relativamente escasa presencia de Dioniso en los papiros mágicos de influjo órfico que examinaremos en seguida. Si Dioniso no es tan prominente como cabría esperar en estos conjuros que proceden en buena parte de los misterios, es lógico pensar que sus misterios no podían ser, en Egipto al menos, tan importantes como, por ejemplo, en Asia Menor. En realidad sus equivalentes egipcios son Serapis y Osiris y es

¹⁶⁸ Así piensa Snell 1937, 108-109, que sin embargo debe reconocer inconsistencias: lamenta que ἐπιφέρουτες no sea singular para referirse a Plutón y que los participios plurales no sean femeninos para referirse a las compañeras de Kore. Kern 1938 III, 197, n.1, y Körte 1939, 96 defienden en cambio la remisión al mito de los Titanes.

¹⁶⁹ Sugerido por Kern 1938, que sugiere también κομαλστήν. Posiblemente χρυσαίθες ἔρνος califica también al dios como aposición.

¹⁷⁰ Es claro que el testimonio de un papiro no significa por sí solo una realidad específica de Egipto, porque sólo allí se han conservado. Pero la coincidencia de tres papiros (*P. Gurob* y estos dos) junto con el texto de un autor precisamente alejandrino (Clemente) y la ausencia de paralelos tan claros en otros autores invita a pensar que esta versión del episodio arraiga especialmente en Egipto. En el siglo V, otro egipcio, Nono, presenta también versos similares al contar el episodio (*cf.* Hernández de la Fuente 2002).

invocado con mayor frecuencia bajo estos nombres¹⁷¹. A esta luz, parece muy posible además que el edicto de Filópator, cuyo tono cominatorio no es muy considerado con los celebrantes de misterios, consiguiera su objetivo de “estatalizar” las *teletai* dionisiacas y que, si no aniquilara totalmente, sí debilitara en gran medida la *paradosis* individual de estos cultos. El decreto habría tenido como consecuencia la preeminencia de un culto público de Dioniso y su equivalente alejandrino Serapis, ajeno en buena medida a las tradiciones órficas, que, como hemos visto, no eran tan convenientes a los intereses ptolemaicos.

Pero al mismo tiempo, si debilitó la *paradosis* privada de las *teletai* órficas, el edicto pudo muy bien haber consolidado la transmisión literaria de los mitos y rituales órficos: pues sería raro que la concentración de *hieroi logoi* resultante del decreto no hubiera suscitado la curiosidad de los investigadores alejandrinos interesados cada vez más en variantes extrañas y poco conocidas de los mitos y cultos griegos¹⁷². Mantendré en el capítulo IV.3.2 que la fuente de Clemente en su pasaje sobre los misterios de Dioniso bebe muy posiblemente del conocimiento que esta colección de textos mitográficos y culturales dio a los estudiosos alejandrinos de la religión. No es difícil pensar que las teogonías órficas compuestas en el helenismo tardío, especialmente las *Rapsodias*, pudieran haber obtenido material, directa o indirectamente, de esta colección de *hieroi logoi*. Lo cierto es que el florecimiento de las *teletai* dionisiacas en Egipto en el s. III a. C., que el *P. Gurob* y el decreto de Filópator documentan, coincide con un auge del interés académico, especialmente en ámbitos alejandrinos, por su contenido mítico y religioso: Hecateo de Abdera, Dioniso Escitobraquión¹⁷³, Calímaco, Euforión¹⁷⁴, se hacen eco de las tradiciones órficas con una precisión y falta de ambigüedad desconocidas hasta entonces. Así, si el decreto parece provocar un

¹⁷¹ Fraser 1972, 206, 212

¹⁷² Pfeiffer 1968.

¹⁷³ Hecateo de Abdera (IV a. C.) y Dioniso Escitobraquión, (III a. C.) son las fuentes primordiales para la abundante información que Diodoro transmite sobre las tradiciones órficas (cf. Bernabé 2000 y 2002b). El primero bebe reconocidamente de fuentes egipcias – los sacerdotes de los templos egipcios en varios casos – cuyo afán es demostrar la dependencia de los ritos órficos de Egipto. Del segundo no hay pruebas fiables de su presencia en Alejandría salvo una noticia aislada de Suetonio (*Gramm. Rhet.* 7), pero Samotracia estaba bajo el poder lágida en su época y varios episodios de las *Historias Libias* tienen un claro referente ptolemaico (cf. Rusten 1982, 90). Es posible –aunque no sé de ninguna investigación al respecto– que Dioniso Escitobraquión se sirviera en ocasiones de narraciones órficas como lejana inspiración para su fantástica *Historia Libia*, en la que Zeus lucha contra los Titanes y entroniza al niño Dioniso, que recuerda claramente al relato evemerista de Fírmico Materno. Dado que colocaremos (IV.4.3.2) la fuente de Fírmico como anterior al s. I a. C., es probable que Dioniso y él tuvieran fuentes, si no comunes, sí de corte similar.

¹⁷⁴ Calímaco y Euforión, ambos poetas alejandrinos, hacen las primeras referencias directas al mito de Dioniso y los Titanes. También en el siglo III Apolonio de Rodas imita una teogonía órfica que pone en boca de Orfeo en sus *Argonáuticas*. Cf. West 1983.

oscurecimiento de la práctica directa de *teletai* órficas, no parece haber debilitado el interés académico y literario por ellas, incluso probablemente lo fortaleció.

Apoya esta idea el que en el ámbito literario, los siglos inmediatamente siguientes asisten a la unificación de las tradiciones órficas en las grandes teogonías rapsódica y de Jerónimo y Helánico y a la imitación de *hieroi logoi* órficos en los círculos judaicos alejandrinos. En el ámbito académico, los siglos subsiguientes testimonian en un buen número de autores –Diodoro, Estrabón, Filodemo, Cicerón, Plutarco– un conocimiento bastante extenso de la mitología órfica, si bien las referencias a los ritos órficos son siempre indirectas, como si se celebraran en un tiempo o espacio lejanos. Sin embargo, sus contenidos míticos y rituales y las creencias que se suponen vinculadas a éstos son aludidos repetidas veces, como hemos visto. Podemos suponer, pues, que el decreto de Filópator fue un catalizador decisivo para la conversión del orfismo en una tradición intelectual, una tradición en la que la referencia egipcia continuaba siendo de gran importancia: Diodoro y Plutarco se hacen eco abundante de la antigua comparación, ya iniciada por Herodoto, entre los cultos de Dioniso y Osiris¹⁷⁵. Cuando la comparación, si no la dependencia, de los mitos y rituales de uno y otro (así como de Isis y Deméter), era materia de aceptación común, no cabe duda de que debía ser fácil revigorizar en cualquier momento la tradición de *teletai* órficas en Egipto más que en ningún otro lugar. Así, Loliano (en torno al II d. C.) en su novela *Phoinikiká*¹⁷⁶ atribuye a unos bandidos que, con toda probabilidad, son los βουκόλοι que campaban en las regiones más inaccesibles de Egipto¹⁷⁷ la celebración de un ritual de claras resonancias órficas: asesinan a un niño, lo despedazan y devoran su corazón, tras lo cual los iniciados juran guardar el secreto. ¿Dónde sino en Egipto podría un novelista encuadrar esta fantasía ritual?

Así, los dos papiros de los siglos II-III d. C. que antes hemos señalado como testimonio de la pervivencia del orfismo en Egipto han de ser probablemente encuadrados en la tradición intelectual sobre mitos y ritos órficos, que en ocasiones podía desembocar en su puesta en práctica real. Bastaría, como parece ser el caso del *P. Argent.* 1313, con invocar a Dioniso aludiendo al mito para que éste no pierda su dimensión ritual, pues sugiere la posibilidad de repetir en un momento dado el rito. Aunque la *paradosis* de ritos parece interrumpida totalmente por el decreto de Filópator,

¹⁷⁵ Casadio 1996.

¹⁷⁶ Los fragmentos papiráceos están editados y comentados por Henrichs 1972.

¹⁷⁷ Díon Casio 72.4 describe a estos bandidos. Otros novelistas como Aquiles Tacio y Heliodoro también se refieren a ellos. Cf. Henrichs 1972.

hay una tradición intelectual que se remonta ya a Heródoto que localiza en Egipto el origen de los ritos de Dioniso y que sin duda el decreto de Filópator contribuyó a consolidar al concentrar los *hieroi logoi* y ponerlos a disposición de los estudiosos. No es de extrañar que aún en pleno siglo V d. C. otro egipcio, Nono de Panópolis, incluya en su épica dionisiaca numerosos elementos de raigambre órfica, que por su origen egipcio debía fácilmente conocer¹⁷⁸. En Egipto, pues, la práctica real de ritos órfico-dionisiacos no es tan importante como la idea generalizada de que allí se practicaban. Y si los cristianos, especialmente en Egipto, atacan estos misterios, no es tanto porque tuvieran lugar realmente cuanto porque todos, ellos y su audiencia, creían que se celebraban.

3.5.3. *Misterios órficos de Deméter y Kore*

Varios de los documentos que indican pervivencia de *dromena* órficos no parecen referirse a misterios de Dioniso, sino de Deméter y Perséfone. Ciertamente es que en el *P. Gurob* aparecen combinados Perséfone y Brimó y Dioniso en la *telete*, pues en la tradición órfica Dioniso es hijo de Perséfone y es a ésta a quien hay que rendir cuentas tras la muerte. De hecho, en las laminillas órficas Perséfone tiene un papel mucho más relevante que Dioniso, al que se alude indirectamente. Kingsley (1995) ha demostrado los vínculos existentes entre este ambiente místico siciliano y los papiros mágicos de Egipto, que como veremos otorgan un lugar prominente a Perséfone / Kore, una divinidad bastante popular en el Egipto imperial, que se granjeará, por tanto, los ataques de los Padres alejandrinos. No cabe duda de que esta continuidad entre Sicilia y Egipto es un cauce principal de expansión de la tradición impregnada de tintes órficos de misterios de Perséfone. El siguiente punto tratará las frecuentes invocaciones a esta diosa en conjuros mágicos. Además, hay cierta evidencia en favor de cultos a Kore, sobre todo en el ámbito privado¹⁷⁹. Para un culto más institucionalizado y que deja más rastro, probablemente hay que acudir al otro vector de expansión de sus misterios: el culto eleusino.

El debate en torno a la posibilidad de una celebración de los misterios de Eleusis en Alejandría interesa especialmente aquí por la posibilidad de remitir a ellos dos

¹⁷⁸ Sobre los múltiples elementos órficos en Nono *cf.* Hernández de la Fuente 2002.

¹⁷⁹ Aparte de los papiros mágicos, que se verán en el punto siguiente, hay una inscripción tardía (Fraser 1972 II 330, n. 41) dedicada a Apolo y Kore; *Schol. Arat. Phaen.* 150, un testimonio también tardío, dice que παρ' Αἴγυπτιοῖς... ἢ τῆς Κόρης ἀρπαγὴ τελείται: Fraser 1972 II 338, n. 79 cree que se refiere a los cultos de la *chora* egipcia. La virgen (παρθένος) del *P. Argent.* 1313 antes citado supone un culto conjunto de Dioniso y Kore similar al testimoniado por el *P. Gurob*.

importantes testimonios cristianos, de Clemente (*Protr.* 2.20) y Epifanio (*Panar.* 51.22.8-10) respectivamente. Además, la posibilidad de traslado de los misterios locales ilumina los vaivenes de la conceptualización y teología de los misterios, que es la definición aquí propuesta de la esencia del orfismo. Tratemos de resumir brevemente el estado de la cuestión sobre este asunto, sin entrar a fondo en los testimonios de Clemente y Epifanio, que examinaremos en el capítulo siguiente.

Un barrio de la ciudad de Alejandría recibió el nombre de Eleusis, en imitación, se nos dice explícitamente, de la Eleusis ática, pues también era un centro religioso¹⁸⁰. La cuestión es si esta imitación del nombre implicaba también la del acontecimiento más célebre de la población ática, los misterios de Deméter. Tácito¹⁸¹ relata que Ptolomeo I hizo venir a Alejandría al Eumólvida Timoteo para ayudar, como experto en las ceremonias eleusinas, a la organización del culto de Serapis. Probablemente es el mismo Timoteo el “destacado teólogo” que Arnobio (*Adv. Nat.* 5.5-7) cita como autoridad para el mito de Atis y Cibele. Se ha sospechado¹⁸² que tan polifacético teólogo-sacerdote itinerante pudo haber transmitido ciertos ritos eleusinos a Alejandría. A favor de esta suposición hay diversos indicios que confirman un culto de la fertilidad y la abundancia centrado en Triptólemo. Su carácter místico es manifiesto en la invocación contenida en el *P. Ant.* 18¹⁸³: ὦ Τριτόλεμε, σ[...ο]ὺ σοὶ νῦν μεμύκ[α?..οὐ γὰρ] τὴν Κόρην εἶδον ἠ[ρ]πασμ[έ]νην οὐδὲ τὴν Δῆ[μ]ετρα λε[ι]λυπημένην, ἀλλὰ ν[ε]ικηφόρους βα[σι]λέας (¡Triptólemo!... no me he iniciado en tu honor, ni vi a Kore raptada ni a Deméter doliente, sino a reyes victoriosos). Si las restituciones son correctas, demuestra que, como hemos dicho antes, los misterios reales tenían voluntad de superar los demás, pero además hace fácil suponer un contexto egipcio para las iniciaciones de Triptólemo, tal vez incluso de Deméter y Kore.

Además, hay que señalar como apoyo de esta teoría la siguiente frase de Porfirio¹⁸⁴:

Ἐν δὲ τοῖς κατ’ Ἐλευσίνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δαδούχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου, καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμῶ εἰς τὴν σελήνης, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ.

¹⁸⁰ *P. Oxy.* 2465 fr. 3. col II, 4-11; cf. Fraser 1976 II n. 85.

¹⁸¹ *Hist.* 4.83: *Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caeremoniarum Eleusine exciverat*, *Plut. De Is.* 28, 362a lo llama ἐξεγίτης Ἐυμολπίδων y lo pone en relación con el sacerdote egipcio Manetón.

¹⁸² Nilsson 1961 II² 94-95; Mylonas 1961, 300s.

¹⁸³ Minimizado por Fraser II 341 y no citado, sorprendentemente, por Burkert 1987 (sí en cambio en 1993, 269), hace prácticamente forzoso admitir el carácter místico del culto a Triptólemo.

¹⁸⁴ *Peri agalm.* 10.71. Cf. Clinton 1974, 8.

En los misterios *en Eleusis* el hierofante se viste a imagen del demiurgo, el daduco a imagen del sol, el del altar a la de la luna, el heraldo a la de Hermes.

Esta descripción, que cuadra con el ambiente sincretista y astronómico que deja traslucir mucha literatura órfica¹⁸⁵, se incluye dentro de una serie de rituales egipcios (παρ' Αἴγυπτίους), en una sección transmitida por Eusebio con la frase “y estos dicen que son los *symbola* de los egipcios”¹⁸⁶. Por metafórico que sea su uso, parece indudable que responde a una realidad ritual, como los títulos de los participantes implican. Además, entre otros indicios en favor de una Eleusis alejandrina, destacan las alusiones inequívocas a un Thesmophorion alejandrino, lo que prueba que otros festivales de Deméter sí se celebraban¹⁸⁷. Sin embargo, mientras que falta una remisión expresa a los misterios eleusinos, hay una prueba alegada repetidas veces en contra, la atestación explícita de dos fuentes sobre la imposibilidad de celebrar los misterios fuera de Eleusis¹⁸⁸.

¿Qué posición adoptar ante tan contradictoria evidencia? Partimos de la idea de que las enfáticas afirmaciones de la inamovilidad del culto eleusino podrían no ser algo indiscutible, sino precisamente fruto de un empeño polémico del *establishment* eleusino. Claudio fracasó en su empeño de trasladar el culto eleusino a Roma¹⁸⁹, posiblemente por la resistencia de sus detentadores atenienses. Ahora bien, si lo intentó, no debía ser un tema en el que no cabía discusión alguna. Lo más probable es que precisamente la expansión del culto a Deméter Eleusina, especialmente en Jonia¹⁹⁰, que no tenía por qué implicar en principio la celebración de los misterios, provocase como reacción teológica el dogma de la inamovilidad de los misterios para asegurar la posición única de Eleusis. El intento de Ptolomeo I tal vez no implicara traslado de misterios como el de Claudio, pero puesto que procuraba modelarse en la Eleusis ática, es muy posible que el culto a Deméter que tuviera lugar en la Eleusis alejandrina adoptara cuantos elementos pudiera de los misterios del Ática¹⁹¹, lo cual podía inducir a muchos a confusión. Es el caso del escoliasta de Calímaco que, equivocadamente, cree que el *Himno a Deméter* de

¹⁸⁵ Cf. Macrobius *Sat.* 1.18.22 (OF 538) citado y traducido en II.2.3 *supra*.

¹⁸⁶ PE 3.11.45. Este argumento me parece decisivo: κατ' Ἐλευσίνα μυστηρίους no parece admitir otra interpretación. Burkert 1987, 147 n.44, admite el contexto egipcio, aunque señala que Procl. *In Plat. Tim.* 1.165, 19-23 transmite un fragmento de Porfirio sobre la Eleusis ática.

¹⁸⁷ Fraser 1972 I, 199 para la evidencia sobre el Thesmophorion; en II 340ss. se recogen otros posibles indicios.

¹⁸⁸ Epict. *Ench.* 3.21.11-14; P. Oxy 1612. Cf. Fraser 1972 I 201.

¹⁸⁹ Suet. *Claud.* 25: *contra sacra Eleusinia etiam transferre ex Attica Romam conatus est.*

¹⁹⁰ Burkert 1987, 37

¹⁹¹ Nilsson 1957, 66: “The Eleusinian Mysteries were not transferred to Alexandria, but the cult of Demeter in this city was influenced by them”. Cf. también Nilsson 1961 II², 90.

Calímaco se refiere a los festivales fundados a imitación de los de Atenas¹⁹², una equivocación que sólo se explica si en Alejandría había elementos prestados de Eleusis, como hemos visto que había en múltiples santuarios de Grecia.

En este proceso de préstamo más o menos voluntario, igual que la figura real de Timoteo pudo desempeñar cierto papel, tal vez la figura mítica de Orfeo y su tradición poética, integrados ya en la Eleusis ateniense¹⁹³, sirvieron de eslabón transmisor, de modo parecido, una vez más, a lo que hemos visto que Pausanias documenta en Grecia.

A favor de esta última suposición están dos importantes testimonios papirológicos que contraponen en Egipto¹⁹⁴ la tradición órfica del episodio eleusino con la habitual del Ática cantada en el *Himno Homérico* a Deméter. Primeramente, el *P. Berol.* 44 (OF 386-397), del siglo I a. C., contiene un comentario en prosa a un himno a Deméter atribuido a Orfeo. Los versos coinciden con los del *Himno Homérico*, pero el comentarista, y es de suponer el poeta, se permiten algunas variaciones, como la muerte de Demofonte o la presencia de Baubo, que asume el papel central de Yambe en el *Himno Homérico*. Se discute la relación de este poema con los poemas de tema eleusino parecidos pero no iguales que, atribuidos a Orfeo, se documentan en Ática¹⁹⁵. Aunque no deja de ser especulativo, lo cierto es que atribuir este poema del *P. Berol.* 44 al entorno de la Eleusis alejandrina soluciona perfectamente el problema de la relación ambigua entre los poemas, tan ambigua como entre la Eleusis ática y alejandrina, en un permanente juego de semejanza y diferenciación.

En el capítulo IV (3.2.6) trataré de demostrar que los versos órficos recogidos por Clemente en los que Baubo desempeña un papel principal tienen un probable origen alejandrino, lo cual apuntalaría aún más la estirpe egipcia también del poeta y el comentarista del *P. Berol.* 44. Baste aquí con apuntar la posibilidad de que la versión órfica de la leyenda eleusina tuviera especial arraigo en Egipto como consecuencia de los “misterios” de la Eleusis alejandrina, como apunta un segundo papiro: el *P. Cornell* 51 (OF 397 III), del s. I d. C. dice¹⁹⁶: Τριπτόλεμος, οἱ μὲν] Κελεοῦ, [οἱ δὲ

¹⁹² *Schol. Call. Hy.* 6.1: κατὰ μίμησιν τῶν Ἀθηναίων ἔθη τίνα ἰδρυσεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἐν οἷς καὶ τὴν τοῦ καλῆθου πρόοδον. Cf. Fraser 1972 II 339 n.87.

¹⁹³ Graf 1974 encuentra a Orfeo y sus poemas (no el “orfismo”) en Eleusis ya en el s. IV a. C.

¹⁹⁴ Que los papiros vienen de Egipto es obvio y no tiene por qué significar el contexto egipcio de su contenido. Pero es desde luego un indicio para hacerlo, sobre todo cuando su único correlato es el relato de un autor alejandrino, Clemente (cf. IV.3.2.6 *infra*).

¹⁹⁵ Graf 1974, Richardson 1976. Sobre Baubo, cf. n. 141 *supra*. Su nombre aparece también en un papiro egipcio (PMG XIII P-H) como parte de un conjuro vecino a otro ensalmo atribuido a Orfeo (cf. n. 204).

¹⁹⁶ Editado y comentado en Baldascino 1990. Henrichs 1987, 250 destaca el tono órfico de las diversas variantes mitográficas locales que ofrece el papiro: “Bauro” es con seguridad un error por Baubo, debido a la semejanza de las letras y a la influencia del célebre santuario de Braurón (es típico que un nombre raro se trate

Διὸσαύλου καὶ Βαυροῦς, οἱ δὲ Γῆς καὶ Οὐρανοῦ, Ῥαδάμανθους Διὸς καὶ Εὐρώπης, Μουσαῖος Ἄντιοφήμου, Εὐμόλπος Μουσαίου, Τροφώνιος Ἀπόλλωνος, [ἱερομ]νημ[ο]νων [οἱ ἀρι]στοι. Que las diversas genealogías de Triptólemo se discutieran entre los mitógrafos alejandrinos¹⁹⁷ es lógico si la Eleusis local –fueran o no estrictamente misterios sus festivales– rivalizaba con su modelo eleusino en la genealogía de los personajes centrales del episodio.

En relación con el mencionado culto de Triptólemo y tal vez con esta celebración en la Eleusis alejandrina, está también la figura de Aion, al que encontraremos en un texto de Epifanio (*Panar.* 51.22) como posible receptor de influencias órficas. Su figura, muy potenciada por los dominadores ptolemaicos y romanos, recibe un culto cuyo carácter misterioso se discute. A. Alföldi ha elaborado la visión más completa de este culto de Aion como una religión de raíces greco-orientales que promete otra vida feliz, promovida por los dueños de Egipto para dominar fácilmente a las masas¹⁹⁸. De ser cierta al menos en parte esta construcción, los elementos órficos apuntados por algunos estudiosos¹⁹⁹ en esta teología del Aion serían una prueba más de que la tradición órfica era un eficaz canal de transmisión, precisamente porque su flexibilidad le permitía adaptarse al nuevo entorno, de la mitología y el culto de Deméter y Perséfone entre Grecia y Egipto.

3.5.4. Misterios, magia y orfismo en los papiros egipcios

Es difícil deslindar dónde acaba la religiosidad misteriosa y dónde empieza la magia. Las difusas fronteras entre ambos mundos serán redefinidas por los cristianos (en especial Clemente), que deciden calificar todo el paganismo y sus misterios, sin más, de hechicería (*cf.* V.4.1 *infra*). Esta exageración apologética se sustenta, sin duda, en que la religiosidad misteriosa, por su naturaleza individualista y de relación personal entre hombre y divinidad, puede fácilmente derivar en magia, en cuanto el hombre cree poder controlar por medio del rito la voluntad del dios al que antes simplemente

de convertir en uno más conocido); Urano y Gea aparecen como ascendencia de los hombres en las laminillas y como pareja en diversas teogonías órficas; Radamantis y Museo como hijo de Antiofemo pertenecen también a la tradición órfica.

¹⁹⁷ Probablemente los ἱερόμνημοι que el papiro menciona son los archiveros del santuario de Deméter del que provienen estas informaciones redactadas en este compendio escolar (Baldascino 1990) – según nuestra interpretación, del de Alejandría.

¹⁹⁸ Alföldi 1979: pero su visión de un Aion dios de ultratumba cuyo culto tendría raíces orientales y griegas recibe una dura crítica de Zuntz (1988), que demuestra que Aion Plutonios no tiene que ver con el dios Plutón (Hades) sino con πλοῦτος (riqueza), y que por tanto su dominio no es el otro mundo, sino éste.

¹⁹⁹ Aparte del niño nacido de Kore descrito por Epifanio, *cf.* Boyancé 1935, que identifica el *mundus* que Macrobio (*Somm. Scip.* 1.12.12) dice simbolizado por el huevo con este Aion alejandrino.

procuraba atraerse²⁰⁰. La permeabilidad de los límites se muestra en la presencia de las divinidades de los misterios griegos, junto a otras figuras de distinto origen, en las invocaciones conservadas en los papiros mágicos egipcios que presentan no pocos elementos órficos.

Un ejemplo claro de la continuidad de los elementos órficos que encontramos en los cultos místéricos y en los conjuros mágicos son los juramentos que supuestamente los iniciados pronunciaban antes del ritual prometiendo mantener el secreto de lo que iban a hacer, oír y presenciar²⁰¹. Hay testimonios que afirman explícitamente su existencia en los rituales órficos (OF 614-618). Conservamos además dos citas de unos *Horkoi* atribuidos a Orfeo: una es transmitida por el neopitagórico Teón de Esmirna, que, a propósito de la explicación de la Ogdoada como primer poliedro, transmite tres versos de “los juramentos órficos” que en su interpretación se refieren a esta forma geométrica²⁰²:

ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἔόντων
πῦρ καὶ ὕδωρ γαίαν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
ἠέλιόν τε Φάνη τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν.

Por los generadores de los inmortales que siempre existen
fuego y agua y tierra y cielo y luna
sol y el gran Fanes y la negra Noche

Otros tres versos muy parecidos, que aparecen citados en la *Cohortatio ad Graecos* (15.2 = OF 620; cf. IV.5.4.2 *infra*), son atribuidos también a los *Horkoi*:

Οὐρανὸν ὀρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον·
αὐδὴν ὀρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγγετο πρῶτον,
ἠνίκα κόσμον ἅπαντα εἰς στηρίζετο βουλαῖς.

Juro por ti, Cielo, obra sabia del gran Dios:
Juro por ti, Voz del Padre, la que primero emitió
cuando afirmó todo el cosmos conforme a sus designios.

Veremos que se discute si estos versos son o no una falsificación judía, y, al igual que los de Teón, nos es imposible saber si alguna vez tuvieron uso ritual o son una simple invención literaria compuesta directamente con fines alegóricos. Pero aunque sea

²⁰⁰ Esta diferente actitud ante la oración y el rito sigue siendo el criterio más fiable para la distinción entre magia y religión. Cf. Fowler 1994.

²⁰¹ Estos juramentos son el típico caso en que la tradición literaria exagera y mitifica debido al interés novelesco que tiene el secreto, que sí existía en ciertos rituales místéricos. Cf. Henrichs 1972, Burkert 1995.

²⁰² *Exp. Rer. Math* 104.20 (OF 619). Bernabé-Jiménez 2001, 195 lo ponen en relación con la laminilla grande de Turios como expresión de una teoría cosmológica de los cuatro elementos, lo que abunda en la conexión apuntada por Kingsley 1995 entre el orfismo de Sicilia y el de Egipto. Aparte, conviene señalar que la cita va seguida de una cita de la estela egipcia de Evandro. Quienquiera que sea este personaje, es una nueva conexión egipcia para estos *Juramentos*, aparte de los paralelos con los papiros mágicos. Sobre las estelas egipcias como fuente autorizada de sabiduría, cf. III.3.4 n. 42.

este último el caso, no cabe duda de que se hace eco del estilo de los juramentos rituales que realmente debieron practicarse en algunos misterios y que encontramos también como meras fórmulas mágicas de invocación en los papiros egipcios, recogidos en el *OF 623*:

- *P. Mag.* IV 1709 (I 126 P-H) ὀρκίζω γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ φῶς καὶ σκότος καὶ τὸν πάντα κτίσαντα θεὸν μέγαν
- *P. Mag.* XII 84 (II 63 P-H) ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀγίου καὶ κατ' ἐπιτίμου ὀνόματος, ὧι πᾶσα κτίσις [ὑ]πόκειται
- *P. Mag.* I 305 (I 16 P-H = *Hymn. Mag.* 23 II 241 P-H.) ὀρκίζω κεφαλὴν τε θεοῦ ὅπερ ἐστὶν Ὀλυμπος κτλ
- *Hymn. Mag.* 5 (II 241 Pr.-H.) 29ss ὀρκίζω σε, σφραγίδ[α θ]ε[λοῦ] κτλ
- *Tab. defix.* 242 Audollent ἐξορκίζω σε ... τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα γῆν κτλ
- Lamina plumbea saec. III-IV p. Ch. (Jordan, *ZPE.* 72, 1988, 249 = *Suppl. Mag.* 49 Daniel-Maltomini) 15 ὀρκίζω πάντας τοὺς δέμονας κτλ. 28 ἐξορκίζω σε κτλ 32s ὀρκίζω σε κτλ.

El estrecho paralelo de los *Horkoi* órficos que, fuera o no su uso ritual en los misterios una ficción literaria, eran utilizados para alegorización filosófica como en Teón, con estas fórmulas rituales cuasi-mágicas deja entrever una profunda ligazón entre los rituales místéricos, los conjuros mágicos, y la interpretación filosófica de estos elementos²⁰³, una conexión a la que la flexibilidad de la literatura órfica se presta perfectamente. Otros testimonios avalan esta primera impresión:

Primeramente, varias invocaciones con ὀρκίζω aparecen también en un papiro del siglo IV d. C. en que a una larga cosmogonía de rasgos gnósticos, cuya raíz parece estar en los rituales egipcios de coronación real²⁰⁴, se añaden varios conjuros mágicos, con palabras rituales mezcladas con otras incomprensibles (entre ellas Dioniso y Baubo en l.917, 924). Inmediatamente después, uno de estos conjuros se introduce con la frase (933): ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος τῆς ἰδίας: “el teólogo Orfeo transmitió en su *parastichis*”²⁰⁵. Poco después (946) otro conjuro se

²⁰³ Aunque la evidencia papiroológica nos permite focalizar esta continuidad en Egipto, seguramente tiene precedentes y paralelos en otros lugares, como Sicilia (Kingsley 1995) y Grecia (*cf.* los *loci similes* en la edición de Bernabé *ad loc.* y Bernabé 2003).

²⁰⁴ *P. Mag.* XIII P-H, editado y comentado por Dieterich 1892 y Merkelbach-Totti 1990-1992 (cuyo título, *Abrasax*, se remite expresamente al de Dieterich, *Abrasax*, ambos nombres divinos formados a partir del valor de las ocho letras). La Ogdóada es la entidad cosmológica fundamental. Recordemos que Teón justifica la Ogdóada con los versos de los *Horkoi* de Orfeo (Merkelbach-Totti 1990 I, 208). Este dato apoyaría la tesis de Dieterich (1891) de que las cosmogonías órficas son un precedente directo de ésta, aunque no es fácil demostrarlo en tal amalgama de elementos griegos y orientales. La búsqueda de términos concretos vinculados al orfismo es un método más seguro para rastrear influencias que los paralelos ideológicos.

²⁰⁵ Este título es de significado oscuro. Dieterich (1891, 165 n. 2) hizo la sugerente propuesta de relacionarlo con ciertos poemas acrósticos (*AP* 9, 524-525: dos himnos a Dioniso del estilo de los *Himnos Órficos* cuyos epítetos están ordenados alfabéticamente). Aunque no puede comprobarse, lo cierto es que el alfabeto tiene gran importancia en los conjuros mágicos (Dornseiff 1925), incluido este papiro, y no sería de extrañar, como una nueva prueba de que la magia elemental y la literatura refinada pueden tocarse en este ambiente sincretista

atribuye a Erotilo ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς²⁰⁶. Otros ilustres personajes a los que se atribuyen conjuros son Zoroastro, Moisés y Pirro –los teólogos más prestigiosos para los filósofos son también los magos supremos en los conjuros–. Tenga o no la cosmogonía precedente restos de influencia órfica, lo cierto es que el autor de esta compilación mágica creía estar reuniendo textos de corte similar, lo que demuestra que en la práctica magia y cosmogonía no estaban claramente delimitadas²⁰⁷.

Otro papiro (*PMG* VII 450 = II 20 P-H = *OF* 830 I) llama a la célebre fórmula mágica *aski kataski* un *logos orphikos*:

ἐὰν δὲ κατορυκτικὸν ποιῆις ἢ «εἰς» ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ ῥοὺν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ, γράφε τὸν λόγον τὸν Ὀρφαϊκόν· ἄσκει καὶ τασκει ἴδω, καὶ λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἄμματα τξε' καὶ ἕξωθει περίδησον, λέγων πάλιν τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὅτι ἰδιατήρησον τὸν κάτοχον ἢ κατάδεσμον, ἢ ὃ ἂν ποιῆις, καὶ οὕτως κατατίθεται.

Y si haces que quede sepultada (la lámina) en un río o en el mar o en una corriente o en un pozo o en una fuente, escribe, pronunciándola²⁰⁸, la fórmula órfica “*askei kai taskei*”. Y después de coger un hilo negro, hazle 365 nudos y átala (la lámina) por fuera, pronunciando otra vez la misma fórmula y la siguiente: “cuida el conjuro” (o atadura, o lo que hayas hecho), y de este modo tiene efecto.

Este testimonio es de gran interés, pues lo que atribuye a Orfeo es el comienzo de las famosas *ephesia grammata*, poderosos ensalmos muy populares en la Antigüedad tardía mencionados por diversos autores²⁰⁹. Hesiquio (s. v.) dice que eran seis palabras (Ἄσκι, Κατάσκι, Λίξ, Τετράξ, Δαμναμειεύς, Αἴσια) aunque algunos farsantes (τίνες ἀπατεῶντες) añadieron otras posteriormente. Por su parte, Clemente (*Strom.* 5.8.45.2) se hace eco de que el pitagórico Andrócides, autor de un *Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων*, las alegorizaba según una interpretación cosmológica:

En efecto, Andrócides el pitagórico dice que las llamadas “letras efesias”, célebres en extremo, tienen la función de símbolos. Y que *Askion* significa la oscuridad, porque no

²⁰⁶ El *P. Mag. ap. Suppl. Mag.* II 96, 24 = *OF* 833 escribe bajo lo que parece ser el nombre de Erotilo nuevas palabras mágicas, algunas de las cuales parecen provenir del culto de Deméter y Perséfone, aunque también se asocian a Hécate: 1.31 κοκκωβαλιη κορκο (granada); 1.44: Brimó; otros términos parecen proceder de mitología órfica también: 1. 25 y 1.30: ημωγεινη; 28 ανδρωγεινη ανδρογυνη (Maltomimi 1979). El *P. Mag.* VII 479 = *OF* 832 empieza el conjuro con una invocación a Eros-Erotilo. Ello apoya la idea de Merkelbach-Totti (1990, 218): un poeta órfico habría puesto palabras en boca de un “amorcillo”, que otros usuarios habrían creído el autor del libro. De ser cierto, sería un ejemplo más de la facilidad con la que los elementos se desgajan de su contexto original en este mundo de sincretismos mágicos. La mencionada aparición de Baubo confirma el fácil trasvase de elementos órficos hacia estos conjuros.

²⁰⁷ Al contrario, ya los más antiguos textos mágicos mesopotámicos tienen una estructura en que se desciende de la cosmogonía general al detalle particular que se quiere remediar, como un dolor de muelas, haciendo descender lo segundo de lo primero. *Cf.* también Burkert 1998.

²⁰⁸ Este énfasis en la pronunciación oral, pese a la transmisión escrita, es de gran importancia. *Cf.* Versnel 1999 y V.5.2.2 sobre el poder de la voz.

²⁰⁹ Sobre esta fórmula mágica y su origen en antiguas fórmulas rituales *cf.* Bernabé 2003.

tiene sombra, *Kataskion* la luz, porque ilumina la sombra, *Lix*²¹⁰ es la tierra según una antigua denominación, y *Tetrax* el año, a causa de las estaciones, *Damnameneo* el sol, que es dominador, y *Aisia* la voz de la verdad. Así pues, el símbolo significa que las cosas divinas están ordenadas, como la oscuridad respecto a la luz, el sol respecto al año y la tierra respecto a la producción entera de la naturaleza.

En el capítulo IV veremos qué pretende demostrar Clemente con este texto. Lo que ahora nos interesa es señalar que según estos dos testimonios, lo que hoy consideraríamos un ridículo abracadabra era objeto de sofisticadas interpretaciones científicas y de debate sobre qué era original y qué falsificado, exactamente igual que la literatura órfica de más alto nivel (teogonías, himnos). Una vez más, las fronteras entre magia, religión y ciencia, o entre orfismo de alto y bajo nivel, parecen difuminarse, más como un producto de anhelos modernos que de necesidades antiguas.

Una fórmula emparentada con el *aski kataski* (I.12: ἄσκει κατὰ σκ(ε)ιερώων) aparece también en otro papiro mágico del III-IV d. C.²¹¹ Curiosamente, la siguiente línea dice τετέλλεσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέβη]ν Δακτύλων' καὶ [τ]ὰ ἄλλα εἶδον κάτω παρθένε, κύων', καὶ τὰ λοιπὰ πά[ν]τα²¹². En esta frase se ha visto²¹³ una reminiscencia litúrgica del culto misterioso de los Dáctilos del Ida en el que el descenso al Hades desempeñaría un importante papel. El género de la *catábasis*, cuya importancia en círculos literarios hemos tenido ocasión de comprobar²¹⁴, parece no ser del todo ajeno tampoco a este tipo de conjuros mágicos: Bernabé (2003b) ha mostrado las relaciones entre las *ephesia grammata* y las laminillas órficas de oro que tienen el descenso al Hades como tema principal.

La misma unión entre misterios, catábasis, cosmología y conjuro mágico que observamos en estos papiros se observa en una laminilla de plomo de procedencia egipcia (OF 830 II: II-IV d. C.) en que, además del *aski kataski* inicial, encontramos citadas en las líneas 64-73 a diversas divinidades de ámbito misterioso. El texto es tan

²¹⁰ El doblete αξ / λιξ producido por la semejanza de la Α y Λ mayúsculas griegas parece indicar que aun en estas fórmulas mágicas la transmisión era fundamentalmente escrita.

²¹¹ PMG LXX, 12 (202 P-H) = OF 712. Bernabé 2003 demuestra la procedencia de la fórmula abreviada de estas cadenas fónicas más largas.

²¹² Bernabé 2003, 12 ofrece tres convincentes argumentos para mantener Δακτύλων en este contexto mágico, pese a que esta palabra viole la métrica: Clemente (*Strom.* 1.15.73.1) atribuye a los Dáctilos la invención de las *ephesia grammata*; Damnameneus, que es una de las seis palabras citadas, es el nombre de un Dáctilo del Ida (el Dominador), y Plutarco (*quom. quis suos in virt. sent.* 15, p.85b) dice que quienes se aprenden los nombres de los Dáctilos los utilizan como protección contra el miedo

²¹³ Betz 1980

²¹⁴ El *Papiro de Bolonia* (cf. II.2.4 *supra*) documenta la existencia en el Egipto del s. III d. C. (y antes, pues probablemente su modelo es helenístico alejandrino) de poesía órfica sobre los terrores y bienaventuranzas del Más Allá, que influyen también sobre la escatología cristiana (cf. III.6 *infra*). No podemos saber si el poema mismo tendría algún uso ritual o al menos religioso (en el códice en que se ha conservado va seguido de un *Homeromanteion*), pero sin duda este género de literatura influyó en los conjuros mágicos.

revelador de la evolución de la creación de nuevas creencias mágicas a partir de los misterios griegos en el Egipto imperial que merece la pena citarlo, subrayando las palabras de connotación misteriosa y órfica y dejando sin traducir las que son mero conjuro incomprensible:

ασκι κατὰ σκι[ερῶν] ὀρέων μελαναυγέα χώρον
 <Περσεφόνης> ἐκ κήπου [ἄγει πρὸς ἀ]μο(υ)λγὸν ἀνάγκη
 τὴν τετραβάμονα πλάις ἀγίην Δῆμητρος(ς) ὀπτηδόν,
 αἶγ' ἀκαμαντορόα(ς) [νασμοῦ θαλεροῖο γάλακτος
 θησόμεινον < >
 λαμπάδας <Ε>ίνωδί[α<ι>] Ἐκάτη<ι> φρι(ε)ικώ(ι)δ<ε>ι φωνη<ι>
 βάρβαρ(ε)ον <ἐκ>κράζουσα θεὰ [θεῶ]ι ἡγεμονεύει(ς).
 Νύξ, Ἔρεβος σκότιον, Αἰών, Φάος, Ἄρτεμις ἀγνή,
 τεξετωνεπετ τετραβάμων δορ.[.]πασαεα
 κεςτώ<ι> ἀγαλλομένη Ἄφροδίτη, Περσεφον<ε>ίη
 φορβη ἰοχέαιρα οἰαιαιω πρόσκοπε ἰοδάμασσα

Aski cuando por los umbríos montes por la región de negros resplandores desde el jardín de Perséfone a la hora del ordeño lleva por necesidad el niño a la cuadrúpeda santa acompañante de Deméter la cabra, para mamar de la fuente de inagotable leche ¿reclamando? antorchas para Hécate en la encrucijada con terrible voz la diosa guía al extranjero al dios. Noche, Erebo oscuro, Eternidad, Luz, santa Ártemis, *exetonepe* cuadrúpedo ciervo? se deleita en su cinta Afrodita, la de Perséfone *phorbe* la que lanza flechas *oioaiaio* providente *iodamasea*²¹⁵

Hay que mencionar por último otros dos papiros²¹⁶ del siglo III d. C. que, como los citados anteriormente, contienen un juramento de silencio. El hecho de que aparezca en dos papiros que se complementan mutuamente hace muy probable que fuera un poema semi-literario bastante extendido para un uso himnico ritual. Nos interesa porque contiene una concepción cosmogónica de tono gnóstico que parece presentar rastros de las cosmogonías órficas, entre otras²¹⁷. La importancia de la cosmogonía en el ritual liberador, tanto misterioso como mágico, ofrece una evidente razón para explicar el prestigio de Orfeo entre estos conjuros, pues posiblemente no fueran las suyas las únicas cosmogonías utilizadas en estas amalgamas sincretistas propias de la atmósfera

²¹⁵ Deméter, Perséfone y Hécate como divinidades misteriosas no necesitan aclaración. En cuanto a las demás palabras subrayadas, Noche aparece con frecuencia en las teogonías órficas; Aion puede estar relacionado con un culto de Kore de color órfico en Alejandría, según un texto de Epifanio (*Panar.* 51.22.8-10); Faos es una muy posible variante, muy querida por los gnósticos, del luminoso dios órfico Fanes, según Hipólito (*Ref.* 5.20.4); Afrodita aparece en las teogonías órficas y en especial en la que, de probable origen alejandrino, sirve de base a la descripción de Clemente de los misterios órficos (*Protr.* 2.14). Comentaremos en el capítulo IV los textos cristianos citados.

²¹⁶ *PSI X* 1162 = *OF* 621 I y *PSI X* 1290 = *OF* 621 II.

²¹⁷ Llamarlo netamente “órfico”, como quiere Schütz 1939, supone ignorar que puede contener además muchos otros elementos de origen egipcio, gnóstico o judío (*cf.* Bernabé *ad loc.*). En el ambiente fluido del Egipto imperial es imposible categorizar con etiquetas fijas los textos. *Cf.* capítulo III.

gnóstica, pero ningún otro autor de cosmogonías tenía tal fama de patrón de rituales místéricos y de conjuros mágicos.

Esta mezcla de diversas divinidades místicas, de conjuros que provienen de antiguas fórmulas rituales, que encontramos íntimamente vinculadas al ámbito órfico como las laminillas, y de poesía órfica como las cosmogonías o las catábasis y, en ocasiones, atribuidas explícitamente a Orfeo²¹⁸, es sin duda la “base de plausibilidad” sobre la que los apologistas alejandrinos (Clemente, Atanasio) tachan a Orfeo de *goes*, autor de conjuros vanos. Tratan, como veremos, de dividir con una rígida separación entre religión y magia (adscribiendo a la segunda todo el paganismo) lo que era un realidad fluida, desde los cultos místéricos más elevados a los conjuros más simples. La estrategia de los filósofos neoplatónicos y neopitagóricos es, como hemos visto, muy distinta: tratar de dar a todo este mundo de misterios y conjuros un sentido alegórico que satisficiera las más elevadas aspiraciones.

El panorama alejandrino nos permite observar mejor que en ninguna otra región –entre otras cosas por la riqueza en fuentes papirológicas– la multiplicidad de direcciones en que el orfismo extendía su influencia. Hemos visto diversos elementos órficos impregnando con gran continuidad las *teletai* dionisiacas, tanto las que se siguieran realmente celebrando como fruto de una *paradosis* que el decreto de Ptolomeo Filópator no consiguió extirpar del todo como las que para la imaginación colectiva se seguían celebrando –una tradición que hacía fácil su resurgimiento en cualquier momento–. Es muy probable su presencia también en los festivales de Deméter y Perséfone que, a imitación de Eleusis, pudieran celebrarse en Alejandría. Y los poemas y *hieroi logoi* órficos –cosmogonías, catábasis– que estaban en la base de estos misterios de Dioniso y Deméter/Kore han demostrado ser también una base constante de los conjuros mágicos que los papiros y laminillas plúmbeas testimonian. Pero no sólo eran objeto de vulgarización en los conjuros. También fueron objeto de interés por parte de los estudiosos de la religión –cuya tarea posiblemente se vio facilitada por el decreto de Filópator que mandó reunirlos en Alejandría–, y sirvieron de inspiración para otros grupos de intereses más elevados que precisamente en Egipto tenían su mayor arraigo: inspiración poética para las elevadas especulaciones de los gnósticos, para las

²¹⁸ Esta amalgama, unida bajo la égida del orfismo, de religión, magia, ciencia y poesía está bellamente descrita por Merkelbach-Totti III 1992, 22, comentando la cosmogonía de Leiden: “Wir sind in dem merkwürdigen Zwischengebiet, an welchem Wissenschaft und Aberglaube, Theater, Religion und Mystik ihren Anteil haben; und nicht vergessen wollen wir den Anteil der Poesie, denn auf eben diese Lehre von Daimon und Tyche hat Goethe zurückgegriffen, als er das Gedicht "Urworte: Orphisch" schrieb.”

falsificaciones de los judíos, y para la poesía neopagana de Nono de Panópolis, y también base alegórica para la filosofía neopitagórica y neoplatónica. Al final de la Antigüedad, en directa competencia con los monjes cristianos, parece que hubo en Egipto un asceta, Sarapión, cuya única lectura eran los poemas órficos²¹⁹. No es extraño, pues Orfeo parece haber logrado en el Egipto imperial su más grande aura de prestigio en todos los niveles, de los más elevados a los más elementales, de la religiosidad pagana. La leyenda de que su saber religioso venía de Egipto se vio sin duda fortalecida por esta celebridad, que a su vez ella misma había contribuido a causar. Orfeo repite también el camino de ida y vuelta entre Egipto y Grecia que los cultos que se le atribuyen han seguido.

4. Valor religioso de la tradición órfica entre los siglos I-V d. C.

Según lo visto hasta ahora, la presencia de la tradición órfica en la práctica ritual de época imperial varía en forma e intensidad según el momento y el lugar. Las fuerzas propulsoras que predominan en cada región son distintas: en la Hélade es sobre todo el interés de los cultos locales en prestigiar unos cultos fundamentalmente eleusinos con el barniz de Orfeo y sus poemas; en Roma, el neopitagorismo es la única puerta de entrada –aparte de los cultos orientales de procedencia extranjera– de los poemas y ritos órficos; en Asia Menor son los cultos dionisiacos los que reciben mayor influencia de la tradición poética y ritual órfica; en Egipto, elementos de estas tres raíces están presentes en un conglomerado mágico-religioso cercano al gnosticismo y al judaísmo. Sin embargo, no hay que exagerar tampoco las diferencias: los contactos entre estas cuatro regiones eran fáciles y fluidos y encontramos similitudes en todas ellas que permiten hacer un balance general de las características y funciones de los *dromena* órficos en época imperial, respondiendo en lo posible a las preguntas planteadas en 3.1 al hilo de las referencias generales a los *Orphica*: ¿tradicción continua o reinventada? ¿ritos imaginarios o existentes? ¿para qué quería teñirse de orfismo un culto báquico o demetríaco, una doctrina filosófica o un conjuro mágico?

4.1. El poder de la tradición

En las cuatro regiones examinadas hay ciertos rastros de orfismo anterior al siglo III a. C., y en las cuatro reaparece con fuerza, tras siglos de ausencia prácticamente

²¹⁹ Suda, s.v. Σαραπίων. Sobre la cristianización por oposición del orfismo tardío, cf. V.2.4 y VI.3.4.2 *infra*.

absoluta, en época imperial: así ocurre con los relatos de Pausanias sobre Grecia, con la entrada de cultos extranjeros en Roma, con la impregnación de los cultos dionisiacos minorasiáticos²²⁰ y con los papiros místéricos y mágicos egipcios. Sin descartar la posibilidad de cierta continuidad soterrada en algunos casos, lo cierto es que hay una clara recuperación de la tradición órfica desde el siglo II d. C. en adelante²²¹.

¿De dónde proviene esta recuperación del antiguo orfismo? Por un lado, sin duda de la circulación continuada y creciente de poemas órficos de los cuatro géneros que mencionamos al principio. Del poder de la literatura para influir en las creencias y prácticas reales es prueba una fiala de alabastro de época tardoimperial (III-VI d. C.) y procedencia incierta que contiene un verso teogónico tomado de un pasaje de la *Melanipa* de Eurípides que parece modelado sobre la poesía teogónica órfica (*OF* 66: “Cielo y Tierra eran una única forma”), y además un verso muy similar al de un himno órfico transmitido por Macrobio (*OF* 539: “Zeus brillante Dioniso”)²²². Lo libresco y lo real, lo anticuario y lo actual, se dan nuevamente la mano en este objeto, pequeño pero revelador, que muestra el poder de la literatura del pasado para suscitar fervor religioso muchos siglos después, sin necesidad siquiera de que fuera ésta su intención original²²³.

El repaso de los testimonios ha permitido comprobar cómo en la evolución del orfismo, la transmisión de la tradición literaria sobre él (la perspectiva externa) es tanto o más importante que la transmisión directa de ritos o poemas (la perspectiva interna). Es el recurso a las categorías que observadores externos de estos fenómenos (Heródoto, Aristófanes, Platón, Aristóteles) acuñaron, lo que en buena medida permite a los que, por una razón u otra, están interesados en dar nueva savia a los antiguos rituales y creencias (Plutarco, Apuleyo, los neoplatónicos), renovar la tradición órfica y adaptarla a las nuevas circunstancias, a veces semejantes a las que le dieron auge y, otras veces,

²²⁰ En algunas inscripciones de los siglos I-II a. C. se han querido reconocer elementos órficos. Desde luego estos son mucho más dudosos que en las inscripciones recogidas, pues en vez de hacer lugar a imágenes míticas, se suponen “órficas” por sus conceptos, lo que sobre todo en esta época es ya muy arriesgado. Cf. p. e. una inscripción de Panticapaeum del I a. C. (*OF* 467) y la atinada resistencia de Nock 1940 a considerarla órfica; tampoco la de Halicarnaso del s. I-II a. C. (*OF* 581) tiene unas referencias órficas tan claras como las que encontramos dos siglos después, pese a que el tono místico sí es indudable.

²²¹ Ello coincide además con el momento de la recuperación de otra literatura teológica como los oráculos, sin duda por necesidades parecidas. Sobre éstas, cf. Lane Fox 1986

²²² *OF* 66 III, 539, 540. Delbrueck-Vollgraf 1934, 133 piensan en una procedencia posiblemente de Asia Menor, lo que encajaría con el comprobado peso de la tradición órfica en la región; cf. Bottini 1992, 124.

²²³ Casos comparables son el uso de las *Ranas* de Aristófanes (Lada-Richards 1999) para epitafios funerarios de corte escatológico en época tardía. En esa misma línea, los ataques de Ireneo (*Adv. Haer.* 2.14.1) a la cosmogonía paródica de las *Aves* de Aristófanes (690ss = *OF* 64) es un probable indicio de que era tomada en serio.

totalmente distintas²²⁴. Un paralelo claro pueden ser los movimientos esotéricos que hoy se reclaman herederos de, por ejemplo, Hermes Trimegisto y reutilizan textos y recrean rituales herméticos. Ese hermetismo es heredero del antiguo y puede asemejarse en muchas cosas a él, pero no por tradición interna ininterrumpida del hermetismo (aunque así lo sostengan sus practicantes), sino por el prestigio que los testimonios antiguos, y especialmente los contrarios, le han conferido. La continuidad entre el orfismo antiguo y el tardío está tanto o más garantizada por sus observadores externos, incluso por sus detractores, que por la imaginada transmisión sucesiva entre las generaciones de “órficos”.

Que Pausanias o Apuleyo imitaran a Heródoto al referirse al orfismo, lejos de quitarle valor como un fenómeno libresco y artificial, muestra la razón de su creciente popularidad en la religiosidad imperial: el orfismo es ante todo una tradición, una *paradosis* que se transmitirá en poemas copiados y expandidos, en alusiones literarias y filosóficas a rituales imaginados, incluso tal vez en ritos realmente transmitidos por sucesión generacional. Pero en cualquier caso su valor se funda en ser depositario y continuador de una tradición muy antigua, situada en los orígenes mismos de la civilización griega. El esfuerzo intelectual y religioso griego se orienta desde fines de época helenística sobre todo a recuperar la tradición, a engarzar con ella y continuarla, no sólo como emblema de la identidad helena frente a Roma, sino como medida de la propia veracidad del contenido religioso o filosófico o literario que se pretenda sostener, que será tanto más creíble cuanto más hunda sus raíces en esta tradición, garantizada por su transmisión de generación en generación desde la más remota antigüedad²²⁵. Las invocaciones a la *paradosis* y a *ta paradomena* son constantes en las inscripciones rituales²²⁶. Conectar el culto con Orfeo o darle un cierto tono órfico con algunas alusiones a sus mitos y rituales suponía inmediatamente garantizar la vinculación del culto a esta venerable *paradosis*. Lo que hoy llamamos orfismo se conceptualiza en esta época como una tradición²²⁷ y realmente la definición antigua enfatiza más que el abstracto *-ismo* moderno el carácter abierto de un conjunto de elementos cuyo valor no

²²⁴ Cf. V.2.3.3 para la tradición de crítica del *goes*, de la que participan desde Platón y el comentarista de Derveni, pasando por Cicerón y Livio (*cf. supra*) hasta los cristianos y paganos en mutua competencia, o la legislación bajoimperial. Todos ellos usan exactamente los mismos tópicos. Cf. Fögen 1991.

²²⁵ Alcock *et al.* 2001, Veyne 1983, Lane Fox 1986 son algunos de los estudios más célebres sobre las causas y manifestaciones este retorno al pasado griego en época imperial.

²²⁶ Cf. índice de Sokolowski 1955, 1960, 1962.

²²⁷ Casadio 1990 recoge los múltiples textos que utilizan en contexto órfico el verbo *paradidomi* o derivados.

está en su orden sistemático, sino en su engarce con el pasado. Su sistematicidad no es horizontal en el presente, sino vertical en el tiempo.

En efecto, esta tradición es, sorprendentemente, bastante uniforme por diversos que sean los cultos a los que se adhiere: los elementos sueltos se repiten en distintos testimonios, aun de épocas bastante alejadas entre sí²²⁸, pues repetirse es precisamente lo único que se les pide para ligar con el pasado al que se remontan, no que mantengan una mutua coherencia sistemática.

Puesto que su función primordial en época imperial es teñir, colorear, etiquetar los cultos habituales, no necesita de coherencia interna, sino de colores vivos. Es decir, que serán los detalles más anecdóticos, pero precisamente por eso de mayor fuerza plástica, los que más éxito expansivo tengan. El nombre de Orfeo era desde luego el principal, pero también tabúes como la prohibición de habas o de huevos, apelaciones idiosincráticas como Fanes o Ericepeo, o mitos como los incestos de Zeus o el crimen de los Titanes, imágenes escatológicas, o eslóganes como el *soma-sema*, en resumen, los elementos más reconocibles como pertenecientes a la tradición órfica, son los que son escogidos sin la menor necesidad de sistematización por los cultos religiosos, incluso por los conjuros mágicos y, como veremos, también por la apologética cristiana para sus ataques.

Finalmente, la tradición órfica no es la única existente y tampoco la única en recuperarse en torno al siglo II d. C. En el capítulo III veremos sus relaciones con otras tradiciones filosóficas y religiosas, incluido el cristianismo. Pero los poemas y cultos examinados muestran claramente las líneas de su convergencia completa con sus dos antiguas compañeras en el imaginario religioso griego: el menadismo y Eleusis. No es que se identifiquen, pues mantienen sus rasgos distintivos: pero los elementos que las pudieron hacer diferentes e incompatibles en época clásica²²⁹ parecen haberse difuminado totalmente y nada impide su solapamiento en diversas ocasiones. Tal solapamiento es ligeramente distinto en cada caso:

La tradición órfica es similar a la tradición menádica, muy viva en los espíritus a los que la fuerza de sus mitos e imágenes impresiona, pero mucho menos puesta en

²²⁸ P. e. el tabú del huevo coincidente en Plutarco, Macrobio (*cf.* n. 107 *supra*) e inscripciones como Esmirna; la vestimenta de lino, citada por Heródoto y Apuleyo; los juguetes de Dioniso, en el *P. Gurob* y Clemente, *Protr.* 18.1. Estos ejemplos demuestran que además las conexiones entre testimonios alejados en el tiempo pueden derivar tanto de la influencia del antiguo sobre el moderno como de una tradición común, pero el efecto es idéntico: se garantiza la continuidad con el pasado.

²²⁹ Los puntos de incompatibilidad existentes en época clásica, a veces muy difícil de discernir (Burkert 1977) parecen haberse difuminado totalmente en esta época.

práctica precisamente por la dificultad de llegar a la fuerza de sus imágenes. Con recordarlas y aludirles basta, tanto en un caso como en otro. El famoso y discutido ὁμοφάγιον ἐμβαλεῖν de la inscripción de Mileto es todo lo que tenemos como resto de práctica ritual de la tradición menádica que excita los espíritus a lo largo de toda la Antigüedad incluso hasta nuestros días²³⁰. Con vocabulario e imágenes similares, propias de su origen común en el culto de Dioniso, la tradición órfica debía forzosamente entremezclarse en ocasiones con la tradición centrada en el mito de las ménades. La primera daba un tono más misterioso al culto que inspirara, la segunda más orgiástico, pero ambas cumplían funciones parecidas. Se mezclan, como hemos visto, en los cultos imaginarios, en los reales, y como veremos, también en las críticas cristianas.

La otra tradición de ritos eleusinos, en cambio, es diferente porque el hecho de que fueran practicados realmente, al contrario que el menadismo mítico, la pone en otro nivel que la de ritos órficos: su coexistencia en los cultos en que coincidieran, a la luz de los testimonios, parece haber sido un reparto de papeles entre *dromena* eleusinos y *legomena* órficos.

4.2. Imaginación y realidad de los ritos

Que el motor principal de transmisión y difusión sea la tradición literaria no quiere decir que el orfismo no salga de las páginas de los libros. Sin duda hay ritos, como los mencionados por los neoplatónicos, que sólo existen en el nivel de la imaginación, pero que sirven de metáfora, de imagen literaria y conceptual para articular desde ideas filosóficas a argumentos novelescos. Precisamente los que con más rotundidad se autodenominan “ritos órficos” o presentan detalles más supuestamente propios del rito ideal, como el vestido astral del sacerdote, son los más sospechosos de no pasar de figuras literarias. Aunque en alguna ocasión estas recreaciones dieran ocasión a prácticas verdaderas procedentes de la misma metáfora (como la lira, el huevo o los vestidos rituales que los neopitagóricos o incluso los neoplatónicos pudieran usar), estos *dromena* no dejan de ser librescos y artificiales, puro reflejo de las doctrinas filosóficas que los inspiran. Pero, por otro lado, hay una serie de pruebas fehacientes (iniciación de Plutarco y su mujer, inscripciones de Asia Menor, comunidad de los *Himnos Órficos*) que testimonian la existencia real de ritos que contenían elementos inequívocamente vinculados al orfismo.

²³⁰ Henrichs 1978, con toda la bibliografía pertinente.

Todos estos cultos regulares, realmente practicados, parecen tener los rasgos típicos de los tiasos institucionalizados que proliferan desde época helenística en adelante²³¹. Las inscripciones nos dan una impresión parcial, como si su interés se centrara sólo en los tabúes más anecdóticos y en la jerarquía de sus cargos, lo que ha contribuido en gran medida a fomentar la visión un tanto despreciativa de estos tiasos como poco más que clubes para entretenimiento. Es muy posible que los ritos practicados en ellos tuvieran sólo un leve tinte, nominal más que real, que los entroncara con la tradición órfica, igual que con la menádica o la eleusina. Sin embargo, con toda probabilidad es en un grupo parecido a los Iobacchoi en Atenas, al de Torre Nova en Roma, o al de los *Himnos Órficos* en Asia, donde Plutarco y su mujer participaron en los *orgia* dionisiacos que tanta impresión les causaron. En realidad, de la sinceridad y profundidad de sentimientos de sus participantes no pueden juzgar más que ellos y además, aquí no nos importa tanto lo que eran en realidad como lo que pretendían ser, pues era esta imagen oficial de practicantes de ritos órficos la que se transmitía al público externo, incluidos los apologistas. Poco importa que los “Titanes” de un tiaso se limitaran a portar ese nombre si ello bastaba para hacer creer (por ejemplo, a los lectores de Luciano en su descripción de la danza báquica) en la posibilidad de que podían llegar a representar en un momento dado el papel de estos personajes en el mito. Eran estos tiasos, en fin, los que con su presencia y sus ritos “descafeinados” hacían plausible imaginar en la filosofía, la novela, o la apologética, ritos más idealizados, mucho más cercanos al crudo mito y, por ello, mucho menos practicados, si alguna vez llegaron realmente a serlo.

4.3. Valor religioso de las imágenes órficas

¿Qué aportaba, pues, a un culto eleusino o báquico contener elementos órficos? Éstos podían ser de carácter mitológico, ritual, o incluso pictórico²³²: en cualquier caso, se trata de imágenes concretas (incluido el nombre de Orfeo, que era la imagen más general de todas) no de conceptos abstractos. Ante todo conviene aclarar lo que no aportaban, entre otras cosas para entender la temática de las referencias apologéticas. Hay que insistir en la idea de que el valor de las imágenes órficas adoptadas en los cultos no estaba en el plano ideológico, sino en el de la expresión. Es decir, no

²³¹ Nilsson 1957, Turcan 1992, Burkert 1993.

²³² P. e. la citada pintura de Polignoto descrita por Pausanias (10.30.6ss), o la descrita por Hipólito en Flía (*Ref.* 5.20.4, *cf.* IV.3.5). Es claro que sólo la transmisión escrita las ha conservado, pero la pintura sobre cerámica (p. e. vasos apulios) tiene una función muy similar.

introducían en ese culto una determinada idea o creencia, sino una manera de expresar las que ya contenía el culto al que se adherían.

La razón, ya mencionada, es que la tradición órfica ya no era portadora, como pudo ser en época clásica, de ideas originales y exclusivas, sino que éstas (p. e. dualismo, vida de ultratumba) tenían vehículos de mucha más potencia, como veremos en el próximo capítulo. Por supuesto los poemas órficos contenían diversas ideas teológicas y antropológicas, pero ya eran sobre todo transmisores de ideas fabricadas en otros ámbitos. Una posible excepción es, en cierta medida, el mito de los Titanes, que parecería implicar necesariamente una determinada concepción antropológica, la doble naturaleza, titánica y dionisiaca, del ser humano. Sin embargo, no puede exagerarse este elemento, por tres razones: primero, la mención a otros elementos órficos no implica la presencia de este mito si no es directamente aludido, pues ya se ha dicho que unos elementos órficos no implican necesariamente a los demás; segundo, ni siquiera cualquier mención al mito necesita suponer sus consecuencias antropológicas, y por ejemplo en Esmirna se utiliza simplemente como *aition* de la prohibición de las habas, de donde sería muy arriesgado deducir todo el esquema; y tercero y sobre todo, si bien el mito pudo ser la primera base de la noción del “pecado antecedente” en Grecia, la idea de una falta primigenia que provoca la caída y de la naturaleza dual del hombre era ya patrimonio de muchas otras escuelas (p. e. la gnosis) y el mito no era ya, a la postre, sino una imagen, aunque especialmente prestigiosa, para expresar tales nociones.

Tampoco aportaba el orfismo imperial ningún elemento ético novedoso al culto que lo adoptara. Los preceptos órfico-pitagóricos se referían a la pureza ritual y la moralización progresiva que sufren las prescripciones de pureza les afecta también a ellos, pero no hay indicio alguno que pueda hacer pensar que el orfismo es motor de esta moralización, frente a la filosofía y las religiones orientales²³³. Y aunque determinado mito órfico, por ejemplo las condenas de la literatura escatológica, sirva para reforzar determinadas prescripciones morales, éstas no se fundan en un sistema doctrinal órfico, sino que adoptan la imagen órfica para reforzar un precepto independiente. Estas explicaciones son especialmente pertinentes frente a la idea de ver en la presencia de las condenadas por aborto (o tal vez por la exposición del niño recién nacido) en la catábasis del *Papiro de Bolonia* la prueba de que el orfismo condenaba el

²³³ Parker 1983. En realidad, la separación de estas dos categorías, moral y ritual, es un fruto muy tardío de una reflexión racional sobre la religión y aún hoy en el ámbito cristiano, salvando las distancias, es corriente oír hablar de “pecado” tanto para una falta ritual –faltar a misa un domingo– como moral.

aborto²³⁴. Más bien, la literatura órfica sirve en este caso a una condena del aborto o la exposición infantil de raíz independiente, no surgida del propio orfismo. Lo mismo ocurre en los casos en que los preceptos rituales órfico-pitagóricos se yuxtaponen a preceptos morales (o incluso los etiologizan): no son su raíz doctrinal, sino un refuerzo expresivo que proviene de la reputación de pureza que acompaña a la tradición órfico-pitagórica²³⁵. En el capítulo VI la reacción de algunos apologistas ante estos preceptos dará ocasión de iluminar esta concepción de la pureza por comparación con la cristiana.

Cierto es que hay también una serie de ideas que, aunque no estén presentes en todos los testimonios, se repiten con una frecuencia que hace sospechar su asociación más o menos permanente a determinadas imágenes de la tradición órfica: así, por ejemplo, la inscripción de Zeus-Helios-Mitra-Fanes remite al henoteísmo sincretista que testimonia el *Himno a Zeus* de las *Rapsodias*, heredero de otros anteriores, así como los fragmentos citados por Macrobio. Pero el orfismo no aporta contenidos ideológicos a un culto o a una obra determinados que se sirven de él, sino que es vehículo transmisor de las ideas que éstos quieren expresar previamente. Sólo en este sentido hablaremos de “ideas órficas” en los próximos capítulos.

Así, el orfismo no añade estas ideas a un culto místico carente de ellas (o a una obra filosófica) sino que al contrario, contribuye a resaltar y dar forma expresiva a las ideas habituales de los misterios, que en múltiples ocasiones se expresan por otras vías. Las ideas de un culto teñido de orfismo no son otras que las habituales de un culto místico, con todas las variaciones que puede haber entre ellos, pero también con todos los puntos en común que unen estos diversos cultos. No podemos hablar de creencias teológicas, antropológicas o morales específicamente órficas en época imperial. No hay una sola idea en las *Rapsodias* ni en la restante literatura órfica que no esté presente en diversos movimientos filosóficos y religiosos que las desarrollan con mayores vuelos. Lo que hay en el orfismo es una serie de imágenes poéticas y rituales que permiten darles forma en determinadas ocasiones.

¿Con qué fin? El valor de las imágenes órficas está, según se deduce del material examinado, en su misma procedencia de la antigua tradición mística. Tiempo atrás el orfismo había expandido y popularizado las nociones de inmortalidad y pureza que

²³⁴ Turcan 1956 en su artículo, lleno de acertadas observaciones, trata sin embargo de encuadrar el suicidio, el aborto y el incesto en un supuesto sistema ético órfico de cuya existencia no hay prueba alguna. Además la lectura del aborto en el papiro es muy discutible y puede tratarse de exposición de niños (*cf. supra* II.2.4 n. 20).

²³⁵ P. e. el enraizar en el mito de los Titanes el tabú de las habas o, según he propuesto, la exposición de niños (*supra*. II.3.4 n. 115), preceptos ambos que no nacen de estas etiologías, sino que se refuerzan con ella.

ahora eran el contenido básico de los misterios en general –los teñidos de orfismo y los que no–. Pero ahora, sin añadir carga doctrinal, la referencia al orfismo daba mayor expresividad y prestigio al culto místico que decidía hacerla. No cabe duda de que los ritos, fórmulas y poemas órficos debían seguir manteniendo cierta eficacia a la hora de expresar estas nociones que formaban ya parte de la religiosidad común. Pero sobre todo se la daba la idea aceptada universalmente de que esta tradición órfica era depositaria de un saber antiguo, revelado e inalcanzable para los no iniciados: la antigua teología de los misterios. La remisión al orfismo daba, por así decirlo, un “plus de mistericidad” a cualquier culto y facilitaba experimentarlo como algo trascendente. Y como hemos visto, esa aportación era apreciada por la filosofía y la magia tanto como por los misterios propiamente dichos: en las fronteras difusas entre los tres el orfismo se extiende con especial vigor.

Hay además otro elemento bien patente en el material examinado: la remisión a Orfeo y el orfismo no sólo refuerza la identidad individual como iniciado y la grupal como tiaso, sino que puede ser un instrumento de reforzamiento de la identidad como ciudadano de una determinada ciudad griega, incluso de un estado helenístico como los Ptolomeos o de hombre griego frente a los bárbaros. Por la misma razón por la que el orfismo lleva el estigma de extranjero en Roma, en Grecia va convirtiéndose en signo de helenismo, por remisión a la antigua tradición que fue revelada a los griegos todos. Por eso Orfeo, el mediador entre lo bárbaro y lo griego, se convierte en un estandarte del helenismo de la misma manera que el troyano Eneas lo es de la romanidad²³⁶. Por eso precisamente, como veremos, los neoplatónicos lo tomaron como paladín del paganismo que pretendía salvar la herencia helénica y los apologistas a su vez como representante de ese mismo paganismo griego que deben combatir.

Lo cierto es que esta visión del orfismo imperial puede dejar la impresión de una tradición un tanto superficial, dotada de un gran prestigio pero a su vez limitada a dar una última capa de brillo místico a cultos y ritos que, desprovistos de este reluciente barniz, serían exactamente iguales en su contenido doctrinal. Este juicio, sin embargo, es pura proyección de las categorías modernas de lo que la religión es o debería ser.

²³⁶ Diodoro lo llama “el más grande de los griegos” (4.25.3, 1.23.6). Los pasajes de Pausanias dan cuenta del prestigio de su nombre como fundador de santuarios locales. Plutarco, en cambio, parece heredero de Platón en cierto desapego por Orfeo y la etiqueta “órfico” (Bernabé 1996 y 1998), que guarda para los rituales de Olimpiade y la Bona Dea, pero no para su propia iniciación. No tiene nada de extraño, pues del mismo modo que Orfeo servía de figura que enarbolar entre diversos santuarios griegos, es posible que suscitara precisamente rechazo en otros. En Delfos, sede del sacerdocio de Plutarco, no hay testimonio ninguno de su presencia y es posible que esté ahí la raíz de su aversión.

Encontrar una identidad por un lado como griego, y como iniciado de un culto legítimo por otro es un asunto central para la vida religiosa del hombre antiguo que se acerca a los misterios, cuya preocupación no es la creencia ortodoxa sino la experiencia de salvación por el ritual correctamente realizado. La lucha de los apologistas contra el representante de una tradición tan cercana y tan lejana al tiempo pondrá de manifiesto su importancia capital.

III. Espacios de encuentro entre orfismo y cristianismo

1. *Fluidez y contactos entre diversas tradiciones*

En el capítulo anterior se pasó revista sólo a los testimonios estrictamente “órficos” en fuentes paganas, igual que se hará en el siguiente con los apologistas. La necesidad de limitar a un *corpus* bien definido las fuentes del trabajo puede dar la impresión de que se trata de dos bandos contrapuestos cuya única relación es la oposición que se desprende de las citas de la apologética frente a un orfismo cuyo papel en la religión griega acabamos de comprobar. Nada, sin embargo, mas lejos de la realidad: entre la tradición órfica y el cristianismo hay múltiples puntos de contacto que serán objeto de un breve examen en este capítulo, a fin de comprender la actitud apologética en los capítulos siguientes.

Si las fronteras de todo movimiento filosófico y religioso son permeables, y más aún en época imperial, en el caso del orfismo es evidente que la etiqueta de “órfico” impone sólo un límite formal a una continuidad innegable con otras fuentes, una continuidad tanto ritual como ideológica y literaria. Diversas corrientes filosóficas y religiosas sostienen ideas parejas a las expresadas en los poemas órficos, o elementos rituales y literarios muy parecidos a los órficos, sea bajo el nombre de Orfeo o de otros de similar efecto y autoridad (Sibila, Hermes Trismegisto, etc.). Y estas corrientes filosóficas, literarias y rituales en las que el orfismo participa bañan también las orillas del cristianismo.

En efecto, tampoco el cristianismo es un sistema aislado y perfectamente definido en el mapa ideológico y religioso del Imperio¹. Los apologistas intentan precisamente fijar estas fronteras de identidad propia y definida del cristianismo en los múltiples campos de continuidad con otras corrientes en diversos frentes. La continuidad ideológica con la filosofía pagana es evidente en muchos aspectos, sobre todo por la recepción de ésta y su integración en el cristianismo a partir de la segunda generación cristiana. Tanto o más clara que con la filosofía es la conexión con los cultos paganos –y en especial los misterios– de los que el cristianismo intenta distinguirse y en los que acaba de verse el grado de presencia de la tradición órfica. La cristianización del

¹ Bultmann 1949, Nock 1964 son dos de las presentaciones más célebres del cristianismo en el marco de las religiones de su tiempo. Cf. también Piñero 1991. En cada apartado de este capítulo ofreceré la bibliografía específica sobre las conexiones del cristianismo con cada movimiento filosófico y religioso.

mundo griego implicaba a su vez la helenización del cristianismo en diversos aspectos doctrinales y rituales que hacían a veces muy imprecisa la frontera entre paganismo y cristianismo, una frontera que los apologistas se afanan con insistencia en fijar.

Pero no sólo son fluidos los contornos de paganismo y cristianismo. Igualmente son múltiples los puntos de encuentro con la tradición judía, pese a la creciente divergencia desde el desgajamiento de los primeros cristianos del tronco judío: la herencia del judaísmo helenístico, en especial, es de gran importancia para comprender a los apologistas cristianos que la continúan, su recepción de la cultura griega, en especial la tradición filosófica, y su posicionamiento ante ella. Aún más evidente, en fin, es la continuidad ideológica y literaria con los diversos movimientos heterodoxos, heréticos y para-cristianos que llenan el espacio entre la ortodoxia cristiana, la judía, y las escuelas filosóficas griegas, y que suelen agruparse bajo el epígrafe general de “gnósticos”. En todos estos frentes ante los que la apologética cristiana se esfuerza en encontrar el modo de relacionarse y definirse, la tradición literaria y ritual órfica está muy presente, y sólo desde la conciencia de su importancia puede entenderse la actitud de los apologistas ante ella. Este examen, por otro lado, es necesario para comprender los límites de la presencia del orfismo, pues hay diversos campos en que su relevancia es escasa frente a lo que se suele afirmar.

Así pues, tanto la tradición órfica como la cristiana tienen varios puntos de contacto con otras tradiciones en parte paralelas, convergentes o divergentes con ellas, que sirven de espacio de encuentro entre ambas y que nos dan el contexto en que se mueve la apologética al tomar posición ante el orfismo: la tradición filosófica griega, el género en permanente expansión de literatura teológica, la gnosis, la tradición apologética judía. Veremos por este orden el papel del orfismo en cada una de ellas, de manera muy sucinta, pues se trata sólo de hacer comprensible la fluidez de la situación a la que se enfrentan los apologistas. Todas estas tradiciones conforman un panorama de solapamientos entrecruzados que hace posible, incluso inevitable, el encuentro en diversas ocasiones de cristianismo y orfismo. Con el examen de los testimonios de contacto directo entre ambos acabará el capítulo.

2. Tradición filosófica

2.1. Platonismo

Aunque puede discutirse el grado de influencia, es generalmente reconocido hoy que Platón integró y desarrolló en su sistema filosófico las ideas más originales que el orfismo había introducido en Grecia, como la antropología dualista o la escatología del alma. Estas ideas fueron expandidas por la tradición filosófica platónica y asumidas, en versiones más o menos vulgarizadas, por buena parte del Mediterráneo helenístico.

En este mundo griego que recibe la herencia de Platón hay que incluir, sin duda alguna, el cristianismo: a partir del siglo II la teología cristiana empieza a formularse en las categorías platónicas, no sólo por su prestigio como marca de helenismo sino porque son percibidas como el molde más adecuado para dar una teología dogmática y racional a la Revelación. Es un proceso que empieza sobre todo con Justino, continúa con Clemente, llega a su extremo en Orígenes y toma su forma definitiva en los Padres Capadocios en Oriente (Gregorio de Nazianzo y Gregorio de Nisa) y Agustín en Occidente. No es casualidad que el primero de la lista, Justino, y el último, Agustín, lleguen al cristianismo desde el platonismo como última etapa de su recorrido por las diversas escuelas de la sabiduría pagana, pues era la más cercana en su cosmovisión al cristianismo².

El papel de la tradición órfica en todo este proceso es más bien escaso, por no decir nulo. El platonismo medio, contemporáneo a la recepción cristiana de los moldes platónicos, manifestaba escaso interés por el valor filosófico de Orfeo y la tradición órfica, como se desprende de las escasas menciones de autores como Plotino³. Un centón de citas sobre un tema tan órfico como la caída del alma, utilizado tanto por autores platónicos judeo-cristianos (Filón, Clemente) como paganos (Plutarco, Hierocles, Plotino), incorpora textos de Platón, Pitágoras, Heráclito y Empédocles⁴, pero no hay mención alguna a Orfeo, salvo indirectamente en los pasajes en que Platón se refiere a οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα o expresiones similares. Sin duda había pasajes de la poesía órfica a los que referirse acerca de este tema, pero no interesaban aún a un platonismo

² Cf. Chadwick 1966, Jäger 1961 sobre la recepción del platonismo en la Patrística. Cf. Lilla 1971 en especial sobre Clemente de Alejandría.

³ Sólo tres pasajes con posibles alusiones a detalles anecdóticos de la literatura órfica, que no cita directamente (*Enn.* 1.6.6: el castigo del barro, 4.3.12: el espejo de Dionisio, 5.8.4: Dike como *paredros* de Zeus). Plutarco conoce la tradición órfica indirectamente y sobre todo a través de Platón (Bernabé 1998). Cf. en cambio la gran cantidad de pasajes órficos citados directamente por sus sucesores.

⁴ Burkert 1975 y Mansfeld 1985.

que encontraba mayor autoridad en otros autores. Por ello, cuando el cristianismo incorpora ideas originalmente órficas como el dualismo cuerpo / alma, sólo muy indirectamente puede hablarse de influencia órfica: en realidad, es una expresión inservible en este caso, pues la influencia es puramente platónica y el orfismo no desempeña en este proceso ningún papel, más que como raíz última, ya superada, de la aparición de algunas de estas nociones en Grecia mucho tiempo atrás.

Es a partir de Porfirio y Jámblico, a la búsqueda ya de una tradición antigua que diera la autoridad de una revelación divina a las doctrinas platónicas, cuando el platonismo revalorizó las fuentes órficas de inspiración de Platón hasta afirmaciones claramente exageradas como “Platón imita en todo a Orfeo”⁵. La confluencia con el neopitagorismo y la integración de la tradición órfica en la filosofía neoplatónica es total⁶. Pero, como ya podemos percibir en la polémica de Celso y Orígenes y más aún en figuras posteriores declaradamente anticristianas como Porfirio o Juliano, el neoplatonismo ya no iba a influir en el cristianismo, sino a oponerse a él y el orfismo se convertirá en un caballo de batalla entre ambos.

2.2. Estoicismo

Con el platonismo, la Estoa es la escuela filosófica de mayor importancia en época helenística e imperial y en ella encontramos incluso mayor centralidad de la tradición órfica, sobre todo en sus orígenes. En efecto, el *P. Derveni* ha hecho remontarse al siglo IV ciertos elementos órficos (p. e. la concepción de Zeus como πνολὴ πάντων) que se suponían fruto de la influencia estoica en el orfismo tardío: se abre ahora la posibilidad de que la influencia vaya en dirección inversa y que sean los estoicos quienes se inspiren en la poesía órfica⁷. En cualquier caso, es sabido que Crisipo y los estoicos de la escuela de Pérgamo hicieron frecuente uso de la poesía órfica para adaptarla, por la vía de la alegorización, a su sistema ideológico y que la composición de las teogonías de Jerónimo y Helánico y las *Rapsodias* dejan sentir la influencia de las nociones teológicas estoicas. Ciertos apologistas, como Atenágoras, heredarán fuentes que provienen claramente de círculos estoicos.

⁵ Olymp. in *Phaed.* 7.10. Kingsley 1995, 131 recuerda que pese a su exageración, la frase contiene una *mica veritatis*.

⁶ Brisson 1995 reúne diversos estudios que analizan esta integración en el neoplatonismo.

⁷ Cf. Bernabé 2002c. P. e. el *Himno a Zeus* del pseudoaristotélico *De Mundo* (OF 31) contiene sin duda ideas estoicas, pero estas pueden a su vez derivar del himno contenido en la teogonía de Derveni (OF 14). Brisson y Casadesús han llevado recientemente esta aproximación entre el poema y el comentario de Derveni al estoicismo al extremo de hacer del comentarista un estoico, lo que no parece probable. Pero los paralelos que señalan demuestran que los estoicos son en buena parte depositarios de la teología órfica.

Ahora bien, como en el caso de Atenágoras, la actitud cristiana ante la teología estoica es sobre todo de rechazo, pues su posición es más cercana a la divinidad trascendente del platonismo que a la inmanencia panteísta de la divinidad estoica: el orfismo de procedencia estoica será casi siempre objeto de ataques apologeticos (Atenágoras, Eusebio). En cambio, el cristianismo conecta desde muy pronto con la Estoa en el campo de la ética. Desde el momento en que el retraso de la Parusía inmediata cala en las conciencias, una moral cívica como la que presume el mismo Atenágoras, y que ya encontramos en las Cartas Pastorales del NT, tiene su modelo más obvio en la ética estoica. El énfasis en la ética será una señal definitoria del cristianismo frente a otras religiones que le será de gran eficacia propagandística.

En este aspecto tampoco el orfismo tiene papel alguno de importancia. La preocupación ética del orfismo era muy escasa y superficial, en comparación con su obsesión por los detalles rituales. Vagas menciones a Dike o a la vida justa de los que se salvan es todo lo que se encuentra en los fragmentos conservados, como veremos en VI.2.3.4 En diversas inscripciones de época imperial es posible percibir una moralización de las prescripciones rituales –como por ejemplo, empezar a diferenciar la polución causada por el aborto provocado o no provocado, o advertencias de que hay que entrar puro de manos y de corazón⁸– en las que pueden concurrir elementos órficos, pero esta moralización es atribuible a la influencia del estoicismo (o del neopitagorismo, cf. punto siguiente) o de cultos orientales o del propio judaísmo: no hay base alguna para atribuirla al orfismo⁹. Esta moralización progresiva puede incluso haber afectado a las *teletai* báquicas (CC 3.59) o a la literatura órfica tardía como la catábasis del *Papiro de Bolonia*, que contenía la descripción de los condenados por infanticidio (o aborto)¹⁰. Pero en todos estos casos el orfismo es receptor de la influencia del ambiente general, y no motor de ella como puedan serlo la Estoa o religiones orientales.

2.3. Neopitagorismo

Si escasa es la importancia del orfismo en la metafísica medioplatónica y en la ética estoica, que son precisamente las dos corrientes con las que el cristianismo tiene mayor conexión, mucho mayor es en cambio su presencia en el neopitagorismo.

⁸ Cf. la inscripción de Lindos comentada en II.2.3.4, y la bibliografía citada allí, especialmente Parker 1983.

⁹ Por ejemplo, la famosa inscripción de Filadelfia (Sokolowski 1955 n° 20. II-I a.C.), en la que se ha querido ver influjo órfico por su expreso condicionamiento de la salvación a una vida pura y justa, lo que es atribuible con mucha más razón al influjo estoico y oriental (recordemos que la inscripción es en honor de Agdistis). Cf. Barton-Horsley 1981 sobre esta inscripción.

¹⁰ Cf. II.2.4. n. 20.

Conviene describir brevemente los rasgos generales de este movimiento y ver después su conexión con los cristianos y el papel que la tradición órfica pudo tener en este contacto.

Tras la aniquilación de las comunidades pitagóricas de la Magna Grecia a fines del siglo IV a. C. tenemos muy pocos datos sobre el grado y modo de pervivencia de la tradición pitagórica hasta su resurgimiento en Roma en el círculo de Nigidio Fígulo en el siglo I a. C., que tuvo no poca influencia en Cicerón y Virgilio¹¹. En los tres siglos siguientes, el movimiento goza de cierto prestigio, con destacadas figuras como Numenio o Teón o, en un plano distinto, Apolonio de Tiana, hasta acabar, a partir de Jámblico y Porfirio, convergiendo con el neoplatonismo, al que presta algunos de sus rasgos¹².

En realidad la etiqueta de “neopitagorismo” no proviene de doctrinas originales o de una ética revolucionaria, pues en estos aspectos los neopitagóricos, que no llegan a organizarse en una escuela, participan del eclecticismo general¹³. Precisamente por esa falta de personalidad propia en el plano dogmático o ético, los neopitagóricos acentúan los rasgos de mayor colorido que les pueden distinguir como tales conectándoles con el legendario pitagorismo antiguo, del que reclaman una descendencia directa: aunque la continuidad entre pitagorismo y neopitagorismo es oscura, discutida y en cualquier caso parcial, recuperan y enfatizan los antiguos preceptos pitagóricos, cuya autoridad proviene del mismo hecho de serlo. Los tabúes alimentarios de vestido y de pureza que conforman el *πιθαγορικὸς βίος*, la reencarnación, las sentencias de Pitágoras cobran un nuevo valor simplemente porque *αὐτὸς ἔφα*.

Es obvio que en esta revalorización del ascetismo, de la autoridad cuasi-mística de la tradición antigua, un fenómeno tan ligado al pitagorismo antiguo como el orfismo iba a ser también recuperado, cuando las imágenes órficas interesasen a los neopitagóricos¹⁴. Del mismo modo que los antiguos pitagóricos compusieron poemas órficos, también los neopitagóricos adscriben a Orfeo la *Lyra* o un *Himno al Número*¹⁵. Los temas escogidos –música y mística matemática– son especialmente reveladores

¹¹ Cf. Burkert 1961, Thelsleff 1961 sobre la pervivencia de la literatura pitagórica en época helenística, y Carcopino 1926 sobre su resurgimiento en Roma.

¹² La introducción de J. Dillon y J. Herschbell a su edición de la *Vida Pitagórica* de Jámblico (1991) es un excelente estudio de conjunto sobre el neopitagorismo, centrado en esta obra característica.

¹³ Dillon 1998.

¹⁴ Lizcano (2003) lleva a cabo un rastreo de huellas del orfismo en el *Corpus Philostratum* y concluye que hay abundantes rasgos de pitagorismo y escasos de orfismo. La ausencia de referencias explícitas a la tradición órfica, pese a que Filóstrato se refiere a ideas como un dios creador, reencarnación, etc. debe referirse a que “acepta el núcleo de la teoría sin interesarse por los asuntos míticos que la explican” (p. 70).

¹⁵ West 1983, 29-33.

porque indican la voluntad de empalmar con los aspectos más característicos del pitagorismo antiguo: no cabe duda de que el aspecto musical de Orfeo y su mito fue muy valorado en las especulaciones neopitagóricas de metafísica musical¹⁶. Hay testimonios de que también los tabúes pitagóricos de pureza reforzaron su conexión, ya existente, con la tradición órfica: Orfeo canta el vegetarianismo y en Esmirna encontramos el tabú de las habas justificado probablemente con el mito órfico de los Titanes. Es evidente que la alta consideración del orfismo entre los neoplatónicos es herencia de su recuperación por esta tradición neopitagórica que acaba desembocando en el neoplatonismo.

La relación del judaísmo helenístico y el primer cristianismo con este movimiento neopitagórico es también oscura y difícil de precisar, pero no cabe duda de que existió¹⁷: si en el aspecto dogmático o ético poco tenía que aportar y los tabúes rituales eran rivales e incompatibles con los ritos cristianos (y como tales, veremos que atacados por la apologética), en cambio las imágenes literarias y escatológicas podían tener fácil encaje en los esquemas del cristianismo: la literatura apocalíptica gnóstica y cristiana permite observar la influencia de las teorías del ascenso del alma a través de las esferas celestes. Entre los apologistas, Filón y Clemente de Alejandría parecen haber sido los más abiertos a este movimiento¹⁸. Veremos que las especulaciones musicales de cuño neopitagórico son apreciadas por Clemente, y la relación con Orfeo no debe ser invento suyo, sino un elemento ya presente en sus fuentes neopitagóricas. Es la misma conexión musical que hace seguramente posible la adopción de la figura del Orfeo cantor para representar a Cristo en la iconografía cristiana.

3. Literatura teológica

En el capítulo anterior vimos que la presencia de la tradición órfica en los cultos se hace mucho más perceptible a partir del siglo II d. C. Lo cierto es que la búsqueda de la autoridad de una revelación divina se agudiza a partir de esta época hasta el final de la Antigüedad, en parte por oposición al cristianismo en expansión, en parte porque esta misma expansión se debía a la creciente presencia de esta necesidad religiosa¹⁹. Los poemas órficos tienen este carácter de revelación divina, y como tales son utilizados de

¹⁶ Cf. Boyancé 1936 sobre la dimensión religiosa de la especulación musical pitagórica, plasmada, entre otras cosas, en el culto de las Musas. Cf. también Molina 1999. Cf. Hardie 2004 sobre la presencia de la lira en los misterios y la conexión de especulación cosmológica y ritual místico.

¹⁷ Carcopino 1956.

¹⁸ Tardieu 1974.

¹⁹ Sobre las complejas razones de esta creciente demanda, cf. p. e. Dodds 1965, Lane Fox 1986.

manera creciente en los cultos, en la filosofía pagana y en la apologética cristiana en diversos sentidos. Pero claro es que la órfica no es la única literatura que se pretende revelada, aunque desde antiguo había sido la principal tradición de revelación religiosa. No sólo otras tradiciones antiguas paralelas, como Epiménides o Museo, perviven junto a la poesía de Orfeo²⁰, sino que aparecen nuevas tradiciones que se yuxtaponen a ella e incluso la superan en popularidad. Puesto que en los próximos capítulos vamos a centrarnos en el estudio de la tradición órfica exclusivamente, conviene comentar aquí brevemente estas otras fuentes de revelación pagana que aparecen junto a ella tanto en los escritos paganos como en los cristianos: se indicarán, con la mayor exhaustividad posible, los pasajes cristianos en que Orfeo aparece junto a estas otras fuentes y nos centraremos en sus puntos de diferencia y confluencia con el orfismo. En realidad, los temas de esta literatura son muy similares a los de la órfica y en buena parte recogen su influjo. Finalmente, todas estas corrientes acabarán fusionándose en un solo caudal de teología pagana²¹ que atravesará la Edad Media y llegará al Renacimiento casi como un *corpus* coherente de literatura.

3.1. Otros poetas-teólogos

De modo paralelo a Orfeo y su tradición poética y ritual encontramos otros poetas cuya obra, real o ficticia, también es fuente de autoridad filosófica y religiosa. Desde antiguo figuras semejantes a Orfeo como Museo, Lino y, en menor grado, Olén, Panfo o Ábaris habían dado nombre a poemas en relación con misterios y oráculos susceptibles de interpretación filosófica. Cierta especialización (como la de Museo en poesía oracular) no oculta las evidentes semejanzas. La poesía atribuida a Orfeo y a estas otras figuras –poesía órfica *lato sensu*– proviene de santuarios oraculares y de rituales místicos y la mezcla de semejanza y diferencia que encontramos en los caracteres de estos poetas y su poesía corresponde a la que hallamos entre los diversos misterios locales, de mitos y rituales muy próximos en contenido, pero con personajes y eventos diferentes. Desde el siglo VI a. C. empezamos a encontrar intentos de organizar esta diversidad mediante el natural procedimiento de ordenarlos cronológicamente. Esta estrategia prima sobre la opción alternativa de especializar a cada poeta en un género,

²⁰ Colli 1995 recoge y comenta los textos más importantes de esta tradición sapiencial griega.

²¹ La llamada *Teosofía de Tubinga* es una recolección del siglo VI d. C. de las diversas tradiciones teológicas paganas que supuestamente participan de la Verdad Revelada: junto a diversos oráculos, Hermes y otros poetas y teólogos griegos, no falta el *Testamento de Orfeo*, en una versión tardía que integra las anteriores (Riedweg 1993).

como Museo en el oracular y Orfeo en el misterico (p. e. Ar. *Ran.* 10302s): las fronteras entre estos géneros eran sin duda demasiado difusas como para clasificarlos sistemáticamente. Por supuesto, en la ordenación cronológica primaban los poetas de unos misterios sobre otros según el interés del narrador de turno²². Así, la propaganda eleusina hizo destacar a sus figuras centrales, Orfeo y Museo, mientras que otros cultos más débiles no consiguieron imponer sus propios poetas (Lino, Olén) con tanta fuerza en la tradición posterior. Todos estos intereses locales se fundieron en uno solo al final de la Antigüedad, cuando la lucha en un único frente pagano contra el cristianismo levanta como estandarte, como figuras prácticamente equivalentes, a οἱ θεολόγοι ἀρχαῖοι.

Orfeo es el mayor y más célebre de todos ellos, aunque no es extraño encontrar referencias ocasionales, tanto entre autores paganos tardíos como cristianos, a estos poetas míticos cuando un poema adscrito a ellos es conveniente para la argumentación. Es frecuente que a Orfeo le acompañen Museo y Lino en la enumeración de los teólogos antiguos²³. Pero Orfeo siempre guarda la primacía sobre ellos.

En cambio, se ve ampliamente superado por Homero y en menor medida por Hesíodo, que también eran objeto de todo tipo de interpretaciones y que aunque de menor reputación teológica, gozaban de mucho mayor prestigio literario y cuya poesía, sobre todo, era universalmente conocida²⁴. En el campo teológico también se ve superado en popularidad por un poeta histórico, Empédocles, que se convierte en transmisor de un buen número de imágenes de probable origen órfico que quedan marcadas con su sello y cuya obra es de popularidad creciente desde el medioplatonismo en adelante²⁵. Otra figura histórica, Epiménides, aparece también con

²² El gusto de la historiografía antigua por la continuidad genealógica que permitía conectar épocas míticas con instituciones actuales como la realeza se plasma también en la explicación genealógica de la coexistencia y semejanza de estos poetas. Así, pronto la genealogía que hace a Museo hijo de Orfeo se convierte en la más popular de las circulantes, porque explica fácilmente su similitud con éste. La línea Orfeo-Museo-Eumolpo se convierte además en una fuente de legitimidad para los Eumólpidas, la familia sacerdotal de Eleusis. La facilidad con que se manipulan estas genealogías se muestra en la explicación inversa que da el judío alejandrino Artapano, que identifica a Museo con Moisés y le hace padre de Orfeo (cf. *infra* III.4). También Eumolpo es hijo o padre de Museo según la genealogía (El *P. Cornell* 55, comentado en II.3.5.3 *supra*, es un excelente ejemplo del debate que los mitógrafos entablaban sobre las genealogías de los personajes eleusinos.). Una alternativa a la filiación es la relación maestro-discípulo, que cumple exactamente las mismas funciones: al discípulo puede atribuirse la reordenación de la obra del maestro (Museo en *P. Berol.* 44.4 = *OF* 57). A veces incluso la común descendencia de un dios como Apolo, las Musas o la Luna, convierte a estos poetas en hermanos.

²³ P. e. Hipol. *Ref.* 5. 20.4; Clem. Alex. *Strom.* 1.14.59, Eus. *PE* 10.4.10; Greg. Naz. *Carm. quae spect. ad al.* 1570; Aug. *CD* 18.14, 18.37.

²⁴ Lamberton 1986.

²⁵ Es prueba de ello su importante presencia en el centón usado por el medioplatonismo investigado por Burkert 1975 y Mansfeld 1985.

frecuencia en las menciones de antiguos teólogos, aunque en mucha menor medida que Empédocles. Por fin, aparecen algunos poemas de nueva factura pretendidamente antiguos, como los *Versos Áureos* pitagóricos, exactamente con la misma función. Pero en este campo del nuevo auge de la poesía teológica son sobre todo importantes los oráculos, sobre los que tratan los dos puntos siguientes.

3.2. Oráculos paganos

Con el resurgimiento de la tradición órfica en el siglo II d. C., comprobada en el capítulo anterior, coincide un nuevo auge de los oráculos de Apolo. Las causas de esta coincidencia son las mismas: la búsqueda de una fuente autorizada de cuyo origen divino no quepa duda posible. Los oráculos versificados no sólo atienden peticiones particulares, sino que pueden aprovecharse para formular doctrinas de mucho mayor alcance, de ámbito metafísico e incluso político: desempeñaron, por ejemplo, un papel fundamental en la justificación de la persecución anticristiana²⁶. Al mismo tiempo, como poesía teológica de inspiración divina, eran un apetecible material para las especulaciones filosóficas y teológicas tanto de signo pagano como cristiano. Diversos apologistas, especialmente Lactancio, harán un uso frecuente de los oráculos de Apolo (y diversa poesía órfica) para mostrar que también los paganos intuían el monoteísmo, con diversa poesía órfica. Es muy posible que los cristianos falsificaran varios oráculos de Apolo como vemos que hicieron también con la Sibila²⁷. La *Teosofía de Tubinga*, ya en el siglo VI, recopila todos estos poemas paganos de tendencia monoteísta, reales o falsificados, principalmente oráculos de Apolo y el *Testamento de Orfeo*.

También merecen reseñarse los *Oráculos Caldeos*, la poesía religiosa preferida por Proclo. El neoplatonismo, en efecto, adoptó la teurgia como vía de conocimiento después de Plotino y esta colección de oráculos supuestamente transmisores de la sabiduría oriental, compuesta en torno al siglo III en un lenguaje muy oscuro y abstracto que hacía fácil su interpretación, se prestaba a la perfección a los propósitos neoplatónicos, más aún que los propios poemas órficos, con los que se combinan en un mismo sistema neoplatónico²⁸. Es de destacar que el título de “caldeo” era también prestigioso entre judíos y cristianos, como patria de Abraham (*cf. OF 378*) y de ahí que la colección llegara a transmitirse entera en época bizantina. Sin embargo, los apologistas no citan estos poemas ni para criticarlos ni para aprovecharlos, por lo que

²⁶ Lane Fox 1986.

²⁷ Lane Fox 1986 y especialmente ahora la monografía de Busine (en prensa).

²⁸ Dodds 1951, apéndice II: “Teurgia”. Sobre los *Oráculos Caldeos* es clásica la obra de Lewy 1956.

hemos de suponer que, igual que los poemas falsificados por los judíos y cristianos no salen de su ámbito, los *Oráculos Caldeos*, que son el equivalente neoplatónico de estas composiciones judeocristianas, no llegan a salir tampoco del contexto en que se originaron.

3.3. Oráculos falsificados. La Sibila

Acabamos de decir que los apologistas judíos y cristianos no se limitaron a interpretar según su conveniencia los oráculos paganos, sino que no dudaron en componer oráculos que anunciaran directamente la verdad de su mensaje. Estas composiciones oscilan en un difícil equilibrio entre la imitación creíble de un poema pagano y la integración de la Revelación bíblica, al igual que veremos en los poemas órficos compuestos en ámbito judeo-cristiano. Algunos oráculos de Apolo pueden ser fruto de esta labor de falsificación, pero la candidata ideal fue la Sibila, una sola figura profética en un principio y hasta diez en el catálogo que acabó siendo tradicional. Recordemos el prestigio de los Libros Sibilinos en Roma, cuya recompilación tras su incendio en 83 a. C. a partir de diversas profecías sibilinas desperdigadas por el Imperio da cuenta de la facilidad con que nuevos oráculos conseguían pasar por antiguos²⁹.

Se conservan doce libros de *Oráculos Sibilinos* de contenido sobre todo apocalíptico y milenarista³⁰, obra en su mayor parte del judaísmo alejandrino, aunque el influjo cristiano en ciertos oráculos es defendible y patente desde luego en los libros VI, VII y VIII. Estos tres libros deberían ser prueba suficiente de la relatividad del dogma de que los cristianos no falsifican poemas paganos, sino que reutilizan composiciones judías, por lo que no deberemos descartar la intervención cristiana en algún fragmento órfico que citaremos, en concreto el *OF* 853. La popularidad de la Sibila como profetisa pagana de la verdad supera la de cualquier otra figura en la apologética y en la tradición cristiana posterior. Son sin duda la maleabilidad y prestigio de su figura los que le dan

²⁹ Esta recogida de oráculos sibilinos es la posible conexión entre Virgilio y las imágenes bíblicas a las que recuerda su *Égloga IV*, que fue por ello interpretada en términos cristianos en la Edad Media. Es posible que Virgilio hubiera leído poemas sibilinos de inspiración judía y se hubiera inspirado en algunas imágenes de tipo profético adecuadas al tono de su poema. Estos nuevos Libros Sibilinos fueron destruidos por Estilicón en 404-408 d. C.

³⁰ Cf. Suárez de la Torre 1994 y 2002, y Roessli 2004 con amplia bibliografía. Bartelink 1993 y Sfameni Gasparro 1998 para la actitud cristiana ante los Oráculos Sibilinos, que presenta varias similitudes con la que mantienen ante los poemas órficos.

tamaño importancia. En las cronologías es con diferencia la de más remota antigüedad y se le concede una inspiración propia, no plagiada de la Biblia³¹.

Los cristianos la citan en diversas ocasiones a la par que Orfeo como profetas paganos del cristianismo³². Como ocurrirá con Hermes, esta yuxtaposición puede producir la confusión de textos de ambos (Clem. *Protr.* 7.74.6 = *OF* 844 = *Or. Sib.* 3624). Esta confluencia, sin embargo, no se produce sólo en ámbito cristiano. El capítulo anterior mencionaba (II.3.4) una inscripción de Perinto (*OF* 661) en que un oráculo pagano de la Sibila parece aludir al tema órfico del nacimiento de los hombres a partir de la fulminación de los Titanes. Los profetas paganos se intercambian aquí no los temas de la Revelación bíblica, sino los de la antigua tradición griega. Una vez más, parece que los procesos de convergencia de tradiciones en la literatura cristiana reflejan, como en un espejo inverso, los que ya tenían lugar en la religión griega.

3. 4. Obras en prosa. Los *Hermetica*

Mencionemos por último la literatura que, pese a estar en prosa, se considera también fruto de una revelación divina y que, por tanto, presenta correspondencias con la poesía órfica y es citada en muchas ocasiones al mismo nivel que ésta. Por supuesto, en cierto modo debería encabezar la lista Platón, al que no pocos testimonios presentan como directamente inspirado por el espíritu divino³³. Sin embargo, resultaba más plausible hacer descender su filosofía de una fuente de revelación por vía indirecta, para lo que la tradición órfica resultaba de gran utilidad, como hemos visto. También hay que mencionar aquí la literatura atribuida a Pitágoras o discípulos suyos, que crece sin cesar desde fines de época helenística y que el neopitagorismo usa como base para reconstruir un pitagorismo idealizado en el que la inspiración divina se haría notar por doquier. Pero también a Pitágoras suelen buscársele otras figuras –Orfeo entre otras– como mediadores que le transmitan la revelación divina. La cadena Orfeo-Aglaofamo-Pitágoras-Platón, quizás inventada por Jámblico³⁴, es representativa del modo en que la figura de Orfeo y sus poemas se coordinaba con los escritos filosóficos que necesitaban de la autoridad de su revelación.

³¹ Cf. Ps.-Iust. *Cobort.* 36; prueba de su prestigio es el célebre himno medieval *Dies Irae* que proclama: *solvet saeculum et favilla / teste David cum Sibylla*.

³² P. e. August. *Contra Faust.* 23.1.15; Ps.-Iust. *Cobort.* 16.1, 36.4.

³³ Cf. Ridings 1995 con pasajes cristianos y paralelos paganos.

³⁴ *VP* 28; esta tradición es recogida por Proclo (*in Tim.* 3.168.9, *Theol. Plat.* 1.5). Según Brisson 2000 es invención de Jámblico.

Entre otros escritores de época clásica alegados como autoridad destaca además Ferecides, cuyo escrito cosmológico en prosa (γραφή) veremos comparado por Celso y Orígenes, junto a los poemas de Orfeo y otros poetas, a la Escritura (Γραφή) cristiana, aprovechando la homonimia de ambos³⁵. En este mismo pasaje encontramos la figura de Zoroastro. El legendario fundador de la religión de los magos y otras figuras procedentes del mundo persa, como Ostanos, gozaban no sólo de la autoridad de la revelación directa y antigua, sino del prestigio de lo exótico (como el que también adornaba al tracio Orfeo). Escritos bajo su nombre, por supuesto falsos, circulaban en diversos medios y sus nombres eran invocados desde la filosofía a la magia³⁶. Por las mismas razones, la misma suerte corre la figura de Moisés en ciertos medios paganos aún no inmersos en la polémica anticristiana³⁷.

Pero de toda la literatura en prosa que pretende una revelación divina en la Antigüedad pagana, la más importante es sin duda la literatura hermética, así llamada porque se supone dictada directamente por la divinidad misma, Hermes Trismegisto, que no precisa siquiera de intermediario al que inspirar. El origen y desarrollo de la literatura hermética ha sido objeto recientemente de un detallado estudio de G. Fowden³⁸, al que es obligado remitirse para la descripción del proceso de expansión de esta tradición literaria religiosa, que guarda no pocos paralelos con el orfismo. En especial, los problemas de la unidad de la literatura hermética y su relación con otros movimientos similares, del grado de correspondencia de esta literatura con los ritos mencionados en ella y del grado de cohesión de estos practicantes de ritos y lectores de obras, los hipotéticos “hermetistas”, son cuestiones que se asemejan mucho a las que hemos señalado en el debate órfico³⁹. En cierto modo, el hermetismo es un fenómeno

³⁵ Orig. *CC* 1.16, citado en V.4.1 *infra*.

³⁶ Apuleyo (*Apol.* 27) cita a Orfeo, Pitágoras y Ostanos como prueba de que la magia no es incompatible con la religión y la filosofía.

³⁷ Orígenes en el pasaje citado (*CC* 1.17) protesta de que Celso haya excluido a Moisés de la lista de sabios antiguos orientales, lo que muestra que su presencia en ellas debía ser habitual. Su nombre es corriente como autoridad invocada en los papiros mágicos.

³⁸ Fowden 1986. Supera y actualiza la monumental obra de Festugière 1949-1953 que por supuesto mantiene su interés en diversos aspectos, como también el clásico *Poimandres* de Reitzenstein (1904), que pone en relación textos órficos, gnósticos y herméticos. La edición del *Corpus Hermeticum* y los fragmentos (a excepción de los tres tratados de Nag Hammadi = *N.H.C.* VI 6, 7, 8) sigue siendo la de Nock-Festugière en 1945 (abreviada aquí como NF). A falta de la publicación de papiros inéditos de Oxirrincos (agradezco a Dirk Obbink que me facilitara trabajar en la Ashmolean Library de Oxford con algunos de ellos), el único otro fragmento hermético conservado es *P. Vindob. Gr.* 29456r° and 29828r° (editado por P. Mahé en *Mémorial Festugière*, Ginebra 1984).

³⁹ Fowden 1986, 189ss hace explícita la semejanza y acepta parcialmente la tesis de Max Weber sobre el origen de la esperanza de salvación en la pérdida de poder político de las élites, un esquema que Bremmer 2002 aplica al orfismo. La falta de institucionalización es común y el hermetismo, como el orfismo, no parece haber sido incompatible con otras afiliaciones (Fowden 1986, 187s). El debate en torno a las posibles

gemelo del orfismo en época imperial y entre ambos hay bastantes paralelos y solapamientos, que son objeto a continuación de una breve descripción. Esta comparación, hasta donde yo sé no realizada aún, no sólo es útil para el tema de este estudio –pues los autores cristianos participarán de la convergencia de ambas tradiciones– sino también para iluminar algunos rasgos de ambos fenómenos.

Las ideas contenidas en la literatura hermética son muy parecidas a las que encontraremos al acercarnos a la gnosis: el alma busca la manera de reunirse con el principio divino al que pertenece liberándose de las ataduras materiales. La filiación griega, platónica sobre todo, de esta idea central es clara. Lo que distingue al hermetismo de la gnosis es su vinculación a una figura marcadamente pagana, Hermes, y su mayor lejanía de la tradición judía y cristiana que tan presente está en la literatura gnóstica. Sin embargo, los solapamientos entre ambos movimientos son evidentes, como muestra, por ejemplo, la aparición de tres tratados herméticos en la biblioteca gnóstica copta de Nag Hammadi. Para la similitud de las ideas cosmológicas y antropológicas herméticas con el orfismo me remito, pues, al punto siguiente sobre el gnosticismo: explico allí que, en mi opinión, ésta se debe sobre todo a la expansión por la vía del platonismo de las ideas órficas, y que esta similitud ideológica provoca el trasvase de imágenes y fórmulas⁴⁰.

El interés de la comparación con el orfismo no está tanto en las ideas como en su vehículo literario. Tanto Orfeo como Hermes son patrones de una literatura técnica por un lado (alquimia, astrología, medicina, botánica) y religiosa por otro, que se transmite, al menos pretendidamente, por una *paradosis* no institucionalizada de maestro a discípulo⁴¹. Si Orfeo tiene el prestigio del poeta de origen tracio y ascendencia divina, y de fundador de misterios, Hermes tiene la autoridad de ser la divinidad misma, y del color egipcio de su revelación (en contenido, repetimos, fundamentalmente griega), pues Egipto era la tierra más adecuada como pretendido origen del conocimiento religioso: es muy extendida la tradición de que el mismo Orfeo lo habría tomado de allí⁴². Una de las causas del desarrollo de la literatura hermética es el incipiente

comunidades herméticas se reduce al ámbito egipcio, pues fuera de Egipto es claro que el hermetismo era sólo una tradición literaria (Fowden 1986, 212s).

⁴⁰ P. e. CH 13.7: *soma desmoterion*; CH 7. 2: *soma chiton*.

⁴¹ Fowden 1986, 158 para el hermetismo, Burkert 1983 y Riedweg 1993 para el orfismo. Esta *paradosis* puede convertirse en un topos literario en ambos casos (Henrichs 2003).

⁴² Cf. II.3.5.1 *supra* y V.2.1.2 *infra* para la conexión entre Orfeo y Egipto. En el medio de revelación difieren: Hermes habría revelado su palabra en egipcio, lo que da lugar a problemas de traducción de la palabra revelada similares a los de los LXX, un problema que no se da en el orfismo. Su medio preferido no habrían sido los libros directamente, sino las estelas, tradicionales en Egipto, que muestran su solapamiento con los

nacionalismo intelectual egipcio frente a la ocupación romana. En esta época, los *Hermetica* son a la sabiduría egipcia lo que los *Orphica* a los misterios griegos: los dotan de un contenido intelectual no muy original en cuanto a su contenido, pero con una esperanza salvífica fundada en la autoridad revelada, que se mueve libremente en el espacio fluido entre la religión, la magia, y la filosofía⁴³. Probablemente hay cierta diferencia consistente en que la literatura hermética, igual que no debe sujetarse a las reglas de la métrica poética, se siente más libre de vincularse al mundo ritual, sea real o imaginario y puede lanzarse más libremente a la especulación⁴⁴. Si en el hermetismo la salvación viene puramente del conocimiento, la tradición órfica no parece haber renunciado nunca del todo a considerar el rito, aun en su forma más liviana, una vía de salvación inseparable del conocimiento⁴⁵. Así, la comparación con un fenómeno paralelo hace posible resaltar por similitud o contraste algunos rasgos de un orfismo siempre difícil de definir.

El paralelismo puede parecer tanto más sorprendente cuanto que Orfeo escribe en verso y Hermes en prosa, pero tal vez esa es la razón misma por la que se complementan y distribuyen sus campos de acción: Hermes alcanzó mucho mayor predicamento en círculos egipcios, en la gnosis y el maniqueísmo y Orfeo fue preferido por los neoplatónicos, que suelen citar a Hermes cuando necesitan sabiduría egipcia⁴⁶. Ambos se convirtieron también en baluartes de resistencia pagana anticristiana, y sufrieron una tardía “cristianización por oposición”⁴⁷. Pero por supuesto, no se limitan a

papiros mágicos y la literatura gnóstica: fr. 23, 66-67 NF, *N.H.C.* VI.6.61 (herméticos); *N.H.C.* VII.5 (gnóstico); *PMG* 4.1115, 4.1167, 5.96, 5.422, 13.63, 7.215. Autores griegos que buscaban autoridad egipcia dicen basarse en estelas (Euhem. fr. 36-37 Winiarczyk; Iambl. *De myst.* 1.2; Theo Smyrn. *Exp. rer. math.* 105.5; Procl. *In Plat. Tim.* 1.76.9). Sobre la estela como fuente de revelación, cf. Winiarczyk 2002, 100-103. La tradición judeocristiana, con típico eclecticismo, usa para designar la Biblia tanto el tradicional ἱερὸς λόγος (Lampe s. v. 670 y Henrichs 2003) como el filoeipicio ἱερὰ στήλη (p. e. Phil. Alex. *De somn.* 1.17, *De spec.* 1.280).

⁴³ Fowden 1986, 80.

⁴⁴ Fowden (1986, 149) descarta con razón los *Lesemysterien* imaginados por Reitzenstein 1904 en los que la mera lectura supondría una iniciación. Realmente lo que les importa a los *Hermetica* no es la iniciación sino el “post cultic phase of the soul’s experience”. En esto se diferencian claramente de los *Orphica*. Cosa distinta es que los *Hermetica* utilizaran el vocabulario metafórico de la iniciación, popularizado desde Platón (Riedweg 1987).

⁴⁵ Desde los testimonios más antiguos (*P. Derveni*, cf. Betegh 2004) hasta los últimos (Proclo, *Himnos Órficos*) todos los que buscan salvación en el orfismo nunca se desvinculan del rito, por liviano y espiritualizado que sea éste.

⁴⁶ La presencia de tres tratados herméticos en copto en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi es prueba de su solapamiento con la gnosis. Fowden 1986, 200 para las citas de Hermes de Porfirio, Jámblico y Hermias (que le menciona junto con Orfeo). Cicerón en *ND* 3.56 diserta sobre los cinco Hermes exactamente igual que lo hace inmediatamente después (*ND* 3.58) sobre los cinco Dionisos, incluido el órfico: su fuente consideraba a Hermes y Dioniso figuras muy similares.

⁴⁷ Fowden 1986, 182-183: el eremita Antonino es el equivalente hermético del asceta Sarapión (II.3.5.4 *supra*).

ser dos tradiciones paralelas, sino que llegan a ser convergentes. Así, algunos fragmentos órficos llegan a ser atribuidos a Hermes (*OF* 620, 778).

Esta confluencia se produce especialmente en manos de los cristianos, que al considerarse ajenos al patriotismo filoheleno o filoegipcio, no tienen reparo en utilizar tanto a Hermes⁴⁸ como a Orfeo y ponerlos al mismo nivel. Ya el judío Artapano en el II a. C., al tiempo que identificaba a Moisés con Museo, supuesto maestro de Orfeo, le había identificado también con Hermes-Toth, haciéndole así a la vez padre de la sabiduría griega y egipcia⁴⁹. Ya en las postrimerías de la apologética, Lactancio, el máximo admirador de la literatura hermética como precursora del cristianismo, es el que con más originalidad transmite citas órficas en el mismo sentido⁵⁰. Bastantes otros cristianos los mencionan conjuntamente y de estas menciones conjuntas nacen algunos errores en la atribución de fragmentos a Hermes que habitualmente se atribuían a Orfeo⁵¹. Lo mismo ocurre, acabamos de ver, con la Sibila. Estos tres son, en efecto, los tres grandes profetas del paganismo, y Agustín mira a los tres a la vez con una misma sospecha que revela la igualdad de su *status*: “si la Sibila u Orfeo o algún Hermes cualquiera, o algún teólogo o filósofo de los gentiles se encuentra que han hecho predicciones acerca del Hijo de Dios o su Padre, eso puede servir para refutar la vanidad del paganismo, pero no para acrecer su autoridad”⁵².

4. Judaísmo helenístico

Por intensos que sean los contactos cristianos con la tradición órfica a través de todas estas vías filosóficas y literarias griegas, el puente principal entre ambos es, paradójicamente, el judaísmo helenístico. La actitud cristiana hacia la cultura griega viene preludiada y mediatizada en gran medida por la labor de confrontación y coexistencia con ella que los judíos habían llevado a cabo desde el siglo III a. C. especialmente en ámbito alejandrino. Esta aculturación de la tradición judía en el mundo helenístico es un momento de sumo interés e importancia en la historia de

⁴⁸ Moreschini 2000 y Festugière 1949-53 para los pasajes cristianos (esp. Lactancio) en que citan a Hermes, casi siempre en tono positivo. Desde una *Aussenperspektiv* similar, Mani citaba como sus predecesores a Platón, Hermes y Jesús, cubriendo así los ámbitos griego, egipcio y hebreo.

⁴⁹ Artap. *FGH* 726F 3. Cyr. *CI* 1.48 también compara a Hermes y Moisés, pero no parece seguir a Artapano. *PMG* 13, 14-16 parece implicar que Hermes plagió a Moisés. La puesta en relación de ambas tradiciones no se reduce, pues, a la labor de una sola figura, sino que pertenece ya al ambiente religioso y teológico general.

⁵⁰ Ogilvie 1978. Cf. IV.4.6 *infra*.

⁵¹ P.e. Athenag *Leg.* 28.6, Tert *An* 2.3.15.5-6, Did. Al. *Trin.* 2.27, Aug. *Faust* 23.1.15, *Ep.* 234.1; Fulg. *Mit.* 3.9. Ioann. Mal. *Cronograph.* 10. 36.

⁵² *Contra Faustum* 13.2: *Sibylla porro, vel Sibyllae, et Orpheus, et nescio quis Hermes, et si qui alii vates vel theologi, vel sapientes, vel philosophi Gentium de Filio Dei, aut de Patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad Paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam.*

Occidente y ha sido intensamente estudiada en sus múltiples aspectos⁵³: la traducción al griego de la Biblia⁵⁴ es sin duda el fruto más evidente de un proceso de fusión de dos tradiciones, la clásica y la bíblica, que se inicia con los LXX, alcanza su máxima cumbre con la Patrística de los siglos IV y V, nunca llegará a completarse del todo y será puesto en cuestión múltiples veces a lo largo de la historia.

El cristianismo nace como una rama del tronco judío y, al contrario que movimientos posteriores como los marcionitas, nunca renunció a ese entronque con la revelación veterotestamentaria. Aunque las relaciones con los judíos van siendo de un progresivo distanciamiento a medida que el cristianismo se va expandiendo por círculos “gentiles”, la relación con el judaísmo previo y contemporáneo es muy intensa en los tres primeros siglos⁵⁵. La literatura cristiana primitiva es heredera y deudora del judaísmo helenístico en la mayor parte de su producción literaria y filosófica. Sus actitudes ante la cultura y religión griegas provienen en gran medida de las pautas marcadas previamente por los autores judíos, si bien los cristianos desarrollan o reelaboran algunas tendencias e innovan en otras, como veremos. Aquí nos ocuparemos estrictamente de lo que concierne a Orfeo y el orfismo, cuyo tratamiento en ámbito judío tiene un gran influjo en el cristianismo posterior. Veremos plasmadas en ámbito judío –sobre el que tenemos menos información y procedente en buena parte de testimonios cristianos que después examinaremos– muchas de las situaciones y actitudes que encontraremos después en el cristianismo.

Centrarnos en la tradición órfica supone dejar de lado a la figura más importante del judaísmo helenístico y que más influye en la literatura cristiana posterior, Filón de Alejandría⁵⁶. En efecto, su intenso diálogo con la cultura griega se mueve en el terreno ideológico más que propagandístico y tal vez por ello no encontramos en él ninguna alusión directa a Orfeo ni al orfismo, que además en el siglo I d. C. estaba en su momento más bajo de prestigio. Tampoco en Flavio Josefo, más o menos contemporáneo suyo, por ejemplo, encontramos referencias a la tradición ritual o

⁵³ Hengel 1975 es el clásico sobre la materia. También Schürer 1973-87.

⁵⁴ El mismo hecho de traducirla suscita un gran debate sobre la fidelidad a la palabra revelada en la lengua original, que da lugar a diversas versiones griegas: *cf.* Fernández Marcos 1998.

⁵⁵ Stroumsa 1999. El contacto es particularmente intenso en Alejandría, donde tanto la comunidad judía como la cristiana alcanzan un gran desarrollo. La influencia del judaísmo helenístico en la apologética alejandrina es palmaria (*cf.* van der Hoek 1988 para Clemente, y Jakab 2001 para el panorama general de la Iglesia alejandrina, de donde proceden muchos de los autores que se tratarán).

⁵⁶ Van der Hoek 1988 sobre su influencia inmensa en Clemente de Alejandría, de la que encontraremos rastros en diversos pasajes. Riedweg 1987 demuestra su papel de eslabón central entre el lenguaje místico en Platón y en Clemente. Su lógica influencia en Clemente, por cercanía cronológica y geográfica, hace de él inspirador indirecto de la literatura posterior influida por el alejandrino.

literaria órfica⁵⁷. Debemos ceñirnos a figuras anteriores, de menor talla intelectual, y de las que tenemos menos y más fragmentaria información: varios autores anónimos y dos apologistas del siglo II a. C., Artapano y Aristóbulo⁵⁸.

En efecto, el campo más importante de encuentro con la tradición órfica es el de la literatura apologética, como también lo será en ámbito cristiano por razones similares, aunque no siempre coincidentes. La tendencia prácticamente unánime de los apologistas judíos –a diferencia de los cristianos– no es de enfrentamiento directo con la tradición griega, sino de establecimiento de puentes con la propia tradición para asegurarle un lugar de prestigio en el panorama helenístico, en el que múltiples culturas se ven obligadas, de pronto, a coexistir. La *Carta de Aristeas*, que construye una leyenda idealizada de la traducción de los LXX, o la falsificación de la genealogía espartana para hacer depender a los reyes lacedemonios de Israel son claros ejemplos de los instrumentos para lograr esta aculturación, en la que la falsificación de datos históricos y la literatura apócrifa son utilizados sin escrúpulos no sólo por los judíos, sino también por la práctica totalidad de las ciudades y estados helenísticos en busca de una identidad como pueblo hacia dentro y un prestigio como cultura hacia fuera: este tipo de propaganda se dirigía incluso más a un público interno, para reforzar la cohesión propia en un momento “globalizador” de disolución de identidades, que a una audiencia externa que la acogería con previsible escepticismo, entre otras razones porque cada comunidad fabricaba una historia propia con similares estrategias, pero con una lógica incompatibilidad entre sí. No importaba tanto la veracidad histórica, ni siquiera su capacidad de persuasión a terceros, como la coherencia interna que asegurara el propio prestigio⁵⁹. En el caso judío, la primacía religiosa del pueblo elegido, elaborada ideológicamente a lo largo de varios siglos de existencia, era el santo y seña a mantener a todo trance. Es aquí donde Orfeo y la tradición religiosa bajo su nombre se prestan a desempeñar un papel de inmensa utilidad, por razones similares a las que tendrán los cristianos: el orfismo era un estandarte cuya importancia le permitía asumir la representación de la religión griega en general y a la vez era lo bastante flexible como para permitir su manipulación al servicio de los intereses apologéticos.

⁵⁷ De hecho niega, en la tradición de Heródoto y Aristóteles, la existencia de literatura anterior a Homero, lo que incluye a Orfeo (*OF* 882 II). El contraste con la actitud cristiana que se verá en el capítulo V es llamativo.

⁵⁸ Hay un buen resumen de toda esta generación de apologistas judíos (al hilo de su frecuente uso del *evemerismo*) en Winiarczyk 2002; una interpretación conjunta de su importancia en Gruen 1998; para Aristóbulo, *cf.* Radice 1995, sobre su versión del *Testamento* y su relación con el *De mundo* pseudoaristotélico.

⁵⁹ Roma es el más claro ejemplo con la leyenda de Eneas. Pero las ciudades y estados griegos no le iban a la zaga, empezando por los propios Ptolomeos: *cf.* Fraser 1977.

La cronología es el arma fundamental de todas las estrategias de inserción histórica de un pueblo en el panorama helenístico y Orfeo, con una situación cronológica tan prestigiosa como variable, se adecua perfectamente al esquema cronológico judío. Es una creación típicamente judía la famosa teoría de la dependencia de la sabiduría griega de la Revelación bíblica, que encontraremos plenamente desarrollada en los autores cristianos y que por ello ahora simplemente resumo brevemente⁶⁰. Según esta teoría, cuya aceptación general perduró hasta el siglo XVIII, los elementos valiosos de la sabiduría griega provenían de los profetas de Israel, de los que los poetas y filósofos griegos habrían tomado sus conocimientos. La primacía histórica y cultural del pueblo judío quedaba así asegurada y su inserción en la cultura griega quedaba justificada, pues ésta se hacía provenir, en último término, de la única Revelación. Simplemente faltaba construir los eslabones necesarios –como, en el plano político, la mencionada carta de los reyes lacedemonios– para dar a esta teoría una plausibilidad, más retórica que efectivamente suasoria. La tradición de que los sabios griegos habían tomado muchos de sus conocimientos de Oriente y Egipto era tan antigua, al menos, como Heródoto y contenía sin duda su *mica veritatis*: las influencias orientales y egipcias en época oscura y arcaica están fuera de duda, e incluso diversos sabios de época clásica como Solón, Platón y probablemente también Pitágoras viajaron efectivamente en busca de conocimientos a Egipto y Oriente. Ciertamente es que los hebreos no destacaban especialmente entre estos pueblos precedentes de la sabiduría griega⁶¹, pero su inserción en esta tradición como fuente principal del conocimiento religioso no resultaba difícil para los apologistas judíos. Egipto era el lugar preferido para establecer un contacto histórico entre la revelación a Moisés y los sabios griegos: la presencia de Moisés en Egipto era la piedra angular de la historia del pueblo judío y a su vez era ésta la tierra preferida generalmente por los griegos como fuente de su sabiduría. Una vez establecido el marco geográfico, el cronológico se solventaba fácilmente: es ahí donde Orfeo resulta de gran utilidad. La tradición de su vinculación con Egipto era conocida y fácilmente explotable y su cronología, imprecisa y flexible, se prestaba a acomodarla a la de Moisés. Es célebre la construcción de Artapano que juega con la semejanza fonética de los nombres de Moisés y Museo para identificarlos e invertir el orden tradicional Orfeo-Museo, haciendo a Orfeo discípulo, al igual que Hermes, de Museo-Moisés.

⁶⁰ Cf. Droge 1989, Ridings 1995 y la demás bibliografía citada al hilo de la cuestión en V.5.1.2.

⁶¹ Cf. Stroumsa 1999 para las menciones a la sabiduría hebrea en la literatura griega.

Lo alambicado de estas manipulaciones, que rozan la broma, muestra que su veracidad no era la condición fundamental, sino su encaje retórico en un discurso coherente. Y a este encaje Orfeo se prestaba mejor que nadie: la aceptación de su existencia, frente a las voces siempre minoritarias que la negaban, suponía aceptar también su prioridad cronológica respecto a Homero y el resto de los poetas y filósofos griegos, lo que hacía de él el eslabón perfecto entre la Revelación bíblica y todo el pensamiento griego. La mayoría de los textos judíos nos han sido transmitidos por autores cristianos, en cuyas obras veremos desarrolladas todas estas ideas. Pero conviene tener presente que su origen está en ámbito judío y que los cristianos retoman y perfeccionan una construcción ya ensamblada.

Al igual que heredan esta construcción geográfica y cronológica, también heredarán textos que la acompañan como prueba y complemento. Otra forma de inculturación de los judíos era no sólo la traducción de las propias Escrituras, sino la adaptación de su historia a los géneros literario griegos, como hace Ezequiel al componer una tragedia con la historia del *Éxodo*. Claro es que el género de la literatura teológica había de ser aún más explotado. Así, Orfeo no sólo es el eslabón transmisor entre ambas tradiciones, sino que se convierte en profeta pagano, que anuncia a los griegos el mensaje bíblico en la lengua y estilo de los griegos. Sólo la Sibila le supera en popularidad como figura profética pagana. Al igual que los *Oráculos Sibílicos* ya antes aludidos, también los judíos componen poemas órficos que abjuran del politeísmo y proclaman un solo Dios. El llamado *Testamento de Orfeo* (OF 377-378) es el más célebre ejemplo, de cuya popularidad da testimonio la cantidad de citas de sus diversas versiones⁶². Todas estas citas, sin embargo, se encuentran en textos judíos y sobre todo, cristianos, sin que tengamos indicio de que llegaran a salir fuera de este ámbito. Esto hace sospechar que su intención, de nuevo, fuera más motivar a la propia audiencia para convencerla de su superioridad cultural que persuadir a un público externo.

Esta labor de historiografía y literatura, por muy tendenciosa que sea, exigía buenos conocimientos de la base historiográfica y literaria griega. Falsificaciones tan depuradas como el *Testamento* exigen un buen conocimiento directo de los poemas órficos a los que imita⁶³. Es claro que Alejandría, en cuya Biblioteca se desarrolla la gran filología aristarquea y una intensa labor historiográfica, especialmente de

⁶² Riedweg 1993 es el estudio más completo sobre el texto, que establece, en mi opinión definitivamente, la existencia de dos versiones del texto. Todas las citas, aun en los fragmentos de Aristóbulo, provienen de autores cristianos, por lo que las estudiaremos en el capítulo IV.5.1.

⁶³ Cf. Riedweg 1993.

inspiración ptolemaica, es el marco ideal para este tipo de ciencia ideologizada, que proporciona los materiales y los métodos para la empresa judía. Sabemos poco aún de las relaciones entre la filología alejandrina y su contemporánea judía: los textos órficos y las referencias a Orfeo que nos transmiten los cristianos, que nunca han sido utilizados desde esta perspectiva, nos proporcionarán nueva información sobre la labor filológica de los judíos alejandrinos contemporáneos de Aristarco, cuya intención era muy otra pero que imitaban sus métodos y compartían sus materiales⁶⁴.

Los cristianos heredarán los esquemas, los textos y las actitudes judías. De hecho, poco es lo que añadirán al material judío en lo que al orfismo respecta⁶⁵. En ocasiones, como en las *Homilias* pseudo-Clementinas, nada en absoluto. Prácticamente no falsifican textos ellos mismos, sino que reutilizan los textos judíos: del mismo modo que hemos visto que parte de los *Oráculos Sibílicos* pueden ser de inspiración cristiana, no cabe descartar totalmente la autoría cristiana de algún breve pasaje órfico que encontraremos de esta misma tendencia (*OF* 853 *cf.* IV.5.5 *infra*). Pero la gran mayoría de los textos y la orientación general de todos ellos son judíos. Los cristianos, sin embargo, aunque continúan la actitud de inculturación de los judíos, añaden un abanico de nuevas intenciones ausentes en sus predecesores, como un proselitismo que busca abiertamente la conversión y una agresividad frente a la religión pagana que no encontramos en los judíos. Por eso, utilizarán las construcciones y textos judíos no sólo para reforzar su cohesión interna, sino como arma apologética frente a los paganos. Lo veremos después en detalle al hilo de los textos.

La iconografía ofrece un curioso reflejo de lo que encontramos en los textos. En efecto, en varias sinagogas de la parte oriental del Imperio, entre los que son especialmente célebres los frescos de Dura Europos y el mosaico de Gaza, encontramos al rey David representado como Orfeo, rodeado de animales a los que atrae con su voz⁶⁶. Es claro que la iconografía del cantor cuya música apacigua a quienes la oyen se adecuaba a la perfección para representar a David, cuya música logró sanar el alma enloquecida del rey Saúl (1 *Sm.* 16.23). Además, el mito daba ocasión a la representación de diversos animales unidos que escuchan juntos olvidando su enemistad

⁶⁴ Ya Wolff en 1795 avisaba de la similitud de métodos entre la Masora bíblica y los escolios alejandrinos y aconsejaba un estudio comparativo aún no llevado a cabo (*cf.* Stroumsa 1999, 28). Honigman 2003 inicia el estudio del contacto entre la filología alejandrina y la traducción de la *Septuaginta*. Aunque sin duda es su obra cumbre, la filología judía no acaba con la traducción de la Biblia (*cf.* IV.5 *infra*).

⁶⁵ Zeegers 1972 demuestra que la mayor parte de las citas poéticas apologéticas proceden de antologías judías. Para la continuidad del *Testamento* en sus diversas versiones *cf.* Riedweg 1993. Incluso encontraremos una fuente común a Fírmico Materno y la *Sabiduría de Salomón* (IV.3.4.2 *infra*).

⁶⁶ Roessli 2004 con bibliografía sobre la iconografía de Orfeo en ámbito judío.

natural, lo que es un motivo clásico de la Edad de Oro, anunciada por los profetas, que ha de restaurar el reino de David (p. e. *Is.* 9.1-11). De hecho, algunos de los salmos atribuidos generalmente a David, que hablan de la alabanza a Dios de la naturaleza, plantas y animales, utilizan expresiones tan similares a las de la naturaleza dominada por la música de Orfeo que han hecho estudiar la posibilidad de un cierto influjo del mito de Orfeo sobre ellos en estas expresiones⁶⁷. Sea como fuere, es de esta presentación de David como Orfeo de donde surge la asimilación cristiana al descendiente de David que ha de traer la Edad de Oro, es decir, a Cristo. De esta asimilación, en los textos y la iconografía, hablaremos más adelante. Pero justo es notar ahora que también desarrolla un precedente judío: el mismo Clemente, al presentar a Cristo como Orfeo, usa a David como figura intermedia (*Protr.* 1. 5 = *App.* 1).

Como en el caso cristiano, la fusión de la tradición bíblica y la órfica pilotada por la literatura apologética se produce sobre un trasfondo de sincretismo religioso y ritual. Las manipulaciones de Orfeo y las imitaciones de sus poemas evitan cuidadosamente el sincretismo o la equiparación de las dos tradiciones al mismo nivel: la primacía e intangibilidad de la tradición bíblica es siempre mantenida. Pero a esta fusión “dirigida” corresponde en la práctica religiosa una convergencia en que la jerarquía entre ambas es mucho más fluida. En lo que al orfismo respecta, esta convergencia sincrética judeo-griega es relevante en varios campos, que pasamos a describir brevemente.

En primer lugar, la diáspora judía, con el fuerte componente religioso de su identidad como pueblo, hace fácilmente perceptible cierta influencia judía en diversos cultos paganos de la parte oriental del imperio. Se ha pensado que el proceso de moralización de las prescripciones rituales de pureza que comienza a percibirse a fines del helenismo se debe al influjo de cultos orientales, entre ellos del judaísmo⁶⁸. Es posible, aunque no siempre es fácil distinguir lo que procede de influencia oriental de lo que es fruto de la propia evolución interna de la religión griega o del lento influjo de la filosofía sobre el culto, sobre todo de movimientos como el neopitagorismo particularmente interesados en una pureza moral. Los casos más claros pueden ser aquellos en que la coincidencia de los detalles rituales es tan clara que el influjo de la

⁶⁷ Roessli 2004.

⁶⁸ El caso más célebre es la mencionada inscripción de Filadelfia (Sokolowski 1956 n° 20. II-I a. C). Cf. Barton-Horsley 1981.

colonia judía sobre el culto pagano es la solución más económica⁶⁹. Recordemos que la misma duda se planteaba a propósito de la posible condena del aborto en la catábasis del *Papiro de Bolonia* y la solución debe ser similar: a falta de detalles coincidentes, lo que no es de extrañar dado lo fragmentario del papiro, la moralización de una prescripción de pureza ritual no es suficiente prueba para postular un influjo judío (ni cristiano) sobre este poema órfico⁷⁰.

Más que en el campo de la pureza moral y ritual, la influencia judía es sobre todo perceptible en el campo de la teología, pues su monoteísmo estricto debía resultar atractivo y asumible para diversos cultos que bordeaban el monismo teológico. Alrededor de las comunidades judías giraban grupos de paganos más o menos próximos a su religión, que debieron servir de enlace con otros cultos griegos⁷¹. Parece claro que el culto a Theos Hypsistos, con su divinidad trascendente, innombrable y única, es producto de un fuerte influjo judío⁷². Éste es el resultado más espectacular del influjo judío sobre el culto, pero la presencia de elementos rituales y teológicos bíblicos, en especial del nombre de Iao (derivación del nombre de Yahveh), en los papiros religiosos y mágicos del Egipto imperial hacen patente que esta influencia judaizante se extendía en muchos otros ámbitos culturales y literarios (o ambos a la vez), en los que también, como vimos en el capítulo anterior, aparecen elementos órficos. Se ha mencionado ya la presencia de elementos judíos, junto a otros de raíz órfica, en la literatura hermética. No sólo aparecen ambas tradiciones yuxtapuestas en diversos testimonios, sino que también encontraremos diversos poemas órficos tardíos de tendencia monista que ofrecen, al tiempo que invocan a divinidades paganas, rastros de claro influjo judío (p. e. *OF* 691, 414). Por supuesto, los cristianos no dudarán en utilizarlos como si fueran falsificaciones del tipo del *Testamento*, pero conviene señalar que su origen es distinto, un influjo judío sobre poemas y ritos originariamente paganos. Abordaremos incluso un caso (*OF* 620), en que no es posible saber con seguridad si se trata de la falsificación judía de un poema órfico con fin apologético, o si estamos ante un nuevo caso de influjo judío en poemas órficos paganos. Las delimitaciones conceptuales son mucho más nítidas en la teoría que en la confrontación con una realidad muy fluida.

⁶⁹ Dos inscripciones minorasiáticas de época imperial -*IG* XII 787 (Protz-Ziehen 148) e *IG* III 74 (Protz-Ziehen 49)- prescriben los mismos días de purificación por menstruación y parto que el *Levítico* (7 y 40 respectivamente).

⁷⁰ *Cf.* II.2.4 y II.4.3 *supra*. Freund 1983 discute la ética del aborto en el judaísmo helenístico y concluye que el judaísmo se adaptó a la creciente moral antiabortista de su entorno, más que ser el motor de ella.

⁷¹ Los cristianos dirigen su apostolado en primer lugar a los judíos y después a este tipo de acólitos.

⁷² Mitchell 1999, que además lanza la sugestiva idea de que el altar al Dios Desconocido ante el que Pablo habla en el Areópago (*Hcb.* 17.28) es realmente el de este Theos Hypsistos.

La conciencia de esta fluidez no debe llevarnos a engaño: el hablar exclusivamente de influjo judío puede hacer suponer que el judaísmo se mantenía libre de contaminación sincretista y que simplemente irradiaba su influencia sobre los cultos paganos. Pero no es éste el caso, desde luego: si bien la ortodoxia judía se cuida de mantener su culto libre de la influencia griega cada vez con mayor celo⁷³, los usuarios de muchos de estos documentos sincretistas podían ser judíos ellos mismos originariamente. Precisamente el miedo a la disolución de la personalidad religiosa en este panorama sincrético es lo que provoca la reacción de los puristas que se cierran al influjo griego, e incluso la labor de apologética interna que hemos descrito: pero es claro que esta reacción es motivada por la gran extensión del sincretismo judeo-griego y que su éxito sólo pudo ser limitado y no alcanzó a contener la fluidez de la práctica religiosa. Es exactamente la misma situación que encontraremos en los apologistas cristianos, que clamarán contra un sincretismo cristiano-pagano cuya fuerza testimonian (aparte de las pruebas directas) sus mismas condenas.

Es en la propia Palestina donde esta situación ambigua se manifiesta de modo más palmario, precisamente con el culto dionisiaco. Éste está ligado sobre todo al papel de Baco como dios del vino⁷⁴, lo cual no es base suficiente para vincular este culto, general en el Mediterráneo, a los misterios ni a la tradición órfica. Sin embargo, la actitud judía es exactamente igual que ante otros cultos de mayor presencia órfica: la presencia del dios del vino en Palestina y el sincretismo de Yahveh con él está sobradamente atestiguada⁷⁵; precisamente por ello las condenas a los rituales báquicos son de una virulencia especial. Cuando Antíoco Epífanés instituyó el culto de Dioniso en su intento de helenización de Judea en 167 a. C. (2 *Mac* 5-6) trató sin duda de institucionalizar un sincretismo ya existente para su conveniencia política. Su intento, sin embargo, fue considerado por la ortodoxia que a la postre había de triunfar como “la abominación de la desolación” (*Dn.* 12.11). La *Sabiduría de Salomón*, el último libro canónico del Antiguo Testamento, compuesto en Alejandría en el s. I a. C. critica las *teletai* báquicas (*Sb.* 12.3-7) en un pasaje que veremos emparentado con ciertos pasajes órficos (IV.3.4.2 *infra*). Dioniso es, en este aspecto, el heredero del antiguo Baal de los cananeos, cuya relación con Yahveh había sido de la misma ambigüedad –sincretismo

⁷³ La traducción al griego de la Biblia va siendo cada vez más literal desde los LXX hasta desembocar en la absolutamente literal de Aquila (Fernández Marcos 1998). Roessli (en prensa) sugiere que un salmo de Qumrán en que la naturaleza alaba a Dios en términos demasiado cercanos al mito del cantor Orfeo es expurgado de este tono en la versión de los LXX.

⁷⁴ Smith 1975.

⁷⁵ Chadwick 1966, n. 7. Smith 1975.

en la práctica frente a la condena oficial constante—, según deja traslucir todo el Antiguo Testamento⁷⁶. Los autores paganos discrepan sobre si identificar al Yahveh judío con el Dioniso griego⁷⁷. Aún en la presentación de la figura de Cristo parece claramente perceptible la intención de diferenciarlo del Dioniso dios del vino⁷⁸. Aunque la tradición órfica no parece desempeñar ningún papel importante en este proceso de asimilación y separación, conviene tener en cuenta esta situación para explicar la ausencia de elementos dionisiacos en la aceptación “ortodoxa” de elementos griegos. Lo más parecido y lo más tendente a la asimilación incontrolada es lo más peligroso. Tal actitud será escrupulosamente seguida por los cristianos.

En suma, el judaísmo hace de puente entre la tradición órfica y el cristianismo, pero no sólo en el campo de la literatura apologética, sino también en el de la iconografía y la práctica cultural. El cristianismo hereda de su ancestro, en todos estos niveles, muchos materiales órficos y diversas estrategias ante ellos, aunque los desarrolló en ocasiones por vías distintas.

5. Gnosticismo

Uno de los resultados más espectaculares de la confluencia de la tradición judía y la griega es el llamado gnosticismo. Éste es un fruto característico del fluido magma de elementos filosóficos, mitológicos y religiosos en que a partir del tardohelenismo desembocan la tradición del paganismo griego, de los nuevos misterios y religiones de origen oriental, el judaísmo y el cristianismo. En el término “gnosticismo” se amalgama una serie de movimientos que a veces tienen muy poco en común entre sí, hasta el punto de que se ha puesto en duda la validez del término como etiqueta⁷⁹. Las diversas escuelas y sectas gnósticas, que florecen durante los siglos II y III d. C., comparten un dualismo radical cuerpo-alma, materia-espíritu, que lleva el dualismo platónico (y órfico) del que deriva lejanamente a extremos nunca concebidos por estos precedentes⁸⁰.

⁷⁶ Albertz 1993.

⁷⁷ Plutarco identifica al dios judío con Dioniso (*Quaest. Conv.* 4.671c-672b), igual que Val. Max. 1.3.3, y Tácito lo niega (*Hist.* 5.5.5). Cf. Nieto Ibáñez 1999.

⁷⁸ Jn. 15.1: “yo soy la vid verdadera”. Es tentador interpretar el episodio de las Bodas de Canaán como de competencia con Dioniso. Cf. Smith 1975.

⁷⁹ Para los problemas terminológicos y las soluciones adoptadas, cf. Montserrat 1983, 7-10 y Holzhausen 2001. King 2000 ha vuelto a poner en cuestión la existencia misma de un fenómeno que merezca el nombre de gnosticismo. El debate en torno a la unidad y existencia de los “gnósticos”, como la de los “hermetistas”, es comparable en cierta medida al que suscitan los “órficos”. Más que un problema de etiquetas, pues los nombres de la perspectiva externa no suelen coincidir con los de la interna (Casadio 1997, 22), se trata de un problema de la autoconciencia de un grupo como tal, o al menos de la percepción externa en la antigüedad: en ausencia de ambos elementos, podemos suponer que es una construcción moderna.

⁸⁰ Mansfeld 1981.

El mundo material se concibe como esencialmente malo, unas cadenas de las que es preciso liberarse cuanto antes para reunirse con el principio del bien que la materia impide alcanzar. Soluciones redentoristas de diversa laya, fantásticas construcciones cosmológicas, ritos y preceptos muy diversos, se imaginan y construyen bajo este esquema fundamental. La teología cristiana (como en cierta medida, la filosofía medioplatónica) fue construida en buena parte frente a las tendencias “gnósticas” de diversos movimientos cristianos, como marcionitas, basilidianos o valentinianos, con los que la ortodoxia quiere marcar unas fronteras muy difíciles de delimitar, más incluso que en otros frentes de polémica más fácil como el paganismo y el judaísmo. Tras la decadencia del gnosticismo en el siglo IV⁸¹, sus postulados dualistas resurgieron con el maniqueísmo, contra el que los cristianos libraron duras batallas no sólo dialécticas. Bajo una capa u otra, el dualismo radical reaparece a lo largo de la historia en diversas ocasiones, como si respondiera a una tendencia perenne del espíritu religioso humano⁸².

Si aquí debe mencionarse el gnosticismo es porque es un campo clarísimo de confluencia y contacto de elementos órficos y cristianos, un cruce de caminos que además tiene directa relevancia en diversos textos apologéticos. No entraré en la descripción en profundidad de este complejo mundo⁸³ más que cuando lo exijan los textos órficos que los apologistas cristianos citan en sus ataques a diversos movimientos gnósticos. Citan estos textos como prueba de que los gnósticos provienen no de la Revelación bíblica, sino de la filosofía y religión paganas (que además, añaden algunos, han comprendido mal)⁸⁴. A propósito de esta insistente acusación, conviene aclarar aquí hasta dónde alcanza, en mi opinión, la presencia real de elementos órficos en el gnosticismo.

En todo el *corpus* de textos gnósticos conservados no aparece, con la posible excepción de un texto de Hipólito que se estudia en el próximo capítulo⁸⁵, la menor

⁸¹ La literatura gnóstica, sin embargo, siguió copiándose y refutándose mucho después de dejar de tener autores y adeptos. La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi se fecha en torno al 400 y su contexto más probable es un monasterio pacomiano. Cf. Piñero 1998-2000.

⁸² Sobre el maniqueísmo, cf. Widengren 1965. Aquí no entramos en el examen de este movimiento, cuya relación con el orfismo cae fuera de nuestro ámbito. Tan sólo se menciona brevemente a propósito de los pasajes de Agustín. Cf. Bremmer 2002 sobre los cátaros de la Edad Media y su recuperación de motivos gnósticos y “órficos”.

⁸³ Para la inmensa bibliografía Montserrat 1983 y Piñero 1998-2000.

⁸⁴ Clem. Alex. *Strom.* 3.3.17.1, 5.14.125; Hipol. *Refut.* 5.20.4. Estos textos se analizan en el capítulo IV. La acusación de origen de las heterodoxias en los misterios paganos era recurrente: los montanistas son acusados de proceder de los misterios de Cibele (Hierón. *Ep.* 41 y Tert. *De Ieiunio* 2.4.16.7), lo que además viene apoyado en la continuidad geográfica y las prácticas rigoristas similares. Los tópicos apologeticos pueden esconder, como veremos, una *mica veritatis*.

⁸⁵ Hipol. *Ref.* 5. 20. 4, cuyo texto se analiza en IV.3.5.

referencia a Orfeo ni a la tradición ritual y literaria bajo su nombre, al contrario, recordémoslo, que ocurría con Hermes. Bien es cierto que no es costumbre de estos textos reconocer expresamente la deuda con los precedentes. Además, no son pocas las semejanzas ideológicas entre las nociones cosmogónicas, cosmológicas y antropológicas que aparecieron de la mano del orfismo en Grecia en época clásica y las ideas que, sin duda en buena parte procedentes de éstas, encontramos en la gnosis: el dualismo cuerpo / alma, el principio divino connatural al alma, el afán de purificación de las cadenas que impiden a este principio divino retornar a su origen son las más evidentes. Hay que cuidarse, sin embargo, de no proyectar la gnosis hacia atrás para forzar la similitud con el orfismo, pues la distancia entre ambos es muy grande⁸⁶. En especial hay que ser conscientes que la conexión ideológica no es directa, sino que está muy mediatizada, en especial por una figura, Platón⁸⁷. Platón es un elaborador más coherente de las nociones que circulan en el orfismo de manera más vaga y, sobre todo, tiene mucha mayor resonancia en el mundo helenístico como referente ideológico: en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi se encontró un fragmento platónico en copto (*Resp.* 588b-589b). No hay una sola idea gnóstica que pueda emparentarse con el orfismo sin pasar previamente por el cauce platónico y, por tanto, la influencia ideológica órfica en la gnosis (como en el cristianismo) no es más que indirecta y está muy mediatizada y transformada.

Fruto de esta mediación, la semejanza en las ideas favorece el trasvase de imágenes que, en este nivel sí, puede en ocasiones producirse directamente entre la literatura órfica y la gnóstica, máxime cuando la teogonía y la imaginación escatológica, tan cultivadas en la tradición órfica, son géneros muy populares entre los gnósticos (como también en la literatura hermética, ya mencionada). Diversos estudiosos han puesto de relieve claras correspondencias de orfismo y gnosticismo en mitos cosmogónicos y expresiones teológicas⁸⁸. Los reproches más directos de Hipólito y Clemente hacia la raíz órfica de determinadas escuelas gnósticas no alegan como prueba más que imágenes literarias e iconográficas: incluso el único parentesco ideológico que

⁸⁶ Mansfeld 1981 estudia las similitudes y diferencias de la gnosis con sus precedentes griegos, incluido el orfismo.

⁸⁷ Platón es la figura principal, pero no tiene por qué ser siempre la única mediación de las ideas órficas hacia los movimientos religiosos posteriores. Kingsley 1995 subraya la importancia de Empédocles y la tradición pitagórica por vías independientes de Platón en los alquimistas griegos tardíos y su correspondencia con la literatura hermética y gnóstica. Pouderon 2003 toma la alegorización de Helena y Ulises como almas en pena, atestiguada en textos de Nag Hammadi, como ejemplo de la continuidad de simbolismo órfico-pitagórico, platónico y gnóstico.

⁸⁸ Quispel 1978; Bianchi 1965; Kingsley 1995; Casadio 1997; Albrile 2000.

llega a establecerse se ciñe a la expresión *soma-sema*, convertida en imagen propagandística del dualismo⁸⁹. Es probable, por último, cierta dependencia en elementos rituales, como parece sugerir Hipólito respecto al falo o la serpiente. La continuidad entre misterios, magia y filosofía examinada en el capítulo anterior, visible sobre todo en Egipto, supone un contexto favorable al trasvase ritual. Recordemos, sin embargo, que no es posible distinguir netamente el ritual imaginario y literario del real, no sólo en el campo órfico sino en el gnóstico y que los símbolos rituales del orfismo eran compartidos por la generalidad de los misterios, como es el caso de los mencionados por Hipólito.

La agrupación con la etiqueta de gnósticos de todos estos movimientos no debe llevarnos a suponer una estricta separación en la práctica con sus contemporáneos: se ha mencionado ya a los paganos de diversa especie (misterios, literatura hermética, escuelas filosóficas) y a los judíos. Veremos ahora a los cristianos. Nada queda más lejos de una división en compartimentos estancos que el panorama religioso de época imperial, pese a los intentos de apologistas y, en ocasiones, de los estudiosos modernos, por establecer nítidas distinciones. La tradición órfica se expandió, a veces con reconocimiento expreso, pero las más veces sin él, entre todos estos movimientos con una fluidez que hace caso omiso de tales etiquetas.

6. Asimilación cristiana de elementos órficos. Sincretismo

Los solapamientos de la tradición órfica con el cristianismo se producen sobre todo a través de todas estas vías, pero lógicamente son los casos de contacto directo, más escasos aunque más evidentes, los que más han llamado la atención de los estudiosos. Daremos ahora un breve repaso a las principales cuestiones que suscitan, sobre las que los textos apologéticos que examinaremos en los siguientes capítulos han de arrojar nueva luz.

Igual que la gnosis o la filosofía platónica o estoica, el cristianismo asimila ciertos elementos de la tradición órfica que encajan en sus esquemas ideológicos. Sin embargo, hemos visto ya que a partir de época helenística el orfismo tenía poco que aportar ideológicamente, pues las ideas que un día fueron órficas se expandían ya por más anchos cauces, de donde las recoge el cristianismo. Valga como ejemplo que

⁸⁹ El *soma-sema* en Clem. Alex. *Strom.* 3.3.17.1; en *Strom.* 5.14.125 se refiere a una expresión poética como inspiración de una doctrina; Hipólito (*Refut.* 5.20.4) justifica su afirmación de una dependencia general de los sethianos respecto a los teólogos griegos en unas pinturas semejantes al mito setiano. El citado ejemplo de Pouderon 2003 es una imagen mítica cuya alegorización es compartida por diversos movimientos.

cuando Pablo (*Hch.* 17.28) hace suya en su discurso del Areópago ante los atenienses la noción de un mismo linaje para dioses y hombres, que era uno de los rasgos más característicos de las laminillas áureas⁹⁰, recoge un verso de Arato (*Phaen.* 5): τοῦ δὲ καὶ γένος ἔσμεν.

En cambio, si no en el campo de las ideas, la tradición órfica sí continuaba siendo la principal depositaria de una importante reserva de imágenes para expresarlas, cuya presencia en diversos cultos y en la literatura hemos comprobado y algunas de las cuales los cristianos no dudan en adoptar. Esta asimilación de elementos órficos se produce en dos campos, la literatura y la iconografía: dejando al margen los casos que aparecen en textos apologéticos y que se verán después, repasemos los testimonios de asimilación cristiana.

Empezando por lo más general, conviene recordar la adopción del vocabulario místico que no sólo la gnosis y los escritos herméticos, sino también el cristianismo no duda en adoptar. La *Religionswissenschaft* decimonónica vio en la semejanza léxica un claro indicio de la esencial similitud del cristianismo y otras religiones místicas y, más aún, de su dependencia directa de ellas⁹¹. Estudios posteriores, que a veces pecaban de la misma parcialidad ideológica que aquellos a los que pretendían refutar, reaccionaron minimizando estas coincidencias y, sobre todo, poniendo de relieve las diferencias en el uso de la terminología, especialmente en los escritos paulinos, en los que se fijan los conceptos teológicos principales⁹². Hoy parece haberse llegado a un consenso mayoritario que admite la identidad e incluso dependencia de múltiples elementos rituales y espirituales cristianos con los cultos helenísticos, como partícipes todos ellos de la *koiné* espiritual que se forma en el Mediterráneo, al tiempo que no deja de notar las diferencias de la construcción teológica cristiana respecto de las religiones místicas, menos institucionalizadas y por tanto más lábiles doctrinalmente⁹³. En cuanto a la terminología mística que abunda, mucho más que en Pablo, en la literatura cristiana a partir del siglo II, se ha demostrado definitivamente que procede de su presencia universal como metáfora de un conocimiento alcanzado gradualmente, que se populariza desde Platón⁹⁴, y que judíos como Filón o los escritos gnósticos y herméticos adoptan del mismo modo que los cristianos. Con independencia de su eventual

⁹⁰ *Lam. Thur.* 5: *genos olbion euchomai einai*. Cf. Des Places 1964.

⁹¹ P. e. Loisy 1930. Cf. cap. I.

⁹² Entre los más brillantes, Nock 1933 y 1964. Cf. también Festugière 1935.

⁹³ Burkert 1987, Versnel 1990, Bremmer 2002. Cf. Fitzgerald, Olbricht y White 2003, con bibliografía.

⁹⁴ Riedweg 1987

reutilización en contextos rituales cristianos, los términos místéricos no proceden de los misterios directamente, sino de su expansión como metáfora del conocimiento en el helenismo. Las eventuales coincidencias rituales o ideológicas del cristianismo con los ritos teñidos de orfismo, a los que hemos pasado revista en el capítulo anterior, más que una influencia directa suponen una muestra más de que cristianismo y religiones místicas nacen y se desarrollan en el mismo contexto de comunidad espiritual del helenismo. Esta similitud espiritual puede, como veremos en seguida, desembocar en el sincretismo y será por ello ocasión de permanente alarma para los apologistas.

Es en la vertiente escatológica donde el orfismo aporta más directamente imaginaria general: la apocalíptica cristiana, con sus vívidas descripciones de los terrores del Más Allá para los condenados y las bendiciones de los bienaventurados, toma sin duda también a Platón como fuente principal de inspiración –pasajes platónicos éstos en que, a su vez, la inspiración órfica era reconocida por él mismo y sus comentaristas antiguos y modernos⁹⁵–, pero no debe excluirse una buena parte de influencia directa de la escatología órfica. El *Papiro de Bolonia* muestra que el género de las catábasis mantuvo su vigencia hasta época tardía, y el trasvase de imágenes en un género tan propicio a ellas es natural. Dieterich (1913) estudió la procedencia órfica, entre otras raíces, de los tormentos descritos en el *Apocalipsis de Pedro*, un escrito del siglo II que fue considerado largo tiempo como canónico y su estudio del texto aún tiene plena vigencia.

Una imagen particularmente exitosa parece haber sido el barro (βόρβορος) en que aparecen enfangados los condenados, que se repite constantemente desde Platón hasta diversos pasajes cristianos⁹⁶. Otras imágenes también coinciden, pero su amplia extensión como elementos de sufrimiento o purificación en diversos contextos hace difícil saber si hay una procedencia directa como en el caso del barro; una convergencia de motivos universales como el fuego, que aparece en la cerámica apulia, aunque no directamente en los textos, como elemento de la escatología órfica⁹⁷, pero cuya raíz

⁹⁵ Cf. Bremmer 2002 para las raíces griegas de la escatología cristiana.

⁹⁶ Aubineau 1959 hace un detallado estudio de la tradición de la imagen del barro.

⁹⁷ Aunque no hay referencias al fuego en los textos órficos ni en los platónicos que suelen considerarse inspirados por el orfismo (Kingsley 1995), sí aparece en el diálogo pseudo-platónico *Axióco* 371d (*OF* 430 IX), que debe compartir las mismas raíces, pues son motivos muy similares a la cerámica apulia: los condenados son llevados por las Erinis al Érebo y al Caos a través del Tártaro, donde están la morada de los impíos: aparecen las tinajas sin fondo de las Danaides, Tántalo torturado por la sed, las entrañas de Ticio devoradas y siempre renacidas, la piedra eternamente llevada por Sísifo, cuyo esfuerzo comienza de nuevo una y otra vez. Allí, lamidos por fieras salvajes, constantemente quemados por las antorchas de las Furias y maltratados por suplicios de toda clase, se consumen en eternas condenas. La función cosmológica del fuego en el *P. Derveni* (y en la laminilla grande de Turios = *OF* 492) puede tener cierta relación con un papel

también se puede localizar en el *seol* de la tradición bíblica; o si hay un origen común de ambos motivos, como el caso del agua de la que las almas beben: el origen egipcio de esta imagen en las laminillas es más que evidente, por los paralelos incluso verbales, y no es posible decidir si el *refrigerium* cristiano, que imagina a las almas refrescándose de modo similar con el agua de la vida eterna, tendría su origen en la concepción universal del agua como purificación y descanso, en el imaginario griego de raíz órfica, o incluso en el mismo mundo de la escatología egipcia que está en la raíz de las laminillas⁹⁸. El reducido campo de las imágenes escatológicas, pese a su carácter anecdótico, refleja en miniatura el abanico de posibilidades que encontraremos al tratar la raíz de las similitudes en la teología y la experiencia del orfismo y el cristianismo: ¿convergencia de motivos universales, común origen oriental, influjo indirecto a través de la tradición helenística, especialmente del platonismo, o influjo directo? Sólo el análisis de cada detalle puede hacer decantarse por una de las cuatro posibilidades, que además no son excluyentes, sino complementarias.

Además de la escatología, la otra gran veta de símbolos que la tradición órfica proporciona al cristianismo es el campo de las imágenes musicales, muy ligado a la vertiente pitagórica del orfismo. Veremos cómo Clemente de Alejandría hace suyas las metáforas de la música como sostén del cosmos que sostienen textos órfico-neopitagóricos como el *Himno Órfico* 34 a Apolo y cómo utiliza el mito del cantor cuya voz atrae a los animales y plantas para presentar a Cristo. Veremos también cómo Eusebio recoge la imagen ya con una intención más ornamental que apologética. Pero el campo de mayor expansión del Orfeo-Cristo no son los textos, sino la iconografía, que muy posiblemente aparece a través del Orfeo-David que encontramos en ámbito judío. La célebre tradición de este Orfeo-Cristo es de suma importancia en la Edad Media⁹⁹, pero surge en época contemporánea a los autores que habremos de tratar, en torno al siglo III d. C. El tema se repite en mosaicos, frescos (p. e. el de la fig. 2), y sarcófagos sobre todo de Roma y la parte oriental del Imperio y en época bizantina, en miniaturas de códices. La discusión, nunca cerrada, en torno a esta identificación iconográfica, se

escatológico, según propone Betegh 2004, 325-348. Gregorio de Nazianzo en el poema *De Anima* critica las *Rapsodias* (cf. IV.8.3.2 *infra*) y habla (v. 46, cf. *App.* 8) del castigo por el fuego, lo que también puede puntar a su presencia en la escatología órfica.

⁹⁸ En el hipogeo de los Aurelios del Viale Manzoni en Roma frescos cristianos del siglo III contienen imágenes muy cercanas a las laminillas áureas, como Mnemósine y el *refrigerium* del alma. Chicoteau 1997, Olmos en Bernabé-Jiménez 2001. Cf. Merkelbach 1997 sobre la raíz egipcia de varios aspectos de las laminillas, y que tal vez pueda ser, por la cercanía geográfica, la misma fuente de inspiración directa de algunas imágenes escatológicas judías y cristianas.

⁹⁹ Goldammer 1963, Friedman 1970, Vicari 1980, Roessli 2004.

centra en su sentido religioso u ornamental. ¿Es el Orfeo profeta de los misterios el que se identifica con Cristo o es simplemente un elemento ornamental?¹⁰⁰ El análisis del texto de Clemente en los próximos capítulos nos ayudará a esclarecer en alguna medida la cuestión (*cf.* V.6 *infra*).

Sabido es que textos e imágenes iconográficas tienen un lenguaje distinto y las consecuencias extraídas del análisis de un campo no se pueden aplicar automáticamente al otro. Pero sí pueden utilizarse para la mutua clarificación: que la relación entre texto e iconografía en este tema no es casual se comprueba en un caso muy específico pero muy iluminador como ejemplo. Un anillo (fig. 3) conservado en el Museo Británico que se supone datado en el IV-V en Asia Menor¹⁰¹ presenta una esquemática imagen del cantor con la lira y los animales con la inscripción alrededor ΣΦΡΑΓΙΣ ΤΟΥ ΗΑΓΙΟΥ ΙΟΑΝΝΟΥ ΣΤΕΦΑΝΕΤΟΥ (Sello de San Juan Coronado). Debe tratarse de un sello para marcar la propiedad de un particular o, más probablemente, de un monasterio o comunidad con ese nombre. Más que una especial relación de San Juan con el mito de Orfeo, de lo que no hay ningún otro testimonio¹⁰², lo que el sello prueba es la popularidad de la imagen del cantor en círculos cristianos. Dice Clemente: “sean nuestros sellos la paloma, el pez, la nave que navega con viento a favor y la lira musical” (αἱ δὲ σφραγίδες ἡμῖν ἔστων πελειᾶς ἢ ἰχθῦς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική)¹⁰³. El sello del Museo Británico, que en seguida contrastaremos con el muy diferente Sello de Berlín, prueba que su recomendación no es mero capricho, sino que se alinea con una práctica real de utilizar la lira como símbolo cristiano: la bondad de los efectos de la música sobre el alma y como medio de conexión con Dios es sin duda uno de los puntos que más acercan al cristianismo (que sigue aquí fielmente los pasos de los judíos, como hemos dicho) al pitagorismo y el que impulsa la popularidad del mito de Orfeo y su instrumento. Qué relación tiene esta vertiente con

¹⁰⁰ Éste es el debate fundamental en torno a la iconografía: Panyagua 1967, Stern 1974, Skeris 1976, Murray 1981, Pringent 1984 y Roessli 2004 con abundante bibliografía.

¹⁰¹ *OF* 679 II; *LIMC* s. v. Orpheus 166; Stern 1974, 16; Godwin 1981, 98.

¹⁰² El único estudio que se ocupa del sello en cierto detalle (Godwin 1981, 98) dice, un tanto superficialmente, que se debe a la proximidad de San Juan a la teología pagana. Aparte de la falta de concreción de esta expresión, si San Juan es el nombre de un particular o un monasterio, el nombre no tiene por qué suponer el conocimiento de su teología (totalmente integrada ya en el siglo IV en el sistema neotestamentario).

¹⁰³ *Paed.* 3.11.59. Tanto Kern (*T* 152) como Bernabé (*OF* 1089) lo incluyen como fragmento órfico, aunque no está clara una relación directa con el orfismo. La prohibición de llevar la imagen de un dios en el sello, que Clemente cita con aprobación en este pasaje, en *Paed.* 18.84 y en *Strom.* 5.28.4 (en comparación con la ley mosaica), era característica del neopitagorismo: Iambl. *VP* 35.256, Plut. *Quaest. Conv.* 652 (un problema, por desgracia incompleto, dedicado específicamente a esta cuestión), Porph. *VP* 42, D. L. 8.17, Macr. *Sat.* 7.13.11. *Cf.* Chadwick 1966, 147, n.163. Eizenhofer 1960 estudia el texto en detalle, y concluye que la lira y el barco no tienen precedentes cristianos claros, lo que permite sospechar su origen pagano.

otros aspectos del orfismo en su recepción cristiana será materia de discusión en los capítulos siguientes, al hilo del *Protréptico* clementino (texto en el *App.* 1).

En estas asimilaciones de imágenes órficas al cristianismo el elemento resultante sigue siendo reconociblemente cristiano, aunque se presente con ropajes paganos: el Cristo presentado como Orfeo no deja de ser Cristo y nunca resulta ser Orfeo, aunque se vista como él. Sin embargo, la línea que separa esta asimilación con el sincretismo en que ambas figuras se fusionan en una nueva es muy sutil y no siempre fácil de percibir. Los apologistas no suelen arriesgarse y procuran una tajante separación, como veremos. Sólo Clemente se atreve a llevar a cabo esta operación de asimilación en un texto, tomando diversas precauciones para no identificar a Cristo con Orfeo o Dioniso bajo cuyos ropajes se presenta. En efecto, es con estas dos figuras con quienes el peligro de sincretismo es mayor. Examinemos brevemente los casos.

Comencemos por Dioniso: las coincidencias de Cristo y el Dioniso órfico que muere y resucita han sido resaltadas por antiguos y modernos y habrá ocasión de tratarlas en el capítulo VI. Pero no sólo el Dioniso de la tradición órfica es comparable a Cristo. El Dioniso dios del vino se erige como el más destacado rival de Cristo, desde el mismo origen en Palestina, como hemos visto. Aún en el 617 d. C. el Sínodo de Trullo debe condenar las *teletai* báquicas que seguían celebrándose en el campo minorasiático. En realidad, Dioniso y Cristo responden en buena medida a la categoría propuesta por H. Versnel (1991) de “divinidad helenística”. El centón del siglo XIII conocido generalmente bajo el nombre de *Christus Patiens* que ilustra la pasión de Cristo con versos de las *Bacantes* muestra que la semejanza de espíritu y de expresiones entre Cristo y Dioniso era evidente. Y del mismo modo que se observan transferencias del cristianismo en el culto tardío a Dioniso, la influencia en dirección contraria es más que probable. Ahora bien, si hemos visto algunos testimonios de sincretismo de Dioniso con Iao y con muchas otras figuras, no hay uno solo de Dioniso con Cristo. Sus figuras se comparan y contraponen entre autores cristianos y paganos (especialmente, como veremos, la del Dioniso órfico)¹⁰⁴, pero jamás se fusionan en un nuevo personaje. Tal vez se deba al éxito de la vigilancia apologética, que consiguió mantener separadas ambas divinidades y sepultar en el olvido aquellos testimonios que las las habían excesivamente para los más ortodoxos.

¹⁰⁴ Justino (*Dial.* 69, *Apol.* 1.54) y Celso (*apud* Orig. *CC* 3.22-43).

En cambio sí existe un célebre testimonio de fusión de las figuras de Cristo y Orfeo. El hoy desaparecido Sello de Berlín (fig. 4), probablemente procedente de Roma, presenta un crucificado coronado por estrellas con la inscripción un ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ, lo que además coincide con la descripción de otras dos gemas descritas por coleccionistas italianos del XVIII¹⁰⁵. La fusión en una sola figura, del estilo de los testimonios de sincretismo órfico-mitraico que identificaban a Fanes con Mitra (fig. 5) contrasta con la asimilación de una a otra de la iconografía o del sello del Museo Británico. Aquí se integran tres elementos religiosos: la astrología, la figura de Cristo¹⁰⁶ y la de Orfeo. Que tengamos pruebas de más de un ejemplar indica que no era un caso aislado sino que este sincretismo de ambos personajes en un contexto mágico-religioso tenía cierta extensión. El nombre mal escrito de éste último, retrovertido al griego desde el latín, revela que el “orfismo” del artífice no era muy profundo. Pero basta para constatar que se veía en ambas figuras elementos comunes suficientes para unirlos: sin duda el mito de la muerte violenta de Orfeo a manos de las Bacantes es la clave en este caso. Ya Celso (CC 7.53) se refiere a éste para parangonarlo a Cristo: “si no os gustaba Heracles y Asclepio y los que de antiguo están ya glorificados, ahí tenéis a Orfeo, que, como todos reconocen, poseyó espíritu divino (*hosion pneuma*) y murió también violentamente”.

Aparte de la popularidad en medios judeo-cristianos de la imagen del cantor, sobre la que volveremos, lo que acerca a ambas figuras es su carácter de mediadores entre lo divino y lo humano, de *theioi andres*. Jesús también es equiparado a otros “hombres divinizados” como Heracles, los Dioscuros o Asclepio, o a taumaturgos como Apolonio de Tiana. La *Historia Augusta* (Alex. Sev. 29) cuenta que el emperador Alejandro Severo veneraba en su altar privado a Orfeo, Abraham y Cristo, situándolos en el mismo plano. El conocimiento de los tres personajes parece muy superficial, considerados como hombres santos semidivinos¹⁰⁷. Pero el sincretismo proviene

¹⁰⁵ OF 679: frente a las sospechas de falsificación del sello del Museo de Berlín, que se perdió en la Segunda Guerra Mundial, Mastrocinque 1993 ofrece argumentos en mi opinión definitivos, basados en las descripciones autógrafas de F. Buonarroti y F. Ficoroni.

¹⁰⁶ Eisler 1925 propuso un origen puramente pagano basándose en la leyenda de la crucifixión de Licurgo. Pero Justino (*Apol.* 1.55) dice que lo único que los paganos nunca osaron imitar fue la crucifixión. Es cierto que las demás representaciones iconográficas de Cristo crucificado son posteriores, pero puede deberse a la casualidad, porque la cruz es un motivo central del cristianismo desde sus inicios.

¹⁰⁷ Algunos otros testimonios elevan a Orfeo a la categoría de dios o semidiós, o al menos receptor de culto, en la línea de Alejandro Severo: Conón (fr. 1.45.6) Plutarco (*Alex.* 14.5) Arriano (*Alan.* 1.11.2) Pseudo-Calístenes (1.42.6) Filóstrato (*VA* 4.14) Tertuliano (*De an.* 2), Ateneo (24.632c). De este deslizamiento viene probablemente la aclaración de Agustín (*CD* 18.14): *isti theologi (sc. Orpheus, Linus, Musaeus) deos coluerunt, non pro diis culti sunt.*

precisamente de un conocimiento superficial que impide ahondar en las diferencias de cada figura. Por ello, en un nivel superior, el de la filosofía y la apologética, este prestigio convirtió a Orfeo en alternativa pagana a Cristo, y no en su equivalente o complemento.



Figura 2: Cristo-Orfeo en la catacumba de San Pedro y San Macelino en Roma (s. III).



Figura 3: anillo del British Museum con la inscripción “Sello de San Juan Coronado” (OF 679 II)

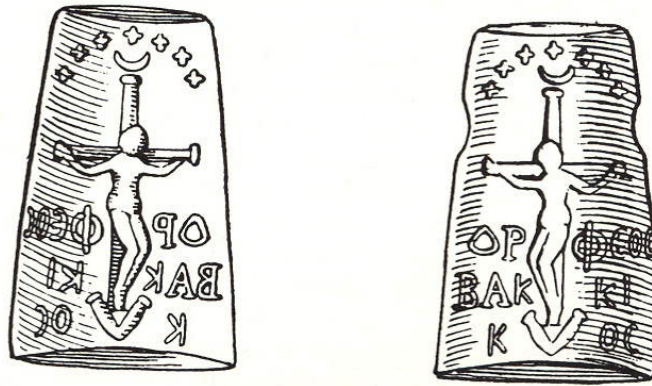


Figura 4: Sello de Berlín (OF 679 I)



Figura 5: Relieve de Módena

IV. Referencias al orfismo en los apologistas cristianos

1. Introducción

1.1. Objetivos y ámbito del estudio

En los capítulos anteriores se ha descrito el panorama al que se enfrentan los apologistas. En éste se emprende el estudio del origen y significado de cada referencia a Orfeo, sus poemas y sus ritos en fuentes cristianas hasta el siglo V incluido. La deseable exhaustividad lleva como corolario una estricta limitación del ámbito del trabajo en tres campos.

Por un lado, me limito a analizar la procedencia y el contenido de la información que se proporciona y dejo para los capítulos siguientes el estudio de las estrategias y de la posible comparación del testimonio órfico con algún aspecto del cristianismo. Obviamente es inevitable en ocasiones anticipar algunos contenidos de los capítulos siguientes para comprender mejor el texto, pero se trata de evitar repeticiones en lo posible.

El segundo límite es estudiar sólo las alusiones explícitas a Orfeo y la tradición órfica, dejando de lado aquellos textos en que se puede suponer, pero en absoluto demostrar, cierta relación lejana con el orfismo. Aunque se haga alusión a este tipo de textos, como por ejemplo a los textos cristianos sobre Eleusis, no serán objeto de tratamiento específico. Por ello la mayoría de los textos están incluidos en la edición de Bernabé de los *Orphicorum Fragmenta*, aunque algunos como las alusiones de Justino al mito de Dioniso no se recogen en ella.

La tercera restricción concierne los temas a tratar. Lógicamente algunos de estos textos, de gran importancia para el estudio de la religión griega, han sido objeto de gran atención, mientras otros han despertado menos curiosidad. Es imposible tratar cada aspecto particular de todos los textos, por lo que merecen más espacio aquellas cuestiones en que hay algo nuevo que aportar, y basta con la remisión a la bibliografía para las cuestiones que se tocan más de pasada. Por ejemplo, la *Quellenforschung* del texto del *Protréptico* 2.12-22 es tratada con el máximo detalle, mientras que las implicaciones rituales de la historia de Baubo no son más que objeto de menciones generales. Igualmente, en el estudio del *Testamento* me centro en la discusión de la existencia de una *Redactio Clementina* porque sólo en ese campo hay aquí novedades

que aportar al trabajo de Riedweg (1993) sobre el texto, en la misma dirección indicada por él.

El estudio de las fuentes de los fragmentos órficos en los apologistas es un tema que ha recibido escasa atención, a veces ninguna en absoluto. La cuestión, sin embargo, es capital para saber qué lugar deben ocupar en la reconstrucción del orfismo clásico, para la que los testimonios cristianos son muchas veces utilizados sin la debida crítica. Por supuesto, esta labor conlleva en segundo lugar resultados respecto al contenido de los textos, que se señalarán al hilo de la *Quellenforschung*. Un tercer objetivo es comparar estos testimonios con los procedentes de fuentes no cristianas, examinados en el capítulo II, para determinar la distancia que hay con ellos y por ende, el grado de fiabilidad que tienen las informaciones cristianas.

Como en todo estudio de esta índole, se plantea la opción de ir analizando los textos por temas o por autores. La relativa homogeneidad en la actitud de los distintos apologistas –que permitirá tratar sus estrategias conjuntamente en el próximo capítulo– contrasta con la variedad de contenidos de sus referencias órficas, lo que hace indudablemente preferible estudiarlas por temas. Seguiré un orden lógico, según la mayor o menor importancia que tienen para los apologistas, y según la relación interna que tienen entre sí: en primer lugar, las referencias a Orfeo, que dan unidad a todos los demás; después, el tema más aludido y de mayor interés es sin duda los misterios y rituales órficos; indisolublemente ligados a los misterios están los mitos teogónicos, que constituyen un objetivo preferido de los cristianos, que se estudian a continuación; seguidamente, los poemas órficos monoteístas, junto con algunos otros fragmentos procedentes directamente de la apologética judía; en quinto lugar, las referencias de tono neopitagórico, que parecen compartir diversos aspectos con la apologética judía; siguen las menciones, más breves y aisladas ya, a otros aspectos del orfismo (prácticas e ideas), que, significativamente, son muchas menos en comparación con las anteriores. Un balance final resalta los resultados generales y los relaciona con el retrato del orfismo de los capítulos anteriores.

La ordenación por temas es a veces compatible con el estudio autor por autor, porque cada apologista –salvo la clara excepción de Clemente de Alejandría– suele concentrarse en un aspecto concreto del orfismo que le interesa particularmente. Por eso se tratan en lo posible dentro de cada tema las alusiones de cada autor por orden cronológico, lo que permite ver fácilmente si hay dependencia entre ellos. Pese a todo no cabe duda de que, al estudiar las referencias órficas por temas, si bien se gana en

perspectiva sobre el orfismo, se pierde algo de la unidad de los contenidos órficos en la obra de cada autor. El siguiente capítulo tratará de subsanar esta laguna al ocuparse también de las excepciones particulares a las tendencias generales homogéneas. Sin embargo, para mejor comprender los textos y evitar repeticiones, me ha parecido conveniente introducir el capítulo con un breve resumen de las obras apologéticas y ámbito de actuación de los autores en cuestión, en estricto orden cronológico¹. Aunque suponga adelantar conclusiones, es preferible también mencionar qué tipo de conocimiento de la tradición órfica parece tener cada uno (la gran mayoría, puramente literario) lo que ahorrará tener que volver sobre ello cada vez que mencionemos a un autor en este capítulo y el siguiente. Como es lógico, merecen mayor atención aquellos que resultan más importantes para el tema, y en especial del punto indispensable de referencia, Clemente de Alejandría.

1.2. Autores

Justino (principios s. II-163?) es el primer autor cristiano que se considera apologista, esto es, que pretende defender el cristianismo ante una audiencia no cristiana. Samaritano de origen romano, tras pasar por varias escuelas filosóficas (estoicos, peripatéticos, pitagóricos, platónicos) se convirtió al cristianismo, en el que encontró toda la verdad que buscaba, hasta el punto de que murió mártir bajo Marco Aurelio. Su optimismo en conciliar la metafísica platónica y la ética estoica con la teología cristiana contrasta con su visión rotundamente negativa de los cultos paganos: como obras auténticas se han conservado el *Diálogo con Trifón*, en que conversa con un judío sobre el cumplimiento de las Escrituras, y las dos partes de la *Apología*, dirigida a una audiencia pagana². En ambas menciona los misterios de Dioniso como plagio del cristianismo. Nada indica que su conocimiento de éstos fuera más allá de lo literario.

El prestigio de Justino hizo que diversas obras apologéticas le fueran falsamente atribuidas³. Nos interesan dos por sus citas órficas: el *De monarchia*⁴ es obra de un autor probablemente no cristiano, sino judío, entre los siglos I a. C. y I d. C., que se limita a acumular citas griegas a modo de centón para probar la presencia del

¹ Para el tratamiento por extenso de la vida, obra y pensamiento de estos autores cf. Quasten 1993, von Campenhausen 1967.

² *Apología* 1 y 2: Clavis PG 1073, edición de Munier 1995. *Dialogus cum Tryphone*: Clavis PG 1076, edición de Marcovich 1997. Cf. Chadwick 1966 sobre Justino como el primero que construye la teología cristiana en moldes griegos, abriendo así el camino a Clemente, Orígenes y los Padres Capadocios.

³ Riedweg 2001 hace un estudio general y estado de la cuestión de todas estas obras.

⁴ Clavis PG 1084. Edición de Marcovich 1990

monoteísmo entre los paganos. Entre esas citas se encuentra, por supuesto, el *Testamento de Orfeo* en su versión breve, procedente con toda probabilidad de la misma fuente que usa Clemente⁵.

Mucho mayor interés tiene para este estudio la llamada *Cohortatio ad Graecos*⁶, porque esta sí que procede de un autor cristiano, aunque se inspira en fuentes judías, entre otras el propio *De monarchia*. También se afana en demostrar la dependencia de los poetas y filósofos griegos respecto a la Revelación bíblica, con el argumento explícito de que los viajes a Egipto les permitieron conocerla. Por supuesto Orfeo es uno de sus autores preferidos, como su mención expresa en la *peroratio* final demuestra. Cita la versión breve el *Testamento*, y otros tres fragmentos órficos de utilidad apologética, de gran interés pues es la única fuente que los transmite: uno de tendencia henoteísta, otro que implica la creación por la palabra, y otro que pretende demostrar la dependencia de Homero respecto a Orfeo. Es una fuente principal y directa del *Contra Iulianum* de Cirilo.

Taciano (± 120 - 180), de origen sirio, escribe en su *Discurso contra los griegos*⁷ uno de los más violentos ataques contra la cultura griega, a la que considera, al contrario que Justino (cuya obra evidentemente conoce), carente de alguno valor frente a la verdad evangélica. Su radicalismo le empujó hacia posiciones después consideradas herejes, como el encratismo. Sus referencias a Orfeo son de orden cronológico (pues el origen extranjero de la sabiduría griega es una de sus obsesiones) y algunos episodios teogónicos cuya probablemente fuente, como se verá, son directa o indirectamente la teogonía de las *Rapsodias*, y no la de Jerónimo y Helánico como suele pensarse.

De **Atenágoras** (2ª mitad del s. II) se cree que vivió en Atenas, y trata de demostrar en su *Legación en favor de los cristianos*⁸, dirigida a los emperadores Cómodo y Marco Aurelio, que los cristianos son inocentes de los crímenes de que se les

⁵ Riedweg 1993. Según Zeegers 1972, esta fuente común podría ser una antología de ejemplos del plagio griego de la Revelación bíblica. La dependencia de Clemente del *De monarchia* tampoco puede excluirse.

⁶ Clavis PG 1083. La última edición (que corrige el texto de la edición de Marcovich en 1990), con comentario incluido, es de Riedweg 1994, que propone como su verdadero título *Ad Graecos de vera religione* y la atribuye a Marcelo de Ancira a principios del s. IV. Aunque su teoría es muy convincente, la seguiremos llamando *Cohortatio* y hablando del Ps.-Justino para facilitar su reconocimiento.

⁷ Clavis PG 1104. Edición de Marcovich 1995. Es una posible fuente de Clemente, pues ambos (Tat. *Orat.* 41 y Clem. Alex. *Strom.* 1.21.131.1) cometen el mismo error de situar a los Pisistrátidas en la Olimpiada 50. Tampoco cabe descartar que compartan fuentes, pues los escasos episodios teogónicos a los que Taciano alude enajanan con las descripciones, mucho más extensas, de Clemente.

⁸ Edición de Pouderon (1992) en SC de la *Legatio* (Clavis PG 1070) y del *De resurrectione* (de autoría contestada este último, Clavis PG 1071). Pouderon (1998) sostiene la atractiva hipótesis de que el *De resurrectione* es auténtico y fue compuesto en Alejandría, haciendo así fiable la tradición tardía que hace de Atenágoras el fundador de la escuela catequética de Alejandría. En las citas órficas, sin embargo, la escasa continuidad de Atenágoras con Clemente u Orígenes no permite confirmar la hipótesis.

acusa, ateísmo y actos criminales como parricidios e incestos. Como defensa, acusa a los poetas griegos y a los filósofos que los utilizan de estos mismos cargos, pues proclaman dioses que vienen de principios materiales, y por tanto no pueden existir eternamente, y que además cometen precisamente actos escandalosos. Desde luego los episodios teogónicos órficos le brindan un estupendo material. Los toma de la llamada según Damascio *Teogonía de Jerónimo y Helánico*, posiblemente a partir de una interpretación estoica de ésta.

Teófilo (finales del s. II), obispo de Antioquía, ha dejado solamente una obra, los *Tres libros a Autólico*⁹. Su tema principal es la inferioridad de la cultura griega respecto de la revelación bíblica. Por eso sus únicas referencias a Orfeo son para negarle la paternidad de la música en favor de Jubal y para citar el *Testamento*.

Clemente de Alejandría (mediados del s. II- 1ª mitad del s. III) es el autor que más nos interesa, pues es quien más importancia y espacio concede a la tradición órfica. Lo poco que sabemos de su vida es gracias a la información que, siglo y medio después de su muerte, transmite Eusebio (*PE* 2.2.64), una fuente no siempre fiable, como veremos. No parece haber razón para dudar que nació en Atenas en una familia pagana y que después se convirtió al cristianismo bajo la guía de su maestro Panteno¹⁰. Sus escritos dejan traslucir la intensa formación filosófica y retórica que debió de recibir. En torno al 180 d. C. le encontramos en Alejandría, donde debió ejercer como maestro de la escuela catequética y donde desarrolló toda su obra. De toda ella¹¹, sus referencias órficas se concentran en las dos obras destinadas a una audiencia pagana, el *Protréptico* y los *Stromata*. Dada la importancia y extensión de sus citas, describamos cada una por separado.

El *Protréptico*¹² es una exhortación a la conversión de los paganos. Clemente adapta al cristianismo un género tradicional en la filosofía, que sigue todas las pautas

⁹ Marcovich 1995. Clavis PG 1107. J. Poccabello termina su tesis doctoral en Oxford sobre las ideas cosmogónicas de Teófilo que pude resultar de interés para este tema desde la perspectiva del capítulo VI, sobre su actitud ante la cultura griega, cf. Zeegers 1999.

¹⁰ Mucho más sospechosa es, como veremos, la noticia de que antes había sido iniciado en los misterios. Bellas páginas introductorias en Chadwick 1966, 31ss. Sobre la Iglesia alejandrina, cf. Jakab 2001.

¹¹ Aunque el material órfico proviene del *Protréptico* y los *Stromata*, haré alguna referencia ocasional al *Pedagogo* (Clavis PG 1376) y al texto de Clemente con un pasaje del “Evangelio secreto de Marcos que M. Smith (1972) dijo haber descubierto (Clavis PG 1397).

¹² Clavis PG 1375. Utilizo la edición de Stählin de 1905, a la espera de la próxima aparición de la de A. van der Hoek. La edición de Marcovich (1995) está demasiado llena de conjeturas como para resultar fiable. Una obra tan interesante desde diversos puntos de vista como es ésta merecería un comentario que aún está por llegar, y al que este trabajo espera contribuir.

retóricas del discurso suasorio¹³. Su estructura sigue claramente el orden de *exordium – refutatio – argumentatio – peroratio*, y Orfeo desempeña un papel fundamental en todas ellas. Su canto se contrapone al de Cristo en el exordio (Libro I), presentando a éste como nuevo Orfeo, paladín de la verdadera religión frente a la falsa superstición. En la *refutatio* se atacan los misterios órficos al principio (2.12-22), y al final se anuncia la conversión del mismo Orfeo (7.74.3-6), antes de pasar a la proclamación de los misterios de Cristo, con terminología báquica y eleusina, en la *peroratio* final (Libro XII). Al procurar a la conversión, delimita con nitidez dos campos opuestos simétricamente, los misterios de Orfeo, representantes de un paganismo unificado, y los de Cristo, presentados a imagen de su rival¹⁴. Es por tanto un terreno perfecto para analizar las estrategias apologéticas, amén de la mucha y variada información sobre el orfismo que aparece, no sólo en el campo pagano sino, por oposición, en el cristianismo presentado como orfismo.

Los *Stromata*¹⁵ son una obra mucho más compleja, dirigida a una audiencia tanto pagana como cristiana, dependiendo de las secciones, a las que da unidad la descripción del “verdadero gnóstico” que llega al conocimiento de Dios. Las referencias órficas se concentran en los libros I, V y VI. Si el primero se centra en la cronología, el libro V y el principio del libro VI son bastante unitarios. Clemente cita multitud de poetas paganos para apoyar la interpretación simbólica de la escritura, y el viejo argumento de la dependencia de los griegos respecto de los profetas. El libro III, además, contiene además una refutación de los gnósticos basilidianos en que aparecen algunas referencias indirectas a la tradición órfica de no poco interés.

Los fragmentos órficos de estas dos obras pondrán sobre la mesa la incierta cuestión de las fuentes de Clemente. Se reconocen tres grandes corrientes de pensamiento en su obra: el platonismo medio, la gnosis y la tradición judía¹⁶. Las tres se reconocerán en los textos que examinaremos, pero además pondrán de relieve que también el neopitagorismo influye en buena medida en el alejandrino¹⁷, desde una posición próxima, además, a la apologética judía. Y ambos movimientos mostrarán su

¹³ Sobre el género protréptico, cf. Van der Meeren 2002. Steneker 1967 tiene interesantes observaciones estilísticas sobre el *Protréptico* de Clemente.

¹⁴ La conversión como metáfora conceptual espacial, movimiento espiritual desde un punto de partida a otro, provoca entre otras consecuencias una oposición simétrica de este tipo. Cf. Herrero 2005b.

¹⁵ Clavis PG 1377. Edición de Stählin 1909. Prefiero el nombre de *Stromata* sobre el igualmente válido *Stromateis* por su mayor arraigo en la tradición. Me referiré con frecuencia al comentario en SC de *Strom.* V (Le Boulluec 1981), de enorme utilidad.

¹⁶ Lilla 1971.

¹⁷ Tardieu 1974

cercanía a los estudios literarios y religiosos alejandrinos, de los que Clemente se sirve en diversas ocasiones para sus referencias órficas.

Hipólito de Roma (2ª mitad s. II-236) es el teólogo más importante de la parte occidental del Imperio en época preconstantiniana, aunque muchas de sus obras no se han conservado porque estaban escritas en griego: sólo se ha transmitido íntegro el *De Antichristo*¹⁸. Mantuvo enfrentamientos con la jerarquía por su extremo rigorismo al tiempo que polemizaba en sus obras apologéticas contra “herejes” de tendencias gnósticas, principalmente en los *Philosophoumena*, también conocido como *Refutación de todas las herejías*¹⁹. Un argumento principal es que las doctrinas heréticas y gnósticas que combate proceden de los filósofos –es una gran fuente de fragmentos de Heráclito– y misterios paganos. Al igual que en su ataque contra los naassenos transmite información única sobre Eleusis, en su refutación de los setianos les acusa de proceder de los misterios órficos, sobre los que transmite curiosos datos, en un pasaje de gran corrupción textual.

Tertuliano (± 160- 220) nació en Cartago de familia pagana y se formó allí como jurista. En torno al 197 se convirtió al cristianismo, y se convirtió en uno de los más prolíficos escritores de la latinidad cristiana, y de los más exitosos debido a su dominio de la técnica retórica. Su temperamento extremista le llevó a engrosar las filas del montanismo e incluso después a separarse de la Iglesia montanista para fundar una pequeña secta propia. Entre sus múltiples obras citaremos pasajes de tres: *Ad nationes* defiende a los cristianos de calumnias que circulaban acerca de ellos, en especial el infanticidio o el incesto; el *Apologeticum* trata de persuadir a las autoridades de un mejor trato a los cristianos, aunque la crítica al paganismo también está muy presente, como en la obra de Atenágoras; frente al carácter apologético de estas dos, *De anima* desarrolla su concepción del alma y refuta las contrarias, por ejemplo la doctrina de la transmigración²⁰. Entre sus fuentes está Clemente de Alejandría, y él mismo sirvió de fuente e inspiración a otros tres grandes escritores latinos africanos, Arnobio, Lactancio y Agustín.

Orígenes (185-253) aparece como la gran figura después de Clemente en la escuela catequética de Alejandría, aunque la segunda mitad de su vida giró en torno a

¹⁸ Clavis PG 1872. Edición de Norelli 1987.

¹⁹ Clavis PG 1899. El único manuscrito con un alto grado de corrupción textual, se editó por primera vez en 1951. Edición de Marcovich 1986, traducción al español de los pasajes sobre los gnósticos en Montserrat 1982. El estudio más completo de esta obra como fuente heresiológica es de Mansfeld 1992.

²⁰ *Ad nat.* edición de Borleffs 1954; *Apologeticum*, edición de Dekkers 1954; *De anima*, edición de Waszink 1947.

Cesarea, más vinculada al ámbito minorasiático. Aparte de su gran número de obras escriturísticas y teológicas, algunas de ellas perdidas por la posterior condena de sus ideas (el *De principiis*, en que acomoda la reencarnación al esquema cristiano de salvación, se conserva sólo en parte en la traducción de Rufino), tiene una gran obra apologética escrita al final de su vida: el *Contra Celso*²¹ refuta el ataque contra los cristianos del pagano Celso, un filósofo del siglo II-III de tendencias neoplatónicas (contra cuyos argumentos tal vez Clemente escribiera parte de los *Stromata*). La obra interesa no sólo porque desarrolla los más agudos argumentos de la apologética cristiana, sino porque al citar profusamente a Celso, revela contra qué se enfrentaba. Por ejemplo, en lo referente a Orfeo, no sólo nos importan los ataques de Orígenes contra los mitos de los teólogos paganos, sino algunos párrafos de Celso en que éste levanta a Orfeo como estandarte frente al cristianismo precisamente por sus ciertas semejanzas con Cristo.

Arnobio de Sica (segunda mitad del siglo III) fue un rétor del África proconsular convertido al cristianismo. Su *Adversus Nationes*²² presenta un vigoroso ataque contra el paganismo en cuyas filas había militado antes activamente, contra el que lanza toda la fuerza de su barroca retórica²³. Es muy apreciado para el estudio de la religión griega y romana por su fiel seguimiento de la información mitográfica de sus fuentes²⁴. Un problema importante que se ha planteado a menudo es si utiliza a Clemente de Alejandría como fuente principal: la cuestión no es evidente, pues son muchas sus coincidencias, pero a la vez el texto de Arnobio presenta nuevos datos y cambios respecto al texto clementino que han hecho suponer que son otras sus fuentes principales²⁵. Es materia especialmente relevante para sus ataques a los misterios, que se concentran en el libro V y que incluyen varios importantes pasajes órficos que presentan tanto coincidencias como diferencias con Clemente.

²¹ Clavis PG 1476. Edición de Marcovich 2001. Tienen interesantes comentarios las notas a la traducción de Chadwick 1953 y Borret 1967-1976 (5 tomos en SC). Sobre el *De principiis* (Clavis PG 1482) cf. Solmsen 1972. En general sobre Orígenes y sobre el *Contra Celso* en particular, Chadwick 1966.

²² Clavis PL 93. Se conserva en un único manuscrito del siglo IX, que también presenta numerosos problemas textuales. Edición de los libros I-VII completa de Marchesi (1953 segunda ed.). Del libro V, sobre los cultos místicos, se ocupa detenidamente Mora 1997.

²³ Jerónimo (*Chron. s. a.* 325-326) cuenta las vicisitudes de su conversión y la redacción de su obra. Simmons 1995 prueba que no es un relato etiológico, sino que encierra gran parte de verdad.

²⁴ Los dos primeros libros se dedican a la refutación de Porfirio y el III y IV tienen como fuente principal a Cornelio Labeón. Simmons 1995 sostiene convincentemente que la refutación de Porfirio no sólo ocupa los dos primeros libros, sino toda la obra, porque el obispo de Sica le exigía una atestación de su fe, y si antes había usado los argumentos (librescos también) de Porfirio, ahora los ataca (cf. p. e. pp. 252-261: en el libro VII al atacar el sacrificio animal usa argumentos del *De abstinentia* de Porfirio contra la *Philosophia ex oraculis* para atacar el sacrificio animal).

²⁵ Röhricht 1893, Tullius 1934, Rapisarda 1939 y ahora Mora 1997. Cf. IV.3.4.1 *infra*.

Eusebio de Cesarea (260/5- 341) es uno de los autores cristianos más prolíficos e importantes, que marca la transición de la época de las persecuciones a la época constantiniana, pues su vida y obras se sitúan tanto antes del edicto de Milán (313) como después. Fue obispo de Cesarea (hace explícita su admiración por Orígenes, cuya huella perduraba en su ciudad de acogida) y se vio envuelto en las diversas controversias teológicas anteriores y posteriores al Concilio de Nicea (323): se le acusó de arrianismo, pero suscribió las resoluciones del Concilio y consiguió ser un protegido de Constantino, al que no escatima elogios en su obra como protector de la Iglesia y emperador sobre la Tierra a semejanza de Dios en el cielo, una teoría de capitales consecuencias políticas. De todas sus obras nos interesan tres, precisamente las de mayor contenido apologético: En *De laudibus Constantini* desarrolla la metáfora de Cristo como Orfeo inspirándose en Clemente aunque introduce modificaciones importantes²⁶. La *Praeparatio Evangelica*, comenzada antes del edicto, es una suma de argumentos teológicos y apologéticos, tanto propios como tomados de autores anteriores: consumado erudito, es un fiel transmisor de textos ajenos, que cita con precisión filológica²⁷. Así, recoge literalmente todos los pasajes órficos de Clemente y de muchos otros autores, como el judío Aristobulo (versión larga del *Testamento*) o el neoplatónico Porfirio. Su única aportación original es la refutación de la teología *Himno a Zeus* inserto en las *Rapsodias* transmitido por éste último. Porfirio y los apologistas anteriores son su única fuente para las *Rapsodias*, que no conoce directamente (*PE* 3.23). Hay que mencionar además una obra de divulgación, la *Teofanía*, que recoge parte del *De Laudibus* y resume los argumentos de la *Praeparatio Evangelica*, aunque en un tono más ofensivo, acorde con los nuevos tiempos. No añade material nuevo, pero revela el modo en que el material previo se había convertido ya en tópico apologético²⁸.

Lactancio (±250-325) es un caso parecido a Eusebio en Occidente, en cuanto que se sitúa a caballo entre ambas épocas. Convertido al cristianismo en su África natal (donde fue discípulo de Arnobio), viajó con la corte imperial a Nicomedia en Oriente y Tréveris en Occidente como profesor de retórica y latín, lo que da prueba de su amplia

²⁶ Clavis PG 3498. Edición de Heikel 1902. Sobre el pasaje de Orfeo y sus diferencias respecto a Clemente, cf. Roessli 2002.

²⁷ Clavis PG 3486. Edición en SC de Des Places *et al.* entre 1974 y 1987. Momigliano 1963 lo presenta como ejemplo máximo de la historiografía cristiana, llena de citas a pie de página, que introduce un nuevo modo de escribir historia respecto a la historiografía pagana, en que abundan los pasajes literarios y los discursos reinventados. El método de la ciencia historiográfica moderna entronca mucho más con Eusebio que con Tucídides.

²⁸ Clavis PG 3488. Edición Gressmann 1904, revisada por Lamiski 1992. Cf. Kofsky 2002 en general sobre la labor apologética de Eusebio, y esp. 276-311 sobre la *Teofanía*. Casi toda la obra se conserva en traducción siríaca bastante fiel al original griego, del que se conservan fragmentos.

cultura clásica²⁹. Sus *Divinae Institutiones*, con diversas cuestiones de teología y apologética, están escritas antes del Edicto de Milán (tras el cual, el *Epítome* las actualiza)³⁰, mientras que sus *De ira Dei* y *De mortibus persecutorum* revelan el espíritu revanchista de ciertos sectores de la Iglesia postconstantiniana. Sin embargo, sus referencias al orfismo, concentradas en las *Divinae Institutiones* son de una gran originalidad y apertura de miras, porque no sólo propone paralelos con el cristianismo que no encontramos en otros autores (creación *ex nihilo* en la figura de Fanes, citando las *Rapsodias*, que conoce directamente), sino que además los atribuye, no a la dependencia de los profetas, sino a la reflexión y razón natural de Orfeo.

Fírmico Materno (mediados del s. IV) es desconocido en la tradición posterior, por lo que sólo se sabe de él lo que puede colegirse de sus obras. Se conservan dos, *De Nativitatibus sive Matheseos* y *De errore profanarum religionum*, que se atribuyen con bastante verosimilitud al mismo autor³¹. El primero trata sobre cuestiones astrológicas (con alguna referencia a Orfeo como astrólogo), y está escrito por una pluma claramente pagana, mientras que el segundo, un ataque apologético a diversos cultos, es posterior a su probable conversión al cristianismo. Los pasajes órficos (aunque no cita a Orfeo como su referente) ofrecen algunos paralelismos con Clemente y Arnobio, pero son mayores sus diferencias, que excluyen que sean éstos su fuente principal. Gusta de las versiones evemeristas de los mitos, que le permiten criticar a los dioses como hombres divinizados. Se adivina en la segunda obra, más que un celo por convencer como los apologistas anteriores, un deseo de hacerse perdonar su paganismo anterior atacando a un enemigo ahora en situación de inferioridad.

Atanasio (296-373), obispo de Alejandría, es uno de los grandes doctores de la Iglesia postnicena. Sus única referencia a Orfeo³² como mago parece combatir contra la realidad del Egipto de su tiempo, en que si el paganismo tradicional estaba en retirada, la magia, como documentan los papiros, recogía elementos de diversas religiones en un sincretismo de gran popularidad.

Dídimo el Ciego (310-395) también se sitúa en el ámbito egipcio, en una época de esplendor de la Iglesia alejandrina, de cuya escuela catequética se ocupó. La mayor

²⁹ Un interesante estudio de Ogilvie (1978) estudia las fuentes de Lactancio: los únicos poetas griegos que parece conocer directamente son Orfeo, la Sibila y Hermes Trismegisto. Sobre su cercanía al hermetismo y la gnosis, Wlosok 1960.

³⁰ *DI*: Clavis PL 85, edición de Monat 1973-1992. *Epítome*: Clavis PL 86, editado por Perrin 1987.

³¹ La identidad de autor proviene de coincidencias de nombres y fechas y similitudes de estilo que serían difícilmente explicables de otro modo. Aquí nos interesa sólo la segunda obra (Clavis PL 102). Edición, traducción y comentario de Turcan 1982.

³² En el *Cod. Reg.* 1913 cuya última edición es aún la *Patrologia Graeca* de Migne (26, 1320).

parte de su obra se ha perdido debido a la posterior acusación de origenismo. Su única referencia a Orfeo aparece en el tratado teológico *De trinitate*³³, en la línea heredada de la apologética judía de encontrar partes de la Revelación en la poesía pagana.

Epifanio (después de 310-403), nativo de Judea, fue monje en Egipto y después obispo de Salamina en Chipre. Sus obras atacan con celo extremo diversas herejías, especialmente las basadas en Orígenes. Su obra fundamental es el *Panarion* o *Medicina* contra ellas³⁴. Él mismo reconoce que su conocimiento de las doctrinas y cultos que critica es en pocas ocasiones directo y que proviene en su mayor parte de noticias orales y fuentes literarias, lo que le da escasa fiabilidad aunque también transmite noticias únicas³⁵. Así, comprobaremos que su referencia más explícita a los ritos órficos se basa íntegramente, como otros textos griegos, en Clemente.

Gregorio de Nazianzo (325-389) nos lleva de nuevo del ámbito alejandrino al minorasiático. Hijo del obispo de la ciudad capadocia de Nazianzo (un antiguo hipsistario convertido al cristianismo), estudió retórica en Cesarea, Alejandría y Atenas, donde trabó contacto tanto con otros teólogos cristianos (especialmente Basilio de Cesarea) como con filósofos neoplatónicos (entre otros, el futuro emperador Juliano). Tras una vida en que ocupó diversas posiciones, desde ermitaño a obispo de Constantioplá, pasando por el mismo puesto que su padre, se retiró a su ciudad natal de Arianzo, donde compuso la mayor parte de sus poemas. Aparte de éstos, sus otras muchas obras se dividen en epístolas y discursos³⁶. En los tres géneros destaca por su brillantez literaria y teológica como uno de los escritores de mayor calado en la Antigüedad tardía, y una cumbre de la Iglesia Oriental junto con otros Padres Capadocios (Gregorio de Nisa, Basilio). Sus ataques a los mitos y cultos órficos parecen basarse sobre todo en fuentes literarias, aunque algunos elementos, como veremos, hacen sospechar cierto conocimiento del paganismo aún muy arraigado en la región de Asia Menor. En el ataque a las ideas de la reencarnación en el poema *De anima*

³³ Clavis PG 2570. La edición de Hönscheid y Seiler (1975) es sólo parcial y no llega al 2.27, donde se encuentra la única cita órfica (Migne PG 39, 369-992).

³⁴ Clavis PG 3745. Edición de K. Holl en 1915, revisada parcialmente por J. Dummer en 1980-1985.

³⁵ Reconoce que se apoya en rumores en *Haer.* 71, y lo mismo dice Sozómeneo en *Hist. Eccl.* 7.40. Sin embargo es de especial interés un testimonio único sobre el ritual pagano alejandrino en que Kore da a luz a Aion, que presenta rasgos de cristianización tardía del orfismo (*Panar.* 51.22.10, cf. VI.2.2.1.1 *infra*). Bowersock 1990 analiza varios pasajes importantes de Epifanio, incluido éste (pp. 22-28).

³⁶ Los discursos (Clavis PG 3010) concentran las referencias órficas: de los que se citarán, *Orationes* 4 y 5 editadas y traducidas por Bernardi (1983), 27-31 por Gally y Jourjon (1978), 38-41 por Moreschini (1990). en SC. Poemas dogmáticos: Clavis PG 3034. Varios poemas (1-5 u 7-9) han sido editados y comentados por C. Moreschini - D. A. Sykes 1997. Los escolios mitológicos bizantinos de las obras de Gregorio, falsamente atribuidos al abate Nono, han transmitido también ciertas informaciones de interés sobre las teogonías órficas.

detectaremos que su referencia principal parecen ser los poemas órficos que la defendían (probablemente las *Rapsodias*) y las interpretaciones filosóficas de éstos.

Jerónimo (347-420) nacido en Panonia, desarrolla la mayor parte de su actividad en Palestina. En toda su gran obra teológica y filológica, y aparte de dos menciones cronológicas, su única referencia a Orfeo es sobre el vegetarianismo, lo que no parece apuntar a un conocimiento directo del orfismo sino más bien fruto de la tradición literaria³⁷.

Agustín (354-430) es la gran figura de la Iglesia Occidental, como los Padres Capadocios en la Oriental. Tras pasar por diversas religiones en su África natal, especialmente el maniqueísmo, se convirtió al cristianismo en Milán bajo la influencia del obispo Ambrosio, aunque el paso intermedio por el neoplatonismo se deja entrever en sus *Confesiones*, que relatan el proceso de conversión, y volvió a África donde fue obispo de Hipona: el maniqueísmo y el platonismo previos son claves para comprender importantes aspectos de su pensamiento teológico³⁸. Entre sus múltiples obras, las referencias órficas se concentran, como es lógico, en las de tendencia apologética: *Contra Fausto*, la gran figura maniquea del momento; *Contra Iulianum Pelagianum*, en que se defiende de la acusación de maniqueísmo procedente de la corriente (luego declarada herética) pelagiana; y sobre todo la *Ciudad de Dios*, que en una concepción cuyo impacto será muy duradero, presenta la Historia de la Salvación como la lucha entre la *Civitas Dei* y la *Civitas impiorum*³⁹. En ambas presenta a Orfeo entre los teólogos paganos, a los que mira con gran desconfianza, como fuente peligrosa de errores y ocasionalmente, de algún acierto dogmático que no debe fomentar su prestigio. Más que conocedor directo de la literatura órfica, en la que no muestra interés, Agustín parece muy consciente de las posibilidades de sincretismo y del prestigio de Orfeo como teólogo tanto entre los paganos como en algunos círculos cristianos.

Cirilo (2ª mitad del s. IV-444) es la última gran figura de la Iglesia de Alejandría, antes de su separación doctrinal tras el Concilio de Calcedonia (451). Obispo y político, peleó por igual ardor contra sus rivales eclesiásticos y doctrinales como contra los paganos ya claramente minoritarios. Sus referencias órficas se

³⁷ Referencias cronológicas en *Chron.* 9.11 Helm (*OF* 878 II, Mus. 4 IX); 13.12 (*OF* 878 III, Mus. 4 X): Clavis PL 1155 f. La referencia al vegetarianismo, en *Adversus Iovinianum* 2.14 (PL 22, 317c Migne): Clavis PL 610.

³⁸ Una biografía ya clásica de Agustín, que refleja la continuidad de actitudes e ideas entre su vida anterior y la conversión y la posterior es la de Peter Brown (1967).

³⁹ *Contra Faustum*. Clavis PL 321: PL 42, 207 Migne; *Contra Iul. Pelag.* PL 44 Migne. *CD*: Clavis PL 313. Edición de Kalb de 1954.

concentran en la obra más claramente apologética, el *Contra Juliano*⁴⁰, en la que ataca al emperador que había intentado revivir el paganismo y fracasado en el intento. Lógicamente, puesto que Juliano, como Celso y otros neoplatónicos, había utilizado la tradición órfica para infundir nuevo vigor al paganismo, el orfismo es objeto de los ataques de Cirilo. Su fuente principal es, como demuestra su uso del *Testamento*, la literatura apologética anterior (p. e. la *Cohortatio*), aunque parece probable que, como Atanasio, tuviera conocimiento de la difusión de la tradición órfica en sus dominios episcopales, tanto en el nivel filosófico como en el popular.

Teodoreto (393-457) cierra la serie de los apologistas. Nacido en Antioquía y obispo de Ciro (en el ámbito minorasiático aunque con fuerte influencia de la iglesia alejandrina), participó activamente en las controversias en torno al nestorianismo y Calcedonia. Entre sus diversas obras teológicas, heresiológicas e históricas, la *Curación de las enfermedades de los griegos*⁴¹, escrita antes del 437, es la última de las obras apologéticas cristianas y la más completa de todas, pues va describiendo en doce libros los cultos griegos y refutándolos. Como es de esperar en una obra de esta magnitud y a estas alturas, sus fuentes son casi siempre literarias, y no provenientes, en su mayoría, de un conocimiento directo de ritos ni poemas. Sus citas órficas son muy variadas: el *Testamento* proviene de la apologética, así como otras noticias, pero otros fragmentos proceden explícitamente de fuentes paganas como Diodoro y Plutarco.

Por último, no se puede dejar de mencionar las *Homilias* atribuidas a Clemente I de Roma, uno de los primeros obispos de Roma. La obra se data en torno al siglo IV d. C. y se conserva en la versión griega original; un contenido muy similar tienen las *Recognitiones* pseudoclementinas (probablemente derivadas de las *Homilias*) que se conservan en una traducción latina de Rufino en el siglo V; y amplios fragmentos de ambas se han transmitido en un resumen en siríaco de Teodoro bar Chōnī, monje nestoriano del siglo VI⁴². Estas obras sólo nos interesan parcialmente, pues el material órfico que contienen procede exclusivamente de una obra apologética judía compuesta probablemente en Egipto y datada en torno al siglo II d. C, que el pseudo-Clemente fusiona con otras fuentes cristianas (los *Κερύγματα Πέτρου* y las *Πράξεις Πέτρου*) en

⁴⁰ Clavis PG 5233. Edición de Burguière-Évieux de los libros 1 y 2 en SC (1985) y del resto por E. Masaracchia 1990. C. Riedweg coordina un proyecto europeo para la edición de todas las obras. Se conservan enteros del I al IX y fragmentos del resto. Un análisis exhaustivo de los argumentos apologéticos entre Juliano y él en Malley 1978.

⁴¹ Clavis PG 6210; edición y traducción de P. Canivet en 1958 (reimpr. corregida en 2000).

⁴² La edición de las *Homilias* es de B. Rehm 1953 (traducción francesa de A. Souville 1933); las *Recognitiones* también fueron editadas por Rehm en 1965; el texto siríaco está editado por Frankenberg en 1937.

una estructura novelesca pagana. En un diálogo ficticio entre el judío Clemente y el célebre enemigo de los judíos alejandrinos Apión (que no aparece como personaje en la versión de Rufino), se ofrece una interpretación alegórica de corte estoico de una teogonía órfica. El elemento estoico indujo a ciertos investigadores a creer que se trataba de la misma *Teogonía de Jerónimo y Helanico* que cita Atenágoras, pero la investigación posterior ha demostrado que se trata de las *Rapsodias*⁴³. La manipulación apologética es mínima, las fuentes de la literatura órfica están claras (una interpretación estoica de las *Rapsodias*), y además proviene de autores judíos. Pero merece ser mencionada como prueba de la continuidad de los materiales y estrategias de la apologética judía en la literatura cristiana posterior.

El capítulo analiza las fuentes y el contenido de los textos en que esta veintena de autores transmiten fragmentos o información sobre el orfismo. En alguna ocasión se hará mención de otros autores cristianos de época bizantina (Juan Malalas, Juan Lido, Miguel Pselo, Juan Tzetztes o los escoliastas anónimos de Clemente, Platón o Gregorio de Nazianzo). Pero todos ellos son citados al hilo de los textos de estos veinte autores, y no en virtud de ellos mismos, pues tienen fuentes y objetivos distintos de la literatura apologética y precisarían de un estudio diferente.

2. La figura de Orfeo

La recepción y pervivencia de Orfeo en la tradición cristiana ha merecido el interés de muchos estudiosos. Es curioso, no obstante, comprobar que el primer paso de esta recepción, la literatura apologética, es prácticamente dejado de lado para saltar al rico material de la iconografía y de la literatura de la Edad Media en adelante⁴⁴. Sin embargo, este primer escalón está lleno de interés y es muy diferente a la tradición posterior, precisamente por la escasa atención que prestan al personaje en comparación con la tradición religiosa bajo su nombre. Orfeo interesa a los apologistas sólo por el valor religioso que tiene su figura. Las grandes posibilidades literarias que múltiples autores anteriores y posteriores no dudaron en explotar no significan nada para ellos si

⁴³ Una completa descripción de los diferentes estratos de las *Homilias* pseudoclementinas en Brisson 1990, 2902-2912. Sin embargo, Brisson proponía aún que la fuente de los fragmentos órficos era la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*. La investigación posterior (cf. Bernabé 2003) ha demostrado la procedencia a partir de las *Rapsodias*.

⁴⁴ Cf. p. e. el libro editado por Warden 1980 sobre las metamorfosis del mito de Orfeo, que sólo dedica un capítulo (Irwin 1980) al Orfeo-Cristo de Clemente, el único de cierta popularidad porque preanuncia los temas de la tradición posterior. Sin embargo, está lejos de ser la primera etapa de la cristianización medieval de la figura de Orfeo, como quiere Tabaglio 1999. Sobre la recepción en la Edad Media, cf. Friedman 1970, que marca bien la diferencia con la etapa apologética anterior, y Vicari 1980. Naldini 1993 describe algunas líneas de la interpretación patristica y medieval de los mitos de Orfeo y Heracles.

no tienen una conexión con el único objetivo que les importa, la defensa de su propia religión y el ataque a la religión rival, el “paganismo”, del que hacen a Orfeo una figura principal. Prueba de ello es la selección de temas que hacen dentro de los múltiples aspectos del mito de Orfeo. Así como hay algunos machaconamente explotados, hay otros que ni siquiera se mencionan.

2.1. El mito del cantor

Desde luego el que más interés ha suscitado entre los investigadores ha sido el mito del bardo cuya voz melodiosa tiene el poder de encantar hombres, animales y la naturaleza entera⁴⁵. Sin embargo, el tema es de una popularidad limitada entre los apologistas: aparte de algunas breves referencias sueltas al canto, al hilo de otros temas que se verán después, solamente tratan por extenso el mito del cantor Clemente en el libro I del *Protréptico* y Eusebio en el *De laudibus Constantini*, cuyo texto se inspira claramente en el de aquél. Ambos pasajes se ofrecen completos en el apéndice (*App.* 1 y 2), por lo que ahora se citan sólo los textos imprescindibles.

Respecto a Clemente, hay que señalar que si da tanta importancia a la canción de Orfeo, ello se debe a que ésta tiene para él un contenido material, los misterios, que serán después objeto de su *refutatio*, como el enemigo de los misterios de Cristo que propone. En efecto, el *Protréptico* comienza relatando los mitos de Anfión, Arión y Orfeo, que arrastraban con su música animales, árboles y piedras, y poco después lanza contra ellos una terrible acusación (*Protr.* 1.3.1):

Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεὺς καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθυμαῖος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγονέναι, προσχήματι μουσικῆς λυμηνάμενοι τὸν βίον, ἐντέχνῳ τιᾷ γοητεία δαιμονῶντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιάζοντες, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἶδωλα χειραγωγῆσαι πρῶτοι, ναὶ μὴν λίθοις καὶ ξύλοις, τουτέστιν ἀγάλμασι καὶ σκιαγραφίαις, ἀνοικοδομησαί τὴν σκαιότητα τοῦ ἔθους, τὴν καλὴν ὄντως ἐκείνην ἐλευθερίαν τῶν ὑπὸ οὐρανὸν πεπολιτευμένων ὤδαίς καὶ ἐπωδαίς ἐσχάτη δουλεία καταζεύξαντες.

Me parece que aquel tracio Orfeo, el tebano y el metimneo, unos hombres indignos de tal nombre, se convirtieron en unos impostores que con el pretexto de la música han destruido la vida; inspirados, mediante un hábil encantamiento, para la perdición, celebran como misterios actos de orgullo, divinizan historias de duelo, y fueron los primeros en guiar de la mano a los hombres hacia los ídolos; sí, a las piedras y las maderas, esto es, a las estatuas y pinturas, estableciendo la vileza de la costumbre, al haber unido la verdadera libertad de los ciudadanos que habitan bajo el cielo a la peor esclavitud con cantos y encantos.

⁴⁵ Irwin 1982, Halton 1983 y Roessli 2003. Su detallado tratamiento nos permitirá ocuparnos del tema de manera más sucinta, ciñéndonos a los aspectos menos tocados por ellos. Irwin insiste en la presentación de ideas cristianas a los paganos a través de sus propios mitos, Halton en las conexiones del pasaje con lo apolíneo, y Roessli en la recepción de Eusebio. Ninguno lo hace desde el punto de vista aquí mantenido, que es el amalgamamiento de la canción de Orfeo con sus misterios.

En este párrafo se concentran todos los reproches de Clemente al paganismo, al que sitúa bajo la égida de estos tres nombres. Antes de abordar la discusión de Anfión y Arión, dos *alter ego* de Orfeo y centrémonos en este último. ¿Cómo le caracteriza Clemente? Aparte de merecer los insultos propios del enemigo, Orfeo se define en el *Protréptico* principalmente por ser el fundador de los misterios: además de este pasaje, es el ποιητής de la *telete* de Dioniso (2.17.2) y μυσταγωγός de los misterios de Deméter (2.21.1), responsable de la ἱεροφαντία de los ritos y teología de los ídolos (7.74.3). Ahora bien, a esta faceta de teólogo Clemente une su faceta de cantor-poeta: ἱεροφάντης καὶ ποιητής ἅμα (7.74.3). El primer capítulo del *Protréptico* está lleno de referencias al mito del cantor, que Clemente liga indisolublemente a su función de θεολόγος. Igual que en el mito se sirve de su música para atraer a los animales, arrastra a los hombres a la perdición con sus misterios: es decir, que la canción de Orfeo son sus misterios. Ese es el sentido de unir el monte de las Musas, el Helicón, con el de la más famosa epifanía de Dioniso, el Citerón, en *Protr.* 1.2.1.1. Al unir las dos facetas más importantes de Orfeo, teólogo y poeta, Clemente lleva a cabo una labor característica de manipulación de la tradición griega anterior partiendo siempre de elementos preexistentes.

Música y enseñanza religiosa van, en efecto, muy unidas en el imaginario griego, como hemos de ver más tarde. Si no hubiera sido el cantor por excelencia, probablemente no se hubiera atribuido a Orfeo tantos ritos y poemas religiosos. Pero las dos facetas coexisten por separado en su figura hasta Clemente. Eran aspectos, aunque conexos, separados –como en general todo lo referente al mito de Orfeo respecto a aquello que llamamos “orfismo”– como demuestra el que ningún autor anterior une la faceta religiosa de Orfeo con el mito del cantor que arrastra con sus sonos. A lo más que llegan algunos es a mencionar conjuntamente ambos aspectos del personaje, pero siempre yuxtaponiéndolos, con un solapamiento de su música y su faceta teológica que no llega a la identificación de ambos⁴⁶.

Linforth (1941, 225), llevado de su entusiasmo “orfeoescéptico”, ha querido separar ambos aspectos de Orfeo también en el *Protréptico*, lo que contradice la insistencia con la que Clemente los une. El argumento del filólogo americano es que el Orfeo cantor se presenta en compañía de Anfión y Arión, figuras puramente literarias, y

⁴⁶ Strab. 7, fr. 18: ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον. D. S. 1.23.6: : Ὀρφέα, μεγάλην ἔχοντα δόξαν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ μελωδίᾳ καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις. D. S. 4.25.3: μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἔν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις.

que por tanto él no pasa de ser lo mismo. A esta objeción pueden oponerse las siguientes razones:

- En primer lugar, Clemente puede pretender precisamente desvalorizar la figura de Orfeo como autoridad religiosa al equipararlo a un mito puramente literario. La presentación de Clemente, como es obvio, está movida por un claro interés que no tiene por qué reflejar la realidad.

- Presentarlos juntos como cantores que movían los elementos naturales con sus sonos era un tópico literario⁴⁷ pero la metáfora literaria no tiene por qué agotarse en sí misma. El mito sirve, veremos, a un importante objetivo apologético al aplicarlo a Cristo.

- Anfión y Arión comparten algunos rasgos religiosos de Orfeo. Arión, inventor del ditirambo, es una figura claramente dionisiaca y Anfión es protagonista en Tebas de un mito de evidente color báquico⁴⁸. Ambos son, como músicos míticos, representantes de la otra vertiente apolíneo-pitagórica que también Clemente explota en Orfeo, figura al tiempo apolínea y dionisiaca.

- Orfeo alcanza mucha más relevancia a lo largo de la obra. A ellos sólo se les menciona dos veces, en el principio, mientras que Orfeo es omnipresente en la revelación de los misterios y su palinodia. Esto le da una clara superioridad sobre los otros dos. La diferencia se marca en el párrafo inicial, en que se cita a Arión y Anfión como personajes de una canción griega, y a Orfeo de otra canción distinta.

- Esta posición de *primus inter pares* entre los músicos es similar a la que goza entre los fundadores míticos de la religión griega: Orfeo es la figura más prominente en el grupo de *theologoi* entre los que se suele mencionar también a Museo, Melampo, Lino, y, en un nivel algo diferente, a Pitágoras, Ferecides y Zoroastro (*cf. infra*). Clemente puede tratar de unificar al máximo el paganismo, pero iría contra toda la esencia de la religión grecorromana hacerlo depender exclusivamente de una sola figura, al modo cristiano. El camino intermedio es potenciar el patronazgo de Orfeo como fundador más importante, sin que la presencia de otros *alter ego* sea óbice para la unificación bajo su nombre, pues los principios que los animan son los mismos. Así, la posición de Anfión y Arión entre los músicos es similar a la de los fundadores de los diversos misterios (2.13.3: Dárdano, Cíniras, Eetión, Melampo, Midas que recibió su

⁴⁷ Por poner sólo los ejemplos en que aparecen los tres juntos, Menand. Rhet. 2.392.19; Marc. Cap., *De Nuptiis Phil. et Merc.* 9.906-8; Stat. *Silv.* 2.2.60-61. En asociación con uno de los dos, sobre todo Anfión, los ejemplos son mucho más numerosos.

⁴⁸ Burkert 1983, 186-188 (Anfión), 199-201 (Arión)

conocimiento de Orfeo) que desempeñan un papel secundario. Se consigue así reflejar la diversidad del paganismo dentro de su unidad fundamental.

Volveremos sobre el libro I del *Protréptico* en varias ocasiones, especialmente en el capítulo V, pero ahora interesa tan sólo la unificación clementina de las dos facetas de Orfeo. Para Clemente, como para los apologistas en general, Orfeo canta como fundador de misterios y como teólogo pagano, igual que cantará su conversión en el *Testamento* (*Protr.* 7.74.3: τὸν ἱερὸν ὄντως ὁφέ ποτε ὅμως δ' οὖν ἄδων λόγον).

Eusebio recoge este pasaje en sus *De laudibus Constantini* (14.5). Roessli (2002) ha puesto de relieve cómo Eusebio prescinde de las precauciones que Clemente toma para vestir a Cristo con los rasgos del Orfeo cantor, probablemente porque su audiencia ya está más acostumbrada a esta metáfora tan exitosa. Añadamos simplemente que la obra de Eusebio es más encomiástica que apologética, y por consiguiente no necesita atacar los misterios enemigos, sino celebrar a Dios. La breve referencia a Orfeo es una mera descripción del poder mágico de su canto, desnuda de todas las referencias al contenido de su éste. El fin de la edad de la apologética y la entrada al Orfeo-Cristo de la Edad Media se anuncia ya en que por vez primera Orfeo es una figura decorativa, desprovista de significado religioso.

2.2. Rasgos de Orfeo en los apologistas

El pasaje de Eusebio es sin embargo una excepción que prelude una edad futura (conviene recordar que se encuentra en una celebración de Constantino). El Orfeo que aparece en las violentas polémicas religiosas de los apologistas es todo menos decorativo. Aparte de su canto, se le conoce como fundador de misterios y teólogo. Pero además se le adjectiva con otros calificativos que revelan su carácter religioso, pero teñidos, claro es, de un carácter peyorativo: γόης (*Protr.* 1.3), σοφιστής (*Protr.* 1.1), δεισιδαίμονος (*Cyr. CI* 1.35). Los dos primeros, tienen precedentes en autores anteriores⁴⁹, que los cristianos recogen y expanden, cargándolos con un sentido aún más negativo del que tenían, dentro de la oposición religión (θεοσέβεια) / superstición (δεισιδαιμονία) que se esfuerzan en construir como sinónimo de cristianismo / paganismo, haciendo a Orfeo estandarte del segundo campo. Para ello no tienen más que fomentar la fama de mago que Orfeo tenía desde antiguo, y que vimos en los papiros mágicos que seguía conservando, incluso acrecentada. Por eso Atanasio no duda en dar su patronazgo al típico conjuro que aparta de la verdad (*PG* 26.1320 = *OF* 822):

⁴⁹ Strab. 7, fr. 18. Cf. Bernabé 2002d.

καταντλεί γάρ σοι γραῦς διὰ ἑ ὀβολοῦς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαιδιῆν τοῦ Ὀρφέως⁵⁰. καὶ σὺ ἔστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων, παρακρουσάμενος τὴν σφραγίδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ. ἦν σφραγίδα οὐ μόνον νοσήματα δεδοίκασιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ στίφος τῶν δαιμόνων φοβεῖται καὶ τέθηπεν. ὅθεν καὶ πᾶς γόης ἀσφράγιστος ὑπάρχει.

Pues te empapa una vieja por 10 óbolos o un cuarto de vino con un encanto de Orfeo, y tú te quedas asombrado como un asno, llevando sobre tu cuello la porquería de los cuadrúpedos, desviándote del signo de la cruz salvadora. Este signo no sólo lo temen las enfermedades, sino toda la turba de los demonios lo teme y se asombra: por eso todo hechicero va sin el signo.

Incluso cuando se vaya a citar su poesía como testimonio de la verdad (p. e. *Testamento*), no suele faltar el recuerdo de que antes o después cayó en el error del politeísmo: lejos aún los cristianos de suponer la transformación del calendario en santoral, coinciden en acusarle de haber cantado hasta 365 dioses⁵¹, afirmación no repetida en ninguna otra fuente.

A estos datos tan extraños, que demuestran una fuerte manipulación de la figura de Orfeo, corresponde un silencio absoluto sobre muchas otras facetas del personaje, tan celebradas en otros autores: su descenso al Hades, su fracaso amoroso, su trágica muerte, la cabeza parlante. Eso por no hablar de otros aspectos menos famosos, como su divinización o invención de la homosexualidad. La razón de este silencio no es sólo el desinterés por sus posibilidades literarias. Algunos rasgos de Orfeo eran a su vez aprovechados por la reacción pagana que, sintiéndose amenazada, lo levantaba como estandarte anti-cristiano, señalando precisamente lo que le hacía similar a Jesucristo. Oiremos decir a Celso⁵²: “Si no os gustaba Heracles o Asclepio, ahí tenéis a Orfeo, un hombre reconocidamente poseído por espíritu santo que murió él mismo violentamente” (εἰ μὴ ἤρεσκειν ἠρακλῆς καὶ Ἀσκληπιὸς καὶ οἱ πάλαι δεδοξαμένοι, Ὀρφέα εἶχετε, ἄνδρα ὁμολογουμένως ὀσίωι χρησάμενον πνεύματι καὶ αὐτὸν βιαίως ἀποθανόντα). Por supuesto, y dados los testimonios de sincretismo vistos en el capítulo III.6, los cristianos no tenían interés alguno en ocuparse de estos rasgos similares a los de Cristo.

⁵⁰ Los MSS dan la lección ὄφρως, que es posible pues la serpiente sale en diversos papiros mágicos, pero la palabra ἐπαιδιῆ hace probable la conjetura de Abt. Es un error común de copista (cf. el texto de Hipólito, *Ref.* 5.20.4 comentado en V.3.5).

⁵¹ Teoph. *Ad Autol.* 3.2, Ps.-Iust. *De Mon.* 2.4, Lact. *DI* 1.7.6 (= *OF* 368, 369, 370): los dos primeros lo afirman como contraposición al monoteísmo del *Testamento* (cf. V.5.1), pero la alusión de Lactancio no hace referencia expresa a éste, aunque así lo sugiera su colocación en la edición.

⁵² *Apud Orig.* *CC* 7.53

2.3. Cronología

Curiosamente, el único aspecto del mito de Orfeo en que los cristianos están vivamente interesados es en todo lo que atañe a su cronología. Así, frente a su indiferencia respecto a los demás episodios míticos, les oímos mencionar repetidas veces que Orfeo participó en la expedición argonáutica, un hecho que en principio no debía importarles demasiado. La razón es que es una prueba de su antigüedad. Dice Lactancio: *Orpheus qui est vetustissimus poetarum et aequalis ipsorum deorum, siquidem traditur inter Argonautas cum Tyndaridis et Hercule navigasse*; y Clemente: Ὀρφεὺς δὲ, ὁ συμπλεύσας Ἡρακλεῖ, Μουσαίου διδάσκαλος. En efecto, el viaje argonáutico les sirve para fecharlo antes de la guerra de Troya. Y a su vez, esta anterioridad permite datarlo antes de Homero⁵³. Veremos la importancia que para los apologistas tenía poner a Orfeo a la cabeza de los poetas griegos (*vetustissimus poetarum*), anterior a Homero, a Museo y a los demás, apuntándose a la tradición que lo colocaba como el primero y, por tanto, inspirador de los demás. Incluso algunos, como Clemente o el Ps.-Justino, se afanan en demostraciones filológicas de la dependencia homérica de Orfeo (*cf.* V.2.3.1 *infra*).

La razón es clara: hacer depender a todos los poetas y pensadores griegos de Orfeo sólo se conseguía si éste era el primero. Y convenía que lo fuera porque de Orfeo era más fácil que de ningún otro postular el principio de que su conocimiento religioso estaba tomado de los profetas⁵⁴. Por un lado, tomaron la tradición preexistente, antes mencionada, del viaje de Orfeo a Egipto, donde habría adquirido su sabiduría, y la adaptaron a un encuentro con Moisés, que le habría transmitido la Revelación (*cf.* V.5.1.2 *infra*). Por otro lado, su remota antigüedad permitía situarlo en época de los profetas bíblicos y posibilitar así un contacto que hiciera depender sus conocimientos religiosos de la Revelación bíblica. Esta cronología quedó fijada en la tradición cristiana y aun cuando ya no se pretenda establecer su contacto histórico, la coincidencia cronológica de los profetas hebreos y los teólogos griegos se sigue afirmando. Así hace Agustín, que ya no propugna la dependencia histórica, tal vez por un afán

⁵³ Lactancio *DI.* 1.5.4; Clemente *Strom.* 1.21.128.4. *Cf.* los múltiples otros testimonios recogidos en los *OF* 875-879, prácticamente todos procedentes de cristianos

⁵⁴ Sólo se exceptúa la Sibila, que era aún más fácil de manipular pues eran más abundantes los poemas falsificados. No es casual que se prefiera en ocasiones dar prioridad cronológica a la Sibila (*Cohort.* 36.4).

semiconsciente, de oponer simétricamente a los *principes* de la *Civitas Dei* con los de la *Civitas impiorum*⁵⁵.

Lo que subyace a la lucha por la prioridad era la idea, compartida generalmente en la historiografía local griega, de que la posterioridad cronológica era signo de inferioridad y dependencia. Por eso otro elemento tradicional del mito de Orfeo, su invención de la música (testimonios recogidos en *OF* 1024), aparece por un lado aceptada en Taciano (*Orat.* 1.2) como muestra de que la sabiduría griega viene de fuera, y por otro rechazada en Teófilo porque es posterior al diluvio y por tanto, al inventor bíblico de la música, Jubal (*Ad Autol.* 2.30 = *OF* 1025):

Ἄλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τῆς μουσικῆς ἐφλυάρησάν τινες εὐρετὴν Ἀπόλλωνα γεγενῆσθαι, ἄλλοι δὲ Ὀρφέα ἀπὸ τῶν ὀρνέων ἠδουφωίας φασὶν ἐξευρηκέναι τὴν μουσικὴν. κενὸς δὲ καὶ μάταιος ὁ λόγος αὐτῶν δείκνυται· μετὰ γὰρ πολλὰ ἔτη τοῦ κατακλυσμοῦ οὗτοι ἐγένοντο.

Pero sobre la música fantasearon que fue Apolo su inventor, otros que Orfeo, que dicen inventó la música tomándola del canto de las aves. Mas se ve que es todo palabrería vana y sin fundamento, pues éstos nacieron muchos años después del diluvio

El juego de palabras (ὀρνέων ἠδουφωίας parece etimologizar el nombre de Orfeo) proviene obviamente de las cronologías paganas que Teófilo rebate con la cronología bíblica propia⁵⁶. Nos ocuparemos en detalle de todas estas estrategias en el capítulo siguiente. Aquí sólo conviene dejar claro que este sistemático afán cronológico es, al menos en muchos casos, conscientemente buscado y manipulado. En efecto, al menos algunos apologistas eran muy conscientes de que estos temas eran muy debatidos y que sus posiciones no eran las más rigurosas. Cirilo se hace eco de la primacía de Orfeo sobre Homero con un cierto tono de distancia (φασι: “dicen que”)⁵⁷ que deja traslucir su escepticismo sobre el dato (*CI* 1.35: Ὀρφέα μὲν οὖν τὸν Οἰάγρου... φασι... φθάσαι μὲν τὴν Ὀμήρου ποίησιν. Y Clemente, citando a Epígenes (*Strom.* 1.21.131), reconoce que multitud de poemas órficos no eran de Orfeo, sino de poetas pitagóricos muy posteriores. Pero el mismo Clemente, como veremos, no tiene empacho en citar poemas órficos y a Orfeo mismo sin poner en duda su autoría y antigüedad. Los

⁵⁵ *CD* 18.37: *soli igitur illi theologici poetae, Orpheus, Linus, Musaeus, et si quis alius apud Graecos fuit, his prophetis Hebraeis, quorum scripta in auctoritate habemus, annis reperiuntur priores.* Cf. también *CD* 18.14 con una reflexión similar. Ambos pasajes están agrupados en *OF* 885.

⁵⁶ Kleingünther 1933 y Thraede 1962 sobre la figura del πρῶτος εὐρετής, cuya legitimidad era muy común apoyar con la etimología, como en este caso. Pilhofer 1990 sobre la comparación de unas cronologías con otras en la antigüedad para probar la prioridad.

⁵⁷ Es exagerado, en cualquier caso, decir como Burguière-Eveux *ad loc.*, que “Cyrille feint d’adhérer aux opinions courantes chez les auteurs de chronologies, qui assignent à Orphée une très haute antiquité”. Deja entrever su escepticismo, pero mantiene su prioridad porque conviene a los intereses y tradición apologética. Versado en las lides políticas, no sería la primera vez, ni la última, que Cirilo manipula la verdad a sabiendas.

apologistas no dudan en cambiar la cronología si conviene a su guión, como cuando el judío Artapano identifica a Moisés con Museo y por ello hace, frente a toda la tradición anterior, a Orfeo hijo de Museo.

Lo que todo esto demuestra es que los datos cronológicos sobre Orfeo en que los apologistas abundan son una pieza clave de la estrategia apologética, como veremos, pero que precisamente por eso su fiabilidad es muy dudosa, al menos cuando no los confirma otra fuente más neutral. Por ejemplo, la afirmación de Taciano de que Orfeo fue contemporáneo de Heracles, y los poemas atribuidos a él fueron reordenados (συντετάχθαι: no “compuestos” como afirmaba Pausanias) por Onomácrito⁵⁸ podría sonar convincente si no fuera porque parece un intento interesado de conciliar la evidente datación posthomérica de los *Orphica* con una antigüedad demasiado conveniente para ser fiable, puesto que ninguna otra fuente transmite tan razonable hipótesis.

La figura de Orfeo parece, pues, absolutamente expuesta a las manipulaciones apologéticas, a la selección y alteración de una tradición ya muy variable, y es por tanto un muy buen campo de pruebas para observar sus estrategias, pero no habla en favor de la veracidad de las informaciones cristianas. Hay que comprobar ahora si los datos sobre el orfismo son más fiables.

3. Los misterios de Orfeo

3.1. Referencias generales a los ritos órficos

El aspecto de Orfeo que sin duda más interesa –e inquieta al mismo tiempo– a los cristianos es el de fundador de ritos. Por supuesto que Orfeo tiene naturalmente esta faceta en los escritos en que los apologistas se dedican a describir los misterios fundados por él con fines polémicos. Pero además de estos ataques, abundan en los escritos apologéticos las referencias a Orfeo como patrón de los misterios, en multitud de contextos, a veces de pasada y a veces introduciendo otra faceta de Orfeo, como los poemas monoteístas o las teogonías⁵⁹: su omnipresencia indica que este rasgo, junto al de poeta y teólogo, era inherente a la figura de Orfeo. Antes de entrar en el examen de la

⁵⁸ *Orat.* 41.3: Ὀρφεὺς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γέγονεν, ἄλλως τε καὶ τὰ εἰς αὐτὸν ἐπιφερόμενά φασι ὑπὸ Ὀνομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου συντετάχθαι, γενομένου κατὰ τὴν Πεισιστρατιδῶν ἀρχήν, περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα

⁵⁹ Referencias previas a una descripción de los misterios: *Clem. Alex. Prot.* 2.17.2; *Hippol. Ref.* 5.20.4; tras referirse a mitos teogónicos: *Greg. Naz. Or.* 5.31; previas a los poemas monoteístas: *Clem. Alex. Protr.* 7.74.3.

descripción de los misterios de Orfeo, repasemos el contenido de estas referencias generales.

Lo más habitual es mencionarlo como fundador de todos los misterios en general, una vaguedad que conviene a los propósitos de unificar los misterios del paganismo en un solo ente de superstición al que oponer la verdad del cristianismo (*cf.* V.4 *infra*). Así, por ejemplo Taciano empieza su *Oratio ad Graecos*, diciendo: ποιήσιν μὲν γὰρ ἀσκεῖν καὶ ᾄδειν Ὀρφεὺς ὑμᾶς ἐδίδαξεν, ὁ δὲ αὐτὸς καὶ μυεῖσθαι (“pues a practicar la poesía y el canto os enseñó Orfeo, y él mismo la iniciación en los misterios”)⁶⁰. Como vemos en esta cita, no es extraño presentar al tiempo su faceta de músico-poeta, de teólogo y de fundador de los misterios. A veces esta práctica va incluso más allá de la pura yuxtaposición de las diversas facetas de Orfeo, que encontramos en Taciano como en diversos autores paganos, cuando hacen del contenido de la canción de Orfeo los misterios mismos. Así, Gregorio de Nazianzo (*Or.* 39.5 = *OF* 556 II) ataca “las *teletai* y misterios de Orfeo, al que los griegos admiraban tanto por su sabiduría que le dan una lira que arrastra todo con sus sonos”. Pero sin duda es Clemente de Alejandría el que con más decisión aprovecha la metáfora: hemos visto que todo el libro I de su *Protréptico* se funda en una contraposición constante entre su canción, los misterios de Cristo, y la canción de Orfeo, los misterios griegos. Una metáfora que vimos también que recogía Eusebio en su *De laudibus Constantini*. Ya se han analizado estos textos, por lo que no hace falta repetir lo que antes se dijo. Insistamos sólo en que la vaguedad que acompaña muchas veces a la referencia a los misterios en general tiene una clara utilidad apologética, porque permite meter en el mismo saco del “paganismo” cultos diferentes.

Otras veces, sin embargo, la mención del Orfeo fundador es más específica: se le hace fundador de los misterios de Dioniso o Deméter. Esta concreción puede venir de la cultura general, pues sin duda ambos misterios eran los más populares entre los teñidos de orfismo. Pero en otras ocasiones es obvia la fuente de esta afirmación: o bien las descripciones de los misterios de Clemente o Eusebio (*cf.* V.3.3 *infra*), o bien Diodoro Sículo, cuya *Biblioteca Histórica*, al igual que las *Obras Morales* de Plutarco, alcanzó gran popularidad entre los apologistas como fuente de conocimiento de la historia pagana. De Diodoro dependen explícitamente diversos autores⁶¹ al afirmar que Orfeo es

⁶⁰ Tat. *Orat.* 1.2. *Cf.* también otras referencias generales en Greg. Naz. *Or.* 4.109 = *OF* 556 III; Lact. *DI* 1.22.12 = *OF* 505.

⁶¹ De Diodoro depende la *Cohortatio ad Graecos* 10.2, 14.2; Epifanio *Haer.* 1.182.13; Teodoreto *Affect.* 1.21 (sobre el cual *cf.* Casadio (1996) 201, n. 1), 1.114, 2.95. *Cf.* Beatrice 1998.

fundador de los misterios, y todos ellos tienen un punto en común: se remiten a la versión “osirizada” del mito de Dioniso⁶², y utilizan la comparación de Dioniso con Osiris y a Isis con Deméter para apoyar la opinión, popularizada a partir de época helenística, de que Orfeo trajo a Grecia los misterios de Egipto⁶³. En el capítulo V trataremos los motivos apologéticos que les empujaban a favorecer este origen egipcio, que no son difíciles de adivinar: les permitía hacerlos depender de un encuentro de Orfeo con Moisés.

Si Egipto es la tierra preferida como lugar de origen entre los apologistas, no faltan tampoco otros países extranjeros como fuente de los misterios griegos. Epifanio (*Panar.* 1.182.13) los da todos a la vez: ἐκεῖθεν ἀρχὴν ἔσχεν τὰ παρ’ Ἑλληνισμυστήριά τε καὶ τελεταί, πρότερον παρ’ Αἰγυπτίοις καὶ παρὰ Φρυγί καὶ Φοίνιξι καὶ Βαβυλωνίοις κακῶς ἐπινοημένα. Según Epifanio, egipcios, frigios, fenicios y babilonios estarían en el origen de los misterios griegos, transmitidos allí por Cadmo, Orfeo y otros, y de los que viene la sabiduría griega. Otros apologistas se refieren a unos u otros países⁶⁴, pero la insistencia en el origen extranjero de los misterios es común a todos ellos, y Orfeo es el más popular entre los transmisores. Aunque no se diga el lugar de origen, la raíz extranjera está firmemente instalada en la mente apologética: *sacra Liberis patris primus Orpheus induxit in Graecia primusque celebravit, in monte Boeotiae Thebis ubi Liber natus est proximo; qui cum frequenter citharae cantu personaret, Cithaeron appellatus est. Ea sacra etiamnunc Orphica nominantur, in quibus ipse postea dilaceratus et carptus est*, dice Lactancio⁶⁵.

Como se ve en este último texto, establecer los ritos es sinónimo de introducirlos en Grecia. Por supuesto esta insistencia de los apologistas, se debe, como veremos, a los debates en torno a la prioridad de las doctrinas (capítulo V), pero sigue las pautas de la tradición anterior. Fuera, claro es, de la metáfora de la canción de los misterios, en que imperan verbos como ἀείδω, el tenor del patronazgo de Orfeo sobre los misterios es similar al de la tradición griega en la que se inspiran: usan los verbos usuales como

⁶² Sobre esta versión que asimila el mito de Dioniso al de Osiris, haciendo de Rea la que recoge sus restos como hace Isis con su hijo, cf. Bernabé 2000 y 2003, 75-79; Casadio 1996; OF 40-63.

⁶³ Según D. S. 1. 23. 2ss, 3. 65. 6 (recogido en Thdt. *Affect.* 1.21) Orfeo cambió en ritos de Deo y Dioniso los de Isis y Osiris.

⁶⁴ Eus. PE 10.4.4 (Egipto y Babilonia); Thdt. *Affect.* 1.22 (Frigia); Clem. Alex. *Protr.* 2.13.3 (Frigia);

⁶⁵ DI 1.22.15 = OF 505. De nuevo el texto mezcla música y misterios. Es una de las referencias más concretas al contenido de los ritos órficos, que sin duda provienen del conocimiento directo de las *Rapsodias* que tiene Lactancio (cf. V.4.6 *infra*). También Taciano, *Orat.* 1.2 menciona a Orfeo en una lista de hallazgos griegos a partir del extranjero, probablemente implicando su origen tracio.

diversos derivados de ἵστημι (establecer, fundar)⁶⁶, καταδείκνυμι (mostrar)⁶⁷, κομίζω (llevar)⁶⁸. Es curioso notar que sólo se innova respecto a los autores paganos con los verbos διδάσκω (enseñar) y ἐπαιδεύω (educar)⁶⁹, tal vez porque aportan un matiz de enseñanza doctrinal propio del cristianismo que estaba ausente de los verbos paganos, centrados en la transmisión ritual más que doctrinal (*cf.* VI.2.3.5 *infra*). También es interesante notar que los textos cristianos que mencionan a Orfeo no lo vinculan nunca al verbo παραδίδωμι (transmitir), absolutamente usual en las referencias paganas y en las de ellos mismos cuando se refieren a otros ritos⁷⁰: puede buscarse la razón en que si precisamente la *paradosis* era, como se dijo en el capítulo II, el fundamento de la autoridad de Orfeo y sus ritos, se niegan a concederle este prestigio ni siquiera en el léxico, pues a la tradición griega ellos oponen la propia *paradosis*: el argumento de la prioridad es fiel reflejo de este conflicto de tradiciones. La única excepción es Hipólito (*Ref.* 5.20.4), que lo utiliza una vez, aunque para denunciar que las ideas gnósticas provienen de la antigua tradición pagana de los misterios, lo que explica su interés en remarcarlo con el verbo. Por fin, cuando, como Clemente, utilizan términos más técnicos, como μυσταγωγός o como ἱεροφάντης están claramente llevados de la conveniencia retórica de usar términos técnicos eleusinos para lograr una mayor efectividad⁷¹.

Como se puede observar en este rápido repaso, las referencias generales de los cristianos a la fundación de misterios, por un lado se limitan a seguir la idea general, y por otro tienen un alto grado de manipulación apologética y su valor, por ello, para la reconstrucción del orfismo es prácticamente nulo, aunque son muy útiles para comprender sus estrategias apologéticas. Los siguientes puntos indagan examinan la información particular que transmiten sobre estos misterios fundados por Orfeo.

⁶⁶ Eus. *PE* 10. 4. 4. Precedentes en Paus. 2. 30. 2; Luc. *Salt.* 15; Iul. *Or.* 7. 217c.

⁶⁷ Hippol. *Haer.* 5. 20. 4; Precedentes en Ar. *Ra.* 1030ss; Ps.-D. 25. 11; D. S. 5. 77. 3.

⁶⁸ Thdt. *Affect.* 1.21. *Cf.* D. S. 1. 96. 4 que usa el sinónimo ἀποφέρω.

⁶⁹ Tat. *Orat.* 1.2; Thdt. *Affect.* 1.22.2.

⁷⁰ P. e. D. S. 5.75.4. Casadio 1990 colecciona los pasajes paganos y cristianos más representativo de παραδίδωμι y sus derivados. Si bien en el lado pagano muchos están en relación con Orfeo, en el lado cristiano sólo aparece la excepción de Hipólito, que se comenta a continuación.

⁷¹ Riedweg 1987.

3.2. Clemente de Alejandría (*Protr.* 2.12-22)

3.2.1. El ataque a los misterios en el *Protréptico*

El *Protréptico* se inicia con una invitación a sumarse a los misterios de Cristo contraponiéndolos a los misterios de Orfeo. Habrá ocasión en el capítulo V de analizar varios pasajes del libro I en los que esta contraposición presenta gran interés para el tema de la construcción del paganismo. La presentación del cristianismo como los misterios de Cristo perdura a lo largo de toda la obra, y en la estructura circular que corresponde, según las reglas de la retórica, al género exhortativo⁷², la *peroratio* del capítulo final (XII) insiste en el mismo tema que el *exordio* del libro I. Según esta misma estructura, tras el *exordio* sigue la *refutatio* de los misterios enemigos. En efecto, el libro II se inicia con un breve ataque contra los oráculos (*Protr.* 2.11), al que sigue una feroz diatriba contra los misterios (*Protr.* 2.12-22). Sólo los misterios de Dioniso (2.17.2-18) y Deméter (2.21) se atribuyen explícitamente a Orfeo, pero es pertinente estudiar aquí el texto entero, pues constituye una unidad de “fuerte tinte órfico”⁷³. El pasaje, que se ofrece íntegro en el apéndice con su traducción (*App.* 3), es de una importancia capital para el conocimiento del orfismo y de la religión griega en general, no sólo por la cantidad de información original que proporciona, sino por la trascendencia de su recepción en autores cristianos antiguos e incluso en la investigación moderna. También merece atención la estrategia de presentación de su información por parte del mismo Clemente. Pero esta cuestión queda para el capítulo siguiente, y me ocuparé ahora del contenido y el origen de esta sección, sin duda el texto más importante del estudio. Aconsejo por ello leerlo en el apéndice antes de seguir adelante para una mejor comprensión.

3.2.2. Una fuente escrita

Veremos que son diversas las causas que llevan a Clemente a contraponer los misterios de Cristo a los de Orfeo, pero la principal de todas ellas es, en mi opinión, que su información sobre los misterios griegos provenía de una fuente que instituía a Orfeo como su fundador y patrón. Sin embargo, no es ésta la idea más generalizada. Aún tiene mucho peso la idea, durante largo tiempo incontestada, de que Clemente conocía los

⁷² Sobre el *protréptico* como género filosófico y literario, cf. Van der Meer 2002.

⁷³ Riedweg 1987, 117: “stark orphisch geprägt”. No sólo por la aparición de Orfeo, sino por la mitología idiosincrática y el afán unificador de cultos que se observa en el texto, que corresponde a una de las tendencias centrales del orfismo.

misterios de primera mano, pues había sido iniciado en ellos antes de su conversión al cristianismo. El responsable de esta noticia es Eusebio (*PE* 2.2.64), que cuando recoge el texto de Clemente 150 años más tarde, lo introduce con la siguiente afirmación:

ταῦτα δὲ Κλήμης ὁ θαυμάσιος ἐν τῷ πρὸς Ἑλληνας Προτρεπτικῶ διαρρήδην ἐκκαλύπτει, πάντων μὲν διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνὴρ, θάπτον γε μὴν τῆς πλάνης ἀνανεύσας, ὡς ἂν πρὸς τοῦ σωτηρίου λόγου καὶ διὰ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας τῶν κακῶν λελυτρωμένος.

Esto desvela a las claras el admirable Clemente en el *Protréptico* a los griegos, un hombre que había probado todos, y que rechazó rápidamente el error, cuando llegó a la palabra salvadora y se redimió de los males gracias a la doctrina evangélica.

Ahora bien, esta noticia de Eusebio es sospechosa por tres razones:

a) Clemente mismo no habla de ello en absoluto en toda su obra (ni nadie más que Eusebio, siglo y medio después).

b) Responde a un *topos* de la época: da mayor autoridad pregonar la verdad cuando se ha pasado a través de todos los errores, testificando con la propia experiencia como prueba. Justino (*Apología*) o Agustín (*Confesiones*) son ejemplos de ello. En estos casos la experiencia de conversión es cierta, pero precisamente algunos casos ciertos son los que provocan la extensión de un lugar común.

c) El párrafo de Eusebio tiene la clara intención de reforzar la autoridad de la descripción de los misterios que sigue.

Pero si ya esto haría sospechar de una iniciación personal de Clemente en los misterios, C. Riedweg ofrece además una serie de razones convincentes para pensar en una fuente escrita⁷⁴, un tratado pagano sobre los misterios (al que a partir de ahora aludiremos con la abreviatura TM)⁷⁵:

1) La sección está ordenada conceptualmente: etimologías (2.12-13.2), fundadores (2.13.3-5) y presentación de cada misterio (2.14-22), siguiendo constantemente la estructura mito-ritual: un relato seguido de los *symbola* o *synthemata* rituales que lo conmemoran.

⁷⁴ 1987, 117-123. En p. 120 n. 23, cita a sus escasos predecesores (Lobeck, Diels) en su escepticismo sobre la noticia de Eusebio, los cuales, sin embargo, no indagaron en la fuente de Clemente como hace él. Robertson 1996, 365-375 habla de la fuente de Clemente, pero no añade nada sustancial a Riedweg, con quien discrepa en ciertas cuestiones de detalle (la considera un glosario transmitido por Dídimo para facilitar la comprensión de la literatura clásica, pero no aporta ninguna prueba que apoye tal suposición).

⁷⁵ Un tratado del estilo del que cita como fuente de una noticia sobre los saurómatas en *Protr.* 5.64.5: Hiquesio, *Sobre los misterios*. Además en *Protr.* 2.39.1 dice: “¿no reconocéis a vuestros propios autores que pongo como testigos de vuestra impiedad?”. Después propondré los nombres de Arignote o Apolonio (n. 137 *infra*) como los más probables hipotéticos autores de TM. Cf. Burkert 1987, 141 n. 34 menciona el tratado sobre los misterios que parece ser fuente de Harpocración en sus comentarios al *De Chorona* de Demóstenes: el tratado tendría como fuentes, entre otros, a Arignote y Neantes de Cízico, mencionados por él, lo que revela que unos materiales servían de base a otros y que el conocimiento de los ritos de estos tratadistas podía ser en muchas ocasiones indirecto y libresco.

2) Los misterios se ordenan alfabéticamente: Afrodita-Deo-Dioniso-Korybantes-Kore o Pherephatta (fuera cual fuera el lema, tendría el último lugar en orden alfabético). Ambas ordenaciones apuntan a un origen libresco más que al recuerdo espontáneo.

3) Fuera de este pasaje, Clemente no hace referencia a estos misterios en absoluto en toda su obra, aparte de alusiones más generales a las *Bacantes* o a Eleusis, que son perfectamente atribuibles a su amplia cultura, y no a una previa iniciación. Si en el resto de su obra no vuelve a dar detalles específicos, es probablemente porque no usa ya este tratado⁷⁶.

4) Clemente parece mostrar la típica actitud del no iniciado que no entiende bien los *symbola* de los iniciados, pese a sus intentos de ridiculizarlos.

A estos argumentos podemos añadir otros:

5) Clemente describe misterios de Chipre (Afrodita), Frigia (Deo) y Atenas. ¿No es difícil suponer que antes de recalar en Alejandría hubiera viajado iniciándose en todos estos misterios sin dar noticia alguna de ello?

6) Como veremos, Clemente incurre en algunas inexactitudes, como atribuir a Atenas lo que parece ser alejandrino.

7) El orden del relato no es sólo alfabético y sistemático, sino también cronológico: los mitos fundacionales de los diferentes misterios siguen un orden generacional (Afrodita de los genitales de Urano, Deméter violada por Zeus engendra a Perséfone que, violada por Zeus, engendra a Dioniso, que es desmembrado por los Titanes y cuyo falo es origen de los misterios cabíricos; el relato acaba con la búsqueda de Deméter de su hija Kore). Este orden hace pensar, como veremos, en una teogonía (órfica) que subyace bajo el relato de Clemente –y de su fuente– y de la que provienen los versos citados.

La información que Clemente toma de TM es de una importancia capital para nuestro conocimiento de los misterios griegos, y ha sido objeto de la atención de múltiples estudiosos⁷⁷, pues ofrece muchos detalles no transmitidos en ningún otro texto sobre un mundo, los misterios griegos, en el que las lagunas de conocimiento son

⁷⁶ El estudio de Van der Hoek 1996 sobre las técnicas de cita de Clemente refuerzan esta idea de Riedweg. El sistema de copiar las notas tomadas de un rollo de papiro (o el rollo mismo) en una sección determinada y dejarlas de lado después de acabar la sección corresponde exactamente a lo que hace aquí.

⁷⁷ P. e. Detienne 1977 sobre el pasaje de los misterios de Dioniso (también tratado de cerca, por ejemplo, en Henrichs 1972); sobre los misterios de Rea, Burkert 1983; resumen de todo el debate sobre el personaje de Baubo (O'Higgins 2001). Sobre la cita de Heráclito de 2.22, cf. Marcovich 2001², y sobre los misterios de Ge Themis, Casadio 1997.

proporcionales al interés que despierta. El significado de diversas alusiones míticas y de algunos *symbola* es aún incierto (probablemente eran oscuros ya para el propio Clemente) y muchos pasajes son objeto de discusión. Un comentario detallado de todo el texto sería muy necesario, pero excede nuestro propósito. Sin embargo, falta una consideración de todo el pasaje en conjunto⁷⁸, posiblemente porque no se ha considerado información procedente de una sola fuente sino de los recuerdos personales de Clemente, y ésta es la laguna que voy a tratar de llenar: la consideración del pasaje como una unidad estructurada con un propósito definido, y su *Quellenforschung* exhaustiva pueden arrojar nueva luz sobre algunos viejos problemas y sacar a relucir nuevas cuestiones de interés.

3.2.3. Unidad del texto: elementos unificadores de los misterios

Si conviene estudiar la sección en conjunto, es porque no es una lista de datos inconexos aunados bajo el corsé artificial del orden alfabético y conceptual, sino que está orientada hacia un fin que convierte la multiplicidad en unidad: el texto presenta diversos misterios griegos, pero los enlaza de tal modo que constituyen un único ente: según Clemente, “una superstición” (2.12.1), “una costumbre vacía”, “una piedad bastarda” (2.22.3). Por supuesto esto es conveniente a las necesidades retóricas de Clemente, que a los misterios de Orfeo pretende oponer los misterios de Cristo: es más fácil y tiene mayor fuerza protréptica combatir contra un solo enemigo que contra muchos (*cf.* V.4.1 *infra*). Pero esta presentación de los misterios como una unidad no es sólo fruto de la manipulación de Clemente, sino que es resultado del esfuerzo consciente del autor de su fuente, e incluso de las fuentes anteriores. En efecto, ya despojada de las primeras capas de apologética, la exposición de mitos y ritos presenta tantas conexiones mutuas que éstas no pueden ser casuales, sino buscadas. Examinemos estos vínculos someramente, de más a menos evidentes, sin inquirir todavía si provienen de Clemente o de sus fuentes:

1) *Genealogía teogónica*: los mitos que fundamentan los misterios se presentan en continuidad genealógica, desde Afrodita nacida de la castración de Urano a la muerte de Dioniso, lo que hace suponer que TM utiliza una teogonía órfica de la que los versos citados y parafraseados procederían, como se verá después en detalle.

⁷⁸ Riedweg 1987 y Robertson 1996 se limitan a señalar la fuente de Clemente y sus rasgos formales, sin entrar apenas en su contenido, en investigaciones cuyo interés principal es otro. No he podido acceder a la tesis inédita de H. Walterscheid, *Die Nachrichten des Clemens Alexandrinus über die griechischen Mysterien*, Diss. Phil., Bonn 1921.

2) *Teocrasia*: Deo se identifica con Cibele (15.1), Sabazio implícitamente con Zeus (16.2), Dioniso como Atis (19.4), Cabiros como Coribantes (19.4), y propondré que posiblemente Ge Themis con Deo (22.5)

3) *Deméter*: gracias a los nombres de Deo y Feréfata (al menos el primero, característico de la poesía hexamétrica, hace suponer una teogonía en el trasfondo) se consigue presentar los misterios de Cibele, Deméter (Eleusis) y Kore (Tesmoforias) como una unidad.

4) *Dioniso*: también desempeña un papel unificador, pues su nacimiento es el punto final de los misterios de Sabazio (2.16.3) y el principio de los suyos propios (2.17.2), mientras que su muerte es el punto de partida de los misterios coribánticos (2.19.4), y su sangre justifica el tabú de las granadas en las Tesmoforias (2.19.3); está presente en Eleusis como Iacchos (2.21.1), y en las κίσται de estos misterios una serpiente es su ὄργανον (2.22.4). Además, se le identifica explícitamente con Atis (2.19.4).

5) *Orfeo*: instructor de Midas (2.13.3) para la fundación de los misterios frigios, poeta y mistagogo de los misterios de Dioniso (2.17.2) y Deméter (2.21.1). Cabe poca duda de que está detrás de las narraciones míticas de los demás misterios en el poema en que se basa TM⁷⁹.

6) *Estrategia narrativa*: la presentación de los misterios se estructura en la narración del mito y el *symbolon* o *synthema* correspondiente. Pero a continuación suele continuarse la narración del mito hasta enlazar con el misterio siguiente. Así, tras el *symbolon* de los misterios de Sabazio, se alude al nacimiento de Dioniso taumomorfo (16.3); tras los *symbola* de la *telete* dionisiaca se finaliza el relato de la muerte de Dioniso que permite enlazar con los misterios cabíricos; por ello es posible que la anticipación de los misterios de Feréfata en 17.1 no sea una prolepsis debida a Clemente, sino que la continuidad de la historia del rapto de Kore con su violación por Zeus se pusiera de relieve ya en su fuente con una anticipación previa a la historia de su hijo Dioniso (17.2)⁸⁰.

7) *Semejanza ritual*: Los diversos σύμβολα y συνθήματα son muy parecidos. El de los misterios de Cibele (2.15.3: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον·

⁷⁹ No serían de Orfeo, en cambio, de los versos de 2.16.3 sobre el toro padre de una serpiente que es padre a su vez de un toro, pues no son hexámetros, salvo una posible corrupción. También los cita Arnobio *Adv. Nat.* 5.20-21 como de un poeta siciliano, y con ligeras variaciones Firm. Mat. *De err.* 26.1.

⁸⁰ El oscuro γάρ que introduce los misterios de Dioniso en 17.2 tendría un sentido incierto aunque suprimiéramos la anticipación de 17.1, pues que los misterios sean inhumanos no es una consecuencia del tirso de los *bacchoi*. Marcovich en su edición prescinde de γάρ y lo sustituye por δέ.

ἐκιρνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν) es tan parecido a la fórmula eleusina (2.21.2: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην) que probablemente debe estar modelado sobre ella⁸¹. Los juguetes de Dioniso (2.18.1: ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος) son del mismo estilo que los *symbola* de Ge Themis (22.5: ὀρίγανου, λύχνος, ξίφος, κτεῖς γυναικεῖος), el contenido de las κύσται de Deméter (22.4: σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἄλων καὶ δράκων... ῥοιαὶ πρὸς τοῖσδε καὶ κράδαι νάρθηκές τε καὶ κιττοί, πρὸς δὲ καὶ φθοῖς καὶ μήκωνες) y los τεκμήρια de los misterios de Afrodita (14.2: ἄλων χόνδρος καὶ φαλλὸς). El *symbolon* más diferente, el recuerdo verbal de la serpiente de Sabazio (2.16.1: ὁ διὰ κόλπου θεός) tiene un paralelo en el ofidio de la cesta de Deméter. También los tabúes del perejil (19.2) y la granada (19.3) tienen justificación en el mito de Dioniso, como el texto dice expresamente.

8) *Unidad religiosa*: Los misterios se fundan en mitos de violencia similares:

- Castraciones: Urano en los misterios de Afrodita (2.14.2); Zeus los de Cibele (2.15.2); el *aidoion* de Dioniso en los de los Cabiros (2.19.3).

- Asesinatos: Dioniso (2.17.2); el hermano de los Coribantes (2.19.1).

- Uniones ilegítimas: Zeus con su madre (2.15.1), con su hija (2.16.1), Hades con Perséfone por rapto (2.17.1).

- Καρδιουλκία: la mención de este misterioso rito de Cibele (2.15.1) tiene su correspondencia en el rescate por Palas del corazón de Dioniso (2.18.1).

La muerte y la violencia forman parte de la esencia más profunda del ritual religioso antiguo. Pero no sólo los estudiosos modernos⁸² se han dado cuenta de las tendencias antropológicas universales que subyacen a los diversos rituales. Esta unidad religiosa interna es también percibida por los diversos autores que podemos discernir en la *Quellenforschung* del texto: Así, Clemente (2.19.2) resume la esencia de los misterios como “en suma, muertes y tumbas (φόνοι καὶ τάφοι)”⁸³; pero el autor de TM también resume la esencia de los misterios en la etimología que ofrece (2.13.1) de μυστήρια y

⁸¹ Burkert 1987, 98.

⁸² Sobre todo Burkert 1983, expresamente inspirado en las ideas de René Girard y Kornad Lorenz. Pero no hay que olvidar que actualiza muchas de las intuiciones de Jane Harrison (1903).

⁸³ Burkert pone esta frase como lema a su *Homo Necans* (1983, traducción del original alemán de 1972). Una vez más vemos que una perspectiva externa, como la de los Padres, puede ser capaz de encontrar elementos esenciales de la religión griega, e incluso expresarlos mejor que sus propios practicantes. Cf. VI.1 *infra*. Lo mismo puede decirse de los trágicos, que al poetizar la religión pueden desvelar sus esencias más profundas.

ὄργια, que se hacen depender respectivamente del μῦθος cometido sobre Dioniso y de la ὄργη de Deméter (las dos figuras centrales que unifican la narración); incluso la teogonía órfica que sirve de base a TM, cuyo contenido analizaremos más tarde, parece cumplir a rajatabla el principio antropológico⁸⁴ según el cual la tensión entre los principios de muerte y de continuidad vital se expresa con la sucesión de muertes masculinas (Urano, Dioniso) y la continuidad de la gran diosa femenina (Deo, presente al principio y al final).

Por supuesto algunas de estas conexiones pueden ser casuales, fruto de la descripción conjunta de lo que naturalmente se parece, pero en su mayoría son buscadas y resaltadas a propósito. Como se ve claramente en todos estos casos, el objetivo unificador es compartido, aunque por diversos motivos, por Clemente, por su fuente inmediata (TM) y por su fuente lejana (el poema órfico). Que los diversos autores que usan la información mitográfica tengan la misma orientación favorece que reutilicen el material anterior, pero a su vez dificulta distinguir qué toman de sus fuentes anteriores y qué es añadido o cambiado por cada uno. Esto hace la labor de *Quellenforschung* especialmente complicada, en la que es imposible alcanzar resultados de absoluta certeza, como en toda operación de análisis de distintos niveles en un texto con unidad propia. Sin embargo, estudiando con cuidado el texto, se puede tratar de fijar aproximadamente el contenido de cada estrato cronológico que podamos detectar. Aparte del análisis filológico interno, disponemos por fortuna de un testimonio externo cuya ayuda es inestimable, y que conviene analizar previamente: el *Papiro de Gurob*.

3.2.4. El texto de Clemente y el *Papiro de Gurob*

Acabamos de observar en el texto de Clemente y en sus fuentes una tendencia a la unificación, en parte buscada y en parte natural, de los misterios griegos. Es notable que en el *P. Gurob*. (± 275 a. C.)⁸⁵ –cuyo texto incluimos en el apéndice (*App.* 12)– observamos un fenómeno muy similar: se menciona e invoca a diferentes divinidades al mismo tiempo, como parte del mismo culto. El papiro parece contener instrucciones para la celebración de un culto sincretista de diversos misterios en el que se observan elementos báquicos, órficos y eleusinos: se menciona un sacrificio con carne cruda y

⁸⁴ Burkert 1983, 78. Esta correspondencia, aunque un poema sea una creación artificiosa, puede responder a las necesidades antropológicas que le otorgan un significado religioso. Lo mismo podríamos decir de una compilación en principio erudita y artificial como son las *Rapsodias*.

⁸⁵ *OF* 578: editado por primera vez por Smyly en 1921 y por última en Hordern 2000, que incluye toda la bibliografía relevante. Sobre su contenido, cf. también West 1983, 169-174.

cocida, se presentan diversas invocaciones rituales, algunas de ellas en verso, y se acaba con una serie de fórmulas muy similares a los *symbola* descritos por Clemente y unos objetos que son indudablemente los juguetes de Dioniso. El siguiente cuadro pone de relieve el asombroso paralelo de estos dos textos, separados por cinco siglos, que indudablemente no puede ser casual:

	<i>P. Gurob 1.</i>	<i>Clem. Alex. Protr. 2.12-22</i>
divinidades celebradas	<p>5-6: Βριμῶ μεγάλη Δημήτηρ τε Ρέα</p> <p>7: Κούρητες τ'εἰ ἔνοπλοι</p> <p>18: Ἴνον καὶ Εὐβουλῆα</p> <p>22a: Εὐβουλιεῦ Ἴρικεπαίγε</p> <p>23b: Διόνυσος</p> <p>21: Δήμητρος καὶ Παλλάδος</p>	<p>15.1: Διοῦς μυστήρια· Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα...καὶ μήνις... τῆς Διοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμῶ προσαγορευθῆναι</p> <p>17.2: ἐνόπλω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων</p> <p>(17.1, 20.2: Εὐβουλεύς)</p> <p>17.2: τὰ Διονύσου μυστήρια</p> <p>18.1: Ἰαθηνᾶ... Παλλάς... προσηγορεύθη</p>
fórmulas rituales	<p>24: θεός διὰ κόλπου</p> <p>25: οἴνιστον ἔπιον</p> <p>28: εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν</p> <p>29-30: κλώνος ρόμβος ἀστράγαλοι ἠ ἔσοπτρος</p>	<p>16.2: ὁ διὰ κόλπου θεός</p> <p>15.3: ἐκ κυβάλου ἔπιον</p> <p>21.2: ἔπιον τὸν κυκεῶνα</p> <p>21.2: ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην</p> <p>17.2: κώνος καὶ ρόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια</p> <p>18.1: ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μήλα, ρόμβος, ἔσόπτρον, πόκος</p>

	3: διὰ τὴν τελετήν	14.2, 17.2, 18.1, 19.4: τελετή
palabras	10: κριός	15.2: κριός
técnicas	25: βουκόλος	16.3, 20.2: βουκόλος
	23b: σύμβολα	15.3, 14.2, 22.5: σύμβολα
	26: σύνθεμα	21.2: σύνθεμα

En el cuadro se puede percibir, además, que la tendencia general es que los paralelos de ambos textos siguen el mismo orden, es decir, como si el orden del relato clementino coincidiera a grandes rasgos con el del ritual descrito por el papiro.

La mayoría de estas concordancias son tan claras que se reconocieron desde el descubrimiento del papiro, y ha sido generalmente aceptado que aunque el nombre de Orfeo no aparece en la parte conservada del papiro, éste pertenece al ámbito órfico, no ya sólo por las correspondencias con el texto de Clemente, sino también porque otros fragmentos del texto coinciden con otros testimonios específicamente órficos⁸⁶: por ejemplo, los sobrenombres para Dioniso en la línea 22 de Ericepeo (*OF* 162) y Eubuleo⁸⁷ (*OF* 488) o la invocación en la línea 23b de εἷς Διόνυσος (*OF* 543). Por eso varios estudiosos han tenido el justificado atrevimiento de llenar las lagunas del papiro con conjeturas derivadas, no sólo del texto de Clemente, sino también de otros fragmentos órficos⁸⁸.

Se me ocurre sugerir, siguiendo este mismo método, la restitución siguiente para la línea 24: λύρα θεὸς διὰ κόλπου. Puesto que está en una lista de σύμβολα que no parecen inmediatamente relacionados entre sí, la lira, aparte de encajar con las letras conservadas, podría tener su cabida lógica como elemento órfico en una mezcla de elementos tan dispares. Sería la única alusión casi directa a Orfeo mismo en el papiro, y además encajaría con la no rara presencia, con connotaciones escatológicas, de la lira en los misterios⁸⁹. Recordemos además la presencia de la música de Orfeo-Cristo en *Protr.*

⁸⁶ Smyly 1921. Cf. Hordern 2000, 131-140 y la bibliografía del *OF* 578. Henrichs 2003 lo considera el ejemplo más directo de un *hieros logos* real que se conserva.

⁸⁷ El Eubuleo del papiro parece ser el dios (Dioniso) invocado en las laminillas de Turios (*OF* 488-490), y no el humilde porquero del relato órfico-eleusino transmitido por Clemente. Pero la homonimia puede indicar cierta relación entre ambos mitos. Cf. II.3.4 n. 143 *supra* para las diferentes funciones del personaje Baubo.

⁸⁸ P. e. línea 2 δῶρον δέξατ' ἐμὸν ποινας πατέρων ἀθεμίστων, sugerida por West en comparación con *OF* 350.3; línea 13 τὴν καρδίαν λαμβάνων τοῦ τράγου, sugerida por Tierney con referencia a *Protr.* 2.18.1 (aunque podría ser también algo como τοὺς διδύμους, en conexión con el rito de castración de un cabrito que parece aludirse en 2.15.1); Smyly sugirió Πρωτόγονον para la línea 18 (también cabría ἀγλὸν como propone West, e incluso me atrevo a sugerir οἶνον ἢ ὄλον καὶ Εὐβουλῆα καλώμεν). Ambos son elementos dionisiacos que encajarían perfectamente con el espacio paleográfico y el contenido del papiro.

⁸⁹ Testimonios recogidos y analizados por Hardie 2004.

1.1.5, en cuya inspiración podía estar cierta presencia musical en la fuente que le proporciona a Clemente la fuente sobre los misterios⁹⁰.

Pero más allá de la especulación papiroológica, la relación entre ambos textos no se ha explotado de la manera que parece más natural, para recabar más información sobre la fuente de Clemente. Es evidente que no debe haber una relación directa entre el papiro y ésta, pero las estrechas semejanzas apuntan a un contexto no muy distinto para el origen del papiro y de la fuente de Clemente. Sin duda la ausencia de investigación en una dirección tan obvia se debe a la extendida idea de que la información clementina proviene de la experiencia personal y no de una fuente escrita. Pero puesto que hemos descartado tal posibilidad, el *P. Gurob* corrobora que la unificación de cultos místéricos era una tendencia muy anterior a Clemente; ofrece una buena parte de material para determinar el contenido de las fuentes que subyacen al pasaje clementino y su anclaje en la realidad cultural; y supone además un punto de referencia para indagar la datación y el origen de estas fuentes. De todo ello se trata de sacar provecho en los puntos siguientes.

3.2.5. Estratos del material mitográfico

Cinco siglos median entre el *P. Gurob* y el texto de Clemente. Aparte de la elaboración de Clemente, pueden distinguirse dos estratos que cubren esta distancia temporal: la fuente inmediata que utiliza, el tratado sobre los misterios que hemos bautizado como TM, y el poema órfico del que provienen los versos citados, que obviamente es anterior al tratado. Es posible que hubiera eslabones intermedios: poemas que se compusieran a partir de otros, resúmenes del tratado que lo reorganizaran, o incluso, puestos a imaginar, que Clemente tomara toda esta información de otro apologista judío o cristiano que a su vez usara el tratado. Pero si ha habido eslabones intermedios, no han dejado ninguna huella reconocible, y debemos ceñirnos a las tres etapas que se pueden detectar: la teogonía, el tratado, y el propio Clemente. Tratemos de separar ahora en lo posible qué partes de la información transmitida en el texto corresponden a cada estrato, empezando por los más tardíos, es decir, los añadidos por

⁹⁰ Cf. también su inclusión de la lira entre los símbolos cristianos propuestos por Clemente en *Paed.* 3.11: αἱ δὲ σφραγίδες ἡμῖν ἔστων πελειᾶς ἢ ἰχθύος ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική (sean nuestras señales la paloma y el pez y la nave que navega con viento favorable y la lira musical). La paloma y el pez son claramente de raíz cristiana, pero Eizenhofer 1960 estudia el texto en detalle, y concluye que la lira y el barco no tienen precedentes cristianos claros, lo que permite sospechar su origen pagano. La nave que navega con viento a favor me parece tener su precedente más claro en el *currus navalis* en el que Dioniso hace la entrada en las Antesterias y el *Neshemt*, la nave de Osiris que trae la abundancia, de estructura muy paralela (Casadio 1996, 220 n. 73). Se podría relacionar además con el barco que hay dibujado en las tablillas óseas de Olbia. Cf. West 1982, 20.

el propio Clemente a su fuente. Por supuesto, como toda labor analítica basada en evidencia interna, está sujeta a cierta subjetividad e incertidumbre. Trataré de dejar claro qué partes son más especulativas e inciertas que otras.

3.2.5.1. *Lo añadido y lo conservado por Clemente*

Podemos eliminar de los estratos más antiguos aquello que supongamos añadido por Clemente a su fuente⁹¹. Es lícito sospechar que Clemente ha insertado todo aquello que favorece su propósito polémico antipagano pero que no encaja con la estructura ni objetivos de su fuente. Desde luego deben de provenir de Clemente las descalificaciones que no ofrecen información nueva, y todo lo que en general da a la sección su forma retórica de *refutatio*. Pero más difícil e interesante es el caso del material mitográfico:

Clemente parece dejar de seguir a TM tras revelar el *synthema* de Eleusis en 22.1: a continuación, una cita de Heráclito (22.1-2 = fr. 14 DK), un párrafo inspirado en Filón (22.3= Filón *Cher.* 94), y un ataque retórico a los misterios de Eleusis (22.6-7) tienen un origen claramente distinto de TM. Entre estos dos últimos pasajes, Clemente revela el contenido de las κίσται μυστικάί, y a continuación los *symbola* de los misterios de (Ge) Themis⁹². No está claro si estos *symbola* provienen de la misma fuente que los *symbola* de los misterios anteriores: insertados entre pasajes de origen y propósito distintos en este retorno a los objetos rituales, no hay narración mitográfica alguna que los justifique, como en los misterios anteriores, y sobre todo, al introducir a (Ge) Themis se rompe el orden alfabético estrictamente seguido hasta ahora. Por otro lado, es cierto que el *synthema* eleusino acababa con la mención de una κίσπη (22.1) y que habría cierta continuidad lógica en desvelar el contenido de las κίσται, y es posible que TM hiciera la fácil equivalencia, no recogida por Clemente, entre los misterios de Themis y los de Deméter y Kore, en línea con otras equivalencias que Clemente sí recoge (Cibele-Deméter, Dioniso-Atis, Zeus-Sabazio), lo cual salvaría el orden alfabético al incluirlo en la sección de Feréfata-Kore. Es forzoso, pues, dejar en

⁹¹ En cambio, es más arriesgado suponer qué podía estar en su fuente y Clemente habría omitido porque no se adecuaba a sus necesidades apologeticas: Tal vez un eventual relato de la resurrección de Dioniso, o cualquier consecuencia antropológica de la fulminación de los Titanes, porque no eran susceptibles de sufrir sus burlas al ser parecidos a las doctrinas cristianas (cf. V.3.4 *infra*). Pudiera haber decidido omitir también la fórmula εἷς Διόνυσος (presente en el *P. Gurob* (23b) y en el *OF* 543.1), que da la impresión que TM habría aceptado gustosa para sus propósitos dionisocéntricos si la hubiera conocido como *symbolon*, pero que Clemente no podía ridiculizar como los otros *symbola* y *synthemata*, pues es muy similar a los lemas monoteístas y trinitarios cristianos (cf. VI.2.1.5 *infra*). Esta vertiente del orfismo será, en cambio, aprovechada para apoyar el monoteísmo (cf. V.5 *infra*).

⁹² El texto preservado por los MSS dice τῆς Θέμης, pero ha sido generalmente aceptada la corrección de Wilamowitz por Γῆς Θέμης. El error paleográfico es muy fácil, y Ge Themis encaja bien, además, con la divinidad principal e los misterios de Flía (cf. Casadio 1997).

suspense si el pasaje de 22.5-6 proviene de TM o de otra fuente, aunque parece más económica la primera opción.

El añadido mitográfico que parece más evidente, aparte de la etimología de “Euai” a partir de la Eva bíblica (2.12.1), es el personaje de Cíniras como fundador de los misterios de Afrodita para adorar a una prostituta (2.13.4): esta explicación evemerista contradice la narración de su nacimiento en 2.14; su nombre rompe el orden alfabético de los fundadores de misterios en la sección de 2.13; y se le cita en otros pasajes del *Protréptico* (2.33.9; 3.45.4) tomados de otras fuentes con un tono epicúreo-evemerista que no aparece en ningún otro lugar de esta sección. Es muy posible, pues, que su figura fuera introducida aquí por Clemente mismo, que la conocía por otras fuentes de corte evemerista⁹³.

La misma explicación puede darse a la cita de Apolodoro (*Protr.* 2.13.1 = *F.Gr.Hist.* 244 F103), según el cual la etimología de *mysterion* viene del cazador ático Myus. La cita permite a Clemente insistir en que los misterios celebran asesinatos, pero rompe la simetría de las etimologías a partir de la ὄργη de Deo y el μύσος de Dioniso. Clemente cita el Περὶ θεῶν de Apolodoro también en *Protr.* 2.29.16, posiblemente a partir de la misma fuente epicúrea por la que lo conocen Filodemo o Cicerón⁹⁴.

Por lo que vemos, Clemente es capaz de introducir detalles procedentes de otras fuentes en una sección en que sigue principalmente una. De hecho, este método de trabajo concuerda con lo que sabemos de la utilización de sus fuentes en el resto de su obra, por lo general bastante fiel⁹⁵. Algunos otros detalles pueden provenir de otras fuentes consultadas o simplemente recordadas: por ejemplo, el tabú de la granada en las Tesmoforias, que se asocia con el perejil de los misterios de Samotracia (19.3). Igualmente, la breve anticipación en 17.1 del relato de los misterios de Deméter antes de describir los de Dioniso puede provenir de él mismo o estar inducida por su fuente: cualquiera de los dos se habría dejado llevar por la continuidad del personaje de Feréfata ante de hablar de su hijo Dioniso.

Más difícil es calibrar hasta qué punto Clemente abrevia o expande la narración mitográfica de TM, pero da la impresión de que cuando no hace excursos polémicos no se aparta en exceso de ella. El caso del mito de Dioniso y los Titanes (2.17.2-18.2) es

⁹³ No hay sin embargo pruebas fiables para incluir las secciones sobre Afrodita entre los fragmentos de Evemero, como suelen hacer los editores de este autor: (cf. Winiarczyk 1991 *ad. loc.*). En cualquier caso, sólo serían pertinentes las breves referencias a Cíniras.

⁹⁴ Henrichs 1975, 5-7.

⁹⁵ Las técnicas de utilización de fuentes en Clemente han sido estudiadas en detalle por van der Hoek (1996).

paradigmático: no sólo están los paralelos ya mencionados con el *P. Gurob*, sino que usa palabras idénticas a Diodoro (5.75.4) al contar el episodio (διασπάω, καθέψω), lo que parece indicar que no modifica en exceso las expresiones de su fuente. Del mismo modo, cuando cuenta que Apolo entierra a Dioniso por orden de Zeus (“Ο δέ, οὐ γὰρ ἠπαίθησε Δί: “y este no desobedeció a Zeus”), parece sugerir que su resumen en prosa (o el de su fuente) parafrasea un verso similar, probablemente idéntico, a *Il.* 16.677, tras la orden de Zeus a Apolo de enterrar a Sarpedón, hijo suyo muerto como Dioniso (ὡς ἔφατ’, οὐδ’ ἄρα πατρὸς ἀνηκούστησεν Ἀπόλλων: “así dijo, y Apolo no le desobedeció”). Parece bastante lógica la deducción de que el poema órfico se inspiraba en este episodio homérico y que por ello los versos eran muy similares. Esto suscita la cuestión de si inmediatamente antes el ὀβελίσκοις περιπέιραντες ὑπέιρεχον Ἡφαίστοιο (“y atravesándolo con pinchitos le pusieron sobre Hefesto”) de clara resonancia homérica⁹⁶, proviene del poema órfico o de la imaginación literaria de Clemente. Lo cierto es que la frase no ofrece ningún motivo de burla, de modo que es probable que el verso homérico estuviera en el poema órfico⁹⁷. Precisamente por eso, el γέρας λαχεῖν (“recibir su botín”) que sigue a continuación sí parece proceder de Clemente mismo, pues tiene un tono polémico de burla, aunque como referencia homérica, pudiera estar también en el poema órfico⁹⁸.

Este análisis demuestra que, salvo inserciones puntuales, Clemente guarda con fidelidad la información transmitida por su fuente. Veamos ahora el contenido de ésta.

3.2.5.2. *El tratado sobre los misterios*

La fuente directa de Clemente a partir de 12.1 es un tratado sobre los misterios griegos, TM. ¿Cuál es su contenido? Es descartable que la sección anterior sobre los oráculos (11.1-3) formara parte de la misma obra, no sólo porque no están ordenados alfabéticamente, sino porque la introducción de Clemente a su ataque a los misterios,

⁹⁶ Cf. la escena sacrificial de *Il.* 2.426 (σπλάγχνα δ’ ἄρ ἀμπείραντες ὑπέιρεχον Ἡφαίστοιο) y 428 (τᾶλλα καὶ ἀμφ’ ὀβελοῖσιν ἔπειραν). Eusebio, al copiar el texto clementino (*PE* 2.2.65) adapta aún más el verso escribiendo ante πείραντες el prefijo αμ- en vez de περι-, métricamente imposible.

⁹⁷ Este pasaje es la única base, aparte del *Problema* 3.43 pseudo-aristotélico, para la construcción de Detienne (1977) de una inversión órfica del sacrificio habitual de la *polis* como el descrito por Homero a partir del cocinamiento invertido de Dioniso (primero cocer y luego asar). Pero en *Il.* 2.426 lo que se asa son los σπλάγχνα, lo cual rompe la simetría que pretende Detienne (cf. Parker 1995, 509 n. 93).

⁹⁸ *Il.* 4.49. Otros cristianos usan este mismo pasaje para burlarse del γέρας de los dioses paganos (cf. las referencias en el aparato crítico de la edición de West). Aunque Arnobio (*Adv. Nat.* 5.19) parece hacerlo parte de la narración, lo que apoyaría su presencia en el poema original: “quemadmodum Iuppiter *suavitate odoris inlectus, invocatus* advolarit ad prandium”. Sobre la relación entre los textos de Arnobio y Clemente, cf. IV.3.4.1 *infra*. El uso de estos versos homéricos jugaría irónicamente con la perversión del sacrificio tradicional ya en el poema órfico (sea o no con intención anti-política como quiere Detienne 1977), y Clemente se aprovecharía de elementos originales de su fuente para su propio interés polémico.

tras ocuparse de los oráculos, parece estar tomada de TM: en 2.12.1 trata de justificar su exposición diciendo que lo prohibido por el secreto era el ἐξορχήσθαι, hacer una parodia, no el desvelar los misterios, cuyo secreto no pretende profanar⁹⁹, sino mostrar su estupidez. El οὐκ ἐξορχήσομαι ὥσπερ Ἀλκιβιάδην λέγουσιν, sería en TM una perfecta introducción a la exposición, no profanatoria sino explicativa, de los mitos y *symbola* de los misterios.

A continuación (13.1) –tras 12.2, una pura diatriba de Clemente– vendrían las etimologías de ὄργια a partir de la cólera (ὄργη) de Deméter contra Zeus y de μυστήριον a partir del μύσος cometido sobre Dioniso. Ambas etimologías son simétricas, dan unidad al conjunto, y se corresponden con los relatos que vienen después, así que pueden atribuirse sin problemas al afán clasificatorio del tratado. En cambio las etimologías, de clara intención polémica y que rompen la simetría, de μυστήριον a partir de μύθος o de Μυῶς provienen, como ya dijimos, de la mano de Clemente, la segunda explícitamente tomada de Apolodoro.

Sigue una lista de fundadores de misterios también en orden alfabético: Dárdano, Eetión, Midas, Melampo. Tan sólo Cíniras, inserto entre los dos últimos, lo rompe. Pero ya hemos visto que este personaje es con toda probabilidad una adición de Clemente.

Comienza entonces la narración de los misterios particulares. El orden es siempre el mismo, el relato mítico que precede a los objetos rituales, y la continuación del mito hasta enlazar con los misterios siguientes. Podemos suponer que la parte mítica está tomada de la teogonía, mientras que los *symbola* y *synthemata*, que no son hexamétricos, podrían ser añadidos por el tratado a partir de otra fuente (tal vez *hieroi logoi* como el *P. Gurob*), por conocimiento general o por deducción propia a partir del poema. Sin embargo, la presencia de frases rituales *extra metrum* en las laminillas o en el *P. Gurob* hacen posible que si la misma teogonía tenía una conexión ritual ya las incluyera¹⁰⁰.

Los primeros misterios, siguiendo el orden alfabético, son los de Afrodita. Obviando la mención, procedente de Clemente, a Cíniras, TM contaba que nacida del mar y de los genitales de Urano, tiene como τεκμήρια un grano de sal y un falo. A

⁹⁹ Riedweg 1987, 122: “von eine Profanierungabsicht ist es keine Rede”. En cambio, Eusebio sí parece recoger el pasaje con cierta intención profanatoria, como puro recurso de provocación.

¹⁰⁰ La falta de poemas órficos independientes impide saber hasta qué punto eran puramente poéticos, libres de inserciones *extra metrum*. La teogonía del *P. Derweni* no presenta estas frases rituales, pero puede ser fruto de la selección del comentarista.

continuación, bajo la etiqueta de “misterios de Deo”, con la narración de los incestos de Zeus con su madre Deméter y su hija Kore, se agrupan los de Cibele y los de Sabazio: si bien en los primeros la narración mítica no justifica el misterioso *symbolon* (15.3), en los segundos sí (16.2).

Esta sección acaba con los versos de un poeta *eidolikós* referidos al hijo taumomorfo de Feréfata. Los versos son oscuros y no parecen ser hexámetros, aunque pueden estar corruptos, pero puesto que Clemente reconoce no entender muy bien sus términos (16.3: “creo (οἶμαι) que llama *kentron* al *narthex*”), es claro que debían estar en su fuente refiriéndose al nacimiento de Dioniso. Estos versos son además la conexión lógica con sus misterios, cuya exposición empieza en 17.2 (tras la anticipación de 17.1, que podemos suponer de Clemente o pensar que éste sigue lo que ya estaba en su fuente). La sección sobre Dioniso tiene la misma estructura: narración que justifica los *symbola* (los juguetes), seguida del final de la narración (18.2), que enlaza con los misterios siguientes.

En efecto, en 19.1-4 tenemos la explicación de los misterios de los Coribantes: el asesinato de un tercer hermano justifica el tabú del perejil. La identificación con los Cabiros permite la asociación, un tanto artificial, con el crimen de Dioniso relatado justo antes, pues los dos hermanos fraticidas llevaron en una cesta mística sus genitales y fundaron los misterios cabíricos: hay una identificación implícita del tercer hermano muerto con Dioniso. Como veremos en el apartado siguiente, es posible que esta parte sea inserción del autor del tratado, y que no estuviera en el poema órfico, puesto que en el relato en prosa no hay, además, nada en que pueda reconocerse paráfrasis de una versión poética.

Y por último, el tratado describía los misterios de Feréfata (Kore), cuyo comienzo Clemente había anticipado en 17.1 (tal vez siguiendo una anticipación del propio TM), aludiendo al rapto de la joven y a los cerdos del porquero Eubúleo, cuya caída por una sima se conmemora en el ritual de las Tesmoforias¹⁰¹. En 20.1 se retoma la narración con la búsqueda de Kore por su madre y el encuentro con los habitantes del Ática. La versión del episodio, atribuida explícitamente a Orfeo, es distinta de la del *Himno Homérico a Deméter*: Baubo asume el papel de Yambe, ofrece a Deméter el ciceón y la hace reír con un gesto obsceno. Por supuesto esta es la escena que Clemente

¹⁰¹ TM identifica estas fiestas con las Esciroforias y Arretoforias (deformación del usual Arreforias). El *kata polin* de 17.1 no parece tanto referirse a Atenas (“en la ciudad”) cuanto, con un sentido distributivo, decir que en cada ciudad se celebra de manera distinta el mismo episodio. C. Riedweg, que en 1987, 119 se pronunció por un sentido local, acepta (según me comunicó verbalmente) que un sentido distributivo es más probable.

escoge para explayarse en su burla, acabando su recorrido misterioso con el *synthema* eleusino¹⁰². El tratado probablemente contenía en este apartado la mención de los misterios de Ge Themis¹⁰³.

En este punto es donde conviene aludir al único otro testimonio que parece derivar de TM. Un escolio a Luciano, cuya familiaridad con la fuente de Clemente se reconoció desde su publicación por utilizar el nombre Arretoforia en vez de Arreforia, tal como *Protr.* 2.17.1¹⁰⁴ expande la explicación del ritual de las Tesmoforias. La distinción del escoliasta entre μυθικὸς λόγος y φυσικὸς λόγος como explicaciones complementarias de los rituales no tiene correspondencia alguna en el texto de Clemente, así que debemos concluir que proviene del escoliasta mismo o de su fuente, que mezcla la información mitográfica y ritual de TM con explicaciones físicas del mito. Si ese tipo de distinción hubiera estado en TM, probablemente hubiera quedado algún resto en el texto clementino.

3.2.5.3. *El poema órfico*

Por el orden en que se describen los misterios, parece claro que TM enmarca un relato mitológico en un esquema enciclopédico y organizado. Tras las etimologías y los fundadores de los misterios, la descripción tiene un claro tono narrativo. La continuidad genealógica entre los misterios de Deo y Dioniso es tan clara, y corresponde tan exactamente a los relatos teogónicos órficos –incestos sucesivos de Zeus con Deméter y Kore y nacimiento de Dioniso de esta última– que cabe escasa duda de que al menos en esta parte el tratado sigue una teogonía órfica, de la que se conservan los versos de Orfeo citados en 17.2 sobre los juguetes y los que se perciben detrás del relato en prosa: salvo que supongamos una corrupción insoluble, debemos renunciar a adscribir a esta teogonía los versos del ποιητῆς εἰδολικός citados en 16.3. Orfeo, que sepamos, sólo escribe hexámetros. Tal vez estos versos que Clemente toma como de un poeta sean un tipo de *synthema* que sólo los iniciados comprenderían. Por la misma razón métrica, en

¹⁰² Sobre esta escena cf. Graf 1974, 165ss. El *P. Berol.* 44 presenta la misma escenografía (*OF* 386-397). Sobre Baubo, cf. II.3.4 n. 143.

¹⁰³ Casadio 1997, 56 los relaciona con los misterios de Flía, con buenos argumentos. Su asimilación a Deméter no es difícil, puesto que los ritos de Flía rivalizaban e imitaban a los de Eleusis.

¹⁰⁴ *Schol. Luc. Dial. Meretr.* 2.1 (275, 23 Rabe) = *OF* 390 II. Cf. Robertson 1996, 365-372 sobre el ritual descrito. Rohde 1870 editó por primera vez este escolio, junto con otro al *Dial. Meretr.* 7.4. (280, 20 Rabe), que habla del ritual de las Haloa en un tono muy similar y es perceptible una división, aunque no expresa, entre un *physikos logos* y un *mythikos logos* (el mito dionisiaco de Icaro). Ambos escolios deben proceder de una fuente común que a su vez debió usar a TM. El escolio 52.9 (212, 25 Rabe) para explicar los misterios de Sabazio cuenta brevemente la violación de Perséfone por Zeus transformado en serpiente (*OF* 280, 283), por lo que posiblemente también proviene de la misma fuente.

principio los *symbola* y *synthemata* no formarían parte en principio de la teogonía órfica, aunque ésta narrara los mitos que los justificaban. De todos modos, la conexión ritual de los poemas órficos impide asegurar que estuvieran alguna vez editados sin interferencia de frases rituales *extra metrum*. En cualquier caso, tales frases no añaden nada a la narración, sino que proceden de ella.

Mirando primeramente hacia atrás desde los incestos de Zeus, no es problemático adscribir el nacimiento de Afrodita del mar a partir de Urano a la misma teogonía¹⁰⁵: Ἀφρογενῆς, Κυπρογενῆς, φιλομηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη son fragmentos hexamétricos que coinciden con Hesíodo (*Theog.* 195-200) pero que encajan también perfectamente con la poesía de Orfeo, que canta este mismo episodio en las *Rapsodias*¹⁰⁶, de las que esta teogonía ofrece un precedente claro. Es claro que el interés puramente ritual del autor de TM y su organización alfabética deja caer los episodios teogónicos iniciales y los que median entre el nacimiento de Afrodita y los incestos de Zeus, pues si los hubiera mencionado, sería raro que Clemente hubiera dejado de explotar para sus burlas, como hacen otros apologistas, el que Crono devorara a sus hijos o el parricidio de Zeus.

Sigamos hacia adelante: no podemos saber si los incestos de Zeus estaban plenamente desarrollados en el poema o aludidos de pasada –como ocurre por ejemplo en la *Teogonía de Derveni*–. El estilo rápido y alusivo de Clemente en 15.1 da la impresión de lo segundo: ἀφροδίσοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις [καὶ] ἱκετηρίαὶ Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκία καὶ ἀρρητουργία. Parece detenerse en cambio en el episodio, no recogido en ningún otro testimonio, de la castración del cabrito en lugar de Zeus¹⁰⁷, que parece etiologizar los ritos de Cibebe en los que los *galloi* se castraban. El interés ritual no es sólo de TM, sino parece ser también la orientación de la teogonía. Lo mismo puede decirse de la insistencia en la segunda unión con Kore en forma de serpiente y la forma de toro de Dioniso al nacer (16.1-3), pues tanto la serpiente como el toro tienen claras connotaciones rituales, la primera como símbolo ctónico y el segundo como víctima sacrificial.

Pero el interés ritual del poema se refleja sobre todo en el episodio siguiente de Dioniso –precedido tal vez por una anticipación del rapto de Kore, como hace Clemente

¹⁰⁵ Si Afrodita, como suponemos, estaba ligada a los otros misterios por un poema teogónico órfico, la presencia en el orfismo de su nacimiento a partir de los genitales de Urano es (al menos) de principios de época helenística, lo cual precisa un poco más la fecha helenística que le da West (1983, 216).

¹⁰⁶ *OF* 189. Una segunda Afrodita nace en *OF* 260, a partir de Zeus, pero también de la espuma. *Cf.* ahora Betegh 2004 sobre ambas a propósito de su presencia en el *P. Derveni*.

¹⁰⁷ *Cf.* Burkert 1983, 271ss, que lo conecta con otros rituales atestiguados de castración.

(17.1), siguiendo quizás a su fuente—, y no sólo porque narra la danza de los Curetes armados y los juguetes de Dioniso (elementos rituales ambos, como demuestra su aparición en el *P. Gurob*). Hemos visto además que el resumen en prosa conserva la huella de un verso similar, probablemente idéntico, a *Il.* 16.677 (ὡς ἔφατ', οὐδ' ἄρα πατρὸς ἀνηκούστησεν Ἀπόλλων: “así dijo, y Apolo no le desobedeció”). Podemos suponer que la orden de Zeus también era paralela a *Il.* 16.666-7 (καὶ τότε Ἀπόλλωνα προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς: / εἰ δ' ἄγε νῦν φίλε Φοῖβε: “y entonces Zeus amontonador de nubes dijo a Apolo: / ve ahora, querido Febo”). Pues bien, ambos versos enmarcan la escena homérica que etiologiza el entierro de Sarpedón en Licia y la instauración de su culto allí¹⁰⁸. El paralelo con el culto de Dioniso en torno a su tumba de Delfos, etiologizado en este mito, no deja lugar a dudas: el pasaje órfico sobre el entierro de Dioniso tenía con toda probabilidad la misma estructura formal que el de Homero sobre Sarpedón¹⁰⁹.

Este episodio tiene aún muchos otros puntos de interés: por lo que deja traslucir Clemente, según hemos visto, el poema también enfatizaba los detalles culinarios del sacrificio de Dioniso tras su desmembramiento¹¹⁰: el πρότερον... ἔπειτα del texto deja claro que el orden cocer-asar es buscado y puesto de relieve. Posiblemente la inversión del orden habitual pretendía reflejar la perversión del ritual que supone el crimen de los Titanes¹¹¹.

Cabe preguntarse también si el episodio acababa con el entierro de Dioniso en Delfos. Que Atenea guarde el corazón de Dioniso sólo tiene pleno sentido si éste va a resucitar a partir de él, como hace en las *Rapsodias* (*OF* 318-331). Sería lógico que Clemente hubiera silenciado esta parte, que no conviene a su polémica porque no puede burlarse, obviamente, de la resurrección de un dios (*cf.* V.3.4 *infra*). Por otra parte, es

¹⁰⁸ *Cf.* comentario de Kirk *ad loc.* Los mismos versos se repiten en otra orden a Apolo en *Il.* 15.220-236. Probablemente el poeta órfico los copia de Homero, aunque no cabe descartar que si estos versos son antiguos, el paralelo venga del caudal formular común a toda la poesía hexamétrica.

¹⁰⁹ La conexión délfica de este episodio ha sido reconocida por West (1983, 151) y Robertson (2003). El paralelo con el pasaje homérico es la posible causa de que Zenódoto atetice todo el pasaje sobre el entierro de Sarpedón, según transmiten los escolios, por considerarlo impropio de Homero: el ser parecido a un poema órfico lo convierte en típica interpolación de los *neoteroi*, los poetas posteriores a Homero, entre los que desde luego, para los alejandrinos, se contaban los poetas órficos. *Cf.* Severyns 1928.

¹¹⁰ Según Robertson 2003 esta versión sería una composición artificial de dos temas míticos anteriores separados, el del despedazamiento y el del sacrificio. No nos parece probable porque ambos temas son perfectamente compatibles desde antiguo: de hecho, la primera noticia de la muerte de Dioniso, de Euforión (fr. 13 De Cuenca = 14 Van Groningen = *OF* 36), ya vincula los dos temas. Por eso Robertson se ve forzado a emendar el texto de Euforión para sostener su artificial distinción.

¹¹¹ Esta perversión enfatizaría la maldad del crimen de los Titanes, un episodio que podía contarse en la *telele* (*cf.* [Arist.] *Probl.* 3.43: ἐν τῇ τελετῇ λεγόμενοι) pero que precisamente por ello es improbable que se reactualizara, que un sacrificio perverso se convirtiera en un *dromenon* de los ritos órficos, como pretende Detienne 1977. El *P. Gurob* habla de un sacrificio, pero no hay rastro de esta inversión.

posible que ni siquiera el autor de TM la recogiera, ya que la eventual resurrección de Dioniso no afecta a lo que a él le interesa, el ritual. E incluso, como no es estrictamente necesaria para la etiología del culto, que parece ser el interés principal del propio poema órfico, puede que bastara con dejarla implícita, casi con tono de *arrheton* indecible, al mencionar el corazón salvado por Atenea. La etimología de Atenea, por cierto, es probable que apareciera en el poema mismo, puesto que la encontramos también incluida en las *Rapsodias* (*OF* 316), igual que la de Afrodita. Tampoco Clemente hace ninguna alusión a que de las cenizas de los Titanes surgieran los hombres, y no podemos saber si el poema lo mencionaba.

Siguiendo adelante, parece más dudoso que el episodio de los Coribantes perteneciese a esta teogonía. No se perciben restos poéticos en la narración en prosa, y la hilazón con Dioniso no es genealógica, sino que, después de empezar una nueva historia con los dos hermanos fratricidas, pretende hacer derivar el rito cabríco –y de paso el de Atis (*Protr.* 2.19.4)– del mito de los Titanes por vía del *aidoion* de Dioniso. Toda esta parte habría sido, en mi opinión, inserta por el autor de TM, pero no pertenece a la teogonía original. Coincide con ello que ninguno de los paralelos con el *Papiro de Gurob* aparezca en esta sección.

Finalmente tenemos el rapto de Feréfata y el episodio de Deméter y Baubo. La ligazón con los sucesos anteriores es clara, a través de Feréfata, madre de Dioniso (por eso Clemente, posiblemente siguiendo algún apoyo de su fuente, adelanta un resumen del episodio tras el parto de Feréfata en 17.1). Además, tenemos de nuevo versos atribuidos explícitamente a Orfeo (21.1 = *OF* 395). Cabe por supuesto la posibilidad de que el autor de TM haya unido dos poemas distintos de Orfeo, uno que culminara en Dioniso y otro que contara el episodio de Deméter y Baubo: pero postular dos poemas órficos distintos parece más fruto del prejuicio de que dos temas diferentes han de cantarse en dos poemas separados: prejuicio injustificado, pues también en las *Rapsodias* acabó incluyéndose el mito del rapto de Kore (*OF* 289-295). Cuando además aparecen unidos en TM, y hay una fácil conexión genealógica y temática, lo más probable es que hubiera un sólo poema órfico en que TM se inspirase, y que cubriese desde los orígenes teogónicos hasta la fundación de los misterios de Deméter en Eleusis.

3.2.6. Origen, datación y autoría de las fuentes de *Protr.* 2.12-22

Una vez determinado en lo posible el contenido tanto de TM como de la teogonía que éste usa, tratemos de aproximarnos en lo posible a su fecha y lugar de

composición. En este caso, el orden lógico es el inverso al anterior, primero el estrato más antiguo, es decir, el poema, y después el más tardío, el tratado.

3.2.6.1. *El poema órfico*

¿Cómo se enmarca el poema cuyo contenido acabamos de describir en el panorama de las teogonías órficas? Es preferible evitar la tentación de encuadrarlo en un árbol genealógico de teogonías órficas que siempre sería subjetivo y sujeto a cambios con nuevos descubrimientos papirológicos o epigráficos¹¹². Tampoco tenemos suficientes datos, debido a las omisiones de TM primero y de Clemente después, para determinar su contenido completo, en especial en lo que atañe a las primeras generaciones de dioses. En vez de ello, mejor es describir qué rasgos comparte con otras teogonías y qué elementos la diferencian.

Es común a esta y otras teogonías¹¹³ una estructura narrativa, que va desde los dioses primigenios como Afrodita (puede suponerse que antes se hablaba de Urano y sus antecesores, si los tenía), hasta los episodios más cercanos al hombre, como la etiología mítica de las Tesmoforias. El gusto por la etimología está presente desde Hesíodo: los nombres de Afrodita, Brimó y Palas son objeto de etimologías más o menos agudas, y continuarán siéndolo en las tardías *Rapsodias* (*OF* 189, 260, 316). También los temas son compartidos con otras teogonías: el nacimiento de Afrodita, los incestos de Zeus, el crimen de Dioniso, el rapto de Perséfone, están atestiguados en muchas otras fuentes. Tan sólo el episodio de Zeus castrando a un cabrito en sustitución de sí mismo para aplacar la cólera de Deméter y el gesto de Baubo se encuentran sin paralelo en otros relatos teogónicos: este aislamiento puede deberse al azar, pero parece proceder sobre todo de la estrecha vinculación de esta teogonía al ritual.

En efecto, la verdadera originalidad e interés de esta teogonía no radica en su estilo ni en sus temas, sino en el acento totalmente distinto a las anteriores. La ausencia total de especulación cosmogónica y teológica, tan presente en el resto de teogonías órficas –desde la de Derveni hasta las *Rapsodias*, pasando por la de Jerónimo y Helánico– y la concentración absoluta en el mito que da origen al ritual, no es sólo producto de la selección de TM y Clemente, sino que ya estaba presente en la teogonía original. Esta tendencia es patente en hacer de la historia de Baubo, una clara etiología mítica de un rito, el culmen de la narración; en enfatizar en los incestos de Zeus los

¹¹² P. e. el *stemma* de West de teogonías órficas es muy contestado (cf. p. e. Brisson 1995).

¹¹³ Desde Hesíodo a las teogonías de Museo pasando por las mismas *Rapsodias*. Cf. Martínez Nieto 2000.

gestos de origen ritual (castración del cabrito, transformación en serpiente); en destacar no que nazca Dioniso, sino que nace taumomorfo; y sobre todo, en todos los sucesos orientados a justificar un culto que encontramos en la narración del mito de los Titanes: la danza curética, los juguetes, el orden del sacrificio invertido, el caldero sobre el trípode, el entierro de Dioniso en el Parnaso, todos ellos son elementos que encontramos utilizados en múltiples cultos y que, como se ha reconocido generalmente, tienen en este caso una clara orientación délfica¹¹⁴.

¿Dónde cabría en esta teogonía algo como el *Himno a Zeus* que un lugar tan central ocupa en la de Derveni (*OF* 14) o las *Rapsodias* (*OF* 243)? La falta de altos vuelos especulativos y la concentración en el rito no es fruto solamente de la selección de TM. Y es que si esta teogonía era capaz de dar lugar a un tratado enciclopédico sobre los ritos, es porque en parte ella misma lo era, de modo que hay una gran continuidad entre el poema y su interpretación¹¹⁵. El afán de enlazar ritos diversos mediante la conexión genealógica entre dioses no es sólo del tratadista. También el poeta órfico ha enlazado los ritos de la Madre y Sabazio en una narración continua. Se ve sobre todo en la conciliación dentro de una misma narración mitológica de dos versiones de la historia de Kore –su violación y embarazo por Zeus, y su rapto por Hades– que son, como se ha observado¹¹⁶, muy difícilmente conciliables. El autor de esta teogonía está preludiando al de las *Rapsodias* en la labor de unir diversas versiones órficas, procedentes de diversos misterios, en una sola.

Cabe preguntarse, entonces: del mismo modo que las *Rapsodias* unificaban la tradición órfica al servicio de la ideología estoica, ¿al servicio de qué interés o quién se compuso el poema que tratamos? Aunque se otorga gran espacio a los misterios de Dioniso, son sin duda los misterios de Deméter los máximos beneficiarios del relato teogónico que culmina en ellos el recorrido mítico y ritual por diversos cultos. A través de la epiclisis poética Deó, Deméter subsume los misterios de la Madre, y adquiere prioridad cronológica sobre los de Sabazio y Dioniso. Pero además al ser los últimos, con un relato en el que ya aparecen los hombres, no los dioses primigenios ni sus ancestros los Titanes, parece ofrecer en los misterios de Deméter (Tesmoforias y Eleusis) la culminación que supera y engloba los anteriores. El mismo hecho de que

¹¹⁴ West 1983 y Robertson 2003

¹¹⁵ Exactamente la misma continuidad entre el poema y su interpretación se encuentra en el *P. Derveni* en que el comentarista desarrolla en prosa ideas cosmológicas implícitas en el poema (Betegh 2004). En este caso el nivel es la especulación cosmológica y teológica, no ritual, pero la correspondencia es la misma.

¹¹⁶ West 1983, 95.

Clemente acabe la sección con un ataque a los ritos eleusinos (2.22.6-7) indica que veía en ellos el representante de todos los mitos griegos.

Este claro interés puede servir de guía para tratar de establecer el origen de la teogonía en cuestión. Es posible pensar que la propaganda proeleusina apunta a Atenas. Pero también puede apuntar al distrito alejandrino de Eleusis, que en el capítulo II.3.5.3 vimos que albergaba unos festivales de clara inspiración en su homónimo ateniense (además de los que se celebraban en el Thesmophorion alejandrino). Es imposible decidirse resueltamente por ninguna de las dos, pues los poemas de ámbito eleusino eran muchos y son muy mal conocidos, pero hay una serie de indicios que parecen apoyar más la opción alejandrina. Aunque puede caer en la tentación de explicar *obscurum per obscuriora*, merece la pena exponer los argumentos a favor de un origen alejandrino, que debe considerarse, si no como certeza, como posibilidad.

El principal indicio es la conexión que el episodio de Baubo parece tener con Egipto (*cf.* II.3.5.3), que diversos estudiosos han propuesto encuadrar en el festival del distrito alejandrino de Eleusis¹¹⁷ donde los Ptolomeos querían desarrollar un santuario semejante al ático¹¹⁸. Para empezar, aparece mencionada en dos papiros (aparecidos por supuesto en Egipto) en contexto eleusino: *P. Berlin* 44 (II a. C.) y *P. Cornell* 51 (I d. C.). En ambos es una mujer (en el primero, la reina (¿o nodriza?); en el segundo, la madre de Triptólemo) vinculada con los habitantes de Eleusis a la llegada de Deméter, mientras que en los testimonios de Grecia es una diosa, y en Asia Menor, una ménade¹¹⁹. Pero sobre todo, el gesto de *anasyrma* que los versos de Clemente describen sólo encuentra paralelo en un gesto ritual de las mujeres egipcias de Bubastis¹²⁰. Nada parecido encontramos en Grecia (salvo ya en literatura bizantina, que ya recoge la tradición literaria órfica). Por fin, la iconografía de Baubo apoya su emplazamiento alejandrino¹²¹.

¹¹⁷ A favor de situarlo en la Eleusis alejandrina, entre otros, Nilsson 1960, 659; Mylonas 1961, 287ff.; Kerenyi 1962, 107-12. En contra, Picard 1927 trata de sostener un origen antiquísimo de la figura de Baubo como personificación sexual, que se simbolizaría y sustituiría por Yambe al resultar demasiado cruda. También Burkert 1983, *cf.* n.122 *infra*.

¹¹⁸ Tac. *Hist.* 4.83, donde menciona que Ptolomeo trae al Eumólpida Timoteo como experto en Eleusis. Es claro que si suponemos que Baubo es un elemento alejandrino, tendría precedentes en el complejo mítico-ritual del Ática, como hacen ver los nombres áticos que la acompañan (Eubúleo, Disaules, Triptolemo) y su paralelismo con Iambe, de la que sería la versión egipcia. El festival de la Eleusis alejandrina no tenía por qué repetir los misterios del Ática (Burkert 1987, 37-38), pero es evidente que sí tomaría muchos elementos prestados junto con el nombre mismo.

¹¹⁹ En Grecia, *SEG* 27, 1977, 280 (IV a. C.) e *IG* 12.5.227 (I a. C.). En Asia Menor, *I. Magn.* 215(a), 35. *Cf.* Henrichs 1978, 131, y aparato crítico al *OF* 391

¹²⁰ Hdt. 2.59-60, D. S. 1.85, en Bubastis.

¹²¹ El *LIMC* muestra figurillas de Baubo, todas ellas provenientes de Egipto, en que aparecen identificados los *genitalia* femeninos, un rostro humano y un cerdo (*kboiros*, de lo que *iakchos* puede ser sinónimo, *cf.* LSJ). El

Cierto es que Clemente sitúa expresamente la narración en Atenas, nada menos que cuatro veces¹²²: 20.1 (Ἀθηναίοις; τῆς Ἀττικῆς ἐστὶ τοῦτο τὸ χωρίον), 20.2 (Ἀθήνησι γένος), 21.1 (τῶν Ἀθηναίων μυστήρια), 22.1 (Ἐρεχθιδῶν δήμου). Pero tanta insistencia resulta sospechosa: la aclaración de que Eleusis se refiere al Ática resulta superflua si no hay posibilidad de equívocación, y la repetición aparentemente innecesaria en 20.1 (καὶ τῇ ἄλλῃ Ἑλλάδι) y 22.1 (πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων) de que desde Atenas se extendió al resto de los griegos hace suponer que cree que entre su audiencia el contexto ateniense podría no estar tan claro. Por supuesto que la narración mítica no puede tener lugar más que en la Eleusis ática. La afirmación de Clemente, sin embargo, de que los ritos derivados del relato son atenienses puede ser una suposición errada propia o inducida por un error de su fuente (TM), o incluso por el mismo poema eleusino alejandrino que querría presentar los ritos como exactamente derivados de la Eleusis ática, pues la legitimidad del culto alejandrino venía de remontarse al de Atenas, al menos en el plano ideal, si no en el real. Por lo mismo, la forma ática Pherephatta, alegada como indicio de origen ateniense¹²³, intentaría simplemente darle un color local al relato. Pero nada de eso sirve para probar un origen ateniense del poema órfico

Los otros misterios incluidos en el relato teogónico no nos dan tan claras pistas sobre el origen del poema, pero son perfectamente compatibles con una raíz alejandrina, incluso la apoyan: los misterios de Afrodita tenían lugar en la posesión ptolemaica de Chipre; una diosa minorasiática como Cibele en el mismo conjunto teogónico también se explica fácilmente desde este enfoque, puesto que la diosa frigia pasó pronto a formar parte del sistema sincretista impulsado desde el poder¹²⁴ como “Madre de los Dioses”

verso citado por Clemente en 2.21.1 en que se menciona a Iakkhos probablemente juega con el doble sentido del nombre del Dioniso eleusino (como sugiere Marcovich 1986) y de *pudenda muliebra*, tal como lo entendió Arnobio en su traducción (Graf 1974, 194-199, siguiendo una antigua idea de Diels, que curiosamente el *LIMC* no menciona). Ambas interpretaciones pueden valer simultáneamente, pues es precisamente el juego de palabras que acompaña al juego visual la clave de los versos. El único testimonio no egipcio está en el templo helenístico de Deméter y Kore de Priene (Asia Menor) donde aparecen unas estatuillas con la confusión del rostro y los genitales femeninos, lo cual hace suponer la misma base antropológica, aunque no puedan identificarse con seguridad con Baubo. Cf. Olender 1985

¹²² Se excluye el (κατὰ πόλιν) de 17.1 por la razón señalada en n. 101 *supra* (no es local, sino distributivo). Este es el sencillo argumento de Burkert (1983, 269-70): “Clement could have hardly expected his Alexandrian public to accept something Alexandrian as Eleusinian”.

¹²³ Riedweg 1987, 119. También aducía el κατὰ πόλιν de 17.1, pero ha cambiado de parecer (n. 101).

¹²⁴ Fraser 1972 I, 277-279. Y Fraser 1972 II, 347 n. 118 para la fusión ptolemaica entre elementos de los cultos de Cibele (τυμπανίζειν, Γάλλοι) y Dioniso, que en todo caso tiene precedentes en Grecia desde época antigua (Eur. *Ba.* 126-9). Arnobio (*Adv. Nat.* 5.5-7) transmite una interesante información según la cual el teólogo Timoteo reorganizó el culto de la Madre. Es tentador pensar en identificarlo con el Eumólpida Timoteo que instauró en Alejandría el culto de Serapis y posiblemente el de la Eleusis alejandrina (cf. II.3.5.3 *supra*). La rivalidad con Pérgamo pudo tal vez contribuir a pretender apropiarse de la diosa.

(título que Isis toma de ella). Por fin, los misterios de Dioniso tenían un especial arraigo en el Egipto ptolemaico, como el decreto de Ptolomeo IV Filopátor, estudiado en el capítulo II, nos permite saber. Y hay sobre todo un indicio clarísimo que apoya un origen egipcio: las coincidencias verbales del culto testimoniado en el *P. Gurob* con la teogonía que subyace a la narración clementina se explican mucho más fácilmente a partir de un origen alejandrino de ésta.

Podemos atrevernos a fechar la teogonía en torno al s. III a. C., teniendo en cuenta, por supuesto, que el poeta órfico, como sus predecesores y continuadores, puede utilizar libremente materiales mucho más antiguos: el mito de Dioniso aún no ha sufrido ninguna contaminación con el de Osiris, como sucederá poco después con la aparición de versiones “osirizantes” del mito en que Rea recoge sus restos¹²⁵. Los versos sobre Baubo presentan rasgos postclásicos que corresponden a época helenística¹²⁶. Y sobre todo, las coincidencias con el *P. Gurob* invitan a postular una composición de la teogonía en época no muy alejada. ¿Es anterior o posterior al papiro, datado en el 275 a. C.? Cabría pensar que el culto del papiro se inspira en la teogonía, pero más bien parece a la inversa, que el poema se compone a partir del conocimiento de cultos sincretistas como los del papiro¹²⁷. El elaborado ensamblaje de diversos cultos en una narración teogónica, con nombres poéticos y no cultuales como Deó y Feréfata, y con soluciones artificiales como la unión de las dos versiones del mito de Perséfone, hace pensar en una composición que quiere ofrecer un *logos* mítico coherente de estos cultos que sincretizan diversas divinidades místicas.

Cabe recordar aquí la atractiva posibilidad de que el *P. Gurob* sea un *hieros logos* recogido a consecuencia del decreto de Ptolomeo IV Filopátor¹²⁸. *Si non è vero, è ben trovato*: el *P. Gurob* no era, con total probabilidad, fuente del poema, pero los *hieroi logoi* que se recolectaran a raíz del decreto debían de ser del mismo estilo. Es muy posible que la teogonía que nos ocupa se compusiera con la información que esa colección había proporcionado, con la intención de ordenar los cultos bajo la primacía de los de Dioniso y Deméter y de potenciar la estatalización de las *teletai* haciéndolas culminar en Eleusis.

¹²⁵ Bernabé 2001; Casadio 1996; *OF* 40-63.

¹²⁶ Graf 1974, 165.

¹²⁷ El problema, en cualquier caso, es similar al de la prioridad del huevo o la gallina, pues el poema usa material poético anterior, y además el *P. Gurob* muestra algunos hexámetros que pueden proceder de otros poemas. Es un problema similar a la posible catábasis que pueda subyacer a las laminillas (*cf.* Bernabé-Jiménez 2001 y Riedweg 2002).

¹²⁸ Wilamowitz 1931, II 378. Burkert 1987, 70-71. *Cf.* II.3.5.2. *Cf.* Henrichs 2003.

En cualquier caso, sea en ámbito alejandrino o ateniense donde el poeta órfico compuso esta teogonía, lo que no cabe duda es de que ha sabido explotar el valor panhelénico y unificador que tienen Deméter y Dioniso como divinidades y Orfeo como cantor. Este valor sitúa esta teogonía en plena consonancia con el rasgo más constante de la tradición órfica, que se ha explicado en el capítulo I y que ha de desarrollarse aún en el VI: constituir una “teología de los misterios”.

3.2.6.2. *El tratado sobre los misterios*

El tratado que Clemente usa se sitúa, pues, entre el siglo III a. C. y el II. d. C. Parece acertada la más precisa horquilla temporal que Riedweg (1987, 122s) deduce: como *terminus post quem* la aparición del orden alfabético en el III a. C. y el I a. C. como *terminus ante quem* por la ausencia de cultos orientales como Isis o Mitra en un tratado sobre los misterios. Algunos otros detalles de TM me inducen a proponer como fecha de su composición la parte alta de esta horquilla, es decir, entre el III y el II a. C., no mucho después de la teogonía en que se basa.

Un primer detalle es la notoria ausencia de influencia de los más importantes estudiosos de la religión en época helenística: Apolodoro (recordemos que su cita en 12.2 parece claramente introducida por Clemente), Evémero (los párrafos evemeristas sobre Cíniras y Afrodita también parecen introducidos por Clemente, pues rompen el orden alfabético y la lógica genealógica). Tampoco hay huella de las explicaciones físicas del mito, que en cambio sí recoge el mencionado escolio a Luciano (*Schol. Dial. Meretr.* 2.1, 275 Rabe) que se inspira en parte en TM o la teogonía misma. Así, mientras Filodemo¹²⁹ tiene un interés erudito en los nombres y los mitos, probablemente siguiendo a Apolodoro, el interés de TM es netamente práctico y cultural¹³⁰. Mientras las

¹²⁹ La única coincidencia significativa con el material mitográfico del *De Pietate* de Filodemo es la etimología de Palas a partir del *pallein* del corazón de Dioniso (cf. Henrichs 1975, 35s). No es necesario pensar en una influencia de Apolodoro o Filodemo por ello, pues era probablemente parte del poema órfico. Si acaso, sería de este poema de donde Filodemo (o tal vez su fuente Apolodoro, cf. Obbink *ad loc.*) lo habría tomado. Lo curioso es que Filodemo combina esta etimología con la versión “osirizada” (que también aparece en Diodoro y Cornuto cf. *OF* 57-59) en que Rea recoge los miembros de su hijo. Lo cierto es que esta versión es difícilmente compatible dentro del mismo relato con la recuperación del corazón por Atenea, cuyo único sentido es dar una explicación al renacimiento de Dioniso. Si Rea reúne los miembros y lo revive (para lo cual, más aún, no deberían habérselo comido) entonces la recuperación del corazón es superflua. Esta contradicción no es problemática para Filodemo porque no trata de componer una historia, sino hablar acerca de la esencia de los dioses y sus nombres, y atacar precisamente, bajo influencia epicúrea, la incoherencia de sus mitos. Pero en cambio, no es probable que la etimología de Palas apareciera junto a la versión de Rea en el primer poema órfico que versificara esta versión.

¹³⁰ Probablemente este tipo de tratado sincretista como TM era lo que Apolodoro (*F.Gr.Hist.* 244 F103) atacaba como *συννικειοῦντες* que disolvían la personalidad de los dioses. En la misma línea de pensamiento está Filodemo, que habla burlonamente (*OF* 59 I) de los Ὀρφικοί (esta palabra es reconstruida en el papiro de Herculano por Henrichs 1975, referida a poetas órficos) que gastan el tiempo (διατρίβουσι)

explicaciones evemeristas o físicas del mito provienen de un interés por su naturaleza y orígenes, el tratado trata simplemente de enlazar los misterios con la narración teogónica, conectando el mito con el *symbolon* ritual. Una explicación tan poco sofisticada de los cultos y mitos induce a pensar en una época más antigua que tardía.

El tratado tampoco recoge las variaciones que el mito de Dioniso y los Titanes sufre en época helenística, asimilándolo al de Osiris de modo que Rea recoge y entierra sus miembros¹³¹, o haciéndolo resucitar en el vientre de Sêmele¹³². Por supuesto que el autor puede ser resistente a usar más de una fuente, pero la falta de mención podría apuntar a que no conoce estas versiones. En cambio, el siglo III a. C. coincide con la época en que Calímaco y Euforión mencionan por primera vez el mito sin ambigüedad¹³³.

TM continúa, además, totalmente la lógica de la teogonía en que se basa y refuerza los vínculos entre los misterios, unificándolos aún más con los nombres de Deó y Feréfata como epígrafes alfabéticos. También está dentro de la misma lógica identificar a Dioniso con Atis como hace en 19.4. Si además, como he señalado como probable, la historia de los misterios de Samotracia como derivados de los de Dioniso proviene del autor de TM y no de la teogonía órfica, entonces la continuación lógica es aún mayor, y parecería apuntar a una no excesiva distancia temporal entre la teogonía y el tratado. La fusión entre los Cabiros originales, los Coribantes frigios y el mito dionisiaco se sirve del orfismo como vínculo entre cultos que debían ofrecer ya múltiples similitudes. Se añade a ello el interés propagandístico en buscar el prestigio religioso en la prioridad cronológica de un culto sobre otro¹³⁴.

Esta última es la consideración clave que induce a postular un origen alejandrino también para TM. No sólo es la lógica consecuencia de que su fuente principal –la

permanentemente con el sacrificio de Dioniso. Mientras la línea Apolodoro-Filodemo presta una atención erudita a los mitos y las etimologías, la segunda se interesa más en los cultos reales. Plutarco y Diodoro, cuyos intereses son muy amplios, toman materiales de ambas (cf. Bernabé 1996 y 2000). Y de hecho su separación nunca fue muy grande y se reunieron pronto, ya que la interpretación filosófico-alegórica de mitos y ritos desempeñó un importante papel en la religión de época imperial.

¹³¹ West (1983, 161) llama a esta versión “non-Orphic”. Bernabé (2002a, 89) defiende que esta segunda versión fue finalmente aceptada también en la tradición órfica y le da el título genérico de *Hieros Logos Aigyptios* que las *Argonáuticas órficas* mencionan.

¹³² Bernabé 2000.

¹³³ Ambas menciones, de contenido oscuro pero inequívocamente referidas al mito, son transmitidas por el *Schol. Lycophr.* 208 = *OF* 36.

¹³⁴ La misma lógica que la noticia inversa, proveniente de un intento contrario al de TM, de que Orfeo tomó sus *teletai* de Samotracia: D. S. 4.43.1; 5.49.6; 5.64.4 (cf. Linforth 1941, 27, 204s). Es el mismo principio que impregna el debate de la prioridad entre judeo-cristianos y paganos, y en el que, como veremos en V.5.1.2, Orfeo también desempeña un papel capital. Su figura se convierte, pues, en un arma recurrente en esta batalla cronológica por su fácil manipulación.

teogonía— sea alejandrina y que también lo sea su lector y divulgador —Clemente, la mayoría de cuyas fuentes son por cierto alejandrinas—. Es que TM encaja perfectamente en los estudios de la Biblioteca de Alejandría sobre religión, donde es lógico que el orfismo, más vivo en Egipto que en cualquier otra región en época helenística (*cf.* II.3.5.3 *supra*) despertase un vivo interés. Y además parece servir también los intereses de la propaganda ptolemaica, al hacer venir los misterios de Samotracia de los dionisiacos, y los festivales de Deo en Grecia de Melampo, que los trajo de Egipto (como Orfeo, que enseñó a Midas los de Frigia). La coincidencia de intereses hace suponer un mismo origen. Por la misma razón, si preferimos un origen ateniense para la teogonía, deberíamos suponerlo también para TM. De todos modos, no debemos olvidar que los misterios de Ge Themis (22.5) eran probablemente los de Flía¹³⁵ y que los versos citados en 16.3 sobre la serpiente padre del toro parecen más pergamenos¹³⁶ que alejandrinos o atenienses. Fuera de donde fuera el autor de TM, es claro que introdujo elementos de otras latitudes.

Sobre la autoría del tratado no podemos más que especular: de todos los autores griegos conocidos de tratados sobre misterios¹³⁷, hay dos nombres que podrían ser buenos candidatos para la autoría de TM: Arignote, mencionada por Clemente en *Strom.* 4.19.121, que escribió sobre las *teletai* de Dioniso y los misterios de Deméter, y uno de cuyos dos fragmentos relaciona el grito *euoi* con el espejo, ambos elementos presentes en el relato de Clemente. Y Apolonio de Letópolis, en Egipto, que según el Suda, fue un *archiereus e historikos* que escribió sobre Orfeo y sus *teletai*. Pero ambos nombres no dejan de ser una mera hipótesis.

¹³⁵ De acuerdo con la hipótesis apuntada por Casadio 1997.

¹³⁶ El interés de los reyes Atálidas de Pérgamo en la estatalización del culto dionisiaco era tanto o mayor que el de los Ptolomeos (Burkert 1993, 264-268): los versos (“Toro, hijo de la serpiente, toro, la serpiente; en la montaña, el cetro escondido, pastor”), citados tras el nacimiento de Dioniso, tienen elementos como el toro, el βουκόλος y las serpientes que forman parte de la simbología pergamena (Burkert 1993, 267-268). Concuerdan además con la imagen tauromórfica que la propaganda pergamena daba del rey Atálida como “hijo del toro”. Son como extraños a la estructura del texto, pues no son hexámetros (salvo una corrupción que haga el texto irreconocible) pero tampoco son *symbola* rituales, pues aparecen sin función alguna tras el *symbolon* de los misterios de Sabazio. Clemente se permite una interpretación propia de un texto que él mismo no parece comprender bien. Sería muy lógico pensar que TM ha introducido, al hablar de los misterios frigios de Cibeles y Sabazio, un elemento procedente de Asia Menor. *Cf.* II.3.4 n. 134 *supra* sobre una inscripción en posible relación con ellos. Arnobio (*cf.* IV.3.4.1 *infra*) los adscribirá a un poeta tarentino, probablemente como hipótesis nacida de su percepción de que no son del tracio.

¹³⁷ Lo fragmentos y testimonios de todos los autores sobre misterios son recogidos en la colección de *Griechische Kultschriftsteller* de Prest (1903). P. 171ss sobre Arignote y p. 177 sobre Apolonio. *Cf.* n. 75 *supra* además sobre el tratado que es fuente del escoliasta de Demóstenes.

3.3. Textos griegos dependientes de *Protr.* 2.12-22

La importancia del texto de Clemente, tanto por la información que proporciona como por su propósito de unificar los misterios griegos, se ve bien a las claras en que la gran mayoría de las menciones de los apologistas griegos a los misterios se inspiran en esta sección del *Protréptico*. Si al hacer la *Quellenforschung* hemos dirigido la vista hacia atrás, ahora toca hacerlo hacia adelante. Me limito a señalar los textos de los textos posteriores que dependen directamente de este texto, con dos observaciones previas: primero, no añaden ninguna información a la transmitida por Clemente, de modo que no es necesario postular ni otras fuentes literarias, ni un conocimiento directo de estos autores de los misterios o de la literatura órfica; segundo, la tendencia de Clemente (quien a su vez seguía la orientación de sus fuentes) a unificar los misterios en un solo ente –una sola superstición para los apologistas–, se agudiza en los textos posteriores. Como estos dos rasgos son evidentes por sí mismos en los textos, no necesitan comentario, excepto algunos elementos específicos.

3.3.1. Eusebio de Cesarea

Eusebio cita íntegro el texto de Clemente¹³⁸, introduciéndolo con la noticia, probablemente inventada (*cf.* IV.3.2.2 *supra*), de que su información viene de la experiencia personal. Aparte de algunos cambios textuales de detalle, como la mejora métrica de περιπείραντες por ἀμπίραντες en 2.18.1, adecuando la cita de Clemente al hexámetro homérico, Eusebio no añade ni suprime nada, sino que copia con fidelidad extrema. No es necesario, pues, detenerse en él. Simplemente hay que señalar que al hacer de transmisor del texto clementino Eusebio multiplicó su efecto en la audiencia posterior, antigua y moderna. Tanto es así que ningún pasaje de Orígenes, su inmediato sucesor generacional en Alejandría, parece hacerse eco del *Protréptico* –ni tampoco de otro texto tan reputado como el *Testamento*–. Todo parece indicar que no lo conocía. En cambio, tras la cita de Eusebio hay una serie de menciones que se ven a continuación.

¹³⁸ *PE* 2.2.65ss. Sobre la idea de la historiografía de los autores cristianos, en especial Eusebio, tan distinta a la de los clásicos, que prelude la preferencia por las citas documentadas frente al discurso reinventado de la historiografía moderna, *cf.* Momigliano 1963, 79-100.

3.3.2. Epifanio

La siguiente descripción de los misterios griegos y *teletai* en Epifanio¹³⁹ es claramente una enumeración de los aspectos más escandalosos que este apologista puede encontrar en el texto de Clemente, tal vez a través de la cita de Eusebio. Todo el vocabulario coincide literalmente con el de Clemente:

παρ' Ἑλλησι δὲ πόσα μυστήρια καὶ τελεταί; ὡς αἱ μεγαρίζουσαι γυναῖκες καὶ θεσμοφορικὰ ζουσαι ἀλλήλαι πρὸς ἀλλήλας διαφέρονται, ὅσα τε ἄλλα, τὰ τε ἐν Ἐλευσίῃ μυστήρια Διὸς καὶ Φερεφάττης καὶ τῶν ἐκεῖσε ἀδύτων τὰ αἰσχροουργήματα, γυναικῶν ἀπογυμνώσεις, ἵνα σεμνότερον εἴπω, τύμπανά τε καὶ πόπανα, ῥόμβος τε καὶ κάλαθος, ἐρέα ἐξειργασμένη καὶ κύμβαλον καὶ κυκεῶν ἐκπώματι κατεσκευασμένος

¿Cuántos misterios y *teletai* hay entre los griegos? Como las mujeres que van a los *mégara* y a las tesmoforias difieren unas de otras, cuántas otras, los misterios de Deo y Feréfata en Eleusis y las acciones vergonzosas en los espacios sagrados de allí, desnudeces de mujeres, por decirlo finamente, y tímpanos y tortas, una peonza y un cesto, lana manipulada¹⁴⁰ y címbalos y el ciceón preparado en bebida.

3.3.3. Gregorio de Nazianzo

Lo mismo podemos asegurar de las siguientes burlas de Gregorio de Nazianzo a los misterios eleusinos, agrupadas en el *OF* 384.

Or. 5.31 (356 Bernardi): κατάβαλε τοὺς Τριπτολέμους σου, καὶ τοὺς Κελεούς, καὶ τοὺς μυστικούς δράκοντας· αἰσχύνθητί ποτε ταῖς τοῦ Θεολόγου σου βίβλοις Ὀρφέως· δέξαι τοῦ καιροῦ τὸ δῶρον, τὴν ἀσχημοσύνην σοι συγκαλύπτοντος. εἰ δὲ ταῦτα μῦθοι καὶ πλάσματα, ἐγὼ σου τὰ τῆς νυκτὸς ἀποκαλύψω μυστήρια

Arroja tus Tritpólemos y tus Céleos y tus serpientes místicas: ¡avergüénzate de lo que hay en los libros de tu teólogo Orfeo! Recibe el regalo del *kairós*, que cubre tu fealdad. Si estos son tus mitos e imágenes, yo te descubriré los misterios de la noche.

Or. 39.4 (154 Moreschini): οὐδὲ κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται καὶ Κελεούς τινὰς ἐπεισάγει, καὶ Τριπτολέμους, καὶ δράκοντας, καὶ τὰ μὲν ποεῖ τὰ δὲ πάσχει. αἰσχύνομαι γὰρ ἡμέραι δοῦναι τὴν νυκτὸς τελετήν, καὶ ποιεῖν τὴν ἀσχημοσύνην μυστήριον. οἶδεν Ἐλευσίς ταῦτα καὶ οἱ τῶν σιωπωμένων, καὶ σιωπῆς ὄντως ἀξίω ἐπόπτται.

A nosotros no se nos rapta una muchacha, ni Deméter vaga ni nos trae unos Céleos y Triptólemos y serpientes ni hace unas cosas ni sufre otras. Pues me avergüenzo de dar la *telete* de la noche y de hacer de la fealdad un misterio. Eleusis conoce estas cosas y los de los que callan, y los *epoptai* de cosas realmente dignas de silencio.

Además, no puede descartarse que la cita del verso sobre Baubo en *Or.* 4.115 (*OF* 395 III), que citaremos en el apartado siguiente al hilo de las teogonías, proceda

¹³⁹ *Expos. fidei* 10 (510.10 Holl-Dummer) = *OF* 592.

¹⁴⁰ Este es el único dato que no está explícito en Clemente. Parece una interpretación de lo que se mete en la cesta en el misterioso *synthema* eleusino de 21.2: ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον. Es difícil saber si la interpretación, acertada o no, viene de Epifanio mismo o éste la toma de alguien.

también del texto de Clemente, que estos párrafos prueban que Gregorio conoce bien. La cita es algo diferente, pero es posible que Gregorio cite de memoria el texto clementino y lo cambie ligeramente.

3.3.4. Teodoreto de Ciro

La fuente principal de Teodoreto en sus citas sobre Orfeo –aparte del *Testamento*– es Diodoro. En un célebre pasaje cita expresamente a Diodoro, a Plutarco y a Demóstenes –lo cual demuestra que está combinando varias fuentes– como testimonios de que Orfeo trajo los misterios de Deo y Dioniso a Atenas a partir de los de Isis y Osiris en Egipto. Pero a continuación da la siguiente noticia sobre el origen órfico de los misterios frigios¹⁴¹, que puede perfectamente estar tomada del texto de Clemente, pues se parece mucho más a éste que al texto de Diodoro que trata sobre Cibele¹⁴². Son exactamente iguales los sobrenombres de Deméter, el origen frigio, y la metáfora judicial de llamar testigos:

φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετὰς καταδείξαι. Ὅτι δὲ καὶ τὰ τῆς Ῥέας ἢ τῆς Κυβέλης ἢ τῆς Βριμῶς ἢ ὅπως ἂν ἐθέλητε, ὀνομάζεστε· πολλὴ γὰρ εὐπορία παρ' ὑμῖν ὀνομάτων, οὐχ ὑποκειμένων πραγμάτων) ἀλλ' ὅμως ὅτι καὶ ταύτης τὰς ἐορτὰς καὶ τὰ ἐν αὐταῖς τελούμενα ἀπὸ Φρυγίας εἰς τὴν Ἑλλάδα μετεκόμισαν Ἕλληνες, οἱ προκληθέντες ἤδη μάρτυρες διαρρήδην διδάσκουσιν.

Dice (Ps.-Demosth. 25.11 = OF 33) que Orfeo les mostró las más santas *teletai*. Y que también las de Rea o Cibele o Brimó o como queráis llamarla (pues mucha es la riqueza de vuestros nombres, no de los hechos que subyacen), y que igualmente sus festivales y las iniciaciones de éstos los griegos los recibieron en Grecia desde Frigia, los llamados como testigos lo enseñan claramente.

3.3.5. Escoliasta a Plat. *Gorg.* 497c

El escoliasta a este pasaje platónico (160 Greene = OF 589 II) es claramente un cristiano, como se nota por su crítico ἐπράττετο αἰσχροῦ. Este comentarista cristiano de época indeterminable usa de modo notorio a Clemente como fuente, aunque confunde y fusiona los *synthemata* de los cultos de la Madres y Eleusis.

διττὰ ἦν τὰ μυστήρια παρ' Ἀθηναίοις, καὶ τὰ μὲν μικρὰ ἐκαλεῖτο, ἅπερ ἐν ἄστει ἐτέλουν, τὰ δὲ μεγάλα, ἅπερ Ἐλευσίनि ἤγετο. καὶ πρότερον ἔδει τὰ μικρὰ μυθεῖναι, εἶτα τὰ μεγάλα· ἄλλως δὲ τῶν μεγάλων μετασχέιν οὐκ ἦν θεμιτόν. ἐτελείτο δὲ ταῦτα Διοῖ καὶ Κόρηι, ὅτι ταύτην μὲν Πλούτων ἀρπάξειεν, Διοῖ δὲ μιγείη Ζεὺς· ἐν οἷς πολλὰ μὲν

¹⁴¹ *Affect.* 1.22 (109.4 Canivet) = OF 525.

¹⁴² Cf. D. S. 3.58-59. Otra posibilidad sería que proviniera de Plutarco, pues no conocemos el texto de éste correspondiente a la afirmación de Teodoreto (cf. Linforth 1941, 195) sobre el origen egipcio, y abre la sugestiva posibilidad de que Plutarco conociera TM. Pero es más económico pensar que la fuente es Clemente.

ἐπράττετο αἰσχροῖα, ἐλέγετο δὲ πρὸς τῶν μουμένων ταῦτα: ἕκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα. ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν' καὶ τὰ ἐξῆς.

Dobles eran los Misterios entre los atenienses: unos eran llamados Pequeños, los cuales celebraban en la ciudadela; otros Grandes, que tenían lugar en Eleusis. Era necesario iniciarse primero en los Pequeños y luego en los Grandes. De otro modo que no fuera ese no estaba permitido participar en los Grandes (Misterios)¹⁴³. Estos se celebraban en honor de Deo y Kore, porque Plutón la raptó (a Kore) y Zeus se unió con Deo (Deméter). En ellos se realizan muchas cosas vergonzosas y a los que se iban a iniciar se les decía esto: “comí en el tambor, bebí en el címbalo, llevé los vasos sagrados; penetré en la cámara nupcial” y lo que sigue.

3.3.6. Miguel Pselo

Muchos años después de la extinción de Eleusis, este autor bizantino ofrece una descripción de los misterios eleusinos que proviene claramente de fuentes anteriores: es patente que éstas dependen en un 90% del texto de Clemente. Lo curioso es que el texto de Pselo –o su fuente– resume y comprime el de Clemente para hacer de los diferentes misterios descritos por éste uno solo, el de Eleusis, en el que diversas escenas representarían los episodios. La visión de los misterios como puro δεικνύμενα proviene probablemente de la metáfora teatral utilizada por Clemente¹⁴⁴, y desde luego el afán de reducir los diversos misterios a una unidad llega aquí a su culminación: es la etapa final del proceso de unificación que se inició con la teogonía inicial. El texto es suficientemente elocuente por sí solo¹⁴⁵:

Τὰ δέ γε μυστήρια τούτων, οἷα αὐτίκα τὰ Ἐλευσίαια, τὸν μυθικὸν ὑποκρίνεται Δία μιγνύμενον τῇ Δηῷ, ἡγῶν τῇ Δήμητρι, καὶ τῇ θυγατρὶ ταύτης Περσεφάττῃ τῇ καὶ Κόρῃ. Ἐπειδὴ δὲ ἐμελλον καὶ ἀφροδίσιοι ἐπὶ τῇ μῆσει γίνεσθαι συμπλοκαὶ, ἀναιδύεται πως ἡ Ἀφροδίτη ἀπὸ τινῶν πεπλασμένων μηδέων πελάγιος. Εἶτα δὲ γαμήλιος λέγεται ἐπὶ τῇ Κόρῃ ὑμέναιος καὶ ἐπάδουσι οἱ τελούμενοι. Ἐκ τύμανου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν πᾶστον εισέδυν. Ὑποκρίνεται δὲ καὶ τὰς τῆς Δηοῦς ὠδίνας. Ἰκετηρίαὶ γοῦν αὐτίκα Δηοῦς καὶ χολῆς πόσις καὶ καρδιαλγία. Ἐφ' οἷς καὶ τι τραγοσκελὲς μίμημα παθαίνομενων περὶ τοῖς διδύμοις, ὅτιπερ ὁ Ζεὺς, δίκας ἀποστινυὺς τῆς βίας τῇ Δήμητρι, τράγου ὄρχεις ἀποοτεμών, τῷ κόλπῳ ταύτης κατέθετο ὡσπερ δὴ καὶ ἑαυτοῦ. Ἐπὶ

¹⁴³ La información que hay hasta aquí, referente a la distinción entre misterios pequeños y grandes, no proviene del pasaje de Clemente (sí, en cambio, todo el resto sobre su contenido). Puede ser fruto del afán del escoliasta por distribuir y organizar el material: por eso tal vez atribuye el *synthema* de los misterios de la Madre a los de Eleusis. Más que de una fusión real de los dos cultos (como sugiere Scarpi 2001, 147), creo que nos encontramos ante un resumen confuso de su fuente (Clemente o tal vez incluso algún otro resumen de TM que facilita la confusión del escoliasta).

¹⁴⁴ *Protr.* 12.2. Wilamowitz 1931 II, 374 descartó con su proverbial mal humor la posibilidad de que esta metáfora encerrara ninguna acción ritual real: “Also weg mit diesen Phantasereien”. Cf. V.4.2.2

¹⁴⁵ *Quaenam sunt Graecorum opiniones de daemonibus*, 3 (PG 122, c 878D 3-4 Migne). No hay una edición más moderna de este opúsculo. Pese a su interés como muestra de la deformación progresiva de la imagen de la religión griega, su valor como fuente fidedigna es nulo, pues todo se funda en una reinterpretación fantástica de Clemente, pese a que Harrison 1922³, 568-9 utiliza el texto como evidencia de los supuestos δεικνύμενα de Eleusis.

πάσιν αἱ τοῦ Διονύσου τιμαὶ καὶ ἡ κίστις καὶ τὰ πολυόμφαλα πόπανα, καὶ οἱ τῷ Σαβαζίῳ τελούμενοι καὶ οἰμητριάζοντες, Ἀλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες, καὶ τῆς ἡχῶν λέβης Θεσπρώτειος καὶ, Δωδωναίου χαλκεῖον· καὶ Κορύβας ἄλλος, καὶ Κούρης ἕτερος, δαιμόνων μιμήματα. Ἐφ' οἷς ἡ Βαυβῶ τοὺς μηροὺς ανασυραμένη, καὶ ὁ γυναικεῖος κτεῖς· οὕτως γὰρ ὀνομάζουσι τὴν αἰδῶ αἰσχυρόμενοι. Καὶ οὕτως ἐν αἰσχυρῷ τὴν τελετὴν κατάλυσιν.

Y los misterios de estos (demonios), como por ejemplo los de Eleusis, representaban la unión de Zeus con Deo o Deméter y con su hija Feréfata (o también Kore). Como en la iniciación se iban a llevar a cabo ayuntamientos amorosos, surge Afrodita marina de unos testículos arrojados. Después se cuenta el himeneo nupcial para Kore, y los iniciados cantan: “comí en el tambor, bebí en el címbalo, llevé los vasos sagrados; penetré en la cámara nupcial”. Se representan los dolores de parto de Deo. Finalmente vienen las súplicas de Deo y la bebida de hiel y las penas del corazón. Después viene la imitación del cabrito afligido en sus testículos porque Zeus pagó la pena por su violencia sobre Deméter cortando los testículos de un cabrito y arrojándolos sobre su seno como si fueran los suyos. Después los ritos en honor de Dioniso y las cestas y las tortas de múltiples bollos y los iniciados a Sabazio y los Clodones y Mimallones en honor de la Madre y un caldero resonante de Tesprotis y un bronce de Dodona y un Coribante y otro Curete¹⁴⁶, imitaciones de demonios. Tras ellos Baubo que desnuda sus muslos y el peine femenino: pues así llaman a la vergüenza los que se abochornan. Y así realizan la *telete* en la fealdad.

3.4. Textos latinos relacionados con el de Clemente

Independientemente de estos textos griegos, hay además dos apologistas latinos cuyas descripciones de los misterios paganos tienen demasiados puntos en común con el texto de Clemente como para no estar relacionados con él: Arnobio y Firmico Materno. Pero su relación no es de simple dependencia como en los textos griegos citados, y cada uno plantea cuestiones específicas al respecto de difícil respuesta.

3.4.1. Arnobio de Sica

En el libro V de su *Adversus Nationes*, el apologista africano lanza toda su artillería retórica contra los misterios paganos. La extensa sección que versa sobre los misterios de Dioniso y Deméter (5.19-26 = *App.* 5) tiene una clara similitud con el texto de Clemente de Alejandría, demasiada para deberse a la casualidad. Arnobio sin duda transforma y adapta el texto para adecuarlo a sus gustos retóricos y sus necesidades polémicas, pero los temas y versos citados son los mismos, aunque la traducción tiene a veces un significado diferente. Temas únicamente atestiguados por Clemente como la castración de Zeus ante Rea, los juguetes de Dioniso o el episodio de Baubo con los mismos versos citados, se repiten en el texto de Arnobio. Sin embargo, es cierto que

¹⁴⁶ Esta frase es la única información nueva, que no encontramos en Clemente. Son sólo dos nombres propios (Clodones y Mimallones) nombres propios de origen oscuro que circulan en las descripciones de los ritos báquicos; cf. Plut. *Alex.* 2.7, una posible fuente lejana de Pselo, que los pone en relación con los *Orphica*, y paralelos citados en el *OF* 579.

éste parece añadir ciertos datos de información material que no aparecen en el texto clementino. Las diferencias han dado pie a diversas especulaciones sobre la relación entre ambos textos. Los principales puntos de vista, que expongo a continuación, son dos:

La opinión más extendida es que Clemente es la principal fuente de Arnobio en esta sección¹⁴⁷. Las coincidencias entre ambos se explican por ello. Los añadidos de Arnobio, por otras fuentes complementarias o conocimiento general de los misterios por su parte. En cuanto a los pasajes en los que la traducción arnobiana discrepa del sentido del texto de Clemente –por ejemplo, los versos referidos a Baubo– pueden explicarse por corrupción del texto transmitido de uno de los dos, o, según una ingeniosa hipótesis de Marcovich (1986), del texto de Clemente que Arnobio utilizara.

Sin embargo, recientemente F. Mora (1997) ha rechazado la asunción tradicional de que Arnobio depende de Clemente en su narración de los misterios en ese libro. Poniendo el acento en las diferencias entre ambos, sostiene que Arnobio usa fundamentalmente otra fuente y que conoció el *Protréptico* sólo en el último estadio de su composición. La opinión de los estudiosos se ha dividido ante esta tesis¹⁴⁸: la objeción fundamental que se le aduce es que el argumento puede ser invertido fácilmente: el *Protréptico* sería la fuente principal y las divergencias vendrían de Arnobio mismo u otras fuentes. Toda vez que Mora se ve forzado a admitir que Arnobio conoce a Clemente, es desde luego más fácil suponer que es su fuente principal, manejada por él antes de un estadio final de la composición, que no postular otra desconocida.

La objeción me parece muy fundada, y por ello la hipótesis tradicional me parece tener más visos de realidad. Por mucho que se magnifiquen las diferencias, siempre será más económico postular como fuente un texto conocido que uno virtual, pues Mora no identifica en ningún momento cuál sería la fuente de Arnobio. Sin embargo, tras de la *Quellenforschung* antes realizada sobre el texto del *Protréptico*, si no fuera Clemente su fuente tendría que ser sin ninguna duda el mismo TM o un derivado próximo al mismo: ello explicaría por un lado las concordancias; por otro, permitiría justificar mejor los añadidos de Arnobio, pues Clemente podría haber omitido ciertos datos en su uso de TM; y por último, las diferencias de traducción, pues dejaría

¹⁴⁷ Röhricht 1893, Rapisarda 1939, Graf 1974; Marcovich 1986 específicamente obre el texto de Baubo.

¹⁴⁸ Precursor de Mora es Tullius 1934, rebatido por Rapisarda 1939. A favor, la recensión de Sfameni Gasparro (*BStudLat* 1996 26 (2) : 636-639); en contra, las de Turcan (*AC* 1996 65 : 352-355), Champeaux (*Latomus* 1996 55 (2) : 427-430) y Zeller (*Kermos* 1996 (9): 440-442).

un mayor espacio cronológico para la posible corrupción textual. Me parece más probable que un apologista sea fuente de otro en las noticias sobre la religión pagana, según estamos viendo que es la tónica general. Pero a la luz de las diferencias apuntadas por F. Mora hay que dejar abierta la posibilidad de que Clemente y Arnobio compartan una fuente pagana, que entonces forzosamente tendría que ser TM.

Mora y sus predecesores han analizado en detalle el texto de Arnobio y sus diferencias y semejanzas con Clemente, por lo que no tiene mucho sentido repetirlo aquí. Tan sólo quiero señalar que algunas de las divergencias que da como prueba de una fuente distinta a Clemente parecen ser simplemente añadidos al texto clementino fruto de su cultura general y de la amplificación retórica en la que una simple lectura del texto muestra que se deleita enormemente. Hay que tener en cuenta, además, que como rétor y antiguo pagano devoto de Porfirio¹⁴⁹, sus conocimientos de los cultos paganos, por lecturas y experiencia propia, debían forzosamente ser de una amplitud suficiente que le permitiera incorporar detalles a la descripción general. Por ejemplo, al decir (*Adv. Nat.* 5.20) que la serpiente símbolo de los misterios de Sabazio es de oro (*aureum*) es cierto que Arnobio da más información que Clemente, que no lo menciona. Pero también es cierto que, según Atenágoras (*Leg.* 20.2), el cayado de Hermes es símbolo del incesto de Zeus en forma de serpiente (τοῦ σχήματος τῆς μίξεως σύμβολον ἢ τοῦ Ἑρμοῦ ῥάβδος). Está o no en lo cierto Atenágoras en cuanto al *symbolon*, la asociación del cayado de Hermes con un animal ctónico como la serpiente es fácil de hacer. Pues bien, en varios pasajes famosos de la literatura griega se dice que el ῥάβδος de Hermes es de oro (p. e. *Od.* 24.3: καλήν χρυσεῖην). El gusto por el barroquismo de detalles de Arnobio puede ser suficiente para explicar por qué habría añadido *aureus* sin necesidad de postular una fuente distinta de Clemente.

Sin embargo, cuando cita los versos sobre el “toro padre de la serpiente” que cantaba un ποιητῆς εἰδολικός en Clemente, Arnobio los traduce al latín como un *Tarentinum notumque senarium quem antiquitas canit*¹⁵⁰. Es posible que este conocimiento provenga de su amplia cultura (que *antiquitas* sea el sujeto del canto parece indicar que le resulta muy conocido), pero también es posible que lo tomara de otra fuente, pues para complicar más el asunto, el mismo verso es citado como *symbolon* misterioso por Fírmico Materno (*De err.* 26.1, citado a continuación). El caso

¹⁴⁹ Simmons 1995. Cf. nn. 23 y 24.

¹⁵⁰ Clem. Alex. *Protr.* 16.3 ≈ Arnob. *Adv. Nat.* 5.20 (ambos incluidos en OF 589, junto con el pasaje de Fírmico)

es paradigmático de lo dificultoso del problema: las fuentes literarias suplementarias sobre los misterios griegos que Arnobio pudiera tener aparte de Clemente (cuyo *status* como fuente principal me parece asegurado), es un tema que con el estado actual de información no puede dejar de resultar confuso y prácticamente insoluble.

3.4.2. Fírmico Materno

También el *De errore profanarum religionum* describe los misterios de Dioniso en un famoso relato evemerista ofrecido en el apéndice¹⁵¹, en el que el mito de los Titanes se presenta como una conspiración palaciega contra el hijo del rey de Creta, Júpiter. La versión evemerista sin duda distorsiona en gran medida el mito, pero puede servir también para iluminar aspectos del mito que quedan oscuros en versiones más canónicas¹⁵². Así, algunos elementos coincidentes del relato evemerista confirman la importancia de estos detalles en otras alusiones en las que aparecen más escondidos, o en las que podría suponerse que eran una mera anécdota: el corazón salvado de Dioniso (*cor divisum sibi soror servat*); la extraña manera de cocinar al Dioniso desmembrado (*decocta variis generibus*); la importancia de los juguetes y el espejo (*crepundiis ac speculo*) en el destronamiento¹⁵³. Si la versión evemerista, tan diferente en otros elementos, ha decidido preservar éstos, es sin duda un indicio muy poderoso en favor de su relevancia en el mito y tal vez el ritual en los que se inspira.

En efecto, en muchos otros aspectos el relato se aparta de las versiones comunes del mito, tal como lo transmiten por ejemplo Clemente o Arnobio. Aparte de los que se derivan de la “evemerización” del relato que exige humanizar a los personajes, tenemos los siguientes detalles materiales: la inquina de los Titanes está instigada por el despecho de Hera, una vez más engañada por su marido; Atenea es *particeps* de la conspiración y el crimen, aunque al final traiciona a sus cómplices; se comen entero a Dioniso, en vez de probarlo y ver su festín interrumpido por Zeus; su corazón, único resto del cadáver, es encerrado en una estatua de yeso, mientras que en otras versiones sus restos o bien los entierra Apolo o bien los reúne Deméter; los Titanes no reciben un único castigo, la fulminación, sino que son castigados de modo diverso (*vario genere excruciatos necat*).

¹⁵¹ *De Err.* 6 (= *App.* 6). El pasaje está distribuido entre los *OF* 304-332.

¹⁵² Veyne 1983 expone que el evemerismo, como la alegoría, participa de la idea de que en el mito hay un fondo de verdad que es necesario encontrar. Sobre Evémero y su influencia, cf. Winiarczyk 2002. Sobre su recepción por los apologistas cristianos se habla en V.2.3.2 *infra*.

¹⁵³ Sobre el corazón, Henrichs 1972 y 1975; sobre el cocinamiento, Detienne 1977. Cf. VI.2.3.7 para diversas implicaciones del pasaje en relación a la Eucaristía cristiana.

Ahora bien, algunos de estos detalles pueden suponerse de nueva factura, fruto de la adaptación del relato a un episodio pseudo-histórico: el evemerismo potencia los elementos novelescos como la inquina de Hera, que aunque ya está presente en las *Rapsodias*, parece una clara integración mitográfica tardía de los tradicionales celos de Hera para motivar el crimen titánico, pues los Titanes no necesitan una motivación tan banal para asumir el papel de malvados cósmicos que tienen desde antiguo¹⁵⁴. También cambia las cosas que los personajes no sean ya dioses sino hombres: que los Titanes se coman a Dioniso enteramente viene facilitado porque al no ser un dios, los escrúpulos que provoca la teofagia desaparecen y no es necesario interrumpir el macabro festín para evitar que un dios sea devorado y permitir su resurrección. Volveremos sobre este tema en el capítulo VI.2.3.7 en relación con la Eucaristía cristiana.

Pero otros detalles, en cambio, pueden recoger alguna tradición mítica antigua no transmitida en otras fuentes: el que Atenea sea cómplice del crimen puede relacionarse con el verso iliádico (*Il.* 1.400) en que se implica en una conspiración contra Zeus junto con Hera y Poseidón, que ha provocado la curiosidad de muchos comentaristas antiguos y modernos. Ninguna otra versión explica, si no tiene nada que ver con el suceso, cómo consigue estar en el lugar del crimen para salvar el corazón de Dioniso. Del mismo modo, la variedad de castigos de los Titanes deba probablemente conectarse con el *OF* 319, que asigna a Atlas el de soportar el cielo mientras otros sufren otras suertes: es posible que otros fueran aherrojados al Tártaro, mientras que otros fueran, finalmente, fulminados.

También merece consideración la estatua de yeso en que se introduce el corazón de Dioniso. Hay quien la considera una versión antigua que reflejaría un ritual, mientras otra opinión la supone fruto de la reordenación evemerista de dos elementos antiguos, el yeso con que se cubren los Titanes y el corazón del que resucita Dioniso¹⁵⁵. Puesto que Bernabé ha demostrado claramente que el episodio de Sémele estaba integrado en las *Rapsodias*, es preferible la segunda opción, pues si la versión de la estatua de yeso fuera antigua, no habría lugar a un tercer nacimiento de Dioniso¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Todas las alusiones a los celos de Hera (agrupadas en *OF* 303) son tardías, probablemente a partir de la presencia del detalle en las *Rapsodias*. Sobre el carácter malvado de los Titanes, *cf.* Bremmer 2003.

¹⁵⁵ West 1983, 162s en favor de la primera opción. Bernabé 2003, 198 en favor de la segunda.

¹⁵⁶ Bernabé 2000 y 2003, 198s y Rudhardt 2002. Sobre el significado ritual del yeso, *cf.* Bettini 1985 y Ellinger 1993. La hipótesis del primero de que conecta con el αἰθάλη de los Titanes fulminados y por tanto, el yeso remitiría al nacimiento de los hombres a partir de ellos, me parece muy carente de fundamento, y querer meter la antropogonía donde no ha lugar: deducir el nacimiento de los hombres de un detalle tan común como el yeso es típico ejemplo de forzar la realidad para hacer que todos los elementos del mito vayan

Donde menos parece de fiar el texto de Fírmico, y donde sin embargo más influencia a ejercido sobre la investigación moderna¹⁵⁷, es en el ritual cretense que fue instituido por el rey de Creta para conmemorar la muerte de su hijo. El aura misterioso de Creta para toda actividad religiosa permite a la fuente de Fírmico (quien tal vez añade personalmente algún detalle) mezclar todo elemento ritual báquico, tenga que ver con el mito o no, sin importarle la contradicción. Así, cuando antes ha dicho expresamente que el niño es cocinado de maneras diversas (*decocta variis generibus*), dice (6.4) “imitan punto por punto todo lo que el niño hizo y sufrió al morir: devoran un toro vivo con los dientes...” (*omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est; vivum laniant dentibus taurum...*). Aparte de la dificultad práctica de devorar un toro vivo, lo que es claro es que no hay imitación de la suerte de Dioniso, que obviamente no es devorado vivo. Lo que hay es una mezcla de diversos elementos de la mitología ritual dionisiaca, procedentes tanto de este episodio como de la tradición del menadismo. La unión de aspectos diferentes de la religión griega en un solo ente, que es una tendencia constante de la apologética, va siendo más audaz según la necesidad de plausibilidad va siendo menor.

En cuanto a la fuente de Fírmico, se pensaba tradicionalmente que era el mismo Evémero, pero esta hipótesis ha sido descartada por la investigación más moderna¹⁵⁸. Hay una correspondencia que permite aproximarse a su localización. La *Sabiduría de Salomón*, el último libro canónico del Antiguo Testamento, compuesto por judíos alejandrinos en el siglo I a. C., contiene un pasaje que parece proceder claramente de la misma fuente que el texto de Fírmico¹⁵⁹. En el contexto de una crítica a los cultos y *teletai* paganas, que son simple idolatría, se dice (*Sb.* 14.15-16):

ἀώρω γάρ πένθει τρυχόμενος πατήρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας τὸν ποτε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετὰς· εἶτα ἐν χρόνῳ κρατυθεὶν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφυλάχθη.

Un padre, apenado por un luto prematuro, encarga una imagen del hijo tan presto arrebatado, y al que ayer era un simple cadáver, hoy lo honra como a un dios, e instituye entre los suyos ritos y misterios. Más tarde, consolidada por el tiempo, la impía costumbre se observa como ley.

siempre juntos como un sistema inmutable, cuando todos estos textos muestran que los detalles míticos son móviles y viajan conjunta o separadamente, pero no como un sistema.

¹⁵⁷ Harrison 1903 y otros lo toman al pie de la letra. Cf. V.4.3 y VI.2.3.7 sobre este tema en profundidad. Henrichs 1978 es justamente escéptico.

¹⁵⁸ Winiarczyk 1993 y 2002, con la demostración y la bibliografía sobre la cuestión.

¹⁵⁹ West 1983, 172 n. 101, siguiendo una observación verbal de W. Burkert.

Así el s. I a. C. se convierte en el *terminus ante quem*. Además la figura de Zeus / Júpiter como rey despótico de Creta aproxima el relato de Fírmico al estilo de Dioniso Escitobraquión (s. III a. C.)¹⁶⁰, que puede servirnos para datar definitivamente en época helenística la fuente original en esta horquilla temporal. Desde luego el autor evemerista se inspira en relatos teogónicos órficos anteriores a esta fecha, con ciertos detalles, según hemos visto, que evidencian su antigüedad. Al final de esta sección veremos un leve indicio que puede apuntar a que la teogonía traspuesta en la versión evemerista es la misma, o muy similar, a la que subyacía al texto de Clemente. Pero lo cierto es que es imposible determinarlo con seguridad.

El texto refleja, así, una tradición paralela pero distinta a la transmitida por Clemente y Arnobio, a los que Fírmico no parece utilizar como fuente pese a las coincidencias temáticas con ellos. La misma tensión entre similitud y diferencia se observa en otros tres pasajes que describen otros misterios. Son los siguientes textos sobre ciertos *symbola*, agrupados en el *OF* 589 (IV-VI):

10.2: *Sebazium colentes Iovem anguem cum initiant per sinum ducunt*

Celebrando a Sabazio meten una serpiente por el seno cuando se inician.

18.1: *libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: “de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici”, quod Graeco sermone dicitur: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως.*

Conviene ahora explicar con qué signos y con qué símbolos la turba miserable de los hombres se reconoce en sus propias supersticiones. Pues tienen sus propios signos, sus propias respuestas, que la doctrina del diablo les transmite en las asambleas de estos sacrilegios. En algún templo, para que que el hombre moribundo pueda ser admitido, dice: “comí del címbalo, bebí del címbalo y aprendí los secretos de la religión”, que en lengua griega se dice: “comí del tímpano, bebí del címbalo, me he convertido en iniciado de Atis”.

26.1: *sequitur adhuc aliud symbolum quod pro magno miserorum hominum credulis auribus traditur: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ.*

Sigue entonces otro símbolo que se transmite como una gran cosa para los oídos crédulos de los míseros hombres: “el toro es padre de la serpiente y la serpiente del toro”.

Si en el primero de los tres textos Fírmico no dice nada nuevo respecto a Clemente o Arnobio –y por tanto podríamos suponer que uno de ellos es su fuente, muy probablemente éste último por ser latino– en los otros dos Fírmico tiene ligeras

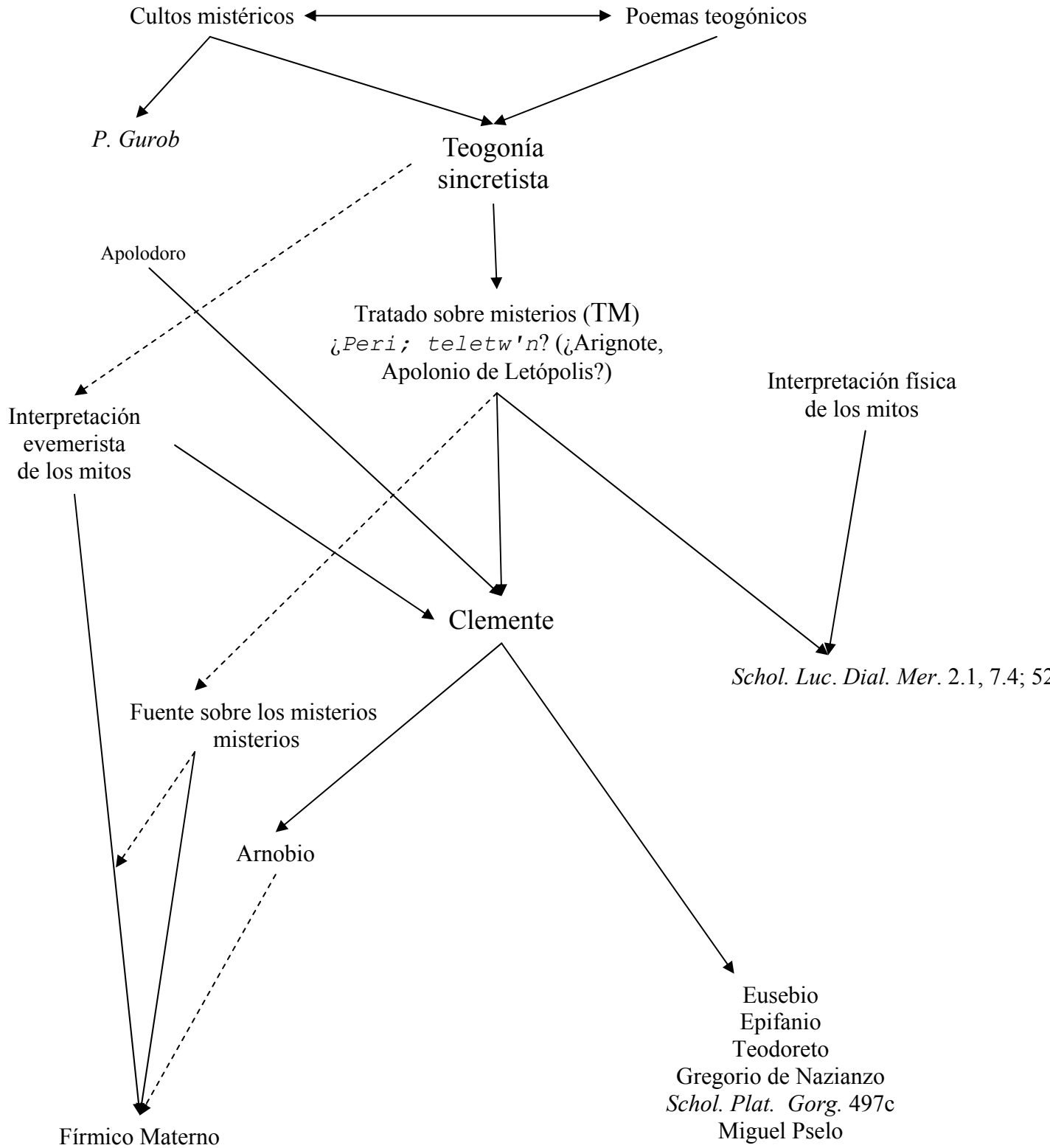
¹⁶⁰ Cf. Rusten 1983. Cf. capítulo II n. 173 para una posible conexión de Dioniso con el ambiente alejandrino en que se escribe la *Sabiduría de Salomón*, de donde probablemente procede también la fuente de Clemente (IV.3.2.6).

diferencias respecto a ambos: el *symbolum* de los misterios de Cibeles es del mismo estilo que el dado por Clemente (ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν), pero con un texto diferente. El de Fírmico es más sencillo y se entiende mejor, por lo que podemos suponer que es más moderno, una modificación del de Clemente, que tal vez los mismos *mystai* no entendían ya, por no hablar de los observadores externos de los cultos, como sería la fuente de Fírmico. El tercer texto no viene de Arnobio –pues éste transmite el texto sólo en latín– ni de Clemente –pues éste tiene el verso en diferente orden (ταῦρος δράκοντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων). Además Fírmico no duda en llamarlo *symbolum*, cosa que ni Clemente ni Arnobio hacen, y no es probable que lo hubieran omitido si su fuente los hubiera considerado un *symbolum*. De nuevo, Fírmico parece dar unos datos algo modernizados y sistematizados respecto a los otros dos apologistas. Por eso, ya vengan estos datos culturales de una fuente o de varias, lo que parece claro es que la(s) fuente(s) de Fírmico es (o son) algo más moderna(s) que la de Clemente (TM).

Sin embargo, dadas las coincidencias temáticas y formales, parece tentador relacionar de algún modo la fuente de Fírmico con TM: parece bastante probable que la de Fírmico hubiera utilizado al menos algunos datos de TM, modernizándolos un tanto. Por supuesto, no podemos saber si era esta misma fuente la que contenía el relato evemerista sobre Dioniso, aunque el hecho de que la *Sabiduría de Salomón* estuviera compuesta en Alejandría es un leve indicio en favor de hacer de esta fuente que contacta con TM (del que he postulado un origen alejandrino) la misma que la que contiene el relato de Dioniso. Cabe así la posibilidad, puesto que la versión evemerista del mito no tiene detalles contradictorios con el mito relatado por Clemente más que los que se desprenden de su “evemerización”, de que la teogonía que subyace a la fuente (¿alejandrina?) de Fírmico sea la misma que subyace a la fuente de Clemente.

Con Fírmico acabamos con los textos relacionados de un modo un otro con la descripción de los misterios en el *Protréptico*. El esquema de fuentes y relaciones que hemos establecido puede representarse así (en línea discontinua las que consideramos relaciones probables pero no seguras).

Esquema 1



3.5. Hipólito de Roma

Tras los textos examinados, el que más ha llamado la atención de los estudiosos es un párrafo de Hipólito de Roma (*Ref.* 5.20.4) en su ataque contra los setianos, en que les acusa de tomar sus doctrinas de los teólogos paganos como Orfeo, Museo y Lino. Una cuestión previa, en la que aquí no entramos, es la identidad y creencias de estos setianos¹⁶¹. Lo que nos interesa ahora es la proveniencia y fiabilidad de la información, única sobre el orfismo, que Hipólito transmite en su texto. Una dificultad añadida es la extrema corrupción del único manuscrito conservado, lo que obliga a corregirlo en diversos puntos de los que depende en buena medida su interpretación. Algunas son objeto de acuerdo unánime, como la *emendatio* de Ὀρφέως en vez del ὄφεις transmitido por los MSS de la línea 5, mientras que otras suscitan una viva discusión como el corrupto ἵπερη Φικόλα de la línea 16. Pese al intenso estudio que ha recibido, el texto es merecedor de análisis detallado, sobre todo porque, hasta donde conocemos, falta una *Quellenforschung* precisa que asigne en lo posible cada dato a su fuente. En cursiva se marcan las palabras cuyo texto se comentará. Para facilitar el comentario se marcan algunos números de línea. Me remito a la edición de Bernabé (*OF* 372) para la bibliografía completa sobre cada variante.

ἔστι δὲ αὐτοῖς (sc. Sethianis) ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ (3) τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως. ὁ γὰρ περὶ τῆς μήτρας αὐτῶν καὶ τοῦ ὄφεις λόγος καὶ <ὁ> ὀμφαλός, ὅπερ ἐστὶν ἀνδρεία, διαρρήδην (5) οὕτως ἐστὶν ἐν τοῖς βακχικοῖς τοῦ Ὀρφέως. τετέλεσται δὲ ταῦτα καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσίῃ τελετῆς, ἐν *Φλειοῦντι τῆς Ἀττικῆς* (8) πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστιν ἐν τῇ *Φλειοῦντι* <τῆς> λεγομένης Μεγάλῃς ὄργια. ἔστι δὲ παστὰς ἐν αὐτῇ, ἐπὶ δὲ τῆς *παστάδος* ἐγγέγραπται μέχρι σήμερον ἢ τούτων πάντων τῶν εἰρημένων λόγων ἰδέα. πολλὰ μὲν οὖν ἐστὶ τὰ ἐπὶ τῆς *παστάδος* ἐκείνης ἐγγεγραμμένα, περὶ ὧν Πλούταρχος ποιεῖται λόγους ἐν ταῖς πρὸς (12) Ἐμπεδοκλέα δέκα βίβλοις (fr. 24 Sandbach) ἔστι δὲ *†τοῖς πλείοσι†* καὶ πρεσβύτης τις ἐγγεγραμμένος πολὺς πτερωτὸς ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην, γυναῖκα ἀποφεύγουσαν διώκων κυνοειδῆ. ἐπιγέγραπται δὲ ἐπὶ τοῦ πρεσβύτου· Φάος ῥυέντης, ἐπὶ δὲ τῆς γυναικός· *ἵπερη Φικόλα*. ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιανῶν λόγον ὁ Φάος ῥυέντης τὸ φῶς, τὸ σκοτεινὸν ὕδωρ δὲ ἡ Φικόλα, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων διάστημα ἀρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταγμένου. τὸ δὲ ὄνομα τοῦ Φάου^ς ῥυέντου τὴν ῥύσιν ἀνωθεν τοῦ φωτός, ὡς λέγουσι, δηλοῖ κάτω. ὥστε εὐλόγως ἂν τις εἴποι τοὺς Σηθιανούς ἐγγύς που τελεῖν παρ' αὐτοῖς τὰ τῆς Μεγάλῃς *Φλειασίων* ὄργια, τίς ὁ κατὰ τοὺς Σηθιανούς λόγος, καὶ ὅτι ἀπὸ τῶν καθ' Ἑλληνας σοφῶν κλεψιλογήσαντες Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ Ὀρφέως τὸ δόγμα ἑαυτῶν συνεκάττυσαν

¹⁶¹ Nos remitimos a la excelente discusión de Montserrat 1993; cf. también Casadio 1977, Edwards 1991. También Mansfeld 1992 hace varias observaciones pertinentes.

Su doctrina entera (*scil.* la de los setianos) proviene de los antiguos teólogos, Museo, Lino y Orfeo, que es el principal revelador de las iniciaciones y los misterios. Pues su discurso acerca del vientre y del ombligo –que significa el miembro viril– se encuentra claramente así en los ritos báquicos de Orfeo. Estos ritos fueron celebrados y se transmitieron a los hombres en Flía en el Ática antes que las de Céleo, Triptólemo, Deméter, Kore y Dioniso que tienen lugar en los misterios de Eleusis. Pues antes de los misterios eleusinos tenían lugar los llamados Grandes Misterios en Flía del Ática. Allí hay un pórtico, y sobre el pórtico se halla grabada hasta hoy la imagen de las palabras dichas. Muchas cosas hay grabadas en aquel pórtico, sobre las que habla Plutarco en sus diez libros *Sobre Empédocles*. En la parte frontal del pórtico¹⁶² hay representado un anciano canoso, alado, con el órgano sexual erecto, que persigue a una mujer con forma de perro que huye. Sobre el anciano está grabado: “Fulgor que fluye”¹⁶³, y sobre la mujer “peree¿? Ficola”. Parece que según la doctrina de los setianos el “Fulgor que fluye” es la luz, y el agua tenebrosa es Ficola, y el espacio intermedio entre ambos es la armonía del espíritu tendido en medio. El nombre “Fulgor que fluye”, según dicen, representa el flujo de la luz desde arriba hacia abajo. De modo que sería correcto decir que los setianos casi celebran entre ellos los Grandes Misterios de Flía (y lo dice la obra de los setianos), y que compusieron su doctrina copiando la de los sabios griegos, Museo, Lino y Orfeo.

El texto es paradigma de la fascinante complejidad que presentan al estudioso los textos de los Padres de la Iglesia sobre la religión griega: la superposición de estratos desde el núcleo original al que tratamos de llegar –el texto, rito o, en este caso, pintura órfica– hasta la fuente final transmisora –Hipólito– es aún mayor que la que se vio en el texto de Clemente. Hay que atravesar al menos el filtro de Hipólito y de su fuente gnóstica setiana, y además se mencionan dos fuentes, unos controvertidos *Bacchica* de Orfeo y una obra de Plutarco sobre Empédocles que no se ha conservado. La madeja entera es imposible de deshacer con los datos actuales, pero algunos aspectos sí son desentrañables. Trataré, tal como hice con Clemente, de moverme de las afirmaciones de mayor certeza a las de menor:

Afortunadamente, la intervención de Hipólito parece mínima, y puede reducirse a las siete primeras líneas. A partir del γάρ de la frase ὁ γὰρ περὶ τῆς μήτρας en la línea 3, todo se dedica a justificar su afirmación de que los setianos dependen de los teólogos paganos, Orfeo, Museo y Lino, una afirmación que se repite en la última frase. Para justificarlo cita al final el propio *Sethianos Logos*¹⁶⁴ que se remonta a la evidencia órfica, y por consiguiente no necesita más que resumirlo, no manipularlo. La cita de este *Sethianos Logos* empieza claramente en el γάρ de la frase πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων en la línea 8, que justifica la afirmación anterior sobre Eleusis. Si Hipólito

¹⁶² Traduzco según la corrección que propongo un poco más adelante τοῖς κλίσι. El oscuro τοῖς πλείσι no tiene traducción satisfactoria.

¹⁶³ Traduzco ὁ Φάος por “fulgor” para mantener el masculino del personaje y diferenciarlo de la “luz” (τὸ φῶς) por la que los setianos lo toman.

¹⁶⁴ Tal como hace con Eleusis en otro pasaje sobre los naasenos que guarda muchas correspondencias con éste, aunque no menciona a Orfeo: cf. Sourvinou-Inwood 2003 para su análisis detallado.

se hubiera podido aprovechar de las modernas técnicas de edición insertando notas al pie, lo más probable es que desde la línea 8 en adelante, todo el resumen del *Sethianos Logos* hubiera descendido a una de ellas.

Concentrémonos de momento en las líneas 3-8, que concretan la afirmación anterior (1-3) de que los setianos copian sobre todo de Orfeo. La información sobre Eleusis es de lo más trivial, pues se limita a nombrar a los personajes del mito eleusino, para lo que bastaría con cierta cultura general que sin duda le podemos suponer¹⁶⁵. Lo interesante es la afirmación de que lo que se instituyó antes de Eleusis son los *bacchica* de Orfeo. ¿Qué son estos *bacchica*? Por un lado, el διαρρήδην οὕτως ἐστὶν (“aparece claramente así”) que precede a este *bacchica* y el τῶν εἰρημέων λόγων (las palabras dichas”) que sigue poco después inducen a considerarlo el título de una obra. Me parece descartable que se refiera a una obra concreta titulada *Bacchica*¹⁶⁶. La frase “los *bacchica* de Orfeo” tenía el mismo sentido que la también usual “ritos (y libros) báquicos y órficos”¹⁶⁷, y aunque algún estudioso de época tardía pudiera interpretar el título genérico como título particular, no tenemos base alguna para pensar que designar ninguna obra específica¹⁶⁸. Si Hipólito se refiere a una obra más concreta que los *Orphica* en general, es probablemente a las *Rapsodias*. En efecto, “la matriz, la serpiente y el *omphalos* que es un miembro viril” de los setianos se remiten a los párrafos anteriores en que se describe la doctrina setiana por la que una serpiente fecunda la matriz de una virgen¹⁶⁹ (*Ref.* 5.19.19-21) y a cómo el cielo y la tierra tienen una figura similar a la matriz con un *omphalos* en el centro. Si hay algo similar a esto en relación con Orfeo es sin duda la poesía teogónica, con la pareja primordial Urano y Gea y el ayuntamiento de Zeus con Kore en forma de serpiente. La teogonía más corriente en la época, que narraba estos hechos, eran las *Rapsodias*, y bien pudo

¹⁶⁵ La inclusión de Dioniso puede referirse a Iaco (Graf 1974, 52 n. 10), puede estar influida por la mención previa de los *Bacchica* o, lo más probable, viene de la tendencia apologetica a amalgamar todos los misterios y sus personajes.

¹⁶⁶ Lo creen, sin embargo, Linforth 1941, Edwards 1991, Casadio 1997.

¹⁶⁷ Heródoto 2.81, Plutarco *Alex.* 2.7.

¹⁶⁸ La *Suda* en el catálogo de obras de Orfeo es la única referencia específica a una obra, *Bacchica*, atribuida a Nicías de Elea (también atribuye una obra de tal título a Píndaro, igual que Diodoro en 1.11.3 a Eumolpo, ambas con la misma escasa fiabilidad). El pasaje de Hipólito sería el único posible apoyo externo, y como vemos no vale. Kern, al que siguen Linforth (1941) y aún Casadio (1997) se fía de la *Suda*, y atribuye a esta obra sus fragmentos 236-242; no así Bernabé (*OF* 835).

¹⁶⁹ La insistencia en la matriz de la virgen puede relacionarse con el “Kore, es decir la Virgen (πάρθενος), ha dado a luz a Aion” que Epifanio (*Panar.* 51.22.10) transmite como exclamación ritual en los misterios de Alejandría (texto citado en VI.2.2.1.1 *infra*): esta deformación del mito eleusino u órfico (la madre sería en todo caso Kore, con seguridad, aunque no es claro si el epíteto procede del rito o de Epifanio mismo), sería fruto pues de la influencia gnóstica y cristiana, pues Kore no es virgen una vez violada por Hades o Zeus.

Hipólito –o tal vez su fuente gnóstica, si la relación con Orfeo era establecida por ésta– designarla con el título general de *Bacchica*.

Pero por otro lado, el τετέλεσται καὶ παραδέδοται que sigue a los *bacchica* sugiere más bien entenderlo como “ritos báquicos”, equiparables a los de Eleusis. No está justificado pensar que Hipólito ha malinterpretado el título de un libro¹⁷⁰, sino que al contrario, mantiene la ambigüedad –y tal vez por ello elige un término ambiguo como *bacchica*– porque así refleja la tensión entre la tradición libresca y la actualización ritual, real o imaginada, de esta tradición que es consustancial tanto al orfismo (capítulo II) como al gnosticismo (capítulo III.5)¹⁷¹.

A partir de la línea 8 la unidad del texto sobre los misterios pre-eleusinos garantiza que provienen de la misma fuente, el *Sehtianos Logos*. El texto describe unas pinturas de inspiración órfica y hace una interpretación de éstas acorde con la mitología gnóstica antes descrita, en la que la tríada de Luz, Agua y Espíritu es el principio cosmogónico¹⁷². ¿Cómo llega el setiano a conocer estas pinturas? Es imposible demostrar que no las ha visto directamente, pero lo cierto es que si cita a Plutarco expresamente como autoridad sobre las pinturas, lo más seguro es que la obra perdida de Plutarco sobre Empédocles sea su fuente principal¹⁷³.

La siguiente cuestión es el emplazamiento de las pinturas. ¿Se refieren a los misterios de Flía en el Ática o a Fliunte en el Peloponeso? Ambas opciones requieren corregir el texto: la primera exige la substitución de Φλειοῦντι por Φλυή en los tres casos en que aparece la palabra, y la segunda la supresión de τῆς Ἀττικῆς en las líneas 7-8. La primera opción es claramente preferible: para empezar, es más plausible que un escriba cambiara Flía por los misterios de Fliunte, mejor conocidos, que alguien interpolara τῆς Ἀττικῆς sin razón aparente; pero además, el testimonio de Pausanias inclina definitivamente la balanza: como vimos en el capítulo II, dice que los Licómidas cantaban himnos órficos en el santuario (9.27.2; 9.30.12), que tenían un culto de color órfico a Ge Megale (1.31.4) y que alegaban que era anterior a Eleusis (1.5.1). Sabemos además que el santuario de Flía estaba decorado con pinturas desde época clásica:

¹⁷⁰ Como dice Edwards 1991, con la típica actitud del académico arrogante ante su fuente.

¹⁷¹ Es similar a frases como la de Pausanias 8.37.5 “y Onomácrito, tomando de Homero el nombre de Titanes, compuso los ritos en honor de Dioniso e hizo a los Titanes autores de los sufrimientos de Dioniso”. Una ambigüedad entre rito y escrito similar a la de Heródoto (2.81) o a la de Macrobio (*Sat.* 1.18.22) con la mención a la prescripción del vestido *in sacris liberalibus*. Cuando todos los pasajes son ambiguos, hay que pensar que no es casualidad o mala interpretación.

¹⁷² Ref. 5.19. Cf. Montserrat 1983, 84ss y 1993.

¹⁷³ Mansfeld 1992, 295 n. 174 dice (de acuerdo, según él, con Burkert) que Hipólito no lee directamente los diez libros sobre Empédocles, sino un resumen: evidentemente, es el de la obra del setiano. La *Quellenforschung* del texto hace superflua la suposición.

nuestro testimonio es Plutarco (*Them.* 1), lo que demuestra que las pudo conocer personalmente.

Precisamente Pausanias puede ayudar a precisar en qué parte del pórtico (παστάς) estaban las pinturas: el τοῖς πλείοσι de la línea 12 se ha considerado por lo general corrupto, y se han propuesto diversas correcciones¹⁷⁴. A ellas quiero añadir aquí la siguiente: no se ha tomado en cuenta la información de Pausanias (4.1.7) de que una estatua está dedicada en el κλίσιον de los Licómidas en Flía. Esta palabra es un *hapax* homérico (*Od.* 24.208) cuyo significado exacto discuten ya los homeristas antiguos: Porfirio¹⁷⁵ dice que el κλίσιον es la parte de la casa que está πρὸς τὰς παστάδας. Sería un error típico de copista – sobre todo si κλίσιον era una palabra extraña – transcribir el plural ΚΛΙΣΙΟΣΙ (o ΚΛΕΙΣΙΟΣΙ con un común error de itacismo) por ΠΛΕΙΟΣΙ. Encaja con el texto de Hipólito que las pinturas en cuestión estuvieran en los κλίσιοι, como algo contiguo a (o parte de) la παστάς que sabemos estaba cubierta de pinturas. Una traducción plausible es “en la parte frontal del pórtico”.

La interpretación de παστάς como “cámara nupcial” que suele hacerse para el *symbolon* de Cibele¹⁷⁶ queda reforzada por el contenido explícitamente sexual de las pinturas, que, recordemos, son imagen de los *logoi* pronunciados (τῶν εἰρημένων λόγων ἰδέα). Su conexión con Orfeo –puesto que algo tiene que haber de órfico en ellas para que sean prueba de la afirmación de Hipólito– se basa en las dos figuras: hace tiempo que se propuso¹⁷⁷ la relación de Faos con Fanes-Eros, con muy convincentes razones –la raíz común del nombre reflejando luminosidad, las alas y el énfasis sexual; recientemente, Casadio¹⁷⁸ ha propuesto relacionar a Ficola¹⁷⁹ con Baubo, por su imagen canina, su conexión nocturna y su función receptora del órgano viril. El hecho de que Plutarco mencionara estas pinturas en relación con Empédocles apoya esta relación: si Empédocles, aparte de su reconocidas conexiones con el orfismo, tenía como parece versos explícitamente sexuales sobre los *genitalia* femeninos e incluso usaba el término

¹⁷⁴ Cf. el aparato crítico de Bernabé ad loc: τοῖς πλείοσι| τοῖς πλείοσι<ν ἄλλοις> Marc. ibid., coll. I 639 et Hippol. *Ref.* 5.21.1 : ταῖς παστάσι Wendland : τοῖς πλεῶσι dub. Miller : τοῖς κείοσι dub. Maass : 'Hippolytus has probably misread his source' Sandbach

¹⁷⁵ *Quaest. Hom. ad Od.* 24.208. Cf. los escolios ad loc. (ed. Erbse), Eustacio ad loc., Harpocración (s. v.), Hesiquio (s. v.) y E.M.

¹⁷⁶ Cf. el *symbolon* de los misterios de Cibele: ὑπὸ τὸν πᾶστον ἔδυν.

¹⁷⁷ Maass, 1895, 303, Harrison 1903, 644. Ha sido generalmente aceptada.

¹⁷⁸ Casadio 1997, 19-66.

¹⁷⁹ Se ha querido ver en el nombre una raíz semítica (cf. Marcovich 1974), lo que tal vez es posible. Sobre las posibles soluciones para el ἵπερη de la línea 15, las más convincentes parecen γεραῖη (Marcovich 1974) o ῥεη (Edwards 1991). Se puede sugerir también como posibilidad ἱερῆ (sagrada) o incluso ἱερέη (sacerdotisa, cf. Call. *Epigr.* 41) que tanto paleográficamente como por significado encajarían.

βαυβώ¹⁸⁰ no sería extraño que Plutarco hubiera traído a colación estas obscenas pinturas al comentar su obra.

No son el πάστον y Baubo las únicas conexiones con el texto de Clemente antes examinado. Casadio dice que también a estos misterios de Flía han de remitirse los *symbola* de Ge Themis (*Protr.* 2.22.2): ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεῖς γυναικεῖος, ὅς ἐστιν εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἶπειν μόριον γυναικεῖον (orégano, lámpara espada, órgano femenino, que es por decirlo bien y místicamente, la parte femenina). Salvo el orégano, todos los elementos encuentran correspondencia en la pintura: la luz corresponde a la lámpara, la espada al falo erecto que enarbola Faos (ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην), y el κτεῖς a Ficola¹⁸¹.

Casadio (1997, 57) supone que Clemente e Hipólito comparten la misma fuente, los *bacchica* de Orfeo. Pero puesto que hemos propuesto que la fuente del setiano es Plutarco y además no creemos que exista esta obra *Bacchica*, la solución se ofrece por sí sola. TM recogió los *symbola* de Ge Themis en su lista de misterios bajo el epígrafe de misterios de Feréfata o Kore, identificando a Deó-Deméter con Ge¹⁸². Si en vez de un origen alejandrino de TM, prefiere pensarse en un origen ático, entonces parece claro que los Licómidas de Flía habrían influido en su redacción. En cualquier caso, la conexión entre la mitología e imágenes místicas, órficas en especial, entre Grecia y Egipto era muy grande, pues los gnósticos setianos, de arraigo egipcio, no dudaron en buscar inspiración en los misterios áticos descritos por Plutarco para ganar la autoridad de Orfeo.

3.6. Otras referencias a los misterios

Fuera de las descripciones examinadas sólo hay algunas breves noticias sobre los misterios órficos cuya brevedad hace más difícil el trabajo de localización y *Quellenforschung* que las demás permitían. Sin embargo, resultan útiles para la determinación de las estrategias apologéticas y por ello se ofrecen a continuación.

¹⁸⁰ Hesiquio (s. v. Baubo) dice que Empédocles usaba el nombre de Baubo para significar *koilla* (matriz). Cf. A. Lebedev, 1994, que demuestra que unos versos citados precisamente por Hipólito (*Ref.* 5.8.43) poco antes en un ataque similar contra otros gnósticos (los naasenos) que parecen describir una vagina son tan similares al estilo poético órfico que se han atribuido frecuentemente a Orfeo (Kern *OF* 352, no en Bernabé), aunque son mucho más probablemente empedocleos.

¹⁸¹ Casadio 1997, 56 con la justificación de estos paralelos. Curiosamente no cita el más evidente: lámpara-luz.

¹⁸² Cf. Loucas 1986, que sin mencionar para nada a Hipólito, habla de Flía como el lugar donde bajo el impulso del orfismo se llegó a un sincretismo de Rea, Cibele y Deméter.

3.6.1. Atenágoras

Atenágoras se centra en las teogonías, como veremos, y sobre los misterios dice solamente (*Leg.* 4.1 = *OF* 557) lo siguiente, defendiéndose de la acusación de ateísmo:

Διαγόρα μὲν γὰρ εἰκότως ἀθεότητα ἐπεκάλουν Ἀθηναῖοι, μὴ μόνον τὸν Ὀρφικὸν εἰς μέσον κατατιθέντι λόγον καὶ τὰ ἐν Ἐλευσίῃ καὶ τὰ τῶν Καβίρων δημεύοντι μυστήρια καὶ τὸ τοῦ Ἡρακλέους ἵνα τὰς γογγύλας ἔψοι κατακόπτοντι ξόανον, ἀντικρυσ δὲ ἀποφαινομένωι μηδὲ ὅλως εἶναι θεόν.

Pues a Diágoras con razón le llamaban ateo los atenienses, porque no sólo expuso públicamente el *logos* órfico y los misterios de Eleusis y los Cabiros y astilló la estatua de Hércules para cocer sus nabos, sino que afirmaba sin ambages que no existe un dios en absoluto.

Diágoras sí que era ateo y no los cristianos, que creen en Dios, dice Atenágoras. Parece dar la información de la revelación del *logos* órfico como evidente por sí misma, lo cual demuestra que no tiene motivo alguno para inventarla (pues lo que le interesa es la negación de Dios) pero desgraciadamente no hay modo de saber de dónde la tomó, ni en qué consistía este *logos*. Ni siquiera, dado que éste es el único testimonio, podemos saber la antigüedad de esta tradición, que puede ser tardía o casi contemporánea de Diágoras¹⁸³.

Al final de la *Legatio* Atenágoras critica a los dioses paganos con una argumentación diferente, de corte evemerista: los dioses son hombres antiguos divinizados tras su muerte. Como prueba presenta una sucesión de textos de Heródoto sobre los dioses egipcios y sus equivalentes griegos¹⁸⁴. Los textos hablan de los sufrimientos (παθήματα) de Osiris, identificado explícitamente con Dioniso, que Heródoto ve como misterios que exigen guardar un piadoso silencio, lo que se ha tomado como prueba de el carácter misterioso del mito de los Titanes ya en época clásica –porque los ritos de Osiris no exigían ese secreto–. Como Atenágoras no añade nada nuevo a Heródoto sino que se limita a citarlo con profusión, no merece más la pena extendernos sobre este texto, que es simplemente una prueba más de que la tradición sobre los ritos órficos se difundía en gran medida a través de los textos que habían hablado de ellos, más que a través de los textos órficos mismos: la *Aussenperspektiv* parece tanto o más importante que la *Innenperspektiv*.

¹⁸³ Los catálogos de ateos de fuentes cristianas mencionan a Diágoras, pero sin conexión con el orfismo (p. e. Clem. Alex. *Protr.* 2.23). Janko 2001 se basa en Atenágoras para proponer a Diágoras como autor del *P. Derveni*. Betegh 2004, 375ss refuta convincentemente la idea y matiza su “ateísmo”, pero exagera al suponer evidente que Atenágoras inventa la referencia al *orphikos logos*, de lo que no hay indicio alguno.

¹⁸⁴ *Legatio* 28. Hdt. 2.144, 2.156, 2.90, 2.41, 2.3, 2.61, 2.170 y 2.86.

3.6.2. Justino

Justino tiene dos referencias a los misterios de Dioniso en que, aunque no alude a Orfeo (por lo que estos pasajes nunca se han incluido en las ediciones de *Orphica*), se refiere claramente al mito órfico que hemos visto relatado antes, en conexión con los misterios.

Apol. 1.54: προεφητεύθη οὕτως· Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται· καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν, δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ, πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς. τούτων οὖν τῶν προφητικῶν λόγων ἀκούσαντες οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγοῖναι υἱὸν τοῦ Διός, εὐρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν, καὶ οἶνον (variante: ὄνον) ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι, καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν.

Fue hecha esta profecía: “No faltará príncipe de Judá ni caudillo de sus muslos, hasta que venga Aquel a quien está reservado, y Él será la expectación de las naciones, atando su pollino a su cepa y lavando sus vestidos en la sangre de la uva” (*Gn.* 49.8-12). Oyendo, pues, los demonios estas palabras proféticas, dijeron que Dioniso había sido hijo de Zeus, enseñaron que él había inventado la viña, escribieron sobre el vino (variante: el asno) en sus misterios y propalaron, en fin, que después de haber sido despedazado subió al cielo”.

Dial. 69: Εὖ ἴσθι οὖν, ᾧ Τρύφων, λέγων ἐπέφερον, ὅτι ἂ παραποιήσας ὁ λεγόμενος διάβολος ἐν τοῖς Ἑλλήσι λεχθῆναι ἐποίησεν, ὡς καὶ διὰ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μάγων ἐνήργησε καὶ διὰ τῶν ἐπὶ Ἡλίας ψευδοπροφητῶν, καὶ ταῦτα βεβαίαν μου τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνώσιν καὶ πίστιν κατέστησεν. Ὅταν γὰρ Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διός ἐκ μίξεως ἦν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγωσι, καὶ τοῦτον εὐρετὴν ἀμπέλου γενόμενον, καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστήναι, εἰς οὐρανὸν τε ἀνεληλυθέναι ἱστορῶσι, καὶ οἶνον (variante: ὄνον) ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν, οὐχὶ τὴν προλελεγμένην ὑπὸ Μωυσέως ἀναγραφείσαν Ἰακώβ τοῦ πατριάρχου προφητεῖαν μεμιμήσθαι αὐτὸν νοῶ.

Sabe bien, Trifón, que el llamado diablo ha hecho decir, contrahaciéndolo, entre los griegos, lo mismo que cuanto obró por medio de los magos de Egipto o de los falsos profetas en tiempo de Elías, y esto constituye un afizanzamiento de mi conocimiento y fe en las escrituras. Pues cuando dicen que Dioniso es hijo de Zeus, nacido de la unión de éste con Semele, y le hacen inventor de la vid y cuentan que, después de morir despedazado, resucitó y subió al cielo, e introducen al vino (variante: el asno) en sus misterios, ¿no tengo derecho a ver ahí degenerada la profecía del patriarca Jacob, antes citada¹⁸⁵ y consignada por Moisés?

La *Apología* se dirige en principio a una audiencia griega y el *Diálogo* a los judíos. Pero los dos pasajes son casi idénticos y no dejan lugar a dudas de que se refieren a lo mismo. Continúa con la misma acusación de plagio a Belerofonte, Perseo,

¹⁸⁵ Se refiere al mismo pasaje del Génesis (*Gn.* 49.8-12) citado en *Dial.* 52 y 54. La referencia a Semele debe provenir del “caudillo de sus muslos” del pasaje. Tal vez se incluye ahora porque justo antes ha hablado del nacimiento a partir de una Virgen (*Dial.* 66, citando *Is.* 7.10-16). En la *Apología*, en cambio, habla justo después de Dánae, cuya mención se omite en el *Diálogo*. Parece más cercano a la versión bíblica hablar de Semele o de Dánae que del incesto con Kore, aunque Justino hubiera conocido la historia. Sobre el mito de Dánae en la tradición cristiana, cf. Lissarrague 1996.

Heracles, y Asclepio en la *Apología* y Heracles, Asclepio y Mitra en el *Diálogo*. Las ligeras diferencias entre los textos hacen suponer que no copia uno de otro, sino que o bien resume de manera distinta la misma fuente o, más probablemente, cita de memoria: la fuente directa o indirecta más probable de las referencias dionisiacas son las *Rapsodias*, pues contienen el nacimiento de Dioniso a partir de Semele, su identificación con la vid, su muerte y su resurrección. No cabe descartar, sin embargo, que Justino combine libremente diversos episodios de la mitología dionisiaca que conocía por cultura general.

Los textos, aparte del argumento del plagio de los demonios que se tratará en V.5.1.3, suscitan dos cuestiones de interés. Primeramente, se ha supuesto¹⁸⁶ que la ascensión de Dioniso al cielo es una proyección inconsciente de Justino del propio relato cristiano sobre el mito órfico: el ardor por acusar de plagio habría llevado a atribuir a Dioniso una ascensión, a imitación de Cristo (*Hch.* 1.9), que realmente nunca apareció en un *logos* órfico. Esta idea, aunque ingeniosa, no parece probable por dos razones. Primera, Orígenes también dice, en dos pasajes que no dependen de Justino¹⁸⁷, que Dioniso ascendió tras su resurrección. Aunque también es un testimonio cristiano, una proyección inconsciente es más difícil de postular para dos casos distintos cuya coincidencia en este punto sería demasiado casual. Segunda y principal razón, las *Rapsodias* parecen implicar que el Dioniso redivivo a partir de Semele habita en el Olimpo (*OF* 334-336). De modo que los testimonios de Justino y Orígenes valen, por tanto, para suponer que en las *Rapsodias* venía narrado cierto viaje ascendente de Dioniso al Olimpo, como hace suponer también un verso de un himno de Proclo (7.11= *OF* 327 II: ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος). Aunque desde luego este ascenso no tenía por qué ser representado como el de Cristo.

El segundo punto de interés es si lo que introdujeron los demonios en los misterios de Dioniso fue el asno o el vino. Los MSS tienen mayoritariamente οἶνος, pero un manuscrito inferior y una glosa marginal a un manuscrito principal leen ὄνος¹⁸⁸. No cabe duda, dada la similitud de ambos textos, de que lo que se decida para un pasaje vale también para el otro. El problema es que tanto el vino como el pollino aparecen en la profecía que Justino pone como modelo para el plagio (*Gn.* 49.8-12), lo que pudo haber inclinado a los copistas tanto hacia una palabra como hacia la otra. Ahora bien,

¹⁸⁶ Boulanger 1925, 93.

¹⁸⁷ *CC* 3.23 (citado en IV.8.3.1), *CC* 4.17 (citado en IV.4.4). El contexto es completamente diferente.

¹⁸⁸ *Cf.* el aparato crítico de la edición de Munier.

aunque resulta tentador leer ὄνος por las connotaciones mistericas del asno de las *Ranas* de Aristófanes y en el *Papiro de Gurob*¹⁸⁹, la lectura de οἶνος resulta preferible. No sólo está mejor atestiguada en los MSS, y el vino es mucho más común que el asno como elemento de los misterios dionisiacos. Además el pasaje sobre Dioniso en la *Apología* va seguido de una diatriba contra Belerofonte por haber copiado con Pegaso el asno profetizado, y contra Perseo por copiar el nacimiento virginal: puesto que la mención de Perseo complementa un elemento no incluido en el pasaje de la *Apología* sobre Dioniso, es de suponer que la de Belerofonte también, y que el plagio de Dioniso no se refería al asno, sino al vino. La corrección posterior por ὄνος puede proceder de un simple error o de la voluntad de ver en los misterios de Dioniso todos los elementos de la profecía bíblica.

A propósito de estos pasajes sobre Dioniso, resulta de interés traer a colación también una breve pero importante mención en *Apol.* 1.21. Justino dice:

Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὃ ἐστὶ πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι, Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθάνοντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διὶ καινόν τι φέρομεν. Πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκομαι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμωμένοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε· Ἑρμῆν μὲν, λόγον τὸν ἐρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον, Ἀσκληπιὸν δέ, καὶ θεραπευτὴν γενόμενον, κεραυνωθέντα ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν, Διπύρσον δὲ διασπαραχθέντα, Ἑρακλέα δὲ φυγῆ πόνων ἑαυτὸν πυρὶ δόντα, τοὺς ἐκ Λήδας δὲ Διοσκούρους, καὶ τὸν ἐκ Δανάης Περσέα, καὶ τὸν ἐξ ἀνθρώπων δὲ ἐφ' ἵππου Πηγᾶσου Βελλεροφόντην.

Cuando nosotros decimos también que el Logos, que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal, Jesucristo nuestro maestro, y que éste fue crucificado y murió y después de resucitado subió al cielo, nada nuevo presentamos, si se atiende a lo que vosotros llamáis hijos de Zeus. Porque vosotros sabéis bien la cantidad de hijos que los escritores estimados por vosotros atribuyen a Zeus: Hermes, Logos de interpretación y maestro de todos; Asclepio, que fue médico y después de haber sido fulminado, subió al cielo; Dioniso, que después fue despedazado; Heracles, después de arrojarle a sí mismo al fuego para huir de los trabajos; los Dioscuros, hijos de Leda, Perseo de Dánae y Belerofonte, nacido de los hombres, sobre el caballo Pegaso.

El paralelismo de la filiación divina y de la muerte de Dioniso, como otros hijos de Zeus, es ofrecido por Justino como prueba de la verosimilitud del dogma cristiano¹⁹⁰. Después se verá obligado a explicar estos paralelos, según acabamos de ver, como el

¹⁸⁹ P. *Gurob* (OF 578) 25: οἶνον ἐπιον ὄνος βουκόλος. Sobre el omnipresente asno de las *Ranas*, cf. Lada-Richards 1999.

¹⁹⁰ El paralelismo se marca incluso el vocabulario (λόγον, διδάσκαλον, ἀνεληλυθέναι) y la construcción gramatical con la serie de participios pasivos (σταυρωθέντα, κεραυνωθέντα, διασπαραχθέντα). Sin embargo, Justino es sensible a la diferencia de vocabulario y en *Apol.* 1.55 remarcará que ningún dios pagano ha sido crucificado. Por ello es de suponer que trata de diferenciar, igual que el tipo de muerte, el tipo de filiación al distinguir entre γέννημα τοῦ Θεοῦ y υἱοὶ τοῦ Διὸς.

plagio de los demonios. Esta lista de Hijos de Zeus, entre las que se incluye el Dioniso órfico, debía de ser un lugar común porque otros autores cristianos y paganos mencionan a los mismos personajes¹⁹¹. Las referencias incluso son tan generales que pueden provenir de la cultura general mitológica de Justino. Los capítulos V y VI estudiarán a fondo estos paralelos y las diferentes actitudes de los apologistas ante ellos. Basta aquí con reseñar el contraste entre la perspectiva de Justino que pone el énfasis sobre la similitud con la historia de Cristo del episodio de Dioniso, atacado como inhumano y opuesto a los dogmas cristianos por los apologistas posteriores. Las mismas ambivalencias podrán observarse en el punto siguiente respecto a los episodios teogónicos.

4. Las teogonías órficas

4.1. Aspectos generales

Junto a su faceta de fundador de misterios, vimos que es como teólogo que Orfeo es más veces mencionado por los cristianos. La *theo-logia* en su sentido etimológico, relato sobre los dioses, define exactamente a los poemas teogónicos órficos, que además daban pie a interpretaciones alegóricas que podían recibir el mismo nombre de teología en un sentido más abstracto. Ambas vertientes son atacadas por igual por los apologistas.

Entre los posibles teólogos del paganismo, Orfeo es preferido tanto por cristianos como por los mismos autores griegos que tratan de sistematizar la religión griega. Era el cantor tanto de las tendencias henoteístas que identificaban los diversos dioses o daban primacía a Zeus como de los episodios individuales de cada divinidad. Los *Himnos Órficos* son un claro ejemplo de cómo era posible combinar ambos principios, que también se combinaban en las teogonías. En el apartado siguiente veremos cómo los cristianos se aprovechan de la tendencia henoteísta, en general utilizando el género himnico. En las teogonías, en general, con la interesante excepción de Lactancio, aprovechan los episodios que ponen de relieve las contradicciones del politeísmo. Es paradigmático de la tendencia general este texto de Cirilo que se burla de los dos emparejamientos de Kore con Zeus y Hades que aparecen coordinados en las teogonías:

¹⁹¹ Cic. *ND* 2.62, 3.39 y 45; *Leg.* 2.19; D. S. 6.1, Aet. *Plac.* 1.6. La continuidad de los cristianos es clara al citar esta lista: Agustín cita a Escévola *CD* 4.27, Lactancio a Cicerón (*DI* 1.15). También en Atenágoras, *Leg.* 29-30, Clem. *Protr.* 2.26 y 30, *Strom.* 1.21. y Tertuliano (*Apol.* 21.7-9).

οὐκοῦν Ἕλληνες μὲν τοὺς μύθους ἔπλασαν ὑπὲρ τῶν θεῶν ἀπίστους καὶ τερατώδεις, καταπιεῖν γὰρ ἔφασαν τὸν Κρόνον τοὺς παῖδας, εἶτ' αὖθις ἐμέσαι, καὶ γάμους ἤδη παρανόμους· μητρὶ γὰρ ὁ Ζεὺς ἐμίχθη καὶ παιδοποιησάμενος ἐξ αὐτῆς ἔγημεν αὐτὸς τὴν αὐτοῦ θυγατέρα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἔγημεν αὐτὸς τὴν αὐτοῦ θυγατέρα, ἀλλὰ μιχθεὶς ἀπλῆς ἄλλω παραδέδωκεν αὐτήν. εἶτα οἱ Διονύσου σπαραγμοὶ καὶ μελῶν κολλήσεις.

En efecto, los griegos fabricaron mitos increíbles sobre los dioses y portentos, pues dicen que Crono devora a sus hijos, después los vomita, y además matrimonios ilícitos: pues Zeus se une con su madre y engendra una hija de ella y se casa él con su propia hija, o más que casarse con su propia hija, se une simplemente a ella y se la entrega a otro. Después, los desmembramientos de Dioniso y las reunificaciones de sus miembros.

En este texto¹⁹² aparecen los principales episodios que escandalizan a los cristianos. Pero entre los múltiples dioses del politeísmo (365 vimos en IV.2.2 que le atribuían a Orfeo) pueden distinguirse dos tipos: los dioses primordiales que protagonizaban los episodios previos al orden actual, y los dioses que, como la pareja Deméter-Kore y Dioniso, daban lugar a los misterios. Las referencias a estos últimos, aunque provienen de las teogonías, han aparecido ya en contextos de ataque a los misterios en IV.3 y no es necesario repetirlas. De hecho, el que las referencias al mito de Dioniso siempre vayan acompañadas de un ataque a los misterios es prueba de su conexión ritual, de que iba más allá de ser un episodio literario. Las teogonías también podían contener, en conexión con estos cultos, ciertas ideas sobre la naturaleza y destino de los hombres, derivadas de los episodios anteriores, que trataremos al final del capítulo. Concentrémonos ahora en los dioses primordiales, que daban pie en general no a un culto sino a interpretaciones cosmológicas y teológicas. No entro en el análisis de las alegorías de las *Rapsodias* citadas por las *Homilias* pseudoclementinas y las *Recognitiones* de Rufino, pues, como ya se ha indicado (IV.1.2), estos pasajes proceden exclusivamente de una obra judía, no cristiana.

4.2. Atenágoras

Atenágoras prelude toda una sección de la *Legatio* sobre los dioses griegos diciendo que Orfeo, Homero y Hesíodo fueron los que establecieron las genealogías y nombres de los dioses (*Leg.* 17.1). De los tres, es el más antiguo, Orfeo, en el que va a centrar su exposición¹⁹³. El testimonio del Atenágoras ha sido muy estudiado, pues

¹⁹² CI 2.44a = OF 59 VII. Probablemente se remite a las *Rapsodias* (conocidas indirectamente o por referencias), que coordinan todos estos elementos teogónicos en orden (εἶτ' αὖθις, ἤδη, εἶτα), aunque la referencia a la versión "osirizada" del mito, con la reunificación de Dioniso, muestra que está mezclando diversas versiones.

¹⁹³ Se preocupa de especificarlo en *Leg.* 18.3: "Orfeo, a quien sigue Homero más que a nadie" Lo curioso es que esto contrasta con su cita previa de Heródoto (2.53) en que éste dice que Homero y Hesíodo fueron los que inventaron las genealogías y nombres de los dioses, y que en su opinión fueron los más antiguos. Por

describe con bastante detalle una teogonía órfica cuyos rasgos se corresponden con los que Damascio ofrece de la llamada *Teogonía de Jerónimo y Helánico*, que parece ser una reelaboración estoica de teogonías órficas anteriores, bien previa o bien posterior a las *Rapsodias*¹⁹⁴, con las que comparte los temas míticos principales, aunque en ella están orientados hacia la interpretación estoica. Es opinión común que, para evitar multiplicar los entes sin necesidad, debe suponerse que todos los fragmentos citados como de Orfeo son procedentes de esta teogonía¹⁹⁵, pues son perfectamente coherentes entre sí. Puesto que los textos de Atenágoras se orecen en el apéndice (*App.* 7a y 7b), me limito a exponer aquí el contenido e intenciones de las citas.

Son los primeros fragmentos (*Leg.* 18.2) los que coinciden con Damascio y nos permiten localizar el material teogónico. Del agua salió un animal monstruoso, una serpiente con cabezas de toro y león, por nombre Heracles / Crono, que engendró un huevo, que se dividió en Cielo y Tierra y del que salió Fanes. A su vez Cielo y Tierra tienen más descendencia (Moiras, Hecatonquiros y Cíclopes), a la que Cielo arroja al Tártaro para evitar ser destronado por ellos, lo que provoca que Tierra engendre a los Titanes en venganza.

Todas estas citas están destinadas a demostrar que los dioses son corruptibles, puesto que no son eternos sino que proceden de la materia y por consiguiente están sometidos a las leyes de la generación. Por eso el énfasis en el sustantivo γένεσις (cuatro veces en 18.3-6) y el verbo γίγνομαι (siete veces) es constante. Sin embargo, no es necesario pensar que Atenágoras fuerza en exceso su fuente: un ἐγένετο está en la cita poética (*OF* 83.1) y corresponde además al pensamiento de la teogonía¹⁹⁶. La fiabilidad, una vez más, es mucha como la de una cita a pie de página.

supuesto la segunda parte no es citada por Atenágoras, que ya vimos (IV.3.6.1) que tenía a Heródoto como fuente favorita suya sobre temas de religión griega, pero que no estaba dispuesto a renunciar a las ventajas que tiene la prioridad cronológica de Orfeo para sus propósitos polémicos (*cf.* V.2.1.3 *infra*).

¹⁹⁴ West 1983, 176-226 y Bernabé 2003, 89s la suponen anterior a las *Rapsodias*; Brisson 1995 posterior.

¹⁹⁵ West 1983, 181 “the only real alternative is that Athenagoras has combined Hieronymus’ digest ... with material from the *Rhapsodies*” y Bernabé en su edición (p. 81): “at de eo nullum indicium certum”.

¹⁹⁶ Es debatible si la otra cita en que aparece γένεσις es órfica. El verso homérico (*Il.* 14.246) Ὀκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται se atribuye a Orfeo. West 1983, 184 sugiere que pueda ser una glosa inserta, y Bernabé no lo incluye en su edición como fragmento órfico. Sin embargo, el paralelo con *H.O.* 83.2 y Plut. *De fac. orb. lun.* 938d, que documenta el verso *Il.* 14.246a de claro tono órfico (Nagy 2001) hace pensar que el texto de Atenágoras es fiable, y que Océano estaba en el origen de la *Teogonía de Jerónimo y Helánico*, seguramente interpretado como agua por los estoicos (su pareja, interpretada como el *ih̄s* primordial, es Tetis para West 1983, Tierra para Jaeger 1947). La primera parece preferible por cuanto Ge ya es pareja de Urano en la misma teogonía. Bernabé en su edición considera que Océano no estaba en la teogonía –es decir, no acepta el *textus receptus* de Atenágoras– y que agua y lodo aparecían como tales ἀρχαί ya en la teogonía, fundándose en que Damascio nunca cambia nombres propios por comunes (*OF* 75). Como vemos, ambas posturas tienen buenas razones para sostenerse.

Poco después (*Leg.* 20.1) insiste en citar estos mismos episodios teogónicos insistiendo ahora no en la corruptibilidad, sino en la monstruosidad de estas criaturas primigenias: vuelve a mencionar al dios-serpiente Heracles y a los Hecatonquiros, y añade la hija de Zeus y Deméter-Rea, Kore, que tenía cuatro ojos, cuatro cuernos y dos caras, por lo que Rea huyó espantada sin darle el pecho, de donde viene su nombre místico Atela (de ἀ-θηλύς)¹⁹⁷. Después menciona la castración de Urano por Crono, y el destronamiento de éste por Zeus, que tras luchar contra los Titanes¹⁹⁸, violó en forma de serpiente a tanto a Rea (convertida también ella en serpiente) como al fruto de esta unión, Kore, de la que nació Dioniso. Acaba con los versos que describen el aspecto terrible de Equidna, engendrada por Fanes (*OF* 81), el cual también habría tenido forma de serpiente y habría sido devorado por Zeus “para ser infinito”. Este catálogo de monstruosidades acaba preguntando “¿para qué vamos a acudir a los que nacen de forma semejante a las bestias y forma de bestias tienen y horrible aspecto?”. Sin duda esto es lo que le interesa resaltar en los versos que selecciona de la teogonía, pero tampoco hay fundamento ninguno para dudar que todo lo que dice es cierto.

La última referencia a la teogonía es en *Leg.* 32.1 donde, tras rebatir la acusación que se hacía a los cristianos de incestos y canibalismo, contraataca: “si quieren presentar como un crimen la unión libre, debían empezar por odiar a Zeus, que tuvo hijos de su madre Rea y su hija Kore y tiene por mujer a su hermana (Hera); o al poeta de todo esto, Orfeo, que hizo a Zeus más impío y abominable que Tiestes, pues éste se unió a su hija por un oráculo, para reinar y vengarse”. Nada nuevo hay en este párrafo, que se limita a rememorar los episodios anteriores, poniendo ahora el énfasis en el incesto.

Varias referencias generales más en la obra a los parricidios, incestos y monstruosidades del panteón griego tienen como trasfondo estos hechos que aquí se aluden expresamente. Es claro que a Atenágoras le interesa destacarlos en su máxima crudeza, por lo que enfatiza (*Leg.* 20) que estos poemas describen “exactamente sus hechos, tal como los piensan” (τὰ πραχθέντα αὐτῶν ἐπ’ ἀκριβὲς ὡς οἴονται), sin admitir ninguna interpretación alegórica o simbólica de estos episodios. Precisamente este rechazo a la interpretación puede ponernos sobre una pista de la fuente por la que Atenágoras conoce la teogonía, que hasta donde sé no ha sido nunca explotada: en *Leg.*

¹⁹⁷ Estas son noticias únicas, que curiosamente dejan entrever en el poeta órfico no sólo una voluntad de alegoría, sino un barroquismo claramente helenístico y a su vez un cierto interés ritual, como se ve en el sobrenombre místico de Kore, que emparenta esta teogonía con las demás.

¹⁹⁸ Lo cual demuestra que los Titanes no eran responsables del crimen de Dioniso en esta teogonía (West 1983, 181).

22 critica a los que sostienen que “todo esto son fantasías poéticas y que hay una explicación física de todo esto”, a saber, los estoicos, que dicen lo siguiente:

τὸν μὲν Κρόνον ξρόνον, τὴν δὲ Ῥέαν γῆν, τὴν μὲν συλλαμβάνουσαν ἐκ τοῦ Κρόνου καὶ ἀποτίκτουσαν, ἔινθην καὶ μήτηρ πάντων νομίζεται, τὸν δὲ γεινῶντα καὶ καταναλίσκοντα, καὶ εἶναι τὴν μὲν τομὴν τῶν ἀναγκαίων ὀμιλίαν τοῦ ἄρρενος πρὸς τὸ θῆλυ, τέμνουσαν καὶ καταβάλλουσαν σπέρμα εἰς μήτραν καὶ γεινῶσαν ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐπιθυμίαν, ὃ ἐστὶν Ἀφροδίτη, ἔχοντα, τὴν δὲ μανίαν τοῦ Κρόνου τροπὴν καιροῦ φθείρουσαν ἔμψυχα καὶ ἄψυχα, τὰ δὲ δεσμὰ καὶ τὸν Τάρταρον χρόνον ὑπὸ καιρῶν τρεπόμενον καὶ ἀφανῆ γινόμενον... περὶ δὲ τοῦ Διὸς, εἰ μὲν αἶθρ ἐστὶ γεγωνῶς ἐκ Κρόνου, οὗ τὸ μὲν ἄρσεν ὁ Ζεὺς, τὸ δὲ θῆλυ Ἥρα (διὸ καὶ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ), αλλοιοῦται, εἰ δὲ καιρὸς τρέπεται· οὔτε δὲ μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ θεῖον.

Que Crono es el tiempo y Rea la tierra, que ésta concibe de Crono y pare, por lo que es llamada la madre de todos, y que él engendra y devora; que la mutilación de sus genitales es la unión del macho y hembra que corta y arroja el semen en la matriz y engendra al hombre que tiene dentro el deseo, es decir, a Afrodita; que la locura de Crono es el giro del tiempo, que consume lo animado y lo inanimado; que las cadenas y el Tártaro son el tiempo que cambia y es hecho invisible por las estaciones... en cuanto a Zeus, si el aire es engendrado de Crono, el elemento masculino es Zeus, y el femenino Hera (por eso es hermana y esposa), es cambiante; si es la estación, gira. Lo divino, sin embargo, ni cambia ni decae.

Cierto es que estos episodios podrían encontrarse en Hesíodo, pero no es menos cierto que los acabamos de encontrar relatados por Orfeo en esta teogonía. Sólo Hera no ha salido explícitamente en ella (salvo posiblemente la mención a su hermana en 32.3 en la crítica de incestos), pero porque no daba pie a críticas por monstruosidad ni corruptibilidad. Sin embargo, Hera tiene un lugar en las teogonías órficas (*OF* 255-256), y podemos pensar, pues, que también en la de Jerónimo y Helánico. Pues lo más lógico es pensar que estas interpretaciones que Atenágoras rechaza venían de la misma fuente por la que conoce su teogonía, citada justo antes, que claramente conoce directamente para poder entresacar los pasajes que más le convienen. Tal vez un comentario estoico a la teogonía, probablemente por el mismo Jerónimo que usa Damascio, con interpretaciones naturalistas, en un formato como los *Hypomnemata* de los alejandrinos al texto homérico o incluso el *Papiro de Derveni*¹⁹⁹.

4.3. Taciano.

En un furioso ataque contra las acciones y pasiones inmorales de los dioses griegos, Taciano menciona unos cuantos episodios teogónicos órficos (*Orat.* 8.6):

Ζεὺς τῇ θυγατρὶ συγγίνεται, καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κτεῖ. Μαρτυρήσει μοι νῦν Ἐλευσίς καὶ δράκων ὁ μυστικὸς καὶ Ὀρφεὺς ὁ θύρας δ' ἐπίθεσθε

¹⁹⁹ Cf. Schironi 2001

βεβήλοις λέγων. Ἄιδωνεὺς ἀρπάζει τὴν Κόρην καὶ αἱ πράξεις αὐτοῦ
γεγόνασι μυστήρια· κλαίει Δημήτηρ τὴν θυγατέρα, καὶ τινες ἀπατῶνται
διὰ τοὺς Ἀθηναίους. Ἐν τῷ τεμένει τοῦ Λητοΐδου καλεῖται τις
ὄμφαλός· ὁ δ' ὄμφαλός τάφος ἐστὶν Διονύσου.

Zeus se une con su propia hija y ésta concibe a su padre. Testimonio me dará ahora Eleusis y la mística serpiente y Orfeo que dice a los profanos “cerrad las puertas” Aidoneo rapta a Kore y sus hechos se han convertido en misterios. Deméter llora a su hija, y algunos se dejan engañar por los atenienses. En el sagrado recinto del hijo de Leto hay un punto que se llama el Ombligo, y el Ombligo es el sepulcro de Dioniso.

Y poco después (*Orat.* 10.1), criticando las metamorfosis de los dioses, precisa:

Δένδρον ἡ ῥέα γίνεται, δράκων δὲ ὁ Ζεὺς διὰ τὴν Φερσέφασσαν

Rea se convierte en árbol, y Zeus en serpiente a causa de Perséfone.

La referencia a la transformación en serpiente para unirse con su hija ha hecho pensar que la fuente de Taciano es la misma teogonía que Atenágoras, la de Jerónimo y Helánico²⁰⁰. Pero también vimos a Zeus uniéndose a Perséfone en forma de serpiente como episodio destacado de la teogonía que era fuente indirecta de Clemente, en cuyo relato es *aition* de los misterios de Sabazio, y tal vez el episodio fuera recogido en las *Rapsodias*²⁰¹. De hecho, “la serpiente mística” que Taciano parece asociar a la unión de Zeus en su primera referencia sugiere más un contexto ritual que el barroquismo de las múltiples serpientes de Atenágoras, y si se hubiera inspirado en la misma fuente que éste, probablemente no habría dejado de mencionar que Zeus también se transforma para unirse con Rea. Lo cierto es que Taciano (o una fuente apologética, si él no es el compositor de esta lista de dioses) puede recordar el episodio de Kore como cantado por Orfeo por un conocimiento general de la religión pagana, igual que el *sphragis* órfico de “cerrad las puertas, profanos”, sin referirse a ninguna teogonía en concreto. Si preferimos suponer una teogonía concreta, sin embargo, podríamos incluir también el rapto de Kore por Aidoneo y el entierro de Dioniso en Delfos a los que se alude a continuación, pues el μαρτυρήσει μοι νῦν sugiere incluso más lo que viene a continuación. Y ambos episodios, como mitos de los misterios de Eleusis y de Dioniso, estaban incluidos tanto en la teogonía subyacente a Clemente como en las *Rapsodias*, que serían las candidatas más probables para haber sido conocidas por Taciano.

²⁰⁰ Por eso Bernabé coloca estas menciones como *OF* 74 y 89 dentro de la teogonía de Jerónimo y Helánico.

²⁰¹ Recordemos que el escolio a Luciano 52.9 (212, 25 Rabe) adscrito a las *Rapsodias* (*OF* 280, 283) podía provenir indirectamente de *TM* (n. 104), es decir, indirectamente, de una teogonía anterior a éstas.

4.4. Orígenes

Entre las diversas referencias al orfismo de Orígenes en el *Contra Celsum* hay dos cuyo contenido teogónico nos interesa ahora:

CC. 1.17: Καὶ ἐκὼν μὲν ἐπελάθετο τοῦ περὶ τῶν νομιζομένων θεῶν μύθου ὡς ἀνθρωποπαθῶν, ἀναγεγραμμένου μάλιστα ὑπὸ Ὀρφέως, ἐν δὲ τοῖς ἐξῆς κατηγορῶν τῆς Μωϋσέως ἱστορίας αἰτιᾶται τοὺς τροπολογούντας καὶ ἀλληγορούντας αὐτήν. Ἦν δ' ἂν εἰπεῖν πρὸς τὸν γενναιότατον καὶ ἀληθῆ λόγον ἐπιγράψαντα τὸ ἑαυτοῦ βιβλίον, τί δήποτε, ὦ οὗτος, θεοὺς μὲν τηλικαύταις περιπίπτοντας συμφοραῖς, ὁποίας ἀναγράφουσιν οἱ σοφοὶ σου ποιηταὶ καὶ φιλόσοφοι, καὶ ἐναγέσι μίξεσι χρωμένους καὶ κατὰ τῶν πατέρων στρατευομένους καὶ τὰ αἰδοῖα αὐτῶν ἀποτέμνοντας σεμνολογεῖς ἀναγεγράφθαι τὰ τηλικαῦτα τετολμηκέναι καὶ πεποιηκέναι καὶ πεποιθέναι· ὅταν δὲ Μωϋσῆς μὴ περὶ θεοῦ τοιαῦτα λέγῃ ἀλλὰ μηδ' ἀγγέλων ἀγίων περὶ δὲ ἀνθρώπων πολλῶ ἐλάττονα· οὐδεὶς γὰρ παρ' αὐτῷ ἐτόλμησεν ὅσα Κρόνος κατὰ τοῦ Οὐρανοῦ οὐδ' ὅσα Ζεὺς κατὰ τοῦ πατρός, οὐδ' ὅτι τῆ ἑαυτοῦ θυγατρὶ ὁ «πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε» συνελήλυθεν, πλανᾶν νομίζεται ἡπατημένους τοὺς νενομοθετημένους ὑπ' αὐτοῦ.

Y a propósito se olvidó (Celso) del mito que considera a los dioses con pasiones humanas, escrito sobre todo por Orfeo, mientras ataca en los seis libros a la historia de Moisés porque se la simboliza y alegoriza. Habría que hablar al escritor del “más noble y verdadero relato” de su propio libro: ¡oye, tú! ¿de los dioses que caen en tan grandes desgracias como tus sabios y poetas y filósofos han descrito, y los presentan uniéndose, y luchando con sus padres y cortándoles las vergüenzas, qué sentido serio encuentras a describir a los que osan y hacen y sufren tales cosas? Mientras que Moisés no dice tales cosas sobre Dios ni los santos ángeles y sobre los hombres dice cosas mucho menos graves: pues nadie osa en su obra lo que Crono contra Urano ni Zeus contra su padre, ni que el “padre de los dioses y los hombres” se una con su propia hija, considera que pecan los legislados por él?;

CC 4.48: ἐπὶ τίνων τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν ἐλληνικῶν χρῆ λέγειν ἱστοριῶν; Ἐν αἷς υἱοὶ θεοὶ πατέρας θεοὺς ἐκτέμνουσι καὶ πατέρες θεοὶ υἱοὺς θεοὺς καταπίνουσι, καὶ θεὰ μήτηρ ἀντιδίδωσιν υἱοῦ τῷ πατρὶ (edd.: τοῦ πατρός **A**) «ἀνδρῶν τε θεῶν τε» λίθον, καὶ πατὴρ θυγατρὶ μίγνυται, καὶ γυνὴ καταδεῖ τὸν ἄνδρα, συνεργοὺς εἰς τοὺς δεσμοὺς παραλαμβάνουσα τὸν ἀδελφὸν τοῦ καταδουμένου καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ.

¿Qué hay que decir de las historias de los griegos? En las que los dioses hijos castran a los dioses padres, y los dioses padres se comen a los dioses hijos, y la diosa madre da una piedra en vez su hijo “el padre de los dioses dioses y los hombres”, y el padre se une con la hija, y la mujer ata al marido, tomando como sus cómplices para los lazos al hermano del atado y a su hija²⁰².

El interés de estos dos textos es muy grande, como veremos en el Capítulo V, para comprender las estrategias cristianas frente al paganismo que, como Celso, levanta a Orfeo como bandera anticristiana. Pero la información que proporcionan sobre las teogonías es bien poca. Los episodios, que la referencia del primer texto atribuye sobre todo a Orfeo, son los conocidos de castración, lucha e incesto. La única novedad que se ha creído percibir sería en CC 4.48, con el texto de los editores, el título de “padre de

²⁰² Referencia a *Il.* 1.399s. Mi traducción escoge la variante de A, que por lo que diré creo preferible.

los dioses y los hombres” para Crono²⁰³. Sin embargo, éste es un título que la poesía griega (*Il.* 1.544), incluida la órfica (*OF* 244, 282), otorga unánimemente a Zeus y nunca a Crono. Por ello, en mi opinión, es preferible adoptar el genitivo τοῦ πατρός de los MSS agrupados bajo la sigla A, que otorga el título a Zeus, como hace el mismo Orígenes al referirse a él en el primer texto. Incluso la contraposición retórica –muy buscada en este texto que enfatiza los parentescos para resaltar el escándalo– entre θεὰ μήτηρ y υἱὸς ὁ πατήρ encajaría perfectamente, y la referencia anterior a Crono permitiría omitir el dativo cuya falta debió impulsar al escriba a cambiar el caso de πατήρ sin darse cuenta de que esto otorgaba a Crono un título del que nunca gozó.

Lo más importante, sobre todo para determinar el origen de las referencias al mito de Dioniso que veremos después, es inquirir si Orígenes toma estos episodios de un conocimiento de primera mano de las teogonías órficas. Lo más probable es que no: no cita versos órficos directamente²⁰⁴ –al contrario, por ejemplo, que en una crítica parecida a Hesíodo (*CC* 4.35) al que sí conocía–, lo cual se complementa bien con la afirmación que hace muy poco después del primer texto (*CC* 1.18): Καὶ τῶν μὲν σοφῶν σου ποιητῶν ἔοικε μηδὲ τὰ βιβλία ἔτι σώζεσθαι, φυλαχθέντα ἂν, εἰ ὁ ἐντυγξάνων ἦσθετο ὠφελείας (“y no parece que los libros de tus sabios y poetas perduren aún, y se habrían guardado, si se hubieran percibido como de alguna utilidad”). Si las teogonías órficas cuyos episodios relata se habían perdido para Orígenes, es claro que su fuente ha de ser otra.

El “los filósofos” que tenemos en el primer texto (*CC* 1.17) acompañando a “sabios y poetas” y que sin embargo falta en esta última referencia nos pone sobre la pista de cuáles son sus fuentes: los filósofos que, al modo neoplatónico, interpretan y alegorizan estos mitos. De hecho, en el primer texto el objetivo de los ataques de Orígenes, tanto como los mitos en sí, son las τροπολογίαι y ἀλληγορήματα que los filósofos practican con los mitos. Al segundo texto sigue la crítica a una interpretación que Crisipo hacía de la pintura samia de Zeus y Hera en plena ἀρρητοποιία. Parece claro, por tanto, que un filósofo-teólogo como Orígenes tomaba su conocimiento de la poesía órfica –y del mito de Dioniso, por tanto– de otras obras filosóficas y teológicas del campo rival.

²⁰³ Bernabé en su edición (*OF* 201). El único otro apoyo para dar este título a Crono sería un texto de Gregorio de Nazianzo, pero veremos en el punto siguiente que tampoco se refiere a él sino a Zeus.

²⁰⁴ Salvo el mencionado “padre de los hombres y los dioses” que puede provenir perfectamente de la cita de memoria de Homero, aplicada por supuesto a Zeus. A Orígenes no le importa citar de memoria imprecisamente, como por ejemplo al decir que el muslo de Pitágoras es de marfil, y no de oro (*CC* 6.8)

4.5. Gregorio de Nazianzo

De este Padre capadocio se han mencionado ya (IV.3.3.3) las referencias a Orfeo y los ataques a los misterios derivados probablemente del texto de Clemente. Después se verán también (IV.8.3.2) sus críticas a las ideas sobre el alma que parecen conectadas a poemas órficos. Examinemos ahora los dos textos, muy similares entre sí, que hacen suponer que tenía conocimiento, al menos superficialmente, del contenido de las teogonías órficas.

En el *Primer Discurso contra Juliano* Gregorio dice²⁰⁵:

Ὁρφεὺς παρίτω μετὰ τῆς κιθάρας καὶ τῆς πάντα ἐλκούσης ἠιδῆς, ἐπιβρέμετω Διὶ τὰ μεγάλα καὶ ὑπερφυῆ τῆς θεολογίας ῥήματα καὶ νοήματα· Ἰεὺ κύδιστε, μέγιστε θεῶν, εἰλυμένε κόπρωι, ὅση τε μηλείη, ὅση τε ἵππων, ὅση τε ἡμιόνων, ἵν' ἐντεῦθεν, οἶμαι, δειχθῆι τὸ ζωογόνον τοῦ θεοῦ καὶ φερέσβιον. οὐ γὰρ ἄλλως οἶόν τε ἦν, καὶ μηδὲ τῆς ἄλλης φείδεσθαι μεγαληγορίας· ὥς εἶποῦσα θεὰ δοιοὺς ἀνεσύρατο μηρούς, ἵνα τελέσῃ τοὺς ἐραστὰς ἃ καὶ νῦν ἔτι τελεῖ τοῖς σχήμασιν. ἐπὶ πᾶσιν ὁ Φάνης καὶ ὁ Ἡρικαπαῖος καὶ ὁ πάντας καταπίνων τοὺς ἄλλους εἶτ' ἀναδιδούς θεοὺς ἵνα γένηται [πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε]. ταῦτα ἐπεισκευκλείσθω τοῖς θαυμαστοῖς τῆς θεολογίας ἀκροαταῖς, εἶτ' ἐπινοείσθω τούτοις ἀλληγορήματα καὶ τερατεύματα· καὶ τῶν προκειμένων ἐκπίπτων ὁ λόγος εἰς βάραθρα χωρεῖτω, καὶ κρημνοὺς θεωρίας οὐκ ἔχουσης τὸ στάσιμον.

Que comparezca Orfeo con su cítara y su canto que todo lo arrastra, que ruja para Zeus las grandiosas y sublimes palabras y conceptos de su teología: “Zeus glorioso, el más grande de los dioses, que te revuelves en la mierda, ya sea de oveja, de caballos o de mula”, para que ahí, supongo, se muestre la fuerza generadora y vivificadora del dios (OF 848). Pues no era de otro modo, y tampoco hay que abstenerse de la otra grandilocuencia: “así dijo la diosa y enseñó ambos muslos” (OF 395 III), para que inicie a los amantes en lo que incluso aún celebra en figuras. Sobre ellos, Fanes y Ericepeo²⁰⁶ y el que devora a todos los otros y los devuelve para ser “padre de los hombres y dioses”. Que acumule todo esto para los asombrados oyentes de la teología, y que invente alegorías y trampas para ellos: y el relato caído de lo expuesto se aleje al hoyo, a las orillas de una teoría que no tiene fundamento.

En el *Discurso sobre el Espíritu Santo*²⁰⁷ dice:

οἱ τε γὰρ παρ' Ἑλλήνων σεβόμενοι θεοὶ τε καὶ δαίμονες, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδὲν ἡμῶν δέονται κατηγορῶν, ἀλλὰ τοῖς σφῶν αὐτῶν ἀλίσκονται θεολόγοις, ὡς μὲν ἐμπαθεῖς, ὡς δὲ στασιώδεις, ὅσων δὲ κακῶν γέμοντες καὶ μεταβολῶν, καὶ οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς πρώτας αἰτίαις ἀντιθέτως ἔχοντες, οὓς δὴ Ὀκεανούς καὶ Τηθύας καὶ Φάνητας καὶ οὐκ οἶδ' οὐστίναις ὀνομάζουσι. καὶ τελευταῖόν τινα θεὸν μισότεκνον διὰ φιλαρχίαν, πάντας καταπίνοντα τοὺς ἄλλους ἐξ ἀπληστίας, ἵνα γένηται πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε δυστυχῶς ἐσθιομένων καὶ ἐμουμένων

²⁰⁵ Or. 4. 115, distribuido por Bernabé en los fragmentos 134 V, 200 VII, 201 II, 395 III, 676 III, 848 II.

²⁰⁶ La referencia a Ericepeo puede explicarse porque fuera un nombre cultural de especial arraigo en Asia Menor: cf. OF 662 citado en II.3.4.

²⁰⁷ Or. 31.16, distribuido por Bernabé en 191 II, 200 VI, 201 III, 215 I

Los dioses venerados por los griegos y los demonios, según dicen ellos mismos, no necesitan en nada de nuestros acusadores, sino que son atrapados por sus mismos teólogos, al ser presentados como sufriendo pasiones, como sediciosos, como llenos de males y cambiantes, y no sólo enemigos de sí mismos sino de las primeras causas, como los Océanos y las Tetis y los Fanes y otros como se llamen. Y un dios último que odia a sus hijos por amor del poder, y que devora a los demás por su insaciabilidad para poder ser “padre de los hombres y dioses” que son miserablemente comidos y vomitados.

Ambos textos son muy parecidos y tienen una altísima carga retórica: la metáfora judicial de un proceso al paganismo está presente en ambos (παρίτω, κατηγοροί)²⁰⁸, lo que arroja sospechas sobre la fiabilidad de la información que transmite Gregorio. La información no se usa como prueba de un argumento previamente dado, al modo de una nota al pie, sino que ella misma es el argumento, pues “los teólogos se acusan a sí mismos”: pero por supuesto esto da pie a la manipulación de su testimonio. Puesto que es claro que el plural peyorativo de “los Océanos, las Tetis, los Fanes o como se llamen” tiende a arremolinar y provocar la confusión, y la alegoría es igualada a una trampa (τερατεύμα) debemos andar con cuidado en otras capas menos aparentes de manipulación a la hora de sacar información sobre el orfismo de este texto.

La fuente de Gregorio puede ser los poemas órficos directamente, o las interpretaciones alegóricas de éstos, los τῆς θεολογίας ἀκροαταί a los que alude despectivamente, que le transmitirían el contenido y las citas de los poemas. Cabe descartar una fuente apologética anterior, por el contenido original de sus citas, no repetidas en otros autores, la amplitud de lecturas de Gregorio, y sus referencias, que después se verán, a ideas sobre el alma contenidas en las *Rapsodias*.

Los episodios teogónicos aludidos no permiten, en mi opinión, saber si Gregorio se refiere a una teogonía en particular, aunque de ser así, las *Rapsodias* sería la opción más probable. La alusión a Océano y Tetis como primeras causas ha hecho pensar en la posibilidad de que se estuviera refiriendo –vía seguramente otra fuente apologética– a la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*, que posiblemente los tenía como pareja primordial a diferencia de las *Rapsodias*²⁰⁹ (ambos comparten a Fanes como primer dios tras la pareja primordial). Es posible, pero ni siquiera es segura la presencia de estos dos dioses en la teogonía de Jerónimo y Helanico²¹⁰, y además las interpretaciones de ambos dioses

²⁰⁸ También la estructura de imperativos + ἵνα + subjuntivo repetida tres veces en el primer texto y una en el segundo da la impresión de un cargo judicial. La metáfora aparece también en Clemente *Protr.* 2.12.1 y *Thdt. Affect.* 1.22.

²⁰⁹ West 1983, 186.

²¹⁰ *Cf.* n. 196.

como primeras causas solía hacerse a partir de *Il.* 14.201 y 14.302, que es tal vez la referencia que Gregorio tiene en mente, pues habla en general y no tiene por qué ceñirse a Orfeo. Además, si las *Rapsodias* eran compilatorias de las teogonías anteriores, tal vez hicieron un hueco para Océano y Tetis también. El despectivo plural y el “como se llamen” que sigue a los Fanes no invitan precisamente a pensar en mucha precisión.

Las πρώται ἀρχαί se contraponen claramente al τελευταῖον θεόν en el segundo texto. ¿Quién es éste? Este adjetivo apuntaría a Zeus, calificado de ὕστατος ya en el *P. Derveni*²¹¹, en quien finaliza la sucesión dinástica que empieza con Océano-Tetis o Fanes, las primeras causas. Por otro lado el μισότεκνον διὰ φιλαρχίαν apunta claramente a Crono, devorador de sus hijos por miedo a ser destronado. Creo que, dentro de su estrategia de fusión de diversas fuentes y elementos, Gregorio amalgama en un solo episodio la ingestión de Fanes y todos los demás elementos cósmicos, incluidos los dioses, por Zeus (*OF* 240), y su posterior regeneración de los mismos, con la devoración por Crono de sus hijos. Esto le permite denigrar un episodio tan celebrado entre admiradores del orfismo (p. e. los neoplatónicos) como la recreación del mundo por Zeus al igualarlo al mito de Crono, objetivo favorito de las burlas de los cristianos. Pues su interés es atacar los mitos más filosóficos y susceptibles de alegoría. Además esta fusión de ambos episodios da razón de que el título de πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, mucho más apropiado para Zeus que para Crono, se desplace en el texto de Gregorio a éste último. De este modo, ni la mención de Orígenes ni las de Gregorio son suficiente base para sostener que los poetas órficos dieron a Crono un título que correspondía únicamente a Zeus²¹².

La ingestión de Fanes está de nuevo tanto en la de Jerónimo como en las *Rapsodias* (al igual que el episodio de Crono) de modo que es imposible saber en cuál de ellas se inspiró. Lo que sí cabe pensar es que, paradójicamente, la confusión propiciada por Gregorio entre los episodios de Crono y de Fanes arroje cierta luz sobre la naturaleza de este último: aunque las teogonías órficas presentan la ingestión de Fanes como una solución, auspiciada por la Noche, al problema de lo Uno y lo Múltiple, recuerda demasiado a la de Metis (otro nombre que recibe Fanes) en el mito hesiódico²¹³ como para no vincular ambos. La ingestión de Fanes por causas metafísicas

²¹¹ *OF* 14.1; cf también *OF* 31.1 y 243.1.

²¹² Aparte de estos dos pasajes (*OF* 201 II y III), el único testimonio que Bernabé coloca para dar este título a Crono es un texto de Orígenes (*CC* 4.48 = 201 I), cuya invalidez ya he argumentado en V.2.4.4. *OF* 244 y 282 dan el título a Zeus acorde con toda la tradición griega.

²¹³ Hes. *Theog.* 888-900; *OF* 140-141. Cf. West 1983, 88, 106.

bien pudo ser la versión órfica, de más altos vuelos especulativos –pues ya el nombre de Metis (= recurso), revela cierta especulación en Hesíodo– del viejo mito de devorar a otro dios para interrumpir la cadena de sucesión, como hace Crono. Así, al identificar ambos actos de devoración, Gregorio pone de relieve su íntima vinculación. Comentaremos en el capítulo VI estos casos en que la perspectiva de los apologistas, pese a su parcialidad, ofrece enfoques de la religión griega que se acercan sorprendentemente a la verdad.

Aparte de las referencias teogónicas, el primer texto de Gregorio contiene dos alusiones de distinto origen: el fragmento burlándose de la omnipresencia de Zeus (*OF* 848), que claramente no proviene de las teogonías. Su origen puede ser paródico o pretender expresar seriamente la máxima radicalidad del panteísmo, pues aparecen citados en Filóstrato (atribuidos a Panfo) en un contexto no paródico²¹⁴. El adjetivo ζώγονος que sigue a la cita también aparece en el texto de Filóstrato, de modo que es muy posible que tanto éste como φερέσβιος del que se burla Gregorio aparezcan en el poema al que estos dos versos pertenecen, pues ambos son palabras hexamétricas y que implican la misma orientación panteísta que estos dos versos.

La cita sobre la diosa que enseña los muslos parece proceder de un poema de contexto más bien ritual. Clemente, cuya obra vimos que Gregorio conocía, citaba un verso similar en que Baubo realizaba un gesto obscuro semejante. El texto de Gregorio es ligeramente distinto, pues es una diosa la que lo realiza²¹⁵. Salvo que Gregorio cite de memoria y se equivoque o cambie el texto voluntariamente²¹⁶, hay que pensar que se trata de una tradición órfica paralela a la de Clemente, ya sea la propia Deméter la protagonista de la acción, ya sea, lo que me parece más probable, que Baubo tiene rango de diosa. En cualquier caso, sin duda hay que poner esta referencia en relación con la presencia de Baubo en Asia Menor, como ménade en Magnesia y como figura femenina en las estatuillas del santuario demetriaco Priene²¹⁷. Igualmente la mención de Ericepeo hace recordar la citada inscripción de Halicarnaso (*OF* 662) que invoca a Dioniso con es nombre. Por librecas que sean las referencias de Gregorio, éste sabe qué elementos de

²¹⁴ Philostr. *Her.* 25.2 = *OF* 848 I. Lobeck 1829, 745; West 1983, 53. Bernardi *ad loc.* sugiere que la transformación de Gregorio del segundo verso “μηλείη τε καὶ ἰππείη καὶ ἡμιονήη” es hecha a propósito para hacerlo sonar más ridículo.

²¹⁵ El *OF* 395, citado por Clemente, dice: ὡς εἰπούσα πέπλους ἀνεσύρατο, δέϊξε δὲ πάντα”, mientras que el de Gregorio dice: ὡς εἰπούσα θεὰ δοιοὺς ἀνεσύρατο μηρούς’.

²¹⁶ Puesto que para Gregorio ni Deméter ni Baubo eran diosas de verdad, su fusión por equivocación sería explicable. Pero también cabe que, manipulando el verso como tal vez hace con el *OF* 848 (*cf.* n. 214) quiera presentar haciendo este gesto indigno no a una mera mujer, sino a toda una diosa.

²¹⁷ *Cf.* IV.3.4 nn. 141-144, con algunos testimonios en que es receptora de culto.

la tradición órfica están presentes en los cultos de su región y escoge precisamente éstos como blanco de sus críticas.

4.6. Lactancio

Frente a todos estos ataques a los mitos teogónicos, Lactancio es el único apologista que utiliza el material teogónico órfico en un sentido diferente y original. En la primera referencia de las *Divinae Institutiones* dice (1.5.4):

Orpheus qui est vetustissimus poetarum et aequalis ipsorum deorum, siquidem traditur inter Argonautas cum Tyndaridis et Hercule navigasse, deum verum et magnum πρωτόγονον appellat, quod ante ipsum nihil sit genitum, sed ab ipso sint cuncta generata eundem etiam Φάνητα nominat, quod cum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit. Cuius originem atque naturam quia concipere animo non poterat, ex aere immenso natum esse dixit: [Πρωτόγονος φαέθων περιμήκεος Αἰθέρος υἱός]²¹⁸ aliud enim amplius quod diceret non habebat. Hunc ait esse omnium deorum parentem, quorum causa caelum condiderit liberisque prospexerit, ut haberent habitaculum sedemque communem [Ἔκτισεν ἀθανάτοισι δόμον ἄφθιτον]. Natura igitur et ratione ducente intellexit esse praestantissimam potestatem Caeli et Terrae conditricem, non poterat enim dicere Iovem esse principem rerum, qui erat Saturno genitus, neque ipsum Saturnum, qui Caelo natus ferebatur; Caelum autem tamquam deum primum constituere non audebat, quod videbat elementum esse mundi, quod ipsum egerit auctore, haec eum ratio perduxit ad deum illum primogenitum, cui adsignat et tribuit principatum.

Orfeo, que es el más antiguo de los poetas e igual a los mismos dioses, en la medida en que se cuenta que navegó entre los Argonautas con los Tindáridas y Hércules, llama al dios verdadero y grande “Protógono”, pues antes de él nada fue engendrado, pero a partir de él nacieron todas las cosas. Le llama también Fanes porque, cuando aún no había nada, apareció el primero de lo infinito y existió. Como no podía concebir en el ánimo su origen y naturaleza, dijo que nació del aire inabarcable (*OF* 125: “hijo brillante del inmenso aire”), pues no tenía nada más grande que decir. Dice que éste es el padre de todos los dioses, por causa de los cuales fundó el cielo y se lo dio a sus hijos, para que tuvieran un habitáculo y sede común (*OF* 152: “fundó un hogar sempiterno para los inmortales”). Así, guiado por la naturaleza y la razón, comprendió que la potencia primerísima fundó el cielo y la tierra, y no podía decir que Júpiter era el soberano de las cosas, pues fue nacido de Saturno, ni el mismo Saturno, que se decía que era nacido de Cielo; y a Cielo tampoco osaba hacerlo el primer dios, porque veía que era un elemento del mundo, que había sido hecho él mismo por su autor, y esta razón le llevó a este dios primogénito, al que asigna y atribuye la primacía.

Tras este texto hace una interesante reflexión en la que contrasta esta profundidad de Orfeo con la poesía homérica, que sólo narra aventuras humanas, y la de Hesíodo, que no llega a concebir un Dios creador, sino que hace remontar el origen de todo no a un dios creador sino a un caos desorganizado, sin explicar el origen mismo de

²¹⁸ Ogilvie 1978, 26 supone que Lactancio escribió ἠερός en vez de Αἰθέρος porque lo traduce por *aer*, pero los MSS pueden interpretarse en ambos sentidos (λερος **R**: ἠερος **B**: θερος **MP**) y traducir *Aither* por *aer* está dentro de lo probable. Proclo (*In Plat. Tim.* 1.433.31 = *OF* 124) dice περικαλλῆς Αἰθέρος υἱός. Betegh 2004, 156 deduce a partir de este verso, entre otros indicios, que *Aither* es ya un dios en el *P. Derweni*.

éste (DI 1.5.8: *non a deo conditore sumens exordium, sed a chao, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries, cum explanare ante debuerit chaos ipsum*). Alaba a Virgilio en cambio por reflejar la doctrina de un dios creador: y finaliza la sección recordando (DI 1.5.13 = OF 153 I) que Orfeo, como Ovidio y otros poetas latinos, alcanzaron esta intuición de la verdad.

Ovidius (Met. 1.21) quoque in principio praeclari carminis sine ulla nominis dissimulatione a deo, quem fabricatorem mundi (Met. 1.57) quem rerum opificem (Met. 1.79) vocat, mundum fatetur instructum. Quodsi vel Orpheus vel hi nostri quae natura ducente senserunt in perpetuum defendissent, eandem quam nos sequimur doctrinam comprehensa veritate tenuissent.

También Ovidio, al principio de su ilustre canto, dice sin ningún disimulo del nombre que el mundo es hecho por Dios, al que llama fautor del mundo y artífice de las cosas; pues tanto Orfeo como estos poetas nuestros defendieron lo que, guiados por la naturaleza, percibieron en la eternidad, y sostuvieron, comprendida la verdad, la misma doctrina que nosotros seguimos.

El siguiente fragmento órfico citado por Lactancio está en otra sección diferente (DI 1.13.11 = OF 363):

Orpheus, qui a temporibus eius (scil. Sibyllae) fuit recentior, aperte Saturnum in terra et apud homines regnasse commemorat: πρώτιστος μὲν ἄνασσειν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν· ἐκ δὲ Κρόνου γένηται αὐτὸς ἄναξ μέγας εὐρύοπα Ζεὺς.

Orfeo, que fue más reciente que su época (scil. de la Sibila), recuerda claramente que Saturno reinó en la tierra entre los hombres: “Crono reinó el primero entre los hombres que habitan sobre la tierra y de Crono nació el mismo gran rey Zeus, de ancha mirada”.

La última referencia de las *Divinae Institutiones* (4.8.4 = OF 134 IV) a la teogonía de Orfeo critica la doble sexualidad de Fanes.

nisi forte existimabimus Deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare non quiverit, nisi haberet vim sexus utriusque, quasi ad ipse secum coierit aut sine coitu non potuit procreare.

Y no consideraremos que Dios, como pensó Orfeo, sea masculino y femenino, porque no concebía otra forma de generar si no tenía la fuerza de un sexo y del otro, como si copulara con él mismo y sin coito no pudiera procrear.

Por fin, en el *Epítome* (3 = OF 153 II) especifica los elementos de la creación del cosmos que ha mencionado antes:

Orpheus principalem deum dicit, qui caelum solemque cum ceteris astris, qui terram, qui maria condiderit.

Orfeo dice que hay un dios principal, que fundó el cielo y el sol con los otros astros, la tierra y el mar²¹⁹.

La fuente de las referencias al dios creador (Fanes) es sin ninguna duda las *Rapsodias*: aunque los dos fragmentos (*OF* 125 y 152) citados literalmente en el primer texto son citados únicamente por Lactancio, encajan perfectamente en las *Rapsodias*, utilizadas profusamente por los neoplatónicos de su época, y coinciden con lo que sabemos de ellas (p. e. el nacimiento de Fanes, nacido del éter, incompatible en cambio con la de Jerónimo). En cambio el *OF* 363 no tiene una fuente clara por su contenido²²⁰, y el contexto, de corte evemerista, es distinto al de las demás referencias. Salvo este fragmento, parece claro que los demás provienen de un conocimiento directo de las *Rapsodias* (o, alternativamente, de obras neoplatónicas paganas que las citaran con frecuencia), y no de antologías cristianas²²¹.

El gran interés de las citas de Lactancio radica precisamente en la originalidad de su perspectiva, que le lleva a transmitir fragmentos no conservados en otros autores. El que no encontremos repetidos estos fragmentos ni su interpretación en otros cristianos hace también improbable que se base en otra fuente apologética. De hecho, su aproximación es bastante opuesta a la de los demás apologistas que citan teogonías, como Atenágoras: en vez de satanizar a Orfeo, le pone al nivel de los dioses usando el viaje argonáutico como prueba; en vez de acordarlo con Homero y Hesíodo, busca la especificidad que encuentra en su poesía respecto a la de éstos; en vez de atribuir los retazos de verdad que encuentra en él al plagio de Moisés y los profetas, los atribuye a la razón natural que le hace “aprehender la verdad”; y cuando tiene que criticar un fallo de su teología, la doble sexualidad de Fanes o su nacimiento a partir del éter, en vez de abundar en los errores, los disculpa indulgente por la limitación de las categorías teogónicas que impulsan a Orfeo a concebir la creación en términos de generación (*quia*

²¹⁹ Este texto concuerda casi literalmente con el *OF* 237, en que se menciona, también incluso con anáfora como el texto latino, el cielo, la tierra, los astros y el mar: οὐρανόν, ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριπον, ἐν δὲ θάλασσαν, / ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανοῦ ἐστεφάνωται. El contexto de estos versos no es la creación, sin embargo, sino cuando Noche aconseja a Zeus atar todos los elementos con una cadena de oro. Pero estos versos son formularios o copiados de Homero: son idénticos a *Il.* 18.482-485, que además incluyen al sol. Éste no es mencionado expresamente en el *OF* 237 pero sí en este pasaje de Lactancio y otra referencia a las *Rapsodias* de Malalas (*OF* 153 III): ello hace muy probable que estos versos aparecieran también en la parte de creación del cosmos de las *Rapsodias*.

²²⁰ El reinado de Crono y de su hijo Zeus podría ser compatible con las *Rapsodias*, pero con el intermedio de la recreación de las cosas, incluidos los hombres, por Zeus, lo que no parece sugerido en la continuidad del μέν... δέ... del fragmento. West 1983, 107 n.73 sugiere a Varrón como fuente y lo pone en relación con el *OF* 364, de Nigidio Figulo, como procedentes ambos del mismo poema neopitagórico. Bernabé edita ambos como de *origo incerta*, aunque considera probable la idea de West.

²²¹ Así piensa también Ogilvie 1978, 26s.

concipere animo non poterat); mientras Atenágoras insiste en la generación de las teogonías órficas para demostrar la corruptibilidad de los dioses, Lactancio ve en Orfeo –como en Ovidio y otros poetas– la capacidad de comprender que lo generado no puede ser el principio creador y la intuición de postular un principio no generado. Por supuesto que estos juicios provienen de un interés cristiano, pero esta asimilación explícita del pensamiento cosmogónico cristiano y órfico será el punto de partida del capítulo VI, para ver hasta qué punto Lactancio deforma la cosmogonía órfica cristianizándola y cuál es su base para hacerlo.

Así, Lactancio se mueve en las mismas categorías que otros apologistas, pero invirtiéndolas. Está mucho más cercano a los neoplatónicos que ven en Orfeo la inspiración del δημιουργός del *Timeo* platónico²²². En vez de poner el acento en la vertiente politeísta del orfismo, enfatiza la tendencia henoteísta. Esto le aproxima, mucho más que a los textos vistos hasta ahora, a los que veremos a continuación.

5. La herencia de la apologética judía

En el capítulo anterior se dijo que una fuente principal de la apologética cristiana es sin duda la judía, y que en ésta la figura de Orfeo desempeñaba un importante papel a la hora de definir la situación de la Revelación bíblica frente a la civilización griega. El capítulo siguiente profundizará en la continuación de esta estrategia por parte de los cristianos. Lo que ahora interesa ver son los textos de los que hacen uso, primero los apologistas judíos y después los cristianos, para probar que Orfeo ya proclamó, al menos en parte, la verdad revelada. Algunos de estos textos, como el llamado *Testamento*, son compuestos para este propósito a imitación de poemas órficos; otros son poemas órficos paganos cuya orientación henoteísta es suficiente como para servir de prueba del monoteísmo de Orfeo, o de otras nociones bíblicas, como la creación. Acabamos de ver, de hecho, cómo Lactancio hace este uso de la teogonía rapsódica: no puede detectarse ninguna fuente apologética judía ni cristiana de la que tomara su interpretación, pero es claro que se sitúa en una tradición que comienza con los judíos y que los cristianos expanden, por ejemplo cuando él mismo extiende a un poema teogónico las mismas prácticas exegéticas que veremos que antes había practicado con el género himnico por ejemplo la *Cohortatio*. Por eso hablo de “herencia”, porque lo

²²² P. e. Procl. *In Plat. Tim.* 1.306 (OF 153 V), 3.227 (OF 58 I), 3.68 (OF 58 II). Esta tradición sigue en algunos autores bizantinos (Malalas y el Suda en OF 153) y desde luego es explotada por los neoplatónicos renacentistas (cf. capítulo VI).

que nos concierne aquí no es la labor creadora de los judíos, sino lo que los cristianos recogen y añaden a la tradición apologética recibida. Una vez más, me centro ahora sobre todo en lo que el análisis del contexto apologético puede aportar al contenido de los textos, algunos de los cuales, especialmente el *Testamento*, han recibido detallada atención. En esta misma línea, incluyo al final de la sección la utilización por Clemente de un tratado pagano *Sobre el plagio* (Περὶ κλοπῆς) que pretende demostrar la capacidad de los poetas griegos de plagiar, para la que no puede detectarse una fuente apologética anterior, pero que en todo caso se sitúa en esta misma tradición.

5.1. El *Testamento* de Orfeo

5.1.1 Estado de la cuestión

El poema de Orfeo más citado por los apologistas es sin duda el llamado popularmente *Testamento* (OF 377 y 378)²²³, un poema en que Orfeo anuncia a su hijo Museo su abandono del politeísmo que hasta entonces había defendido y su creencia en un solo Dios. Dependiendo de la versión que se escoja de un poema que presenta un alto grado de variación textual, la proclamación del Dios bíblico como único es más o menos explícita, pero incluso cuando ésta sólo se adivina implícitamente, es claro que el poema es una composición judía que imita el estilo poético y teológico de poemas órficos anteriores. La predilección de los apologistas por el poema es explicable, pues está compuesto precisamente con ese fin y no es, por tanto, necesario sacarlo de contexto y reinterpretarlo como harán con otros poemas órficos que originalmente no tenían ese sentido. Las citas del *Testamento* suelen precederse o continuarse²²⁴ con expresiones que enfatizan el politeísmo previo de Orfeo para subrayar su conversión, y también con la explicación de este conocimiento súbito de la verdad –en general a través del conocimiento de Moisés–. Ambos elementos, la conversión y la dependencia de una revelación ajena, encuentran precedentes en la tradición órfica pagana, y son debidamente explotados por los apologistas, como se verá en los próximos capítulos.

El principal problema que suscita el *Testamento* es la gran variación textual que dejan traslucir las citas que lo transmiten, todas ellas en obras apologéticas cristianas. Conservamos varias versiones del poema que parecen seguir un proceso de expansión de una versión primitiva, una expansión que tiende a hacer más explícito el anuncio de

²²³ Teófilo (*Ad Autol.* 3.2) y el *De Monarchia* (2.4) lo llaman Διαθήκαι, cuya traducción, *Testamento*, usaremos por comodidad, aunque con seguridad no era el título original del poema. Cf. Riedweg 1993, 44.

²²⁴ OF 368-376. Cf. V.1 *infra* para su análisis.

la Revelación bíblica. Las teorías al respecto son diversas, y el debate se mantiene abierto, aunque dos son las principales: Riedweg (1993) propone una primera versión más breve (“Urfassung” = OF 377), judía de corte estoico, que testimonia la *Cohortatio ad Graecos* y una versión más larga (“Aristobulische Überarbeitung” = OF 378), mucho más judaizante, que recoge Eusebio. Ambas –los textos respectivos se ofrecen en el apéndice– habrían sido reunidas en la *Teosofía de Tubinga* en el s. VI d. C. Clemente habría conocido y citado parcialmente las dos versiones. La propuesta alternativa, que defiende Holladay (1996) siguiendo básicamente a Walter (1964), postula cuatro recensiones que van ampliando sucesivamente la anterior: A (recensión de la *Cohortatio*), B (recensión de Clemente, de la que procederían todas sus citas), C (recensión de Eusebio), D (recensión de la *Teosofía*). Puesto que la cuestión de si la versión de la *Teosofía* expande la versión anterior o compila las anteriores parece más de etiquetaje que de fondo, el problema principal parece estibar en si existe o no una versión específica del poema citada por Clemente²²⁵. Al esclarecimiento de la cuestión puede, en mi opinión, contribuir el análisis detallado de las citas del *Testamento* en Clemente. Así, me concentraré sobre este punto, porque es aquí donde creo poder aportar algo a los detallados estudios del texto que los citados autores han hecho. Puesto que los textos se ofrecen en el apéndice (*App.* 10 y 11), bastará por lo general con dar la referencia de los versos citados, para eviar así transcripciones demasiado largas.

5.1.2. ¿Una *Redactio Clementina*?

Los argumentos de Riedweg (1993, 15ss) para negar la existencia de una *Redactio Clementina* separada de las otras dos se basan principalmente en que no es necesario exigir que Clemente cite todos los versos de las dos versiones que él postula, sino que podría omitir algunos según sus gustos y necesidades. La tarea aquí planteada será, pues, comprobar si hay razones coherentes con lo investigado sobre la actitud de Clemente ante el orfismo que justifiquen su selección de versos. Este objetivo exige anticipar algo de lo que dirá el capítulo V sobre las estrategias apologéticas, por lo que cierta repetición, que trataré de reducir al mínimo, es inevitable. Puede adelantarse ya que la conclusión de este repaso a las citas clementinas es que parece haber motivos lógicos para seleccionar unos versos y omitir otros, por lo que no está justificada la

²²⁵ Kern 1922 sí la recoge (fr. 246), Bernabé no, aceptando la teoría de Riedweg (OF 377-378). Radice 1995 llega de modo independiente a conclusiones similares a Riedweg 1993, aunque con ciertas diferencias de detalle.

reconstrucción de una versión independiente citada por Clemente. Un segundo objetivo, por tanto, será determinar las fuentes por las que conoce las dos redacciones, larga y breve, del poema.

Empecemos por la cita del *Protréptico* (7.74.3-6). Según las normas de la retórica clásica, tras la *refutatio* se da paso a la *argumentatio*. Y así procede exactamente Clemente, que tras atacar entre los libros II y V la ridiculez y maldad de los misterios, los dioses y las teorías filosóficas paganas, inicia su defensa de la verdad del cristianismo precisamente con el recurso al testimonio de filósofos y poetas paganos que en ciertas ocasiones, inspirados por el Espíritu Santo, han entrevisto la verdad. Tras citas de Arato, Hesíodo, Eurípides y Sófocles, cita algunos versos de la versión breve del *Testamento* (OF 377). Pero a diferencia de las citas de estos poetas, la de Orfeo va precedida de una frase que enfatiza la contraposición con el Orfeo de la *refutatio*, que cantaba los escandalosos misterios paganos. La conversión del propio Orfeo debe empujar a la conversión de los lectores.

Ὁ δὲ Θράκιος ἱεροφάντης καὶ ποιητῆς ἅμα, ὁ τοῦ Οἰάγρου Ὀρφεύς, μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν, παλινοδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως ὁψέ ποτε ὅμως δ' οὖν ἄδων λόγον· (OF 377, vv. 1-7a). Εἶτα ὑποβὰς διαρρήδην ἐπιφέρει· (OF 377, vv. 8-10). Οὕτως μὲν δὴ Ὀρφεύς χρόνῳ τέ ποτε συνῆκεν πεπλανημένος· Ἄλλὰ σὺ μὴ μέλλων, βροτὲ ποικιλόμητι, βράδυνε, ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἰλάσκοιο (OF 844).

El tracio hierofante y poeta al tiempo, Orfeo hijo de Eagro, tras la hierofantía de las celebraciones místicas y la teología de los ídolos, entonó una palinodia, cantando, aunque tarde, el verdadero *hierós logos*: (OF 377, vv. 1-7a). Después, más abajo, añade con precisión (OF 377, vv. 8-10). Así con el tiempo Orfeo comprendió que había errado: “Pero tú, mortal ingenioso, no vaciles ni te retrases, sino aplaca a Dios volviendo atrás” (OF 844).

La insistencia en la palinodia y en el cantar (ἄδων), aunque tarde, el verdadero *hieros logos*, conecta con las metáforas del libro I en torno a la vieja canción de Orfeo y la nueva canción del Logos. Esta íntima conexión con el comienzo de la obra explica también la elección de los versos. Se citan los versos 1-10 de la versión breve, que enfatizan la exhortación a la conversión: tras el proemio a Museo, tres verbos en imperativo impulsan al movimiento del alma²²⁶: προσέδρευε, ἐπίβαινε ἐσόρα, acabando la cita con tres versos que describen el objeto de la conversión, el único Dios. A partir del v. 11 se tornan más filosóficos ampliando esta descripción, y no interesan

²²⁶ Sobre la concepción de la conversión como una metáfora conceptual espacial, de movimiento de un punto a otro, cf. Herrero 2005b.

tanto al propósito exhortativo de Clemente, en el que en cambio encaja perfectamente el texto poético oracular que sigue a la cita²²⁷.

La única omisión en estos diez versos es la frase παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τόδε φαίνεται del verso 7a, que sin duda estaba en el texto que leía Clemente²²⁸, porque antes de citar el v. 8 dice “y luego, más abajo, añade con precisión”. La probable razón de la exclusión de esta frase es que su tradicional referencia a la autoridad de un *palaios logos* (tal vez un resto del modelo órfico de la imitación judía) contradiría los esfuerzos del libro I por oponer el error antiguo de Orfeo a la nueva verdad de Cristo (*Protr.* 1.6.3: παλαιὰ ἢ πλάνη, καινὸν δὲ ἢ ἀλήθεια).

Respecto a la fuente de esta cita, todas las que la preceden sobre la omnipotencia divina aparecen en otros apologistas y Clemente las repite en el libro V de los *Stromata*. Lo más probable es, pues, que esta versión breve del *Testamento* le llegara por vía de una antología de textos paganos de fácil uso apologético²²⁹.

Si el *Protréptico* está orientado a la conversión de los paganos, la audiencia e intención de los *Stromata* son, según dijimos, de mucha mayor complejidad. En cualquier caso el propósito de conversión es secundario en esta obra. Esto se nota inmediatamente en las citas del *Testamento* en el libro V, de las que desaparecen los versos iniciales de tono exhortativo que eran clave en el *Protréptico*. Ahora lo que importa son demostrar las correspondencias con los profetas, y éste es el único criterio de selección de versos.

La primera cita (de *OF* 377) llega en *Strom* 5.12.78.3-5. Tras mostrar un acuerdo entre Platón y Moisés sobre la inaccesibilidad de Dios, dice:

καὶ ὅταν λέγη ἢ γραφὴ «εἰσήλθεν δὲ Μωυσῆς εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός», τοῦτο δηλοῖ τοῖς συνιέναι δυναμένοις, ὡς ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος, γνόφος δὲ ὡς ἀληθῶς ἢ τῶν πολλῶν ἀπιστία τε καὶ ἄγνοια τῇ αὐτῇ τῆς ἀληθείας ἐπίπροσθε φέρεται.

²²⁷ Suele pensarse (*OF* 844) que Clemente atribuye esos dos versos al mismo Orfeo erróneamente, cuando proceden de los *Oráculos Sibílicos* (3.624). Pero nada hay en el texto que permita decir que Clemente los atribuye a Orfeo. Clemente conoce bien los *Oráculos*, como testimonian sus abundantes citas, y sería extraño que se confundiera. No es además raro en él citar alusivamente sin mencionar el autor (E. g. *Protr.* 1.2.4; 1.5.3. Cf. Van der Hoek 1996, 131-133.). Estos versos simplemente enfatizan el proceso de conversión sufrido por Orfeo. Ahora bien, es cierto que la ambigüedad de la cita permite confundir al que no conoce ni el *Testamento* ni los *Oráculos*. Como cuando fusiona menadismo y misterios (cf. *infra* V.4.3), Clemente manobra con habilidad para atraer a su juego al lector más descuidado sin que otro más atento o mejor conocedor le pueda acusar de falsedad. Además, en *OF* 845 se recoge otro caso de confusión de un oráculo con un poema órfico, y por otro lado, la cercanía entre la poesía oracular y la órfica provoca su confluencia en inscripciones como la de Perinto (*OF* 661 comentado en II.3.4 *supra*).

²²⁸ No cabe pues la posibilidad de que no estuviera este verso, como en las citas de la *Cohortatio* y Cirilo (cf. *infra*). Aunque cabe la posibilidad teórica –e improbable, pues no se conserva ninguna versión alternativa– de que el texto que lee Clemente estuviera corrupto o fuera distinto.

²²⁹ Sobre estas antologías, cf. Zeegers 1972.

Ὁρφεύς τε αὐτὸς ὁ θεολόγος ἐντεῦθεν ὠφελημένος εἰπὼν·
 εἷς ἔστ', αὐτοτελής, ἐνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται (v.8)
 (ἢ "πέφυκει", γράφεται γὰρ καὶ οὕτως), ἐπιφέρει·
 ... οὐδέ τις αὐτὸν
 εἰσοράα θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται (vv. 9-10).
 σαφέστερον δὲ ἐπιλέγει·
 αὐτὸν δ' οὐχ ὁρώω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
 πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
 ἀσθενέες δ' ἰδέειν διὰ πάντων τὸν μεδέοντα (vv. 14-16).

Y cuando dice la Escritura “subió Moisés a la nube donde estaba Dios” (*Ex.* 20.21), esto muestra a los capaces de comprender que Dios es invisible e indecible, y la nube es traída como la incredulidad e ignorancia de los muchos en la luz de la verdad. Y Orfeo el teólogo, tomándolo de ahí, dice:

“Es uno, perfecto en sí mismo, todo se produce como fruto de uno” (v. 8)
 (o “es por naturaleza”, también se escribe así). Añade:
 “... y nadie lo ve
 de los mortales, pero él los ve a todos” (vv. 9-10).

Añade aún más claramente:

“a él no lo veo, pues una nube está afirmada en torno,
 pues todos los mortales tienen en sus ojos pupilas mortales
 y no sirven para ver a través de todo al soberano” (vv. 14-16).

Sigue una cita del *Nuevo Testamento* (2 *Cor.* 12.2-4) en torno al mismo tema de la inaccesibilidad divina, que apuntan a que no sigue una fuente judía, sino que es un pasaje de elaboración cristiana, que no hay razón para pensar que no sea del propio Clemente. Esta cita de la versión breve es capital para la cuestión de las redacciones del poema, porque demuestra que aun dentro de una misma versión había diversas variantes de consideración, y que Clemente era consciente de ellas. La frase de ἢ "πέφυκει", γράφεται γὰρ καὶ οὕτως tras el τέτυκται del v. 8 lo demuestra²³⁰. Bien es verdad que esta frase podría ser una típica glosa medieval insertada en el texto de los manuscritos, pero como es una variante no atestiguada en ninguna otra versión lo más probable es que provenga del propio Clemente.

Este párrafo, además, vuelve a mostrar los criterios de cita: se seleccionan sólo los versos que apoyan la idea de la inaccesibilidad del Dios creador y omnipotente que se desprende del pasaje bíblico precedente (el vínculo más claro es del νέφος del verso 15 con el γνόφον, de *Ex* 20.21). En cambio, el principio del verso 9 (ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιπίσσειται: “él mismo gira en torno a todo”) se omite porque este principio panteísta sería contradictorio con la idea de inaccesibilidad de Dios.

²³⁰ El otro caso, αὐτοτελής por αὐτογενής en el mismo verso es una contaminación de la versión breve por la larga, posiblemente proveniente de una cita de memoria de Clemente mismo, que tenía ambas a mano en los *Stromata* (Riedweg 1993, 16, 29).

En *Strom.* 5.14.123.1 las citas son más largas, y lo que es más importante, de las dos versiones en el mismo párrafo. Tras diversas citas de poetas paganos, entre otras de otros textos órficos que después veremos, dice:

ὁ δὲ αὐτὸς Ὀρφεὺς καὶ ταῦτα λέγει· ...(OF 377, vv. 5-7a) αὐθίς τε περὶ τοῦ θεοῦ, ἀόρατον αὐτὸν λέγων, μόνῳ γνωσθῆναι ἐνὶ τινὶ φησι τὸ γένος Χαλδαίῳ, εἴτε τὸν Ἀβραάμ λέγων τοῦτον εἴτε καὶ τὸν υἱὸν τὸν αὐτοῦ, διὰ τούτων· ...(OF 378, vv. 23-27) εἶτα οἶον <παραφράζων> τὸ "ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου" (Is. 66.1) ἐπιφέρει ...(OF 378 vv. 29-39) καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

Y el mismo Orfeo también dice esto: ...(OF 377, vv. 5-7a). Y en otro lugar dice de Dios, diciendo que es invisible, que sólo fue conocido por uno del linaje de los Caldeos, refiriéndose bien a Abraham bien a su hijo, con estos versos: ...(OF 378, vv. 23-27), y como si parafraseara lo de "el cielo es mi trono y la tierra mi escabel" (Is. 66.1), añade: ...(OF 378 vv. 29-39) y lo que sigue.

Destaquemos de este texto los siguientes puntos: los versos de la versión breve (OF 377) son los mismos que en el *Protréptico*, y se continúa la misma política de cortar la cita en medio del v. 7a, tal vez por el mismo afán de evitar la referencia al *palaiós logos*, o tal vez porque copia su cita anterior; Clemente sabe que son dos poemas diferentes, pues los separa con la adversativa αὐθίς, mientras que cuando salta dentro del mismo poema utiliza εἶτα²³¹; se salta en la cita del OF 378 el verso 28, que precisamente está corrupto en la versión completa de Aristóbulo que transmite Eusebio²³², introduciendo en su lugar la cita de Isaías; se piensa que Clemente omite los vv. 36-37 de OF 378 porque la referencia directa a las leyes de Moisés era demasiado grosera para él²³³, lo que es muy posible dada su tendencia al equilibrio entre manipulación y verosimilitud; corta la cita final justo antes de los vv. 40-41 de OF 378 (que conoce aunque los omita como muestra el καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις tras la cita), que vuelven a dirigirse a Museo, dentro del mismo espíritu de ceñirse a los paralelismos doctrinales y no insistir, al contrario que el *Protréptico*, en la exhortación.

En los pasajes siguientes cita de nuevo algunos versos de la versión breve (OF 377), a propósito de otras comparaciones entre poetas y profetas: como correlato a *Deut.* 32-39 (ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω· πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι) cita los vv. 11-

²³¹ Este es un convincente argumento de Riedweg 1993, 16-17 para demostrar que no hay una *Redactio Clementina* sino que Clemente usa las dos versiones a un tiempo.

²³² PE 13.12.4. Riedweg 1993, 17 piensa que tal vez no estuviera en el códice de Clemente por su corrupción. En cualquier caso, la confusión en torno al mismo verso es una prueba más de que esta cita corresponde a la misma versión de Eusebio (OF 378) y no a recensiones distintas.

²³³ Riedweg 1993, 17 n. 56.

12²³⁴ y tras una cita de Arquíloco, los vv. 19-20²³⁵, “claramente tomados” de Jeremías (*Jer.* 10.12): “El que hizo la tierra con su fuerza”. Poco después, entre el pitagórico Teáridas y el cómico Dífilo, el v. 17 (οὐδέ τις ἔσθ’ ἕτερος χωρὶς μεγάλου βασιλῆος)²³⁶, expresión de un monoteísmo radical de claro tinte judío. El contenido de todos estos versos se ajusta perfectamente al paralelo bíblico con que se les compara, por lo que su selección está plenamente justificada. La amalgama de citas paganas y bíblicas veterotestamentarias hace suponer el origen de toda la sección en una fuente antológica.

Estos son los textos. La discusión sobre las recensiones del *Testamento* que Clemente conoce debe considerar hasta qué punto Clemente copia servilmente sus fuentes apologéticas, que establecen la comparación entre autores paganos y la Escritura, y hasta qué punto reordena esos datos y añade textos de su propia cosecha. Para empezar, puesto que parece claro un conocimiento directo de Aristobulo, al que se refiere con frecuencia, lo más probable es que el propio apologista judío sea su fuente para la versión larga²³⁷, que inserta sólo en la sección de *Strom.* 5.14.123-124. Por otro lado, es muy posible, dada la frecuencia y diversidad de contextos en que Clemente cita el *Testamento* con algunas comparaciones con la Escritura que parecen ser propias (varias citas neotestamentarias en 5.12.78.1 y equivocación de Oseas por Amós 4.13 en *Protr.* 8.79 y *Strom.* 5.14.126.3), que Clemente dispusiera de una copia de la versión breve del *Testamento* (quizás proveniente del propio *De monarchia*, con el que comparte un texto casi idéntico, o si no, de una fuente común)²³⁸, aparte de las que pudiera encontrar en las antologías apologéticas que le sirven de base para esta sección. Pero al mismo tiempo sería muy extraño que éstas fuentes antológicas no incluyeran un testimonio tan conocido e importante como este poema. Y es probable que no siempre el texto del que disponía Clemente coincidiera con el que estaba en las antologías, pues la transmisión de un texto así es susceptible, como su historia demuestra, de cambios permanentes según el gusto o las necesidades del apologista de turno. Las antologías serían, pues, una segunda fuente de citas de la versión breve en Clemente. La *varia*

²³⁴ *Strom.* 5.14.126.5. Hay dos pequeñas variaciones respecto al *OF* 377: αὐτός en vez de οὗτος y φυτεύει por δίδωσι. Ambas se explican por confusión al citar de memoria: la segunda por influencia de Homero (Riedweg 1993, 29) y la primera por contaminación de la versión larga de *OF* 378. No justifican una versión independiente.

²³⁵ *Strom.* 5.14.127.2. El v. 20 está contaminado en su segunda mitad éste último con el v.18 (γαίη δ’ ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε), bien por error de copia o memoria, o bien por conveniencia porque se adecua mucho mejor al texto bíblico siguiente. Cf. Riedweg 1993, 17.

²³⁶ *Strom.* 5.14.133.2.

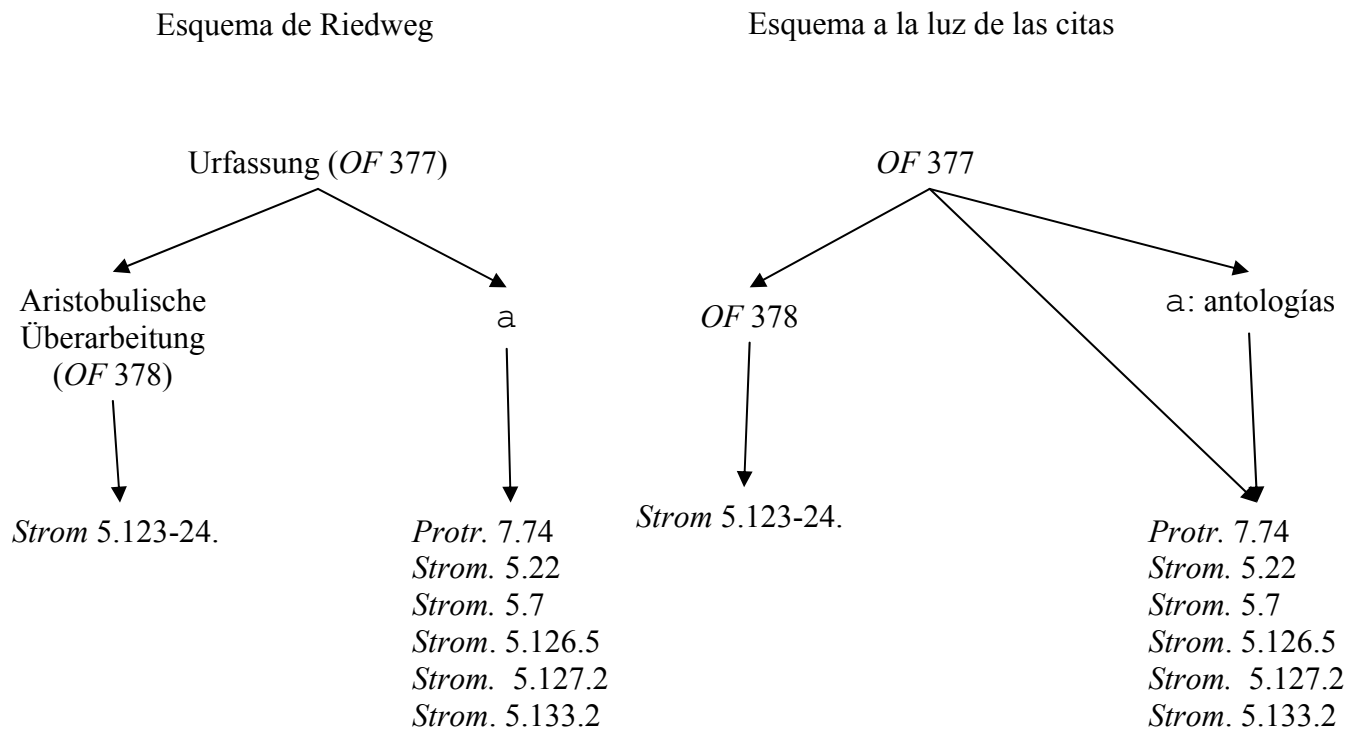
²³⁷ Riedweg 1993, 18 n. 60.

²³⁸ Riedweg 2001 apunta esta posibilidad.

lectio de *Strom.* 5.12.78.1 (πέφυκεν por τετύκται) y las variantes que en *Strom.* 5.14.126-127 Clemente ofrece respecto de otros testimonios patrísticos, especialmente de *OF* 377 respecto a la versión transmitida por la *Cohortatio*, pueden explicarse fácilmente por esta dualidad de fuentes. También hay que tener en cuenta la posibilidad de las citas de memoria.

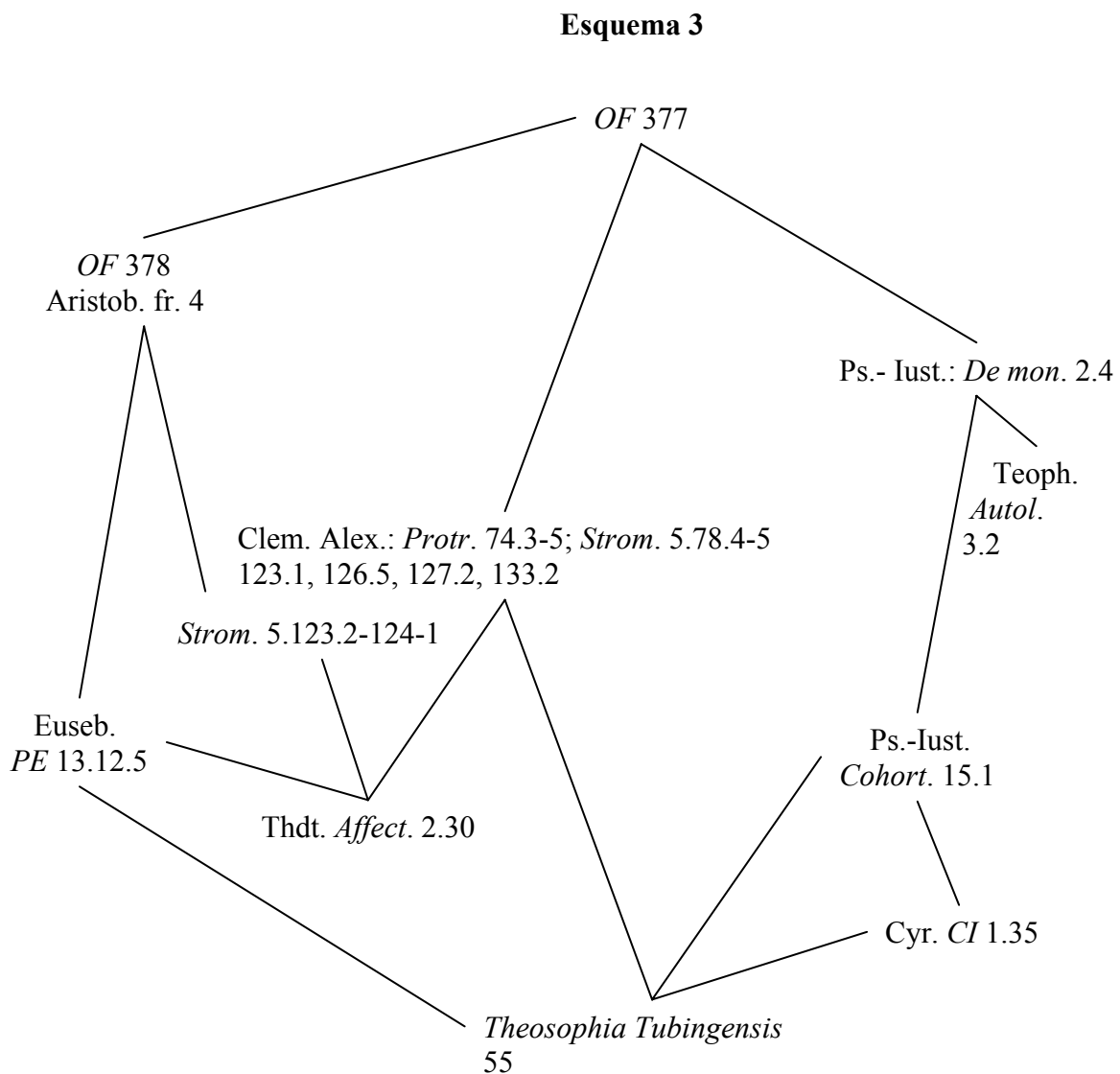
Por lo demás, está claro que Clemente cita escogiendo y omitiendo versos según su interés, por lo que postular una recensión clementina independiente según el criterio de que está obligado a citar todos los versos no tiene base suficiente y viola el sano principio ockhamiano de *entia non sunt multiplicanda sine propter necessitatem*. El examen de las citas de Clemente apoya, pues, la teoría general de Riedweg de que consulta las dos recensiones, aunque con el matiz de que las antologías pueden suministrarle por otra vía variantes alternativas de la versión breve. Digamos que el esquema de Riedweg, por lo que se refiere a Clemente de Alejandría, podría quedar así:

Esquema 2



5.1.3. Citas de los demás apologistas

Las citas del *Testamento* en los demás apologistas corresponden siempre a una de las dos versiones, por lo que no ofrecen los problemas –ni tienen el interés– de las de Clemente. Sí lo tienen las construcciones que hacen para justificar el conocimiento de Orfeo del monoteísmo, pero esto se verá en el próximo capítulo, pues no afecta directamente al texto sino a las estrategias apologéticas. Además, el *stemma* de dependencias de unos autores respecto de otros ha sido estudiado a fondo por Riedweg (1993) y entraña pocos secretos. Lo reproduzco aquí²³⁹:



²³⁹ Riedweg 1993, 24. Hay que tener en cuenta, además, para ambos esquemas, la posibilidad apuntada por él mismo (2001) de que una fuente de Clemente de la versión breve sea el *De monarchia*.

5.2. Himno a Zeus

Uno de los más celebrados textos de la literatura órfica es el *Himno a Zeus* que le proclama principio y fin de todas las cosas. Aludido ya por Platón (*Leg.* 715e) e inserto en la *Teogonía de Derveni* en una primera versión reducida (*OF* 14), fue expandido probablemente bajo influencia estoica en un himno transmitido por el tratado pseudoaristotélico *De mundo* (*OF* 31) e inserto en las *Rapsodias* en una versión aún más larga (*OF* 243). El himno en sus diversas formas goza de enorme popularidad entre los filósofos neoplatónicos. Sin embargo, entre los cristianos, sólo Clemente de Alejandría y Eusebio se hacen eco de él, aunque de manera muy diferente, como veremos. Las dos menciones de Clemente son de nuevo de gran interés, en la misma sección de los *Stromata* (5.14.122.2) en que encontrábamos las del *Testamento*:

τὰ ὅμοια τούτοις κἀν τοῖς Ὀρφικοῖς εὐρήσομεν ὧδέ πως γεγραμμένα
πάντας γὰρ κρύψας [καὶ] αὖθις φάος ἐς πολυγηθῆς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων. (*OF* 31.7-8)

ἦν δὲ ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν, μακάριοι μὲν ἐνταῦθα,
μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν, οὐ χρόνῳ τιμὴ τὴν
εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι

Lo mismo que estos encontraremos también en los poemas órficos escrito así:

“escondiéndolos a todos, los trajo después a la luz muy deleitosa
desde su sacro corazón, artífice de maravillas.” (*OF* 31.7-8)

Y si vivimos con santidad y justicia seremos felices aquí y aún más felices tras la partida al Más Allá, porque no disfrutaremos la dicha sólo por un tiempo, sino que podremos descansar eternamente.

Estos versos se insertan después de varios textos del cómico Dífilo, Eurípides y Ps.-Sófocles y antes de un fragmento de Empédocles, sobre el fin del mundo, la cólera divina y la inmortalidad de los justos. La interpretación escatológica de los versos conecta perfectamente con los anteriores del Ps.-Sófocles (probablemente falsificación judía)²⁴⁰ y hace muy probable que provengan de la misma antología. Son el final del *OF* 31, y es de notar que son los únicos dos versos del poema que no llaman a Zeus por su nombre: sin duda los seis anteriores se excluyen para llamar con más pureza al Dios bíblico. El autor de este filtro puede en principio ser Clemente o su fuente: pero como Clemente no tiene problema en otros pasajes en citar textos paganos que anuncian la verdad con nombres propios de dioses²⁴¹, y en cambio los fragmentos que rodean a éste

²⁴⁰ Cf. Le Boulluec 1981 *ad loc.*

²⁴¹ *Strom.* 5.14.125.1: Bromios; *Strom.* 5.14.127.1: Zeus.

siguen la misma política de abstenerse de nombres guardando el respetuoso ὁ θεός podemos suponer que ya su fuente apologética contenía sólo estos dos versos.

Además el texto órfico recibe aquí un significado escatológico que no tenía en origen: el πάντας se refiere a los dioses que Zeus se traga en la teogonía órfica, pero Clemente lo toma como todos los hombres que Dios resucitará. Como no hay alusión ninguna al episodio teogónico de la ingestión de Zeus en toda la obra de Clemente, es muy posible que no lo conozca, o que si lo conoce, lo juzgue suficientemente marginal como para poder cambiarle el significado sin perturbar a sus lectores. El desconocimiento o desinterés por los temas de las *Rapsodias* es constante en su obra. En cambio, parece que sí era consciente del contenido escatológico de la literatura órfica, que la pone en relación por ejemplo con Empédocles, cuyos versos sobre el destino de los justos²⁴² se citan a continuación del fragmento órfico.

La siguiente cita, poco después (*Strom.* 5.14.128.3), se inserta en una sección sobre la omnipresencia de Dios. Tras Focílides, Filemón y Sófocles y antes de Píndaro y Hesíodo, sin comparación ninguna con los profetas, es muy posible que los versos citados vengan de la misma antología para uso apologético que los anteriores. Dice:

ὁ τε Ὀρφεύς·
ἐν κράτος, εἷς δαίμων γίνεται, μέγας οὐρανὸν αἶθων,
ἐν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα,
καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

Y Orfeo:

“Una sola fuerza, un solo dios existe, grande, que enciende el cielo,
un solo ser ha formado el universo, en el que todo gira en círculo
el fuego y el agua y la tierra”

y lo que sigue.

Estos tres versos ofrecen dos variantes de importancia frente a los que aparecen en el himno inserto en las *Rapsodias* que Porfirio y otros neoplatónicos nos han conservado (*OF* 243, vv. 7-9):

²⁴² Fr. 417 D-K. Cuando Clemente acumula ideas escatológicas parecidas que preludian las cristianas no hace más que pensar como algunos estudiosos antiguos (Plutarco, *De esu carn.* 1.7, p. 996b; Crisipo *apud* Galen. *Placit. Hippocr. et Plat.* 2.4.16 (*SVF* II 255, 30 Arnim); Syrian. *In Aristot. Metaph.* 11.35; 43.12 Kroll (*OF* 1108 II-III) y muchos modernos (Bremmer 2002, 6 con bibliografía) que encuentran vinculación entre las doctrinas órficas y Empédocles. Ésta parece clara incluso lejos de todo prejuicio cristianizante. Pero esta coincidencia viene a demostrar que la perspectiva cristianizante de los apologistas, al mismo tiempo les llevaba a deformar la realidad pagana por su exageración y prejuicio, puede poner de relieve algunos aspectos precisamente por enfocarlos bajo una luz parcial, igual que, por ejemplo, las deformaciones trágicas de Eurípides.

ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένητο²⁴³, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασιλείου, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλείται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ νύξ τε καὶ ἡμαρ...

Una sola fuerza, un solo dios existe, grande, soberano de todo
uno solo es el real cuerpo, en el que todo gira en círculo
el fuego y el agua y la tierra y el éter, la noche y el día...

Es evidente que las dos variantes que ofrece Clemente tienen un rasgo común: no dan tanto énfasis a la realeza del dios que invocan, sino a su esencia panteísta. Clemente interrumpe, desgraciadamente, su cita tras γαῖα aunque deja claro que hay más versos después. Pero estas dos variantes, que sólo Clemente transmite, permiten tratar de explicar el origen de los versos.

Una primera explicación podría ser postular un tercer *Himno a Zeus* del que formaran parte los dos versos anteriores citados en *Strom.* 5.14.122.2 y estos tres, una especie de himno intermedio entre *OF* 31 y *OF* 243. Pero los dos versos anteriores coinciden exactamente con los citados por *De mundo* (*OF* 31.7-8) y Clemente no añade tras ellos la coletilla usual καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις, lo que hace suponer que se trata de los dos versos finales del poema conocido y, por tanto, provienen de un poema diferente a estos tres.

Aclarado esto, si acudimos al brillante análisis de West del *OF* 243, vemos que supone que el compilador de las *Rapsodias* “tras el recital de los predicados de Zeus insertó un pasaje de 25 líneas en el que el mundo físico se describe y anatomiza como el cuerpo de Zeus... el rapsodista interpoló en la teogonía un pasaje de origen distinto, probablemente de un himno y presumiblemente bajo el nombre de Orfeo no es el Zeus de las teogonías, es el Zeus de algún sincretismo helenístico”²⁴⁴. Pues bien, si los versos de Clemente no mencionan la realeza del dios, que integra el himno en la narración teogónica, sino que, con un tono mucho más filosófico, describen su función de encendedor del cielo y de modelador del universo, y por otro lado su parecido con los versos de las *Rapsodias* es demasiado grande para ser casual, ¿por qué no pensar que son parte del himno que el compilador insertó, con ciertas modificaciones, en las

²⁴³ Escojo la lección más extendida (otras son ἕγκρατος, ἐγένετο, γενέτωρ, cf. *OF* 243) para hacer más clara la comparación con el texto transmitido por Clemente, cuyos resultados en cualquier caso no se ven afectados, aunque el γενέτης μέγας editado por Bernabé (inferido de *OF* 245.1) tiene muchos visos de verosimilitud.

²⁴⁴ West 1983, 239-240. En la n. 25 da unos cuantos paralelos a este tipo de panteísmo en Oriente y Grecia. Podría incluso forzarse la hipótesis y suponerse que los vv. 10 y 20, los únicos que llaman Zeus a este dios universal (llamado θεός en el v. 24), resultan de la inserción del himno en las *Rapsodias* y que no estaban en la versión original, que adoraría a un Dios impersonal, o incluso bajo un nombre que el rapsodista habría suprimido. Pero aunque no pueda descartarse tal posibilidad, Zeus es un candidato ideal para recibir himnos de este tipo.

Rapsodias, en la forma previa a su inserción? Lo lógico sería suponer que eran las dos primeras líneas de este himno órfico helenístico a Zeus²⁴⁵.

West describe los esfuerzos del compilador para insertar el himno en la estructura teogónica del gran poema, dando ligeros retoques a la base de predicados de Zeus (los seis primeros versos del *OF* 31 transmitido por el *De Mundo*). Así, altera el v. 6, que en el *OF* 31 dice: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος. En la versión rapsódica (*OF* 243) dice: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος. Según West, el cambio es debido a que la primera línea de la inserción contenía ya ἀρχὸς ἀπάντων, y el compilador trata de evitar la repetición. Esto sería incompatible con nuestra suposición de tomar como primer verso de la inserción el transmitido por Clemente. Pero si atribuimos al compilador un cierto interés por mantener alguna coherencia teológica, no es difícil darse cuenta de que el αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος enfatiza mucho más el hecho de que Zeus da a luz a todas las cosas él mismo: precisamente el episodio teogónico en el que este himno pretende engarzarse²⁴⁶. El ἀρχὸς ἀπάντων, que no interesa perder porque enfatiza la idea teogónica de realeza, se bajaría al verso siguiente (el primero de la inserción), de modo que lo único que se pierde finalmente es el epíteto tradicional ἀργικέραυτος²⁴⁷, que de todos modos ya está en el v. 1, y el οὐρανὸν αἶθρων del primer verso de la inserción, que expresa una idea de encender el cielo poco compatible con habérselo tragado antes. En el segundo verso de la inserción, la sustitución de ἐν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, una expresión de tono filosófico, por ἐν δὲ δέμας βασίλειον, que acentúa las ideas del cuerpo-universo y la realeza de Zeus, tendría el mismo sentido de insertar el pasaje himnico en la narración teogónica. El compilador no consiguió una plena coherencia, y posteriores versos del himno dejan traslucir su distinto origen, pero raramente las amalgamas sincretistas consiguen una cohesión total, y el compilador dedicaría sus mayores esfuerzos a los primeros versos.

²⁴⁵ El empezar por εἷς repetido varias veces es típico de los himnos sincretistas (cf. Petersen 1926) y de los himnos órficos en especial (*OF* 543 y paralelos *ad loc.*, sobre todo en *P. Gurob* 23b). Zeegers 1972, 213 subraya su semejanza con el principio del Credo cristiano: Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν πατέρα... καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Cf. VI.2.1.5 y VI.2.3.5.

²⁴⁶ Idéntica estrategia a la que el propio West 1983, 241 atribuye la inserción del v. 8 y los cambios en el v. 31.

²⁴⁷ Las interesantes consecuencias cosmológicas que este epíteto podía implicar para el poeta órfico de la *Teogonía de Derveni*, señaladas por Betegh 2004, 348, no eran probablemente percibidas ya por el compilador helenístico de las *Rapsodias*, para el que era un simple epíteto tradicional.

Así pues, el *OF* 243 se compone a partir de la base de invocaciones a Zeus²⁴⁸ y el himno cuyas primeras líneas cita Clemente. Que los cite por separado bajo el nombre de Orfeo una fuente apologética no sólo nos da un *terminus ante quem* relativo para esta fuente –antes de la composición de las *Rapsodias*–, sino que además demuestra que ambos himnos circulaban juntos en medios alejandrinos. Confirma también que el himno helenístico panteísta integrado en las *Rapsodias* ya circulaba independientemente bajo el nombre de Orfeo. Y confirma, una vez más, que la mayoría del material órfico que Clemente está utilizando es pre-rapsódico.

El otro autor cristiano que cita el *Himno a Zeus* es Eusebio. Sus citas no son directamente procedentes de las *Rapsodias*, sino que de la misma manera que cita el pasaje precedente de Clemente en *PE* 13.13.55 como prueba de la dependencia de la sabiduría pagana de los profetas, también el capítulo 9 del libro III de la *Preparatio Evangelica* empieza con una larga cita del *Περὶ ἀγαλμάτων* de Porfirio (fr. 354 F Smith) y una detallada refutación de sus principios teológicos. Porfirio cita entero el himno inserto en las *Rapsodias* (*OF* 243) y es gracias a la cita de Eusebio por lo que se nos ha conservado. En la refutación subsiguiente entresaca unos cuantos versos para comentarlos. Pero si esta refutación es de gran interés para los próximos capítulos como ejemplo de la teología y estrategia eusebianas –muy distinta de la de Clemente, en cuanto que usará los versos no para apoyar el monoteísmo sino, *more athenagorico*, para criticar la inmanencia y materialidad del dios pagano–, como su única fuente de conocimiento del *Himno a Zeus* es Porfirio, el cual a su vez la toma de las *Rapsodias*, desde el punto de vista textual no tiene misterio alguno. Podemos por tanto dejar el comentario del texto de Eusebio para después y pasar al resto de poemas que judíos y cristianos consideran preanunciadores del monoteísmo.

²⁴⁸ En el *OF* 243 esta base tiene cinco versos, en el *OF* 31 siete, en el *OF* 14 cuatro. Cada poeta expandía o comprimía según sus gustos, por lo que no parece posible establecer un *stemma* de relaciones directas entre estos cuatro himnos. Como la cita de Clemente en *Strom* 5.122.2 de los vv. 8 y 9 del *OF* 31 prueba, el añadido sobre esa base no dejaba de conservar cierta independencia respecto a ella, como también demuestra el *OF* 245, un oráculo independiente compuesto a partir del *OF* 243 que prescinde de la invocación y comienza por el v. 6. Es claro (*cf.* v. 9) que se inspira en las *Rapsodias* y no en el himno previo que cita Clemente.

5.3. Otros himnos órficos del Libro V de los *Stromata*: OF 690 y 691.

Hemos visto que en la sección del libro V los *Stromata*²⁴⁹ dedicada a demostrar las coincidencias de la filosofía y poesía del paganismo con la Revelación cristiana, Clemente cita en diversos lugares el *Testamento* y el *Himno a Zeus*, en diversas versiones que a veces parecían provenir de antologías para uso apologético y otras veces de un conocimiento más directo de los textos. En la misma sección hay otros dos himnos órficos de orientación henoteísta que pasamos a examinar ahora. Es discutible si las dos citas pertenecen al mismo poema o no, de modo que veremos primero la cita del fragmento más extenso, OF 691 (*Strom.* 5.14.125), aunque sea posterior a la del OF 690, que consiste sólo en un verso.

καὶ <τὰ> διὰ Ἡσαίου "τίς ἐμέτρησεν τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ καὶ πᾶσαν τὴν γῆν δρακί;" (*Is.* 40.12) πάλιν ὅταν εἴπη (*scil.* Orpheus):

αἰθέρος ἡδ' Ἄιδου, πόντου γαίης τε τύραυνε,
ὄς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμιοιο·
δαίμονες ὃν φρίσσουσι[ν], θεῶν δὲ δέδοικεν ὄμιλος·
ᾧ Μοῖραι πείθονται, ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι·
ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὐ θυμῷ πάντα δονεῖται· 5
ὄς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλησι δὲ πάντα καλύπτεις,
πρηστήρσι σχίζων πλατὺν αἰθέρα· σὴ μὲν ἐν ἄστροις
τάξις, ἀναλλάκτοισιν ἐφημοσύναισιν· τρέχουσα·
σῶ δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν· πολύμοχθοι
ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται· 10
σὸν μὲν ἔαρ λάμπει νέον ἄνθεσι πορφυρέοισιν·
σὸς χειμῶν ψυχραῖσιν ἐπερχόμενος νεφέλαισιν·

σᾶς ποτε βακχευτὰς Βρόμιος διένειμεν ὀπώρας. εἶτα ἐπιφέρει, ῥητῶς παιτοκράτορα ὀνομάζων τὸν θεόν·

ἄφθιτον, ἀθάνατον, ῥητὸν μόνον ἀθανάτοισιν.
ἐλθέ, μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῇ σὺν ἀνάγκῃ, 15
φρικτός, ἀήττητος, μέγας, ἄφθιτος, ὃν στέφει αἰθήρ.

διὰ μὲν τοῦ "μητροπάτωρ" οὐ μόνον τὴν ἐκ μὴ ὄντων γένεσιν ἐμήνησεν, δέδωκεν δὲ ἀφορμὰς τοῖς τὰς προβολὰς εἰσάγουσι τάχα καὶ σύζυγον νοῆσαι τοῦ θεοῦ·

Y (dijo) esto por boca de Isaías: "¿Quién midió el cielo con su palmo y la tierra entera con su puño?" (*Is.* 40.12). Vuelve a repetirlo (Orfeo) cuando dice:

Soberano del aire, del Hades, del mar y la tierra,
que agitas con truenos la firme morada del Olimpo
ante quien los demonios²⁵⁰ tiemblan y al que teme la asamblea de los dioses
al que incluso las Moiras implacables obedecen

²⁴⁹ Esta sección abarca desde 5.14.89. a 5.14.141. Cf. Le Boulluec 1981 *ad loc* y Ridings 1995 sobre la dependencia.

²⁵⁰ Creo que está justificada la traducción de δαίμονες por "demonios", porque los ángeles que aparecen un poco más abajo (vv. 9-10) suponen ya las influencias orientales, sobre todo persas, que introducen esta noción de demonios enemigos del Dios supremo y que por tanto tiemblan ante él. Aunque no cabe duda de que aún hay conexión con el temor tradicional del resto de los dioses ante el dios supremo (p. e. *Il.* 1.580s) que refleja aún la segunda mitad del verso. Es un perfecto ejemplo de transición entre dos concepciones religiosas distintas unidas por una palabra, δαίμων.

inmortal, padre-madre, que revuelve todo en su ánimo, 5
 que mueves los vientos, y cubres todo con nubes
 cortando el ancho éter con tornados: tu orden está en los astros,
 sigue su curso acorde con mandatos inalterables;
 circundan tu trono llameante los laboriosos
 mensajeros a los que concierne que todo se cumpla para los mortales 10
 tu primavera resplandece nueva para las flores purpúreas,
 tu invierno llega entre gélidas nubes
 Bromio gobierna tus báquicos otoños...

Y después añade, llamando expresamente “Todopoderoso” a Dios²⁵¹:
 incorruptible, inmortal, decible sólo para los inmortales
 ven, el más grande de todos los dioses, con necesidad poderosa, 15
 temible, inconquistable, al que corona el éter.

Con el padre-madre no sólo revela la generación a partir de lo que no es, sino que también inspiró a los que introdujeron la doctrina de las emisiones hasta la idea tal vez de una cónyuge de Dios.

Este himno se cita justo tras el *Testamento* a propósito de la cita de Isaías. De nuevo es difícil saber con seguridad si este fragmento formaba parte de las “antologías del plagio” de que Clemente se sirve en esta sección, o si la conoce por otra vía y la inserta aquí *motu proprio*. Pero hay algunos indicios que favorecen esta segunda opción:

a) Las citas proféticas que siguen al poema se repiten exactamente igual en *Protr.* 8.79.1-3²⁵², incluso con el mismo error de Oseas por Amós 4.13, en un contexto que no tiene que ver con el plagio, lo que sugiere que la comparación viene de Clemente mismo, como sus comentarios sobre μητροπάτωρ.

b) El poema se cita justo tras la versión larga del *Testamento*, que como se dijo en el punto anterior, proviene directamente de Aristóbulo. Da la impresión de que tras la cita de 5.14.122.2 de la versión breve precedida ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς, que sí venía de antología, Clemente ha añadido una ristra de himnos órficos monoteístas –versión larga del *Testamento* y este himno– que conocía por otras fuentes.

c) El himno invoca al dios con nombres paganos, lo que no aparece en otros fragmentos órficos –de fabricación judía o seleccionados como el *Himno a Zeus*– que provienen de antologías, lo cual le sitúa en un plano diferente a éstos.

d) El himno no aparece en ninguna otra fuente, ni siquiera las otras obras apologeticas que usan profusamente las antologías.

²⁵¹ Clemente dice que le llama παντοκράτωρ haciendo un juego de palabras con el v. 15 (μέγιστε θεῶν πάντων, κρατερῆ σὺν ἀνάγκη). A este uso de la etimología y los juegos de palabras Clemente es muy aficionado: cf. V.3.1. y otros casos en Herrero 2002.

²⁵² Amós 4.13, Jer. 19.13, Deut.32.9.

Clemente conoce el himno, pues, por otra vía que la apologética. ¿Cuál? El contenido del poema nos puede poner sobre la pista. Es considerado²⁵³ un himno compuesto en la Alejandría del I a. C., exponente de las tendencias panteístas y sincretistas del helenismo, en el que, aunque no es obra judía, la influencia judaica y tal vez también gnóstica es patente: la angelología y demonología en torno al rey del universo de origen oriental se unen con imágenes de la religión tradicional en hexámetros muy cercanos a los *Himnos Órficos*, con quienes comparten el léxico, y a los *Oráculos Sibilinos* y *Caldeos*. Versos como el v. 4 sobre las Moiras revelan las contradicciones internas de esta amalgama entre tradición y nuevas ideas (destino inmutable frente a Dios omnipotente) que tenía en Egipto su mayor área de expansión.

Lo más interesante para nuestro tema es lo que Clemente dice sobre el epíteto μητροπάτωρ²⁵⁴. Por un lado lo da como prueba de que Orfeo había intuido la idea bíblica de creación *ex nihilo* (ἐκ μὴ ὄντων γένεσις) –igual que hace Lactancio–, sobre lo que volveremos en VI.2.1.1. Por otro lado, en la misma línea ambivalente con que Clemente contempla al orfismo ya desde el libro I del *Protréptico*, deduce una segunda consecuencia del epíteto. Pues si bien prefiguró la verdad cristiana, también contribuyó a fomentar el error: “inspiró a los que introdujeron la doctrina de las emisiones hasta la idea tal vez de una cónyuge de Dios”. Más que a Hera o a una diosa tradicional, el vocabulario deja claro que la alusión se refiere a los gnósticos valentinianos, a los que Clemente combate con frecuencia²⁵⁵: postulaban una serie de “emisiones” (προβολαί) y “conyugalidades” (συζυγίαι) a partir del *Pleroma* divino, y que califican a los Eones de principios “masculino y femenino” (ἀρσενιοθέλυες). Es muy posible que los valentinianos tomen esta noción, como varias otras, del orfismo²⁵⁶. Pero lo más importante es que Clemente aparece en este pasaje²⁵⁷ como consciente de

²⁵³ West 1983, 36, n.108, con unos cuantos *loci paralleli* de textos sincretistas tardíos. Cf. Le Boulluec 1981 *ad loc.* Cf. III.4 para la influencia judaica en la religión griega, sobre todo en Egipto.

²⁵⁴ Cf. Le Boulluec 1981 *ad loc.* Su sentido habitual es “abuelo materno”. Aquí expresa la noción de primer principio increado y creador, como ἀυτογενής en el Testamento (cf. Firm. Mat. *De err.* 5. *praef.* *Deus tu omnium pater pariter ac mater*). La noción de Zeus masculino y femenino ya aparecía en el v. 4 del *Himno a Zeus* (OF 31), y su origen es, según Festugière 1953, 45-46, estoico. Pero la *Teogonía de Derveni*, antecedente claro del OF 31, ya presenta a Zeus embarazado del Universo (OF 12 y 16), con lo que es muy posible que el origen de Zeus como padre y madre esté en el orfismo, lo que hace aún más lógica su presencia en este himno. Esta noción es un vínculo claro entre los tres himnos “monoteístas” que cita Clemente (OF 31, la variante clementina de OF 243 y éste mismo), y de éstos con el más antiguo de la *Teogonía de Derveni*, de modo que parece una imagen específicamente órfica, como decía Lactancio en un pasaje antes citado (DI 4.8.4): *deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam*. Cf. VI.2.1.1.

²⁵⁵ *Excerpta ex Theodoto* 32.1; 64; *Strom.* 3.1.1.1; 4.13.90.2.

²⁵⁶ Aparte de los antecedentes sobre Zeus padre y madre (n. 254) téngase en cuenta la bisexualidad de Fanes (OF 149). Cf. III.5 sobre gnosticismo y orfismo.

²⁵⁷ También en *Strom* 3.3.16.3 (OF 430 III) referido a la doctrina del *soma-sema*. Cf. V.8.4.

que los gnósticos heredan en parte sus concepciones “heréticas” de los paganos y entre otros del orfismo. Denunciar este origen pagano de la herejía era una táctica favorita de los apologistas (p. e. Hipólito), y como en otras ocasiones, bajo la deformación de la exageración es posible encontrar cierta parte de verdad. La cercanía de Clemente a los medios y el pensamiento gnóstico²⁵⁸ da cierta fiabilidad a su información, cuya objetividad él mismo garantiza con un cauto *τάχα*, y nos pone sobre la pista de la vía por la que este himno habría podido llegar a sus manos, es decir, la literatura gnóstica. La facilidad con la que lo engarza con himnos procedentes de fuentes apologéticas judías revela la similitud de la literatura circulante en medios gnósticos, judíos y cristianos, cuyas conexiones ideológicas testimonia la biblioteca de Nag-Hammadi. La expansión de la literatura órfica por estos círculos sin duda se vio facilitada por su proximidad mutua.

Poco antes de citar este himno (*Strom.* 5.14.116.1), Clemente se hacía eco de otro verso órfico:

Ἦδη δὲ καὶ Ὅμηρος φαίνεται πατέρα καὶ υἷον διὰ τούτων, ὡς ἔτυχεν
μαντείας εὐστόχου, λέγων·

εἰ μὲν δὴ οὐτίς σε βιάζεται οἶον ἔοντα,
νοῦσον δ' οὐπὼς ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι.
οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν.

καὶ πρὸ τούτου Ὀρφεὺς κατὰ τοῦ προκειμένου φερόμενος εἴρηκεν·
υἱὲ Διὸς μεγάλοιο, πάτερ Διὸς αἰγιόχοιο·.

Ya Homero parece hablar del Padre y el Hijo, cual si tuviera una feliz intuición, diciendo:

Si “nadie” te hace daño y estás solo
no es posible escapar al daño del gran Zeus (*Od.* 9.410s).
Pues los Cíclopes no se preocupan de Zeus que porta la égida (*Od.* 9.275)

Y antes de éste Orfeo, abordando este tema, había dicho:

“Hijo del gran Zeus, padre de Zeus que porta la égida” (*OF* 690).

Es probable que esta sección, que acumula citas de diferentes pasajes de Homero, Orfeo y Jenócrates para tratar de ver de manera un tanto forzada una intuición pagana del Padre y el Hijo, provenga de la inventiva de Clemente más que de sus fuentes en esta parte de su obra²⁵⁹. Pues la gran mayoría de las comparaciones entre autores paganos y la Biblia se refieren al Antiguo Testamento y parecen de origen judío. Pero las personas de la Trinidad son una noción cristiana y estamos viendo que

²⁵⁸ Lilla 1971 establece tres grandes corrientes que confluyen en el pensamiento de Clemente: el platonismo, la apologética judía alejandrina, y el gnosticismo.

²⁵⁹ El pasaje es similar a *Strom.* 5.70.3-6, donde Clemente cita un pasaje de Eurípides (fr. 912 Nauck = *OF* 458) como intuición pagana del Padre y el Hijo. Le Boulluec 1981 *ad loc.* sugiere que la fuente puede ser gnóstica, lo que podría ser una posibilidad para este caso. En el pasaje euripídeo, precisamente, se han creído advertir rastros de orfismo, como una alusión a Dioniso Zagreo (*cf.* Bernabé *ad loc.*).

Clemente hace aportaciones a sus fuentes judías. Además Homero y Jenócrates²⁶⁰ son dos autores que podría conocer por vía directa. La comparación entre Orfeo y Homero puede estar inspirada por la sección sobre el plagio del libro VI que examinaremos después (IV.5.6), o por la tradición apologética de hacer depender a Homero de Orfeo. Aquí las dos citas se complementan, pues los epítetos de μέγας y αἰγιόχος se toman, gracias a la cita órfica, como si se refirieran a dos Zeus distintos en Homero²⁶¹.

En cualquier caso ¿de dónde toma el verso órfico Clemente? La invocación señala claramente un himno, cuyo destinatario se piensa generalmente que es Crono, único dios del panteón griego al que se le pueden aplicar al tiempo los epítetos de Padre e Hijo de Zeus, pues en la tradición teogónica órfica Zeus traga a todos los dioses, incluido su padre, y después los da a luz de nuevo²⁶². En Egipto, además, la veneración a Aion ayudó a su recuperar su figura como dios principal a través de la vieja ecuación Crono-Chrono (Tiempo)²⁶³. Pero tampoco hay que descartar que pudiera ser el propio Zeus, que con este acto de recreación se sucede a sí mismo, y cuyos dos epítetos en el verso marcarían, de un modo un tanto inefable propio del género, sus dos reinados sucesivos, antes de recrear y después.

La hipótesis de Zeus se refuerza aún más si se acepta la idea²⁶⁴ de que el verso pertenece al himno citado poco después (*Strom.* 5.14.125-126) que acabamos de examinar. La razón para unirlos, puesto que el contenido del *OF* 691 no hay nada que contradiga ni apoye la hipótesis, es de mera economía: es más lógico pensar en un himno citado en dos lugares diferentes que no en dos himnos, del primero de los cuales sólo se citaría un verso. Además, Clemente reconoce que no cita el himno entero (εἶτα tras el v. 13). Las cualidades de dominio del Olimpo y de los elementos atmosféricos y la advocación de “el más grande de los dioses” (v. 15) sugieren más bien a Zeus, aunque un trasvase de las cualidades de Zeus a Crono no es imposible en contexto alejandrino.

²⁶⁰ Bien por su conocimiento del platonismo, bien a través de Plutarco, fuente reconocida de Clemente que se hace eco de este mismo pasaje de Jenócrates en *Quaest. Plat.* 9.1.1007F.

²⁶¹ Fuerza es reconocer, sin embargo, que la fuerza apologética del pasaje es escasa, lo que según la razonable sugerencia de Le Boulluec 1981 *ad loc.* provoca que Eusebio lo omita cuando copia toda la sección.

²⁶² West 1983, 35 n. 107, aceptado como posibilidad por Bernabé (*OF* 690: in Saturnum?). *Cf. H.O.* 8.13: Χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ. La sugerencia de Le Boulluec 1981 *ad loc.* de que el verso fuera una falsificación del tipo del *Testamento* no parece probable: no podría ser judía, porque el único sentido de elaborar un verso así sería crear un precedente pagano de la noción cristiana el Padre y el Hijo. Aunque no cabe descartar que también los cristianos falsificaran algún poema órfico, ni Clemente tiene otras falsificaciones cristianas ni encajaría con el *OF* 691, con el que este verso probablemente formaba una unidad.

²⁶³ La propaganda ptolemaica, y luego romana, identifica el Crono que apadrina la Edad de Oro con Aion, símbolo de la permanencia del imperio (Zuntz 1988). A su vez, los gnósticos veneraban a Aion como concepto metafísico. *Cf. II.3.5.3 in fine* y la referencia de Epifanio (*Panar.* 51.22.10), citado en VI.2.2.1.1.

²⁶⁴ Hecha siempre con prudente cautela: West (1983, 268: “perhaps”), Bernabé (*OF* 690: “probabiliter”).

5.4. Otros poemas de la *Cohortatio ad Graecos*

5.4.1. El *Himno al Sol*

Aparte de una cita del *Testamento*, la *Cohortatio ad Graecos* tiene otros tres textos órficos que deben ser traídos a colación en esta sección. Esta obra se basa en gran parte en la apologética judía, a la que podemos suponer su fuente principal, aunque como veremos, no única. Justo a continuación de la versión breve del *Testamento* (*OF* 377), que sin duda procede del *De monarchia*, dice²⁶⁵:

καὶ αὖθις ἀλλαχοῦ που οὕτως λέγει·
εἷς Ζεὺς, εἷς Ἄϊδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος,
εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι· τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω;

Y en otro lugar dice así.

Uno es Zeus, uno es Hades, uno es Helio, uno es Dioniso,
uno es Dios en todas las cosas: ¿para qué te lo anunciaré por separado?

Estos dos versos (*OF* 543) pertenecen con toda probabilidad a un himno órfico al Sol de tendencia sincretista²⁶⁶, la mayoría de cuyos fragmentos se nos han transmitido en las *Saturnales* de Macrobio (1.18), que cita el primer verso del Ps.-Justino. Juliano (*Or.* 11.136) también transmite este primer verso como procedente de un oráculo de Apolo, con la variante de sustituir a Dioniso por Serapis, precisamente para demostrar la unidad de lo divino. El *P. Gurob* (23b) conserva la expresión εἷς Διόνυσος, que garantiza la presencia de la tendencia a unificar las diversas divinidades en una sola, presente en el orfismo ya desde el *P. Derveni* (*cf.* VI.2.1.5 *infra*) que se acentúa en el ambiente sincretista de época helenístico-imperial, de la que data probablemente el himno. El segundo verso, del que la *Cohortatio* es el único testimonio, es aún más marcadamente henoteísta, pero no tenemos por qué dudar de su autenticidad²⁶⁷. Es claramente la expresión εἷς θεὸς lo que ha atraído al autor, pues el monoteísmo cristiano usa expresiones parecidas²⁶⁸, aunque muestra bastante originalidad respecto a otros autores al atreverse a dar nombres propios de dioses paganos como alusión al Dios único, bordeando el peligro del sincretismo²⁶⁹.

²⁶⁵ *Cohort.* 15.2. *Cf.* esquema 3 en IV.5.1.3 *supra*.

²⁶⁶ *OF* 538-545; *cf.* Fauth 1995, y West 1983, 206.

²⁶⁷ *Cf.* Jenófanes fr. 26 Gent.-Pr. εἷς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. *Cf.* Peterson 1926.

²⁶⁸ 1 *Cor.* 8.6, antecedente directo del Credo. También en pasajes de los Padres (Peterson 1926, 255s), en inscripciones cristianas (Peterson 1926, 300s) y en oráculos de fabricación cristiana (Busine en prensa).

²⁶⁹ El Dios judeo-cristiano también participa en este sincretismo: Corn. Lab. *apud* Lyd. *De mens.* 4.53, Macr. *Sat.* 1.18, Plut. *Quaest. conv.* 4.6.2, 671e, Val. Max. 1.3.3 mezclan a Iao en este sincretismo (*cf.* Nieto Ibáñez 1999), contra lo que se indigna Orígenes *CC* 6.32. También hay evidencia en inscripciones (Zeegers 1972, 213, n. 2). *Cf.* VI.2.1.6 *infra*.

De este riesgo puede resultar que el fragmento no aparezca en ninguna otra obra apologética, ni anterior ni posterior al Ps.-Justino. En efecto, la vaguedad de la expresión ἀλλαχοῦ που para señalar la fuente contrasta con la concreción con la que cita el *Testamento* poco antes o los *Juramentos* justo después. Parece indicar que, o bien cita de memoria, o bien lo toma de otra obra que ya usa esos versos sacados de contexto, por lo que desconoce su ubicación original. Es posible en principio que esta fuente sea una antología apologética anterior, pero como este fragmento no está atestiguado en ninguna otra obra, es poco probable²⁷⁰. La misma expresión usa en 16.1 y 16.2 para citar a la Sibila y en 30.4 y 24.2 a Homero: el segundo texto de la Sibila aparece también en Clemente (*Protr.* 62.1) y los dos textos de Homero son objeto frecuente de interpretación filosófico-teológica en autores paganos²⁷¹. Lo que esto demuestra es que el uso de estos pasajes parece tener su raíz en la tradición de interpretación alegorizante de la literatura anterior: se comentan en diversos autores independientes entre sí, lo cual hace pensar que eran patrimonio común de la multitud de obras interpretativas de diverso signo filosófico y religioso que circulaban en la época. Así pues, la cita de este poema órfico cuyo nombre no se da, llega a nuestro autor no por vía directa²⁷², sino probablemente a través de otras obras filosófico-teológicas probablemente paganas.

5.4.2. Los *Juramentos*

Inmediatamente después de citar el *Himno al Sol* dice la *Cohortatio* (15.2):

καὶ ἐν τοῖς Ὀρκοῖς·

Οὐρανὸν ὀρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον·
 αὐδὴν ὀρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγγατο πρῶτον,
 ἠνίκα κόσμον ἅπαντα ἐαῖς στηρίξατο βουλαῖς (*OF* 620).

Τί βούλεται τὸ λέγειν αὐτὸν· Αὐδὴν ὀρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγγατο πρῶτον; Αὐδὴν ἐνταῦθα τὸν τοῦ θεοῦ ὀνομάζει λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ἡ πᾶσα ἐγένετο κτίσις, ὡς διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θείαι τῶν ἁγίων ἀνδρῶν προφητεῖαι, αῖς ἐν μέρει καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Αἰγύπτῳ προσχῶν ἔγνω ὅτι τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ πᾶσα ἐγένετο κτίσις. Διὸ καὶ μετὰ τὸ φῆσαι· Αὐδὴν ὀρκίζω σε πατρός, ἣν φθέγγατο πρῶτον, παραυτὰ συνάπτει λέγων· Ἠνίκα κόσμον ἅπαντα ἐαῖς στηρίξατο βουλαῖς. Ἐνταῦθα

²⁷⁰ Zeegers 1972, que reconstruye una “antología del plagio” judía de la que proceden la mayoría de las citas de Clemente y el Ps.-Justino, reconoce (p. 249) que estos tres fragmentos órficos (al contrario que el *Testamento*) no tienen por qué provenir de ella, pues la *Cohortatio* es su única fuente.

²⁷¹ En 30.4 intenta probar que el hombre es de tierra citando *Il.* 24.54, un verso que ya Epicuro (*Rat. Sent.* 2) y otros pensadores habían utilizado para sus interpretaciones. Por otro lado, la cita de 24.2 como demostración del monoteísmo aparece también en Libanio (*Epist.* 938.4; *Or.* 25.54) y Basilio (*Epist.* 271.1), aparte de Cirilo (*CI* 1.37), que depende de la *Cohortatio*. Cf. Zeegers, 1972, 214.

²⁷² Los estudiosos (Riedweg 1994, 326) concuerdan en que en que el autor no se limita a usar un florilegio de citas, sino que combina originalmente varias fuentes, entre ellas el también pseudoepigráfico *De Monarchia*.

τὸν λόγον αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζει μέτρον. “Ὅτι δὲ τοῦθ’ οὕτως ἔχει, δῆλον ἀπὸ τοῦ μικρῶ πρόθειν τοῦ μέτρου συγχωροῦντος αὐτῷ λόγον αὐτὸν ὀνομάζειν.” Ἐφη γάρ· Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε.

Y en los *Juramentos*:

Lo juro por ti, cielo, obra sabia del gran Dios:
lo juro por ti, voz del padre, la que cantó primero,
cuando afirmó el cosmos entero con sus designios (*OF* 620).

¿Qué quiere decir el “lo juro por ti, voz del padre, la que cantó primero”? Ahí llama “voz” a la Palabra de Dios, por la que el cielo y la tierra y toda la creación se hizo, como nos enseñan las divinas profecías de los hombres santos, de las que participó en parte en Egipto y aprendió que toda la creación fue por la palabra de Dios. Por eso tras decir “lo juro por ti, voz del padre, la que cantó primero” añade “cuando afirmó el cosmos entero con sus designios”. Aquí llama a la Palabra (*logos*) voz (*aude*) por la métrica poética. Que así lo hace, se ve porque poco antes la ha llamado *logos* cuando el metro lo aceptaba (*OF* 377 v. 5)

Este fragmento es también citado por Cirilo y diversos autores bizantinos cuya fuente es Juan Malalas como prefiguración del Logos encarnado²⁷³. Como Cirilo depende de la *Cohortatio* y a su vez Malalas reconoce expresamente que toma su cita de Cirilo, estos otros testimonios no nos interesan ahora más que como prueba del éxito que tuvieron estos versos entre los autores cristianos, y por el hecho, muy significativo a la luz de lo que se verá después, de que cambian a partir de Malalas αὐδὴ por φωνή.

Es notable la precisión al decir el título de la obra de la que provienen los versos citados, único caso en la *Cohortatio*, que siempre se limita a citar el autor. Tal vez se debe a que Ps.-Justino considera que estos versos no han de ser tan conocidos y por ello aceptados como genuinos por el público pagano al que se dirige. Decir que pertenecen a una obra reconocidamente órfica como los *Juramentos*²⁷⁴ aumenta su autoridad. Es posible que el autor los tomara de otra obra apologética, como hicieron después Cirilo y Malalas. Se conserva otra cita de los *Juramentos* proveniente de Teón de Esmirna (*OF* 619, citada en el capítulo II.3.5.4) que responde al mismo estilo, semejante a los conjuros de los papiros mágicos. Como vimos, es difícil deslindar si tenían uso ritual verdadero o eran una pura composición literaria más apta para interpretación alegórica que para un juramento ritual, aunque se sirviera de esta apariencia para ganar en efectividad. El mismo debate es irresoluble para estos versos, pertenezcan o no a la misma obra que la citada por Teón.

²⁷³ Cirilo *CI* 1.46(196 Burguière-Eveux); Malalas *Chronograph.* 2.4 (20 Thurn); Georg. Cedren. *Historia compen.* 1.37 (PG 121, 64D); Suda s. v. Ἑρμῆς (II 414.7 Adler); *Chron. Pasch.* 47d (I 86.5 Dind. = PG 92, 172). Tal vez por citar de memoria, Malalas atribuye los versos a Hermes Trimegisto, al que Cirilo citaba a continuación, un error que se transmite a los bizantinos posteriores. Cf. III.3.4 sobre la intercambiabilidad entre Hermes y Orfeo.

²⁷⁴ Aparte de la cita de Teón (*OF* 619), otros textos (*OF* 614-618B) hacen referencia a la exigencia de jurar el secreto que suponía la participación en los ritos, y en *OF* 621-624 encontramos juramentos recitados en los misterios. Cf. Firm. Mat. *Math.* 7.1.1 (*OF* 617) sobre el juramento que exigía Orfeo en sus *teletai*.

En cualquier caso, la respuesta exige resolver una cuestión previa: el origen de los versos. La duda que se cierne sobre ellos es si son una falsificación judía comparable al *Testamento*. El tono judaizante de los versos viene dado por cuatro elementos: el cielo como obra divina, el Dios Padre grande y sabio, que afirmó el cosmos, que dio la primera voz. Los tres primeros podrían tal vez justificarse también por los relatos de las Teogonías sobre la creación del mundo por Zeus. Pero el cuarto elemento, la creación por la palabra, le da un inconfundible marchamo judío²⁷⁵. Las líneas que siguen a la cita revelan que es esto precisamente lo que al Ps.-Justino más le ha atraído de estos versos. Es decir, pone a Orfeo como testigo pagano de la fuerza creadora de la palabra divina, una noción bíblica ajena a la religión griega y romana que los apologistas tratan de introducir por la puerta del orfismo. Lo veremos en los próximos capítulos, al igual que la manida explicación, repetida aquí también, de que el conocimiento de la revelación bíblica viene de su viaje a Egipto.

Ahora bien, ¿se trata de una falsificación de intención apologética, imitando los verdaderos *Juramentos* órficos citados por Teón? ¿O se trata más bien de un caso de influencia judía sobre un poema órfico pagano, tal como la hemos encontrado sobre papiros mágicos con expresiones muy similares²⁷⁶? El debate está abierto²⁷⁷ y se centra precisamente en el punto que preocupa también al Ps.-Justino, cuya inquietud es prueba de lo chocante del hecho: la utilización de la palabra αὐδή para designar al λόγος creador de la Biblia²⁷⁸. El *dabar* hebreo es sistemáticamente traducido por λόγος en los *LXX*, con una sola excepción en que se traduce por ῥῆμα²⁷⁹. El argumento métrico del Ps.-Justino no parece suficiente, porque hubiera sido fácil componer el verso de otro modo: también podría pensarse que αὐδή fuera más propio del vocabulario épico de los poemas hexamétricos órficos, pero el estoicismo que impregnaba desde tiempo atrás la

²⁷⁵ Cf. p. e. dos paralelos bíblicos citados por Riedweg y Bernabé *ad loc.* *Sal.* 32 (33), 6: τῶι λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, *Sb.* 9.1 ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. Cf. capítulo V.

²⁷⁶ Cf. II.3.5 *supra*. *PGM* I 16, I 126, II 63 Preisendanz-Henrichs.

²⁷⁷ Brisson (1990, 2923) no duda de que sea una falsificación judía; West (1983, 35) también lo cree, aunque deja abierta la posibilidad de que sea hermética. (cf. el parecido con el tratado hermético de N. H. C. VI, 6.63.16). Pero ya hemos visto (n. 273) que la atribución a Hermes es un error. Zeegers (1972, 215) sostiene el origen pagano; Riedweg (1994, 334) se mantiene indeciso, aunque se inclina más por la opción de la falsificación.

²⁷⁸ Esta la objeción de Zeegers (1972, 215) a la teoría de la falsificación. Otro elemento de dudosa ortodoxia que podría hacer dudar de la falsificación es que jurar no está bien visto en la tradición bíblica, (p. e. *Clem. Alex. Paed.* 3.79, *Strom.* 7.50-51, citando a *Mt.* 5.36-37 y *Prov.* 8.9), y sobre todo cuando se jura por el cielo y en un contexto, real o ficticio, de ritual pagano. Pero al Ps.-Justino no parece inquietarle este hecho, por lo que el argumento no es definitivo.

²⁷⁹ *Is.* 55.11: señalada por Riedweg 1994, 335 como contestación a Zeegers. Pero tal vez este uso de un derivado de ῥέω (fluir) está influido por el “que ha salido de mi boca” que sigue a la palabra.

poesía órfica²⁸⁰ hubiera permitido a un falsificador utilizar λόγος sin problemas, (como hace en el v. 5 del *Testamento*). La sustitución de αὐδή por φωνή a partir de Malalas prueba la insatisfacción que producía la traducción por la primera.

Por ello, un caso de influencia me parece más plausible que una falsificación. Puesto que la misma idea de origen judío (o egipcio) aparece en papiros mágicos y en los tratados herméticos²⁸¹, no resultaría extraño que también hubiera influido en los poemas órficos tardíos. De hecho, un poema órfico cosmológico, la *Cratera Menor* (*OF* 414), identifica a Zeus con el éter, lo alaba como dios de todas las cosas y como el que “todo lo amalgamó silbando con sus voces mezcladas con los vientos” (Ζεὺς δὲ πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεραστής, πνεύμασι συρίζων φωναῖσί τε ἀερομίκτοις). Si un poema órfico sin duda tardío, pero pagano y de ningún modo apologético ha sufrido la influencia judía en hacer a la voz agente creador, no se ve por qué no puede ocurrir lo mismo con los *Juramentos*. El problema del αὐδή queda así salvado. Es destacable además que esta influencia resulta en la original metáfora de una palabra de creación poética, como marca también el verbo φθέγγομαι, para lo que no conozco paralelos judíos, griegos ni egipcios. Queda también abierta la pregunta de qué elementos del orfismo permitían recibir esta influencia (o ser objeto de manipulación apologética) en esta dirección, una cuestión que trataremos en el capítulo VI.2.1.2.

4.4.3. Un paralelo con Homero

La enumeración del Ps.-Justino de poetas griegos que apoyan la verdad revelada sigue un orden cronológico, tal vez siguiendo a la fuente que le proporciona la mayoría de los textos. Así, tras Orfeo y la Sibila, le toca el turno a Homero, que es posterior a Orfeo. Probablemente porque sabía que era un postulado discutible²⁸², el autor de la *Cohortatio* se toma el trabajo de justificarlo del siguiente modo (17.1):

ὁ δὲ ποιητὴς Ὅμηρος, τῆι τῆς ποιήσεως ἀποχρῶμενος ἔξουσίαι καὶ τὴν ἐν ἀρχῇ τῆς πολυθεότητος Ὀρφέως ζηλώσας δόξαν, μυθωδῶς μὲν πλείονων θεῶν μέμνηται, ἵνα μὴ δόξῃ τῆς Ὀρφέως ἀπάδειν ποιήσεως, ἣν οὕτως ζηλώσαι προὔθετο, ὡς καὶ διὰ τοῦ πρώτου τῆς ποιήσεως ἔπους τὴν πρὸς αὐτὸν σημήναι σχέσιν. τοῦ γὰρ Ὀρφέως

Μῆνιν ἄειδε, θεά, Δημήτερος ἀγλαοκάρπου (*OF* 386)

²⁸⁰ En los textos órficos más antiguos λόγος designa los poemas, no aparece en ellos (pero tampoco αὐδή). En los poemas más tardíos (*Himnos*, *Cratera menor*) sí aparece con frecuencia.

²⁸¹ Cf. Merkelbach 1967, 57 ss, que apunta que la creación por la palabra también es una noción egipcia (Bickel 1994). Pero la influencia judía sobre el himno sincretista que acabamos de ver citado por Clemente (*OF* 691) hace suponer que sería un caso similar.

²⁸² Desde época clásica encontramos una tradición que mantiene la prioridad de Orfeo y otra que mantiene su posterioridad a Homero, incluso su inexistencia. Cf. V.2.1.3 *infra*.

ἐν ἀρχῇ τῆς ποιήσεως εἰρηκότος, αὐτὸς

Ἐμῆριν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος' (*Il.* 1.1)

γέγραφεν, ἐλόμενος, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἐν ἀρχῇ καὶ τοῦ κατὰ τὴν ποίησιν ἐκπεσεῖν μέτρου, ἵνα μὴ δόξῃ τοῦ τῶν θεῶν ὀνόματος μεμνήσθαι πρῶτος

Y el poeta Homero, abusando de la autoridad de la poesía y celoso de la gloria de Orfeo al inaugurar el politeísmo, rememora de modo mítico a los más dioses, para que no parezca que difiere de la poesía de Orfeo, poesía que se había propuesto emular de tal manera que en el primer verso del poema señalaba su relación hacia él. Pues habiendo dicho Orfeo en el principio de su poesía:

La cólera canta, Musa, de Deméter de brillantes frutos (*OF* 386)

Homero escribió:

La cólera canta, Musa, del Pelida Aquiles (*Il.* 1.1)

y eligió, en mi opinión, fallar en el principio en el metro de la poesía, para que no pareciera que rememoraba el primero el nombre de los dioses.

Homero, según Ps.-Justino, era realmente monoteísta, como demostrará con otras citas de sus poemas, pero el prestigio del politeísta Orfeo le habría hecho imitarle en su politeísmo. La prueba de la imitación nos la suministra el verso que iniciaba un poema órfico sobre Deméter²⁸³, que Homero habría imitado en la *Iliada*. La cita nos da la prueba definitiva de que nuestro autor conocía directamente la literatura órfica y no sólo a través de citas de otros apologistas: o bien los poemas, o bien sus interpretaciones en prosa (es lo más probable, pues parece más interesado en la vertiente filosófica del orfismo que no en la ritual). En efecto, él es el único testimonio²⁸⁴ de este verso órfico, cuyo contenido, al contrario de los anteriores, nada tiene en principio de aprovechable para la apologética, lo que excluye que fuera un amaño judeo-cristiano. Lo trae a colación como prueba de una argumentación suya original (ὡς ἐμοὶ δοκεῖ). Sin embargo, hemos encontrado una comparación entre versos de Orfeo y Homero también en Clemente (*cf.* IV.5.5.3 *supra*) y, como veremos en V.2.1.3, la prioridad de Orfeo responde a los intereses de los apologistas. Clemente encontraba inspiración en un tratado pagano *Sobre el Plagio*, como veremos, cuyas técnicas aprovecha. De hecho, no cabe descartar que este tratado o uno similar fuera también la fuente directa o indirecta del pasaje. Pero como es el único testimonio, lo más lógico es pensar que Ps.-Justino es original en su demostración, aunque se sitúa con este texto en una corriente que le era familiar.

²⁸³ La cólera de Deméter viene probablemente del rapto de Kore, que sería narrado en el poema, aunque no puede descartarse la μήνις que le provoca su violación por Zeus, mencionada por Clemente (*Protr.* 2.15.1).

²⁸⁴ La cita de Tzetzes *Ex. Il.* 26.5 Herm depende de él con toda probabilidad.

5.5. Dídimo el Ciego, *De Trinitate* 2.27 (OF 853).

Un fragmento citado por este autor alejandrino es del mismo género que los precedentes. Entre diversos pasajes que prueban el dogma del Espíritu Santo, dice:

Ὅρφέως τοῦ παρ' Ἑλλήσι πρώτου θεολόγου·
πάντα γὰρ ἀθανάτοιο θεοῦ μέγαλι ὑπ' ἀρωγῆι
ἄνθρωποι τελέουσι, σοφῆι ὑπὸ πνεύματος ὀρμηῆι.

De Orfeo, el primer teólogo entre los griegos, es lo siguiente:

pues bajo el gran designio del dios inmortal
todo lo cumplen los hombres, bajo el sabio impulso del espíritu.

El poema del que proceden estos versos es imposible de determinar. Pero la utilización apologética que Dídimo hace de él es la que podríamos esperar. La fuerza del espíritu que impulsa las realizaciones de los hombres parece un preanuncio del Espíritu Santo, del soplo divino. Podría tratarse de una nueva falsificación, pero una vez más, me inclino por preferir la influencia judeo-cristiana sobre un poema pagano. Los cristianos, que dan más relevancia que los judíos al *pneuma* divino hasta hacerlo una persona de la Trinidad, no suelen falsificar ellos mismos poemas, sino aprovechar las falsificaciones judías. No hay que descartar totalmente esta posibilidad, como ocurre con partes de los *Oráculos Sibilinos*. Pero tenemos precedentes en la tradición órfica antigua en que el *pneuma* aparece como elemento físico y concepto filosófico²⁸⁵, y los *pneumata* aparecen acompañando a la voz creadora en el pasaje de la *Cratera Menor* (OF 414) que antes citamos como ejemplo de influencia judía. El salto, provocado por la influencia judeocristiana, al *pneuma* como soplo divino no era difícil, puesto que como se verá en VI.3.3.2 ambos pueden tener un mismo origen en la mitología mediooriental.

5.6. El tratado *Περὶ Κλοπῆς* citado por Clemente (*Strom.* 6.1)

Tras probar al final del libro V de los *Stromata* las similitudes entre los poetas paganos y los profetas bíblicos, una sección en la que hemos visto que los poemas órficos ocupan una posición clave, Clemente empieza el libro VI con un refuerzo de su anterior argumentación: ¿cómo no van a plagiar la Revelación bíblica los poetas griegos si las copias mutuas entre sí prueban que tienden naturalmente al plagio? Para sostener este argumento un tanto peliagudo enumera múltiples ejemplos que saca de un tratado *Sobre el Plagio* (*Περὶ Κλοπῆς*), claramente pagano puesto que no tiene intención

²⁸⁵ P. e. P. *Deriv.* col. XVIII.3 como concepto físico derivado de la Moira de la teogonía órfica, y en el OF 360 directamente en el verso. Cf. VI.3.3.2 *infra*.

apologética, cuya datación puede situarse en época helenística, no mucho después de Calímaco (fines del s. III a. C.), que es el último autor citado²⁸⁶. Como el tratado sigue en general un orden cronológico, Orfeo encabeza la ristra de autores, gracias a lo cual se nos han transmitido diversos fragmentos órficos. Como vamos a ver, una vez más se hace depender a Homero de Orfeo, probándolo con la similitud de los versos de ambos. Lo mismo vimos que hacían Clemente (*Strom.* 5.14.122.2) y Ps.-Justino (*Cohort.* 17.1) en secciones en que los pasajes que provienen de la apologética judía son mayoría. Es probable que estas comparaciones –de bastante mala calidad filológica– provengan de los mismos Clemente y Ps.-Justino, pero no cabe duda de que se insertan dentro de la tradición apologética judía, en que Homero, y con él todos los pensadores y poetas griegos, se hacían depender de Orfeo (*cf.* V.2.1.3 *infra*). No hay razón para pensar que Clemente no usó directamente el tratado pagano *Περὶ Κλοπῆς*, pero tampoco cabe duda de que al hacerlo se apoya y continúa la tradición judía, pues se orienta a probar el argumento de la dependencia pagana de los profetas bíblicos.

El tratado es un trabajo filológico que cuadra perfectamente con la labor alejandrina. Sin embargo, sigue el orden tradicional Orfeo-Museo-Hesíodo-Homero, lo cual apunta a una labor filológica de segundo rango²⁸⁷, marginal respecto a la escuela aristarquea: esta última mantenía la primacía de Homero sobre todos los demás poetas griegos, y trataba según ello de purificar el texto homérico de los añadidos de los *neoteroi* posteriores, entre los cuales se contaban también los poetas órficos²⁸⁸. El tratado en cuestión acepta el orden tradicional: o bien procede de fuera de Alejandría – Pérgamo, bajo patronazgo estoico, es el candidato más plausible²⁸⁹ – o bien de una escuela filológica alejandrina para-aristarquea o post-aristarquea.

Ahora bien, ¿quién podía en Alejandría hacer investigaciones filológicas aparte de la escuela aristarquea? Puesto que ésta era la única investigación sostenida económicamente por los Ptolomeos, parece muy probable que debemos buscar alguna motivación ideológica, no un mero interés profesional, para estos estudios. Los judíos

²⁸⁶ Stemplinger 1909 ha estudiado a fondo esta sección. Atribuye su origen a Aretades, un filólogo alejandrino del que nada sabemos, autor de un *Περὶ Κλοπῆς* del que provendría la fuente de Clemente. Ziegler 1950 postula dos fuentes diferentes porque la segunda parte sobre las obras enteras plagiadas es mucho más breve, pero Van der Hoek 1996 demuestra que los *excerpta* de obras ajenas tienden a ir abreviándose. Aun en el caso de que fueran dos fuentes, el ensamblaje que Clemente consigue prueba que no estaban muy lejanas.

²⁸⁷ Además la investigación del plagio no se contaba entre las labores filológicas de prestigio. Prueba de ello es que de todos los trabajos sobre el plagio sólo se han conservado estos extractos de Clemente y otros de Porfirio. *Cf.* Ziegler 1950, 1991

²⁸⁸ *Cf.* Severyns 1928 y Nagy 2001.

²⁸⁹ Pues en Pérgamo se seguía el orden tradicional, y se trataba de armonizar Homero con su predecesor Orfeo para interpretarlos alegóricamente a ambos según la doctrina estoica. *Cf.* Nagy 2001.

alejandrinos (Aristobulo, Artapano, Ezequiel, Filón), por ejemplo, llevan a cabo una intensa labor filológica con el fin de demostrar la dependencia de los paganos de la revelación bíblica, la compatibilidad de la religión hebrea con lo mejor de la filosofía griega, etc. Pero no encontramos rasgos apologéticos en este tratado, de modo que debemos buscar otro grupo ideológico. El único del que hay constancia en Alejandría son los neopitagóricos que, renacidos de sus cenizas, producen en época helenística en Alejandría, Magna Grecia y Roma una serie de textos apócrifos en los que la voluntad de remontarse a una autoridad antigua es manifiesta²⁹⁰. Y precisamente los neopitagóricos ponen a Orfeo a la cabeza de la tradición griega²⁹¹, por lo que no sería de extrañar que el autor del tratado fuera cercano a esta escuela. Así pues, tenemos como posible procedencia del tratado al estoicismo de Pérgamo o el neopitagorismo alejandrino. Después veremos que hay razones para inclinarse hacia la segunda opción. Concentrémonos ahora en los tres fragmentos órficos:

Strom. 6.2.5.3: Ὀρφέως τοίνυν ποιήσαντος·

ὥς οὐ κύντερον ἦν καὶ ρίγιον ἄλλο γυναικός (*OF* 846)

Ὅμηρος ἄντικρυς λέγει·

ὥς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός (*Od.* 11.427).

Orfeo compone:

“no había nada más perro y vil que la mujer”. (*OF* 846)

Y Homero dice a su vez:

“no hay nada más horrible y perro que una mujer” (*Od.* 11.427).

Strom. 6.2.26.1: εὖροις δ' ἂν καὶ Ὅμηρον τὸν μέγαν ποιητὴν ἐκεῖνα τὰ ἔπη·

οἶον δὲ τρέφει ἔρνος ἀνὴρ ἐριθηλὲς ἐλαίης (*Il.* 17.53)

καὶ τὰ ἐξῆς κατὰ λέξιν μετεινηνοχότα παρ' Ὀρφέως ἐκ τοῦ Διονύσου ἀφανισμοῦ.

Encontrarías que Homero el gran poeta compuso estos versos:

“como un hombre cuida un vástago magnífico de olivo” (*Il.* 17.53)

y lo siguiente²⁹², que tomó literalmente de Orfeo en la *Desaparición de Dioniso*.

²⁹⁰ Burkert 1961 y Thelsleff 1961. Ambos expusieron sus visiones respectivas sobre la literatura pitagórica helenística en estas obras y en el coloquio de 1972 de la Fondation Hardt acercaron posturas.

²⁹¹ A partir de Porfirio, sintetizador de la tradición neoplatónica y la neopitagórica, el neoplatonismo tardío adoptará esta misma postura en busca de fuentes antiguas de autoridad.

²⁹² Suponemos por esta frase que los siguientes versos de la *Iliada* (17.53-56) también formaban parte del poema órfico, quedando el fragmento así (*OF* 330): οἶον δὲ τρέφει ἔρνος ἀνὴρ ἐριθηλὲς ἐλαίης / <χώρῳ ἐν οἰοπόλῳ, ὃ θ' ἄλις ἀναβέβρυχεν ἕδωρ, / καλὸν τηλεθάον· τὸ δέ τε πνοιαὶ δονέουσι / παντοίων ἀνέμων, καὶ τε βρῦει ἄνθει λευκῶι>. (Como un hombre cuida un vástago magnífico de olivo / en un lugar solitario, donde el agua empapa en abundancia / y crece bello y frondoso, lo mecen los soplos / de todos los vientos, y se cubre de blanca floración).

Strom. 6.2.26.2: ἔν τε τῆι Θεογοίαι ἐπὶ τοῦ Κρόνου Ὀρφεὶ πεποιήται·

“κέϊτ’ ἀποδοχμῶσας παχὺν ἀυχένα, κὰδ δέ μιν ὕπνος
ἦιρει πανδαμάτωρ” (*OF* 223).

Ταῦτα δὲ Ὀμηρος ἐπὶ τοῦ Κύκλωπος μετέθηκεν (*Od.* 9.372).

En la *Teogonía*, Orfeo compone acerca de Crono²⁹³:

“quedó tendido con el ancho cuello reclinado, y el sueño que todo lo vence se apoderó de él” (*OF* 223).

Y eso Homero lo metió en lo del Cíclope (*Od.* 9.372).

¿De qué tipo de poema órfico provienen? *OF* 330 y 223 son claramente narrativos, adscritos a episodios propios de cualquiera de las teogonías²⁹⁴: la desaparición de Dioniso, posiblemente para ocultarlo de la ira de Hera, y el episodio de Crono, tal vez previo a su destronamiento. En cuanto a *OF* 846, de más difícil adscripción, West sugiere que puede provenir de una catábasis órfica²⁹⁵. En efecto, en las *Teogonías* hay diosas, no mujeres (salvo algunos personajes de las versiones del *Himno a Deméter*). El misógino por excelencia en la tradición es el propio Orfeo tras su viaje al Hades y el verbo en imperfecto parece indicar más el recuerdo de un episodio que una fórmula general, al contrario que su paralelo homérico, una frase nominal pura. Si Orfeo está recordando su viaje al Hades, tal vez haya que ver una alusión a la mujer como uno de los destinos más bajos posibles de la reencarnación de las almas²⁹⁶.

Veamos por fin el último fragmento, citado al final de la sección que versa sobre el plagio de los griegos entre sí: se refiere a Heráclito y ofrece pistas sobre el origen del tratado.

Strom. 6.2.17.1 Ὀρφέως δὲ ποιήσαντος·

ἔστιν ὕδωρ ψυχῆι θάνατος, χυδάτεσσι δὲ γαῖα·
ἐκ δ’ ὕδατος <πέλε> γαῖα, τὸ δ’ ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ,
ἐκ τοῦ δὴ ψυχῆ ὄλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα (*OF* 437).

Ἡρακλεῖτος ἐκ τούτων συιστάμενος τοὺς λόγους ᾧδὲ πως γράφει
ἴψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ
γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ.’ (fr. 22 B 36 D.-K.)

²⁹³ Otro vínculo es la figura de Crono en el *OF* 690 y 223, lo cual no deja de ser curioso al tratarse de una figura marginal en la literatura órfica conservada. Pero en Egipto tenía más importancia (*cf.* n.172), lo que delata el origen de estas fuentes.

²⁹⁴ West 1983 los adscribe a la de Eudemo. El ἔν τῆι Θεογοίαι de Clemente puede referirse a cualquiera. Tomar versos de Homero como en *OF* 330 debía ser bastante común para la labor compilatoria de los poetas órficos tardíos, como el compositor de las *Rapsodias*, a la hora de rellenar lagunas narrativas. La “Desaparición de Dioniso” no se refiere a un obra con ese título, sino a un episodio concreto de una teogonía (*cf.* Bernabé 2003, 201). La misma palabra aparecía en la crítica de Dioniso de Halicarnaso (*Ant. Rom.* 2.19.1-2) a las teogonías griegas (citado *supra* II.3.3.1).

²⁹⁵ West 1983, 276: Su paralelo homérico, sugerido por el tratado fuente de Clemente, está en la *Nekyia*.

²⁹⁶ En la tradición órfica, al contrario que en la homérica, no aparece una mujer concreta que pudiera ser insultada en el Hades como Agamenón hace con Clitemnestra en *Od.* 9.427. Decir que una mujer es aún peor que un perro puede aludir a una visión de los destinos de las almas como en los mitos platónicos.

Al componer Orfeo:

“El agua es muerte para el alma, para las aguas la tierra,
Del agua nace la tierra y de la tierra a su vez el agua
Y de esta, el alma, que se intercambia con el éter universal” (OF 437)

Heráclito inspirado en estos versos escribe así sus palabras:

“el agua es muerte para las almas, y la tierra es muerte para el agua, pero el agua sale de la tierra y del agua el alma” (fr. 22 B 36 D.-K.)

Parece claro que estos tres versos son la base de la afirmación posterior, procedente del mismo tratado, de que Heráclito tomó toda su filosofía de Orfeo (σιωπῶ δὲ Ἡράκλειτον τὸν Ἐφέσιον, ὃς παρ’ Ὀρφέως τὰ πλεῖστα εἴληφεν)²⁹⁷. Pero es evidente que, al menos en lo que respecta a estos tres versos, es exactamente al revés, pues se inspiran claramente en el fragmento de Heráclito²⁹⁸. Clemente ha sido censurado como un copista ciego de sus fuentes que no reflexiona sobre ellas, puesto que cae en tan burda trampa cuando sabe, como demuestra en otros textos²⁹⁹, que al menos cierta poesía órfica fue compuesta por autores posteriores. Sin embargo, hay que tener en cuenta que es parte de su estrategia apologética situar a Orfeo a la cabeza del pensamiento griego porque era más fácil probar su dependencia de la Revelación, y sin duda es más conveniente para su frecuente uso de Heráclito como apoyo de sus tesis³⁰⁰ hacerle depender de Orfeo que viceversa.

La cuestión es, ¿quién compuso estos versos heraclitianos? El pasaje que sigue inmediatamente a éste nos puede iluminar (*Strom.* 6.2.17.2).

Ναὶ μὴν Ἀθάμαντος τοῦ Πυθαγορείου εἰπόντος "ὦδε ἀγέννατος παντὸς ἀρχὰ καὶ ριζώματα τέσσαρα τυγχάνοντι, πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ, γῆ· ἐκ τούτων γὰρ αἱ γενέσεις τῶν γινομένων" ὁ Ἀκραγαντίνος ἐποίησεν Ἐμπεδοκλῆς·
τέσσαρα τῶν πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσσειται ὅσα τ' ἔασιν.

Y en efecto, Atamante el Pitagórico dice “así hay cuatro principios no generados, raíces de lo que resulta: el fuego, el agua, el aire y la tierra: de éstos vienen las generaciones de los seres”. Empédocles de Agrigento dice:

Escucha primero, cuatro son las raíces de todas las cosas:
fuego y agua y tierra y la altura inmensa del aire:
pues de ellos viene cuanto era y será y es.

²⁹⁷ *Strom.* 6.2.27.1 = OF 1145. Cf. OF 454-456 para algunos fragmentos de Heráclito que apuntan a cierta influencia del orfismo en su obra, y la introducción de Bernabé a estos fragmentos sobre esta vieja discusión.

²⁹⁸ Stemplinger 1909; West, 1971, 151; Sider 1997, 147.

²⁹⁹ *Strom.* 1.21.131ss. Las críticas a Clemente rayan lo personal en Stemplinger 1909, 63, 66, 73.

³⁰⁰ Wiese 1963. Cf. V.2.3.3 *infra*.

Clemente cita un fragmento de Atamante el pitagórico³⁰¹ que enuncia una cosmología basada en los cuatro elementos, de los que vienen las generaciones de los seres. Dice que Empédocles tomó de él esta idea³⁰². Puesto que parece claro que los pitagóricos antiguos no tenían una teoría de los cuatro elementos³⁰³, que fue primero formulada por Empédocles y luego extendida por los estoicos, podemos estar seguros de que tenemos aquí un caso paralelo al anterior de paráfrasis e inversión cronológica. El objetivo es obvio: dar prestigio a la escuela pitagórica haciendo a un miembro suyo πρῶτος εὐρετής de toda teoría que encontrase su lugar en la amalgama ecléctica de estoicismo y platonismo que empezaba a imponerse a fines de época helenística³⁰⁴. Este imperialismo intelectual de los neopitagóricos, que tenían que distinguirse por estos aspectos formales de prioridad cronológica ya que difícilmente podían hacerlo por la originalidad de sus ideas, está bien atestado³⁰⁵.

El caso de Atamante es tan paralelo al *OF* 437, citado justo antes, que es de sentido común buscarles una explicación unitaria. Y no es difícil encontrarla si pensamos en los ataques de Heráclito contra el hombre al que los (neo)-pitagóricos más reverenciaban, la principal fuente de identidad diferenciadora de su propia escuela. En el fr. 129 D-K Heráclito acusa a Pitágoras de haber tomado su doctrina de antiguos libros, aludiendo, suele pensarse³⁰⁶, a obras órficas. Sería muy torpe acusar a Heráclito de depender de Pitágoras, pues su animadversión debía ser tónica. La mejor solución sería acusarle, como hace Clemente en *Strom.* 6.2.27.1 recogiendo de su fuente, de haber tomado sus ideas de Orfeo. Los neopitagóricos se consideraban los depositarios de la sabiduría órfica³⁰⁷, y éste era el mejor método para colocarse en un plano superior a Heráclito y posibilitar la apropiación de toda idea heraclitiana que quisieran a través de versos órficos, que por supuesto serían interpretados *more pythagorico*³⁰⁸. De paso

³⁰¹ Desconocido en otras fuentes salvo una mención de Jámblico en una lista de pitagóricos (*VP* 267).

³⁰² Los tres versos de Empédocles no son recogidos como fragmento genuino por Diels-Kranz, puesto que coinciden con sus fr. 6.1; 17.18; 21.9 respectivamente. Si estos tres versos son unidos artificialmente para facilitar la comparación con Atamante, el paralelismo de esta sección sobre el plagio con *OF* 690 se acentúa, pues recordemos que también se juntaban dos versos de Homero para demostrar el plagio.

³⁰³ Burkert 1972, 297 n.101

³⁰⁴ Dillon 1988 describe el panorama ecléctico de la época.

³⁰⁵ Burkert 1972, 94ss. Dillon 1988, 119-122. *Cf.* III.2.3 *supra*.

³⁰⁶ Burkert 1972, 130-132.

³⁰⁷ Jámblico (*VP* 146) cuenta la historia de que Pitágoras fue iniciado en los misterios órficos por Aglaofamo. Brisson 2000 cree que es un invento del mismo Jámblico.

³⁰⁸ West (1971, 151) atribuye estos versos a “pre-Stoic Heracliteans”. Pero Heráclito, y es de suponer que sus discípulos también, mantenían una actitud muy crítica hacia el orfismo y no es probable que hubieran compuesto poemas pseudo-órficos, al contrario de los pitagóricos. En todo caso podría decirse que son versos de inspiración estoica, pues los estoicos también tienen una idea cíclica y también usan la autoridad de Orfeo (*OF* 1133). Pero el paralelo con Atamante parece dejar claro que la fuente es pitagórica. Decir que

respondían a la insolencia de Heráclito contra su maestro tornando contra él su propia acusación. En el punto siguiente (IV.5.1.3) completaré la explicación de la intención neopitagórica.

Así, el estudio de esta sección sobre el plagio empezó como parte de la continuación cristiana de la tradición apologética judía, y ha terminado en una fuente de raíz claramente neopitagórica. La conexión entre el judaísmo alejandrino y el neopitagorismo está poco estudiada, entre otras cosas por la falta de información, pero parece claro que al menos Clemente bebe del caudal en gran parte común de ambas tradiciones. Veamos ahora, pues, otros fragmentos órficos de raíz claramente neopitagórica, que podrán ponerse en relación con los que acabamos de ver.

6. Fragmentos de origen neopitagórico

6.1. Clemente, *Stromata* 5.8.

6.1.1. Los textos

El principio del Libro V de los *Stromata* se dedica a justificar la interpretación alegórica de la Biblia, sometida a ataques tanto de la reacción pagana anticristiana como de otros cristianos que veían en ella el peligro de contaminación de la filosofía griega. Contra los primeros, el argumento de que los paganos también interpretaban sus “escrituras” de modo simbólico y alegórico era sin duda de gran valor, y es prueba de la audiencia pagana, al menos en esta parte, para la que Clemente escribe los *Stromata* el que dedique esta sección a mostrar ejemplos del simbolismo de los textos paganos. Entre ellos, por supuesto, no podía faltar Orfeo, del que se nos han transmitido tres fragmentos.

En apariencia presentan grandes diferencias entre sí: *OF* 438 son cuatro versos sobre la circularidad del destino humano, 357 un verso sobre el agua de las ninfas, y 407 I la interpretación de Epígenes de algunas palabras de un poema órfico. Las fuentes de Clemente no están claras y sólo podemos hacer conjeturas más o menos probables: Dídimo o Dionisio Tracio, mencionados en el contexto inmediato son opciones probables, pero no está claro dónde empieza uno y dónde acaba otro³⁰⁹. Lo que es

Clemente lo toma de fuentes neopitagóricas que a su vez se han apropiado de versos estoicos es posible, pero supone multiplicar los entes sin necesidad.

³⁰⁹ El *OF* 438 se introduce a propósito de una cita del Περὶ ἐμφάσεως (*Sobre el significado*) de Dionisio Tracio (que según apuntó ya Schmidt 1852, 370 puede ser la base de muchas de las explicaciones sobre el simbolismo de Clemente en esta sección), pero no está claro si el fragmento proviene de él mismo o lo asocia

evidente es que la mayor parte de los textos citados en esta sección primera del libro V sobre el simbolismo hacen referencia a los pitagóricos. El estado fragmentario y desprovisto de contexto de los tres fragmentos los hace apenas comprensibles, lo que ha provocado que la crítica apenas les preste atención en comparación con otros fragmentos órficos. Pero si, apoyados en la idea de que provienen de una fuente o grupo de fuentes común, tratamos de interpretarlos conjuntamente, cobran mayor claridad.

Strom. 5.8.45.4 ἀλλὰ καὶ Διονύσιος ὁ Θράιξ ὁ γραμματικὸς ἐν τῷ *Περὶ τῆς ἐμφάσεως* (52 Linke) περὶ τοῦ τῶν τροχίσκων συμβόλου φησὶ κατὰ λέξιν· ἔσημαινον γοῦν οὐ διὰ λέξεως μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ συμβόλων ἔνιοι τὰς πράξεις. διὰ λέξεως μὲν ὡς ἔχει τὰ λεγόμενα Δελφικὰ παραγγέλματα, τὸ "μηδὲν ἄγαν" καὶ τὸ "γνώθι σαυτὸν" καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, διὰ δὲ συμβόλων ὡς ὁ τε τροχὸς ὁ στρεφόμενος ἐν τοῖς τῶν θεῶν τεμένεσιν εἰλκυσμένος παρὰ Αἰγυπτίων καὶ τὸ τῶν θαλλῶν τῶν διδομένων τοῖς προσκυνουσι. φησὶ γὰρ Ὀρφεὺς ὁ Θράικιος·

θαλλῶν δ' ὅσα βροτοῖσιν ἐπὶ χθονὸς ἔργα μέμηλεν,
οὐδὲν ἔχει μίαν αἴσαν ἐπὶ φρεσίν, ἀλλὰ κυκλεῖται
πάντα πέριξ, στήναι δὲ καθ' ἐν μέρος οὐ θέμις ἐστίν,
ἀλλ' ἔχει, ὡς ἦρξαντο, δρόμου μέρος ἴσον ἕκαστος (*OF* 438).

οἱ θαλλοὶ ἦτοι τῆς πρώτης τροφῆς σύμβολον ὑπάρχουσιν, ἢ ὅπως ἐπιστῶνται οἱ πολλοὶ τοὺς μὲν καρποὺς δι' ὅλου θάλλειν καὶ αὔξεσθαι διαμένοντας ἐπὶ πλείστον, σφᾶς δὲ αὐτοὺς ὀλίγον εἰληχέιναι τὸν τῆς ζωῆς χρόνον, τούτου χάριν διδόνσθαι τοὺς θαλλοὺς βούλονται, ἴσως δὲ καὶ ἵνα ἐπιστῶνται, ὅτι, ὡς οὗτοι {αὐ} καίνονται οὕτως καὶ αὐτοὺς δεῖ τοῦτον τὸν βίον ταχέως ἐκλιπεῖν καὶ πυρὸς ἔργον γενέσθαι'

También Dionisio Tracio el gramático en *Sobre el significado* dice así sobre el simbolismo de las ruedecitas: "no significan sólo lo literal, sino que algunos, simbólicamente, significan los actos: en sentido literal, como los llamados preceptos délficos, el "nada en demasía", el "conócete a ti mismo" y similares, y en sentido simbólico, como la rueda que torna impulsada en los templos de los egipcios, y lo de los ramos entregados a los que se arrodillan. Pues el tracio Orfeo dice:

"De todos los ramos de los que los mortales se ocupan sobre la tierra ninguno tiene en su mente un único destino, sino que gira todo en un ciclo, y detenerse en una parte no es lícito, sino que tiene, ya que han empezado, cada uno una parte igual en el curso" (*OF* 438).

Los ramos son el símbolo de la primera comida, o para que la gente sepa cosechar frutos y crecer perseverando al máximo, conscientes de que les toca poco tiempo de vida, gracias a lo cual quieren dar los ramos, y quizás también para que sepan que, tal como éstos se quemar, así ellos habrán de abandonar pronto esta vida y ser pasto del fuego.

La cita de Dionisio Tracio viene a seguir inmediatamente la interpretación del pitagórico Andrócides de los *Ephesia Grammata* citada en II.3.5.4. Cualquiera que sea la interpretación de *OF* 438, hay un componente innegable: una idea del movimiento cíclico del cosmos (incluyendo a los hombres, que no pueden escapar de este destino

Clemente (*cf.* aparato crítico en Bernabé *ad loc.*). Igualmente, Dídimo es mencionado inmediatamente antes de *OF* 357. Dado que es el último cronológicamente de todas las autoridades citadas en la sección, y conociendo su inmensa actividad recopilatoria, también es tentador poner una obra suya en la base del pasaje.

circular) que se expresa partiendo de la metáfora de los ramos que se otorgan a los hombres. West³¹⁰ lo atribuye a una explicación de ritos. Creo que es más lógico dar a θαλλός el significado de “regalo anual” que algunos papiros del II a. C. evidencian³¹¹, porque explica más fácilmente su asociación con el destino circular³¹². Pero su significado botánico no se pierde, porque el ἐπὶ χθονὸς puede indicar “este mundo” y al tiempo guardar cierta connotación agrícola de “sobre la tierra”³¹³.

Strom. 5.8.49.3 (OF 407): τί δ'; οὐχὶ καὶ Ἐπιγένης ἐν τῷ περὶ Ὀρφέως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ' Ὀρφεί ἐκτιθέμενός φησι κερκίσι καμπυλόχρῳσι τοῖς ἀρότροις μηνύεσθαι, στήμοσι δὲ τοῖς αὔλαξι· μίτον δὲ τὸ σπέρμα ἀλληγορεῖσθαι, καὶ δάκρυα Διός τὸν ὄμβρον δηλοῦν. Μοίρας τε αὐτὰ μέρη τῆς σελήνης, τριακάδα καὶ πεντεκαίδεκάτην καὶ νουμειάν· διὸ καὶ λευκοστόλους αὐτὰς καλεῖν τὸν Ὀρφέα φωτὸς οὔσας μέρη. πάλιν ἄνθιον μὲν τὸ ἔαρ διὰ τὴν φύσιν, ἀργίδα δὲ τὴν νύκτα διὰ τὴν ἀνάπαυσιν, καὶ Γοργόνιον τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον, Ἀφροδίτην τε τὸν καιρὸν καθ' ὃν δεῖ σπεῖρειν, λέγεσθαι παρὰ τῷ θεολόγῳ. ταῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἠνίσσαντο, Φερσεφόνης μὲν κύνας τοὺς πλανήτας, Κρόνου δὲ δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες.

¿Y qué? ¿Acaso Epígenes en *Sobre la poesía de Orfeo* explicando las expresiones propias de Orfeo no dice que “lanzaderas circulares” indican los arados, “urdimbre” los surcos; “hilo” se alegoriza como la semilla, y “lágrimas de Zeus” muestran la tormenta. “Moiras” son las partes de la luna, el mes y la quincena y el mes lunar: por eso también las llama Orfeo “las de blanco vestido”, al ser partes de la luz. A su vez “florido” es el verano por la naturaleza, “argís” es la noche por procurar el descanso, y “Gorgonio” es la luna por el rostro que tiene, “Afrodita” el tiempo adecuado para sembrar, dice el teólogo. Los pitagóricos también explicaban por enigmas estas cosas, alegorizando “los perros de Perséfone” como planetas y “el llanto de Crono” como el mar.

En las explicaciones de Epígenes, también encontramos la idea agrícola, al menos en sus explicaciones, donde κερκίς (lanzadera) significa “arado”, μίτος (hilo) es “semilla”, etc. Parece claro³¹⁴ que Epígenes alude al poema *Peplo*, y la interpretación podría muy bien no ser arbitraria, puesto que el peplo como símbolo de la tierra aparecía

³¹⁰ 1983, 267. La idea es perfectamente arbitraria, pues nada hay en los cuatro versos que conecte con un uso ritual (aunque sí en la asociación de Dioniso Tracio a los θαλλοί que portan los egipcios). Pero West gusta de ver en los ramos un elemento ritual báquico, origen del omnipresente tirso, interpretando por ejemplo βάκχος como “ramo” en su origen (1996, 374-375).

³¹¹ LSJ: “III. *gift* (prob. at first a branch, later in other forms) given to a landlord by one whose bid for a lease was accepted, UPZ112 iii 15 (ii B.C.); repeated annually, P.Ryl.167.16 (i A.D.), etc.; esp. at festivals, P.Amh.2.93.11 (ii A.D.); *gratuity* additional to wages, P.Cair.Pris.31.21 (ii A.D.); any *gift* given annually at a festival, Ps.-Callisth.1.32.” Las apariciones en papiros podrían hacer pensar que una vez más nos encontramos ante un texto de origen egipcio. Estamos de nuevo ante la inevitable duda de si debemos o no extrapolar los datos papirologógicos fuera de Egipto.

³¹² Es lo que busca la *emendatio* de θαλλῶν por φύλλων, conectando con la famosa sentencia de *Il.* 6.146-9. Pero lo impide la asociación mencionada con los θαλλοί que portan los sacerdotes egipcios.

³¹³ Cf. la doble connotación del término en Hes. *Op.* 521, 822, 90. La vinculación consciente de estos versos con el poema de Hesíodo y sus enseñanzas al tiempo agrícolas y sapienciales es clara, empezando por βροτοῖσιν ἐπὶ χθονὸς ἔργα: cf. *Op.* 238 y comentario de West 1996 *ad loc.*

³¹⁴ West 1983, 35. La cita de *Strom.* 1.21.131, en que atribuye al pitagórico Brontino los poemas órficos *Peplos* y *Physiká*, hace suponer que conoce ambos textos.

ya en la *Teogonía* de Ferecides. Es posible, pues, que el poema tuviera una fácil lectura agrícola a partir de la literalidad del poema referida a la tela. Pero no se limitaba a ésta: el fragmento continúa diciendo que los pitagóricos solían alegorizar “los perros de Perséfone” como planetas y “las lágrimas de Crono” como el mar. Esto es, no interpretaciones agrícolas, sino astronómicas y físicas. Y si Epígenes adscribió (*Strom.* 1.21.131.5) el *Peplo*, y no sólo su interpretación, al pitagórico Brontino, es porque debió encontrar en el texto mismo cierto tono pitagórico que facilitara su interpretación, un tono que no se quedase en la fertilidad de la tierra sino que tuviera perspectivas más cósmicas.

¿Cómo serían estas especulaciones? El texto es demasiado fragmentario para concluir nada definitivo, pero las referencias pitagóricas y la conexión agrícola permiten ensayar una explicación parecida al *OF* 438 que se ha citado justo antes. El ritmo cíclico de la agricultura ha sido frecuentemente tomado como un símbolo religioso o antropológico, y eso hace sospechar la presencia una idea de circularidad que el estado fragmentario y alusivo del texto no deja ver a plena luz. Por ello no sería tal vez un excesivo “pitagorismo moderno” ver un significado cíclico al ir y venir de la lanzadera³¹⁵, o tomar μίτος en el sentido de “hilo del destino”, llegando así a una interpretación paralela al *OF* 438: una metáfora agrícola daría pie a interpretaciones acerca del ciclo de los seres y del destino de los hombres dentro de este ciclo. Esta interpretación agrícola de Epígenes –basada en metáforas no alegóricas³¹⁶– es compatible con otra más cósmica y alegórica, aunque son distintas, como muestra la estructura de la cita de Clemente, que las separa con un ταῦτα καὶ³¹⁷. Pero la conciencia del doble nivel interpretativo no impide, antes bien, apoya, que partan del mismo texto, incluso que la interpretación más elevada (cósmica) parta de la más primaria (agrícola). Puesto que sabemos que Epígenes adscribe el *Peplos* mismo a Brontino, es fácil suponer que ambas interpretaciones estaban ya engarzadas ya en el poema, compuesto desde su origen para ser inmediatamente alegorizado³¹⁸.

³¹⁵ Desde Lobeck 1829 (*cf.* Bernabé *ad loc.*) se suele corregir καμπλόχρωσι por καμπυλόχοισι (provisto de ruedas) aduciendo que el primero no parece añadir nada al adjetivo κάμπυλος (curvo), pero la lectura transmitida por los MSS puede ser respetada si se piensa en esta idea de circularidad. Incluso podría pensarse que el sufijo redundante –χρωσι enfatiza esta idea, como si se tradujera por “circularado”, “circularil” o similar.

³¹⁶ Linforth 1941, 114.

³¹⁷ La doble interpretación es paralela a la que encontramos en el texto que acompaña al *OF* 438 interpretando el significado de los θαλλοί: una primera, más básica, agrícola, y otra de consecuencias metafísicas.

³¹⁸ Es el modelo inverso a lo que encontramos en el *P. Derveni*, un poema teogónico con una interpretación cosmológica en prosa que se aleja mucho del sentido original del poema (aunque *cf.* Betegh 2004 sobre sus

Entre estos dos fragmentos (*OF* 438 y 407) Clemente cita otro totalmente críptico y carente de contexto, en una sección cuya fuente es Dídimo (*Strom.* 5.8.46.4):

Ναὶ μὴν ἡ στοιχειωτικὴ τῶν παίδων διδασκαλία τὴν τῶν τεττάρων στοιχείων περιείληφεν ἑρμηνείαν. βέδου μὲν γὰρ τοὺς Φρύγας τὸ ὕδωρ φησὶ καλεῖν, καθὰ καὶ Ὀρφεύς·

καὶ βέδου νυμφάων καταλείβεται ἀγλαδὸν ὕδωρ (*OF* 357).

Y el aprendizaje del alfabeto por los niños conlleva la explicación de los cuatro elementos: pues dicen que los frigios llaman *bedy* al agua, como dice Orfeo:

“y el *bedy* de las ninfas gotea, hermosa agua” (*OF* 357).

Este verso se cita a continuación del *OF* 438, como ejemplo de la explicación de Dídimo de la palabra frigia βέδου como agua. La presencia de una palabra extranjera es muy rara en la poesía hexamétrica, y es probable que haya que vincularla al aspecto más mágico del orfismo³¹⁹. Pero hay algo que lo conecta con los otros dos fragmentos: la presencia del “agua de las Ninfas” recuerda a la fertilidad que también transmite la sensación de abundancia del verbo καταλείβεται. Y de nuevo este verso que parece relacionarse con la fertilidad de los campos se usa en un texto concebido como una explicación (ἑρμηνεία) de los cuatro elementos que componen el cosmos. Es, pues, perceptible la misma constante de interpretación cósmica sobre base agrícola.

6.1.2. Interpretación conjunta de los fragmentos

El fondo común a estos tres fragmentos es un ciclo cosmo-antropológico expresado a través de la imagen de los elementos naturales. Curiosamente, es exactamente el mismo contenido de los versos órficos que imitaban un verso de Heráclito (*OF* 437) que, como vimos en la sección anterior, debían proceder también de un poeta (neo-) pitagórico³²⁰. Vuelvo un momento a este fragmento, citado en IV.5.6 para interpretarlo a esta luz:

Parto de la interpretación de West (1971, 151) del fr. 36 D-K de Heráclito, en conexión con otros fragmentos, que parece adecuada también a los versos órficos que lo

coincidencias teológicas de fondo). Es menos artificial la técnica de componer poemas que facilitan su propia alegoría, y luego adscribirlos a Orfeo. Sería una estrategia posterior a los alambicados esfuerzos del comentarista de Derveni. Por eso Epígenes no atribuye el poema a Orfeo y su interpretación a un pitagórico, sino directamente el poema a un pitagórico.

³¹⁹ La sección entera (5.8.46-49, cf. Le Boulluec 1981 *ad loc.*) transmite la impresión de que se trata de textos de uso mágico reinterpretados: se alegorizan los χαλινοί (palabras sin sentido que facilitan la mnemotecnica para que los niños aprendieran el alfabeto). El proceso de pérdida de sentido y reinterpretación de fórmulas es similar al que sufren los *ephesia grámmata* (cf. Bernabé 2003b), citados por Clemente justo antes (5.8.45) e interpretados de manera similar por el pitagórico Andócides.

³²⁰ Tal vez fuera posible conectarlo con el *OF* 691, que vimos citado por Clemente al final del libro V, cuyo ejemplo de la omnipotencia del dios supremo es que rige las estaciones naturales.

imitan: según West la secuencia alma-agua-tierra-agua-alma se refiere al ciclo generativo padre-yo-hijo. Pero este ciclo individual está formando parte de un ciclo mayor, el Gran Año del cosmos: un esquema tomado de la analogía del día y el año solar. En este Gran Año hay periodos secos y húmedos –mejores y peores para el alma respectivamente– paralelos a las estaciones naturales del año.

Si esta interpretación es correcta, el ciclo generativo de Heráclito no está muy lejos de la doctrina más característica del pitagorismo, la reencarnación de las almas. No es que Heráclito defendiera la metempsicosis, sino que su manera de expresar el ciclo cósmico en que hombre participa puede transformarse fácilmente en una manera de expresar la reencarnación: *πάλιν* y *ἀμοιβή* son vocabulario típicamente órfico para referirse a la metempsicosis³²¹. De modo que si el tercer verso (*ἐκ τοῦ δὴ ψυχῆ ὄλον αἰθέρα ἀλλάσσοι*): “y del agua, el alma, que se intercambia con el éter universal”) es la adición del falsificador pitagórico a la sentencia de Heráclito, es ahí donde deberemos buscar la novedad respecto a éste: Aristóteles decía que la doctrina del alma expresada en los poemas órficos es que se inspiraba del aire. Para conciliar esta información con la doctrina tradicional de la metempsicosis, solemos suponer que las almas destinadas a renacer ocupaban los niveles del aire³²². Es precisamente eso lo que el tercer verso expresa.

Así, lo que muestra el *OF* 437 es el esfuerzo pitagórico por conciliar su doctrina tradicional del movimiento cíclico de las almas con el ciclo cósmico heraclitiano en el que las almas participaban (probablemente pronto interpretado en combinación con la teoría de los cuatro elementos), y presentar el resultado como su propia teoría desde tiempos antiguos, por medio del efectivo instrumento de la poesía órfica.

Podemos volver ahora al *OF* 438, sobre los ramos, y tratar de interpretarlo a la misma luz. No sólo encontramos el ciclo cósmico explícitamente aludido (*πάντα περίξ*)³²³, sino que no sería difícil encontrar en este fragmento una referencia la

³²¹*OF* 338, Pind. fr. 133 Snell-Maehler (*OF* 443). La presencia de la reencarnación en los versos órficos del *OF* 437 puede añadirse a las razones aducidas antes (cf. n. 308) para atribuir el fragmento a los neo-pitagóricos y no a unos “pre-Stoic heracliteans”. Los versos órficos no son incompatibles con la reencarnación, como parece pensar Sider 1997, 147. Por eso la corrección de Marcovich 1973 de *γαῖα* en vez de *ἀμοιβή* no me parece adecuada. El propósito del poeta es adaptar el ciclo heraclitiano a las doctrinas pitagóricas, y es natural usar vocabulario órfico para hacer versos órficos, aparte de que *ἀμοιβή* también aparece en el fr. 90 D-K de Heráclito. La misma técnica puede observarse en poemas tardíos órficos, mágicos y astrológicos, o en las falsificaciones órficas judías.

³²² Guthrie 1952, 186. Cf. el *De anima* de Gregorio de Nazianzo, comentado en IV.8.3.2 *infra*.

³²³ Las mismas palabras aparecen en el episodio (*OF* 237) de Zeus atándolo todo con una cadena de oro, convincentemente interpretada por West (1983, 237) como una alegoría estoica de la *heimarmene* (es decir, el destino ineludible concebido circularmente) incluida en las *Rapsodias*.

reencarnación. El mensje de los dos primeros versos parece realmente una afirmación de la metempsicosis: “no hay una sola vida sobre cada mente, sino que todo es cíclico”. Los dos versos siguientes recuerdan la imposibilidad de salir del ciclo de la reencarnación que se anunciaba para aquellos que no se sometieran a ciertas τελεταί o no siguieran un cierto βίος (o ambos a la vez). El vocabulario órfico tradicional – κυκλείται, οὐ θέμις ἐστίν³²⁴ – se mezcla con la novedad heraclíteo-estoica del ciclo cósmico.

El ciclo de las reencarnaciones se integra así en el ciclo cósmico en *OF* 437 y 438 a través de la imaginería del ciclo natural. Es probable que la teoría de los cuatro elementos, que ya vimos en los versos de Atamante que el neopitagorismo aceptaba, cupiera en el mismo esquema, pues la distancia con el ciclo cósmico es fácil de salvar³²⁵, y el vocabulario corresponde: ὕδωρ, γαῖα, αἰθήρ en *OF* 437; y πῦρ también, si el comentario de Clemente (o su fuente Dionisio Tracio) tras *OF* 438 sobre que οἱ πολλοί deben conocer su terrible destino de las llamas tras la muerte, guarda cierto contenido de la continuación de los versos órficos: sería lo más lógico en un poema sobre la suerte de las almas³²⁶.

Esta combinación a través de una imagen poética, del ciclo de las reencarnaciones, el ciclo cósmico y los cuatro elementos es un fiel reflejo de las vías de expansión de la literatura órfica a nuevos temas. Hace casi un siglo J. Heeg hizo una interesante sugerencia sobre el fragmento de Epígenes, que no ha sido muy tomada en cuenta después. Dijo que sus interpretaciones eran de versos del poema *Georgia*, un poema que, bajo la forma de la poesía didáctica de agricultura cuyo modelo son los *Trabajos y los Días* de Hesíodo, era uno de los poemas astrológicos atribuidos a

³²⁴ κύκλος: *OF* 348, 488 (cf. Bernabé- Jiménez 2001, 159-164 con paralelos). θέμις ἐστίν: *OF* 1 y *loc. sim.*

³²⁵ La idea del ciclo de las almas no es tan distinta del ciclo general de la vida (Bernabé-Jiménez 2001, 159-60). Platón hace en el *Timeo* una gran síntesis entre un cosmos circular (aunque no cíclico) compuesto de los cuatro elementos y la teoría de la transmigración de las almas, que tuvo una gran repercusión.

³²⁶ Tal vez también la continuación de los versos aludiera a los castigos, compatibles con la reencarnación en el esquema órfico (cf. Pind. *Ol.* 2.56ss. en un pasaje de admitidas resonancias órficas: *OF* 445V). El fuego como castigo es una imagen mucho más cristiana que órfica, aunque en la cerámica apulia y en el *Axioco* aparece, lo que no permite descartar su presencia en poemas escatológicos órficos (cf. III.6). Podemos sospechar que hubiera algún medio de liberarse del terrible destino circular, que se expusiera en los versos siguientes que Clemente o su fuente omiten. También él, como cristiano, debe pensar que hay algún medio de escapar del fuego eterno, la conversión para los pocos escogidos. Si omite los versos que siguieran y que su propia interpretación presupone, es bien porque no los transmitía su fuente, bien porque no quiere apartarse de su discurso sobre el simbolismo: Clemente expone con gusto las doctrinas rivales, paganas o heréticas, cuando se propone refutarlas (*Strom.* 3.1ss; 5.89.2-7), pero también tiene el propósito declarado de no aburrir a sus lectores con largas digresiones (*Strom.* 6.15).

Orfeo³²⁷. La idea ha sido justamente desechada³²⁸, pero nos pone sobre la pista de los mecanismos de expansión de la poesía órfica a nuevos campos.

No hay rastros claros de astrología en el fragmento de Epígenes: Gorgonion como la luna y las Moiras como partes del mes lunar parecen ser simples metáforas y el contexto es claramente agrícola. Pero lo cierto es que estas imágenes no están muy alejadas de las que los poemas astrológicos utilizan, y no es extraño que llevaran a Heeg a un error de apreciación. Además, un destino fijo del hombre como el sugerido por *OF* 438, la implicación en éste de elementos naturales y astronómicos (como metáforas, no como factores determinantes) no están lejos de las ideas astrológicas que penetraron en el mundo griego desde finales del III a. C. Pronto se expandieron de los niveles bajos en que se habían extendido en un principio a las clases cultas y las escuelas filosóficas. El neoplatonismo tardío se vio muy influido por la astrología a la que trataron de amalgamar con su antigua tradición.

Los fragmentos analizados no son astrológicos, sino poesía de tono neopitagórico. Pero se puede ver en ellos la razón por la que un tiempo después se empezó a atribuir poesía astrológica a Orfeo. La idea de un ciclo cósmico expresado a través de imágenes naturales y astronómicas ofrecía una estupenda base para ser reutilizada en la poesía astrológica, del mismo modo que el vocabulario órfico del ciclo de reencarnación había sido adecuado para adaptar doctrinas estoicas. Posiblemente puede decirse lo mismo de la poesía botánica (*OF* 784-791) que también se atribuyó a Orfeo, partiendo tal vez de las imágenes vegetales y agrícolas de poemas órficos anteriores.

La poesía órfica tardía llegó a englobar una enorme masa de poemas sin ningún vínculo común religioso o filosófico, hasta el punto de que el nombre de Orfeo es el único vínculo que les une. Pero esta expansión no se llevó a cabo de una manera caótica y sin sentido, sino que sigue una evolución lógica en la que siempre se parte de elementos previos para desarrollos internos o adaptaciones de nuevos elementos. Estos fragmentos han ofrecido un excelente ejemplo de este proceso.

³²⁷ Heeg 1907, 38ss. Frente a la antigua consideración del *Peplos* como un poema astrológico, la interpretación cosmológica como la que propone West 1983 p.10-11 ha tenido mucho más éxito. La analogía con Ferecides es demasiado tentadora. Además, los paralelos de Claudiano (*De Rapt. Pros.* 1, 244-73), Nono (*Dion.* 5, 563- 6, 165) o Hipólito, *De Antichr.* 4 (*cf.* VI.3.4.1 *infra*), interpretando cosmológicamente el manto de Cristo, no tienen rastros de astrología.

³²⁸ Pues los versos de este poema que Tzetzes atribuye a Orfeo (*OF* 769) son en realidad de Máximo de Tiro. Cualquiera de las dos dataciones propuestas para Epígenes (discípulo de Sócrates o época helenística, *cf.* West 1983, 9) parece demasiado temprana para pensar que ya se componían poemas astrológicos atribuidos a Orfeo, pues los testimonios sobre éstos son mucho más tardíos.

5.1.3. Fuentes

Los fragmentos en la sección sobre el simbolismo y el que imita a Heráclito deben venir del mismo poema, o de poemas muy parecidos. ¿Cuándo datarlos? El único *terminus ante quem* que tenemos es que la fuente de Clemente para la sección sobre el plagio no debe ser muy posterior a Calímaco, el último poeta mencionado. De modo que podemos situarlos en el contexto del pitagorismo decadente o en el neopitagorismo naciente del siglo III-II a. C., que trata de apropiarse de las nuevas tendencias filosóficas de corte estoico (ciclo cósmico, cuatro elementos).

Podemos situar en los mismos círculos y la misma época los otros tres fragmentos órficos usados para la comparación con Homero en el tratado *Sobre el Plagio*, que además tienen ciertos rasgos que, pese a su carácter narrativo (lo que sitúa su origen claramente en una teogonía, que probablemente ha de ser prerrapsódica pues los conoce ya el tratado *Sobre el Plagio*), los sitúan en la misma órbita de imágenes que podrían servir de base a las interpretaciones epigénicas: *OF* 330 habla del árbol, del agua y de los vientos; *OF* 223 tiene como protagonista a Crono, en cuyas lágrimas Epígenes dice que los pitagóricos ven el mar; y el verso misógino de *OF* 846 podría tener su lugar en la justificación de la abstinencia sexual de la que ciertos pitagóricos podrían presumir. Puesto que el tratado era, como vimos, de ideología neopitagórica, no es extraño que seleccionaran de las teogonías los pasajes que encajaban con sus ideas.

Es imposible saber de qué poema provenían los fragmentos no teogónicos. Las interpretaciones de Epígenes parecen hacerse sobre el *Peplo* que él mismo adjudica al pitagórico Brontino³²⁹, por lo que es tentador adjudicar los dos grandes fragmentos *OF* 226 y 227 a los *Φυσικά* atribuidas al mismo autor, un título que no chocaría con el contenido de ambos fragmentos³³⁰. Pero esta propuesta no pasa de ser pura especulación imposible de demostrar.

Sean cuales sean, con toda seguridad Clemente no conoce estos poemas directamente, sino a través de fuentes intermedias que los interpretan o los usan, como él mismo, para ilustrar sus tesis. Las fuentes de Clemente, explícitamente declaradas por él mismo, son Dionisio Tracio (*OF* 438) del siglo I a. C., Dídimo (*OF* 357) del siglo I d. C., el tratado *Sobre el plagio* (*OF* 437) en torno al siglo II a. C., y Epígenes (*OF* 407). Aunque sea por congruencia con el resto de las fuentes, esto haría pensar en una

³²⁹ Brontino es una figura semilegendaria del pitagorismo antiguo, contemporáneo del fundador (Burkert 1972, 114). En época posterior se le adjudicaron obras (Thesleff 1961, 55).

³³⁰ Gagné (en prensa) data con buenos argumentos el poema *Φυσικά* en época clásica, con un contenido al tiempo teogónico, físico y escatológico, según se puede colegir de las dispersas referencias a éste.

datación de época helenística para este autor³³¹, al que además Clemente parece conocer directamente, pues le cita también en *Strom.* 1.21.131.5, y no a través de los demás autores citados. Por supuesto no podemos descartar que Epígenes sea citado por Dionisio o Dídimo y que sea él quien les suministre textos órficos a ellos y sólo indirectamente a Clemente: pero no hay prueba ninguna de que unos sean fuentes de otros, sino que al contrario, Clemente los cita a todos en el mismo plano. Además, la actitud de Clemente respecto a la poesía órfica parece ser similar a la de Epígenes: ambos son conscientes de que muchos poemas órficos no son de Orfeo, pero sin embargo los consideran de contenido interesante y mantienen la convención de su autoría, como delatan el título de la obra de Epígenes y el hecho mismo de dedicarle un estudio monográfico. Esta coincidencia de Clemente con Epígenes reforzaría la idea de una consulta directa y, por tanto, de una datación de éste a fines de época helenística.

En suma, el neopitagorismo se sirve y fomenta una filología de tono menor, paralela a la gran filología aristarquea. Es un movimiento, probablemente radicado en Alejandría, similar a la filología estoica de Pérgamo, en el sentido de que su interés no son los textos en sí, sino las consecuencias que pueden deducir de ellos, por lo que estudian temas paracientíficos como el simbolismo o el plagio. Comentan poemas órficos y los componen a su vez a imitación de ellos nuevos poemas que permiten interpretaciones más convenientes. De esta filología ideologizada³³² aprenden los apologistas judíos y después cristianos, que se dedican con entusiasmo a imitar su labor, por ejemplo en las comparaciones con Homero de Clemente y el Ps.-Justino que hemos tenido ocasión de comprobar. Veremos ahora otro ejemplo de adaptación de una imagen órfica utilizada por los neopitagóricos a las ideas cristianas.

6.2. *Protréptico* 1.5

En el libro I de su *Protréptico* Clemente opone el canto de Orfeo, los misterios, a su nuevo canto, los misterios del Logos salvador (*cf.* texto en *App.* 1). Ensalzando las virtudes de ese Logos se explaya en unas metáforas musicales que tienen un enorme

³³¹ Pace Linforth (1941, 114ss) seguido por West (1983, 9) que prefieren ver en este Epígenes a un discípulo de Sócrates.

³³² Un caso paralelo es el centón medioplatónico de origen alejandrino que acumula citas de Platón, Pitágoras, Empédocles y Heráclito y otros poetas sobre la caída del alma, y que es utilizado tanto por cristianos (Clemente, Hipólito), judíos (Filón) y griegos (Plutarco, Plotino, Hierocles). Sobre este centón, *cf.* Burkert 1975 y Mansfeld 1985. Destaquemos la cantidad de citas de Empédocles y Heráclito que aparecen en el tratado *Sobre el Plagio* que usa Clemente: es lógico porque la ideología del tratado no estaba muy alejada de la del centón sobre la caída del alma.

parecido a la teoría pitagórica de la armonía musical como fundamento del cosmos³³³. El poema órfico de fabricación neopitagórica *Lyra* se basaba en la imagen de la lira cósmica, que podemos suponer que no estaba lejos de la de otros textos órficos de tono pitagórico como el *Himno Órfico 34 a Apolo*, en el que se elogia su lira como fundamento del universo. Clemente, fiel a su metáfora, trasplanta esta obra del instrumento divino al canto mismo. El agente de la armonía cósmica es ahora la voz, no la lira, pero la idea es la misma. Las coincidencias, subrayadas en los textos que se ofrecen a continuación, son demasiado claras para ser casuales: no es necesario postular una relación intertextual, pero es evidente que se inspiran en las mismas concepciones.

Protr. 1.5.1.1 Τούτό τοι καὶ τὸ πᾶν ἐκόσμησεν ἐμμελῶς καὶ τῶν στοιχείων τὴν διαφωνίαν εἰς τάξιν ἐνέτεινε συμφωνίας, ἵνα δὴ ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἁρμονία γένηται. Καὶ θάλατταν μὲν ἀνήκεν λελυμένην, γῆς δὲ ἐπιβαίνειν κεκώλυκεν αὐτήν, γῆν δ' ἔμπαλιν ἐστερέωσεν φερομένην καὶ ὄρον αὐτὴν ἔπηξεν θαλάττης· ναὶ μὴν καὶ πυρὸς ὄρμην ἐμάλαξεν ἀέρι, οἴονεὶ Δῶριον ἁρμονίαν κεράσας Λυδίῳ· καὶ τὴν ἀέρος ἀπηνή ψυχρότητα τῇ παραπλοκῇ τοῦ πυρὸς ἐτιθάσευεν, τοὺς νεάτους τῶν ὄλων φθόγγους τούτους κρινὰς ἐμμελῶς. Καὶ δὴ τὸ ἄσμα τὸ ἀκήρατον, ἔρεισμα τῶν ὄλων καὶ ἁρμονία τῶν πάντων, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα διαταθέν, ἡρμόσατο τόδε τὸ πᾶν, οὐ κατὰ τὴν Θράκιον μουσικὴν, τὴν παραπλήσιον Ἰουβάλ, κατὰ δὲ τὴν πατριον τοῦ θεοῦ βούλησιν, ἣν ἐζήλωσε Δαβίδ.

Ordenó también todo el universo con elegancia y dirigió el desacuerdo entre los elementos a un orden de sinfonía, para que el cosmos entero sea armonía para Él. Extendió el mar embravecido, pero le prohibió que traspasara la tierra, y a ésta a su vez la afirmó cuando era arrastrada y la fijó como límite del mar: y también suavizó la fuerza del fuego con el aire, tal como si mezclara la armonía doria con la lidia: domó la dura frialdad del aire con la introducción del fuego, mezclando armoniosamente estos sonidos, los más extremos de todos. Este canto puro, apoyo del universo y armonía de todas las cosas, se extendió desde el centro hasta los límites y desde las cumbres hasta el centro, y armonizó todo el universo, no según la música tracia, semejante a la de Jubal, sino según el designio paternal de Dios, que admiró David.

H. O. 34.13-23. κλύθι μου εὐχομένου λαῶν ὑπερ εὐφροιν θυμῶ· τόνδε σὺ γὰρ λεύσσεις τὸν ἀπείριτον αἰθέρα πάντα γαίαν δ' ὀλβιόμοιρον ὑπερθέ τε καὶ δι' ἀμολγοῦ, νυκτὸς ἐν ἡσυχίαισιν ὑπ' ἀστεροόμματον ὄρφιν ῥίζας νέρθε δέδορκας, ἔχεις δέ τε πείρατα κόσμου παντός· σοὶ δ' ἀρχή τε τελευτή τ' ἐστὶ μέλουσα, παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρη πολυκρέκτωι ἁρμόξεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνωι, ἄλλοτε δ' αὐθ' ὑπάτης, ποτὲ Δῶριον εἰς διάκοσμον πάντα πόλον κρινὰς κρίνεις βιοθρέμμονα φύλα, ἁρμονίηι κεράσας ἡτὴν ἡ παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν, μίξας χειμῶνος θέρεός τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν, ταῖς ὑπάταις χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας, Δῶριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὤριον ἄνθος.

³³³ Cf. Molina 1998, Burkert 1972, 350-369 y West 1983, 30-32.

Escúchame con ánimo benévolo a mí que pido por los hombres,
pues tú ves todo este éter infinito
y la tierra feliz debajo, y a través de la penumbra,
 en la tranquilidad de la noche bajo la oscuridad de los ojos astrales
 has visto bajo tierra las raíces, y posees los confines del cosmos
 entero; contigo concuerdan el principio y el fin,
 tú haces florecer todo, tú armonizas todo el eje con tu cítara de muchos sonidos,
a veces vas al extremo de la cuerda más corta,
otras veces de la más larga, otras según el ritmo dórico
componiendo todo el eje distingues las especies vivientes,
mezclando con armonía el destino universal para los hombres
 aunando por igual para cada uno el invierno y el verano,
 distinguiendo en las cuerdas más largas el invierno, en las más cortas el verano
en el dórico la exuberante flor de la adorable primavera.

En el capítulo siguiente veremos el uso que Clemente hace de estas ideas pitagóricas para presentar los aspectos más novedosos del Logos bíblico en moldes conocidos. Baste aquí con confirmar que Clemente tenía presente al redactar su obra la *Lyra* u otro texto pitagórico similar: la relación de estas especulaciones con el mito de Orfeo puede ser idea exclusiva de Clemente, pero es probable que tomara su inspiración ya en sus fuentes pitagóricas³³⁴.

7. ¿Prácticas órficas?

La conexión de orfismo y pitagorismo no ocurre sólo en la literatura, donde al fin y al cabo predomina el material teogónico, sino sobre todo en el campo de la práctica. Una praxis vital, un *bíos* específico que definiera a unos “órficos” como tales es muy discutible para época clásica (*cf.* I.3.2 *supra*) pero desde luego es prácticamente inexistente en época imperial. Al menos esto se deduce de la inexistencia de testimonios, como vimos en el capítulo II, en comparación con la multitud de referencias a ritos y poemas concretos adscritos a Orfeo. En cambio, las escasas referencias a prácticas órficas coincidían con las pitagóricas. Con esta situación coinciden exactamente los testimonios cristianos. En efecto, tras todas las referencias a los misterios y poemas de Orfeo, sólo encontramos dos referencias a prácticas denominadas órficas. En la primera, Gregorio de Nazianzo³³⁵ dice: βάλλε μοι Πυθαγόρου τὴν σιωπὴν καὶ τοὺς κυάμους τοὺς Ὀρφικούς καὶ τὴν μερὶ τὸ Αὐτὸς ἔφα καινότεραν ἀλαζονείαν (échame el silencio de Pitágoras y las habas

³³⁴ *Cf.* Molina 1998. En Orígenes *CC* 6.22 Celso describe los misterios de Mitra y la cosmología derivada de ellos, en la que incluye un *mousikos logos*. Orígenes responde que en vez de esos debería contar los de Eleusis o Egina entre los griegos. Ambos misterios están relacionados con Orfeo (*OF* 535) pero no podemos saber si Orígenes pensaba en alguna cosmología ligada a ellos.

³³⁵ *Or.* 27.10 = *OF* 648 XIII

órficas y la última charlatanería del “él lo dijo”). La segunda es de Jerónimo³³⁶: *Orpheus in carmine suo esum carniū penitus detestatur* (Orfeo en su poema abomina totalmente de comer las carnes).

Ambos son dos testimonios tardíos y formulados en términos breves y generales, que se refieren a prácticas que los mismos cristianos atribuyen en muchas más ocasiones a los pitagóricos³³⁷. Las habas, de hecho, están entre otros *symbola* pitagóricos, y “órficas” es sobre todo un epíteto burlesco. El vegetarianismo viene como contenido en un vago *carmen* que no sabemos hasta qué punto es una referencia concreta, pero que en cualquier caso no indica en absoluto una praxis órfica al respecto. Cuestión distinta es si los pitagóricos practicaban realmente estos preceptos, pero en cualquier caso, ya no se prestigiaban, al contrario que los ritos o los mitos, poniéndolos bajo el nombre de Orfeo. Y si en algunos casos era así, los cristianos no tenían mayor interés en destacarlo: por ejemplo, no hacen mención ninguna a otra famosa prescripción ritual como la prohibición de los vestidos de lana³³⁸. Trataremos en el capítulo próximo de dar algunas razones de este silencio.

Destaquemos también que no hay rastro en los textos cristianos, en cualquier caso, de las reglas morales que tan alegremente se atribuyen en ocasiones a “los órficos”, empezando por las que los neoplatónicos tardíos les adjudican. Las únicas prácticas que podrían llamarse órficas serían las rituales, como los juramentos de secreto ya mencionados. Aunque como hemos visto en el capítulo II, los ritos órficos son más fantasmales que reales, más una tradición intelectual que unos *dromena* actualmente practicados. Esta es la impresión que deja una oscura afirmación de Clemente, en una sección de los *Stromata* (2.20.106) en que compara los preceptos rituales veterotestamentarios con los griegos, haciendo depender, por supuesto, los segundos de los primeros:

ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ <τὸν εὐρόντα> τὰς τελετὰς οὐ μόνον τινῶν ζώων ἀπαγορεύειν ἄπτεσθαι, ἀλλ’ ἔστιν ἃ καὶ τῶν καταθυομένων ὑπεξείλετο τῆς χρήσεως μέρη δι’ αἰτίας ἃς ἴσασι οἱ μύσται.

Creo que el que descubrió las *teletai* no sólo mandó apartarse de tocar algunos animales, sino también excluyó del uso las partes de los animales sacrificados por causas que los iniciados conocen.

³³⁶ *Adv. Iov.* 2.14 (PL 22, 317c Migne) = OF 630.

³³⁷ Ioann. Chrysost. *in Ioannem* (PG 59, 32) = OF 648 X; Clem. Alex. *Strom.* 3.3.24.1.

³³⁸ No sólo mencionada en textos antiguos como Heródoto, sino tardíos como Apuleyo o Macrobio (*cf.* II.3.3.2.2 *supra*).

El texto hace referencia seguramente a etiologías míticas de los tabúes rituales como el de la inscripción de Esmirna (*OF* 582). Parece que Clemente no conoce de cuáles se trata, aunque si recuerda los pasajes de su *Protréptico* sobre la prohibición de las granadas o el perejil es seguro que tiene una idea aproximada de qué se tratan. Aparte de este ambiguo texto, no hay ningún otro testimonio cristiano que relacione práctica alguna con ritos o poemas órficos. De hecho, la única práctica real que se documenta es el uso de un conjuro mágico de Orfeo que denuncia Atanasio de Alejandría (*OF* 822, citado en IV.2.2), lo que se corresponde con los papiros mágicos egipcios que vimos en II.3.5.4. Los testimonios cristianos concuerdan en esto con el retrato que conforman los testimonios paganos: no hay, al menos en época imperial, “órficos” que se definan como tales por su comportamiento. Los *mystai* de que habla el texto, sean reales o supuestos, no tienen que hacer nada, sino que saben (ἴσασιν). Acabemos, pues, nuestro repaso de los testimonios cristianos con las ideas asociadas a los ritos y poemas órficos.

8. Contenidos ideológicos

8.1. Interpretación literal y alegórica

La mayoría de los contenidos de la literatura órfica los hemos encontrado ya, en los mitos teogónicos y conectados con los misterios. Retomando el último texto citado, lo que los *mystai* saben es con toda seguridad las etiologías míticas de los ritos y las prescripciones rituales que los acompañan, tal como hemos visto en el *Protréptico* o en varios testimonios epigráficos del Capítulo II. A su vez, los contenidos teológicos de los poemas órficos, atraen o suscitan el rechazo de los apologistas en los términos que hemos comprobado. Pero desde luego, la manera en que la tradición órfica sirve de vehículo a ideas de diverso tipo es como material interpretable alegóricamente. Los cristianos, como los judíos antes de ellos, eran muy conscientes de ello. Así, introduciendo la alegorización de las *Rapsodias*, dice Rufino, que traduce, recordemos, el original griego de una obra apologética de origen judío (*Recognit.* 10.30.1):

omnis sermo apud Graecos, qui de antiquitatis origine conscribitur, cum alios multos, tum duos praecipuos auctores habet, Orfeum et Hesiodum. horum ergo scripta in duas partes intelligentiae dividuntur, id est, secundum litteram et secundum allegoriam; et ad ea quidem quae secundum litteram sunt, ignobilis vulgi turba confluit. ea vero quae secundum allegoriam constant, omnis philosophorum et eruditorum loquacitas admirata est.

Todo discurso entre los griegos que se presume de origen antiguo tiene, entre otros muchos, dos autores principales, Orfeo y Hesíodo. Pues la comprensión de sus escritos se distingue

en dos maneras, esto es, según la letra y según la alegoría; y a los que son según la letra confluye la muchedumbre innoble del vulgo; pero de los que están según la alegoría toda la locuacidad de los filósofos y eruditos se admira.

Y Clemente dice (*Strom.* 5.4.24.1):

ἀλλὰ καὶ οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιηταὶ δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι, τὸν Ὀρφέα λέγω, τὸν Λίνον, τὸν Μουσαῖον, τὸν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ταύτηι σοφοὺς. παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία.

Pero los poetas que aprendieron la teología de los profetas filosofan mucho a través de la alegoría, quiero decir Orfeo, Lino, Museo, Homero y Hesíodo, y los sabios en esto. Pues la conducción poética de las almas es la fachada de estos hacia la gente común.

Aunque como hemos visto Clemente se apoye en la interpretación alegórica de los poetas paganos para justificar la misma lectura aplicada a la Biblia, en general los apologistas son muy contrarios a aceptar un método que supone justificar y dar sentido a los mitos y “Escrituras” paganas. A los ataques contra la literalidad de los mitos suele suceder, con regularidad casi sistemática, la ofensiva contra las interpretaciones que los acomodan a diversas teorías físicas, por lo general de tinte estoico: así ocurre en los textos de Atenágoras, Taciano, Clemente, Arnobio, Fírmico, Eusebio. Las interpretaciones más usuales son Zeus como aire, Dioniso como vid, Deméter como tierra, etc. Incluso los gnósticos copian el método y alegorizan, como hemos visto en el pasaje de Hipólito, los personajes órficos de las pinturas de Flía, ante la indignación de los cristianos. Pero al mismo tiempo, al tratar de encontrar sentido a algunos pasajes órficos, como hace Lactancio, se observa cierta continuidad de los cristianos con el método interpretativo que ya aplicaba plenamente el comentarista de Derveni, y que habría de perdurar hasta los últimos neoplatónicos³³⁹. Por ello, estas ideas son órficas en la forma porque usan la poesía órfica como vehículo y garante de autoridad antigua, pero en cuanto al contenido dependen del que cada intérprete les quiera dar.

8.2. La *arché*: teología y cosmología

Al inicio de su argumentación el Ps.-Justino (*Cohort.* 8.2) explica lo que los profetas enseñaron, para después mostrar cómo los griegos se inspiraron en ellos:

Διὰ τοῦτο τοίνυν ὡσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ κόσμου κτίσεως καὶ περὶ πλάσεως ἀνθρώπου καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας καὶ τῆς μετὰ τὸν βίον τοῦτον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως καὶ περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖόν ἐστιν ἡμῖν εἰδέναι ἀκολουθῶν καὶ συμφώνων ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς.

³³⁹ Sobre la interpretación alegórica, cf. en general Pépin 1976. Cf. V.2.2.3 *infra*.

Por eso nos enseñaron, como con una sola boca y una sola lengua, en sucesión y de acuerdo unos con otros, sobre Dios y la creación del mundo, y la formación del hombre, y de la inmortalidad del alma humana, y el juicio que vendrá tras esta vida, y sobre todo lo que nos es necesario saber³⁴⁰.

Podría tratarse perfectamente de un resumen escolar de las ideas que asociamos al orfismo de época clásica, y que suponemos que trataban conjuntamente las *Rapsodias*, desde una *arché* teo-cosmogónica y cosmológica a un *telos* antropológico y escatológico. Sin embargo, para demostrar la dependencia en estos temas de los pensadores paganos respecto de los profetas, anteriores a ellos, Ps.-Justino no escoge sólo textos de Orfeo, sino sobre todo de Platón y Homero. Las preocupaciones del orfismo, antaño patrimonio de unos pocos, habían pasado a ser de la mayoría, y el gran referente era Platón. Recordemos la comparación que se hacía al comenzar el capítulo II con los socialistas utópicos que quedan como referentes anecdóticos del socialismo tras la obra de Marx.

Pero fijémonos ahora en que los textos de Orfeo se concentran en los dos primeros temas, Dios y la creación del mundo. Y esto ocurre tanto en la *Cohortatio* como en las demás obras apologéticas que hemos visto: salvo dos versos del *Himno a Zeus* citados con perspectiva escatológica por Clemente (*cf.* IV.6.2 *supra*), los demás textos cuyo contenido ideológico interesa a los apologistas se refieren a nociones teológicas y principios cosmológicos: el henoteísmo, la creación, la armonía musical del mundo, el ciclo cósmico. Hay una abrumadora mayoría de textos cristianos referidos a la *arché* frente a los escasos testimonios que encontraremos en torno al *telos*. Incluso las interpretaciones alegóricas son en su mayoría en favor de teorías físicas y cosmológicas, pues los dioses se alegorizan como elementos físicos o naturales. Sólo del mito de Dioniso se deducen consecuencias antropológicas: pero estas consecuencias del mito de Dioniso pertenecen ya al campo del *telos*.

³⁴⁰ Este elenco de los temas de preocupación filosófica se repite en otros pasajes, como Justino *Dial.* 7.2: συγγράμματα δὲ αὐτῶν (*scil.* τῶν προφητῶν) ἔτι καὶ νῦν διαμένει, καὶ ἔστιν ἐντυχόντα τούτοις πλείστον ὠφελήθηται καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον. No es sólo la nueva aparición, explícita esta vez, de la *arché*, el *télos* y “lo que es necesario saber”, de nuevo refiriéndose a la filosofía. También Juan Malalas atribuye la preocupación por los temas que componen la *arché* a Orfeo (*OF* 102 = *Chronograph.* 4.72 (*PG.* 97.152 B) ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ ἦν Ὀρφεὺς (...) ὅστις ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπων πλαστοουργίαν, εἰρηκῶς ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος αὐτοῦ, ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐνθυμήσεως οὐκ ἐξέθετό τί ποτε περὶ θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεως, ἀλλ’ εἶπεν, ὅτι αἰτησαμένου διὰ ἰδίας αὐτοῦ εὐχῆς μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου Τιτάνος Ἥλιου τὴν θεογονίαν καὶ τὴν τοῦ κόσμου κτίσιν καὶ τίς ἐποίησεν αὐτήν.

8.3. El *telos*: Antropología y escatología

8.3.1. Consecuencias antropológicas del mito de Dioniso

El mito de Dioniso y los Titanes es la culminación de al menos ciertas teogonías órficas y a su vez la base teológico-antropológica que sustenta las *teletai*³⁴¹. Lo hemos visto mencionado varias veces, pero sin embargo, ni en las menciones de Clemente, Arnobio o Fírmico hemos encontrado la menor alusión a ninguna de las ideas que suponemos dependían de él: la impureza originaria de la naturaleza dionisiaca de los hombres, el ciclo de reencarnaciones, la liberación final y entrada en un feliz Más Allá. Es muy dudoso, sin embargo, que este silencio se deba a desconocimiento, sino a una voluntad consciente de omitirlo que se analizará en el capítulo siguiente (V.3.4). La prueba nos la da Orígenes, cuya fuente vimos que no eran las teogonías directamente sino interpretaciones filosóficas. En CC 3.23 tiene una primera alusión crítica el mito en la línea de Clemente y los demás apologistas, que menciona además la interpretación alegórica:

Τί δὲ σεμνὸν ἔχει ὁ μαινόλας Διόνυσος καὶ γυναικεῖα περιβεβλημένος, ἴν' ὡς θεὸς προσκυνηθῆ; Ἐὰν δὲ καὶ οἱ περὶ τούτων ἀπολογούμενοι ἐπὶ ἀλληγορίας καταφεύγωσιν, ἰδίᾳ μὲν ἐξεταστέον τὰς ἀλληγορίας, εἰ τὸ ὑγιὲς ἔχουσιν, ἰδίᾳ δέ, εἰ δύνανται ὑπόστασιν ἔχειν καὶ ἄξιοι εἶναι σεβασμῶν καὶ προσκυνήσεως σπαρattόμενοι ὑπὸ Τιτάνων καὶ καταβαλλόμενοι ἀπὸ τοῦ οὐραίου θρόνου. Ὁ δ' ἡμέτερος Ἰησοῦς ὁ ὀφθεις τοῖς ἰδίοις θιασώταις -χρήσομαι γὰρ τῷ παρὰ τῷ Κέλσῳ ὀνόματι- ὤφθη μὲν κατ' ἀλήθειαν, συκοφαντεῖ δὲ τὸν λόγον ὁ Κέλσος λέγων αὐτὸν ὤφθαι σκιάν.

¿Y qué tiene de venerable el frenesí de Dioniso en sus hábitos femeniles para que se le adore como a un dios? Si los defensores de estas leyendas buscan refugio en la alegoría, habrá que examinar de una parte si se trata de alegorías sanas, y de otro si los que son desmembrados por los Titanes y precipitados del trono celeste pueden tener una existencia real y merecer los honores de la adoración. Pero nuestro Jesús, cuando apareció a sus compañeros de tiaso –por emplear la expresión de Celso– se apareció realmente, y Celso calumnia el relato al decir que se apareció como una sombra³⁴².

No hay aquí referencias al nacimiento de los hombres, lo que se explica porque se centra en atacar la indignidad de un dios que no merece ese título. Pero más adelante, defendiendo la idea cristiana del Logos inmortal, dice (CC 4.17):

³⁴¹ Cf. las observaciones en torno al mito hechas en I.3.2 y la comparación con el cristianismo que se hará en VI.2.2.1.2 Frente a los ataques ultraescépticos que niegan las consecuencias antropogónicas del mito en época clásica, cf. Bernabé 2002a.

³⁴² Nótese en esta última frase que Orígenes no rehúye la caracterización del cristianismo como un misterio, sino que subraya su diferencia con los griegos (cf. VI.2.3.1 *infra*), respondiendo al ataque de Celso con exactamente el mismo argumento invertido: las apariciones de Jesús son verdaderas, las de los demás falsas.

ἄρα δὲ οὐ πολλῶι ταῦτα, καὶ μάλιστα ὅτε ὄν δεῖ τρόπον νοεῖται, σεμνότερα φανεῖται Διονύσου ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἀπατωμένου καὶ ἐκπίπτοντος ἀπὸ τοῦ Διὸς θρόνου καὶ σπαρασσομένου ὑπ' αὐτῶν καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν συντιθεμένου καὶ οἰοεὶ ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν; ἢ Ἑλλησι μὲν ἕξεστι τὰ τοιαῦτα εἰς τὸν περὶ ψυχῆς ἀνάγειν λόγον καὶ τροπολογεῖν, ἡμῖν δ' ἀποκέκλεισται θύρα ἀκολουθοῦ διηγήσεως.

¿Acaso estas cosas (y sobre todo cuando se comprenden como es debido) aparecen más solemnes al ser atacado Dioniso por los Titanes y caer del trono de Zeus y ser despedazado por ellos y después vuelto a recomponerse y resucitar y ascender al cielo?³⁴³ Si está permitido a los griegos sacar una teoría y alegorizar cosas tales acerca del alma, ¿por qué a nosotros va a estarnos cerrada la puerta de seguir este método?

Cabe destacar que la mención al mito de Dioniso no proviene de Celso, sino del mismo Orígenes, quien sin duda sabía que de éste podían extraerse consecuencias antropológicas sobre el alma. Pero no dice cuáles son éstas, y ningún pasaje sobre el alma en el toda su obra conservada –que incluye diversas especulaciones escatológicas incluyendo la reencarnación– permite señalar la literatura órfica como fuente de inspiración³⁴⁴. Puesto que Orígenes no conocía las *Rapsodias* –ya vimos que decía en CC 1.18 que los poemas de Orfeo se habían perdido– esta referencia debe llegarle a través de alguna interpretación filosófica del mito, probablemente muy semejante a la que hacen los neoplatónicos³⁴⁵. Hay un detalle que permite comprobarlo: ambos pasajes aluden a la “caída” de Dioniso desde el trono, y ello es otro indicio que revela que Orígenes no lee las teogonías directamente sino interpretaciones filosóficas. Ningún otro testimonio del episodio habla de caída, sino que Dioniso abandona el trono engatusado por los Titanes³⁴⁶. La caída del trono hace sospechar una interpretación cercana a la caída del alma de su origen divino.

Tal vez Orígenes no conoce con exactitud cuáles son estas consecuencias, o más bien no le interesa comentarlas, sino sólo resaltar que las cristianas son parecidas. Este pasaje ilumina tal vez las razones del silencio sobre este episodio en los demás apologistas, que veremos en el capítulo V. De hecho, el único texto cristiano en que podemos detectar una referencia clara a las ideas antropológicas y escatológicas de los poemas órficos es el poema *Sobre el Alma* (Περὶ Ψυχῆς) de Gregorio de Nazianzo. Puesto que es un testimonio único, veámoslo en detalle.

³⁴³ Sobre esta ascensión al cielo, cf. IV.3.6.2 *supra* a propósito de las menciones de Justino.

³⁴⁴ P. e. *De Principiis*, que incluye la reencarnación dentro del esquema de salvación cristiana, se inspira únicamente en Platón (sobre todo en el libro X de las *Leyes*). Cf. Solmsen 1972.

³⁴⁵ Orígenes mismo cita a Celso (CC 8.53-54, 8.58) como defensor de una teoría del alma de supuesto origen egipcio en que el alma está en una cárcel como expiación de un pecado. Pero no la relaciona en absoluto con Orfeo ni con el mito de Dioniso.

³⁴⁶ Nono *Dion.* 6.169: “Mas no tuvo Dioniso por mucho tiempo el trono de Zeus”, Firm. Mat. *De err.* 6.2: “el niño, tras abandonar el palacio real, se deja llevar”.

8.3.2. La reencarnación: el poema *Sobre el Alma* de Gregorio de Nazianzo

En este largo poema, cuya parte más relevante se ofrece en el apéndice (*App.* 8), Gregorio polemiza con teorías paganas (μῦθοι, λόγοι)³⁴⁷ sobre el alma en la primera parte (vv. 1-52) y expone su propia tesis en la segunda (vv. 53-129). La principal polémica (vv. 22-52) dentro de la *refutatio* es contra una teoría del alma cuya fuente deben ser los poemas órficos, pese a que nadie hasta el momento ha sacado partido de ello³⁴⁸. La fuente órfica se deduce de tres factores: 1) Coincide con la tradición filosófica, especialmente platónica, de críticas al orfismo; 2) La atribución a una sola doctrina de tres teorías que sólo se encuentran conjuntamente en el orfismo: que el alma entra por la respiración en el hombre; la transmigración de las almas; y su castigo final. 3) El vocabulario que emplea Gregorio tiene similitudes con los textos órficos que versan sobre el alma, que serían inexplicables si no se inspirara en uno de estos textos. Veamos en detalle cada uno de estos aspectos.

1) El v. 32 dice Οὐ πιτυτῶν ὄδε μῦθος, ἐτώσια παίγνια βίβλων (“no es ésta una teoría de inteligentes, sino trivialidades infantiles de libros”). Los que sostienen la idea criticada por Gregorio, no son autores singulares Platón, Pitágoras o Empédocles, sino una pluralidad de gentes que creen en ello. Los siguientes versos coinciden en ese plural, para hablar de la transmigración de las almas o el castigo eterno (v. 33: Οἱ καὶ... δόσαν; vv. 44-45: ὡς ἐνέπουσι κέλνοι). Tanto Platón como Aristóteles, Plutarco o los neoplatónicos tardíos, cuando aluden a los poemas órficos, suelen hablar de οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, οἱ ὄρφικοί, αἱ ὄρφικαί παραδόσεις y este tipo de plurales que reflejan tanto la disparidad de autores, como de poemas, como de ideas adscritas a Orfeo.

También es casi un *topos* el referirse a la tradición órfica como difundida a través de libros, desde los *loci classici* de Platón (*Resp.* 364e) y Eurípides (*Hipólito* 952-4) que lo llaman respectivamente “barahúnda de libros” y “humo de muchos libros”. Si no fuera significativo, no tendría sentido ninguno que Gregorio lo mencionara como rasgo definitorio. Además los dos adjetivos neutros que determinan a “libros”, ἐτώσια παίγνια, pueden ser otro indicio de remisión a la crítica del orfismo: la puerilidad es una frecuente acusación, ya presente en Platón (παιδιᾶς ἡδονῶν), de los autores

³⁴⁷ La palabra μῦθοι se usa una vez (v. 17) para designar la doctrina errada de que el alma es la armonía entre las partes del cuerpo, otra (v. 53) para su propio relato, inspirado en el *Génesis*, de la creación del hombre y el pecado original. Parece aquí sinónimo de λόγος (utilizado en vv. 22 y 82) con el significado de un relato mítico del que se desprende una teoría del alma, como es el caso tanto del orfismo como del cristianismo.

³⁴⁸ Moreschini-Sykes 1997 en su comentario al poema aluden a los poemas órficos, pero sin suponerlos fuente de Gregorio. Ofrece además muchos de los paralelos pitagóricos y empedocleos que señalaremos. Agradezco a A. Bernabé que me señalara el interés de este poema para el tema.

cristianos contra los mitos y ritos órficos, especialmente a los juguetes que rememoran el mito central de la muerte de Dioniso³⁴⁹.

Por último, es posible que la palabra *πινυτοί* también recoja una alusión al verso inicial constituido en *sphragís* de las teogonías órficas (*OF* 1), que se dirigía a los *συνετοί* (ο οἱ θέμις ἐστί) y excluía a los *βεβήλοι*: *πινυτοί* tiene un sentido restrictivo similar, y aunque no la mencionan los abundantes testimonios del conocido verso, es posible que en época tardía hubiera variantes con esta palabra como hace suponer el principio del poema tardío atribuido a Orfeo *Lithica* (vv. 4-5: γηθόσυνοι δέχινυσθε βροτοί, *πινυτοί*σιν ἐνίσπω / οἷς ἀγαθὴ κραδίη: “recibid alegres, mortales, a los inteligentes llamo / que tienen buen corazón”) La palabra *πινυτός* pudo haberse introducido (la estructura métrica es la misma que *ξυνετός*) porque tal vez tiene una connotación más filosófica que religiosa, y algún autor o intérprete la consideró más apropiada a un orfismo más filosófico que místico. Este *sphragís* era ya un recurso retórico muy utilizado para dar tono misterioso e iniciático a cualquier discurso³⁵⁰. Gregorio parece retomarlo para darle la vuelta y proclamar que estas teorías son propias de “hombres poco inteligentes”. Es una reutilización irónica del vocabulario órfico con la que nos volveremos a encontrar en el poema.

2) Tras despachar varias teorías en los vv. 1-22 con un rápido rechazo, Gregorio se concentra en una teoría refutada con gran amplitud y diversidad de recursos (impropiedad filosófica, acusación de incoherencia, parodia, etc.), lo cual hace pensar que es el rival contra el que el poema está prioritariamente dirigido. En efecto, los vv. 22-52 critican dos ideas distintas sobre el alma: que ésta se aspira por el aire al nacer, y que se reencarna. Ambas ideas, distintas entre sí, son defendidas por la misma gente, según se deduce del v. 33 que las separa: *Οὐ καὶ... δόσαν*. El *καί* conecta claramente una teoría con otra, indicando la compatibilidad de ambas teorías: sólo la especulación órfica, que sepamos, responde a este retrato³⁵¹: las almas que no habían salido del ciclo de reencarnaciones esperaban sus nuevos cuerpos en el aire, por lo que los poetas

³⁴⁹ Plat. *Resp.* 364e. Clem. Alex. *Protr.* 2.17.2. Arnobio, *Adv. Nat.* 5.19. Cf. V.2.3 *infra* sobre la continuidad de los ataques cristianos y paganos al orfismo.

³⁵⁰ Cf. Bernabé 1996, que muestra los usos retóricos de la expresión, desde Platón a Libanio. Hemos encontrado ya la palabra *πινυτός* en la inscripción funeraria de Eliano (*OF* 461) comentada en II.3.3.2.1.

³⁵¹ Cf. la introducción de Bernabé a *OF* 421 - 469 sobre el origen y destino del alma: *cum haec fragmenta e diversis carminibus venire possint, non est mirum ut alii aliis dissonent: sec. quadam fragmenta operis iam ab Aristotele noti (421s) anima cum aere inspiratur; sec. plurima fragmenta (fr. 427-435) anima immortalis migrat in corpora mortalia in quibus est quasi in carcere vel in sepulcro (doctrina quae communis Orphicis et Pythagoricis quibusdam fuit), apud inferos praemia accipit vel poenas fert; denique sec. quadam fragmenta (436s, similia ap. 438) anima ex aethere veniens cyclum cosmicum subit usque in aethera redintegratur | sunt et. aliae differentiae: aliis auctoribus (inter alios Herodoto, Empedocli) animae scelera expianda sunt per multos annos, aliis anima propter ritus breviter expiationem consequi videtur: probabiliter alii alia credebant.*

órficos se apropiaron pronto la noción, muy extendida en diversos pueblos pero en principio probablemente ajena a ellos, de que el alma entraba en el cuerpo del recién nacido por la respiración³⁵². Además, los vv. 44-46 critican el castigo último del alma tras la muerte (ὕστατὴ ψυχῆς τίσις), como parte de la misma teoría. Gregorio se apresura a poner de relieve la contradicción interna de esta idea con el ciclo de las reencarnaciones, concebido él mismo como expiación: pero en la tradición órfica ambas parecen haber coexistido desde antiguo sin problema, antes al contrario³⁵³.

3) Pero no es sólo la coherencia doctrinal con lo que sabemos que se mantenía en al menos algunos *Orphica* sobre la suerte del alma, sino las coincidencias léxicas y de imaginería las que definitivamente hacen pensar en que Gregorio se refiere a ellos. Veamos el pasaje parte por parte:

A. En los vv. 24-25 les echa en cara a los defensores de la teoría rival que si el alma se aspira significa que lo que hay en el aire que es un alma común, ξυνή/, ὁμοίη (vv. 24-25)³⁵⁴, que se reparte vagando por el aire (πάσι μεριστὴ ψυχὴ πλαζομένη τε δι' ἥερος). Sigue describiendo el proceso con una serie de verbos emparentados con πνεύω (vv. 25-26: πνευστή, ἔκπνοος, μεταπνείοντες), para concluir que la naturaleza del ἀήρ es χυτὴ ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις.

Las similitudes de estos versos con los escritos pitagóricos sobre la naturaleza y destino del alma son obvias. Diógenes Laercio (8.31), por ejemplo, transmite la idea pitagórica sobre el alma tras la muerte: ἐκριφθεῖσαν τ'αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι. Pero tales ideas, teorizadas sobre todo por los pitagóricos (y posteriormente estoicos), son atribuidas ya por Aristóteles a los “llamados poemas órficos”³⁵⁵. De hecho, dice que, según éstos, el alma se aspira a partir del todo (ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνευόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων), lo cual cuadra a la perfección con lo que critica Gregorio. No es de extrañar que esta idea pitagórica estuviera presente al menos en algunos poemas atribuidos a Orfeo, porque como vimos en Clemente (*Strom.* 1.21.131.3-5), los antiguos eran conscientes de que

³⁵² Guthrie, 1952, 186. Un fragmento de las *Rapsodias* (OF 339) presenta la variante de que las almas de los animales se disuelven en el aire y las de los hombres bajan al Hades. Pero teniendo en cuenta la flexibilidad del orfismo y de la falta de dogmas fijos, no es de extrañar la aparición de variantes en una cuestión tan difícil de comprobar como ésta. Cf. nota anterior *in fine*.

³⁵³ Píndaro (*Ol.* 2.60ss) sugiere que algunos archipeccadores ni siquiera se reencarnan, sino que sufren el tormento eterno (una idea que ya está en Homero, pero que el orfismo consigue adaptar como tantas otras). Otros testimonios, especialmente Platón, mencionan los tormentos eternos como doctrina órfica, en especial el barro y llevar agua en un cedazo (OF 434). Cf. Guthrie 1952, 158-163 y Santamaría 2004.

³⁵⁴ Y por tanto todo está en todo (25-26), pero eso ya es una deducción de Gregorio para ridiculizar la idea

³⁵⁵ *De anima* 410 b 27 (=OF 421 I)

varios de ellos fueron probablemente compuestos por pitagóricos, conjugándolo de algún modo con la teoría de la transmigración que les era propia. Otras dos citas órficas completan las correspondencias con el poema: Jámblico dice, comentando el pasaje de Aristóteles (*OF* 421 VI): Ὀρφεὺς... πολλὰς δὲ καὶ ἀμέσους ἐπιπνοίας καθήκειν ἐπὶ τὰς μεριστὰς ψυχὰς ἀπὸ τῆς ὅλης ψυχῆς. Y Vecio Valente dice (*OF* 422): καθὼς καὶ ὁ θειότατος Ὀρφεὺς λέγει· ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζεται / ἄερα δ' ἔλκοντες ψυξὴν θείαν δρεπόμεσθα.

B. En los siguientes versos Gregorio critica la reencarnación: muchos movimientos filosóficos y religiosos (entre ellos los pitagóricos) la defendían en época imperial, pero una vez más, nos vamos a encontrar con que el vocabulario que Gregorio usa en su crítica corresponde, más que al de ningún otro movimiento, al de los fragmentos órficos conservados. Las siguientes expresiones son frecuentes en los textos órficos, con el mismo sentido que tienen aquí:

- La reencarnación como castigo: τιμὴν ἀρετῆς ἀμπλακίης ποινήν. El eco órfico de la última palabra parece claro por las apariciones de ποινά en Píndaro refiriéndose al precio a pagar a Perséfone (fr. 133 Snell-Maehler y *Ol.* 2.58.) y en los papiros de Gurob (*OF* 578: refiriéndose a los delitos de los padres) y Derveni (*OF* 471), y sobre todo en la laminilla de Turios (*OF* 489). En cuanto a τιμή, aparece en la lámina de Pelina (*OF* 486) con el mismo significado de “premio” que aquí y en un fragmento teñido de orfismo de Empédocles (*OF* 448)³⁵⁶. Aún se podría alargar esta lista incluyendo sinónimos como δίκη –de τίσις nos ocuparemos después–, pero con esto basta para ver la similitud.

Ahora bien, hay que reconocer que Gregorio alude a una retribución según el género de vida llevado anteriormente, mientras que la mayoría de los fragmentos órficos citados aluden a un castigo por el pecado primigenio, o en el caso de τιμή, a un premio por la iniciación. Después examinaremos la razón de la ausencia del pecado “antecedente” órfico en este texto. Digamos ahora simplemente que la noción moralizada de que el mejor o peor destino del alma no provenía mecánicamente de una iniciación, sino de una cierta conducta, no parece haber sido del todo ajena a cierto tipo de poemas órficos, que por ejemplo colocaban a Dike como *paredros* de Zeus³⁵⁷. Si,

³⁵⁶ Aún es más frecuente en textos teñidos de orfismo τιμωρία, de la misma raíz, en Platón (*OF* 429, 430, 433, 434) y Aristóteles (fr. 60 Rose) – eso sí, no con el sentido de premio, sino de castigo. Ambos sentidos vienen de uno más general, compensación.

³⁵⁷ Parker 1995, 504. Cf. VI.2.3.4 *infra*.

como parece, la fuente o fuentes órficas de Gregorio tenían un alto grado de especulación filosófica, es lógico que esta fuera su visión, tal vez influida por la moralización platónica.

- El ciclo de las reencarnaciones: Gregorio alude al κύκλος dos veces (vv. 38 y 40). Tal expresión, referida específicamente a la transmigración, tiene unas connotaciones órficas innegables. Baste referirse a los fragmentos de las *Rapsodias* en que aparece y a la laminilla de Turios³⁵⁸.

- El alma atada al cuerpo y el alma como túnica: en los vv. 48 y 51 aparecen las palabras δεσμός y δέτης para referirse a la relación alma-cuerpo. Los derivados del verbo δέω son habituales en textos órficos para expresar lo mismo: Desde el δεσμωτήριον de Platón y Dión Crisóstomo al ἔν τιμι δεσμῶι ἔσμεν τῶι σώματι; de Olimpiodoro³⁵⁹. Veremos en el punto siguiente que la metáfora del alma atada al cuerpo es citada también por Clemente y Agustín, que recuerdan su raigambre órfica. Pero tal vez es aún más reveladora la caricatura que Gregorio hace de la metempsícosis, como si el alma se vistiera y desvistiera los cuerpos como ropas (εἴματα), una metáfora típicamente órfica, en general con la palabra χιτῶν³⁶⁰.

- La reencarnación en animales: Naturalmente, para Gregorio es más fácil criticar las versiones extremas de la transmigración de las almas, como la mentensomatosis, es decir, que las almas se reencarnan también en animales. Las especies escogidas en el v. 39 (θήρα, φυτὸν, βροτὸν, ὄρνιν, ὄφιν, κύνα, ἰχθὺν ἔτευξαν), aparte de βροτός, que es un término general, fueron destinos de los más prestigiosos reencarnados, Empédocles (Fr. 117 D-K: planta, pájaro y pez) y Pitágoras (fr. 7 D-K: perro). Posiblemente Gregorio piense en ellos en estos versos³⁶¹. Pero es también muy probable que tenga en mente algo parecido al *OF* 338, un fragmento de las *Rapsodias* en el que se mencionan todos los destinos de las almas en sus diversas reencarnaciones (subrayo las palabras idénticas):

³⁵⁸ *OF* 338, 488: en los *loci paralleli* allí citados de pasajes de Empédocles y Pitágoras el κύκλος aparece asociado al verbo ἀμείβειν, que Gregorio también usa en el v. 34

³⁵⁹ *OF* 320. Cf. también *HO* 47.5. Cf. Courcelle 1965 y 1966, De Vogel 1981 y VI.2.2.2.2 *infra* sobre la extensión de la imagen en medios cristianos.

³⁶⁰ Cf. Beatrice 1985, 433ss y Gigante 1973. En el capítulo II citamos *IG* 14.2241 (*OF* 469 V) del s. II d. C. que acaba diciendo σώ[μα] χι[τῶ]ν ψυχή[ς]. Hay paralelos más antiguos (Empédocles fr. 126 D-K), y posteriore (Proclo *in Plat. Remp.* 2.182.19 Kroll).

³⁶¹ Como suponen Moreschini-Sykes 1997, 232

οὐνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνιοιο
 ἀνθρώπων ζώιοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις:
 ἄλλοτε μὲν θ' ἵππος, τότε γίνεται < — >³⁶²
 ἄλλοτε δὲ πρόβατον, τότε δ' ὄρνιθον αἰνὸν ιδέσθαι,
 ἄλλοτε δ' αὖ κύνεόν τε δέμας φωνή τε βαρεῖα,
 καὶ ψυχρῶν ὀφίων ἔρπει γένος ἐν χθοιῖ δίηι.

Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo
 transmigra de hombres a unos y otros animales:
 unas veces viene a ser caballo, otras ...
 otras veces oveja, otras, ave de pavoroso aspecto,
 otras en cambio cuerpo canino y voz profunda,
 y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la divina tierra.

Se menciona aquí al pájaro, al perro y a la serpiente, que encuentra así un referente al que el poema de Gregorio puede aludir³⁶³. La burla caricaturesca que hace en los versos siguientes Gregorio del arbusto, el pájaro y el pez hacen inevitable pensar en Empédocles. Pero la tradición empedoclea, la pitagórica y la órfica son complementarias, y no incompatibles, menos aún en esta época tardía, según se vio en los capítulos II y III. Las tres se entremezclaban en “libros” como los criticados en el poema.

- *Lethe*: La última andanada de Gregorio (vv. 51s) es contra la idea del olvido del alma de la vida anterior – nótese que lo tilda de ἄλη, descalificándolo así como la solución a las aporías que antes presentaba (vv. 46-52). En efecto, el olvido es en Platón y Virgilio³⁶⁴ el mecanismo por el que se arreglan los problemas de identidad que Gregorio planteaba en la doctrina de la reencarnación, y las laminillas áureas (*OF* 474) indican al viajero por el Más Allá que no beba de la fuente de la izquierda (del Olvido, contrapuesta a la de Memoria) para lograr salir del κύκλος: son la prueba más convincente de que la imagen platónica (y virgiliana) tiene su origen en el orfismo. El colofón de Gregorio, descartando de un plumazo este argumento antes de exponer su propia teoría, es la última confirmación de que las ideas criticadas se expresan con imágenes órficas.

C. El castigo último del alma (v. 44: ὑστατὴν ψυχῆς τίσις)³⁶⁵ tras la muerte es también uno de los rasgos más distintivos del orfismo. Es probable que la mención a la

³⁶² Hay una laguna en el texto del *OF* 338, en la que se mencionaría otro animal. La correspondencia con el v. 39 del poema de Gregorio sugiere un pez (ἰχθύς), que métricamente podría llenar las dos primeras o dos últimas sílabas. *Exempli gratia*, y teniendo como referencia el v. 43 en que Gregorio se burla del pez, podemos proponer <ἰχθύς ἀναυδος>. Otra propuesta, de Usener, es <ἀμφίκερος βούς>.

³⁶³ Cf. Moreschini-Sykes 1997, 232: “I can trace no specific reference behind ὄφιν.”

³⁶⁴ Plat., *Resp.* 620a; Paus. 9.39; Virg. *Aen.* 6.705-751.

³⁶⁵ La palabra τίσις (o el verbo τίνω) aparece en *OF* 433 como sinónima de τιμωρία en el sentido de causa de la reencarnación, pero el adjetivo ὑστατὴν la capacita para designar el castigo del Hades.

rueda de Ixión del v. 38 recuerde a los archipeccadores descritos por Píndaro y Platón, en pasajes que siguen fuentes órficas³⁶⁶. En cuanto a la noción de tormento por el fuego, si está en la obra órfica original y no es una simple proyección de Gregorio del infierno cristiano, podría ser un influjo de la escatología cristiana –de raíz judía en este aspecto– sobre estos poemas órficos tardíos a los que ataca, o tal vez hayamos de conectarlo con las llamas que aparecen entre los tormentos infernales de la cerámica apulia o en el Axíoco, como se dijo en III.6.

D. Tras refutar las teorías rivales, Gregorio expone su propio μύθος con las doctrinas cristianas sobre el alma. Una vez que estamos sobre la pista de la imaginaria órfica, podemos detectar algunas expresiones en que el Padre capadocio parece haber tomado para formular su teoría algunos elementos de estos escritos que criticaba –precisamente en aquellos aspectos de la doctrina cristiana más parecidos al orfismo. Veámoslo:

- La naturaleza mixta de los hombres: la explicación de Gregorio sobre el alma parte de un mito inventado³⁶⁷, *more platonico*, por él mismo, partiendo del relato bíblico. Según él, Dios creó al hombre, como ser intermedio entre los ángeles y los animales, con una parte mortal y otra inmortal unidas entre sí (v. 78 δέσις, de una raíz que ya hemos encontrado en vv. 48 y 51), cada una de las cuales le hace querer algo distinto (vv. 75-77). Más que al hombre viejo / hombre nuevo (*Ef.* 22-24) u otras divisiones antropológicas de Pablo, esta antropología dualista desde el nacimiento mismo recuerda la división entre naturaleza titánica y dionisiaca o cuerpo / alma, fórmulas ambas asociadas al orfismo³⁶⁸. Gregorio incorpora a su propio μύθος este dualismo, muy extendido en la época a través del platonismo, la gnosis y el maniqueísmo y por eso no alude a él cuando critica la teoría rival.

Hemos visto que una imagen muy expresiva del dualismo es la idea del cuerpo como vestido del alma. Esta imagen tiene varios precedentes órficos ya citados, con la misma palabra que usa Gregorio: χιτῶν (v. 115). También la imagen del νεκρόφορος (v. 116) tiene una inconfundible raigambre órfica³⁶⁹. Sin duda es esta la razón por la que al caricaturizar la reencarnación Gregorio hablaba (v. 36) de εἴματα, como sustitutivo

³⁶⁶ Kingsley 1995, Santamaría 2004.

³⁶⁷ Que no lo toma absolutamente en serio lo prueba su afirmación de “nos vamos a divertir” (v. 54). Puede que considere que un mito es la forma más eficaz de contrarrestar creencias fundadas en otro mito, como es el caso del orfismo.

³⁶⁸ Platón la insinúa en las *Leyes* (701b) y aparece explícitamente formulada en autores posteriores (*OF* 320)

³⁶⁹ Arist fr. 60 Rose y demás testimonios reunidos en *OF* 430, y Bernabé 1995. Gregorio mismo la utiliza en otras obras (Courcelle 1966, 114).

de χιτων. Si se apropia para el cristianismo de la metáfora órfica, le es forzoso, al atacar el orfismo, evitar al máximo los parecidos.

- Al hablar del pecado original de Adán, fundamento de su teoría antropológica (por lo que, cuidadosamente, ha evitado cualquier referencia al pecado antecedente al atacar la antropología órfica), Gregorio le llama πρωτόγονος, del que salió una νεόσπορος ἄτη de donde surgió el mal (v. 128)³⁷⁰. El adjetivo es apropiado para Adán como primer hombre, sin duda, pero el hecho de que sea una de las palabras más características de la poesía órfica, pues designa al dios primigenio Fanes, hace pensar que ésta pueda ser la fuente de inspiración de Gregorio, bien por el recuerdo más o menos consciente de los versos órficos que le convienen por métrica, o bien para marcar, no sin ironía, una suplantación, incluso en el léxico, de las falsas teogonías por la verdadera antropología bíblica.

- Otros detalles del poema pueden tener también ciertos ecos órficos (poéticos o de especulación filosófica, pues el poema de Gregorio está entre ambos géneros), aunque son menos evidentes. Nos limitamos a señalarlos: vv. 67-68 (hombre como μύστης οὐρανίων); vv. 59-60 (tono teogónico, con la sabiduría como madre de todas las cosas y reina de las tierras); vv. 93-95 (metáfora del alma como música y el cuerpo como órgano, que veremos que aparece en otros contextos como reactualización cristiana de una imagen pitagórica, a veces aprovechando la figura de Orfeo).

Así pues, puede decirse que Gregorio maneja el material órfico de su fuente de modo que se limita a atacar aquellas doctrinas que no tienen parecido con la cristiana, mientras que incorpora elementos poéticos de la literatura órfica a la exposición de su propia doctrina, en un ejercicio probablemente consciente de sustitución de un *logos* (o *mythos*) por otro. He aquí también la clave de algunas significativas omisiones de la crítica a la teoría rival: el elemento más claramente órfico que no aparece en el poema es la idea del “pecado antecedente”³⁷¹ por el que las almas pagan la pena: la reencarnación parece ser simple retribución a la conducta moral en esta vida (vv. 34-35). Es posible que el pecado antecedente de la muerte de Dioniso no estuviera presente en los “libros” que Gregorio tiene por rivales. Pero también puede ser que omita la mención de este pecado antecedente porque es demasiado cercana a la idea cristiana del pecado original, que será expuesta más tarde: esto impide criticarla como absurda, por

³⁷⁰ También le llama ἀρχέγονος (v.78), que se aplica a Dioniso en un pasaje de claro sabor órfico de Nono (*Dion.* 24.48s = *OF* 326): ἀρχεγόνου γὰρ / ἐκ κραδίης ἀνέτελλες ἀειδομένου Διονύσου.

³⁷¹ En la terminología de Bianchi 1976.

un lado, y por otro podría fomentar la confusión con el cristianismo y ese sincretismo que tanto horroriza a los Padres³⁷². Esta misma voluntad de omitir los aspectos más parecidos al cristianismo animaría la eliminación de cualquier referencia a una salida – ofrecida por el orfismo – del ciclo de reencarnaciones para alcanzar la felicidad eterna, que sería el lógico *pendant* a la condenación eterna que sí se menciona en los vv. 44ss. Esta estrategia de silenciar los elementos parecidos al cristianismo es la clave probable para explicar varias omisiones de los Padres, como veremos en el capítulo siguiente.

Se podría objetar que si no se menciona en absoluto a Orfeo, ¿qué legitimidad hay para calificar de órficas estas ideas, puesto que ninguna fue patrimonio exclusivo del orfismo? Hay que observar, sin embargo, que las demás teorías que Gregorio desdeña, entre los versos 1 y 21, no son tampoco adscritas expresamente a nadie. Lo cual no quiere decir que no tuvieran insignes defensores: por ejemplo, la idea de que el alma es fuego (v. 7) está muy extendida entre los estoicos. Ahora bien, es muy probable que en esta época tales ideas pululasen libremente entre filósofos, líderes religiosos y nociones populares, sin que todo el que defendiera esta teoría se identificara conscientemente con un estoico.

Del mismo modo, si Gregorio se limitara a atacar la reencarnación, o la idea del alma exhalada desde el aire³⁷³, no tendríamos razón alguna para hablar de orfismo, salvo que diéramos a éste término un sentido tan amplio, y tan inútil, que englobara la mayoría de las creencias religiosas de la época que fueran más allá de la religión olímpica oficial. Podríamos hablar con igual legitimidad de platonismo o pitagorismo, en versiones más o menos vulgarizadas. Ahora bien, si la etiqueta de órfico es más adecuada en este caso es porque Gregorio ataca dos ideas conexas, el alma respirada y la reencarnación, y les añade además la idea de un castigo eterno. Una combinación semejante se difunde muy especialmente en obras atribuidas a Orfeo. El vocabulario, además, coincide con los fragmentos conservados de éstas. Casi con seguridad Gregorio tiene presente el *Hieros Logos en 24 Rapsodias* que tanto citan por la misma época los neoplatónicos³⁷⁴: si no, sería otra obra de tenor muy similar, lleve o no el nombre de

³⁷² Cf. Iust. *Dial.* 69 y *Apol.* 1.54. El v. 83 del poema de Gregorio puede ser un muestra del defecto que Gregorio encuentra en la teoría traducianista, combatida más tarde (cf. Moreschini-Sykes 1997 *ad loc.*): que proviene de otras teorías paganas, la misma acusación que Hipólito hace a los gnósticos.

³⁷³ Esta idea ya se señala como errónea en el v. 9. Las primeras menciones parecen de tipo más general, citadas y refutadas rápidamente, como de memoria. Con el v. 22 se entra en una descripción y refutación mucho más detallada, en que Gregorio parece tener delante la formulación enemiga.

³⁷⁴ Hemos visto que Gregorio hace varias referencias, a veces con citas directas, a los poemas órficos en sus obras (*OFI* XXV, 134 V, 191 II).

Orfeo³⁷⁵. Más probable aún es que piense en algún comentarista pitagorizante de versos órficos que extrae de ellos teorías sobre el alma, probablemente con referencias a Empédocles. Y posiblemente, en todos a la vez, poemas y comentarios, si recordamos el plural usado en *παίγνια βίβλων*.

8.4. ¿Ideas órficas o imágenes órficas?

Lo cierto es que nada tiene de extraño que un poema hexamétrico como el de Gregorio escoja como rival al que enfrentarse el mismo género de literatura en el campo enemigo, y de ahí la utilización de imágenes órficas que puede detectarse con seguridad. Pero una cosa es hablar de imágenes, ritos o poesía órfica, como venimos haciendo y hacen los cristianos, y otra muy distinta hablar de “ideas órficas”. No conviene olvidar que ni Gregorio no llama órficas a estas ideas, ni mucho menos órficos a los que las defienden. Como hemos visto en el caso de las prácticas rituales, esta etiqueta, ya discutible para época clásica, no se encuentra en época tardía ni siquiera en casos en los que sería muy pertinente, como el mismo poema de Gregorio o el grupo de los *Himnos Órficos*, que deciden llamarse *mystai*. Los cristianos no tuvieron interés alguno en llamar órfica a una sola idea, lo que permitiría tal vez identificar como “órficos” a sus defensores, probablemente porque sabían que no respondía a la realidad.

Así, entre las diversas ideas cosmológicas y teológicas que hemos visto que se atribuyen a Orfeo, no hay ninguna que se califique de órfica: no ya sólo las interpretaciones alegóricas de sus poemas, de tinte pitagórico, estoico o neoplatónico generalmente, sino las mismas que se desprenden del contenido literal, como el henoteísmo sincretista, si un tiempo fueron impulsadas desde el orfismo, eran patrimonio ya general, y que puedan expresarse por imágenes órficas no quiere decir que el contenido ideológico merezca ese título. Pues aunque una imagen sea característicamente órfica (p. e. el dios creador) el impulso ideológico que utiliza la imagen proviene de fuera (judíos, cristianos, estoicos, neoplatónicos).

Que no se atribuía a Orfeo ya una teoría específica del alma, por ejemplo, se refleja en el siguiente pasaje de Tertuliano (*De an.* 15.4). Defendiendo que el alma se encuentra en el corazón, alega en su apoyo el siguiente pasaje:

³⁷⁵ De todos modos, si en vez de Orfeo estuvieran bajo la advocación de, por ejemplo, Hermes, (*cf.* III.3.4 *supra* sobre el intercambio entre ambos), el fenómeno seguiría siendo el mismo “orfismo”, pues las imágenes serían las mismas, como en el caso de las laminillas órficas, en que el nombre de Orfeo no aparece.

neque putes... sed quod et Aegyptii renuntiaverunt et qui divinarum commentatores videbantur, ut et ille versus Orphi vel Empedoclis: namque homini sanguis circumcordialis est sensus.

no pienses... sino que lo que los egipcios anunciaron y los que parecían comentaristas de las cosas divinas, como este mismo verso de Orfeo o Empédocles: “pues la sangre es un sentido que el hombre tiene en torno al corazón”.

Tertuliano traduce aquí un verso de Empedocles: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα³⁷⁶. Pero lo que nos interesa es que atribuye la misma doctrina a los escritos herméticos (*Aegyptii*) y a Orfeo o Empédocles indiferentemente, por ignorancia real o retórica³⁷⁷. Orfeo, como Hermes o Empédocles, se ha convertido en un comodín como experto en las cosas divinas al que toda doctrina expresada en hexámetros podría atribuirse con verosimilitud. Pero el predicamento de Orfeo es mucho menor que los otros dos: no hay otras citas cristianas de Orfeo sobre el alma más que esta equivocación de Tertuliano.

Tampoco en la escatología su presencia es tan fuerte como cabría esperar. El *Papiro de Bolonia* testimoniaba que el género de la catábasis era útil aún para describir el Más Allá en el siglo IV d. C., y la tradición de los misterios báquicos, reales o supuestos, seguía vinculada a los terrores del Hades para los profanos y la bienaventuranza para los iniciados. Orígenes responde por tres veces al reproche de Celso (CC 3.16, 4.10, 8.48 = OF 596, citados en VI.2.2.2.4 *infra*) de que los cristianos imitan la escatología charlatana de los misterios e iniciaciones, no negando la semejanza, sino centrándose en el diferente sentido (la escatología cristiana está destinada a emendar la conducta del hombre). En los pasajes más explícitos Celso y Orígenes hablan de las “*teletai* báquicas” (4.10: ἐν ταῖς βακχικαῖς τελεταῖς) e “intérpretes de los misterios sacros, iniciadores y mistagogos” (8.48: οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξεγεταιὶ τελεσταὶ τε καὶ μυσταγωγοί). La resonancia órfica de ambas expresiones es innegable.

Y sin embargo, las referencias explícitas a Orfeo como patrón de estos terrores brillan por su ausencia cuando se trata de atribuirlos a alguien determinado. Frente a la sorprendente ausencia de referencias a Orfeo, abundan las remisiones a Platón o Empédocles, acerca de la reencarnación, los premios y castigos del Más Allá y las demás ideas que un día fueron órficas, pero que ya estaban generalizadas, y tenían

³⁷⁶ Fr. B 105.3 D-K = 94 Wright. La traducción debe ser del mismo Tertuliano, según Waszink 1947 *ad loc.*

³⁷⁷ Waszink 1947 *ad loc.* señala paralelos herméticos donde se enuncia la misma doctrina, y otros pasajes donde Tertuliano duda realmente la autoría y donde afecta ignorancia (*De an.* 9.4: *nescio quid...*)

defensores más autorizados. Dice, por ejemplo, Teodoro³⁷⁸: “Hay que alabar por esto a Platón, si bien tiene una mixtura de dogmas bastardos, Radamantis, Minos y las Islas de los Bienaventurados y sobre todo que sólo las almas que salen de los cuerpos son castigadas. Sin duda esto es extraño a los dogmas de la verdad”. Los ataques de Gregorio en el *Sobre el alma* –como hemos dicho, posiblemente provocados por la forma hexamétrica– muestran que las imágenes escatológicas órficas aún tenían cierto predicamento, pero desde luego mucho menor que otros géneros mucho más en boga como la apocalíptica, en la que la literatura órfica misma había influido en gran medida. En cierto modo, en este campo el orfismo muere de éxito.

Menor es la seguridad con que podemos determinar la importancia de las consecuencias antropológicas que surgían del mito de Dioniso y los Titanes. Ciertamente el silencio de los apologistas al respecto, salvo las breves alusiones de Orígenes, podría explicarse por el parecido con el pecado original (*cf.* V.3.4 *infra*). Pero tampoco eran muchas las referencias paganas que encontramos en el capítulo II, con su llamativa ausencia, por ejemplo, de los *Himnos Órficos*. Es difícil determinar si el silencio de Clemente, Arnobio e incluso Firmico sobre lo que ocurre tras la muerte de Dioniso oculta a propósito el nacimiento de los hombres, o si éste no tenía un lugar tan importante en el mito o la *telete* como la muerte misma del dios³⁷⁹. A caballo entre la mera imagen mítica y el desarrollo intelectual de una teoría a partir del mito, entre el mito etiológico y el fundamento mítico del ritual, los testimonios cristianos no nos iluminan sobre su función, sino sólo sobre la incomodidad de los apologistas ante esta antropología demasiado parecida a la cristiana.

Prueba de que los cristianos se sienten cerca del orfismo no sólo en aspectos de la *arché* cosmogónica sino también del *telos* antropológico es que los más famosos lemas del orfismo clásico referentes a la naturaleza humana ($\sigma\omega\mu\alpha - \sigma\eta\mu\alpha$ y $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota \omicron\iota \nu\alpha\rho\theta\eta\kappa\omicron\phi\omicron\rho\omicron\iota$, $\pi\alpha\upsilon\rho\omicron\iota \delta\grave{\epsilon} \beta\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\iota$) son recogidos por ellos y adaptados a sus propias doctrinas. Las referencias apologéticas a estos dos eslóganes muestran cómo cierta tradición sobre las ideas órficas podía perdurar gracias a las alusiones de los autores antiguos, mucho tiempo después de que hubieran dejado de merecer tal nombre.

³⁷⁸ *Affect.* 11.33. *Cf.* también, por ejemplo, Orígenes *CC* 1.32 y 7.28.

³⁷⁹ Burkert 1983 pone la muerte sacrificial como centro esencial del ritual y deja las consecuencias de ultratumba como un aditamento posterior. En p. 76, n.12 ofrece el iluminador ejemplo de que en el ritual cristiano la Resurrección es muy secundaria respecto a la Pasión. Tal vez sea comparable al caso de Dioniso (*cf.* VI.2.2.1.2 *infra*).

El tema del alma encerrada en el alma como una prisión o una tumba tuvo enorme éxito entre los cristianos³⁸⁰. Al referirse a estas imágenes, Clemente y Agustín guardan el recuerdo de su origen lejano en el orfismo. Clemente dedica el libro III de los *Stromata* a demostrar que los gnósticos (valentinianos, carpocratianos, marcionitas) derivan su dualismo radical no de la Biblia, sino de una mala interpretación de los filósofos y poetas griegos que valoran más el alma que el cuerpo³⁸¹. Un texto central es el pasaje del *Crátilo* de Platón en que éste atribuye la expresión *soma-sema* explícitamente a οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα: justo antes de citarlo, dice Clemente³⁸² que Platón “atribuye a Orfeo la doctrina del castigo del alma en el cuerpo (Πλάτων δὲ ἐν Κρατύλῳ Ὀρφεῖ τὸν λόγον ἀνατίθησι τὸν περὶ τοῦ κολάζεσθαι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι). Y justo después cita al pitagórico Filolao sobre la misma cuestión diciendo³⁸³:

ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου (44 B 14 D.-K.) λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· ἴμαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραπται’

Y hay que recordar el dicho de Filolao, pues dice el Pitagórico así: “los antiguos teólogos y adivinos testimonian que por algún castigo el alma está unida al cuerpo y como enterrada en esta tumba”.

Su fuente inmediata es el fragmento de Filolao, pero éste mismo reconoce que se remonta a los antiguos teólogos y adivinos. Es muy tentador identificarlos con los οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα como hace Platón. La misma línea de identificación entre orfismo y pitagorismo que se muestra en las citas de Epígenes se mantiene aquí, pero la imagen guarda el sello de no tener su origen en los pitagóricos, sino en los teólogos órficos.

Este sello también se percibe en otra referencia cristiana al dicho del *soma-sema*: Agustín³⁸⁴ en su polémica contra los pelagianos que niegan el pecado original y la desvalorización del cuerpo frente al alma (en reacción contra la demonización de éste entre gnósticos y maniqueos), cita con aprobación a los paganos que, “aun sin conocer la doctrina del pecado original”, acertaron al acuñar esta expresión:

³⁸⁰ Courcelle 1965 y 1966 recoge una gran cantidad de testimonios sobre la popularización de estas dos imágenes entre neoplatónicos y cristianos. Cf. VI.2.2.2.2.

³⁸¹ La fuente de buena parte de estas referencias es un centón de tendencia platónica y pitagórica con fragmentos de Platón, Pitágoras, Empédocles y Heráclito sobre la caída del alma, utilizado también por Plutarco, Plotino, Hierocles y Filón. Cf. Burkert 1975, y las correcciones y ampliaciones de Mansfeld 1985.

³⁸² *Strom.* 3.3.16.3., repetido literalmente por Teodoreto (*Affect.* 5.13). El pasaje platónico es *Crat.* 400c, analizando el cual Bernabé 1995 demuestra (contra Dodds 1951, 169 n. 87) que la idea del cuerpo como tumba es de procedencia órfica.

³⁸³ *Strom.* 3.3.17.1. Sobre Filolao, cf. Burkert 1972.

³⁸⁴ *Contra Iul. Pelag.* 4.15.78 = PL 44.778 = OF 430 IV

Videntur autem non frustra christianae fidei propinquasse, qui vitam istam fallacie miseriaeque plenissimam non opinati sunt nisi divino iudicio contigisse, tributentes utique iustitiam Conditori, a quo factus est et administratur hic mundus. Quanto ergo te melius veritatique viciniis de hominum generatione senserunt, quos Cicero in extremis partibus Hortensii dialogi velut ipsa rerum evidentia ductus compulsusque commemorat? Nam cum multa quae videmus et gemimus, de hominum vanitate atque infelicitate dixisset: ex quibus humanae”, inquit, “vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum v eteres illi, sive vates sive in sacriis initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur: verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio atque eos qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accomodata, quam aptissime colligabantur; sic nostros animos cum corporibus copulatos, ut vivos cum mortuis esse coniunctos”. Nonne qui ista senserunt, multo quam tu melius grave iugum super filios Adam et Dei potentiam iustitiamque viderunt, etiamsi gratiam quae per Mediatorem liberandis hominibus concessa est, non viderunt?

Parecen haberse aproximado con acierto a la fe cristiana los que no consideraron esta vida de engaño y miseria como plenísima hasta que el juicio divino llegue, atribuyendo la justicia al Creador por el que el mundo ha sido hecho y es gobernado. ¿Cuánto más cercanos a la verdad que tú (*sc.* Juliano Pelagiano) pensaron los que Cicerón recuerda en la parte final de su diálogo *Hortensio* como guiado y obligado por la misma evidencia de las cosas? Pues tras haber hablado sobre muchas de las cosas que vemos y sobre las que nos lamentamos, sobre la vanidad y desdicha de los hombres, dijo: “Sobre estos errores y necesidades de la vida humana se desprende, según aquellos antiguos, o adivinos o intérpretes de divino genio en la transmisión de ritos e iniciaciones (*veteres illi sive vates sive insacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes*), que a veces parecen haber visto algo cuando dicen que nosotros hemos nacido para expiar la pena por antiguos crímenes cometidos en la vida anterior. Y es verdad lo que está en Aristóteles, que estamos condenados a un suplicio como aquellos que antaño, cuando caían en manos de los bandidos etruscos, eran asesinados con especial crueldad: sus cuerpos vivos se ligaban a los muertos, acoplándolos espalda con espalda. Así nuestras almas están unidas con los cuerpos, como los vivos estaban unidos a los muertos”. ¿Acaso los que intuyeron esto no vieron mucho mejor que tú el pesado yugo sobre los hijos de Adán y la fuerza y justicia de Dios, aun si no vieron la gracia que se ha concedido a través del Mediador para liberar a los hombres?

Comentaremos en el capítulo VI las ideas sobre el pecado original y la liberación del mismo que se desprenden de este pasaje³⁸⁵. Sólo nos interesa señalar ahora que a través de todas las fuentes intermedias –Agustín lo toma del *Hortensio* de Cicerón, que a su vez lo toma de Aristóteles³⁸⁶– la conciencia del origen en los poetas-advinos, intérpretes de lo divino y transmisores de ritos es constante. Las connotaciones órficas de la expresión son evidentes: recordemos que Horacio llamaba a Orfeo *vates*

³⁸⁵ Agustín vuelve a insistir en la imagen poco después (*Contra Iul. Pelag.* 4.16.83), recalcando que los filósofos que acuñaron esta imagen “no conocían ni creían el pecado del primer hombre”. *Cf.* VI.2.2.1.

³⁸⁶ Cic. *Hortensius* fr. 99A1 Straume-Zimmermann = 85 Ruch = 112 Grilli; Arist. fr. 59-61 Rose.

interpresque deorum (*Ars Poet.* 392). Sin duda este sello indeleble en la autoría órfica de la imagen proviene posiblemente de su carácter poético y acompañado de una imagen original³⁸⁷, y sobre todo, de las referencias al origen órfico que hacen expresamente los *loci classici* de Platón (y a través de él, de Filolao), y de Aristóteles, cuyo efecto ha perdurado hasta nuestros días³⁸⁸.

El contraste con las citas del dicho de “muchos llevan el tirso, pero pocos son bacos” es muy revelador. En efecto, en todas ellas se atribuye directamente a Platón. Dice Clemente por dos veces (*Strom.* 1.19.92.3 ≈ 5.3.17.4 = *OF* 576 II)

οὐ μὴν ἀπλῶς πᾶσαν φιλοσοφίαν ἀποδεχόμεθα, ἀλλ' ἐκείνην περὶ ἧς καὶ ὁ παρὰ Πλάτωνι λέγει Σωκράτης· εἰσὶ γὰρ δὴ, ὡς φασι, οἱ περὶ τὰς τελετάς, πολλοὶ οἱ ναρθηκοφόροι, παύροι δὲ βάκχοι, πολλοὺς μὲν τοὺς κλητούς, ὀλίγους δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς αἰνιπτόμενος

No sólo hemos recibido simplemente toda la filosofía, sino aquello sobre lo que según Platón dice Sócrates: “pues, según dicen los de las iniciaciones, muchos son los portadores del tirso y pocos los bacos” significando que muchos son los llamados y pocos los elegidos.

Y lo mismo encontramos en Teodoreto (*Affect.* 12.35 = *OF* 576 VII):

καὶ ἀλλαχοῦ δὲ πάλιν διαρρήδην διδάσκει (sc. ὁ Πλάτων) ὡς φιλοσόφων πλῆθος ἀδύνατον γενέσθαι· πολλοὶ οἱ ναρθηκοφόροι, παύροι δὲ βάκχοι

Y en otro lado enseña de nuevo claramente que es imposible ser del número de los filósofos: muchos son los portadores del tirso y pocos los bacos.

En el capítulo VI veremos las razones por las que los cristianos se encuentran tan identificados con el espíritu selectivo de esta frase. Ahora lo que nos interesa resaltar es que, frente al afán de las citas neoplatónicas (agrupados en el *OF* 576 II) de identificar sin dudarlos con los órficos a los οἱ περὶ τὰς τελετάς que cita Platón como su fuente en el *Fedón* (69c), los cristianos no se preocupan de su identidad sino que se remiten directamente a Platón. La falta de una alusión clara a Orfeo en la tradición filosófica del dicho hace que el origen órfico se pierda en las citas cristianas. Los órficos como tales no eran motivo de interés para los cristianos, seguramente porque no habían conocido ninguno jamás. Ni podrían haberlo hecho, pues “los órficos” fueron recuperados, con un más que dudoso grado de certeza, por la literatura neoplatónica un siglo después.

³⁸⁷ Iambl. *Protr.* 8 y Macr. *Somm. Scip.* 1.11.3 ligan la imagen del cuerpo como tumba expresamente al mito de los Titanes, lo que va acompañado de la lógica referencia al orfismo. La imagen de atar a los prisioneros, a su vez, es muy particular y siempre que aparece es por referencia a Aristóteles, y por ende, a οἱ τὰς τελετάς λέγοντες (Iambl. *Protr.* 8). En cambio, la imagen del cuerpo como tumba sin más tiene una enorme extensión sin necesidad de remitirse al orfismo. Cf. Courcelle 1966, esp. 110s.

³⁸⁸ Por ejemplo Jan Bremmer (2002, 60, 69) no tiene reparo en hablar de la recepción en epitafios cristianos y aun entre los cátaros del siglo XII del “dicho órfico” del *soma-sema*.

9. Balance

Al final de nuestro recorrido por los testimonios cristianos, conviene hacer un breve examen de los resultados antes de seguir adelante. En la introducción se fijaron tres objetivos: examinar las fuentes de los apologistas en detalle; a través de la *Quellenforschung* y el análisis del contexto, deducir conclusiones sobre el contenido de los fragmentos órficos analizados; y por último, comparar la imagen que los apologistas transmiten del orfismo con la realidad del orfismo de época imperial que vimos en el capítulo II. Los dos primeros se han cumplido texto por texto, confirmando, matizando, ampliando o rechazando algunas de las ideas que se tenían sobre ellos y poniendo otras nuevas sobre la mesa. Es el momento ahora de resumir la tercera cuestión.

Ha podido comprobarse que las fuentes de los apologistas sobre el orfismo son sobre todo literarias: los poemas órficos directamente (en contadas ocasiones), las interpretaciones filosóficas de éstos, las obras que daban datos sobre cultos y mitos órficos como TM o Plutarco, las obras procedentes de la apologética anterior, judía o cristiana. Hay muy poco de conocimiento directo de los cultos órficos, sobre los que la gran mayoría de los datos procede de la tradición literaria.

Hay que hacer notar que Egipto se convierte en el centro difusor de esta tradición, como demuestra el éxito de los pasajes órficos de Clemente de Alejandría, del *Testamento*, de las versiones “osirizadas” del mito de Dioniso. Es lógico que así fuera, pues en Egipto se expandía, como vimos, el orfismo tanto en el nivel más culto entre los filósofos de tendencia neoplatónica como en los niveles más populares que muestran los papiros mágicos. A su vez el esplendor de la literatura apologética coincide con el apogeo de la Iglesia alejandrina, cuya literatura alcanza una gran expansión. Pero también las zonas de Asia Menor, Atenas y Roma, con su extensión en el África proconsular, ofrecen diversos varios autores que consideran necesario ocuparse del orfismo para atacarlo o apoyarse en él. Esta distribución geográfica de los testimonios cristianos coincide a grandes rasgos con la de los testimonios paganos repasados en el capítulo II. No es casual, por ejemplo, que Ireneo de Lyon no tenga la mínima referencia al orfismo y que en la Galia no se encuentre un solo testimonio órfico, mientras la concentración de apologistas y testimonios paganos en Asia Menor o Egipto sea tan grande.

Esta coincidencia geográfica muestra que no hay que deducir falsas consecuencias del hecho de que la mayor parte de la información cristiana sea de origen

libresco. El orfismo no es una realidad muerta hace tiempo que los cristianos resucitan como enemigo fantasma, sino que lo atacan –o lo usan como apoyo– sobre todo allá donde saben que la tradición órfica tiene prestigio. En realidad esto no hace más que confirmar lo que el sentido común podía hacer suponer: ningún apologista se molesta en resucitar doctrinas muertas para rebatirlas. Hace tiempo que la Iglesia no lanza diatribas contra los maniqueos o apolinaristas, y la apologética de hoy se dirige más bien contra el ateísmo, el agnosticismo o el sincretismo esotérico. Es difícil pensar que las ideas que Gregorio ataca no tenían difusión entre sus contemporáneos, o que los cultos que Clemente cree que se celebran en los misterios no eran considerados igualmente existentes por su audiencia pagana³⁸⁹. Cosa distinta, como vimos en el capítulo II, es que se celebraran realmente, pero eso no quita un ápice de valor religioso a la creencia general de que sí tenían lugar.

Bastaba, de hecho, con que se creyera que habían tenido lugar alguna vez, pues tal creencia alimentaba la actualización, meramente intelectual pero efectiva, del ritual mítico. Este principio, que se desarrolló en el capítulo II, es el que explica el uso de literatura anticuaria por los apologistas. Por supuesto que ponen de relieve aspectos ridículos y obsoletos del paganismo, pero la religión antigua estaba permanentemente orientada hacia el pasado y más aún en época imperial. No polemizaban por mero afán erudito con escritos de siglos anteriores que ya habían perdido toda vigencia, sino que esos mismos escritos eran fuente de inspiración para el campo contrario. Las referencias a Orfeo, Empédocles o Pitágoras no suponían pelearse con fantasmas, puesto que la antigüedad de estos personajes no hacía disminuir su valor como símbolos filosóficos y religiosos, sino al contrario, lo aumentaba. Estos ataques eran más bien algo parecido, salvando las distancias, a quien negara la resurrección de un judío muerto hace dos milenios como medio más eficaz para criticar la creencia contemporánea en la vida tras la muerte.

Es un retrato el que presentan los cristianos, pues, bastante complementario al que vimos en el capítulo II: una tradición órfica muy fuerte, suficiente en ocasiones para representar el paganismo entero, como en la obra de Clemente, junto a una sorprendente ausencia de determinadas prácticas o ideas específicamente denominadas así, pues se trata de una tradición intelectual de mitos y ritos transmitida sobre todo a través de

³⁸⁹ En el poema *De anima* de Gregorio (*App.* 8) encontramos dos verbos referidos a los que las sostienen: *δόσαν*, el aoristo del v. 34, puede indicar que la idea de la transmigración tiene gran antigüedad, que fue ideada en un momento puntual por los autores de estas obras. Pero el *ὡς ἐνέπουσιν κείνοι* de vv. 44s no deja lugar a dudas sobre la actualidad de la doctrina

poemas y sus interpretaciones. Pese a la constante manipulación apologética, es claro que el cuadro general del orfismo que presentan los cristianos coincide con la realidad que presentan los testimonios paganos.

En cuanto a la fiabilidad de los detalles, depende del caso y del contexto, según se ha visto. Es factible deducir las reglas generales, evidentes por otra parte, de que cuanto más concreto el dato, más fidedigno parece y menos susceptible de ser manipulado, y de que cuando un texto funciona como prueba, casi como una nota a pie de página, es más fiable que cuando es parte del argumento apologético. Pero aparte de medir el grado de fiabilidad, que depende del análisis del caso concreto, lo que el estudio de todos estos textos singulares va a permitir es sistematizar las estrategias que utilizan los apologistas ante el orfismo en particular y la religión griega en general. A esta labor se dedicará el próximo capítulo.

V. Estrategias cristianas ante el orfismo

1. Cuestiones generales

Antes de entrar en el análisis detallado de las estrategias apologéticas ante la tradición órfica, conviene solventar algunas cuestiones que afectan a todos los pasajes examinados en general¹: la audiencia para la que las obras apologéticas estaban escritas, la evolución en el tiempo de la apologética y la tensión entre los principios de manipulación y plausibilidad al presentar la religión griega.

La audiencia pretendida y la audiencia real de las obras apologéticas es una cuestión que no tiene solución unívoca: retóricamente se dirigen a los paganos, por lo común en la segunda persona del plural, o cuando es una refutación *ad hominem*, como la de Orígenes contra Celso, del singular. Sin embargo, parece claro que este artificio retórico no refleja la audiencia real, pues escasos paganos sin contacto con el cristianismo iban a interesarse por este tipo de literatura: la audiencia que se dignara leer y creer a un apologista debía en principio tener alguna certidumbre de su autoridad, lo que supone al menos cierta cercanía a círculos cristianos. Pero por otro lado el contenido de las obras sólo es útil en la confrontación con el paganismo. La solución más probable es un término medio: la literatura apologética buscaba instruir al cristiano en los instrumentos para hacer frente al paganismo, a la ofensiva o a la defensiva, tanto en su vida exterior como interior. Así, no se trataba sólo de rebatir los argumentos de los paganos con los que pudiera relacionarse el lector cristiano, sino de preservarle de la contaminación sincretista con los cultos que había practicado antes de su conversión. Es decir, que si la audiencia directa era primariamente cristiana, la audiencia indirecta era el paganismo, bien por la apologética oral que después sus lectores llevaran a cabo en círculos paganos, bien en su pervivencia en la costumbre de los cristianos provenientes de estos círculos.

Aunque el adversario principal sea el paganismo greco-romano (y sobre todo en los pasajes que citan una tradición puramente pagana como la órfica), no hay que olvidar dos frentes secundarios de batalla que también aparecen en estas obras, a veces combinados: los judíos y los gnósticos. Si ante los primeros –esgrimidos a veces como

¹ Como orientación general para la literatura apologética cristiana y su actitud ante la cultura griega, *cf.* Fiedrowicz 2001 y la colección de estudios editada por Pouderon y Doré 1998 en francés y por Edwards, Goodman y Price en inglés en 1999.

aliados por el paganismo anticristiano, como es el caso de Celso²– apologistas como Justino en su *Diálogo* han de afirmar la validez del Nuevo Testamento, frente a los segundos el proceso es inverso: han de insistir (Clemente en el libro III de los *Stromata*, Hipólito) en el entronque indisoluble con el Antiguo Testamento, frente a las construcciones gnósticas que pretenden prescindir de la tradición bíblica y que los apologistas tachan de derivaciones de la filosofía. Por fin, hay que tener en cuenta la existencia de diversas corrientes en el seno del cristianismo ortodoxo que discrepaban profundamente en temas centrales para la apologética, como la valoración positiva o negativa de la filosofía pagana. Los *Stromata* de Clemente, por ejemplo, tienen muy presentes los diversos tipos de lectores (Chadwick 1966, 53ss).

A esta audiencia compleja de las obras apologéticas hay que sumar la evolución en la situación religiosa entre los siglos II y V, pues obviamente afecta a los objetivos y estrategias de la apologética. De la situación defensiva en la que escriben Atenágoras o Justino, cuando el cristianismo es aún una religión muy minoritaria que busca un hueco de respetabilidad intelectual, a la ofensiva final que Cirilo o Agustín lanzan contra el paganismo agonizante, hay una gran diferencia de objetivos y estrategias. Es perceptible además el efecto creciente de la polémica anticristiana sobre las obras apologéticas que responden a ella, con estrategias muy parecidas en ambos lados: Orígenes (como tal vez Clemente en los *Stromata*) responde a la invectiva de Celso, Eusebio responde a Porfirio, igual que Agustín escribe su *Civitas Dei* ante las acusaciones de los últimos círculos paganos de Roma de que la caída de la ciudad ante Alarico se debía al abandono de la religión ancestral y del mismo modo que Cirilo escribe su *Contra Iulianum* medio siglo después de que éste muriera para convencer a los escasos pero resistentes paganos de Alejandría.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, los diferentes gustos y objetivos individuales de cada apologista. Así, parece probable que Fírmico Materno intente hacerse perdonar con las encendidas diatribas antipaganas del *De errore profanarum religionum* las tesis astrológicas de la *Mathesis* previas a su conversión: su preocupación no es tanto lograr una conversión efectiva mediante una refutación argumentada de la religión rival cuanto mostrar su ardor de converso reciente, lo que significa que tiene menos necesidad de mantener el rigor en sus descripciones del

² Celso por un lado defiende a los judíos como tradición antigua pervertida por el cristianismo (Chadwick 1966, 23) al tiempo que no se priva de utilizar argumentos típicamente marcionitas contra el Dios del Antiguo Testamento (Chadwick 1966, 26): los argumentos apologéticos de cristianos, paganos, judíos y gnósticos en su mutua batalla son muy parecidos en todos los bandos.

paganismo que otros que pretendan mayor credibilidad. Eusebio, del mismo modo, toma de Clemente la imagen del cantor Orfeo para describir a Cristo en su *De laudibus Constantini*, pero sus propósitos no son apologéticos, sino laudatorios, y su uso de la imagen no requiere las precauciones que encontramos siglo y medio antes en Clemente.

Frente a estos factores que diversifican las estrategias y objetivos de los apologistas, hay otros que tienden a unificarlas: el principal, la unidad en formas y objetivos de un género que nace en el judaísmo alejandrino del siglo II y cuyas formas y fuentes heredan los cristianos; éstos no sólo recogen los argumentos previos, sino que utilizan las mismas antologías de textos paganos para refutarlos o para apoyarse en ellos, compuestas en su mayor parte por los judíos alejandrinos, cuya cercanía en el tiempo y el espacio con la gran escuela filológica local les facilitaba el acceso a todo tipo de textos³. A su vez, como hemos podido comprobar en el caso del *Protréptico* de Clemente, los apologistas se leen unos a otros y no dudan en repetir y parafrasear los argumentos y descripciones que consideran valiosos. Las variaciones individuales se producen dentro de unos mismos esquemas de pensamiento.

Un buen ejemplo de cómo ambos principios de variación y continuidad se combinan es la diferente presentación del *Testamento* en los diversos apologistas que hablan del monoteísmo de Orfeo⁴: Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría y Ps.-Justino (s. II y III)⁵ sitúan el conocimiento de la verdad por parte de Orfeo y su retractación (palinodia) del politeísmo al final de su vida, después de que hubiera enseñado a los griegos los misterios. Ya la mención de Eusebio (s. IV) es más fría, limitándose a reproducir la cita de Aristobulo en que éste hace depender a varios filósofos de la ley mosaica⁶. El texto de Cirilo (s. V) introduce una interesante novedad:

³ Zeegers 1972 estudia las fuentes antológicas comunes a apologistas judíos y cristianos. Stroumsa 1999, 28ss resalta la semejanza de métodos y coincidencia espacio-temporal entre la filología judeo-alejandrina, cuyo *opus magnum* es la traducción de los LXX, y la filología aristarquea. Cf. Honigman 2003 sobre el tema.

⁴ Cf. esquema 3 en IV.5.1.3 *supra* y en general Riedweg 1993 sobre las versiones del *Testamento* en los diferentes autores; Friedman 1970 13-38 ofrece un buen resumen de la tradición del Orfeo monoteísta en la tradición patristica; Bernabé 2003, 220s ofrece la traducción de los OF 368-376 de su edición que introducen cada cita del *Testamento*.

⁵ Teoph. *Ad Autol.* 2.3; Clem. Alex. *Protr.* 7.74.3, Ps.-Iust. *Cobort.* 15.1; *De Mon.* 2.4

⁶ PE 13.12. Fuera de las citas de otros autores el interés de Eusebio por Orfeo es muy escaso, y desde luego no conoce las *Rapsodias* directamente. Pero la misma ambivalencia y variabilidad que describimos en otros autores respecto a las intuiciones órficas de la verdad la encontramos en él respecto a la figura de Platón, al que reconoce sus aciertos, pero condena finalmente por sus errores, que pesan más en su opinión (Kofsky 2002, 282-286). En *Teophania* 2.41 resalta como prueba de su inconsistencia que aunque expulsó a los poetas de su República dice que Homero, Hesíodo y Orfeo son hijos de los dioses y presta oídos a sus dioses y mitos (en el *Timeo*). Este ataque (conservado sólo en la versión siríaca) no se encuentra en la PE, lo que deja ver que la desconfianza contra los aciertos del paganismo aumenta a medida que el cristianismo se va imponiendo. Es exactamente la misma evolución que encontramos hacia Orfeo en sus contemporáneos.

“Dicen que Orfeo fue el más supersticioso⁷ de los hombres y antecedió a la poesía homérica, pues era más antiguo en el tiempo, y compuso poemas e himnos a falsos dioses y alcanzó no poca gloria con ello; después, condenando sus propias doctrinas y comprendiendo (συνέντα) que al *abandonar* (ἀφείς) el camino ancho *se había salido* (ἐν ἐκβολῇ γέγονε) de la recta vía, *volvió* (μεταφοιτῆσαι) a lo mejor y escogió la verdad en vez de la mentira” (CI 1.35). El politeísmo de Orfeo es ahora un abandono de la religiosidad verdadera, a la que vuelve después arrepentido. Esta variante puede explicarse fácilmente como una proyección interesada de la vuelta al paganismo de Juliano, cuya obra *Contra los galileos* se dedica Cirilo a combatir⁸. Teodoreto de Ciro (s. V) presenta aún una nueva versión del monoteísmo de Orfeo: el viaje a Egipto en el que Orfeo entró en contacto con las ideas hebreas fue *antes* de sus poemas politeístas: “aunque aprendió (μεμαθηκώς) esto de los egipcios, que habían recibido de los hebreos algunos conocimientos de la verdad, mezcló (παρέμιξε) en su teología algo de error y transmitiera los misterios impíos de las Dionisias y Tesmoforias, y como untando la copa de algo de miel, ofreciera la maléfica bebida a los engañados” (*Affect.* 2.30-32). La consideración de los hipotéticos aciertos de Orfeo es ahora negativa: sirve de cebo, de disfraz para atraer a los desdichados al paganismo. La misma actitud mantiene Agustín (s. V) respecto a los teólogos paganos: “si entre sus muchas vanas falsedades cantaron algo del único dios verdadero, no le sirvieron bien desde luego al mezclar con Él a otros que no son dioses y al ofrecerles el servicio que sólo se debe a Dios, ni se pudieron abstener de la ficticia vergüenza de sus propios dioses” (CD 18.14). Ya en el s. VI, la *Teosofía de Tubinga* (55-56) introduce una versión compilatoria del *Testamento* con una valoración positiva de la conversión de Orfeo: “Orfeo se dio cuenta de lo impío de su acción y se convirtió al único Bien”.

Los autores cristianos no tienen, pues, reparo en utilizar el texto como mejor les conviene en cada momento, dándole diversos significados con el sencillo artificio de colocar la conversión de Orfeo antes, en medio o después de sus poemas politeístas. Hasta el siglo III el paganismo era aún pujante y para atraerse a sus adeptos nada era mejor propaganda que una conversión al final de su vida del profeta pagano por excelencia. A medida que el cristianismo se va imponiendo, su tono frente a aquél se

⁷ Podría traducirse el δεισιδαιμονέστατον también por “escrupulosamente religioso” (Bernabé 2003, 221), pero la etiqueta de δεισιδαιμονία con que los cristianos insisten en caracterizar al paganismo (*cf.* V.4.1 *infra*) y la mención a los “dioses falsos” inmediatamente después me hacen preferir una traducción más negativa.

⁸ Riedweg 1993, 12 sugiere que la metáfora del desvío está inspirada en los versos 6-7 del *Testamento*: ἔῶ δ’ ἐπίβαινε ἀτραπιτοῦ. Ambas explicaciones no son incompatibles.

torna más agresivo y el poema es utilizado para probar su dependencia de la única revelación y para criticar sus misterios y dioses, no ya como un error involuntario causado por los demonios, sino como el engaño deliberado de quien ha conocido la verdad y la rechaza. Por fin, la *Teosofía* prelude la recuperación altomedieval de la imagen positiva de Orfeo una vez que la religión pagana, por el fundador de la cual se le tenía, está prácticamente extinguida.

Esta variedad de actitudes ante un mismo episodio suscita preguntas que es tentador hacerse en cada caso de manipulación apologética. ¿Qué pensaban realmente los apologistas? ¿Era su manipulación una distorsión consciente de los hechos? Hay contradicciones respecto al orfismo incluso dentro de la obra de un mismo autor: por ejemplo, Clemente recoge en *Strom* 1.121.31 la opinión de Epígenes de que la poesía órfica realmente es obra de pitagóricos tardíos, pero en los libros V y VI no tiene reparo alguno en citar como autoridad a Orfeo, incluso en afirmar su anterioridad a Homero. Estas incoherencias⁹ podrían incluso explicarse como el reflejo de una opinión incierta sobre la existencia de Orfeo y la autoría de sus poemas, pero tal benevolencia no cabe para la presentación evidentemente sesgada de los mitos y rituales órficos. ¿Creían realmente los apologistas que éstos eran tan terribles, o eran conscientes de su manipulación? ¿Creían que realmente Orfeo se había convertido y predicado el monoteísmo, o sabían que el *Testamento* era una falsificación?

Estas preguntas, aunque son naturales, parten de un planteamiento equivocado: ya no sólo es que los conceptos de falsificación y autoría sean distintos en el mundo antiguo, de donde proviene la numerosa literatura pseudoepigráfica cristiana y pagana¹⁰. Basta una mirada a cualquier ámbito de la política o el periodismo de nuestro tiempo para comprobar que lo que un bando percibe sinceramente como una verdad incontestable es para el otro, con igual sinceridad y ardor, una manipulación y una mentira. La cronología de Orfeo y la autoridad de sus obras eran materia discutida desde Heródoto y el contenido de los ritos órficos era materia de tabú y secreto también desde este autor. Cuando los cristianos escogían en cada caso la versión que más les interesaba, es probable que, en la mayoría de los casos, no lo hicieran con la conciencia de mentir. La única verdad que reconocían era la de la Revelación y las presentaciones de la realidad que la salvaguardaran debían encajar perfectamente con sus categorías:

⁹ Clemente no es el único: Eusebio en *PE* 3.1 y 3.12 niega la veracidad del viaje de Orfeo a Egipto que la apologética afirma constantemente y en 3.14 pone en duda la autoría órfica del *Himno a Zeus*.

¹⁰ Speyer 1971 es la obra de referencia sobre la falsificación antigua.

así, una idea como la dependencia de la sabiduría griega de la Revelación bíblica, ridícula a ojos modernos, debía parecerles totalmente lógica, y la adaptación de la cronología de Orfeo a este esquema no debía suponer para ellos falsear la verdad de modo interesado, sino una operación puramente lógica necesaria para que las piezas encajaran en el único esquema posible de realidad que concebían¹¹.

Lo que exigen tanto la capacidad de persuasión a los lectores como el convencimiento interno del autor de sus propias tesis es alcanzar un equilibrio entre manipulación y plausibilidad. Las presentaciones más sesgadas de hechos increíbles, como las de Clemente y Atenágoras, se acompañarán de citas de los propios poemas órficos que prueben la veracidad de afirmaciones escandalosas. Los apologistas son conscientes de que para ser creíbles no pueden llevar su manipulación tan lejos como para que resulte obvia. No todos tienen el mismo interés en alcanzar credibilidad: Fírmico, por las razones señaladas, no tiene escrúpulos en presentar un fantástico relato evemerista sin pruebas, mientras Clemente cita, tras describir los *symbola* de los misterios de Dioniso o el episodio de Baubo, los versos órficos que prueban su descripción.

Este principio de plausibilidad tiene una importante consecuencia: a la hora de analizar la información transmitida por los cristianos sobre la religión griega, debemos siempre tener en cuenta que muy rara vez la inventan *ex novo*. Es decir, podrán seleccionar, manipular, exagerar y deformar la tradición anterior, pero siempre parten de datos proporcionados por sus fuentes literarias paganas o que tienen anclaje en algún punto en la realidad cultural. En lo que atañe a nuestro tema, los ataques al orfismo y la manipulación en diversos sentidos de la tradición órfica que encontramos en los autores cristianos tienen casi siempre precedentes en autores paganos anteriores, que establecen los principios que los cristianos desarrollan para sus propios fines.

¹¹ Gruen 1998 resalta que la seriedad del objetivo no es óbice para que el humor (como por ejemplo en la identificación de Artapano entre Moisés y Museo) o la exageración sean utilizados, pues pertenecían a los convencionalismos de la retórica.

2. Continuidad con actitudes paganas ante el orfismo

2.1. Tradiciones de la mitografía órfica

2.1.1. Desarrollos apologéticos de elementos previos

Del capítulo anterior se desprende claramente la conclusión de que los mitos órficos que los apologistas relatan, así como los detalles rituales que describen, no son producto de su imaginación. El hecho de que sus fuentes sean casi siempre literarias podrá hacer dudar de que los ritos descritos tuvieran una práctica cultural real, pero no de su presencia en la tradición intelectual. Los detalles míticos y rituales encuentran correspondencia en distintos testimonios no cristianos y, de hecho, cuantos más detalles ofrece un relato apologético, más podemos sospechar que los toma de una fuente pagana, por grande que sea la labor de selección y deformación del apologista.

Pero estos relatos míticos y detalles rituales se pueden combinar y presentar de diferentes maneras y son campo abonado para las asociaciones que convienen a la apologética: por ejemplo, las serpientes de los misterios se vinculan a la serpiente del relato del *Génesis* identificada con Satán y por tanto potenciadas en extremo en la presentación de los mitos y ritos órficos. Sin embargo, las más importantes de estas asociaciones –y en especial cuando no tienen apoyo en las imágenes bíblicas– tienen también sus precedentes paganos, que los cristianos se limitan a desarrollar a su conveniencia: las etimologías del grito báquico *evohé* eran ya objeto de las especulaciones paganas¹², y Clemente (*Protr.* 12.2) se une a esta tradición, que probablemente conoce por su fuente, añadiéndoles la relación con Eva.

Así, por ejemplo, una de las deformaciones que mayor importancia cobra en la presentación cristiana del orfismo es la fusión de la tradición menádica con el relato del mito de los Titanes. Clemente asocia indirectamente el *diasparagmós* y la omofagia de las ménades al desmembramiento de Dioniso y autores posteriores (Fírmico Materno o el escoliasta de Clemente, *cf.* V.4.3 *infra*) llegan a una identificación total. Pero Clemente y sus sucesores no hacen más que potenciar una tendencia asociativa ya presente en autores paganos anteriores: Diodoro, una fuente favorita de datos mitológicos e históricos para los apologistas, usa el verbo διασπάω, típico del mito menádico, para describir la acción de los Titanes¹³.

¹² P. e. Paus. 4.31.4. *Cf.* n. 72 *infra*.

¹³ D. S. 3.62.6, como también Philod. *De Piet.* 44. 16.1 Gomp. Sobre Diodoro en los apologistas, *cf.* Beatrice 1998.

Cierto es que a veces la innovación cristiana supondrá un salto cualitativo respecto a sus precedentes paganos. Por ejemplo, la asociación del mito del canto de Orfeo con sus misterios llega más lejos en Clemente que en ningún autor precedente. El apologista alejandrino hace del contenido del canto de Orfeo la revelación de los misterios, que hechiza a las gentes y les conduce a la perdición. Como vimos (IV.2.1), en algunos autores paganos ambas facetas de Orfeo, cantor y teólogo, aparecen yuxtapuestas pero nunca identificadas. Es Clemente quien da ese paso más en la unificación de distintas tradiciones órficas en un solo esquema para servirse del mito en el *Protréptico*, aunque no puede descartarse, claro es, que se inspirara en obras paganas desaparecidas sin dejar rastro.

Los saltos de los apologistas respecto a la tradición anterior son, pues, ligeros y camuflados, de modo que pasarían inadvertidos a un lector no empeñado en descubrirlos. A veces, incluso, la labor de los cristianos es, más que la adición de elementos nuevos, simplemente la elección y expansión de una de las diferentes tradiciones anteriores. Veamos los dos casos más importantes que se desprenden de los textos: el viaje a Egipto y la prioridad respecto a Homero.

2.1.2. El viaje a Egipto

Que Orfeo tomó su conocimiento religioso de Egipto es una tradición anterior bien integrada en la mitografía sobre el orfismo desde Heródoto (2.82), que la historiografía egipcia había desarrollado, por razones obvias, con entusiasmo¹⁴. Muchas de estas fuentes de orientación egipcia, como Hecateo, son recogidas por Diodoro (1.96.2-4), quien se hace especial eco de esta tradición, y no sólo respecto a Orfeo: de muchos sabios (Solón, Pitágoras, Platón) se contaba lo mismo, porque Egipto era, de un modo parecido a la India actual, la tierra misteriosa e ideal de donde provenían los conocimientos de magia y religión (*cf.* II.3.5.1 *supra*). Los judíos alejandrinos¹⁵, seguidos de modo entusiasta por los cristianos (*Cohortatio*, Clemente, Eusebio), modificaron ligeramente esa tradición al propalar que Orfeo había conocido allí la revelación de Moisés, a la que atribuyen todos los elementos aprovechables de su mensaje: precisamente Diodoro es la fuente autorizada a la que con más frecuencia

¹⁴ Manetón, Queremón, Apión, en sus *Aigyptiaká*: *cf.* Hecateo FGH 264 F 25, y Plut *de Iside* 9 p. 354d.

¹⁵ Artapano, FGH 726F 3 *apud* Euseb. PE 9.27 incluso iguala a Moisés con Museo invirtiendo la cronología tradicional y haciendo a Orfeo discípulo suyo. En el uso del parecido fonético hay algo de humor (Gruen 1998), pues también identifica a Moisés con Hermes, pero es claro ejemplo del *modus operandi* de los apologistas judíos alejandrinos.

acuden (aunque no es la única) para justificar esta idea¹⁶. La *Cohortatio*, fuente influyente de otros apologistas (p. e. Cyr. *CI* 1.19), a través de una (¿conscientemente?) errónea interpretación de un pasaje diodoreo (1.94.1.2) que distingue nítidamente al primer legislador egipcio Menas (inspirado por Hermes) del legislador judío Moisés (inspirado por Iao), identifica ambas figuras y se apoya en Diodoro para hacer de Moisés el primer legislador egipcio¹⁷.

Como veremos, el debate en torno a la prioridad de las doctrinas es una clave de la polémica entre paganos y judeo-cristianos y el caso de Orfeo ofrecía un estupendo argumento a los segundos. Egipto era el lugar físico de encuentro entre las dos tradiciones, la prueba palpable de que la tradición religiosa griega dependía, en cuanto tenía de verdadero, de la hebrea. El afán judeo-cristiano por la positividad histórica de los sucesos salvíficos se veía así satisfecho plenamente, pues no hacían falta grandes esfuerzos para acomodar la cronología de Orfeo y Moisés. Postular su encuentro durante este viaje supone sólo añadir un detalle que integra la teoría de la dependencia griega de los profetas en la tradición anterior casi sin esfuerzo. Las consecuencias reales de la introducción del detalle son muy grandes para la visión de la religión griega, pero la manipulación que permite su entronque con la tradición es, en comparación, muy leve.

2.1.3. La prioridad respecto a Homero

En el mismo esquema que el viaje a Egipto encaja la insistencia en la prioridad cronológica de Orfeo respecto a todos los poetas griegos, en especial Homero. La cronología tradicional de los antiguos poetas era, en efecto, Orfeo-Museo-Hesíodo-Homero¹⁸, aunque ciertas voces discordantes de no poco prestigio, como Heródoto, Aristóteles o los alejandrinos, hacían a Homero el primero de los poetas griegos y, por tanto, negaban la existencia de Orfeo y atribuían sus poemas a otros autores posteriores como Onomácritos y los pitagóricos¹⁹.

¹⁶ Ps.-Iust. *Cohort.* 9.3-4, 14.2; cf. Riedweg 1994 *ad loc.* Eusebio (*PE* 10.8.1.1-16) también lo cita como testimonio del viaje a Egipto de los sabios griegos, así como a Clemente, Porfirio, Platón, Flavio Josefo, Julio Africano y Taciano. Cf. Beatrice 1998. Atenágoras (*Leg.* 28) cita a Heródoto para probar la equivalencia de ritos egipcios y griegos, pero no habla de la dependencia.

¹⁷ Sobre el pasaje, textualmente bastante confuso, de la *Cohortatio*, cf. Riedweg 1994, 191s.

¹⁸ Aristoph. *Ran.* 1030-1036, Hippias *fr.*86 B6 D-K, Plat. *Apol.* 41a, D. S. 1.96.2, Plut. *Sept. sap. conv.* 16.

¹⁹ Heródoto 2.53.3, Aristóteles *apud* Cic. *ND* 1.107, Sexto Empírico *Adv. Math.* 1.203. Muy probablemente, siguiendo a Aristóteles, los filólogos alejandrinos (como también Epígenes) consideraban los poemas órficos como *neoterói*, posteriores a Homero. Nagy 2001 localiza la tradición anti-órfica en Alejandría, mientras que en Pérgamo los estoicos habrían defendido un Orfeo anterior a Homero para acordar ambos y alegorizarlos según sus parámetros. La continuidad de los cristianos con el método estoico es palmaria, y posiblemente,

Los cristianos que mencionan a Orfeo se decantan claramente por su existencia y prioridad, aunque eran muy conscientes de la división de opiniones²⁰. Hemos visto a Clemente (*Strom.* 5.14.116.1, 6.2.5.3, 6.2.26.1-2) y Ps.-Justino (*Cohort.* 17.2.) dar pruebas “filológicas” expresas de la dependencia de Homero con respecto a Orfeo, de su propia cosecha y procedentes de obras anteriores. Otras citas cristianas afirman la prioridad de Orfeo como un hecho evidente que no necesita demostración²¹. Esta curiosa unanimidad a la hora de defender la existencia del archienemigo, cuando de sobra conocían la alternativa, no se debe sólo a la voluntad de focalizar un rival, sino a la conveniencia de situarlo a la cabeza de la tradición griega como πρῶτος θεόλογος ο διδάσκαλος²², tanto para lo bueno como para lo malo. En la *Cohortatio*, por ejemplo, su carácter de fundador del politeísmo (17.2: ἐν ἀρχῇ τῆς πολυθεότητος) da mayor valor a su conversión posterior (36.4), y explica el error politeísta de quienes, como Homero o Platón, le habrían imitado en el error antes de conocer la verdad en sus propios viajes a Egipto (14.2): Homero le imitó en el politeísmo, pero después (ὕστερον) dio su verdadera opinión sobre el Dios único (17.2). El énfasis en la prioridad de Orfeo es aquí no para explicar la continuidad de la transmisión de la Revelación, sino del error politeísta.

El mismo esquema de transmisión genealógica del pensamiento se encuentra en la explicación inversa, según la cual las aproximaciones a la verdad de los pensadores griegos posteriores –especialmente Homero en la poesía (Clem. *Strom.* 5.14.116.1)– podían remontarse a su figura en último término, pues la transmisión de la sabiduría a partir de la primera figura era una noción comúnmente aceptada²³. Como su dependencia de Moisés era fácil de probar, la prioridad de la Revelación bíblica sobre todos los aciertos del pensamiento griego quedaba garantizada. Los apologistas en este caso no inventan nada, sino que simplemente se inclinan por una opinión ya muy

como en el caso de Atenágoras (*Leg.* 17.1) sus fuentes sobre la interpretación de Orfeo y Homero provienen de círculos estoicos.

²⁰ Clemente (*Strom.* 1.21.131) cita a Epígenes, que niega la autoría de Orfeo de los poemas órficos. Taciano (*Orat.* 42.5) se adhiere a una solución intermedia, modelada sobre la teoría de la composición pisisstratea de los poemas homéricos: Onomácrito compiló (συντετάχθαι) los poemas atribuidos (ἐπιφερόμενα) a Orfeo. Pero ambos hablan de Orfeo sin ninguna duda en otros pasajes. Sólo en Eusebio (*PE* 3.9.14) encontramos la duda de la autenticidad de un poema órfico al citarlo: tiene la clara intención polémica de quitar valor a la interpretación alegórica que Porfirio hace de las *Rapsodias*.

²¹ Athenag. *Leg.* 18.3, Cyr. *CI* 1.35 expresamente indican que precede a Homero y que éste se inspira en él; otros como Clem. Alex. *Strom.* 1.14.59.1 o Eusebio *PE* 10.4.10 se contentan con llamarle παλαιότατος, dentro del mismo esquema.

²² *Cohort.* 15.1, Athenag. *Leg.* 18.3; Eus. *PE* 1.6.4, 10.4.4.

²³ Cf. Kleingünther 1933, Thraede 1962 sobre la figura del πρῶτος εὐρετής. Cf. Pilhofer 1990 sobre el uso de la antigüedad como prueba de primacía en medios cristianos y paganos.

extendida, en lo que coinciden con sus rivales neoplatónicos, y consolidan así su vigencia en la tradición posterior.

2.2. La interpretación del orfismo

En realidad, los apologistas, al servirse de la tradición órfica y manipularla para sus propios intereses, se comportan exactamente como sus predecesores y contemporáneos paganos, que hacen utilizaciones políticas, literarias y filosóficas del orfismo absolutamente comparables a las cristianas, con las que hay una clara continuidad.

2.2.1. Manipulación política

Las manipulaciones de la tradición con una intención política son perceptibles sobre todo en el ámbito del origen de los ritos. Las disputas entre ciudades en torno a la ubicación de la tumba de los héroes tienen una clara finalidad política, como en la Edad Media la tendrán las luchas sobre el lugar de las tumbas de los santos²⁴. Del mismo modo han de considerarse las distintas pretensiones que, según recoge Diodoro, tenían diversas regiones de ser la cuna de los ritos místéricos, que Orfeo habría transmitido al resto de Grecia: se dice de Samotracia²⁵, de Creta²⁶, de Egipto²⁷. La región de origen adquiriría con ello un prestigio religioso evidente y en consecuencia ventajas políticas: por la misma razón Atenas recalca la primacía de sus ritos sobre otros festivales de Deméter²⁸. Orfeo, cuyos viajes y prestigio como fundador de ritos eran moneda común, es el transmisor ideal de ritos y conocimiento religioso. Los judíos y cristianos, al hacerlo transmisor de la Revelación mosaica hacia el mundo griego, se integran plenamente en esta misma tradición de buscar el prestigio en la primacía religiosa y de usar a Orfeo como instrumento.

Un modo de manipulación política perceptible de manera menos inmediata, pero también clara, es la unificación de diversos cultos en un único esquema que favoreciera el patronazgo estatal sobre la vida religiosa. El Egipto de los Ptolomeos se distingue

²⁴ Wilson 1983. P. e. la leyenda del robo del cuerpo de San Marcos de Alejandría cuando ésta hubo caído en manos musulmanas y su traslado a Venecia expresa el traslado de la legitimidad de dominio del oriente marítimo a la nueva ciudad.

²⁵ D.S. 4.43.1; 5.49.6; 5.64.4 (cf. Linforth 1941, 27, 204s).

²⁶ D.S. 5.75.4, 5.77.3.

²⁷ D.S. 1.96.6, Clem. Alex. *Protr.* 2.15.1.

²⁸ Recordemos la insistencia de Clemente en el origen ateniense de los ritos griegos de Deméter, tomada de su fuente, en *Protr.* 2. 17-22. Cf. II.3.5.3 *supra* sobre la polémica en torno a la imposibilidad de trasladar los ritos eleusinos.

especialmente en este aspecto y la gran influencia de la Iglesia alejandrina (y sus precedentes judíos de la misma ciudad) hace que sea de estos esfuerzos ptolemaicos de los que más huellas quedan en los textos cristianos²⁹. El capítulo anterior proponía (IV.3.2.6) que las fuentes órficas de Clemente, tanto la teogonía órfica como el tratado que la resume, testimonian un esfuerzo de unificación de diversos ritos mistericos que culminan en los ritos eleusinos, que o bien responde a un interés ptolemaico (si aceptamos un festival eleusino en Alejandría) o bien a uno ateniense (si pensamos que los ritos eleusinos descritos tienen lugar en Atenas). En cualquier caso, Clemente estrecha los lazos entre los diversos misterios que ya están unidos en sus fuentes para presentarlos como un conjunto general de horrores opuesto a los misterios de Cristo, en su interés por enfrentar dos bandos, al servicio de su propia comunidad. Aunque con fines diferentes, la continuidad no sólo de fuentes, sino también de actitudes e intereses en la utilización del orfismo, es muy reveladora.

2.2.2. Utilización literaria

Esta continuidad es menos evidente en el campo literario, pues el mito de Orfeo, tema favorito de la tradición órfica entre los poetas griegos y latinos, no interesa en general, como hemos dicho, a los cristianos. Sólo Clemente y Eusebio utilizan el mito del cantor y, aunque se sirven de las imágenes tradicionales, innovan en su orientación³⁰.

Merece señalarse también que los temas de los misterios habían pasado a ser un instrumento de composición literaria. No me refiero ya sólo a la terminología mística e iniciática como metáfora para describir el conocimiento filosófico o religioso, que era común desde Platón y que, desde luego, los apologistas adoptan con entusiasmo³¹. Se ha propuesto que la novela griega estaba regularmente compuesta sobre un esquema ritual que hacía de la iniciación el patrón sobre el que se desarrollaba el argumento. Sea o no verdad para la totalidad del género³², lo cierto es que los fragmentos conservados de las *Phoinikiká* de Loliano juegan claramente con la temática del mito de los Titanes, con el horror que el canibalismo de un niño suscita y con la imaginación de que rituales de este tipo pueden efectivamente llegar a celebrarse: para lograr este efecto, los detalles

²⁹ Cf. II.3.5.2 *supra* sobre el decreto de Ptolomeo Filopátor y la posible orientación ptolemaica de la conciliación del mito tradicional de Sémele con el de Zagreo. Sobre la Iglesia de Alejandría, cf. Jakab 2001.

³⁰ Cf. cap. IV 2.1 y Roessli 2002 sobre la distinta presentación del mito en Clemente y Eusebio (*Ahp.* 1 y 2).

³¹ Riedweg 1987. Es una innovación del siglo II, coincidiendo con la recepción del platonismo entre los cristianos, pues la terminología mística es mucho menor en el NT (Nock 1933 y 1964).

³² Merkelbach 1962 y 1988 y Kerényi 1962. Escépticos son Stephens-Winkler 1995.

culinarios son especialmente enfatizados³³. Es claro que cuando los apologistas aluden en términos detallados o generales a este mito, que constituye uno de sus temas favoritos, juegan con las mismas sensaciones de terror y ambigüedad. Clemente dice (*Protr.* 2.17.2): “los misterios de Dioniso son totalmente inhumanos: era todavía niño...” y cuenta el mito enfatizando detalles como los juguetes, el trípode o los espetones, con un propósito similar al de la novela, estremecer de horror a su lector. Queda en calculada ambigüedad si realmente el rito que conmemora el episodio celebra un ritual tan “inhumano”. No hay por qué pensar que Clemente se inspira en la novela, pero apela a los mismos sentimientos que ésta y usa técnicas narrativas similares al describir el ritual.

No debe dejarse de señalar, en fin, que la poesía órfica era objeto de estudio literario y crítica filológica. Son prueba de ello el tratado *Sobre el Plagio*, que situaba a Orfeo a la cabeza de los poetas griegos y suponía que Homero le copiaba y la obra *Sobre la poesía de Orfeo* de Epígenes. Probablemente ambos deben encuadrarse en círculos alejandrinos, en la práctica de una filología de tono menor paralela a la aristarquia. Una filología, además, que estaba impregnada de ideología filosófica (probablemente pitagorismo) al servicio de la cual estudiaba los autores antiguos, como hacía también la escuela estoica de Pérgamo, lejos de la independencia ideológica de Aristarco³⁴. Vimos que Clemente (*Strom.* 5.14.116, 6.2.26) y la *Cohortatio* (17.2) no sólo recogían algunos resultados de esta filología ideológica que utilizaba a Orfeo, sino que también continuaban sus métodos practicando la comparación entre versos de Homero y Orfeo con intención apologética. Esta crítica literaria está en realidad ya muy cerca de la interpretación filosófica de los poemas órficos que pasamos a describir.

2.2.3. Interpretación filosófica

Es sin duda en el campo de la filosofía donde el orfismo fue interpretado con mayor éxito: diversas escuelas filosóficas se sirvieron de la poesía órfica para difundir sus ideas a través de un vehículo prestigioso por su antigüedad y por ser producto de la revelación de las Musas al poeta por antonomasia junto a Homero —que fue también objeto de utilidades similares—³⁵. Dos son los métodos fundamentales para adaptar a

³³ Henrichs 1978, Winkler 1980.

³⁴ Cf. *supra* IV.5.1.3. Schironi 2001 apunta los paralelismos entre el método del comentarista de Derveni, precedente directo de la alegorización estoica, y el del comentario de Aristarco a Homero, lo que pone de manifiesto la continuidad entre la crítica filológica y la interpretación filosófica.

³⁵ Sobre la alegoría del mito en Grecia y su continuidad en el cristianismo la obra de referencia es Pépin 1976, que pese a su amplitud, no hace, curiosamente, mención de la tradición interpretativa de los poemas órficos.

Orfeo a una determinada tendencia filosófica: la composición de nuevos poemas (a lo que el carácter abierto de la tradición órfica como *corpus* poético, al contrario que la homérica, se prestaba fácilmente) y la interpretación de poemas anteriores.

Los primeros en servirse de la poesía órfica son los pitagóricos, que compusieron poemas órficos que expresaban más o menos directamente ideas pitagóricas. Epígenes mismo dice que pitagóricos como Cércope, Brontino o Zopiro compusieron este tipo de poemas (*Strom.* 1.121.31). También los estoicos parecen haber compuesto poemas órficos, o al menos haber teñido con sus ideas compilaciones y versiones de las teogonías como la que Damascio llama de Jerónimo y Helánico o las mismas *Rapsodias*³⁶. Como prueba la cita de Epígenes en Clemente, los judíos y cristianos eran plenamente conscientes de la existencia de estos poemas órfico-pitagóricos y nada les debe haber parecido más natural que falsificar y difundir poemas órfico-bíblicos como el *Testamento* o (posiblemente) los *Juramentos*. Con estas falsificaciones continuaban y desarrollaban una tradición previa ya existente.

Aparte de componer poemas, pitagóricos y estoicos practicaban desde antiguo la interpretación alegórica de poemas órficos ya existentes, cuyas citas les servían de apoyo de sus tesis. Epígenes testimonia (*OF* 407 I) que el *Peplo*, aparte de haber sido compuesto ya por el pitagórico Brontino, era además objeto de interpretación de otros pitagóricos que llevaban su significado alegórico muy lejos del literal. Crisipo también es conocido por haber adaptado a Orfeo y Homero, entre otros poetas, a sus ideas filosóficas³⁷. No sólo pitagóricos y estoicos alegorizan a Orfeo: de hecho, este método es ya practicado por el comentarista de Derveni, que en muchos aspectos es un precedente de la Estoa, y desde el siglo VI a. C. Teágenes había utilizado la alegoría para salvar a Homero de los ataques a su teología antropomórfica por parte de críticos como Jenófanes. Pero sin duda son los neoplatónicos los que más lejos llevan este principio: la mayor parte de los fragmentos de las *Rapsodias* que se han conservado provienen de sus citas que alegorizan la teogonía órfica adaptándola a su sistema filosófico³⁸.

La alegoría también se utilizó como método entre los cristianos (Clemente, Orígenes) para salvar las dificultades de la literalidad bíblica, aunque las controversias

³⁶ West 1983, 176-259.

³⁷ Cic. *ND* 1.41; Philod. *De piet.* 13 (*P. Hercul.* Vi 16 ss); Gal. *De plac. Hipp. et Plat.* 3.4.15.

³⁸ Brisson 1995.

ante gnósticos y herejes provocaron finalmente una limitación estricta de su uso³⁹. De hecho, hemos visto a Clemente arguyendo las interpretaciones paganas de poemas órficos, entre otros, como argumento para practicar tales métodos con la Escritura. Además, en su propio tratamiento de la poesía órfica, Clemente y Lactancio también extienden la tradición filosófica griega al ámbito cristiano, probablemente inspirándose ya en fuentes judías o cristianas anteriores. El libro V de los *Stromata* contiene varias citas de Orfeo (cf. IV.5.2, IV.5.3 y IV.6.1 *supra*) para apoyar las doctrinas cristianas, a veces con una interpretación un tanto forzada, en ocasiones posiblemente procedente del propio alejandrino: los dos últimos versos del *OF* 31 se interpretan como referentes a la resurrección de los muertos y el *OF* 691 como testimonio pagano del Padre y el Hijo. Lactancio cita los pasajes teogónicos de las *Rapsodias* para ver en ellos una expresión imperfecta del Dios creador del *Génesis*. Estas interpretaciones, por ridículas que hoy puedan parecer, eran exactamente del mismo tenor que las de estoicos y neoplatónicos, rivales en cuanto a doctrinas, pero colegas en cuanto a los métodos empleados.

Una paradoja aparente, pero que se explica por la conveniencia apologética, es que estos mismos métodos alegóricos son inadmisibles para los cristianos como exégesis del mito griego. No sólo se critica la literalidad de los mitos, sino que encontraremos algunos pasajes en los que los apologistas refutan la validez de las alegorías paganas como tomar a Deméter como símbolo del trigo y a Dioniso como la representación mítica del vino. La crítica pagana del cristianismo hacía la misma interpretación literalista de la Biblia y no admitía su alegorización⁴⁰. Encontraremos otros casos en que los mismos métodos (p. e. evemerismo) son un arma de doble filo que se utiliza contra el rival pero que no se admite para uno mismo, o viceversa.

No sólo hay continuidad en el método interpretativo. El contenido de la mayoría de los poemas órficos citados e interpretados en sentido cristiano es fundamentalmente la defensa del monoteísmo: el *Testamento*, el *Himno a Zeus*, el *Himno al Sol*, el *OF* 691. En un sentido similar, como prueba de la intuición órfica de la unidad de lo divino, había sido citado el *Himno a Zeus* por varios autores paganos (Platón, Ps.- Aristóteles, Apuleyo, Porfirio, citados como fuentes del *OF* 31). En VI.2.2.2 veremos que el dualismo antropológico que supone que el alma de naturaleza divina está prisionera en el cuerpo y que se expande por la tradición órfica y pitagórica y otras vías paralelas más

³⁹ Chadwick 1966, 95-101, con especial énfasis en Orígenes y su justificación de la alegoría.

⁴⁰ Orig. *CC* 4.17, 4.48-51. La crítica a la alegoría de la Escritura procedía también de ciertos sectores del cristianismo (p. e. críticos de Clemente y sobre todo de Orígenes) que veían en la alegoría una perversión del sentido prístino de la escritura por las categorías filosóficas griegas a las que abocaba.

importantes aún (Platón, Empédocles), es recogido y revalorizado tanto por los medioplatónicos como por sus contemporáneos cristianos. Ahora veremos que los cristianos coinciden con la tradición filosófica en criticar ciertos aspectos del orfismo. Conviene recordar que también coincidieron en valorar positivamente otros elementos.

2.3. La crítica al orfismo

2.3.1. La tradición de crítica del mito

La crítica de los mitos como representaciones poco adecuadas para la imagen de lo verdaderamente divino es una constante de la tradición filosófica griega desde Jenófanes de Colofón en el VI-V a. C. Su sujeción a las pasiones humanas hasta los actos más extremos es incompatible con la impassibilidad venerable que la filosofía presupone a los dioses. Platón propuso la expulsión de los poetas en el libro X de la *República* principalmente por las mentiras que cuentan en torno a los dioses⁴¹. Orfeo precisamente es mencionado por Isócrates (*Busir.* 10.38) como narrador de historias especialmente escandalosas, una fama que le acompaña aún en tiempo de Diógenes Laercio (1.5): sin duda sus mitos teogónicos resultaban especialmente difíciles de aceptar en su literalidad a aquellos que buscaban una imagen más espiritual de lo divino. La forma de “salvar de la quema” a estos poetas era la interpretación alegórica, ensayada ya en el siglo VI a. C. por Teágenes de Regio y que ya en el siglo IV, si no antes, se aplicaba también a Orfeo, como muestra el *Papiro de Derveni*.

Acabamos de ver que en ocasiones, cuando les conviene, los cristianos se suman a esta tradición interpretativa. Pero sin duda mucho más frecuente es su entronque con la tradición que critica a los poetas por lo escandaloso de sus mitos, de igual modo que sufren la crítica pagana de los propios con los mismos argumentos⁴². Justino (*Apol.* 2.10.4-8) elogia a Platón por expulsar a Homero y los poetas “porque así enseñaba a los hombres a abandonar los malos demonios y las divinidades que cometían los crímenes contados por los poetas, y los invitaba a buscar, mediante el Logos, el conocimiento del Dios que ignoraban”. Los ataques contra Orfeo de Atenágoras, Taciano, Clemente, Orígenes, Gregorio, Arnobio o Fírmico son herederos directos de la crítica presocrática

⁴¹ *Resp.* 595-607. Ya Píndaro se negaba a creer algunos mitos especialmente crudos sobre los dioses como el de Tántalo (*Ol.* 1.50ss).

⁴² Celso critica la historia de Jesús como máximo ejemplo del antropomorfismo de lo divino que los cristianos tienen, según él, la desfachatez de criticar. Chadwick 1966, 27.

y platónica del mito y es evidente que la autoridad intelectual de estos textos proviene de su continuidad con tan prestigiosa tradición.

También se suman los cristianos a la crítica de raíz platónica y peripatética a la concepción material de los dioses en que desembocaba la teología panteísta estoica. Los cristianos, tan cercanos al estoicismo en materia ética, son mucho más proclives a la teología trascendente platónica que al inmanentismo estoico. Atenágoras (*Leg.* 19.3) utiliza la fuente estoica que le transmite la Teogonía de Jerónimo y Helánico para criticar la materialidad de unos dioses que, originados en el agua y la tierra, no pueden ser eternos: “los dioses no existen, si han nacido cuando aún no eran (εἰ γεγόνασιν οὐκ ὄντες)”. Pero el ataque más descarnado son los versos citados por Gregorio de Nazianzo que hacen a Zeus revolverse en la “mierda de caballo, de oveja y de mula”, en una evidente caricatura del panteísmo estoico que sitúa a Zeus en todo. Sean estos versos originalmente una burla o pretendieran ser expresión de un profundo panteísmo, ya antes de Gregorio los había esgrimido como burla Filóstrato atribuyéndolos a Panfo⁴³. La continuidad entre la crítica pagana y la cristiana de la teología griega no puede tener un ejemplo más expresivo.

2.3.2. El evemerismo

El filósofo e historiador helenístico Evémero de Mesene da nombre a la teoría de acuerdo con la cual los dioses son en realidad hombres del pasado divinizados por sus grandes obras y los mitos un relato idealizado con una envoltura divina de lo que en realidad fueron hechos históricos que a través del mito se pueden reconstruir⁴⁴. Es sin duda una crítica a la religión (no en vano fue incluido pronto en los catálogos de ateos) que a su vez, sin embargo, salva en cierto modo el contenido del mito al atribuirle un fondo de verdad que sólo es oscurecido por el aparato divino⁴⁵. La recepción del evemerismo entre los cristianos es muy extendida, y se reparte –como es habitual en la recepción de la cultura clásica y como ocurre, según veremos, también con el orfismo– entre dos polos: de un lado, una consideración negativa de Evémero como ateo, y de otro, una utilización positiva de las técnicas evemeristas como arma apologética contra

⁴³ Greg. Naz. *Or.* 4.115, Philostr. *Her.* 25.2 = *OF* 848. Cf. IV.4.5 *supra*.

⁴⁴ Sobre Evémero y su obra *Ἱερὰ Ἀναγραφή*, cf. ahora Winiarczyk 2002 (tras su edición de los fragmentos de 1991, muchos de los cuales provienen de fuentes cristianas).

⁴⁵ Veyne 1983 insiste en que el evemerismo critica el mito pero lo sigue viendo como transmisor de verdad.

la religión griega⁴⁶. En esta recepción cristiana ocupan un lugar destacado los textos que tienen que ver con Orfeo y el orfismo.

Ya los judíos alejandrinos se habían servido de técnicas parecidas al evemerismo, al transformar el mito en hecho histórico, como Artapano cuando identifica a Moisés con Museo y Hermes-Tot. Más que arma apologética, entre los judíos era sobre todo un instrumento de integración de la propia cultura en los marcos historiográficos griegos⁴⁷. Por supuesto los cristianos heredan y continúan esta labor de adaptación cronológica, y Taciano y Clemente (que probablemente depende de él en este punto) no dudan en colocar a Dioniso como un hombre divinizado en sus cronologías⁴⁸.

Pero los cristianos desarrollan sobre todo su uso como un arma apologética que demuestra la falsedad de los cultos paganos. Cierta continuidad con la práctica judía es evidente, como se desprende de la probable fuente común evemerista (aunque no del mismo Evémero) que comparten, según vimos (IV.3.4.2), la *Sabiduría de Salomón* y el relato de Fírmico Materno sobre los misterios de Dioniso. Mas los cristianos utilizan argumentos evemeristas con una frecuencia inmensa, elogiando a veces incluso el ateísmo de Evémero como percepción de la falsedad de los cultos y mitos paganos. Así hace, por ejemplo, Clemente, que vimos también que integraba una explicación evemerista de los misterios de Afrodita en la información que sobre ellos le daba su fuente órfica⁴⁹.

Aparte de estos pasajes de Fírmico y Clemente –ambos provenientes de fuentes previas paganas que ellos utilizan de modo apologético– también hemos encontrado listas de hombres divinizados en que aparece Dioniso. Con frecuencia especifican su muerte y resurrección como lo más destacable –en consonancia con la narración de Fírmico Materno–, junto a otras figuras como Asclepio, Heracles y los Dioscuros, en

⁴⁶ Condena como ateo en Teoph. *Ad Autol.* 3.7, Euseb. *PE* 14.16.1, Thdt. *Affect.* 2.112, 3.4; a favor, Clem. Alex. *Protr.* 2.24.2. Sobre Evémero entre los cristianos, cf. Winiarczyk 2002, 168-175 (con bibliografía en n. 143), Pépin 1986, y sobre todo Zucker 1905, que demuestra que sólo Eusebio y Lactancio tenían familiaridad con Evémero, a través, respectivamente, de Diodoro y Ennio. Los demás lo conocían por antologías y resúmenes. La aproximación evemerista al mito tiene una aceptación enorme en la historiografía medieval. Es curioso observar que la transformación de los antiguos dioses y héroes en santos (Wilson 1983 con bibliografía) supone el proceso exactamente inverso.

⁴⁷ Artapano, *FGH* 726F 3 *apud* Euseb. *PE* 9.27. Cf. Winiarczyk 2002, 176-181 sobre otros textos judíos que revelan influencia evemerista: Eupólemo, Teodoto, el *Oráculo Sibilino* 3.

⁴⁸ Tat. *Orat.* 39 ≈ Clem. *Strom.* 1.105.1, 1.79.2

⁴⁹ *Protr.* 2.24.2; 2.13.4 y 2.14.2 (posiblemente tomadas del mismo Evémero, cf. II.3.2.5.1 *supra*).

unas listas que también proceden del evemerismo pagano⁵⁰. Encontramos, además, indicios de que la figura de Orfeo se podía añadir a este grupo⁵¹. Ante estos hombres divinizados la actitud también es doble, en comparación con Jesús: Justino incluso los asimila a Jesús (*Apol.* 1.21) como prueba de que los cristianos no presentan nada extraño al ofrecer a un hombre que además es “Hijo de Dios” y es venerado, tras su muerte y resurrección, como tal. Pero Justino, lejos aún de los momentos más acres de la apologética, no percibe que el argumento puede volverse en su contra: en efecto, Celso compara a Jesús con estos mismos cuatro personajes y Orígenes tiene que afinar a fondo los argumentos cristológicos para hacer exactamente lo contrario que Justino y diferenciarlos de Jesús⁵².

El ejemplo muestra que este argumento evemerista, como tantos otros, podía ser utilizado tanto por cristianos como por paganos en su mutua polémica. Un caso similar es Antínoo, el amante de Adriano deificado tras su muerte: los cristianos lo ponen como ejemplo de la divinización de hombres que demuestra la falsedad de los dioses griegos, pero Celso lo compara y lo iguala a Jesús. La crítica evemerista, de hecho, tiene en la historicidad de Jesús un punto de apoyo tan fuerte como en la de Antínoo⁵³. La tradición evemerista, que tiene en los personajes de Orfeo y Dioniso dos de sus mitos favoritos, es un arma de doble filo que los cristianos pueden utilizar pero de la que también se han de defender. El punto siguiente mostrará un caso similar.

2.3.3. La tradición de crítica del *goes*.

Recordemos además que Platón no sólo expulsa a los poetas de su ciudad, sino también a los sacerdotes itinerantes⁵⁴. Coincide con Heráclito y el comentarista de Derveni en criticar con dureza a estos iniciadores (*magoi* para ellos, *agyrtaí kai manteis*

⁵⁰ Ya en Cic. *ND* 2.62, 3.39 y 45; *Leg.* 2.19; D.S. 6.1, Aet. *Plac.* 1.6. La continuidad de los cristianos es clara al citar esta lista: Agustín cita a Escévola *CD* 4.27, Lactancio a Cicerón (*DI* 1.15). También en Atenágoras, *Leg.* 29-30, y Clemente, *Protr.* 2.26 y 30, *Strom.* 1.21.

⁵¹ Celso en *CC* 7.53 sustituye a Dioniso por Orfeo para acompañar a Asclepio y Heracles entre los hombres divinamente inspirados que sufrieron muerte violenta, como Jesús. Agustín cree necesario recordar que Orfeo, Museo y Lino no son dioses, sino instauradores del culto (*CD* 18.37). *Cf.* III.6 n. 107 para algunos testimonios muestran casos de divinización de Orfeo.

⁵² *CC* 3.22-43. Sobre esta polémica en términos evemeristas, *cf.* Gamble 1979. En p.17 n.14 descarta con razón que la coincidencia deba suponer que Celso haya leído a Justino y le responda, pues la lista de estos cuatro está muy extendida (n. 50) y Justino no usa argumentos evemeristas.

⁵³ Sobre Antínoo, *cf.* los ataques cristianos de Iust. *Apol.* 1.29, Athenag. *Leg.* 30.2, Teoph. *Ad Autol.* 3.8, Clem. *Protr.* 4.49, Tert. *Apol.* 13.9, Athanas. *Contra gent.* 9, y su comparación con Jesús en Celso *apud* Orig. *CC* 3.36. La aproximación evemerista a la figura de Jesús también es patente en la historia de que nace del legionario Panthera, lo que parece una clara deformación a partir de *parthenos* (virgen): ya Celso se hace eco de la historia en *CC* 1.32 (tal vez el origen de esta versión esté en ámbito judío y no griego).

⁵⁴ *Leg.* 909a, 933a. *Cf.* Casadesús 1997, que pone estos textos en relación con el famoso pasaje de *Resp.* 364e.

para Platón), que son la manifestación real más conocida de las iniciaciones órficas⁵⁵. El fundamento de su crítica es la conversión de los rituales de purificación en una iniciación mecánica a cambio de dinero. Seguramente no fueron los únicos⁵⁶: Teofrasto, Plutarco y Filodemo aluden a la figura del orfeotelesta en un tono cómico y burlón que hace pensar que tal denominación puede tener lugar en un carácter-tipo de la comedia (*OF* 653-655). En realidad, la crítica a estos sacerdotes ambulantes se había convertido en un tópico literario en torno a los cultos iniciáticos, especialmente los báquicos. Sin duda los pasajes de Platón contribuyeron en gran medida a mantener viva la asociación con los ritos órficos aun después de que los orfeotelestas hubieran desaparecido: Tito Livio caracteriza con esos rasgos de pedigüeño ambulante al que introduce las *Bacchanalia* en Roma y Estrabón llama *goes* y *agyrtes* al mismo Orfeo⁵⁷.

Estos lugares comunes para describir a los oficiantes de ritos místéricos pasan a la polémica entre paganos y cristianos. Celso caracteriza con los rasgos del *goes* a Jesús mismo y a los cristianos en diversos pasajes de gran interés. Los compara en repetidas ocasiones a los iniciadores (*CC* 8.48: οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελευσταὶ τε καὶ μυσταγωγοί) que embaucan a la gente asustándolos con los terrores del Hades (*CC* 3.16, 4.10, 4.23, 5.14, 8.48-49) y a los *goetes* y adivinos que profetizan y llevan a cabo conjuros y prodigios diversos (2.49, 2.55, 7.9-11). Los vagabundos que deambulan de ciudad en ciudad carentes de un lugar de culto fijo que viven de lo que piden son una clave constante que enlaza con los prototipos antiguos del charlatán itinerante: οἱ δὲ καὶ ἀγείροντες καὶ ἐπιφοιτῶντες πόλεσιν ἢ στατοπέδοις, κινοῦνται δῆθεν ὡς θεσπίζοντες (*CC* 7.9). La argumentación de Orígenes en estos pasajes es defensiva, tratando de mostrar la diferencia entre los milagros de todo tipo que abundaban en el Bajo Imperio y los milagros de Cristo y los santos cristianos y entre los oráculos de los adivinos y las profecías bíblicas. Denuncia que Celso se sirve del tópico de calificar a todos de γοήτας καὶ πλανήτας ἀνθρώπους (*CC* 4.35). Aunque en este mismo pasaje su defensa es precisamente la que un iniciador órfico hubiera hecho, es decir, remitirse a la autoridad de los libros escritos, no le falta razón a Orígenes al denunciar que se trata de un tópico aplicable a casos diversos (también en *CC* 2.34). Una polémica semejante

⁵⁵ Heráclito fr. 14 DK. *P. Derveni* cols. I-VII y XX.

⁵⁶ Es tentador, por ejemplo, interpretar así Píndaro *Ol.* 2.85-89, en que contrapone su cantar a los que entienden (φωνάεντα συνετοῖσιν) a los cuervos que graznan (κόρακες γαρυέτων), que habitualmente se interpreta como una referencia a sus rivales en la lírica coral como Baquilides. Pero el contexto iniciático de los versos alude a que tal vez el garante de la verdadera inmortalidad del héroe sigue siendo el poeta, y no los iniciadores ambulantes (la comparación con los cuervos enfatiza el aspecto del movimiento, que es constante en todas las críticas). *Cf.* Santamaría 2004.

⁵⁷ Liv. 39.8.3ss = *OF* 660; Estr. 7, fr. 18 (*OF* 554); 10.3 (*OF* 670).

se encontraba ya en Flavio Josefo respecto a las acusaciones paganas de *goeteia* a Moisés⁵⁸.

En las obras de tono contrario, de ofensiva cristiana frente al paganismo, es éste el que se ve acusado de *goeteia*. Clemente respecto a Orfeo y los misterios (*Protr.* 1.3, 11.3, 12.1), Eusebio respecto al sacerdote pagano Teogneto (*HE* 9.3 y 9.11) o Agustín respecto a la teurgia reivindicada por los neoplatónicos (*CD* 10.9-10), todos ellos reducen el campo rival al estatus de pura hechicería utilizando unos términos prácticamente inalterados desde Platón: *goeteia*, *epodai*, *teletai*, *katharmoi*.

Así, los términos de la polémica son exactamente iguales por ambos bandos. Los paganos en su ataque califican de charlatanería mágica todo el cristianismo sin distinciones, tal como hacen los cristianos al referirse a la religión tradicional, especialmente a los misterios. La continuidad de contenido entre magia y religión en ambos lados (como se comprobó p. e. en Egipto en II.3.5.4 *supra*) daba argumentos fáciles al ataque. El elemento libresco que tanto en los misterios y en especial en el orfismo como en el ámbito judeo-cristiano desempeñaba un papel capital⁵⁹, facilita su asimilación a los conjuros mágicos, pues el mismo texto podía usarse efectivamente con fines y medios muy cercanos a la magia. En justa correspondencia, cada bando se esfuerza en distinguir la magia de la religión dentro de su propio campo: Orígenes, en los pasajes citados diferencia los milagros y profecías cristianas de los de milagreros y adivinos ambulantes; Porfirio y otros neoplatónicos diferencian la teurgia, el uso elevado y místico de los rituales de purificación, de la *goeteia*, el uso mágico de esos mismos ritos⁶⁰. Lo que el defensor intenta distinguir, es lo que el atacante intenta identificar y fusionar: y ambas estrategias siguen los modos y léxico de argumentación que sobrevuelan los debates religiosos desde Platón.

En realidad, ambos bandos tratan de definir los límites de la propia identidad como religión comunitaria –el paganismo recreado o el cristianismo, como veremos– excluyendo a quienes usan parecidos argumentos para buscar un provecho individual al margen de la comunidad. Es exactamente el mismo proceso por el que en época clásica el *goes* pasa de tener un estatus ambiguo entre magia y religión a quedar claramente excluido de las construcciones religiosas comunitarias tanto de la ciudad oficial como

⁵⁸ Ios. *Contra Ap.* 2.14.145. Se perciben ecos de la acusación a Moisés en Orig. *CC* 4.33 y 2.34. Eusebio tiene en su *PE* largos pasajes que diferencian los milagros de Jesús de la hechicería (Kofsky 2002, 165-214).

⁵⁹ Las evidentes diferencias de contenido y función no impiden su clasificación general de religiones del libro: el término *hieros logos* propio de los misterios se aplica por judíos y cristianos a la Biblia. *Cf.* Henrichs 2003.

⁶⁰ Dodds 1951, 283-311 con las múltiples citas de defensa de la teurgia.

de la polis ideal de Platón⁶¹. Ahora, tanto la literatura pagana y cristiana como la legislación imperial, pagana o cristiana, excluyen y persiguen a los nuevos *goetes*, sólo que cada bando incluye en esa categoría al rival⁶². Todo tiempo de crisis de la comunidad política, en el s. IV a. C. como en el IV d. C., es propicio a la aparición de estas figuras de sacerdotes carismáticos y hábiles charlatanes, y también es esperable la reacción del poder amenazado contra ellos. La continuidad de léxico y tópicos responde a una continuidad de intenciones.

Entre los elementos que muestran este vínculo íntimo de las críticas al *goes* en diferentes tiempos y lugares está, aparte del léxico mencionado propio de las iniciaciones, la conexión con Orfeo. Del mismo modo que Platón, Teofrasto o el Teseo del *Hipólito* asociaban su nombre a la práctica de los sacerdotes ambulantes porque sin duda muchos de éstos apelaban a su nombre, en época imperial también papiros mágicos recurren a su autoridad (II.3.5.4 *supra*), igual que se remontan a Orfeo magos de un nivel más elevado como Apolonio de Tiana (*OF* 818) y en ámbito romano, Apuleyo (*OF* 819), o los neoplatónicos que revalorizan la teurgia de los rituales fundados por Orfeo. En el lado del ataque, Celso compara la resurrección de Cristo con el viaje al Hades de Orfeo y otros héroes, bajo el prisma de que ambos constituyen una falacia para engañar a las gentes (*CC* 2.55). Enfrente, Clemente hace de él el patrón de toda la *goeteia* (*Protr.* 1.1.3) que engloba la magia, los oráculos (*Protr.* 2.11.3) y los misterios (*Protr.* 2.12.1). Si en Celso subyace la crítica platónica a los iniciadores ambulantes, Clemente se remonta expresamente a Heráclito tras su ataque a los misterios (*Protr.* 22.1-2 = fr. 14 DK), condenando a los “noctívagos, magos, bacos, lenas y mistas”, términos muy parecidos a los que utiliza el comentarista de Derveni⁶³.

⁶¹ Burkert 1962, 53s: “so trennt sich die Religion von der Magie; doch wirkt darin nicht nur die vertieftete Gottesauffassung der Denker, sondern noch früher das Empfinden des Polisbürgers”. Cf. V.4.1 *infra* sobre el esfuerzo de creación de dos entes enfrentados, paganismo y cristianismo, sobre esta base, magia *vs.* religión.

⁶² Fögen 1993 sobre la continuidad en formas e intenciones de la legislación bajoimperial pagana y cristiana. Algunos grupos como los maniqueos son objeto común de la persecución por ambos lados. También aquí el peso de Platón puede haberse hecho sentir. Ya Cicerón (*Leg.* 2.21.18; 2.37.4) pretendía prohibir los cultos que consideraba perniciosos para el carácter cívico, siguiendo obviamente a Platón, y la legislación bajoimperial pone en práctica esta idea.

⁶³ *P. Derv.* col. I-VII y XX sobre los *magoi*, y Wiese 1963 sobre el uso clementino de Heráclito. El pasaje de Clemente (*Protr.* 22.4) tiene otra curiosa coincidencia léxica con el papiro en col. 6.1: ambos son los dos únicos testimonios de la expresión general *πόπανα πολυόμφαλα*. En otros lugares en que se habla de *omphala* el prefijo abstracto *poly-* desaparece en favor de numerales más concretos *tetra-*, *penta-* (cf. Henrichs 1984, 261). El vocabulario abstracto parece ser más propio de las descripciones de un fenómeno religioso por gente que está fuera de él y que por tanto tiende a categorizarlo para comprenderlo, como el comentarista de Derveni, el autor de TM, o Clemente mismo. Un caso similar puede ser la palabra “orfeotelesta”, que sólo aparece testimoniada en Teofrasto, Plutarco y Filodemo, que observaban el fenómeno del orfismo desde fuera, como analistas del fenómeno. La coincidencia es fruto de una común aproximación externa de la

Sea cual sea el grado de literalidad de la cita, pone de manifiesto la continuidad de la actitud cristiana (y anticristiana) con la crítica platónica y presocrática del orfismo.

2.4. La recuperación del orfismo en el paganismo tardío

En el punto 4 de este capítulo veremos que los apologistas, especialmente Clemente de Alejandría, escogen la figura de Orfeo y los poemas y ritos órficos como eje en torno al que construir el concepto de “paganismo”, unificando los cultos griegos en un solo ente opuesto al cristianismo. Ahora debe señalarse que esta misma operación tiene lugar en el campo contrario: en oposición al cristianismo, los defensores de la religión tradicional se esfuerzan en teorizarla y darle cohesión, y en este proceso también Orfeo y la tradición órfica desempeñan un papel central. En el resto del capítulo sólo me referiré ocasionalmente a los rivales paganos de los apologistas, pero conviene tener presente que muchas de las estrategias polémicas que les atribuiremos son compartidas por sus contrincantes.

La importancia del orfismo tiene una clara línea ascendente. Ya Celso opone a los profetas cristianos los escritos de los sabios griegos, entre otros Orfeo (CC 1.16-18); a la muerte violenta de Jesús la de Orfeo (CC 7.53), y a su resurrección la catábasis de Orfeo (CC 2.55). Pero hay que notar que éste siempre aparece entre otras figuras y, sobre todo, que la intención de Celso se encamina más a demostrar que tan falsas e indignas de creerse son las historias de uno como de otro. Tampoco las *teletai* paganas que enfrenta al cristianismo⁶⁴ le merecen mucha mayor consideración, pues también usan la técnica barata de apelar al miedo a los terrores del Hades. En realidad, la ventaja de Orfeo (y no sólo de él, sino de otras figuras), sus escritos y sus *teletai* sobre Cristo, la Biblia y los ritos cristianos, es que los primeros son antiguos y tradicionales y los segundos una peligrosa novedad. Mas la valía que tienen a los ojos del platónico Celso es más bien escasa.

Sin embargo, el prestigio de Orfeo y de la tradición órfica irá aumentando con rapidez, apoyado precisamente en la autoridad creciente que le da la antigüedad⁶⁵. Porfirio, Jámblico y Juliano hablan con mucha mayor reverencia de Orfeo, sus poemas

fuelle de Clemente y del comentarista al ritual, que lo categoriza en términos generales, y no hace falta establecer una relación genealógica entre ambos textos.

⁶⁴ CC 3.16, 4.10, 8.48, citados en capítulo VI.2.3.4.

⁶⁵ Fear 1996 divide la resistencia pagana anticristiana en dos tendencias, la orientalizante que busca nueva savia en la sabiduría extranjera, y la tradicional que define la religión ancestral. El orfismo conseguía satisfacer ambas a la vez.

y sus *teletai*, y los neoplatónicos posteriores llevarán este proceso al extremo⁶⁶. La consideración de la teurgia como una forma mística de conocimiento religioso alcanzable por los antiguos rituales aumenta enormemente en clara oposición a la Revelación cristiana y el orfismo asume un papel central. El mito, probablemente inventado por Jámblico⁶⁷, que hace descender la tradición teléstica de la revelación divina a Orfeo, que la transmite a Aglaofamo, que a su vez inicia a Pitágoras, que a su vez inicia a Platón, revela la necesidad creciente de encontrar una revelación divina en que sustentar el paganismo tradicional, para lo que Orfeo era el candidato perfecto. Un claro ejemplo es el *palaios logos* que Platón cita en las *Leyes* (715e7) sobre Zeus como principio, medio y final, que para los neoplatónicos procede de Orfeo y para los cristianos, por similares razones, de Moisés⁶⁸.

Este caso es un claro ejemplo de la coincidencia entre cristianos y paganos en un mismo tema por causas diferentes. Los cristianos también enfatizan la prioridad cronológica de Orfeo y lo sitúan a la cabeza del paganismo. La fácil demostración de su viaje a Egipto y su dependencia de Moisés hacían de él también el candidato ideal para ser el transmisor de la Revelación bíblica a toda la cultura griega, empezando por Homero y Platón. Así, tanto cristianos como paganos privilegian la vieja tradición que daba a Orfeo la primacía cronológica sobre todos los poetas griegos y arrinconan hasta el siglo XIX la idea, que algunas voces como Heródoto y Aristóteles habían defendido, de la primacía de Homero y la posterioridad de la poesía órfica.

La coincidencia se extiende más allá de la mera figura de Orfeo y alcanza a la revaloración de varias nociones asociadas a la tradición órfica como la idea de que el alma está encerrada en el cuerpo. El platonismo judeo-cristiano (Filón, Clemente, Orígenes, Agustín) utiliza como fuente un mismo centón neopitagórico con citas de otras figuras de valorización creciente, como Empédocles, Heráclito, Pitágoras y Platón, entre otros, cuyo tema es la caída del alma de su estatus divino original, centón que también encontramos usado por medioplatónicos como Plutarco, Plotino o Hierocles⁶⁹.

La revalorización del orfismo es común, pues, a cristianos y paganos. Sin duda uno y otro bando se estimulan mutuamente en este proceso: recordemos que Orígenes escoge a Orfeo y sus escritos para enfrentarlos a los de los profetas porque ya Celso ha propuesto la comparación y Orfeo le parece el candidato más vulnerable al ataque por

⁶⁶ Cf. Brisson 1990 y 1995 con todas las alusiones neoplatónicas a Orfeo.

⁶⁷ VP 146, repetido por Proclo, *In Plat. Tim.* 3.168.9, *Plat. Theol.* 1.5. Cf. Brisson 2000.

⁶⁸ El P. *Derreni* ha confirmado el acierto de los neoplatónicos. Cf. las citas cristianas del pasaje en n. 152.

⁶⁹ Estudiado por Burkert 1975, Mansfeld 1985.

sus mitos escandalosos. Más clara aún era la contraposición de Clemente en el *Protréptico*. Pero no debemos pensar que uno de los bandos es el que comienza el proceso y el otro le sigue: el prestigio de Orfeo, sus poemas y ritos como tradición religiosa tenía precedentes desde época clásica; en el capítulo II vimos que además en la práctica ritual y mágica el prestigio de Orfeo y el orfismo iba en aumento. Tanto paganos como cristianos beben de las mismas fuentes literarias y son observadores de la misma realidad religiosa. Aunque desde orientaciones radicalmente opuestas, unos y otros se inspiran en la misma tradición y sus actitudes, argumentos y motivos son de corte muy similar.

3. Las actitudes cristianas

3.1. Técnicas de asimilación de dos tradiciones

En los textos que hemos examinado aparecen múltiples recursos retóricos, cosa lógica en un género suasorio como es la apologética. No en vano varios de los apologistas son rétores o juristas de formación, y despliegan al máximo su capacidad de persuasión. Una obra como el *Protréptico* tiene una clara estructura retórica de exordio (libro I), *refutatio* (II-VI), *argumentatio* (VI-XI) y *peroratio* (XII), y los recursos estilísticos al estilo asiánico –preguntas retóricas, invocaciones, anáforas, homoioteleuta, paronomasias, ironías, alusiones literarias, etc.– abundan a lo largo de toda la obra, interrumpiendo así la monotonía de los pasajes en que las citas se acumulan⁷⁰. No es nuestra intención estudiar la técnica retórica de estas obras, similar a la de los rétores paganos contemporáneos, sino aclarar en qué medida estos recursos expresivos, al margen del propósito general de presentarse como obras cultas y legibles, sirven a las intenciones apologéticas en el tratamiento del orfismo que veremos a lo largo de este capítulo. Tomaremos el *Protréptico* como punto de referencia y cantera de ejemplos, pues es de esta obra de donde surgen las citas órficas que más nos interesan.

En mi opinión la función fundamental de diversos juegos retóricos y citas de autores paganos que aparecen en los pasajes examinados es la fusión de la tradición de

⁷⁰ Cf. Steneker 1967 sobre las técnicas retóricas del *Protréptico* y Riedweg 1987, 148s sobre el libro XII en especial. Las correspondencias que encontraremos entre la *Cobortatio* y el *Protréptico* (el *Testamento* como palinodia al final de la vida de Orfeo, exhortación final al abandono de la vieja costumbre) muestra que puesto que una dependencia parece poco probable (Zeegers 1972, 253), no sólo compartían fuentes, sino los modos de argumentación.

imágenes bíblicas con la tradición griega⁷¹. Tan humildes métodos también colaboran a la amalgama de lo que Tertuliano llamó en célebre expresión “Atenas y Jerusalén” (*Apol.* 46). Del mismo modo que en el campo teológico se producirá la asimilación con el platonismo en la moral y con el estoicismo en la ética, en el campo literario es necesario presentar a los griegos las imágenes bíblicas en que reposa el cristianismo de modo que les resulten comprensibles, asociándolas, bien por contraposición o bien por identificación, a las imágenes griegas tradicionales.

La prueba más evidente de esta intención es la constante yuxtaposición de citas bíblicas y clásicas que encontramos en toda obra apologética, situando la literatura griega y la bíblica en el mismo nivel de argumentación, aunque, claro está, con un estatus muy diferente. Por ejemplo los textos de Clemente y Orígenes incluidos en el apéndice dan sobrada muestra de ello. Pero incluso detalles tan nimios en apariencia como los juegos de palabras cumplen también esta función asimilatoria. Oigamos a Clemente en *Protr.* 2.12.2:

Διώνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφειν, ἐπολούζοντες Εὐάν, Εὐάν ἐκείνην, δι’ ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν· καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφιν ἐστὶ τετελεσμένος. Αὐτίκα γοῦν κατὰ τὴν ἀκριβῆ τῶν Ἑβραίων φωνὴν ὄνομα τὸ Ἔυια δασυνόμενον ἐρμηνεύεται ὄφιν ἢ θήλεια.

Los bacos celebran con la omofagia a Dioniso enloquecido poseídos por una locura sagrada y cumplen la división de carne de los sacrificados coronados con serpientes, mientras gritan “¡Eva!”: aquella Eva por la que el error sobrevino. El símbolo de los rituales báquicos es una serpiente consagrada. Y en realidad según la pronunciación exacta del hebreo el nombre de Hevia con aspiración se interpreta como una serpiente femenina.

Al comienzo de su ataque a los misterios, Clemente asocia⁷², deformándolo ligeramente, el grito “Evohé” de las bacantes con Eva, el nombre de la primera mujer, causa del pecado, y con el nombre de la serpiente en arameo (la “pronunciación exacta del hebreo”, es decir, arameo escrito con caracteres hebreos). Hay que notar que la falta de exactitud de la correspondencia es lo de menos (tampoco en hebreo se corresponden *hawwá*: Eva y *hiwyá*: serpiente). Clemente mismo es consciente de ello, pues avisa que

⁷¹ En un trabajo previo (Herrero 2002) ensayé el análisis de las técnicas de cristianización del léxico en el *Protréptico* para ejemplificar “cómo pasa una palabra del Liddell al Lampe” (p. 335). Algunas de los resultados se recogen aquí.

⁷² Es probable que Clemente se inspirara en juegos etimológicos anteriores con el grito Evohé: Arignote, una posible candidata a la autoría de su fuente en esta sección (IV.3.2.6.2 *supra*) lo etimologizaba a partir de la celebración (εὐ) del descubrimiento del espejo (Harp. s. v. εὔοι σάβοι cf. Tresp 1903, 173). Pausanias (4.31.4) etimologiza la montaña mesenia Eva (Εὐα) a partir del grito, porque allí Dioniso y su séquito habrían lanzado el ἐπίφθεγμα βακχικόν por vez primera. La etimología de Clemente es igual, añadiendo la serpiente. Se añade así este ejemplo a otras “cristianizaciones de etimologías paganas” estudiadas por Opelt 1959 y 1966. Cf. también Herrero 2002.

la palabra aramea se aspira. Pero lo que le importa es que el pagano asocie mentalmente el grito y el símbolo de los misterios báquicos cuya impiedad se va a criticar a continuación con la mujer y la serpiente que son causa del pecado (*Gn.* 3). Familiariza así a los paganos con la historia, para ellos menos conocida, del *Génesis*, e incorpora mediante este simple mecanismo el grito báquico al léxico cristiano, en este caso con una connotación negativa. La omnipresencia de las serpientes en las descripciones cristianas de los mitos y rituales órficos⁷³ se debe sin duda a la asociación con Satán que Clemente hace aquí explícita con esta falsa etimología. Igualmente, en *Protr.* 1.7.5, 2.16.2 o 2.22.3 la serpiente de los misterios es identificada con el mismo Lucifer. También la noción de que las mujeres son culpables de la desgracia original, común a las tradiciones griega (p. e. Pandora) y bíblica, se une con su reputación de devotas del menadismo, por un lado, y de la superstición de los misterios por otro⁷⁴.

La importancia que Clemente concede a este método etimológico-asociativo en apariencia ingenuo se muestra en que la presencia del cuarto cantor Éunomo en el principio del *Protréptico* (1.1.2-3) se justifica casi únicamente por el juego de palabras: este juego habrá de servir, como veremos (V.5.2.3.) para introducir la idea de la Ley (*nomos*) bíblica asimilándola a la acepción de *nomos* como “melodía” en la metáfora musical a que el mito de Orfeo da pie. Pero más simple aún que estas etimologías es el mero juego de palabras que se aprovecha de un parecido fonético para asociar en el discurso dos vocablos, sin emparentarlos, como en *Protr.* 11.119.1:

Βακχεύουσι οὐχ αἱ μαινάδες... ἀλλὰ αἱ ἄμναδες χόρον ἀγείρουσαι
σώφρονα.

No celebran las fiestas de Baco las ménades... sino las corderillas que forman un coro de sabiduría.

La similitud fonética facilita a Clemente contraponer ambas palabras, con lo que las “ménades” quedan cristianizadas a la inversa, como turba impía, por oposición a las ovejas, rebaño de Dios en una imagen muy frecuente en la tradición bíblica, pero no en la griega. En este caso, la imagen nueva cristiana se presenta comprensible al pagano

⁷³ Entre los textos vistos en el capítulo anterior, Athenag. *Leg.* 20; Tat. *Orat.* 8.6, 10.1, Greg. Naz. *Or.* 5.31, 39.4 y sobre todo en el *Protréptico* de Clemente, que es quien más partido saca a su presencia en los misterios y teogonías órficas (2.12.2, 2.16.1, 22.4) y los oráculos apolíneos (1.1.2; 2.34.1) para representar el paganismo entero (1.4.1-3). Tal vez haya por esta insistencia haya que dudar de alguna de las múltiples serpientes que aparecen en Atenágoras, aunque la teogonía de Jerónimo y Helánico debía presentar con frecuencia este motivo, usual también en los misterios (West 1983, 182).

⁷⁴ Las mujeres son las ménades por excelencia, pero además eran consideradas fáciles de seducir por la superstición y culpables de su expansión, tanto en ambientes paganos como cristianos. Plb. 12. 24.5: τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγὸς οἶονται τὰς γυναῖκας. El supersticioso de Teofrasto se hace acompañar por una mujer, su esposa o la nodriza.

por oposición a la que le es familiar. Una contraposición similar entre ἔθος y θεός es perceptible en *Protr.* 10.90.3, cuyo texto se ofrece más adelante (V.5.2.5).

Ligeramente de mayor calado que estos juegos etimológicos es el aprovechamiento de la “polisemia cultural” que algunos términos permiten, al tener una acepción griega y otra distinta en contexto bíblico. Así, por ejemplo, δαίμων significa “dios” en el lenguaje épico tradicional, pero la evolución del concepto hace que ya los LXX escojan la palabra para designar a un demonio. Es obvio que las citas poéticas en las que esta palabra designa a los dioses olímpicos son muy bienvenidas por los apologistas para calificarlos de demonios⁷⁵. El mismo sentido tiene la utilización de la cita célebre del νόμος βασιλεύς de Píndaro para designar la Ley bíblica, cuando Píndaro se refería al *nomos* de la polis⁷⁶. O, por poner un último ejemplo, la identificación en *Protr.* 12.118.4 del madero (ξύλον) al que Ulises se ata para no ceder ante las Sirenas con la cruz de Cristo⁷⁷ que salva de las tentaciones y que inmediatamente después (12.119.3) designa el bastón que Clemente ofrece a Tiresias para que se apoye, abandonando el tirso báquico. Es tanto más destacable cuanto que estas citas contribuyen a dar un tono positivo al ξύλον cristiano, mientras que el término (1.7.5) puede designar también a los ídolos paganos.

Tales juegos, aparte de su eficacia retórica, tenían una no pequeña carga ideológica, pues convertían en familiares nociones que en principio eran extrañas. Hay que apuntar aquí un dato interesante: el orfismo practicó unos métodos muy parecidos en época clásica al introducir nuevas nociones (posiblemente de origen oriental) hasta entonces ajenas al ideario griego, que se insertaban en la tradición mediante juegos fonético-etimológicos asociativos (*soma-sema*, *telete-teleute*) y el aprovechamiento de la polisemia (*arché* como “poder” y como “principio” para designar a Zeus)⁷⁸. No es necesario postular una influencia directa sobre los cristianos, sino que basta con señalar que la similitud de la problemática impulsa recursos parecidos, en un curioso paralelo que prelude los que veremos en el capítulo VI.

⁷⁵ Iust. *Apol.* 1.5, Clem. Alex. *Protr.* 2.40.4, 4.55.4. Los dioses paganos ya son calificados de demonios en 1 *Cor.* 10.20, que se remonta a *Sal.* 95.5. Cf. el expresivo ejemplo de Orig. *CC* 8.48 (citado en VI 2.2.2.4) en que Celso habla de daimones en sentido de “dioses” y Orígenes interpreta la frase como “demonios”.

⁷⁶ Fr. 169 Snell-Maehler, citado en este sentido por Clemente *Strom.* 1.29.181. Cf. Gigante 1993. Sobre *nomos* en el orfismo, cf. V.5.2.3 *infra*.

⁷⁷ La palabra ξύλον se emplea para aludir a la Cruz repetidas veces en el NT: *Hcb.* 5.30; 13.29; 1 *Pe* 2.24. Los Padres desarrollarán el tema interpretando como profecía alegórica el texto de *Ex.* 15.25.

⁷⁸ Estos y otros ejemplos analizados en Bernabé (2005 en prensa). Platón caricaturizó estos métodos en el *Crátilo*, lo que, paradójicamente, pudo servir de inspiración a imitadores posteriores como los cristianos.

Por supuesto hay estrategias de mucho mayor calado que estos breves juegos: los puntos 4 y 5 de este capítulo prestarán especial atención a las metáforas, que no simplemente empujan a asociar términos, como estos juegos, sino a concebir las nociones cristianas y paganas en los términos que el apologista pretende. Pero a menor escala, estos casos muestran el sutil juego de superposición de imágenes por el que dos tradiciones distintas empiezan a amalgamarse en una sola, manteniendo sin embargo la distinción entre dos bandos enfrentados que no deben confundirse, paganismo y cristianismo. Tal es la orientación con la que los cristianos abordan la tradición órfica, tanto en los ataques que le dirigen como cuando la usan de apoyo o cuando silencian algunos aspectos que podrían invitar a la confusión.

3.2. Ataques al orfismo

3.2.1. Intenciones de la crítica

Los ataques cristianos a los mitos y ritos órficos que nos han transmitido la mayoría de las citas examinadas comparten todos una común orientación ofensiva contra el paganismo⁷⁹: se trata de demostrar que los dioses protagonistas de tales mitos y receptores de tales cultos son indignos de este rango de divinidad. Aun en obras primariamente defensivas, como las de Atenágoras u Orígenes, esta crítica se convierte en un eficaz método de defensa al contraponerlos a las propias doctrinas como las únicas dignas de la divinidad. Las críticas pueden revestir formas retóricas diversas, como el plantear un juicio a los dioses paganos por sus impiedades, o provocar con la amenaza de la profanación del secreto de los misterios (ambos en Clemente *Protr.* 2.12.1), pero la homogeneidad básica que encontramos proviene de que el propósito fundamental es el mismo cualesquiera que sean las metáforas bajo las que se presente. Es posible, sin embargo, discernir en la ofensiva dos orientaciones de distinta raíz.

Por un lado, buena parte de estas críticas no declaran la inexistencia total de estos “dioses”, sino lo inmerecido de su divinización, pues su condición material y su sujeción a las pasiones los hace claramente indignos de la condición divina: la herencia de la crítica presocrática y platónica hacia los mitos griegos y la recepción de la tradición evemerista se orientan precisamente en esta dirección. No se niega totalmente la existencia de estos seres, sino que se rebaja su estatus, bien al papel de principios materiales inmanentes (Atenágoras), bien al de demonios (aprovechando la evolución

⁷⁹ Sobre la polémica de los apologistas latinos, cf. Opelt 1980; en los griegos, Fiedrowicz 2002. Ninguno de ellos estudia los mitos órficos en concreto.

de la palabra δαίμων), bien al de hombres antiguos divinizados. Y del mismo modo, más que negar la veracidad de los relatos de crimen e incesto que configuran los mitos, se admiten como hechos reales que reflejan la inmoralidad de estos demonios u hombres, inmoralidad que les incapacita para ser divinizados. Pues hay que recordar que la concepción fundamental contra la que luchan los cristianos es la idea generalmente aceptada de que el culto de una divinidad no excluía el de las demás.

Junto a esta orientación, fundamentalmente griega en sus raíces⁸⁰, encontramos expresiones de la inexistencia total de los dioses paganos, que no son más que estatuas de madera y piedra, y de la falsedad de sus mitos, que no son más que invenciones de los poetas. En suma, su culto es pura y llanamente idolatría y no hay nada más que error detrás de él. Esta orientación es de estirpe claramente bíblica⁸¹ y coexiste con la anterior sin aparente contradicción, pues en realidad ambas son fáciles de conciliar en una argumentación retórica. Así, en el *Protréptico* de Clemente encontramos entrelazadas la crítica a los δαίμονες venerados como dioses (4.55.4), a los cultos que veneran hombres divinizados (4.54-56) y a la idolatría que supone el culto a las imágenes paganas de piedra y madera (4.46-53).

Sólo hay un caso, dentro de los pasajes ofensivos contra los mitos órficos, en que la intención del ataque es muy distinta. Hipólito los denuncia no por su contenido en sí, sino como raíz que inspira las teorías de los gnósticos setianos. Una breve alusión de Clemente a los que a partir de Orfeo “introdujeron la doctrina de las emisiones hasta la idea tal vez de una cónyuge de Dios” demuestra que esta crítica no se reduce a Hipólito sino que estaba más extendida⁸². En este segundo frente de batalla las estrategias cristianas son forzosamente distintas de las que utilizan contra los paganos. La denuncia cristiana es que los gnósticos toman sus doctrinas de la religión y filosofía griegas y que con ello pervierten la tradición bíblica que contiene la verdadera Revelación: su doctrina resulta ser a la vez nueva y obsoleta, en el sentido más negativo de ambos adjetivos⁸³. Es un reproche de idéntica estructura a la del que Celso insiste en echar en cara a los propios cristianos, a los que acusa de copiar las ideas griegas y orientales y además de pervertirlas en una construcción nueva que se aparta de la

⁸⁰ Veyne 1983 muestra cómo aun los críticos antiguos más racionalistas del mito griego trataban de encontrar en él el fondo de verdad que subyacía a la hojarasca mítica, en vez de desecharlo totalmente.

⁸¹ Realmente la idea de la inexistencia de los ídolos paganos es una elaboración a partir de la primitiva idea de que Dios era superior a los dioses extranjeros, lo que suponía admitir su existencia (cf. VI.2.1.5 *infra*).

⁸² Hippol. *Ref.* 5.20.4; Clem. Alex. *Strom.* 5.14.125; cf. una crítica similar en Ireneo (*Adv. Haer.* 2.14.1) que acusa a los valentinianos de inspirar su cosmogonía en la de las *Aves* de Aristófanes, considerada generalmente una parodia de la poesía órfica (*Av.* 690ss = *OF* 64). Cf. Mansfeld 1992, 159.

⁸³ Ireneo *Adv. Haer.* 2.14.2. Mansfeld 1992, 160.

tradición⁸⁴. Los temas de la dependencia y de la descendencia legítima o ilegítima de la Revelación originaria, que se verán después, están íntimamente ligados a este tipo de ataque.

Salvo este último caso de polémica antignóstica, todas las demás críticas se dirigen contra la religión griega. Cabe preguntarse, si las fuentes de los cristianos son en su mayoría paganas, ¿cómo es que a los cristianos les indignaba tanto lo que a los griegos no parecía escandalizarles? Ciertamente es que los cristianos siguen las líneas de crítica de la tradición filosófica, pero también es verdad que estos mitos y ritos eran parte de una tradición religiosa y literaria que en general se aceptaba, si bien la interpretación alegórica intentaba acordarla con la filosofía. En realidad, si los cristianos consideran escandalosos y absurdos los mitos y los ritos que denuncian, es porque su modo de concebir la experiencia religiosa está muy alejado de los parámetros del paganismo.

Así, mientras los cristianos enfatizan la creencia y la ética, los griegos centran su vivencia en la celebración del ritual, en general asociado a un mito. Ambos niveles no pueden ponerse en el mismo plano, pues en el ritual o el mito no se cree como en un dogma y el mito no se juzga con parámetros éticos. Los poetas griegos no tienen la preocupación ética de los profetas bíblicos al hablar de la divinidad, sino que sus intereses son muy otros (p. e. la cosmología). Sin embargo, los cristianos equiparan sus poemas a los escritos proféticos y legales de la Biblia para compararlos con ellos bajo su prisma ético; las imágenes paganas, como los relatos míticos, eran un elemento fundamental de la representación de los dioses, que no implicaba identificar totalmente al dios en los límites de la imagen y creer en él sólo en los parámetros del mito⁸⁵. Pero los cristianos aplican sus criterios de identificación de las imágenes con los ídolos y de la historicidad plena que atribuyen a los relatos bíblicos. En su tratamiento del orfismo, como de otros aspectos de la religión griega, los cristianos yuxtaponen dos niveles de religiosidad muy diferentes⁸⁶: En el capítulo VI (2.3.5) profundizaremos en esta diferencia de concepción de la religión. Veamos ahora los métodos con que los apologistas describen los ritos y mitos órficos desde el prisma dogmático y ético cristiano.

⁸⁴ CC 1.4, 1.16, 2.5, 4.11, 4.41. Chadwick 1966, 22-24 cita muchos otros pasajes.

⁸⁵ Cf. Lane Fox 1986, Veyne 1983.

⁸⁶ Otro campo donde esta diferencia de parámetros religiosos es patente es en las críticas cristianas a Eleusis, las más importantes de las cuales están recogidas en Scarpi 2001.

3.2.2. Técnicas de ataque

Hemos visto ya que algunas de las críticas más repetidas por los apologistas recogen los tópicos de la tradición filosófica y literaria, en especial con el ejemplo del *goes* como figura criticada desde Platón hasta los cristianos y paganos en su mutua polémica. Hay que añadir ahora que los temas favoritos de los mitos atacados por los apologistas, las historias de sexo y violencia, eran también tópicos comunes de acusación a una religión rival. En efecto, las acusaciones de crímenes de canibalismo e incesto, que se habían dirigido contra las Bacanales romanas y que formaban parte del imaginario general sobre rituales secretos, son dirigidas ahora contra los cristianos⁸⁷, y éstos, como era de esperar, insinúan cargos parecidos contra los misterios griegos, que presentan como una colección de asesinatos y violaciones en los mitos con cuyo reflejo ritual se juega: Clemente presenta en *Protr.* 2.12-22 los mitos y rituales de Afrodita, la diosa del sexo, las castraciones de Urano, Zeus (simulada) y Dioniso, los incestos de Zeus con su madre e hija, el gesto obsceno de Baubo. La violencia de los mitos parece reflejarse en los actos rituales, en los que Clemente insinúa (p. e. en los de Dioniso) la repetición del crimen mítico, hasta conformar un puro conjunto de φόνοι καὶ τάφοι. Hemos comprobado el éxito que el relato de Clemente tiene en la apologética posterior. La realidad de todas estas acusaciones es probablemente tan escasa o tan deformada como la de la acusación de que la Eucaristía era un rito canibalístico. Pero la fuerza de unos *topoi* de larguísima duración⁸⁸ era inmensa y se alimentaba de la mutua polémica.

Otras veces, en cambio, son los cristianos los que dan un tono mucho más agresivo a estrategias que toman de la tradición anterior, judía o pagana, pero que no se utilizaban con propósitos tan polémicos. Un caso claro es la acusación de dependencia de la tradición bíblica, que en contexto judío pretendía sobre todo dar un lugar a la cultura hebrea en el mundo helenístico⁸⁹, pero en manos de la apologética cristiana puede tornarse en una acusación de “robo” de la Revelación bíblica, utilizando como prueba un tratado pagano *Sobre el Plagio* ajeno a esta intención polémica. Sin duda late en el trasfondo de esta agresividad la voluntad de responder a acusaciones como las de Celso de que lo bueno que proclaman los cristianos ya lo han dicho antes, y mejor, los sabios griegos, así como el afán de tranquilizar a los sectores cristianos que no veían

⁸⁷ Cf. Dölger 1934, Henrichs 1970. Antes lo fueron contra los judíos: Flav. Ios. *Contra Apionem* 2.91-96.

⁸⁸ Sólo hay que recordar las acusaciones similares lanzadas contra los judíos en la Edad Media y Moderna.

⁸⁹ Gruen 1998; cf. III.5 *supra*.

con buenos ojos una excesiva consideración de la filosofía pagana⁹⁰. Del mismo modo, el evemerismo era utilizado por los judíos alejandrinos con fines más conciliadores, como identificar a Moisés con Museo y Hermes. Su uso como prueba de la radical falsedad de los mitos y cultos paganos es cosa sobre todo de los cristianos.

Sea como impulso propio, como reacción a las críticas recibidas, o como repetición de los *topoi* polémicos tradicionales, la presentación de los mitos y rituales se acompaña siempre de una serie de técnicas que aumentan la agresividad y multiplican el efecto retórico de la ofensiva. La mayoría son evidentes por sí mismas para un lector medianamente atento, por lo que no merece la pena dilatarlos en exceso en la explicación y los ejemplos. Pero sí conviene mencionarlas brevemente para tenerlas presentes al leer los testimonios cristianos como fuente para el conocimiento del orfismo.

La reacción que las descripciones pretenden provocar es la indignación o la risa, por lo que el tono de la presentación enfatizará siempre los elementos que pueden inducir al escándalo o a la burla, o a ambos a la vez. En este proceso lo fundamental es la labor de selección de temas: los episodios de violencia y de sexo, como en los episodios descritos por Clemente; las imágenes monstruosas, como la de Fanos descrita por Atenágoras; las formulaciones triviales en comparación con la solemnidad esperada de los *symbola* y *synthemata* que, de nuevo, encontramos en Clemente.

El criterio fundamental de selección es la iconicidad, es decir, se escogerán aquellos detalles o aquella versión que más motivo de risa o escándalo supongan. Es ahí donde Orfeo resulta el enemigo preferido por los apologistas: una figura de reconocido prestigio, pero que a su vez es muy vulnerable a los ataques porque es el que presenta los mitos más escandalosos. Orígenes le destaca por ello entre todos los profetas del paganismo presentados por Celso (CC 1.17: ἀναγεγραμμένου μάλιστα ὑπὸ Ὀρφέως). Tampoco Gregorio de Nazianzo escoge para criticar la reencarnación una forma de la teoría moderada y racional, como por ejemplo la postulada por Plotino, sino una versión extrema de la metempsicosis que incluye la reencarnación incluso en animales y plantas, representada por Empédocles, Pitágoras y las *Rapsodias* órficas.

Como es lógico, en el poema *De anima* Gregorio no presenta una versión filosófica de la metempsicosis, sino que hace una exposición cruda y literal de la teoría,

⁹⁰ Cronológicamente Clemente pudo haber leído a Celso o a un crítico similar, aunque no lo menciona directamente (Chadwick 1966, 49); cf. también Chadwick 1966 sobre los sectores antiliberales de la iglesia alejandrina.

lo que le permite burlarse de ella con mayor facilidad. En efecto, los apologistas coinciden en tomar al pie de la letra los mitos que presentan y en desautorizar cualquier interpretación alegórica que los pudiera hacer más aceptables evitando el escándalo y la burla. Eusebio (*PE* 3.9-10) se niega a aceptar las interpretaciones que Porfirio hace del *Himno a Zeus* contenido en las *Rapsodias* y prefiere tomar y atacar en sus términos literales el panteísmo del himno. Vimos que Atenágoras (*Leg.* 22) rechazaba asumir la interpretación estoica de los mitos órficos, y del mismo modo, Arnobio (*Adv. nat.* 5.32-45) o Firmico (*De err.* 1.1-7) tienen, tras los pasajes que describen los mitos órficos, párrafos en que explícitamente desautorizan las interpretaciones de Dioniso como el vino cuyo desmembramiento significa la transformación de la uva en vino, o de Deméter como el trigo. Clemente y Orígenes, tal vez porque están más inclinados a aplicar la interpretación alegórica a los propios textos bíblicos, no presentan ninguna desautorización explícita del método, y, más aún, utilizan el ejemplo de la interpretación simbólica de los poemas órficos para justificar la que ellos mismos hacen de ciertos pasajes de la Biblia (*Strom.* 5.8, *CC* 4.17). Pero aun así, cuando atacan el escándalo de los mitos órficos, lo hacen por supuesto en su literalidad, no en sus versiones alegóricas, igual que los demás apologistas. A este respecto, las citas literales de los poemas órficos que encontramos en todos ellos, especialmente en Clemente, no sólo tienen el valor probatorio que antes señalábamos: las palabras del propio poeta griego son además un elemento que obviamente significa la presentación del mito en su más pura literalidad.

Sin embargo, estas citas⁹¹ van con frecuencia acompañadas (o sustituidas, como en Gregorio) de perífrasis que las expanden y modifican ligeramente, presentándolas como ejemplo del escándalo y la trivialidad de la religión griega en general. Los elementos singulares se transforman en plurales generalizadores que además aumentan el tono despreciativo. Gregorio de Nazianzo es especialmente aficionado a este recurso: “tus Triptólemos y tus Céleos y tus serpientes místicas” (*Or.* 5.31≈39.4); “los Océanos y las Tetis y los Fanes y otros como se llamen” (*Or.* 31.16). También leemos en Epifanio (*Expos. fidei* 10): “¿Cuántos misterios y *teletai* hay entre los griegos?... las acciones vergonzosas en los espacios sagrados de allí, desnudeces de mujeres, por decirlo finamente, y tímpanos y tortas...”. Se enfatiza con estos plurales peyorativos la idea de que la religión griega es un conjunto desorganizado y caótico de cultos, pero a su vez, paradójicamente, se les da cierta unidad en el sentido negativo al disolverlos todos en un

⁹¹ Zeegers 1972, 102-105 distingue tres tipos de uso tendencioso de las citas poéticas: truncadas, sacadas de contexto o negadas.

único rival del cristianismo cuyo elemento común son los φόνοι καὶ τάφοι en que Clemente resume los misterios griegos, o las serpientes omnipresentes que contribuyen a la asociación con el Lucifer del *Génesis*.

Por último, señalemos que estos ataques se presentan retóricamente bajo la capa de diversas metáforas propias del género apologético: un supuesto discurso ante el Emperador en favor de los cristianos (Atenágoras), el juicio a la religión griega (Clemente, Orígenes), la competición entre los misterios griegos y el misterio cristiano de la que, por supuesto, el segundo sale victorioso (Clemente, Gregorio), la presentación de los secretos de los misterios cual si constituyera una profanación de su secreto (Taciano, Clemente). Clemente de Alejandría en especial es maestro en el uso combinado de diversas metáforas –algunas de las cuales examinaremos después de cerca–, pues su efecto no sólo es retórico, sino que contribuye a construir sobre esa base metafórica los conceptos antagónicos de paganismo y cristianismo que constituyen su máxima preocupación.

3.3. El orfismo como apoyo de ideas cristianas

En el polo opuesto a los ataques encontramos la utilización de poemas órficos como apoyo de ideas cristianas: el caso más extendido es sin duda el *Testamento* en sus dos versiones como prueba del monoteísmo en diversos apologistas (*cf.* esquema 3 en IV.5.1.3); otros poemas son utilizados por Clemente en los *Stromata* (5.14.128.3 = *OF* 243, 5.14.125 = *OF* 691) y por el autor de la *Cohortatio* (15.1 = *OF* 543) para ilustrar el mismo tema del monoteísmo; además hemos encontrado pasajes similares en Lactancio (*DI* 1.5.4., 1.5.13), que usa las *Rapsodias* para mostrar la intuición pagana del Dios creador e increado; en el Ps.-Justino, que utiliza los *Juramentos* (*Cohort.* 15.2) para apoyar la noción bíblica de la fuerza creadora de la voz; en Dídimo, que cita el *OF* 853 (*De Trin.* 2.27) en apoyo de la doctrina cristiana de la fuerza del Espíritu en el hombre; y en Clemente, especialmente entusiasta del orfismo en el libro V de los *Stromata*, que utiliza los dos versos finales del *OF* 31 (*Strom.* 5.14.122.2) para ver un anuncio órfico de la resurrección de los muertos y el *OF* 690 (*Strom.* 5.14.116.1) para encontrar una alusión al Padre y al Hijo.

Estos dos últimos casos fuerzan claramente la interpretación de unos versos órficos que nunca tuvieron el más remoto parecido con el significado cristiano que Clemente les da. Pero en los demás casos podría percibirse una cierta base en los poemas órficos que diera pie a la manipulación apologética que distorsiona la noción

órfica original, del mismo modo que una falsificación como el *Testamento* es posible gracias a los elementos previos en el orfismo que tienden al monismo teológico. En el capítulo VI veremos hasta qué punto hay precedentes órficos del monismo, de la noción de creación, de la fuerza creadora de la voz y de la noción de *pneuma*, y dónde empieza la manipulación cristiana que arrastra estas nociones hasta un significado distinto del original.

Hemos analizado la mayor parte de estos textos –salvo Lactancio, que podría inspirarse también en sus contemporáneos neoplatónicos– bajo el epígrafe de “herencia de la apologética judía” (IV.5). En efecto, esta estrategia cristiana, que tiene su primer y más prestigioso antecedente en el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas citando a Arato⁹², sigue los pasos de los judíos alejandrinos y los apologistas no dudan en imitar sus métodos y utilizar sus mismos textos⁹³. Sólo en unos pocos casos podemos discernir una orientación específicamente cristiana que desarrolla la estrategia judía para defender ideas cristianas: la resurrección y el Padre y el Hijo en las dos últimas citas de Clemente, el *pneuma* en Dídimio y tal vez Lactancio, que se inspira más en los neoplatónicos que en los judíos. En general los cristianos añaden poco a sus predecesores judíos en el arte de adaptar antiguos textos a sus propias ideas. No hay constancia, por ejemplo, de que los cristianos compusieran poemas órficos al modo del autor del *Testamento* o de su reelaborador Aristobulo, aunque no puede descartarse que continuaran estas falsificaciones en alguna ocasión, como ocurrió con los Oráculos Sibilinos (III.3.3).

También es de inspiración judía el aprovechamiento de tradiciones mitográficas en torno a Orfeo para defender la tesis de que la sabiduría griega dependía de la hebrea. El viaje a Egipto y la prioridad de Orfeo sobre Homero fueron integrados en el esquema apologético sin duda por judíos alejandrinos, cuya herencia es recogida por apologistas como Clemente, Eusebio o el Ps.-Justino. En realidad, ni judíos ni cristianos, como ya hemos dicho, innovan demasiado al adaptar el orfismo a su propio esquema ideológico, pues lo mismo hacen estoicos, pitagóricos, el comentarista de Derveni o los

⁹² En *Hcb.* 18.28 cita a Arato *Phaen.*5; en *Ti.* 1.12 se cita el verso de Epiménides contra los cretenses (por lo que Atenágoras *Leg.* 30.2, Taciano *Orat.* 27.1 y Clemente *Protr.* 2.37.4 lo citan también); en 1 *Cor.* 25.33 se cita una sentencia de Menandro sobre las malas costumbres (*Thais* fr. 165 K-A) que puede ser sin embargo un refrán popular. Las tres citas de Pablo parecen provenir de su cultura poética general y no de fuentes escritas (Zeegers 1972, 19s). Clemente (*Strom.* 1.51 y 1.91) alude a estos pasajes para justificar el uso cristiano de la cultura pagana, frente a otras afirmaciones paulinas de rechazo que eran mantenidas por grandes sectores de la Iglesia alejandrina (Chadwick 1966, 43).

⁹³ Zeegers 1972 reconstruye una antología judía del plagio utilizada por varios apologistas como fuente.

neoplatónicos. Desde esta perspectiva, también los cristianos están entre los οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα.

Sin embargo, es posible que los pitagóricos o estoicos dedujeran algunas de sus propias ideas del orfismo (Bernabé 2002) y que, una vez elaboradas en sus propias categorías filosóficas, reincidieran sobre la poesía órfica en nuevas interpretaciones y composiciones. A diferencia de ellos, las citas órficas de judíos y cristianos nunca son la base fundamental de unas doctrinas que se sustentan sobre otras bases totalmente distintas, sino un apoyo externo de obvia conveniencia para la apologética, pues presenta al principal teólogo del paganismo como defensor de las ideas fundamentales cristianas: por un lado, da prestigio a estas ideas para aquellos a los que la autoridad de la Biblia no les bastara; por otro, su conversión particular sirve de modelo a la que los apologistas pretenden generalizar. La *peroratio* con la que concluye la *Cohortatio* lo deja bien claro (36.4):

Οἷς μὴ πείθεσθαι ὑμᾶς ἀξιῶ, ἐντυγχάνειν δὲ ταῖς τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν προφητείαις. Εἰ δέ τις ὄκνος ἢ παλαιὰ τῶν προγόνων ὑμῶν δεισιδαιμονία τέως ἐντυγχάνειν ὑμᾶς ταῖς τῶν ἀγίων ἀνδρῶν προφητείαις κωλύει, δι' ὧν δυνατόν μαθάνειν ὑμᾶς ἓνα καὶ μόνον εἶναι θεόν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα, τῷ γοῦν πρότερον ὑμᾶς τὴν πολυθεότητα διδάξαντι, ὕστερον δὲ λυσιτελή καὶ ἀναγκαίαν παλινωδίαν ἄσαι προελομένῳ πείσθητε Ὀρφεῖ, ταῦτ' εἰρηκότι ἅ μικρῷ πρόσθεν γέγραφα, καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ τοῖς τὰ αὐτὰ περὶ ἑνὸς θεοῦ γεγραφόσι πείσθητε. Θείας γὰρ ὑπὲρ ὑμῶν προνοίας ἔργον γέγονε τὸ καὶ ἄκοντας τούτους μαρτυρεῖν τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν περὶ ἑνὸς θεοῦ εἰρημένα ἀληθῆ εἶναι, ἵνα παρὰ πάντων ὁ τῆς πολυθεότητος ἀθετούμενος λόγος ἀφορμὴν ὑμῖν παρέχη τῆς ἀληθοῦς γνώσεως.

Os exhorto a que no os dejéis convencer por éstos (*scil.* los defensores del politeísmo), sino por las profecías de los hombres santos. Pero si aún tenéis algún respeto a la superstición antigua de vuestros padres que os aparta de las profecías de los santos hombres, por las que podéis aprender sobre el Dios uno y único –este es el primer conocimiento de la verdadera religión–, creed al menos en el que os enseñó el politeísmo al principio, pero finalmente eligió cantar la palinodia liberadora y necesaria, Orfeo, que dijo lo que os he escrito hace poco, y creed a los otros que escribieron sobre el Dios uno y único. Pues es obra de la providencia divina en vuestro favor que, aun sin querer, éstos dieran testimonio de las verdades dichas por los profetas sobre el Dios único, para que el rechazo unánime del politeísmo os impulse hacia el conocimiento de la verdad.

Ahora bien, esta utilización de Orfeo como un cristiano *avant la lettre* puede dar ocasión a situar su figura en un nivel tan alto como el de los profetas: tal vez esté ahí la raíz de algunos objetos como el anillo que muestra su figura como cantor rodeado por la inscripción “Sello de San Juan Coronado” (III. 6 *supra*), o de la asociación iconográfica con David en algunos testimonios judíos, que prelude la asociación del Orfeo-Cristo. No son realmente testimonios de sincretismo, pero suponen una alta consideración de

Orfeo, que tal vez para los apologistas que buscan crear un antagonismo dualista entre paganismo y cristianismo puede resultar excesiva. Por eso Clemente hace a Orfeo campeón del bando enemigo, como veremos. Por eso Ps.-Justino matiza que los verdaderos santos son los profetas y que Orfeo y los paganos han dicho la verdad sin querer (36.4: ἄκοντως) o sólo parcialmente (15.2: ἐν μέρει). Por eso, en fin, Agustín consideraba necesario advertir (*Contra Faustum* 13.2): “si la Sibila u Orfeo o algún Hermes cualquiera, o algún teólogo o filósofo de los gentiles se encuentra que han hecho predicciones acerca del Hijo de Dios o su Padre, eso puede servir para refutar la vanidad del paganismo, pero no para acrecer su autoridad”.

3.4. Silencios y omisiones

La última frase citada de Agustín puede ponernos sobre la pista de una cuestión más difícil de resolver a la hora de valorar los criterios apologéticos de selección de temas de la tradición órfica. Está claro que entresacan lo que más escándalo o risa produce, o lo que puede, con mayor o menor distorsión, apoyar las doctrinas cristianas. Pero menos claras son las razones por las que algunos elementos muy presentes en las fuentes paganas que recogen diversos aspectos de la tradición órfica están totalmente ausentes de las menciones cristianas. Aunque cualquier argumento *ex silentio* tiene siempre un cierto grado de incertidumbre y está sujeto al azar de una transmisión parcial de los textos antiguos, podemos suponer algunas razones por las que ciertos temas son omitidos totalmente en las menciones cristianas.

Una primera razón posible es más que obvia: el desconocimiento. El orfismo no tenía la misma presencia en todos los lugares del imperio y algunos apologistas como Ireneo no hacen alusión a él en absoluto, posiblemente porque no lo conocían o no les parecía una pieza importante del paganismo. Otros apologistas, lo hemos visto, no tienen más conocimiento del orfismo que el que sus fuentes antológicas o los apologistas anteriores les han podido transmitir. Es lógico, pues, que no recojan otros detalles que los que sus fuentes les ofrecen. El gusto retórico de cada uno puede invitar a sumar las propias aportaciones a partir de otras fuentes o de un conocimiento general, como hace Arnobio con Clemente (*cf.* IV.3.4.1 *supra*). Pero, por lo general, la tendencia más común es resumir con mayor brevedad los episodios que la fuente relata con más detalle: el estilo retórico de Gregorio u Orígenes, por ejemplo, invita más a alusiones rápidas, depreciativas y generalizadoras a unos mitos risibles que a la cuidadosa traducción de Arnobio de su fuente clementina; además, el método de cita más común

en la Antigüedad, dada la dificultad práctica de mantener varios rollos de papiro abiertos al tiempo, era referirse a las notas tomadas en la lectura previa de la obra citada, que rara vez se volvía a consultar directamente (Van der Hoek 1996). La referencia a las notas tiende claramente a producir versiones cada vez más resumidas del relato original.

Otra posible causa del silencio es el desinterés por ciertos temas cuyo valor era más literario que religioso. La literatura apologética tiene unos objetivos claros, a los que todo lo demás se subordina: la defensa del cristianismo y el ataque al paganismo. Mientras las técnicas de la retórica son muy valoradas para un género eminentemente suasorio, las veleidades literarias no son del gusto de los apologistas cuando no contribuyen a este objetivo central. Así, hemos visto (IV.2.1 *supra*) que el mito del cantor sólo se menciona cuando contribuye a presentar a Orfeo como patrón de los misterios o a Cristo en sus moldes como sanador del alma; que su participación en la expedición argonáutica sólo se menciona cuando se trata de situar cronológicamente a Orfeo, cuya cercanía en el tiempo con Moisés tiene un evidente interés; que no se hacen referencias a la poesía cosmológica o pseudo-científica órfica. Es claro que la ausencia total de referencias a la historia de Euridice, tal vez el episodio más conocido en el mito de Orfeo, se debe sin duda al desinterés por este elemento literario, que no tiene valor religioso inmediato. En cambio, en la Edad Media, cuando la apologética ya no es necesaria tras el triunfo total de la cristianización, los temas literarios del Orfeo amante y cantor vuelven a ser los favoritos de los escritores, mientras que el teólogo y fundador de misterios cae en el olvido durante varios siglos⁹⁴.

Sin embargo, además de la ignorancia y el desinterés, cabe también una tercera explicación menos evidente, sugerida antes al hilo de la cita de Agustín sobre la inconveniencia de acrecentar la autoridad de Orfeo. Si algo tienen interés en evitar los Padres, es el sincretismo que pone al mismo nivel a Orfeo o sus dioses que a Cristo. De este sincretismo vimos que había ciertos testimonios, aunque escasos, y que va contra toda la labor apologética de fijación de una clara frontera entre paganismo y cristianismo como dos entes antagónicos e incompatibles. Ahora bien, Celso resalta algunos aspectos del mito de Orfeo que lo hacen comparable a Cristo: su descenso al Hades (CC 2.55) y su muerte violenta (CC 7.53). Es muy revelador que ninguno de estos dos episodios haga la más leve aparición en un texto cristiano. Un episodio tan célebre como la muerte de Orfeo a manos de las mujeres tracias brilla por su ausencia

⁹⁴ Friedman 1970, Vicari 1982.

entre los apologistas. Es, en efecto, un Orfeo sacrificado y mártir quien más claramente se fusiona con Cristo en la imagen sincretista del Sello de Berlín (III.6 *supra*). Tampoco el descenso al Hades de Orfeo, que los autores medievales no dudan en comparar con el descenso *ad inferos* de Cristo tras su muerte⁹⁵, es mencionado por los apologistas, que sin duda no se sienten cómodos con comparaciones como las que Celso establece entre ambas figuras. Esta precaución ante el sincretismo es patente en el comienzo del *Protréptico* de Clemente, que atribuye rasgos de Orfeo a Cristo: para hacerlo se apoya en una multitud de citas bíblicas que usan a David como enlace entre ambas figuras, y para evitar ambigüedades, designa expresamente a Orfeo como patrón del campo enemigo, cuya canción conduce al error y a la perdición al contrario que la del Logos que lleva a la salvación⁹⁶.

No sólo la figura de Orfeo contiene aspectos que los cristianos prefieren soslayar: también determinados mitos órficos son objeto de censura. En relación con la omisión de la bajada de Orfeo al Hades, es notable que tampoco haya una sola mención cristiana a toda la tradición de catábasis órficas, que son precisamente muy parecidas a la literatura escatológica cristiana (III.6 *supra*), y cuyo predicamento en la época imperial hemos comprobado (II.2.4 *supra*). Es claro que el género órfico que posiblemente influyó más directamente en la literatura cristiana y con el que la coincidencia de imágenes era mayor no podía ser objeto de ataque apologético. De algún modo, los apologistas percibían que el manipular textos órficos mediante una *interpretatio christiana* para defender el monoteísmo o la creación no fomentaba el sincretismo tanto como ciertos aspectos del orfismo en que, sin que mediara previa manipulación, el lector podía percibir excesiva similitud con aspectos del cristianismo.

Esta autocensura es aún más clara en lo referente a Dioniso, el dios pagano más parecido y al tiempo más opuesto a Cristo. Celso señalaba que también Dioniso puede ser considerado, como Heracles o Asclepio, un hombre divinizado *a posteriori* como hijo de un dios y también comparaba su muerte y resurrección con la de Cristo (CC 3.22-43). Las respuestas de Orígenes se remiten a los mitos innobles de Dioniso, que hacen que la historia de Cristo sea más seria (4.17: σεμνότερος) y además niegan la realidad de la resurrección de Dioniso: “como si hubiera resucitado y ascendido al

⁹⁵ Friedman 1970. La primera alusión cristiana es de Efraím de Siria, que escribe en siríaco en el siglo IV, que compara el fracasado descenso a los infiernos de Orfeo con el éxito de Cristo, que sí es capaz de vencer a la muerte: *PNF*, Hymn. 36, stanzas 5, 11. La insistencia en la diferencia impide el sincretismo.

⁹⁶ Texto en *App.* 1. Cf. Roessli 2002 sobre estas precauciones, frente a la naturalidad de la misma metáfora en Eusebio, un siglo más tarde, fuera de un contexto apologético (*App.* 2).

cielo” (4.17: οἶονεὶ ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν). Justino también recalca el paralelo entre ambos y lo atribuye directamente al plagio de los demonios para confundir (*Dial.* 69, *Apol.* 1.54). En cambio, otros apologistas optan por enfatizar las diferencias y omitir los parecidos. Es muy reveladora la estrategia en este sentido de Clemente y Arnobio en sus relatos del mito de Dioniso (*Protr.* 2.17-18, *Adv. Nat.* 5.19): ambos omiten decir expresamente que Dioniso era hijo de Zeus (al contrario que Fírmico Materno, que al presentar una versión evemerista, no lo hace hijo de un dios, sino de un rey); ambos aceleran la narración para no mencionar el momento en que los Titanes comen a Dioniso, probablemente, como veremos (VI.2.3.7 *infra*), porque pueden criticar otros aspectos del mito, pero no la teofagia, pues los cristianos eran acusados de canibalismo por decir que comían el cuerpo del dios; y el detalle más evidente, ambos omiten totalmente la resurrección de Dioniso y acaban la narración con su enterramiento en el monte Parnaso. Es posible que Arnobio se limite a seguir a Clemente, pero cabe escasa duda de que Clemente omita deliberadamente un episodio contenido en su fuente, pues el salvamento del corazón por Atenea, del que se hace eco él mismo, tiene escaso sentido si no prelude la vuelta a la vida de Dioniso a partir de éste.

Cabe, en fin, preguntarse si la omisión de las consecuencias antropológicas del mito de Dioniso no puede tener la misma explicación. En principio puede ser que la fuente de Clemente nada dijera al respecto, pues no hay por qué pensar que toda versión del mito llevaba forzosamente aparejado el nacimiento de los hombres a partir de los Titanes fulminados⁹⁷. Sólo hay una alusión cristiana a este hecho: Orígenes (*CC* 4.17) tras resumir el mito de Dioniso dice: “Si está permitido a los griegos sacar una teoría y alegorizar cosas tales acerca del alma, ¿por qué a nosotros va a estarnos cerrada la puerta de seguir este método? (ἢ Ἑλλησι μὲν ἕξεστι τὰ τοιαῦτα εἰς τὸν περὶ ψυχῆς ἀνάγειν λόγον καὶ τροπολογεῖν, ἡμῖν δ’ ἀποκέκλεισται θύρα ἀκολούθου διηγήσεως)”. Parece claro que una teoría del alma desprendida del mito debe ser su doble naturaleza titánica y dionisiaca. Vimos (IV.4.4) que las fuentes de Orígenes eran interpretaciones filosóficas de los poemas órficos, no directamente los poemas mismos. Pero la vaguedad de su alusión coincide con la omisión total en otras narraciones del

⁹⁷ La idea de Bettini 1984 de suponer que el yeso de la estatua que sustituye en la versión evemerista a Dioniso resucitado guarda relación con la antropología resultante del mito me parece un intento desesperado de encajar todos los detalles del mito en cualquier versión del mismo, sin base alguna en este caso: el yeso estaba presente en el mito en la pintura de la cara de los Titanes como elemento ritual (*cf.* Ellinger 1994) y no en relación con la antropología resultante.

mito (Justino, Clemente, Arnobio) y, sobre todo, con su ausencia total en el poema *Sobre el Alma* de Gregorio de Nazianzo. Éste critica y describe detalladamente el ciclo de las reencarnaciones, pero no dice en ningún momento dónde está su raíz. Cuando Clemente o Agustín se hacen eco de la doctrina del *soma-sema* “por un crimen originario”⁹⁸ resulta impensable que un teólogo tan cultivado en el platonismo como Gregorio no conociera esta idea. Que omita mencionarla en su crítica sólo puede explicarse porque poco después, al exponer su propia doctrina del alma, ha de explicar que el pecado de Adán que encierra al hombre en su túnica corporal (v. 115: *δερματίνους δὲ χιτῶνας ἐφέσσατο σάρκα βαρείαν*) y le convierte en portador de su propio cadáver (v. 116: *νεκρόφορος*). Expresiones tan similares al *soma-sema* para designar la situación producida por la falta primordial⁹⁹ dejan bien claro que Gregorio consideraba la doctrina cristiana del caída primordial¹⁰⁰ similar a la idea del pecado antecedente del orfismo: podía, pues, utilizar expresiones órficas para expresar la propia, pero obviamente debía evitar criticar esta misma idea en el campo enemigo. Esta actitud, patente en Gregorio, puede extenderse, en un nivel más o menos consciente, a los demás cristianos que evitan mencionar el tema: el muro de silencio intencionado en torno al sentido de un mito que no dejaba de ser minoritario se convirtió en la mejor arma para evitar su competencia.

Las diversas actitudes que acabamos de analizar provienen en parte de una conciencia básica de la similitud de ciertos elementos del orfismo con el cristianismo. De esta conciencia provienen los ataques al orfismo como competencia a la que hay que derrotar y, al mismo tiempo, la utilización del orfismo como apoyo de las posiciones cristianas y el silencio ante ciertos elementos demasiado coincidentes. Pero los ataques también proceden de la conciencia de una diferencia fundamental en algunos aspectos en los que orfismo y cristianismo miran en direcciones distintas y operan en niveles diferentes. Incluso la manipulación de textos órficos no parece producir temor al sincretismo, probablemente porque hay conciencia de que esas nociones órficas y las cristianas están suficientemente lejanas, aunque la manipulación las acerque. En el capítulo VI estudiaremos hasta qué punto estas percepciones cristianas reflejan la

⁹⁸ Clem. Alex. *Strom.* 3.3.17.1; Aug. *contra Iul. Pelag.* 4.15.78.

⁹⁹ Otra curiosa coincidencia es el verbo *γεύσατο* que en el v. 113 Gregorio utiliza para el pecado original de probar de la fruta. Puesto que los LXX utilizan sólo *φάγω*, este verbo puede muy bien provenir de la descripción del crimen inicial de los Titanes cuyo verbo central es *γεύομαι* (cf. VI.2.3.7). “Probar” en vez de “comer” dota aún de mayor dramatismo al relato.

¹⁰⁰ Evito decir “pecado original” porque su formulación teológica sólo se produce con Agustín (cf. VI.2.2.2.1) aunque obviamente la caída primordial es su precedente inmediato.

realidad del orfismo. Lo que queremos mostrar en los dos puntos siguientes es que estos dos factores, la semejanza y la diferencia, se combinaron en algunos autores para hacer del orfismo el eje sobre el que construir la oposición fundamental que sustenta toda la literatura apologética: el cristianismo frente al paganismo; y que además diversos elementos de la tradición órfica sirvieron para articular las relaciones que los apologistas necesitaban establecer entre estos dos campos opuestos.

4. La tradición órfica como eje de la oposición cristianismo-paganismo

4.1. La delimitación de dos campos simétricos opuestos

Hemos visto que la tendencia henoteísta del orfismo y su constante asimilación de divinidades y cultos en un solo esquema es un factor de unificación de los diversos cultos griegos en una sola religión desde sus inicios hasta época tardía. Sin embargo, su papel es aún más significativo en la construcción del paganismo en los textos cristianos, pues es esta imagen de la religión griega la que perdurará durante muchos siglos. En efecto, como se advirtió al principio del trabajo, el paganismo sólo existe como tal en oposición al cristianismo y aparece por vez primera en las obras de los apologistas¹⁰¹: algunos de ellos, en especial Clemente de Alejandría, ven en la tradición órfica el fundamento más adecuado para construir el nuevo concepto.

Es en el *Protréptico* donde la necesidad de construir el paganismo se hace más acuciante, porque es un género que invita directamente a la conversión¹⁰², un objetivo que está implícito también en otras obras apologéticas. Ahora bien, la conversión es realmente una metáfora conceptual que se estructura en términos espaciales, como el traslado desde un lugar (la ignorancia, el error, la maldad) a otro distinto (la sabiduría, la verdad, la virtud). La metáfora que subyace es muy común, “los estados anímicos son lugares”¹⁰³. Es un viaje espiritual presentado en términos de desplazamiento físico entre un punto de partida y un punto de destino perfectamente definidos. Los términos griegos más próximos al concepto moderno son *μετάνοια* y *ἐπιστροφή*, traducibles por “conversión” y “arrepentimiento” al mismo tiempo. En general el preverbio *μετά-*, que indica primariamente cambio de lugar, forma términos similares con diversas raíces

¹⁰¹ Cf. I.3.1 *supra*. Rizzi 1993 es especialmente iluminador en su estudio sobre la concepción del “otro” en los exordios apologéticos de los siglos II y III.

¹⁰² Sobre el género *protréptico*, cf. van der Meeren 2002, y sobre la conversión, cf. Nock 1933 y Herrero 2005b, con bibliografía abundante sobre la cuestión.

¹⁰³ Un ejemplo típico es, en inglés, “to be in love” (Lakoff-Johnson, 1980, 477ss).

verbales de significado primariamente espacial, como βάλλω o ἵστημι¹⁰⁴. Las preposiciones que se utilizan en los textos que exhortan a la conversión ilustran perfectamente que la metáfora dominante es la del desplazamiento¹⁰⁵: ἐξ, ἀπό para el origen, εἰς, πρὸς para el destino. El valor espacial se ilustra aún mejor con la raíz de προτρέπω (urgir, exhortar) que bautiza al género protréptico. Este breve texto lo muestra muy plásticamente (*Protr.* 10.93.1):

Μετανοήσωμεν οὖν καὶ μεταστῶμεν ἐξ ἀμαθίας εἰς ἐπιστήμην, ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν, ἐξ ἀκρασίας εἰς ἐγκράτειαν, ἐξ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἐξ ἀθεότητος εἰς θεόν.

Convirtámonos y pasemos de la ignorancia al conocimiento, de la insensatez a la sensatez, de la incontinencia a la continencia, de la injusticia a la justicia, del ateísmo a Dios.

Estos pares de opuestos se reducen a uno solo: del paganismo al cristianismo. La delimitación de estos puntos de partida y de destino invita a concebirllos como dos entes unitarios, opuestos y en cierto modo simétricos. No sólo impulsan a ello razones de conveniencia retórica, pues es más conveniente focalizar un solo enemigo con un único argumentario que enfrentarse a muchos enemigos diversos, sino que es difícil, por no decir imposible, escapar a esta construcción dualista una vez que se acepta el esquema de la conversión. Además, encaja a la perfección con la tradición bíblica de expresiones dualistas que introduce a Lucifer como agente maligno¹⁰⁶. Así, dice Clemente (*Protr.* 1.7.6):

Οὐ δὴ χάριν (εἷς γὰρ ὁ ἀπατεῶν ἄνωθεν μὲν τὴν Εὐαν, νῦν δὲ ἤδη καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων) εἷς καὶ αὐτὸς ἐπίκουρος καὶ βοηθὸς ἡμῖν ὁ κύριος...

Por esto, pues uno es el que engañó en un principio a Eva y que hoy conduce a la muerte al resto de los hombres, uno es también el que nos socorre y ayuda, el Señor...

¹⁰⁴ Sobre todas estas palabras, cf. *TWNT*, s. v. μετάνοια y στρέφω. Cf. también Gnllka 1993, 30-62, sobre la curiosa palabra μεταρρυθμίζω, que prueba el valor del preverbo para incluir múltiples raíces en el campo de la conversión.

¹⁰⁵ Ciertamente es que la etimología de la palabra “conversión”, del latín *cum-vertere* (girar) –como también el griego στρέφω (tornarse)–, apunta a un movimiento espacial que implica un cambio de dirección, un giro, no necesariamente un desplazamiento. A su vez, el verbo νοέω en la raíz de μετάνοια apunta a un proceso interior. Sin embargo, este proceso interior se construye en términos de un viaje exterior. El desplazamiento viene marcado por los preverbios y preposiciones (μετά-, ἐπί-, πρὸς-) que acompañan casi siempre estas raíces, dando un sentido explícito de cambio no sólo de dirección, sino de posición. De hecho, el desplazamiento es privilegiado por los cristianos como imagen, soslayando el giro interior, el ἐπιστρέφειν πρὸς ἑαυτόν, tan popular entre estoicos y platónicos, que prácticamente no aparece en los textos cristianos (Gnllka 1993, 114). La fundación de la nueva Roma en otro lugar por Constantino coincidiendo con su conversión no deja de tener una gran plasticidad como símbolo del desplazamiento espacial que supone el cambio espiritual.

¹⁰⁶ El desarrollo de su figura se debe probablemente a la influencia del dualismo persa. Pero el esquema bíblico sigue siendo fundamentalmente monista, a diferencia de la gnosis o el maniqueísmo. Cf. VI.2.1.5 *infra*.

Clemente hace a Orfeo el campeón del bando enemigo, profeta de los misterios paganos, del mismo modo que él se proclama profeta de los misterios del Logos¹⁰⁷. Así, los dos campos enfrentados no son sólo unitarios, sino simétricos. Esta simetría afecta por un lado a la presentación del cristianismo, que adopta ropajes paganos para presentarse como el equivalente verdadero que ha de sustituir a la falsa imitación, por ejemplo cuando se habla de los “misterios” del Logos. Pero también afecta al orfismo, sobre el que se proyecta el esquema cristiano, como puede observarse en este pasaje de Orígenes (CC 1.16-18):

“Ὅρα οὖν εἰ μὴ ἀντικρυς κακουργῶν ἐξέβαλε τοῦ καταλόγου τῶν σοφῶν καὶ Μωϋσέα, Λίνου δὲ καὶ Μουσαίου καὶ Ὀρφέα καὶ τὸν Φερεκύδην καὶ τὸν Πέρσην Ζωροάστρην καὶ Πυθαγόραν φήσας περὶ τῶνδε διειληφέναι, καὶ ἐς βίβλους κατατεθείσθαι τὰ ἑαυτῶν δόγματα καὶ πεφυλάχθαι αὐτὰ μέχρι δεῦρο...

Εἴπομεν δ' ἂν προκαλούμενοι βίβλους βίβλοις παραβάλλεσθαι ὅτι φέρε, ὦ οὗτος, τὰ Λίνου καὶ Μουσαίου καὶ Ὀρφέως ποιήματα καὶ Φερεκύδου τὴν γραφὴν (π. 3 Σχηβλι) καὶ συνεχέταζε τοῖς Μωϋσέως νόμοις, ἱστορίας ἱστορίαις καὶ ἠθικοῦς λόγους νόμοις καὶ προστάγμασι παρατιθείς.

Mira si (Celso) no expulsó del catálogo de los sabios a Moisés, diciendo que Lino, Museo, Orfeo y Ferecides y el persa Zoroastro y Pitágoras hablaron de estas cosas y pusieron por escrito en libros sus dogmas y se han conservado hasta hoy...

Diríamos, llamándole, vamos, tú, compara los libros con los libros; contrasta los poemas de Lino, Museo, Orfeo y el escrito en prosa de Ferecides con las leyes de Moisés, contraponiendo las historias a las historias, los discursos éticos a las leyes y mandamientos.

Orígenes atribuye a las figuras legendarias de la religión griega libros comparables a la Biblia y doctrinas al modo de los dogmas cristianos, cuando libros y doctrinas tenían en el paganismo una función en absoluto comparable, mucho menos central y más flexible. La presentación del cristianismo en moldes paganos supone, en el lado contrario, la cristianización del orfismo por proyección.

Pero la simetría y la equivalencia llevan también aparejadas, en el esquema de la conversión, una separación radical entre ambos polos: el punto de partida A podrá ser simétrico al punto de destino B, pero no puede bajo ningún concepto ser igual a B, pues entonces la conversión de A a B carecería totalmente de sentido. Toda la tradición bíblica del monoteísmo exclusivista incompatible con otros cultos (VI.2.1.5 *infra*) está presente en este aspecto de la oposición paganismo-cristianismo, máxime teniendo en cuenta la frecuencia del sincretismo que hemos visto en III.6, sincretismo que los apologistas tratan por todos los medios de evitar. La conversión se dirige a un *homo*

¹⁰⁷ Es de sumo interés que es precisamente Clemente el que recibe el título de ὁ θεολόγος por antonomasia en la tradición cristiana posterior (información que debo a Alberto Bernabé), como si heredara el título que le niega a Orfeo, al que rebaja a mero γόης. Es un ejemplo clarísimo de la mezcla de continuidad y separación entre Clemente y la tradición órfica.

optans que debe elegir entre dos entes absolutamente incompatibles entre sí. El *Protréptico* (12.123.2) acaba con esta sentencia:

Ἰμῖν δὲ ἔτι τοῦτο περιλείπεται πέρας τὸ λυσιτελοῦν ἐλέσθαι, ἢ κρίσιν ἢ χάριν· ὡς ἔγωγε οὐδ' ἀμφιβάλλειν ἀξιῶ, πότερον ἄμεινον αὐτοῖν· οὐδέ μὴν συγκρίνεσθαι θέμις ζωῆν ἀπωλεία.

A vosotros aún os resta elegir la conclusión más provechosa, el juicio o la gracia. Yo, la verdad, no creo que pueda dudarse cuál de los dos es mejor, pues no es lícito comparar la vida con la destrucción.

Y desde luego, si la oposición es simétrica, la jerarquía entre ambos polos es siempre absoluta. La presentación del nuevo cantor (Cristo) y el viejo (Orfeo) es simétrica, pero no deja lugar a dudas sobre su diferencia moral¹⁰⁸. ¿Cómo logra Clemente conjugar simetría y subordinación? Explotando una serie de conceptos cuya ambivalencia va a servirle para distribuirlos a su antojo entre ambos bandos. En lo que respecta al orfismo, tiene mucho interés la forma en que Clemente, al establecer una separación estricta entre paganismo y cristianismo, deshace la ambigüedad que ciertos conceptos mantenían desde antiguo y que ahora se polarizan entre ambos extremos.

El criterio clave de separación es el de religión frente a superstición. La oposición entre θεοσεβεία y δεισιδαιμονία recorre todo el libro, bajo el criterio de que la primera es una verdad que salva y la segunda una mentira que destruye: ὡς ἀπολλύει δεισιδαιμονία καὶ σώζει θεοσέβεια (10.90.3)¹⁰⁹. Por supuesto, siguiendo la regla de que “la religión de uno es la magia de otro” (Fowler 1994, 21), Clemente tacha de superstición o magia todo el paganismo¹¹⁰. Esta división tiene importantes consecuencias para la visión del orfismo, en cuya órbita encontramos desde sofisticadas especulaciones filosóficas a conjuros mágicos pasando por los misterios. Las rígidas

¹⁰⁸ En este sentido, Irwin 1982 y Roessli 2002 han señalado que al aplicar el mito del Orfeo cantor a Cristo, Clemente toma una serie de precauciones –David como intermediario, reconocimiento muy explícito de la alegoría– destinadas a evitar la confusión de sus lectores entre ambas figuras. Cuando siglo y medio después Eusebio repite la imagen, estas precauciones no son ya necesarias porque el público está acostumbrado a este tipo de comparaciones, entre otras razones por la extensión de la imagen en la iconografía (cf. V.6. *infra*) y porque la relación de fuerzas, con un cristianismo pujante y un paganismo a la defensiva, se ha invertido.

¹⁰⁹ Cf. también *Protr.* 1.2.1-3; 4.58.4; 8.77.1; 10.108.3-4; 12.121.1-2. Siendo esta distinción la primera y más repetida, no deja de estar rodeada de otras oposiciones típicas como verdad-mentira, luz-tinieblas, muerte-vida, etc. Son tópicos propios de la apologética compartidos por muchas corrientes como la gnosis, pero no dejan de demostrar, sin recurrir para nada a la influencia, la afinidad de espíritu que a veces encontramos con el orfismo (cf. láminas de Olbia = OF 463-5) o Heráclito.

¹¹⁰ El texto de Clemente basta por sí solo para refutar la afirmación de Bremmer (1999, 10-11) de que ni los paganos ni los cristianos opusieron magia y religión, sino que la oposición era entre prácticas religiosas normativas y prácticas mágicas: Clemente elabora sin duda dos conceptos abstractos: θεοσεβεία vs. δεισιδαιμονία / γοητεία. Retrasar, como quiere Bremmer, el nacimiento de la oposición magia-religión a Frazer es tan arbitrario como pretender extrapolar esta distinción de origen cristiano a época precristiana. Cosa distinta es el interminable debate, en el que su artículo se enmarca, sobre la validez de estas categorías como criterios científicos.

distinciones que busca la apologética clasifican, tal vez de manera definitiva¹¹¹, lo que hasta entonces era un *continuum* en que la frontera era mucho más difusa, porque los intereses clasificatorios de la realidad espiritual eran otros. A los autores paganos la ambivalencia de Orfeo como mago y como teólogo no les suponía tanto problema, porque no se pretendía una separación tan estricta entre magia y religión como la que los cristianos, al caracterizar el paganismo como magia y el cristianismo como religión, pretenden. Sin duda que Platón o el comentarista de Derveni¹¹², por ejemplo, también establecían distinciones en esta fluidez. Pero los criterios centrales eran otros, principalmente el de la mentalidad mercantil con que sacerdotes ambulantes y fieles se acercaban a la iniciación. En Clemente el criterio que prima es el de verdad frente a mentira, que sin duda tenía precedentes clásicos, pero que con el triunfo cristiano, se convierte en un criterio que ha distorsionado la visión del mundo espiritual de la antigüedad precristiana y por ende del orfismo, hasta nuestros días.

Como Clemente trata por un lado de rechazar el orfismo y por otro de suplantarlos apropiándose de sus rasgos, carga a Orfeo con todo el peso de la magia y atribuye a Cristo todo el valor religioso de su figura. La ambigüedad de Orfeo se convierte así en un rasgo más que favorece su adopción como eje del discurso de Clemente. La separación se refuerza marcando rígidas fronteras léxicas entre un campo y otro, adjudicando valores negativos o positivos a palabras que hasta entonces mantenían cierta ambigüedad: *goes* o *sophistes*, por ejemplo, aplicadas exclusivamente a Orfeo, toman un sentido claramente negativo¹¹³. Lo mismo ocurre, curiosamente, con *poietes*, aplicado sistemáticamente a Orfeo como “poeta de los misterios”, mientras que Cristo es el cantor (ὠδός). Cuando no hay, como en este caso, sinónimos sobre los que efectuar la distribución, se marca bien claro con un ὄντως o un ἀληθώς que hay una vertiente mala y engañosa del concepto y otra buena: por ejemplo, en *Protr* 7.71.4 dice que Orfeo al convertirse cantó un ὄντως ἱερὸν λόγον¹¹⁴. En realidad, Clemente está

¹¹¹ Desde entonces la distinción magia-religión impregna la visión del mundo espiritual de manera casi imposible de superar. Cf. Fowler 1994, Bremmer 1999 con bibliografía abundante.

¹¹² Plat. *Resp.* 364e; *P. Derv.* col. XX. Clemente usa también, posiblemente inspirado en Platón, este lenguaje despreciativo contra el charlatán en su arsenal contra los paganos: *Protr.* 11.115.2

¹¹³ En esto el cristianismo repite el proceso de autoformación de la *polis* (cf. V.4.2.1 *infra*), que caracteriza al *goes* negativamente al consolidarse como único ente definitorio de la religión. Se convierte así en un insulto típico al enemigo religioso que cristianos y paganos se arrojaban con frecuencia (Burkert 1962). Sin embargo, la palabra aún guardaba cierta ambigüedad al definir a Orfeo, p. e. en Estrabón 7 fr. 18: ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον. Exactamente lo mismo podría decirse del *sophistes*.

¹¹⁴ Cf. también 1.3.1; 1.4.4; 10.104.1; 10.110.5; 11.117.1 (ὄντως); 9.87.1; 12.120.1 (ἀληθώς).

presentando a los griegos, frente al “falso Orfeo” que les ha engañado hasta ahora, al “verdadero Orfeo” y entre ambos distribuye los rasgos del orfismo.

4.2. Metáforas de definición de cristianismo y paganismo

Concebir este “paganismo” no era tarea fácil: hasta entonces, la imaginación del “otro” en el mundo griego tenía diversas estrategias, pero la ausencia de la conversión no imponía en general la oposición simétrica, al menos no con tal mimetismo¹¹⁵. A ello se añadía que ni siquiera la autodefinition del cristianismo estaba clara, y también necesitaba fijarse sobre bases claras en la oposición¹¹⁶. La construcción y presentación de dos entes unitarios, simétricos, opuestos y jerarquizados, es una complicada labor que Clemente resuelve con soltura, bien que parta de precedentes paganos y bíblicos, mediante un elaborado sistema de metáforas. En realidad, su uso de la metáfora, conceptual y literaria, es representativo de la importancia que ésta tiene como instrumento de autodefinition del cristianismo, y por ende, de su contrario. El orfismo que nos presenta está, pues, muy condicionado por su encaje en las metáforas que pasamos a examinar.

4.2.1. Metáforas conceptuales: familia, ciudad, filosofía

La semántica cognitiva denomina metáforas conceptuales aquellas que conforman la manera de concebir un objeto que no es perceptible por experiencia directa (Lakoff-Johnson 1980 y 1999). Es decir, el objeto abstracto es concebido e imaginado en términos de otro. El cristianismo, al desarrollarse en el mundo antiguo, se presenta ante sí mismo y ante los espectadores paganos a través de tres metáforas tradicionales de definición de un grupo (familia, ciudad, filosofía), que forzosamente afectan también a su opuesto, el paganismo.

Son sin duda las metáforas genealógicas las que más éxito alcanzan. La ciudad clásica se concebía a sí misma en términos de descendencia del héroe fundador, y había

¹¹⁵ Las Guerras Médicas crean una identidad griega opuesta por oposición a los bárbaros, convirtiendo en opositiva una identidad hasta entonces “agregativa”, según la exitosa expresión de J. Hall 1997, en que griegos y bárbaros no se definían mutuamente por oposición. Pero incluso esta nueva oposición no necesita el elemento de simetría al describir al bárbaro: los escitas o egipcios no se modelan simétricamente respecto a los griegos en Heródoto, por ejemplo, sino precisamente porque son más cercanos que otros pueblos, se acentúan sus rasgos más ajenos al mundo helénico, y el paso a lo griego les está absolutamente vedado (Hartog 1983). Tampoco los bárbaros de la tragedia son un reflejo inverso de los griegos (E. Hall 1989).

¹¹⁶ D. K. Buell, que ya estudió con detalle las imágenes familiares en los *Stromata* de Clemente en Buell 1999, última una obra (*Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*) sobre la autodefinition en otros autores cristianos, obra cuya discusión en el coloquio *Patristica Bostoniensia* (Diciembre 2002) me fue de gran utilidad para comprender la complejidad del tema.

heredado las categorías del clan familiar al que había sucedido históricamente como núcleo de la identidad colectiva. Posteriormente, la familia como imagen en que modelar la comunidad política había decaído un tanto con la superación de la *polis*. Pero también la tradición bíblica concebía al pueblo de Dios como descendencia legítima de Abraham (y frente a ésta, a otros pueblos vecinos como la descendencia de Ismael) y su impacto con la cristianización revitaliza en Grecia la metáfora familiar como modelo de definición de un grupo: por ejemplo, Justino (*Dial.* 11.5) define a los cristianos como el *verus Israel* que hereda genéticamente la condición de pueblo elegido. A través de esta imagen, el dualismo puede representarse como dos descendencias enfrentadas, como en la imagen, tan popular en la gnosis, de “Hijos de la Luz” frente a “Hijos de las Tinieblas” (1 *Tes.* 5.5). Clemente utiliza este marco genético para designar a los fundadores de los misterios griegos (*Protr.* 2.13.5):

Τούτους ἔγωγ’ ἂν ἀρχεκάκους φήσαιμι μύθων ἀθέων καὶ δεισιδαιμονίας ὀλεθρίου πατέρας, σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς ἐγκαταφυτεύσαντας τῷ βίῳ τὰ μυστήρια.

En cualquier caso, yo diría que son los fundadores del mal como padres de los mitos ateos y la letal superstición, porque han implantado en la vida humana los misterios como simiente de mal y corrupción.

Una imagen similar dentro del mismo campo, pero sutilmente distinta, es caracterizar a los dos bandos como descendencia legítima *–gnesioi–* frente a descendencia ilegítima *–nothoi–*¹¹⁷. La simetría y la jerarquía de uno sobre otro se mantiene incólume, pero además, a diferencia de la radical oposición de la imagen anterior, esta imagen, puesto que presupone un ancestro común, permite jugar con la ambigüedad que el adjetivo metafórico *nothos* hereda de la situación familiar y jurídica del hijo bastardo real, a veces aceptado en la familia, a veces excluido de ella. Para empezar, permite admitir ciertos retazos de verdad en el paganismo, que provendrían como herencia, bastarda y oscurecida, de la revelación de los profetas, única fuente de sabiduría. La metáfora se adecua así perfectamente al argumento de la dependencia de los griegos de la Biblia (V.5.1.2 *infra*). La coherencia de la imagen genealógica con el esquema de descendencia del pensamiento griego a partir de una primera figura (Orfeo), cuya presencia en la apologética hemos visto ya, es total. Basta escuchar a Ps.-Justino en su introducción al *Testamento* (*Cohort.* 15.1): “Pues Orfeo, vuestro primer maestro del politeísmo (πολυθεότητος πρῶτος διδάσκαλος), por así decirlo, anunció al final a su hijo (υἰόν) Museo y al resto de sus legítimos discípulos (τοὺς λοιποὺς γνησίους

¹¹⁷ Cf. Herrero 2005a.

ἀκροατάς) al único Dios...”. La legitimidad coincide con el anuncio de la verdad. Es posible que Ps.-Justino se haga eco aquí de las discusiones entre las escuelas filosóficas en torno a quién interpretaba correctamente a figuras como Platón, Pitágoras u Orfeo¹¹⁸.

Al mismo tiempo, el sentido más peyorativo de *nothos*, una falsa copia, fruto del adulterio y la corrupción, permite explicar y rechazar de plano los incómodos parecidos de la religión griega con la cristiana. Así, la ambigüedad del *nothos*, en la zona fronteriza entre lo aceptado y lo excluido, lo convierte en uno de los recursos favoritos de los apologistas para caracterizar el paganismo, especialmente en aquellos aspectos que se parecen y que por tanto molestan y necesitan una explicación. No es extraño, pues, encontrarlo en pasajes que se refieren al orfismo: Clemente califica los misterios griegos de “piedad bastarda” en un pasaje que muestra como el paganismo se convierte en una conversión inversa, una desviación de la verdad original¹¹⁹:

Νόμος οὖν καὶ ὑπόληψις κενὴ καὶ τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια ἀπάτη τίς ἐστὶν κενὴ καὶ τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια ἀπάτη τίς ἐστὶν θρησκευομένη, τὰς ἀμυήτους ὄντως μύσεις καὶ τὰς ἀνοργιάστους τελετὰς εὐσεβεία νόθω προστρεπομένων

Los misterios son realmente una costumbre y una suposición vacía, y un engaño de la serpiente que recibe culto, cuando se vuelven con piedad bastarda a iniciaciones que en realidad son profanas y ritos sacrílegos.

También Eusebio (*PE* 1.10.40) tilda las teogonías de los poetas griegos de νόθος ἀληθεία y Teodoreto (*Affect.* 11.33) condena “la mixtura de dogmas bastardos (ἐπιμιξία τῶν νόθων δογμάτων) de Radamantis, Minos y las Islas de los Bienaventurados y las almas solas que saliendo de los cuerpos son castigadas”.

Dos siglos después de Clemente, Agustín se apropia de la imagen más consolidada en la Antigüedad para definir un grupo cerrado: la *polis*. La herencia del judaísmo ya permitía al cristianismo definirse como pueblo de Dios y su transformación en religión oficial con Teodosio facilita la asimilación de la comunidad religiosa al Estado. La metáfora de Agustín alcanzará un éxito que durará siglos. Pero la *Civitas Dei* necesita de la *Civitas impiorum* como contrapunto simétrico. Y no puede sorprender a estas alturas encontrar en un mismo texto, tras la consabida crítica a los dioses paganos como hombres, elementos o entidades inferiores a Dios indebidamente divinizadas, a su

¹¹⁸ Greg. Naz. *Or.* 4.115 también califica de ἀκροαταί a los intérpretes alegóricos de Orfeo que probablemente son la fuente de sus citas (IV.4.5).

¹¹⁹ *Protr.* 2.22.3: Clemente sigue aquí también a Filón (*Cher.* 94) y Eusebio recoge su texto (*PE* 2.3.38): la continuidad demuestra la utilidad apologética de la imagen.

máximo teólogo, Orfeo, como príncipe de la Ciudad de los Impíos especializado además en los ritos de ultratumba (CD 18.14).

Per idem temporis intervallum exstiterunt poetae, qui etiam theologi dicerentur, quoniam de diis carmina faciebant: sed talibus diis, qui licet magni homines, tamen homines fuerunt; aut mundi hujus, quem verus Deus fecit, elementa sunt; aut in principatibus et potestatibus pro voluntate Creatoris et suis meritis ordinati: et si quid de uno vero Deo inter multa vana et falsa cecinerunt, colendo cum illo alios qui dii non sunt, eisque exhibendo famulatum qui uni tantum debetur Deo, non ei utique recte¹²⁰ servierunt, nec a fabuloso deorum suorum dedecore etiam ipsi se abstinere potuerunt. Orpheus, Musaeus, Linus: verum isti theologi deos coluerunt, non pro diis culti sunt; quamvis Orpheum nescio quo modo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere soleat civitate impiorum.

Existieron en el mismo tiempo los poetas que se llamarían teólogos, pues compusieron poemas sobre los dioses; pero unos dioses tales que aunque grandes hombres, sólo fueron hombres, o elementos del mundo creado por el Dios verdadero, o constituidos entre los principados y potestades por voluntad de Dios y sus propios méritos. Y si entre muchas cosas vanas y falsas cantaron algo del Dios verdadero, al honrar junto a Él a quienes no son dioses, prestándoles el servicio que se debe sólo al Dios único, no le sirvieron debidamente, ni se pudieron abstener siquiera de la mítica desvergüenza de sus dioses los mismos Orfeo, Museo, y Lino: es verdad que estos teólogos veneraron a los dioses, y no son adorados ellos mismos como dioses; aunque no sé por qué razón Orfeo suele estar en la Ciudad de los Impíos al frente de los ritos sagrados, o mejor dicho, sacrílegos, de ultratumba.

Aun al final de la Antigüedad y en un autor occidental que debe conocer la tradición órfica sólo por referencias secundarias, como él mismo reconoce, Orfeo sigue siendo una figura de máximo prestigio para encabezar la vertiente teológica y mística de un paganismo que alcanza en esta obra su elaboración máxima como concepto negativo.

Un tercer modo de concebir el cristianismo, que cuaja con bastante éxito entre los apologistas, es como escuela filosófica que posee la verdad frente a la falsedad de las demás. Es prominente, por ejemplo, en Justino, que describe así su conversión después de recorrer diversas escuelas (*Dial.* 8.1): “Encontré que ésta era la única filosofía segura y provechosa. Así que por eso yo también soy filósofo”. El NT renuncia a comparar el cristianismo con la filosofía pagana, pero las generaciones subsiguientes tomarán como timbre de gloria el título de “filosofía bárbara” que sus mismos críticos les echan en cara¹²¹. Pero en este tipo de metáforas no aparece Orfeo en absoluto –está totalmente ausente, por ejemplo, en Justino–. Su ausencia no debe extrañar. Como ya se ha dicho, había nombres más prestigiosos que él para defender cualquier idea filosófica que pudiera encontrarse en la poesía órfica. Dice Taciano (*Orat.* 1.2): “Orfeo os enseñó

¹²⁰ Me parece claramente preferible la conjetura *recte* de los editores frente al *rite* (ritualmente) que transmiten los MSS, que se asociaría fácilmente con las palabras del contexto pero que ofrece menos sentido.

¹²¹ *Col.* 2.8. Cf. Stroumsa 1999.

a tocar la lira y los misterios”. Orfeo no es patrón de un sistema ideológico, sino de una tradición de poemas y misterios y su lugar, como se ve en el texto de Agustín, está en el campo de la religión y la poesía, no en el de la filosofía.

4.2.2. Metáforas literarias: canción, monte, teatro, luz.

A diferencia de la metáfora conceptual, la metáfora literaria no conforma nuestra concepción del objeto, sino que se adecua ella misma a una concepción ya existente. Lo que sí puede es jugar con el solapamiento con la metáfora conceptual, extendiéndola, modificándola, incluso negándola (Lakoff-Turner 1987). En el *Protréptico* hay algunas metáforas literarias especialmente efectivas, porque se solapan perfectamente a la metáfora conceptual básica de la conversión como un movimiento espacial, y con la contraposición de dos entes simétricos, opuestos y jerarquizados. Las analizamos aquí en cuanto afectan a la presentación clementina de unos misterios muy teñidos de orfismo.

La más importante sin duda es la metáfora musical, que va indisolublemente ligada a la figura de Orfeo y cuya omnipresencia es prueba de la importancia capital de la figura del cantor tracio. Esta metáfora tiene posibilidades literarias evidentes y sirve para dar unidad a toda la obra¹²², pero su importancia va más allá de lo meramente literario. A través de ella se unifica el paganismo presentándolo como la canción de Orfeo, pero también el Logos de Clemente toma los rasgos del canto milagroso y se denomina frecuentemente ἄσμα, ᾠδή οὐράνιος (*Protr.* 1.4.3-4)¹²³. De este modo se logra la deseada simetría entre el punto de partida y el de destino en el proceso de conversión y se facilita la sustitución del primero por el segundo. Permite además amalgamar los campos de la religión, la magia y la poesía en un *continuum* que se corresponde con el que las tres tienen en el orfismo y que permite a Clemente englobarlas en la δεισιδαιμονία general del paganismo. Recordemos el texto en que Clemente hacía de los misterios la canción de Orfeo (*Protr.* 1.3.1):

¹²² Le permite constantes referencias intertextuales, como p. e. a las cigarras del *Fedro*, y juegos de palabras con nomos, logos o pneuma que veremos después (*cf.* V.5.2.2-5.2.5 *infra*). La metáfora domina el exordio inicial, pero se recuerda a lo largo de toda la obra (*Protr.* 8.81.1; 12.120.4).

¹²³ La metáfora no es siempre coherente: a veces el Logos es el canto (1.4.3; 1.5.2; 1.7.3), a veces el cantor (ᾠδός: 1.2.4; 1.3.2), incluso el instrumento que produce la música (1.6.1). A Clemente no le importa tanto la coherencia de la metáfora en sí cuanto los recursos expresivos que brinda. Además, esta variación en la metáfora mayor refleja el cambio de papel de Cristo según se caracteriza en las metáforas siguientes, pues se puede identificar fácilmente con los dioses Dioniso o Apolo (*cf.* nota siguiente), pero no con Deméter debido al género femenino de la diosa, razón por la que en la metáfora eleusina (*cf.* V.4.2.3 *infra*) no asume el papel de divinidad sino de hierofante.

Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεὺς καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθυμναῖος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγονέναι, προσχίματι μουσικῆς λυμηνάμενοι τὸν βίον, ἐντέχνῳ τιῇ γοητεία δαιμονῶντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιάζοντες, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἶδωλα χειραγωγῆσαι πρῶτοι, ναὶ μὴν λίθοις καὶ ξύλοις, τουτέστιν ἀγάλμασι καὶ σκιαγραφίαις, ἀνοικοδομῆσαι τὴν σκαιότητα τοῦ ἔθους, τὴν καλὴν ὄντως ἐκείνην ἐλευθερίαν τῶν ὑπ' οὐρανὸν πεπολιτευμένων ὤδαίς καὶ ἐπωδαίς ἐσχάτη δουλεία καταζεύξαντες.

“Me parece que aquel tracio Orfeo, el tebano y el metimneo, unos hombres indignos de tal nombre, se convirtieron en unos impostores que con el pretexto de la música han destruido la vida; inspirados, mediante un hábil encantamiento, para la perdición, celebran como misterios actos de orgullo, divinizan historias de duelo y fueron los primeros en guiar de la mano a los hombres hacia los ídolos; sí, a las piedras y las maderas, esto es, a las estatuas y pinturas, estableciendo la vileza de la costumbre, al haber unido la verdadera libertad de los ciudadanos que habitan bajo el cielo a la peor esclavitud con cantos y encantamientos”.

Es fácil observar cómo el léxico poético-musical (μουσικῆς, ἐντέχνῳ, ὤδαίς) se une con el de la magia (γοητεία, ἐπωδαίς) y con el religioso-mistérico (δαιμονῶντες, ὀργιάζοντες, πένθη, ἐκθειάζοντες). Así todos los aspectos del orfismo se engloban en la idolatría y la corrupción. Enfrente, la canción del Logos (*Protr.* 1.5.1.1 = *App.* 1), tiene los efectos benéficos sobre los hombres que la de Orfeo tiene en el mito sobre la naturaleza, y la música pitagórica sobre las almas. Al identificar su música con los misterios, no sólo cohesiona la figura de Orfeo sintetizando su faceta dionisiaca (fundador de las *teletai* dionisiacas) con la apolínea (el músico con su lira), sino que, precisamente, sirve de enlace entre estas dos vertientes de la religión griega que pretende unificar. Pues, en efecto, Cristo se presenta en la obra como sustituto de Dioniso y de Apolo¹²⁴. ¿Qué mejor que la figura de Orfeo, ya desde antiguo presentada (p. e. por Esquilo en las *Basárides*) a caballo entre las dos divinidades antagónicas, para darles unidad? Así el Logos cristiano, caracterizado según la canción milagrosa de Orfeo que pretende suplantar, podrá sustituir de un golpe a ambos, previamente unificados en el cantor tracio. Además, la metáfora conecta con la tradición bíblica (*cf.* referencia al canto de David en *Protr.* 1.5.2-4) y tiene un evidente paralelo con la iconografía de Cristo-David-Orfeo. Finalmente, algunas palabras del léxico musical serán la herramienta para introducir nociones bíblicas a un público griego poco avezado en ellas. De todo ello nos ocuparemos con más detalle más adelante.

¹²⁴ De Dioniso en la metáfora de las *Bacantes* cristianas (*cf.* V.4.2.3 *infra*). De Apolo, aparte de todas las imágenes musicales, a través de la imagen de vencer a la serpiente, en *Protr.* 11.111.1 (Halton 1983, 181 n.10). Sobre la serpiente de los misterios báquicos y los oráculos apolíneos para representar el paganismo unificado anticristiano, *cf. supra* n. 73.

Antes incluso que la imagen musical, aparece en el *Protréptico* otra que combina y enfrenta a la vez la tradición bíblica y la griega: nada expresa mejor la naturaleza espacial de la conversión que su representación como el viaje desde los montes paganos –Helicón el monte de las Musas, Citerón el monte de los misterios báquicos– al monte cristiano, Jerusalén (*Protr.* 1.2.2-4):

Ἄλλὰ γὰρ τὰ μὲν δράματα καὶ τοὺς ληναΐζοντας ποιητὰς, τέλειον ἤδη παροινούντας, κιττῶ που ἀναδήσαντες, ἀφραίνοντας ἐκτόπως τελετῇ βακχικῇ, αὐτοῖς σατύροις καὶ θιάσῳ μαινόλη, σὺν καὶ τῷ ἄλλῳ δαιμόνων χορῶ, Ἑλικῶνι καὶ Κιθαιρῶνι κατακλείσωμεν γεγηρακόσιν, κατάγωμεν δὲ ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν ἀλήθειαν ἅμα φαινοτάτη φρονήσει εἰς ὄρος ἅγιον θεοῦ καὶ χορὸν τὸν ἅγιον τὸν προφητικόν. Ἡ δὲ ὡς ὅτι μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστίλβουσα φῶς καταυγαζέτω πάντη τοὺς ἐν σκότει κυλινδουμένους καὶ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους ἀπαλλαττέτω, τὴν ὑπερτάτην ὀρέγουσα δεξιάν, τὴν σύνεσιν, εἰς σωτηρίαν· οἱ δὲ ἀνανεύσαντες καὶ ἀνακύψαντες Ἑλικῶνα μὲν καὶ Κιθαιρῶνα καταλειπόντων, οἰκούντων δὲ Σιών· ἕκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ, λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστὴς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.

Pero los dramas y los poetas leneos, ya completamente borrachos, coronándose con hiedra, desvariando sin sentido en su ritual báquico, con los mismos sátiros y el tiaso enloquecido y el resto del coro de los demonios, encerrémoslos en el Helicón y el Citerón, ya envejecidos, y hagamos bajar de arriba, del cielo, la verdad, junto con la más esplendorosa sabiduría, al monte sacro de Dios, y a todo el coro de los profetas. Y que ésta, al proyectar su luz hasta lo más lejano, ilumine a los que están envueltos en la oscuridad y aleje a los hombres del error, extendiendo la diestra poderosa, la inteligencia, para la salvación. Y que éstos, alzando sus ojos y mirando arriba, abandonen el Helicón y el Citerón y vengán a habitar a Sión: “pues de Sión saldrá la Ley, y la Palabra del Señor de Jerusalén” (*Is.* 2.3), el Logos celeste, el legítimo vencedor coronado en el teatro del mundo entero.

La *peroratio* retomará de nuevo la imagen del paso de Citerón a Sión (12.119.1). La conversión y la unión de poesía y religión adquiere en la metáfora de los montes una gran plasticidad. Pero este texto nos permite observar además las otras dos imágenes que nos interesa examinar por su importancia en la presentación de los misterios: el teatro y la luz.

Que el teatro era un fenómeno dionisiaco era evidente para los antiguos como para los modernos. La oposición de los cristianos, Clemente incluido, a las representaciones teatrales es asimismo bien conocida, pero en general la justifican con razones morales. En cambio, si Clemente escoge este elemento como pieza de su construcción pagano-dionisiaca es por el valor que tiene para extender otra metáfora a lo largo del texto. Cristo triunfa en escena frente a los “dramas y poetas leneos” en una imaginaria competición teatral: “el Logos celeste, el legítimo vencedor coronado en el teatro del mundo entero”. Como si de un agón teatral se tratara, Clemente hará desfilar sobre la escena los mitos, dioses, poetas y filósofos griegos y después presentará las

profecías que anuncian al Logos (8.77.1) para proclamarle finalmente vencedor (9.82.1). Le es fácil jugar con la terminología teatral¹²⁵ pues buena parte de los mitos que condena y de los textos que cita son presentados por autores dramáticos. Además, aprovechando la similitud entre la escena teatral y el estrado de un tribunal, Clemente plantea su diatriba contra los dioses griegos como un juicio: los autores paganos prestan declaración (7.73.1: μαρτυρεῖν) y son refutados y condenados (7.75.1: ἐλεγχεῖν). Así, anuncia antes de presentar los misterios:

τί δ' εἶ σοι καταλέγοιμι τὰ μυστήρια; οὐκ ἐξορχήσομαι μὲν, ὥσπερ Ἀλκιβιάδην λέγουσιν, ἀπογυμνώσω δὲ εἶ μάλα ἀνά τὸν τῆς ἀληθείας λόγον τὴν γοητείαν τὴν ἐγκεκρυμμένην αὐτοῖς καὶ αὐτοὺς γε τοὺς καλουμένους ὑμῶν θεούς, ὧν αἱ τελεταὶ μυστικάι, οἷον ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου τοῖς τῆς ἀληθείας ἐγκυκλήσω θεαταῖς.

¿Y qué si te enumero los misterios? No los profanaré como dicen que hizo Alcibíades¹²⁶, sino que desnudaré según la palabra de la verdad la hechicería que se esconde en ellos y a los que llamáis dioses de las *teletai* místicas, como si los sacara en *enkyklema* sobre la escena de la vida ante los espectadores de la verdad.

La influencia de esta metáfora en la presentación de los misterios es capital, pues provoca que al relatarlos dé la impresión de que se trata de δεικνύμενα que representan los misterios relatados. Así, en 2.12.2 dice Clemente que “Deo y Kore se han convertido ya en un drama místico” (Δηῶ δὲ καὶ Κόρη δράμα ἤδη ἐγένεσθην μυστικόν) y en 2.17.1, al relatar el rapto de Kore, afirma que en las Tesmoforias, Esciroforias y Arre(to)forias las mujeres “celebran esta mitología de muchas maneras” (ταύτην τὴν μυθολογίαν ποικίλως ἐορτάζουσι) y “representan de muchas maneras el rapto de Feréfata” (πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης ἐκτραγωδοῦσαι ἀρπαγὴν). La omnipresencia de la metáfora teatral que hemos descrito invalida en parte el texto de Clemente –y los que, como Gregorio o Pselo, dependen de él e incluso amplían la imaginaria teatral– como apoyo sólido de la tan debatida idea de que en los misterios eleusinos se representaba el rapto de Kore¹²⁷. Pero tampoco creo que la influencia de la

¹²⁵ P. e. *Protr.* 5.58.4: “Habéis hecho del cielo una escena y lo divino es para vosotros un drama, y habéis hecho de lo santo una comedia, y vuestra superstición ha transformado la verdadera religión en una sátira”; *Protr.* 6.61.4: “sois los espectadores de la virtud y los actores del vicio”.

¹²⁶ Clemente, aunque insiste a lo largo de su descripción de los misterios del capítulo siguiente (*Protr.* 2.14.1; 16.1; 21.1; 22.4) en su voluntad de desvelar el secreto de los misterios, que no merece ser respetado pues sólo encubre estupideces y aberraciones, se pone a salvo de antemano de la acusación de profanación, definida oficialmente por el término ἐξορχήσθαι Luc. *De Salt.* 15; *Pisc.* 33., que tal vez irritara en exceso a la audiencia aún pagana a que la obra se dirigía e incluso podría ser físicamente peligroso. En el IV.3.2.5.2 *supra* he sugerido que esta precaución probablemente ya estaba en el tratado que constituye su fuente.

¹²⁷ La polémica en torno al tema es ya un clásico de los estudios de religión griega, pues los datos arqueológicos y literarios son muy difíciles de conciliar en una versión coherente. Cf. Sourvinou-Inwood 2003 con una elaborada propuesta (en mi opinión bastante plausible) y con bibliografía. Es criticable, sin embargo, que utilice (p. 29) como fuente fiable a Clemente y de modo independiente un pasaje de Gregorio de

metáfora sea suficiente para descartar totalmente una cierta veracidad y decir simplemente “adiós a estas fantasías”, en la característica expresión de Wilamowitz (1931 II, 374), pues una representación del episodio está testimoniada por otras fuentes independientes de Clemente¹²⁸.

La propia sección sobre los misterios, estructurada en un relato del mito más la descripción de los *symbola* y *synthemata* que lo recuerdan en el ritual, acerca a la impresión de una cierta conmemoración del mito, por abstracta que sea. En Eleusis debió de haber como mínimo una conmemoración simbólica de la vuelta de Kore con una búsqueda ritual fuera del *telesterion* y mostrando después en él una espiga de trigo¹²⁹. La metáfora teatral tal vez simplemente exagere esta conmemoración al imaginar una representación, pero la distancia entre ambos no es tan grande y puede haber muchas posibilidades intermedias, pues, como dice Clemente, el episodio se representa *πολυτρόπως* y en diversos lugares y festivales aparte de Eleusis. Las mismas consecuencias de movilidad entre representación más o menos fiel o conmemoración simbólica podrían deducirse para la eventual conmemoración-representación ritual del mito de los Titanes que en ocasiones pudo tener lugar.

Por fin, al citar *Protr.* 1.2.3 se resaltó la frase “que la verdad, al proyectar su luz hasta lo más lejano, ilumine a los que están envueltos en la oscuridad”. La oposición luz-oscuridad es universal para expresar contraposiciones dualistas y no merecería destacarse, si no fuera porque la luz, que tiene gran importancia en la tradición bíblica como elemento fundamental de la presencia divina¹³⁰, ayuda en gran medida a Clemente a incorporar la imaginería eleusina, como veremos a continuación.

4.2.3. Metáfora intermedia: los misterios

A caballo entre ambas categorías de metáfora conceptual y literaria se encuentra la presentación del cristianismo como una *telete*, como los misterios del Logos que sustituyen a la falsedad de los misterios griegos. La situamos como metáfora intermedia pues si bien es cierto que comienza como una metáfora literaria para presentar un cristianismo que en sus orígenes, por ejemplo en el NT, no se concibe como un

Nazianzo (*Or.* 39.4) que como hemos visto depende de él completamente. Más lejos fue aún Harrison 1922³, 568-9 al utilizar a Pselo (IV.3.3.6 *supra*).

¹²⁸ Las más explícitas son cristianas (*Tert. Ad Nat.* 2.7, *Lact. Ep.* 23), pero también hay alusiones paganas (*Arist. Eleus.* 19 p. 422 Dindorf, Luciano *Katapl.* 22).

¹²⁹ Según el testimonio clave de Hipólito *Ref.* 5.8.39-40. *Cf.* Sourvinou-Inwood 2003.

¹³⁰ Bultmann 1951, Bremmer 2002, 60.

misterio¹³¹, llega a cuajar con grandísimo éxito como categoría en que encuadrar la experiencia cristiana, sin duda porque, como veremos en el capítulo VI, tenía diversos aspectos en común con la experiencia mística. Una vez más, es Clemente el pionero en esta imagen, pero encontramos, también en contraposición a las *teletai* griegas teñidas de orfismo, pasajes de Orígenes o Gregorio de Nazianzo que prueban su éxito.

Un misterio frente a otro: Clemente nos propone como hierofante de los misterios cristianos a Cristo, en sustitución de Orfeo, *μυσταγωγός* de los misterios eleusinos (2.21.1). Igual que al final de la sección del ataque a los misterios todos los misterios son reunidos bajo la égida de Eleusis, en la *peroratio* final Clemente presenta los propios con la imagen eleusina. He aquí ambos textos:

2.22.6-7: Ὁ τῆς ἐμφανοῦς ἀναισχυντίας. Πάλαι μὲν ἀνθρώποις σωφρονοῦσιν ἐπικάλυμμα ἦδονῆς νύξ ἦν σιωπώμενη· νυνὶ δὲ τοῖς μουμένοις πείρα τῆς ἀκρασίας νύξ ἐστὶ λαλουμένη, καὶ τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δαδουχούμενον. Ἀπόσβεσον, ὦ ἱεροφάντα, τὸ πῦρ· αἰδέσθητι, δαδοῦχε, τὰς λαμπάδας· ἐλέγχει σου τὸν Ἰακχον τὸ φῶς·

¡Oh desvergüenza manifiesta! Antiguamente la noche silenciosa era un velo del placer para los hombres sensatos. Pero ahora la noche habla a los iniciados como experiencia de incontinencia, y el fuego de las antorchas denuncia sus pasiones. Apaga, hierofanta, el fuego: respeta, daduco, las lámparas; la luz acusa a tu Iaco.

12.120.1: Ὁ τῶν ἀγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὃ φωτὸς ἀκηράτου. Δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μουμένος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. Ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα.

¡Oh misterios verdaderamente santos! ¡Oh luz prístina! Como un daduco ilumino los cielos y a Dios, y al iniciarme me santifico, y el Señor hace de hierofante y mistagogo que marca con su sello al iniciado, y presenta al creyente al padre para que lo custodie eternamente. Estas son las fiestas báquicas de mis misterios.

Es lógico que fueran los misterios eleusinos los que tomaran la representación de todos en la irresistible simplificación que pretende enfrentar un misterio pagano a uno cristiano, pues no en vano eran los más conocidos, hasta el punto de que su conocimiento formaba parte de la cultura general de todo griego educado, estuviese iniciado o no¹³². Sin duda la importancia de la luz facilitó además su combinación con las imágenes bíblicas.

Pero la identificación con los misterios no parte sólo de la metáfora clementina, sino de una percepción general del cristianismo por ambos bandos. Orígenes acepta la

¹³¹ Nock 1964. El *Patristic Greek Dictionary* (Lampe 1982⁶) confirma que, si bien *mysterion* ya se utiliza en el NT, en un sentido metafórico de secreto inaccesible que no conecta con los cultos místicos, el término más técnico *telete* aparece precisamente a partir de Clemente.

¹³² Riedweg 1987, 122.

imagen de Celso de que el cristianismo es una *telete* y la defiende en cuanto tal como la única que acepta a los pecadores y propicia su arrepentimiento y conversión (CC 3.59-61: *App.* 10). En este largo pasaje, Orígenes transforma el verbo μύω y sus derivados (μύστης, μυστήριον) que en las cartas de San Pablo se referían a lo incomprensible y secreto, y no tenían connotaciones rituales, en el equivalente ritual paralelo a las otras *teletai* (τὰς ἄλλας τελετάς) enunciadas por Celso. Es una constante de los autores cristianos la reaplicación del léxico misterioso al ritual, haciéndolo descender de la abstracción con que desde Platón se utilizaba popularmente como metáfora de la iniciación en el conocimiento religioso y filosófico. Con los cristianos el vocabulario iniciático retoma un sentido ritual específico¹³³.

Por su parte, Gregorio de Nazianzo, precisamente en los dos discursos (5 y 39) en los que vimos que atacaba varios elementos de los misterios órficos tomados de Clemente, propone también a cambio los misterios de Cristo. En *Or.* 5.31, justo antes de clamar contra los “Céleos, Triptólemos, serpientes místicas”, y “los libros del teólogo Orfeo”, dice:

Σιγάτω σὸς κήρυξ τὰ ἄτιμα· φθειγέσθω κήρυξ ἐμὸς τὰ ἔνθεα. Παῦσόν σου τὰς γοητικὰς καὶ μαντικὰς βίβλους· αἱ προφητικαὶ δὲ καὶ ἀποστολικαὶ μόναι ἀνελιπτέσθωσαν. Ἐπίσχεσ σου τὰς αἰσχρὰς καὶ σκότους γεμούσας νύκτας· ἀντεγερῶ τὰς ἱερὰς ἐγὼ καὶ λαμπρὰς παινυχίδας. Φράξον τὰ ἄδυτά σου καὶ τὰς εἰς ἄδου φερούσας ὁδοὺς· ἐγὼ τὰς φανερὰς καὶ φερούσας πρὸς οὐρανὸν ἐξηγήσομαι.

Calle tu heraldo los horrores, el mío anunciará lo inspirado por Dios. Cierra tus libros de magia y adivinación, ábranse sólo las obras proféticas y apostólicas. Aparta las vergonzosas noches sumidas en las sombras: yo encenderé a cambio las santas antorchas de la vigilia. Cierra tus *adyta* y los caminos que conducen al Hades, yo te mostraré los brillantes caminos que llevan a los cielos.

La terminología eleusina es clara, en justa correspondencia con los personajes eleusinos de la tradición órfica que ha escogido como representantes del misterio pagano. E igualmente, en *Or.* 39.1, antes de criticar de manera parecida a los mismos personajes eleusinos (39.4) y las iniciaciones y misterios de Orfeo (39.5), dice:

Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς, καὶ πάλιν μυστήριον οὐκ ἀπατηλὸν, οὐδ' ἄκοσμον, οὐδὲ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης, καὶ μέθης (οὕτω γὰρ ἐγὼ καλῶ τὰ ἐκείνων σεμνὰ, οἶμαι δὲ, καὶ τῶν εὐφρονούντων ἕκαστος), ἀλλὰ μυστήριον ὑψηλὸν τε καὶ θεῖον, καὶ τῆς ἄνω λαμπρότητος πρόξεινον.

He aquí de nuevo a mi Jesús y de nuevo un misterio, un misterio no engañoso ni desordenado ni del error y ebriedad de los griegos –así llamo yo a sus cultos, y así pienso que hace todo hombre sensato–, sino un misterio sublime y divino que trae el esplendor de lo alto.

¹³³ Riedweg 1987, 158-161.

La imagen de la luz, de claras raíces bíblicas, se combina con la imaginería eleusina. Pero además las menciones de los libros o del vino hacen subsumir en Eleusis todos los misterios griegos. El que sean éstos precisamente los pasajes en que las referencias órficas provienen claramente de Clemente hace suponer que las metáforas místicas de este último pueden haber influido también en Gregorio, que las remoja con su propia retórica. Esta continuidad misma de la imagen de los “verdaderos misterios” prueba su éxito como adecuación a la presentación del cristianismo como el opuesto simétrico al paganismo. Veremos ahora en qué medida esta presentación influye en la imagen que los cristianos transmiten del orfismo.

4.3. Hacia la sistematización cristiana del orfismo

Es claro, pues, que todas las referencias órficas que encontramos en los ataques de los cristianos están encuadradas en un esquema dualista que las sitúa en el bando opuesto. En casos como Clemente, incluso son la base en torno a la que el concepto de “paganismo” se construye. Las consecuencias de esta inserción de elementos de la tradición órfica en un ente de nueva construcción son importantísimas: elementos dispersos o acumulados pasan a formar parte de un sistema, sea éste concebido como paganismo, helenismo, superstición, o *civitas impiorum*. En cualquier caso, los elementos de la tradición órfica adquieren en las descripciones cristianas una función en el campo contrario que antes no tenían, representar al paganismo, sobre todo en su vertiente mística y teológica y también (por debajo de Homero) poética¹³⁴. Lo mismo exactamente podríamos decir que ocurre en las referencias órficas del bando contrario, ahora recuperadas como pieza central de la resistencia anticristiana.

La consecuencia práctica de esta sistematización –que por supuesto nunca adquiere caracteres absolutos, sino que se revela como tendencia creciente– es que la tradición órfica se amalgama con tradiciones paralelas de las que en testimonios no cristianos aparece más separada. O dicho de otro modo, los cristianos acrecientan la tendencia a la unificación de diversos cultos y tradiciones que ya existía en la religión griega y de modo especialmente marcado en el orfismo. Por eso éste les sirve de

¹³⁴ Sólo en una ocasión (Greg. Naz. Or. 27.10) la mención a las “habas órficas” (IV.7) se encuadra en un contexto de pretendidos logros filosóficos de los griegos (ideas de Platón, Epicuro, Aristóteles, estoicos y cínicos), que no resisten la comparación con el cristianismo. Cuando se construye el paganismo sobre la filosofía, el orfismo está presente, aunque tiene menor importancia que si se construye sobre la poesía, o más aún, sobre la religión: es una importancia correlativa a las respectivas dimensiones en las que la tradición órfica desempeña un papel significativo.

instrumento muy útil para lograr esta unificación. Comprobémoslo de nuevo en el *Protréptico*:

Ya se ha visto en IV.2.1 que Clemente une los aspectos de teólogo y músico de Orfeo hasta el punto de que por primera vez hace de los misterios paganos el contenido de su canción, que conduce a los hombres hacia la perdición y el error (*Protr.* 1.3.1). El mito del cantor encaja así completamente con la tradición religiosa bajo su nombre y se unen dos aspectos (el mito de Orfeo y el orfismo) que antes estaban solapados o yuxtapuestos, pero nunca tan estrechamente unidos como en la construcción clementina.

Además, el contenido de esta canción –la superstición de los misterios griegos– también es el resultado de una síntesis de diversos aspectos de la religión griega que, pese a sus contactos y solapamientos, nunca estuvieron tan ensamblados como en estos pasajes de Clemente. Clemente aprovecha, por supuesto, la fuerte tendencia a la unificación de los misterios que presenta su fuente órfica (el tratado que se inspira en una teogonía órfica, *cf.* IV.3.2.5 *supra*), pero aumenta en su narración la conexión entre los diversos misterios hasta presentarlos en un solo conjunto de φόνοι καὶ τάφοι. En esta unificación Eleusis es la pieza clave. Precisamente era de los pasajes clementinos de donde provenía la recuperación de las tradiciones eleusinas órficas en los escritos cristianos, cuando hasta entonces eran muy marginales en la literatura (*cf.* IV.3.2.6 *supra*). Así, la conexión entre orfismo y Eleusis aparece mucho más fuerte en las obras cristianas que en otros testimonios que hacen pensar en una conexión más lábil¹³⁵. La tendencia que hemos comprobado a integrar todos los misterios bajo el estandarte eleusino –desde Clemente, utilizando la tradición órfica eleusina– es la causa evidente.

Pero no sólo Eleusis sufre esta inserción en el conjunto: la última frase del texto citado de *Protr.* 12.120.1 (ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα) muestra que la imaginería eleusina y la báquica también se amalgaman. En efecto, aparte de esta unificación bajo la bandera eleusina, el “pegamento” órfico –pues el orfismo era la tradición en que más elementos eleusinos y báquicos convivían– sirve también para unir más estrechamente a partir de un lábil solapamiento anterior la tradición de misterios dionisiacos a la tradición del menadismo báquico, que tiene su más alta expresión en las *Bacantes* de Eurípides. Arnobio distinguía con la claridad de un académico moderno entre festivales báquicos menádicos y los misterios de Dioniso: *Bacchanalia inmania quae nomen Omophagiis graecum est... sed et illa desistimus Bacchanalia altera*

¹³⁵ *Cf.* Mylonas 1961 y Graf 1974, que rechazan una conexión íntima con el orfismo y por tanto minimizan la importancia de estos pasajes cristianos.

*praedicare, in quibus arcana et tacenda res proditur insinuaturque sacratis...*¹³⁶. Pero el afán de claridad del jurista africano era la excepción y no la regla en el mundo apologetico, en que la confusión en el campo pagano se fomentaba.

Así, en la *peroratio* final, justo antes de la metáfora eleusina, Clemente usa sin ambages la imaginería de las *Bacantes* en asociación con la de los misterios para describir el paganismo y presentar su réplica equivalente (12.118.3-119.5 = *App.* 4). El texto combina las referencias religiosas, místicas, menádicas y bíblicas con tal arte que merece leerse entero:

Entonces contemplarás (κατοπτρεύεις) a mi Dios y serás iniciado en sus santos misterios (ἀγίοις τελεσθήσει μυστηρίοις) y disfrutarás los bienes secretos (ἀποκεκρυμμένων) del cielo, que yo protejo (τετηρημένων), de los que “ni oído oyó ni vino al corazón” de nadie (1 *Cor.* 2.9). “Creo ver dos soles y dos Tebas” (*Ba.* 918s), decía uno en éxtasis báquico (βακχεύων) ante los ídolos, borracho (μεθύων) con ignorancia sin mezcla (ἀκράτω). Yo tendría compasión de su ebriedad (παροινούντα) y su ignorancia, y le invitaría a la salvación que vuelve cuerdo, pues el Señor quiere la conversión del pecador y no su muerte (*Ez.* 18.23). Ven, pues, insensato, sin apoyarte en el *tirso*, ni coronado de *hiedra*, arroja tu *mitra*, arroja tu piel de cervato (νεβρίδα), reflexiona: te mostraré el Logos y los *misterios* del Logos, *por hablar según tu imagen*. Esta es la montaña amada por Dios, que no se dedica a tragedias como el Citerón, sino que está dedicada a las representaciones de la verdad, una montaña pura, sombreada por santos bosques. En ella están en éxtasis báquico (βακχεύουσι) no *las hermanas de Semele la fulminada, las ménades*, que celebran el misterio de la partición impía de la carne (αἱ δύσαγον κρεανομίαν μουμέναι), sino las hijas de Dios, las bellas ovejas que revelan las venerables celebraciones (σεμνὰ ὄργια) del Logos y forman un coro cuerdo... ven a mí, anciano, abandona Tebas tú también y la adivinación (τὴν μαντικήν) y el culto de Baco (τὴν βακχικήν) y déjate llevar de la mano a la verdad: mira, te doy el leño para apoyarte. ¡Corre, Tiresias, cree! ¡Verás! Cristo brilla más que el sol, él que hace ver los ojos de los ciegos. La noche huirá de ti, el fuego te temerá, la muerte se irá. ¡Verás los cielos, anciano, tú que no ves Tebas!

La mezcla de imágenes del vino, el menadismo y los misterios en un “dionisismo” general tiene su reflejo en la sección que más nos interesa, su descripción de los misterios. Clemente utiliza verbos propios del menadismo para describir el desmembramiento de Dioniso por los Titanes, como si en vez de ser un desmembramiento ritual propio del sacrificio, previo a cocinar la carne, fuera un *diasparagmos* en que la carne se devora cruda similar al que sufrieron Penteo u Orfeo a manos de las ménades. Realmente en esta mezcla de las imágenes de sacrificio y de *diasparagmos* Clemente continúa una tradición anterior¹³⁷, pero él profundiza en el amalgamamiento de ambas, sobre todo en torno al mito titánico. En la introducción a la

¹³⁶ *Adv. nat.* 5.19 (*App.* 5). La nítida distinción entre menadismo y misterios corresponde a la de los estudiosos modernos (cf. p. e. Henrichs 1996).

¹³⁷ Robertson 2003 intenta separar nítidamente un relato de *diasparagmós* menádico de un sacrificio ritual, en mi opinión sin éxito (cf. VI.2.3.7 *infra*). Veremos que ya Heráclito (14 DK) junta en la misma condena a *lenai* y *mystai*. Plutarco (*Alex.* 2.7-9) y Luciano (*De salt.* 79) dan testimonio del solapamiento entre tradición menádica y órfica. Cf. II.4.1 *supra*.

sección (*Protr.* 2.12.1), en un párrafo probablemente inserto por él y no procedente de su fuente (*cf.* IV.3.2.5.1 *supra*), dice:

Διονύσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεισιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν

Los bacos celebran a Dionisos Mainoles comiendo delirantes carne cruda, y reparten ritualmente la carne de las víctimas coronados de serpientes al grito de “Eva”.

El masculino de *bacchoi* enuncia la intención de fusionar algo tan intrínsecamente femenino como las ménades (*bacchai*) con los participantes en los misterios, hombres y mujeres, designados con el género masculino que se usa en las laminillas áureas. Inmediatamente después (2.13.1) viene la mención, a propósito de la etimología de *mysterion*, del ultraje (*mysos*) a Dioniso y poco después vendrá el relato del mito de los Titanes. Además en 2.16.3 ofrece una interpretación báquica del βουκολικὸν κέντρον como un tirso que facilita su sustitución por el κέντρον del verdadero pastor, Cristo, en los “verdaderos misterios”. Todos estos detalles colaboran a que el lector identifique sin más los *bacchoi* de los misterios con las *bakkhai* del menadismo en una sola imagen. La coronación a esta sutil obra de fusión de tradiciones la ofrece (2.22.1, incluido en *App.* 3) una cita de Heráclito, que no es fácil diferenciar de la paráfrasis clementina:

“Cuando mueran les aguarda lo que no esperan” (fr. 27 DK) ¿Para quién profetiza Heráclito de Éfeso? “Para los noctívagos, magos, bacos, lenas y mistas” (νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις = 14a DK), a éstos amenaza con lo que hay tras la muerte, a ellos les profetiza el fuego: “pues se inician impiamente en lo que los hombres consideran misterios” (14b DK).

Se ha puesto en duda la autenticidad de la frase que precisamente más nos interesa (14a DK), pero los μάγοι y μύσται del *P. Derveni* (col. VI) son demasiado cercanos como para no pensar que, aunque Clemente pueda cambiar en algo la sintaxis o introducir alguna palabra, la sustancia de la cita pertenece a Heráclito¹³⁸. Tal vez Clemente, como en otras ocasiones, encuentra una afinidad de pensamiento el pensador efesio (Wiese 1963) que le sirve para sus propios fines, o tal vez hace más explícita una incipiente tendencia a la fusión de menadismo y misterios al añadir algún término a la yuxtaposición clara de *bacchoi* (misterios báquicos), *lenai* (menadismo) y *mystai* (misterios báquicos/eleusinos).

¹³⁸ Marcovich 2001 en su comentario *ad loc* (fr. 87) da una serie de argumentos en contra de la atribución a Heráclito, basados principalmente en el vocabulario y la extraña forma de la cita, aunque ninguno de ellos es definitivo. La opinión está dividida, como muestra en su abundante bibliografía.

En cualquier caso, el éxito de su labor de fusión es patente en la comprensión del escoliasta medieval del *Protréptico*, que al explicar la *δύσαγνον κρεανομίαν* de 12.119.1 entiende lo siguiente:

ὦμὰ γὰρ ἦσθιον κρέα οἱ μνούμενοι Διονύσῳ, δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν Μαινάδων.

Pues los iniciados en los misterios de Dioniso comían la carne cruda, cumpliendo esto como muestra del despedazamiento que sufrió Dioniso a manos de las ménades.

Clemente continuaba una tradición de solapamiento y acentuaba los elementos que provocaban la identificación, pero no la hacía totalmente explícita, sin duda porque era consciente de cierta diferencia, como Arnobio lo es aún después de él. Libre ya de la sujeción que los apologistas mantienen con la realidad del paganismo, el escoliasta ha confundido a las ménades con los Titanes y ha transformado los misterios de Dioniso en un *diasparagmos* completo. El escoliasta no es el único en completar en una fusión total la labor asociativa de Clemente. También Firmico Materno (*De Err.* 5) y, mucho después, el léxico del patriarca Focio (*s. v.* Νεβρίζειν) presentan una imagen similar al escoliasta, en el que late cierta proyección de concepciones eucarísticas cristianas, como veremos en el capítulo siguiente (VI.2.3.7).

A este cemento mistérico-menádico Clemente añade otros elementos del universo dionisiaco, como el teatro y el vino. Ya los hemos visto presentes en el texto de la *peroratio* final (*Protr.* 12.118.5-119.3): μεθύων, παροινούντα, τραγωδίαις. Como marcan las reglas de la retórica, las imágenes del final recogen en composición anular las que se ofrecían en el exordio inicial (1.2.1.1):

Κιθαιρῶν δὲ ἄρα καὶ Ἑλικῶν καὶ τὰ Ὀδρυσῶν ὄρη καὶ Θρακῶν τελεστήρια, τῆς πλάνης τὰ μυστήρια, τεθείασται καὶ καθύμνηται Ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθος εἶσι, δυσανασχετῶ τσσαύταις ἐκτραγωδουμέναις συμφοραῖς· ὑμῖν δὲ καὶ τῶν κακῶν αἱ ἀναγραφαὶ γεγόνασι δράματα καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας θεάματα. Ἄλλὰ γὰρ τὰ μὲν δράματα καὶ τοὺς ληναίζοντας ποιητάς, τέλεον ἤδη παροινούντας, κιττῶ που ἀναδήσαντες, ἀφραίνοντας ἐκτόπως τελετῇ βακχικῇ, αὐτοῖς σατύροις καὶ θιάσῳ μαινόλῃ, σὺν καὶ τῷ ἄλλῳ δαιμόνων χορῶ, Ἑλικῶν καὶ Κιθαιρῶν κατακλείσωμεν γεγηρακόσιν.

¿Habéis divinizado y cantado himnos al Citerón y al Helicón, los montes de los Odrisios y los santuarios de iniciación de los tracios, los misterios del error?. Yo, aunque se trate de una fábula, no puedo soportar tantas desgracias como se cantan en las tragedias: en cambio, vosotros no sólo tenéis en los dramas los archivos de las maldades sino que los actores de los dramas os resultan un espectáculo placentero. Pero los dramas y los poetas de las Leneas, que terminan borrachos, ceñidos de hiedra, perdida la cabeza de un modo inusual por la *telete* báquica, a ellos con los sátiros y el tiaso menádico, y con todo el resto del coro de los demonios, encerrémoslos en los envejecidos montes del Helicón y el Citerón.

La mezcla de misterios, menadismo, vino¹³⁹, poesía y teatro en un solo *constructum*, el paganismo, que Clemente ha creado para oponerlo a su propio propio, difícilmente podría resultar más explícita. Clemente no niega los evidentes propósitos de persuasión de su “cóctel” (*Protr.* 1.2.4):

γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῷ ἄσματι.

Se mezcla en el canto un bálsamo dulce y verdadero de persuasión.

No pocos lectores antiguos y modernos de Clemente y otras fuentes cristianas bebieron, en efecto, de este “cóctel” persuasivo y sufrieron sus efectos. Como el escoliasta, Focio, o Miguel Pselo en época bizantina, muchos estudiosos modernos de la religión antigua sucumbieron a la persuasión clementina y elaboraron construcciones en las que el *Protréptico* y los textos inspirados en él desempeñaron un papel fundamental: presentaron una imagen unificada de las diferentes tradiciones místicas cuyo contacto es sólo relativo (p. e. orfismo y Eleusis)¹⁴⁰, de los misterios y el menadismo¹⁴¹ y del mito de Orfeo con la tradición órfica¹⁴². También la contraposición simétrica de misterios báquicos y cristianos llevó a extrapolar elementos de un campo a otro¹⁴³. Pese a la reacción, a veces excesiva, que sus exageraciones suscitaron, estas obras siguen

¹³⁹ El vino se menciona simplemente como causante de la borrachera. Otros posibles usos rituales son cuidadosamente omitidos por Clemente, tal vez por la conciencia de cierta semejanza con los rituales eucarísticos cristianos (*cf.* VI.2.3.7 *infra*).

¹⁴⁰ Harrison 1922³, 568 sigue la tendencia de Clemente (y de su fuente órfica), llevada al extremo por Pselo, de establecer una conexión entre todos los misterios descritos en *Protr.* 2.12-22, con el orfismo como principio común que los inspira a todos: interpreta los diferentes misterios como fases sucesivas del mismo ritual en Eleusis. Maass, 1985, 89-92 atribuye toda la información de Clemente a Apolodoro y construye sobre él su idea de localizar el desmembramiento ritual de Dioniso en las Tesmoforias, uniendo lo que Clemente sugiere sólo asociativamente. *Cf.* Mylonas 1961 y Graf 1974, con una actitud mucho más precavida ante la presencia del orfismo en Eleusis y el valor de las informaciones clementinas.

¹⁴¹ Ya Lobeck 1829, 587 y sobre todo Harrison 1922³, 483, 490, no vacilan en interpretar conjuntamente el texto de Fírmico Materno (*De err.* 6.5), el de *Protr.* 2.17.2 (misterios de Dioniso), *Protr.* 2.12 (orgías menádicas de Dioniso *Mainoles*), el fr. 2 Jouan-Van Looy de los *Cretenses* de Eurípides y escolio a *Protr.* 12.119.8-9. Para la interpretación eucarística de la omofagia que Harrison defendía, esta fusión era sumamente conveniente, pues le permite unir menadismo y misterios báquicos a todos los niveles, como cuando interpreta como Dioniso el cabrito de la lámina de Turios (p. 594). Sobre esta interpretación sacramental y su refutación, *cf.* VI.2.3.7.

¹⁴² Harrison 1903, Eisler 1925, Macchioro 1930. La identificación de Orfeo y el orfismo tuvo como consecuencia la reacción “orfeoescéptica” que impone una separación excesivamente tajante: *Cf.* Wilamowitz 1932 II, 374: “los misterios dionisiacos nada tienen que ver con Orfeo. Que se le atribuya tardíamente poesía anónima supuesta o realmente antigua no prueba ninguna relación interna”; *cf.* Linforth 1941, 225 citado y rebatido antes (IV.2.1), que defiende la falta total de significado religioso de Orfeo en el *Protréptico*.

¹⁴³ Macchioro 1930, 76, además de hacer derivar la Eucaristía cristiana de la “omofagia órfica” a la que da una interpretación sacramental, usa la metáfora de las *Bacantes* de 12.119.1 para acometer un proceso inverso de “baquización” del cristianismo, interpretando el texto como una contraposición de “Christian sacred dances” con la danza menádica. También Eisler 1925, 61-86, usa con profusión el *Protréptico*, especialmente el libro I, para probar toda la influencia que él postula de los misterios órfico-báquicos en el simbolismo iconográfico y literario cristiano. Como reacción, *cf.* Festugière (1935), que para negar la influencia en el cristianismo, se esfuerza en separar los diversos misterios descritos por Clemente (p. 17), bajo un saludable principio, que a su vez lleva a extremos demasiados radicales, de “on a trop pris l’habitude de déclarer orphique tout ce qui n’a point d’étiquette. Cela fait un étrange pot-pourri” (p. 37).

siendo clásicos (p. e. los *Prolegomena* de Jane Harrison) que ejercen aún hoy gran influencia en nuestra imagen de la religión griega y conviene estar alerta ante las fáciles distorsiones del retrato que transmiten de ella. Es cierto que Clemente se sirve de los solapamientos y tendencias a la unificación preexistentes, pero también es cierto que les da un impulso definitivo que los altera sustancialmente. Analizar y admirar sus técnicas retóricas debe suponer también saber discernir a través de ellas la realidad subyacente, menos unificada en un solo sistema que lo que su texto hace suponer.

5. La tradición órfica como puente entre cristianismo y paganismo

Los ciertos paralelos que presenta el orfismo con el cristianismo permiten, según acabamos de ver, forzar la realidad y situar a ambos en un nivel equiparable que permita oponerlos en la dualidad cristianismo / paganismo. Precisamente por eso también la inevitable toma de postura ante los paralelos de ambos bandos se lleva a cabo utilizando el orfismo como interlocutor principal. Este diálogo con el bando rival tiene dos vertientes: los diversos modos de explicar los paralelos y el aprovechamiento de imágenes órficas para presentar en moldes conocidos ideas cristianas ajenas al paganismo.

5.1. Recursos de explicación de los paralelos

Los paralelos religiosos con el rival son, como hemos visto, utilizados para apoyar las propias posiciones, exagerándolos incluso. Pero también se ha dicho que podían ser causa de incomodidad, pues ponían en peligro el carácter único de la Revelación bíblica y podían fomentar el sincretismo. Los violentos ataques que resaltan los aspectos más diferentes del cristianismo para contraponerlos a éste, la omisión de los aspectos más coincidentes, o la explicación evemerista de los mitos, son todas ellas técnicas que hemos visto que solucionan el problema negando (o evitando mencionar) los paralelos. Pero este tipo de soluciones no era siempre posible, porque su mismo uso para apoyar con argumentos de la literatura pagana ideas cristianas exigía una explicación de estos parecidos. El reconocimiento de los paralelos y su explicación son como un puente que pone en relación los dos campos enfrentados, aunque, como veremos, a veces este puente sirve para unirlos y otras para marcar la diferencia¹⁴⁴.

¹⁴⁴ El único estudio específico que conozco sobre este tema capital, en términos muy generales, es Pépin 1986, aunque por supuesto muchos autores lo tocan tangencialmente (cf. bibliografía en esa misma obra). Cf. Fear 1999 en particular sobre la reacción cristiana ante las similitudes de los misterios de Cibele: desde la intuición pagana de la verdad (Aug. *In Iob. Evang tract.* 7.6: “Et ipse pileatus christianus est”) al manido plagio

5.1.1. Intuiciones paganas de la verdad

La postura que hoy podríamos considerar más abierta de espíritu supone que Dios inspira a todo hombre y que, aunque la verdad sólo se revela en puridad y plenitud en la Biblia, ciertos retazos de la verdad pueden haber sido captados por los paganos, bien porque el Espíritu tuvo a bien inspirarles, bien por sus propias dotes de intuición religiosa. La principal beneficiaria de esta explicación es la Sibila, cuyos oráculos (compuestos por supuesto por los propios judíos y cristianos) aciertan con tan asombrosa exactitud que es frecuente colocarla al nivel de los profetas bíblicos (III.3.3.3). Esta explicación se aplica en algunas pocas ocasiones a los aciertos de los poemas órficos, con matices diferentes en cada autor: Clemente, Lactancio y Agustín.

Clemente mantiene una actitud ambigua. Su creencia en la teoría de la dependencia griega de los profetas bíblicos está bien atestiguada, como veremos en el punto siguiente: el libro V de los *Stromata*, que recoge paralelos cristianos y paganos (con un lugar central para Orfeo), contiene muchas afirmaciones de dependencia (14.126.2: “parafraseando”; 14.127.3: “está claramente sacado de aquí”). Sin embargo, incluye también expresiones que parecen apuntar a la idea de una iluminación independiente (14.116.1: “como si tuviera el don de la adivinación). Y el texto que sigue a la cita del *Testamento* en el *Protréptico* (7.74.7) no deja lugar a dudas: “Orfeo comprendió con el tiempo que se había equivocado (χρόνῳ συνῆκεν πεπλανημένος)... pues si sobre todo los griegos han recogido algunas chispas del Logos divino (ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ λαβόντες) y han cantado unas pocas verdades, demuestran que la fuerza de la verdad no estaba oculta, pero se acusan a sí mismos de debilidad por no haber llegado hasta el final”. Esta afirmación parece claramente apuntar a un conocimiento de la verdad que no proviene de los profetas. En Clemente parecen, pues, coexistir las dos teorías. Pero cuando se decide a darles una explicación, las reduce a un mismo esquema en *Strom.* 5.1.9.10:

Παρεστήσαμεν δ' ἐν τῷ πρώτῳ Στρωματεῖ κλέπτας λέγεσθαι τοὺς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφους, παρὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων οὐκ εὐχαρίστως εἰληφότας. οἷς δὴ κάκεῖνα προσθήσομεν, ὡς οἱ ἄγγελοι ἐκεῖνοι οἱ τὸν ἄνω κλῆρον εἰληχότες κατολισθήσαντες εἰς ἡδονὰς ἐξείπουν τὰ ἀπόρρητα ταῖς γυναῖξιν, ὅσα γε εἰς γνῶσιν αὐτῶν ἀφίκτο, κρυπτόντων τῶν ἄλλων ἀγγέλων, μᾶλλον δὲ τηρούντων εἰς τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν. ἐκεῖθεν ἢ τῆς προνοίας διδασκαλία ἐρρῆ καὶ ἢ τῶν μετεώρων ἀποκάλυψις. τῆς προφητείας δὲ ἤδη εἰς τοὺς τῶν Ἑλλήνων ποιητὰς διαδοθείσης ἢ δογματικῆ πραγματεία τοῖς φιλοσόφοις πῆ μὲν

de los demonios (Firm, *Err.* 22.3: “Habet ergo diabolus Christos suos”), las explicaciones cristianas son muy semejantes a las que dan sobre la tradición órfica.

ἀληθῆς κατὰ στοχασμὸν ἐπιβαλλομένοις, πῆ δὲ πεπλαιημένη τὸ ἐπιεκκρυμμένον τῆς προφητικῆς ἀλληγορίας μὴ συνιέντων γέγονεν, ὃ καὶ παρασημήνασθαι πρόκειται διὰ βραχέων ἐπιδραμοῦσι τὰ κατεπίγοντα.

Hemos mostrado en el primer libro de los *Stromata*¹⁴⁵ que se dice que los filósofos griegos son unos ladrones porque tomaron de Moisés y los profetas sus principales dogmas sin agradecerlo. Propondremos también esto: los ángeles que habían recibido la herencia de lo alto y que se perdieron en el placer dijeron los secretos a las mujeres, al menos a las que llegaron a conocerles, mientras que los otros ángeles los escondían, o más bien, los guardaban para la venida del Señor. De aquí fluye la doctrina de la providencia y la revelación de lo sublime. Y una vez transmitida la profecía a los poetas griegos, la labor dogmática correspondió a los filósofos, a veces con verdad cuando daban en el blanco y a veces equivocada, cuando no comprendían lo oculto en la alegoría profética”.

Mediante los dos mitos del plagio y de la unión de los ángeles caídos con mujeres¹⁴⁶ Clemente “racionaliza” las dos teorías que le observamos defender. Su admiración por la cultura griega le lleva a admitir que puede haber en ella “chispas del Logos divino”, pero a la hora de explicar cómo llega éste a los griegos, el afán de salvaguardar la unidad de la Revelación impone una solución a caballo entre el robo de la sabiduría y el plagio de los demonios (ángeles caídos), aunque la presentación de Clemente no deja de tener un tono positivo de “feliz plagio” que no aparece en los demás autores.

Menos escrúpulos teológicos tiene Lactancio, que atribuye la intuición órfica de un dios creador a su pura capacidad natural: *Natura igitur et ratione ducente intellexit... ratio perduxit* (DI 1.5.4). Sus defectos de concepción provienen precisamente de que alcanza la verdad por sí mismo y no en forma revelada como los profetas: *quia concipere animo non poterat*. En los demás autores cristianos estos defectos serían fruto de la corrupción de la verdad revelada originalmente. La valoración general de la sabiduría pagana es así más positiva en Lactancio que en ningún otro autor: *natura ducente senserunt in perpetuum defendissent, eandem quam nos sequimur doctrinam comprehensa veritate tenuissent* (DI 1.5.13). Posiblemente su cercanía a la interpretación neoplatónica de Orfeo, lejana de cualquier tipo de teoría del plagio, fuera lo que le llevara a esta posición original.

En el extremo opuesto se sitúa Agustín, quien reconoce, en dos textos ya citados (CD 18.37 y *Contra Faustum* 13.2), que Orfeo y los teólogos paganos pudieron intuir (*predixerunt*) parte de la verdad, pero el haber caído en el error de honrar a los dioses paganos quita a sus ojos todo valor a estas intuiciones. Agustín se ve forzado a admitir

¹⁴⁵ *Strom* 1.21.101.1, donde se dan las cronologías que demuestran la anterioridad de los profetas.

¹⁴⁶ Cf. Le Boulluec *ad loc* para un extenso comentario del origen de este mito en la interpretación de *Gn.* 6.2 y su aparición en otros autores cristianos como Tertuliano (*De an.* 2.3) o Atenágoras (*Leg.* 24). Cf. n. 74 *supra* sobre las mujeres como causa de la desgracia universal.

esta explicación de la iluminación natural porque la teoría de la dependencia le parece poco verosímil¹⁴⁷. Pero, al contrario que Lactancio, no está dispuesto a admitir virtudes en los teólogos del bando enemigo. En estos tres autores vemos, pues, cómo un mismo razonamiento ante un mismo hecho puede ser utilizado de maneras muy diferentes.

5.1.2. Dependencia pagana de la Revelación bíblica

Sin embargo, esta explicación, en cuanto admite que Dios puede revelarse en cierto modo por otras vías distintas a la Escritura, es menos popular que otras que, si menos rigurosas desde el punto de vista histórico, preservan la Escritura como única vía de conocimiento de lo divino y refuerzan, por tanto, la pretensión cristiana del monopolio de la verdad. La más célebre es, sin duda, la idea expresada en el texto de Clemente de que los griegos habían conocido la Revelación de los profetas y que de este conocimiento provienen sus aciertos y acercamientos a la Verdad¹⁴⁸. Las cronologías que presentan Taciano, Teófilo o Clemente se dirigen a probar la anterioridad de los profetas respecto a los griegos (incluido Orfeo) y por tanto, la plausibilidad temporal de la dependencia¹⁴⁹.

Este argumento de la dependencia es heredado de la apologética judía alejandrina, que en su búsqueda de una posición respetable y un fortalecimiento de su identidad en el mundo helenístico lo desarrolla con gran entusiasmo¹⁵⁰. Puesto que Platón era con quien más fáciles concordancias encontraban y la tradición (¿verdadera?) de su viaje a Egipto era firme, es el principal objeto de esta construcción¹⁵¹. Pero también la tradición órfica ofrecía, según hemos visto, diversos elementos que facilitaban la manipulación en este mismo sentido: el viaje de Orfeo a Egipto permitía explicar su contacto con Moisés, e incluso Artapano no tiene más que invertir la cronología tradicional para identificar a Moisés con Museo y hacer a Orfeo su discípulo; a su vez, la prioridad cronológica de Orfeo, a la cabeza de todos los poetas y filósofos griegos, que habrían obtenido de él su inspiración, hacía de él el candidato ideal para convertirse en el eslabón transmisor entre los profetas bíblicos y todos los pensadores griegos posteriores; por fin, la poesía órfica ofrecía diversos temas, especialmente la

¹⁴⁷ CD 8.11-12, donde rectifica su aceptación anterior de la teoría de la dependencia por la autoridad de su maestro Ambrosio.

¹⁴⁸ Droge 1989, Ridings 1995 son los últimos estudios sobre esta idea de enorme extensión.

¹⁴⁹ Cf. IV.2.3 y Pilhofer 1990. Las cronologías son un mero apoyo *a posteriori* para una teoría que se origina independientemente de toda consideración cronológica. Teófilo llega a decir: “¿Qué importa que sean los últimos o los primeros?” (*Autol.* 2.38).

¹⁵⁰ Gruen 1998, Ridings 1995. Cf. III.4.

¹⁵¹ Cf. Chadwick 1966, 11-16, y 129 n.27 sobre el viaje de Platón a Egipto; Ridings 1995.

tendencia a cantar un dios supremo, que eran fácilmente susceptibles de una *interpretatio christiana* y daban pie a falsificaciones del tipo del *Testamento*. Por supuesto que Orfeo no era el único eslabón posible para establecer la conexión entre los profetas y los griegos, pues también de otros sabios se decía que habían ido a Egipto. La *Cohortatio*, por ejemplo, al citar como inspirado el pasaje de Platón en que menciona un *palaiós logos* que hace a Zeus principio, centro y fin de todas las cosas (una expresión que gracias al *P. Derveni* podemos comprobar que designa un poema órfico), no duda en hacer no a Orfeo, sino a Moisés el autor de este *palaiós logos*¹⁵². Es digno de notar, además, que ciertos paganos admiradores de la sabiduría hebrea aceptaron este argumento, como el pitagórico Numenio que llamó a Platón “el Moisés que habla en ático” (Μωσῆς Ἀττικίζων) y se ganó por ello el aprecio eterno de los cristianos¹⁵³.

En general se presenta esta dependencia como un conocimiento que no es suficiente para contemplar la verdad por mezclarse con doctrinas erróneas, pero que sin embargo permite vislumbrarla en algunas ocasiones. Una variante menos amable del argumento de la dependencia es la de que los griegos “robaron” o “plagiaron” este conocimiento de los profetas, con un tono negativo que proviene del matiz de que no reconocen ni agradecen la deuda (*Strom.* 5.1.10.1: οὐκ εὐχαρίστως εἰληφότας): Clemente, después de ofrecer gran cantidad de paralelos paganos en apoyo de doctrinas cristianas en la segunda mitad del libro V de los *Stromata* y tal vez queriendo evitar cualquier impresión de excesivo helenismo, desarrolla con repentina agresividad este argumento del robo en 5.14.140 y al principio del libro 6, tomando del tratado Περὶ Κλοπῆς las pruebas de que los griegos, puesto que son capaces de plagiarse entre sí, muy bien pudieron haber copiado también a los profetas (*cf.* IV.5.6 *supra*).

Esta agresividad e insistencia de Clemente no pueden separarse del contexto de polémica directa por un lado con los movimientos gnósticos, a los que él mismo había acusado en libro 3 de inspirarse en una mala interpretación de los filósofos y poetas griegos, porque sin duda deseaba evitar que un reproche similar le fuera lanzado a él; y por otro, con los paganos como Celso (tal vez conocido por Clemente), que acusaba

¹⁵² *Cohort.* 25.4. Las citas de este pasaje platónico son múltiples (Riedweg 1994 *ad loc.*). Ps.-Justino, cuya afición a las deducciones filológico-ideológicas ya conocemos (17.1) es el primero que se atreve a identificar al autor del *palaiós logos* con Moisés. Posiblemente de él proviene la afirmación en este sentido de Eusebio (*PE* 11.13.5, de quien procede Teodoreto *Affect.* 6.26 y Suda *s. v.* Πλάτων).

¹⁵³ Numenio *fr.* 10 y los elogios, por ejemplo, de Orígenes *CC* 1.15, 4.51, 5.38, 5.57. *Cf.* Ridings 1995.

precisamente al cristianismo de haber copiado las doctrinas de los griegos y de presentar como novedad una caricatura corrompida¹⁵⁴.

De hecho, el argumento de la prioridad y la dependencia puede parecer ridículo a los ojos contemporáneos y ha dado lugar tanto al desprecio de los apologistas que lo utilizan como a la minimización de su importancia entre los que intentan salvar su buen nombre¹⁵⁵. Pero ninguno de ambos extremos está justificado. Este argumento ocupa un importante lugar en el pensamiento autores cuya altura intelectual está fuera de duda, como Justino, Clemente, Orígenes, Eusebio o Teodoreto¹⁵⁶. Sólo al final de la Antigüedad, Agustín reconoce suavemente que no tiene muchos visos de verosimilitud¹⁵⁷. Pero en su tiempo la polémica sobre el tema ya está bastante fuera de lugar. Sin embargo, en siglos anteriores este argumento había sido moneda corriente en diversos ámbitos de discusión. Los paganos lo usaban contra los cristianos y viceversa, pero ambos partían de una larga tradición anterior en la que tener la prioridad en un descubrimiento o en una institución suponía prestigio y primacía religiosa y política. Orfeo en particular no había sido usado sólo por los judíos como instrumento propagandístico, sino que hemos visto en V.2.2.1 que Egipto, Samotracia o Creta lo habían hecho transmisor de sus ritos originarios a Grecia y que los temas del viaje a Egipto y la prioridad cronológica de Orfeo respecto a Homero, necesarios para defender este esquema, se insertaban plenamente en la tradición anterior.

Además, hay que señalar que los argumentos de la prioridad y la dependencia encajan a la perfección en la metáfora genealógica que antes describíamos. Si el cristianismo se concibe como descendencia legítima de la revelación de los profetas y la sabiduría pagana como la descendencia ilegítima, encontrar los canales de transmisión genealógica a partir de un ancestro común es totalmente coherente con la manera de concebir la realidad. El esquema de la descendencia legítima e ilegítima explica tanto las coincidencias en que los apologistas se apoyan como aquellas a las que tachan de plagios que corrompen la verdad y la transforman en vías de perdición (p. e. los misterios). Era muy difícil sustraerse a un tipo de razonamiento tan claro, extendido, conveniente para argumentar y totalmente adecuado al esquema general de pensamiento.

¹⁵⁴ Cf. n.84. Amelio, discípulo de Plotino, suponía que San Juan se había inspirado en Heráclito para su doctrina del Logos (Eus. *PE* 11.19.1).

¹⁵⁵ Amplia bibliografía de ambas tendencias en Ridings 1995.

¹⁵⁶ Ridings 1995 demuestra la centralidad del argumento en Clemente, Eusebio y Teodoreto. Chadwick 1966 para Justino y Orígenes.

¹⁵⁷ Cf. n. 147

Por último, hay que añadir que esta formulación de la dependencia de los profetas transforma en arma apologética unas tradiciones anteriores de dependencia de los griegos de diversos pueblos orientales que, aunque se configuran en su mayor parte como “mitos culturales”, esconden una *mica veritatis* que debe ser tenida en cuenta a la hora de valorar el argumento. Del mismo modo que muchas ideas de ultratumba claramente están influidas por concepciones egipcias (p. e. laminillas y Libro de los Muertos), aunque el viaje de Orfeo a Egipto sea un mito, también es posible encontrar un cierto común origen oriental a algunos de los paralelos que los cristianos encuentran (y transforman en la fórmula de dependencia de los profetas) entre las tradiciones bíblica y órfica. Por ejemplo, el monoteísmo bíblico puede estar influido por la religión zoroastriana en Persia, que también puede haber influido sobre las formulaciones monistas respecto a lo divino que encontramos en los poetas órficos, Jenófanes o Heráclito¹⁵⁸. Siglos después, los cristianos observan la semejanza y suponen un origen común a ambas nociones: si se despoja su idea de la formulación apologética que la vuelve casi ridícula, tal vez no estuvieran tan lejos de la verdad. En el capítulo VI volveremos sobre ello, al examinar las posible raíces comunes en Oriente de la creencia en la unidad de lo divino, de algunas formulaciones teogónicas, y de la presencia de un *pneuma* creador y vivificador.

5.1.3. El plagio de los demonios

Por fin, una última manera de interpretar los paralelismos que incomodan a los cristianos es explicarlos como un plagio de los demonios para confundir a los hombres. En lo que respecta al orfismo, Justino explica así la similitud de los misterios de Dioniso, que utilizan el vino (o el asno) y proclaman la muerte, resurrección y ascensión del dios a imitación, según él, de las profecías que anunciaban estos acontecimientos acerca de Cristo¹⁵⁹. Es claro que tal idea está íntimamente ligada a la ecuación de dioses paganos y demonios generalmente aceptada en medios cristianos¹⁶⁰.

El argumento es similar al del plagio de los griegos, pero es aún más negativo, pues evita situar el origen de los paralelismos en la Revelación y, por tanto, impide ver una cierta verdad en ellos. Más bien es una anti-Revelación, una caricatura que confunde. Lleva hasta el extremo la transmisión del secreto por los ángeles caídos a las

¹⁵⁸ Albertz 1993; Burkert 1999.

¹⁵⁹ *Dial.* 69, *Apol.* 1.54. Otros mitos griegos, como el de Dánae, reciben la misma acusación (Chadwick 1966, 13). *Cf.* n. 146 para este argumento en otros autores como Atenágoras o Tertuliano.

¹⁶⁰ *Cf.* n. 75.

mujeres que Clemente enunciaba en *Strom.* 5.1.9.10, el relato del que sin duda deriva la idea del plagio. Pero en Clemente este conocimiento, aunque ilegalmente transmitido, era originalmente bueno, al contrario que aquí. El esquema en que este argumento encaja no es el de la genealogía legítima e ilegítima, sino un estricto dualismo de dos bandos enfrentados, uno de los cuales es la verdad y el otro una pura falsedad. Justino separa radicalmente la filosofía pagana, en la que encuentra mucho de positivo, de la religión y el culto paganos, que considera abominables¹⁶¹. En consecuencia, aplica la explicación de la dependencia a la primera y el plagio a los segundos.

Destaquemos, en fin, que el parecido de los sacramentos cristianos con el ritual pagano de la muerte y resurrección de Cristo con la de Dioniso, son precisamente los temas que otros apologistas eligen silenciar. Es claro que el argumento del plagio de los demonios tenía sus peligros, pues, al igual que el de la dependencia, podía recibir la contestación inversa, como muestra Celso, y que el optimismo de Justino en explicar estos paralelos sin problema no era universalmente compartido¹⁶². La coincidencia de temas es un argumento más a favor de la estrategia del silencio propuesta en V.3.4.

5.1.4. Diferencia moral

Por fin, la solución más simple y drástica respecto a ciertos paralelos incómodos es la insistencia en la superficialidad del parecido en contraposición a la gran diferencia ética y estética de los dogmas cristianos con los mitos paganos, igualando así dos modos de creencia que, según dijimos, tienen poco que ver. En el ámbito que nos interesa la encontramos aplicada sobre todo a la filiación divina de Cristo en comparación con otros hijos de dioses griegos, entre ellos, Dioniso. Dice Tertuliano (*Apol.* 21.7-9):

Filius Dei annuntiabatur, non quidem ita genitus, ut erubescat de filii nomine aut de patris semine; non de sororis incesto, nec de stupro filiae aut conjugis alienae deum patrem passus est, squamatum, aut cornutum, aut plumatum amatorem, aut in aurum conversum: Jovis enim ista sunt numina vestri. Caeterum Dei Filius nullam de impudicitia habet matrem, etiam quam videtur habere non nupserat.

“El Hijo de Dios no fue engendrado de tal manera que tuviera que avergonzarse de su nombre de Hijo o su filiación paterna. Él no ha sufrido la afrenta de tener, por el incesto de una hermana, ni el deshonor de una hija (*sc.* Perséfone) o de una esposa extranjera, un padre cubierto de escamas (*sc.* serpiente), cuernos o plumas, o convertido en lluvia de oro (*sc.* como amante de Dánae). ¡Son de Júpiter todas esas infamias humanas que cometéis!¹⁶³

¹⁶¹ A esta separación, propia del afán apologético de marcar fronteras definidas, se oponen con fervor Celso (Chadwick 1966, 30), Porfirio o Juliano.

¹⁶² Chadwick 1966, 18s sobre esta candidez de Justino al no esconder ningún tema, en comparación con otros, y 22s y 132s n. 59 sobre la sólida base para suponer que Celso responde directamente a Justino.

¹⁶³ Es un claro ejemplo de la proyección apologética de los escándalos de los mitos sobre las prácticas de los misterios y de los paganos en general. El catálogo de incestos es ya un tópico.

Pero el Hijo de Dios no tiene madre por impúdico comercio, e incluso la madre que tiene a ojos humanos no estaba casada”.

He escogido el texto de Tertuliano por ser un testimonio muy claro y además poco conocido, no mencionado en las ediciones de *Orphica*. Pero exactamente lo mismo alega Orígenes para diferenciar a Jesús de Dioniso, con quien Celso lo había comparado junto a otros hijos de dioses como Asclepio o Heracles. Lejos de las sofisticadas elaboraciones teológicas sobre la Trinidad que llenan sus obras teológicas, en el *Contra Celso* Orígenes se limita a destacar los mitos más escandalosos de estos “hijos”, como prueba suficiente de que no tiene nada que ver, sin apenas justificar la filiación de Jesús¹⁶⁴. Un siglo antes, Justino había escogido precisamente estos ejemplos para demostrar, con el método opuesto que analizaremos a continuación, que los cristianos no creían nada extraño al pensar en un hijo de Dios. Es una buena muestra de que la apologética no elige, ni en éste ni en otros casos, los argumentos de mayor peso filosófico, sino los que cree más eficaces desde un punto de vista retórico.

5.2. Presentación de nociones cristianas en imágenes órficas

5.2.1. Cristo-Orfeo

Tal vez el aspecto más célebre de la relación entre orfismo y cristianismo es la identificación literaria e iconográfica entre Orfeo y Cristo¹⁶⁵. Hemos examinado ya algunos de los aspectos más importantes de esta identificación: los testimonios de sincretismo (III.6) y la utilización de Orfeo como contrafigura pagana a Cristo (V.2.4). Se han mencionado también las razones que llevan a un paralelismo de ambas figuras que puede culminar en su identificación. Por encima de las coincidencias de algunos episodios de sus vidas (muerte violenta, descenso a los infiernos), e independientemente de las sutilezas de la teología trinitaria y de los debates sobre la naturaleza de Cristo, que no son en realidad importantes para los paganos ni para los adeptos a un sincretismo superficial, la semejanza entre ambas figuras es sobre todo su estatus de hombres divinos, θεῖοι ἄνδρες. Su estatus intermedio y mediador entre lo divino y lo humano supone una semejanza funcional que da pie a compararlos e incluso a identificarlos:

¹⁶⁴ Pasajes citados *supra* en n. 51 y siguientes.

¹⁶⁵ De la identificación iconográfica hablaremos en V.6, y de su tradición en la Edad Media en V.7. Los textos literarios antiguos que la establecen son Eusebio en la *Laudatio Constantini* (cf. Roessli 2002) y sobre todo, su inspirador Clemente en el libro I del *Protréptico*: Sobre éste cf. Irwin 1982 y especialmente Halton 1983. Irwin insiste en la presentación de ideas cristianas a los paganos a través de sus propios mitos y Halton en las conexiones del pasaje con lo apolíneo.

Celso dice que ambos fueron “hombres poseídos por un espíritu divino”; Alejandro Severo venera sus estatuas junto a la de Abraham, otro hombre de especial relación con Dios; el Sello de Berlín (*OF* 679) proclama en su adjetivo *bacchikos* que el representado en la cruz no es un dios (*Bacchos*), sino un adepto del dios, lo suficientemente importante sin embargo como para ser coronado de estrellas y protagonista de una gema cuya función posiblemente fuera proteger a su usuario.

En el contexto de este tipo de identificaciones hemos de entender la decisión de Clemente de utilizar los moldes de Orfeo para presentar a Cristo a los griegos en el inicio de su *Protréptico*. Orfeo es en esta obra ante todo el profeta de los misterios paganos, contrapuestos al misterio cristiano. Como vimos, la innovación de Clemente está en asociar, por vez primera, esta función al mito del cantor, haciendo del canto de Orfeo el causante de la seducción hacia la magia y el error de los misterios (1.3.1). Pero el mito del cantor le brinda también la posibilidad de presentar a Cristo bajo el mismo molde, pero con efectos opuestos. Tras describir el canto esclavizante y falso de Orfeo, dice (1.3.2-4.1):

Ἄλλ' οὐ τοιόσδε ὁ ὤδῶς ὁ ἐμὸς οὐδ' εἰς μακρὰν καταλύσῃ ἀφίκται τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων, ὡς δὲ τὸν πρᾶον καὶ φιλόανθρωπον τῆς θεοσεβείας μετάγων ἡμᾶς ζυγὸν αὐθις εἰς οὐρανοὺς ἀνακαλεῖται τοὺς εἰς γῆν ἐρριμμένους. Μόνος γοῦν τῶν πώποτε τὰ ἀργαλεώτατα θηρία, τοὺς ἀνθρώπους, ἐτιθάσσειν, πτηνὰ μὲν τοὺς κούφους αὐτῶν, ἔρπετὰ δὲ τοὺς ἀπατεῶνας, καὶ λέοντας μὲν τοὺς θυμικούς, σύας δὲ τοὺς ἡδονικούς, λύκους δὲ τοὺς ἀρπακτικούς. Λίθοι δὲ καὶ ξύλα οἱ ἄφρονες· πρὸς δὲ καὶ λίθων ἀναισθητότερος ἄνθρωπος ἀγνοία βεβαπτισμένος.

Pero tal no es mi cantor, que no tarda en venir para abolir la esclavitud amarga impuesta por la tiranía de los demonios, y conduciéndonos al yugo dulce y humano de la piedad, convoca al cielo a los caídos a tierra. Pues sólo el domó a los animales más salvajes de todos, los hombres: pájaros los frívolos, serpientes los mentirosos, leones los violentos, cerdos los lujuriosos, lobos los rapaces. Los insensatos son piedras y árboles: ¡es más insensible que las piedras el hombre sumido en la ignorancia!

A continuación y a lo largo de todo el libro I, que describe los efectos sobre el hombre y el cosmos del canto de Cristo, justifica la imagen con diversos pasajes bíblicos sobre el poder de Dios sobre la naturaleza y sobre el alma del hombre. Entre estas referencias bíblicas destaca la apelación a la figura de David, cuyo canto al son de la cítara curó a Saúl de su enajenamiento (1 *Sm.* 16.23, aludido en *Protr.* 5.2.4). Se ha señalado¹⁶⁶ que toda esta búsqueda de apoyos bíblicos para justificar la presentación de Cristo como Orfeo se debe a que Clemente toma las precauciones necesarias para evitar

¹⁶⁶ Así Roessli 2002, que lo compara con la naturalidad con la que Eusebio utiliza la misma imagen.

dar pie a una posible identificación de ambos, en la línea de la equiparación o el sincretismo que otros testimonios documentan. La caracterización negativa de Orfeo, previa a la atribución de sus rasgos a Cristo, va en la misma dirección.

Antes se ha dicho que en realidad Clemente está presentando a los griegos, frente al “falso Orfeo” que les ha engañado hasta ahora, al “verdadero Orfeo”, y que entre ambos reparte los rasgos del orfismo o, mejor dicho, de lo que él percibe como asociado a Orfeo. Así, puesto que divide según su nueva distinción entre paganismo y cristianismo una realidad hasta ese momento fluida u ordenada según otros criterios, estaremos después autorizados a buscar, con todas las precauciones debidas, cierta información sobre el orfismo no sólo en lo que atribuye a Orfeo, como la magia o los misterios, sino también en lo que atribuye a Cristo como nuevo Orfeo.

De este modo, la construcción del paganismo como rival simétrico del cristianismo tiene para la apologética no sólo las ventajas derivadas de su encaje en el esquema ideológico que exhorta a la conversión, sino también de la presentación del cristianismo como sustituto del paganismo, de Cristo como sustituto de Orfeo. Se hacen así más comprensibles a los griegos nociones extrañas a su mentalidad a través de su presentación envuelta en los ropajes de imágenes paganas¹⁶⁷. Pasemos a examinar las ideas bíblicas extrañas al mundo griego que son presentadas por Clemente dentro de los moldes de la tradición órfica: los conceptos de Logos y Nomos y la novedad del cristianismo frente a la religión tradicional.

5.2.2. El poder del Logos

El protagonista de Clemente es el Logos. Los nombres de Cristo o Jesús se utilizan muy poco en comparación con este nombre omnipresente, que naturalmente ejerce mucha mayor atracción sobre la mente griega, no sólo la de la audiencia, sino probablemente la del propio Clemente¹⁶⁸. El Logos cristiano une el concepto filosófico abstracto y la persona divina encarnada¹⁶⁹. La teología cristiana del Logos como segunda persona de la Trinidad, identificado a Cristo, se desarrolla a partir del *dabar* del

¹⁶⁷ La idea es de Irwin 1982. Sobre las técnicas con las que Clemente consigue cristianizar el léxico en el *Protréptico*, cf. Herrero 2002.

¹⁶⁸ Las críticas más acendradas de Celso (y que a Orígenes más esfuerzo le supone rebatir) se centran sobre todo en la historicidad reciente de un Dios hecho hombre y resucitado. En la presentación del cristianismo ante los paganos este aspecto se soslaya en favor del entronque con la antigua tradición bíblica y la presentación de la doctrina en moldes griegos. Cf. Zeegers 1972, 317-324.

¹⁶⁹ Junto a una expresión de impersonalidad abstracta que cualquier estoico firmaría como ἀρχὴ θεία τῶν πάντων ἦν τε καὶ ἔστιν, se yuxtapone una afirmación del Logos personal como ὄνομα ἔλαβεν τὸ πάλαι καθωσιωμένοι, δυνάμεως ἄξιοι, ὁ Χριστός (1.6.5).

Antiguo Testamento, la palabra de Dios, que los LXX traducen invariablemente por *Logos*. Ahora bien, *dabar* tiene un significado de “palabra” y “cosa” mucho más inmediato que el griego *Logos*, cuyo desarrollo como concepto filosófico desde los presocráticos lo había llevado a significar conceptos muy alejados de su asociación primaria a la oralidad del verbo λέγω. Más extraño aún a la idea griega del *Logos* era su rasgo esencial en el Antiguo Testamento: el poder sanador, vivificador y creador de la Palabra de Dios¹⁷⁰, que, en el Nuevo Testamento llega a concebirse ella misma como un ente personal identificado con Cristo (*Jn.* 1.1-14).

¿Cómo hacer comprender a los paganos un *Logos* de rasgos tan distintos a los habituales del concepto griego? Clemente elige el mito de Orfeo como el molde en que introducirlo. Sin duda la mencionada ambigüedad de la presentación del *Logos* como cantor (1.3.2: ᾠδός), como canción (1.4.4: ᾠσμα) o como instrumento (1.5.4: ὄργανον) es fruto de la ambivalencia del *Logos* cristiano como persona viva, como ente abstracto y como agente de la divinidad. Hacerlo equivaler a Orfeo ayuda a personificar al *Logos*, que para los paganos era una entidad impersonal. En el ámbito órfico el *logos* tenía además un valor indiscutible como vehículo de la tradición oral y escrita (*hieros logos*, *palaios logos*, *orphikos logos*) que lo hacían adecuado para servir a la vez de *pendant* y de molde al *Logos* cristiano que pretende sustituirlo. Y la identificación del *Logos* con el canto lo acerca a su significado primigenio de “palabra”, más cercano al bíblico, alejándolo de otros derivados como “razón”. Además el mito del cantor sirve de carta de presentación ante los griegos de los mencionados rasgos del *Logos* bíblico: su poder sanador y vivificador.

En el mito el canto de Orfeo tiene el poder de arrastrar con sus sonos los árboles y las fieras. Clemente identifica a los animales con los vicios del alma (1.4.1) y utiliza esa imagen para anunciar el poder purificador del *Logos*, que sana física e interiormente. La equiparación de los animales con los vicios no era nueva¹⁷¹. El poder catártico de la música sobre el alma era una noción pitagórica corriente, que sin duda se sirvió del canto de Orfeo como expresión mítica y plástica de este concepto

¹⁷⁰ La división del poder del *Logos* en estas tres facetas es por pura claridad expositiva, pues responden las tres a la misma esencia de la palabra divina: *Gn.* 1.3; *Sal.* 10.20; *Mt.* 8.5-13.

¹⁷¹ Es un tema popular, presente ya en la fábula o en composiciones como Semónides, fr. 7 West. Platón en *Tim.* 91 lo aplica a la reencarnación de los viciosos en animales.

filosófico¹⁷². Así, la idea de una curación interior producida por el Logos se introduce sin problemas en el molde del cantor pagano.

Un paso más difícil que curar es dar vida a lo que no la tiene: el canto de Clemente es capaz de resucitar un muerto (1.4.4; 1.6.1). Junto al mito de vivificar árboles y piedras, Clemente utiliza dos imágenes de raigambre bíblica para atribuir este poder a ese canto: hacer fecundo un desierto o el vientre de una mujer estéril (1.9.3). No estamos ya en el ámbito de devolver la vida a lo que la tenía, sino de insuflarla donde no la ha habido nunca. También el poder del canto de Orfeo sirvió en ocasiones para traer a los muertos de nuevo al mundo de los vivos (Eurídice). Entre invocar a Orfeo para curar, como hacen ciertos papiros mágicos, e invocarle para traer de nuevo el alma de los muertos, hay una distancia fácilmente salvable¹⁷³. En el plano filosófico la conexión es paralela: si la música es catártica sobre el alma, es posible que siga ejerciendo un poder sobre las almas más allá de la muerte. El único fragmento conservado del poema pitagórico *Lyra*, atribuido a Orfeo, habla del ascenso de las almas a través de las esferas planetarias gracias al poder de la cítara (*OF* 417-420). Clemente, ayudado por el mito, que incluye no sólo animales, sino piedras y árboles, presenta en su texto este poder vivificador de la música como continuación de su poder purificador.

En el capítulo anterior (IV.6.2) vimos además que una tercera función del Logos era presentarse como sostén del cosmos (*Protr.* 1.5.1), para lo que la inspiración de Clemente en las especulaciones pitagorizantes¹⁷⁴ sobre la armonía universal, expresadas por ejemplo en el *HO* 34, era evidente. En este caso hay que notar que el Logos bíblico se adapta totalmente a la imagen pitagórica (aunque el agente de armonía sea la voz en vez de la lira) y con ello pierde algo de su propio carácter. En efecto, la Palabra de Dios es en la Biblia agente de creación del cosmos y no sólo de sostén de la armonía de éste. Pero este aspecto del Logos está ausente del capítulo inicial del *Protréptico*. Es tanto más remarcable esta renuncia a introducir el aspecto creador, porque para introducir esta noción el autor de la *Cohortatio* aprovecha (15.2, cf. IV.5.4.1 *supra*) precisamente los versos órficos de los *Horkoi*, que contienen además una metáfora poética: Dios no simplemente habló, sino que profirió un canto poético (φθέγγετο πρῶτον). La noción

¹⁷² Jámblico, *VP* 64ss; Aristoxeno *apud* Marc. Cap. 9.923. Cf. Laín Entralgo 1987 sobre el poder sanador de la palabra.

¹⁷³ *PMG* 7.450 y 13.933 Preisendanz-Henrichs; Eur. *Alc.* 357ss, 967ss.

¹⁷⁴ Aunque los pitagóricos son célebres por sus teorías cosmológico-musicales, realmente estas nociones que presenta Clemente podían ser compartidas por otras escuelas como la estoica. P. e. Cleantes es citado (I 502 Arnim) por Clemente en *Strom.* 5.8.48 por identificar el sol a un plectro que garantiza la armonía del cosmos. Las diferencias doctrinales entre estoicos y neopitagóricos eran mínimas en época imperial.

griega de *poiesis* ha sido influida en estos versos por la idea judeo-cristiana de creación. Pero Clemente no llega a dar ese paso relativamente fácil y evita deslizar el concepto en el texto. Sin duda, su posición no muy definida respecto al problema de la creación *ex nihilo*¹⁷⁵ le lleva a omitir este aspecto del Logos y adaptarlo simplemente a la idea pitagórica de sostén y ordenador (no creador) del cosmos.

Resumamos los resultados: todas las conexiones trazadas en el principio del *Protréptico* entre el mito de Orfeo, la noción pitagórica de la música y el poder del Logos cristiano pueden representarse así.

Mito de Orfeo	Pitagorismo	Clemente
Canto	instrumento (lira)	cantor, canto, instrumento
Orfeo	Apolo	Logos
atraer animales	poder catártico de la música	poder curativo
atraer árboles, piedras	hacer ascender las almas	poder vivificador
influir sobre el cosmos	ordenar el cosmos	ordenar el cosmos

Nótese que son nociones próximas, pero no coincidentes, y de ahí que la conexión no sea perfecta, pero sí suficiente como para introducir las nociones bíblicas de manera no chocante, de la mano de las imágenes e ideas más cercanas. No es necesario, aunque sí probable, que Clemente tuviera la *Lyra* u otro texto pitagórico similar como modelo al componer su obra, pero sí tenía al menos en mente el esquema especulativo de este tipo de obras, sobre el cual su propio texto puede arrojar algo de luz. No sólo se confirma la probabilidad de que las teorías pitagóricas en que se inspira utilizaran ya el mito de Orfeo¹⁷⁶. Además, al elegir la figura de Orfeo y las especulaciones pitagóricas asociadas a su música para presentar su Logos, Clemente ha intuido con aguda percepción uno de los elementos clave del orfismo de su época: el poder de la voz.

En efecto, esta noción es la que permite encontrar un elemento común al sofisticado pitagórico que confía en el poder del canto de Orfeo para hacer ascender a las almas a través de la lira cósmica con el usuario de conjuros mágicos que cree que repitiendo unas palabras incomprensibles logrará su deseo. No es extraño que ambos – igual que el que confía su salvación a los *legomena* de los misterios– se vinculen al poeta por antonomasia, pues en la figura del poeta encontramos este principio del poder

¹⁷⁵ Runia 2003. Tampoco el poeta es creador, cf. VI.2.1.2 *infra*.

¹⁷⁶ Cf. Molina 1998 para toda la evidencia que pone en relación el mito de Orfeo con las teorías musicales.

de la palabra elevado a la máxima expresión¹⁷⁷. Clemente aprecia que este principio es compartido por la magia, la religión y el pitagorismo. Por eso, si su cantor salva con su música, no deja de atribuir a su rival el mismo poder de arrastre hacia el mal con sus ὠδαῖς καὶ ἐπωδαῖς (1.3.1), en una expresión que deja bien a las claras que percibe la íntima relación conceptual y etimológica que hay entre poesía y magia a través de esta noción del poder de la voz¹⁷⁸.

5.2.3. *Nomos* musical, bíblico y órfico

Merece sobre todo destacarse el relieve que en toda la metáfora tiene la palabra *nomos* en su sentido técnico-musical: “ley que rige una determinada melodía”¹⁷⁹. En *Protr.* 1.2.3-4 se juega con la palabra en sus diversos sentidos:

Ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ^ϛ, λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμῳ θεάτρῳ στεφανούμενος. Αἶδει δέ γε ὁ Εὐνομος ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Δώριον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἀρμονίας τὸν αἰδιον νόμον, τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσμα τὸ καινόν...

“De Sión saldrá la Ley, y el Logos del Señor de Jerusalén” (*Is.* 2.3), el Logos celeste, el verdadero competidor, que recibe la corona sobre el teatro del mundo todo. Canta, mi Eunomo, no la melodía de Terpandro ni de Cepión, ni la frigia, lidia o doria, sino la melodía eterna de la nueva armonía, que lleva el nombre de Dios, la nueva canción...

Clemente enfrenta el *nomos* de los cantores paganos al nuevo *nomos* de Cristo. Se ayuda, además, de la figura de otro cantor mítico, Éunomo (buen *nomos*) igualado a Cristo y de la cigarra que canta un canto *autónomo*¹⁸⁰ al verdadero Dios, para completar el juego de palabras. Probablemente pretende reflejar la idea de que los atisbos de verdad de los filósofos y poetas griegos no provienen de su propia sabiduría sino de la revelación divina, como implica ya en la imagen inicial de *Protr.* 1.1.3: “no es el canto de Éunomo el que mueve a la cigarra... ella va y canta por propia voluntad (ὃ δὲ ἐκὼν ἐφίπταται καὶ ἄδει ἐκὼν)”.

Pero es evidente que además de su sentido técnico, que colabora a la oposición de la nueva canción con la vieja, la palabra tiene un sentido más general al que para el

¹⁷⁷ Es sin duda una de las claves del éxito de Orfeo como mago y teólogo. Respecto a sus dos epítetos aquí, el *goes* está muy vinculado a la poesía y la música (Burkert 1962, 45) y el *sophistés* a la palabra.

¹⁷⁸ Versnel 1999 expone brillantemente que poesía y magia responden al mismo principio de creación de otro mundo. Pero *cf. infra* cap. VI.2.1.2: esta creación es parecida, pero no idéntica a la creación *ex nihilo* bíblica.

¹⁷⁹ *Cf.* West 1992, pp. 215-217, para este sentido técnico del término: opuesto al dítirambo en algunos autores, *nomos* puede colaborar a la oposición frente a los misterios báquicos que recorre toda la obra.

¹⁸⁰ *Protr.* 1.1.3: Αὐτόνομος tiene en griego una connotación casi siempre política, de independencia de la ciudad. Pero a veces (*Soph. Ant.* 821) también expresa independencia interior. No conozco ningún ejemplo, salvo este pasaje, de su empleo en contexto musical.

lector de Clemente, antiguo o moderno, es imposible sustraerse. *Nomos* significa “ley” en diversos sentidos¹⁸¹. Pero en ningún caso tiene en los ámbitos políticos, filosóficos y religiosos del paganismo el sentido de la *Torah* del Antiguo Testamento, Ley dada por el Dios único a su pueblo, que se completa y supera en la “Nueva Ley” de Cristo. El sentido bíblico de la palabra es expresamente recogido en la cita de Isaías que encabeza el párrafo citado: “De Sión saldrá la Ley, de Jerusalén el Logos”.

Sin entrar en complejas disquisiciones teológicas¹⁸², señalemos simplemente que son precisamente los adjetivos αἰδίος y καινός que acompañan al *nomos* de Cristo los que marcan una gran diferencia entre la idea pagana de *nomos* y la cristiana. “Eterno” (αἰδίος) no es un atributo del *nomos* en sentido político y en el sentido filosófico estoico y pitagórico es más la regla cosmológica que domina el mundo que la ley moral dada por Dios. Ser “nuevo” (καινός) es algo aún más extraño a un *nomos* que se concibe ante todo como tradición y costumbre, cuya antigüedad es garantía de autoridad. Sólo la metáfora del canto permite deslizar la noción cristiana de *nomos* sin suscitar demasiada extrañeza.

Ahora bien, el ejercicio constante de sustitución del orfismo que Clemente emprende en esta obra nos autoriza a pensar que este texto puede añadir valioso material a algunos datos que apuntan a que, al menos en el orfismo tardío, *Nomos* cumplía una función no desdeñable: sentada junto a Zeus (πάρεδρος) y padre de Justicia (*Dike* o *Dikaiosyne*) en las *Rapsodias* (OF 247-248), el *Himno Órfico* 64 se dedica por entero a esta divinidad abstracta¹⁸³. En esta línea propuse (II.3.3.2.2) la posibilidad de interpretar el νόμῳ de la laminilla de Roma del s. II (OF 491) en sentido personal. Esta teorización de *Nomos* compañero del Dios supremo, sostén de todo y salvador del alma del difunto, es testimonio de la coincidencia de intereses del paganismo tardío y el cristianismo.

5.2.4. *Pneuma*: soplo y Espíritu

Otro concepto metafísico cristiano introducido por Clemente mediante la metáfora musical es el de *pneuma*. El Espíritu divino que participaba ya en la creación (*Gn.* 1.2.) y que el cristianismo eleva a Tercera Persona de la Trinidad entra aquí disfrazado de soplo de vida necesario para tocar el instrumento (*organon*) divino, el

¹⁸¹ En origen la ley de la ciudad, concebida como costumbre de raíz divina, pero también se define en la sofística por oposición a la *physis* como ley humana artificial; en la legislación helenística e imperial, como la voluntad del *basileus* divinizado; en la filosofía estoica y pitagórica, como orden cosmológico regulador del mundo. Para estos y otros sentidos más particulares de *nomos*, cf. Gigante 1993².

¹⁸² Sobre la diferencia entre *nomos* pagano y cristiano, cf. *TWNT*, s. v. 1016-1077.

¹⁸³ Los primeros testimonios de personificación (Gigante 1993²) parecen ser Pind. *fr.* 169 S-M y Eur. *Hec.* 799.

hombre. Tras describir cómo la música del Logos armoniza el cosmos, describe su acción sobre el hombre (1.5.3-4):

ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λύραν μὲν καὶ κιθάραν, τὰ ἄψυχα ὄργανα, ὑπεριδῶν, κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν μικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἁρμολογούμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὄργανου καὶ προσάδει τῷ ὄργανῳ τῷ ἀνθρώπῳ. Ὅτι γὰρ εἰ κιθάρα καὶ αὐλὸς καὶ ναὸς ἐμοί·¹⁸⁴ κιθάρα διὰ τὴν ἁρμονίαν, αὐλὸς διὰ τὸ πνεῦμα, ναὸς διὰ τὸν λόγον, ἵν' ἢ μὲν κρέκη, τὸ δὲ ἐμπνέη, ὃ δὲ χωρήσῃ τὸν κύριον... Καλὸν ὁ κύριος ὄργανον ἔμπνουν τὸν ἄνθρωπον ἐξειργάσατο κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ·

El Logos de Dios, despreciando la lira y la cítara, instrumentos sin alma¹⁸⁴, armonizó por el Espíritu Santo este mundo, y es más, también el microcosmos, el hombre, su cuerpo y su alma: canta a Dios a través de este instrumento polifono y armoniza con este instrumento que es el hombre: “pues tú eres para mí una cítara, una flauta y un templo”¹⁸⁵. Una cítara por la armonía, una flauta por el soplo y un templo por tu razón, puesto que aquella vibra, ésta respira, y éste alberga al Señor... el Señor, soplando sobre este bello instrumento que es el hombre, lo hizo a su propia imagen.

El Espíritu Santo se introduce fácilmente con la metáfora musical. Pero hay que recordar además que el hálito (πνοιή) era también un concepto importante como elemento vivificador ya en la *Teogonía de Derveni*, que el comentarista traduce a la prosa como *pneuma* (col. XVIII.3) y que aparece en diversos testimonios posteriores que comentaremos detalladamente (VI.3.2 *infra*). La idea testimoniada como órfica (*OF* 421) de que el alma se aspira desde el aire no deja de tener un curioso parecido. Desde luego, la apologética judeocristiana no dejó de aprovechar la importancia del *pneuma* en la tradición órfica para introducirlo en sus propias falsificaciones (*OF* 378, 859). Volveremos sobre el tema en el capítulo siguiente, pues posiblemente esta convergencia de las tradiciones órfica y bíblica proviene de un común origen oriental de la imagen de un soplo divino en ambas. Lo que debemos señalar aquí es que el texto de Clemente sugiere la posibilidad de que la imagen de un soplo divino que anima al hombre como instrumento se encontrara ya –como la del cosmos como armonía musical– en ciertas especulaciones órfico-pitagóricas en las que el mismo Clemente se inspira para servir de molde a su concepto.

Lo mismo ocurre con la noción, próxima a ésta, del hombre como instrumento de la divinidad, que goza de gran predicamento entre los cristianos. La imagen tiene

¹⁸⁴ Este inciso le sirve para diferenciarse de la lira de Orfeo o de Apolo. El empeño en diferenciar a Cristo de sus *pendants* paganos, al tiempo que le viste con sus rasgos, no cesa en toda la obra de Clemente.

¹⁸⁵ Sobre este *adespoton* y textos bíblicos y paganos similares, cf. Skeris 1976.

precedentes bíblicos y también griegos¹⁸⁶. El texto de Clemente hace posible suponer que se utilizaba también en las especulaciones órfico-pitagóricas que le inspiraron. Ciertamente no hay otra referencia directa órfica al *organon* que la tardía *Cratera Menor*, aunque la imagen es bastante cercana a la de Clemente (ταὐτὸ καὶ ἀρμονία Μουσῶν τὰ τε ὄργανα πάντων: lo mismo es la armonía de las Musas y los instrumentos de todas las cosas). Pero la idea griega del poeta inspirado por la divinidad (Plat. *Ion* 534c), que tan bien encaja con la metáfora del *organon* (Plut. *De Pythiae Orac.* 404b, *Sept. Sap. conviv.* 163e) tiene su caso más célebre en Orfeo. Todo ello encaja tan bien con el esquema pitagorizante de Clemente que no es difícil suponer que sus fuentes ya contuvieran la idea.

5.2.5. *Palaios vs. kainos*

Hemos oído a Clemente decir que su melodía y su canción son nuevas (1.2.4: *kainós*). También le hemos oído proclamar que el Helicón y el Citerón están envejecidos (1.2.2: γεγηρακόσιν) y que los poetas leneos ya han alcanzado un estado de borrachera completa (1.2.2: τέλειον ἤδη παροινούοντας). Poco después dice (1.6.4): “El error parece antiguo y la verdad nueva (παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη, καινὸν δὲ ἡ ἀλήθεια φαίνεται)”. Recordemos que la *Cohortatio* animaba a apartarse de la “antigua superstición de vuestros padres” (36.4: παλαιὰ τῶν προγόνων ὑμῶν δεισιδαιμονία). El énfasis en la novedad del cristianismo frente a la decadente vejez del paganismo difícilmente puede exagerarse.

La novedad es, en cambio, una aspiración irrenunciable del mensaje cristiano¹⁸⁷. La Encarnación se produce en época histórica reciente, frente a la Revelación mosaica o los mitos griegos que tuvieron lugar mucho tiempo atrás. El cristianismo hace de esta novedad timbre de gloria y se desgaja del judaísmo en una oposición cada vez mayor a la tradición ancestral, con la voluntad de completar –cuando no sustituir– la Vieja Ley con la Nueva (2 *Co.* 5.17; *Ga.* 6.15). La presentación de una nueva verdad frente al antiguo error es aún más marcada en la relación con el paganismo, como muestran los pasajes de Clemente.

¹⁸⁶ Skeris 1976 (178-9, 193-196) analiza los precedentes bíblicos, y, sobre todo, platónicos y pitagóricos de la metáfora del hombre como instrumento divino, y su éxito entre los autores cristianos: p. e. Ps.-Just. *Cohort.* 8.2 y el comentario de Riedweg 1994 *ad loc.*, con múltiples paralelos.

¹⁸⁷ *Lc.* 22.20; *Ef.* 4.22-24. La expresión “Nueva Canción” también tiene raíces bíblicas: *Ps.* 33.3; 40.3; 96.1; 98.1; *Is.* 42.10; *Ap.* 5.9; 14.10.

Esta aspiración de novedad encaja además perfectamente con la dimensión temporal que la metáfora espacial de la conversión implica. La llegada es por necesidad después de la salida: el sujeto estaba antes en el punto de salida (Citerón, por seguir la metáfora clementina de los montes) y, si se convierte, estará posteriormente en la meta de llegada (Sión). La conversión supone sin remedio un traslado del antiguo lugar al nuevo lugar. Y al exhortar a la conversión se incita, por tanto, a preferir lo nuevo frente a lo viejo, una nueva religión frente a la antigua, una nueva vida frente a la anterior.

Precisamente este aspecto de novedad en el cristianismo merece el desprecio tanto de los judíos como de los griegos, cuya defensa de la religión se basa sobre todo en la tradición. Todo el mensaje de Celso, Porfirio, Juliano y demás neoplatónicos se centra en la conservación de lo antiguo, y lo antiguo (*palaios*) continúa siendo marca de autoridad mientras que lo nuevo (*kainos*) es rechazado. Este rasgo se acentúa incluso en época imperial, cuando el peligro impone la necesidad de categorizar la religión tradicional: la antigüedad venerable de la tradición órfica es la virtud que más contribuye a su revalorización en el paganismo tardío¹⁸⁸. Precisamente la diferencia en el trato que las autoridades dispensan a los judíos y a los cristianos ante comportamientos similares (p. e. ambos se niegan a sacrificar al emperador, pero sólo los cristianos son perseguidos) proviene de que los judíos no hacen más que seguir una tradición ancestral muy antigua, y en cambio los cristianos son una secta reciente que predica un mensaje de peligrosa novedad¹⁸⁹.

La defensa de los cristianos frente a la principal línea de ataque que sufren se articula en tres órdenes. Por un lado, tratan de mantener el vínculo con la tradición veterotestamentaria, a diferencia de diversas corrientes gnósticas y presentarse como herederos de la antigua Revelación bíblica, como el *verus Israel*, verdadera descendencia de Abraham en la que las antiguas promesas se cumplen¹⁹⁰. Esto les permite además apropiarse del argumento del judaísmo helenístico que reclamaba la prioridad cronológica respecto a los griegos, una alegación que sólo puede entenderse en este contexto de autoridad proveniente de la mera antigüedad¹⁹¹.

¹⁸⁸ Celso *apud* Orig. *CC* 1.14-16; Juliano *Ep.* 111 y 46; 136b1. Sobre Praetextato, *cf.* Gnifka 1993.

¹⁸⁹ *Cf.* Lane Fox 1986, 487.

¹⁹⁰ Iust. *Dial.* 11.5. Precisamente esta sujeción a las doctrinas de los ancestros es la base del reproche que los cristianos ortodoxos lanzan contra gnósticos y herejes, a los que acusan de proclamar una doctrina nueva que no entronca con los apóstoles. P. e. Teodoro *Epíst.* 118.5: “han abandonado la enseñanza que ha triunfado en las Iglesias del Dios Salvador hasta hoy, introduciendo una nueva y bastarda (καινήν καὶ νόθον) diametralmente contraria a la tradición de los Apóstoles, y combaten abiertamente a los que sostienen los antiguos mensajes (τὰ παλαιὰ κρατοῦσι κηρύγματα)”. *Cf.* Herrero 2005a y 2005b.

¹⁹¹ *Cf.* Pilhofer 1990.

Por otro lado, tratan de trasponer los términos de antigüedad y novedad a unas dimensiones cósmicas que permitan compatibilizar ambos términos. El *Himno Pascual* de Melitón de Sardes, por ejemplo, caracteriza al Logos con diversos pares de opuestos que culminan en su definición como *palaios* y *kainos* a la vez¹⁹². Es el mismo espíritu el que lleva a Clemente a puntualizar que esta novedad es compatible con la máxima antigüedad, pues existe desde siempre (*Protr.* 1.6.3):

Καί μου τὸ ἄσμα τὸ σωτήριον μὴ καινὸν οὕτως ὑπολάβῃς ὡς σκεῦος ἢ ὡς οἰκίαν· "πρὸ ἑωσφόρου" γὰρ ἦν, καὶ "ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος".

No consideres nuevo mi canto salvador al modo de un mueble o una casa: existía “antes del lucero de la mañana” (*Ps.* 109.3) y “en el principio era el Logos y el Logos estaba con Dios y el Logos era Dios” (*Jn.* 1.1).

En tercer lugar, y ésta es la vertiente que más nos interesa, encontramos en los apologistas una campaña de deslegitimación radical de la antigüedad como fuente de autoridad de la religión griega y en especial de la tradición órfica. Ser *palaiós* era una fuente de autoridad indiscutible para las canciones engañosas de Orfeo: Platón cita con veneración en las *Leyes* y en su *Carta VII* el *palaios logos* órfico. En cambio, en Clemente este adjetivo designa al error (παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη). No lo encontraremos con significado positivo en todo el *Protréptico*. En coherencia con ello, omite (*Protr.* 7.74, cf. IV.5.1.2 *supra*) el verso del *Testamento* que dice que “sobre esto (el monoteísmo) hay un *palaios logos*”, para evitar acudir a lo *palaiós* como fuente de autoridad en un contexto positivo. En el mismo espíritu deben interpretarse sus furiosos ataques contra dos conceptos cercanos, tan positivos en el ideario griego¹⁹³ como el *ethos* y la *syntheia*, por ejemplo en *Protr.* 10.90.2:

Τί δὲ τῷ δαλῶ τῷ θανατηφόρῳ τούτῳ προσπεφύγασιν, μεθ' οὗ καταφλεχθήσονται, ἐξὸν βιῶναι καλῶς κατὰ τὸν θεόν, οὐ κατὰ τὸ ἔθος Θεὸς μὲν γὰρ ζωὴν χαρίζειται, ἔθος δὲ ποιηρὸν μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν μετάνοιαν κεινὴν ἅμα τιμωρία προστρίβεται, ἵπαθῶν δὲ τε νήπιος ἔγνω, ὡς ἀπολλύει δεισιδαιμονία καὶ σώζει θεοσέβεια.

¹⁹² Mel. Sard. *Himn. Pasc.* 3-46. Cf. Agustín, *Conf.* 10.27: “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi?”. Estas formulaciones solucionan la tensión entre ambos principios que se percibe en pasajes como 1 Jn 2.7-8: “no os escribo un mandamiento nuevo (καινήν), sino el mandamiento antiguo (παλαιάν), que tenéis desde el principio (ἀπ’ ἀρχῆς). Este mandamiento antiguo (παλαιά) es la palabra que habéis escuchado. Y sin embargo, os escribo un mandamiento nuevo (καινήν)”. Cf. Herrero 2005b (en prensa).

¹⁹³ *Nomos* tiene casi siempre un sentido positivo que los cristianos guardan por la tradición bíblica de respeto a la Ley (aunque no faltan críticas al *nomos* como costumbre pagana, cf. *Protr.* 2, 22, 3). *Ethos* (y *syntheia*) tiene sentido positivo en general al hablar de religión o política (Plat. *Leg.* 808c) campos en que el respeto a la tradición domina, mientras que en el plano ético puede ser fuente de que arraiguen los vicios (Aristot. *EN* 1154a.33). Los cristianos aplican el segundo uso al primero, como si la costumbre del culto de los antiguos dioses fuera uno de esos vicios. Cf. Gnilka 1993, 104-113 sobre otros ataques cristianos a la *syntheia* y las *mores*.

¿Y por qué huyen hacia esta antorcha letal, por la que han de abrasarse, cuando podrían vivir con bondad según Dios, no según la costumbre? Dios concede generosamente la vida, pero la costumbre malvada, tras la salida de esta vida, ofrece un inútil arrepentimiento junto con un castigo, e “incluso un niño sabe por experiencia” (Hes. Op. 218) que la superstición destruye y la piedad salva.

Es digna de observarse la oposición entre el *ethos* y *theos*, resaltada mediante el juego de palabras que aprovecha la similitud fonética, e igualada a la oposición radical general entre *deisidaimonía* y *theosebeía*. Con este ataque a lo *palaiós* Clemente ataca la base de la autoridad de la religión pagana y del orfismo en especial. Si encontráramos la presencia de este último en los ropajes que vestían la música del Logos, lo encontramos ahora en el rasgo fundamental del canto rival, aunque el valor de la palabra que lo define se ha invertido. El juego de metáforas contribuye a facilitar esta inversión de valores cuya importancia en la visión del tiempo y de la historia difícilmente puede exagerarse. La canción nueva sustituye a la vieja, los misterios nuevos a los viejos, el *palaiós logos* es suplantado por el *kainós Logos*. En la obra de Clemente asistimos a un relevo en el que ambas partes se transmiten mutuamente. Un relevo, en la bella expresión de Halton (1983, 193), entre el “canto de cisne de la Antigüedad y el canto matinal de la Nueva Era”.

6. Los textos cristianos y la cuestión de la iconografía

La celebridad del Orfeo-Cristo no proviene tanto del pasaje de Clemente, sin embargo, cuanto de las diversas representaciones iconográficas, en frescos de las catacumbas romanas o en relieves de sarcófagos, que presentan a Cristo con los rasgos del Orfeo cantor: el bonete frigio, tocando la lira, rodeado de animales que escuchan embelesados¹⁹⁴. De las catacumbas cristianas de Roma, donde aparecen los más antiguos testimonios entre los siglos II y IV, este motivo iconográfico se extenderá por toda Europa en la Edad Media, convirtiéndose en una popular manera de representar a Cristo en frescos, mosaicos, relieves y miniaturas de códices¹⁹⁵.

Conviene diferenciar este caso del sincretismo que describimos en III.6 a propósito del Sello de Berlín (OF 679). Las representaciones de Cristo con los rasgos de Orfeo, en iconografía o literatura, no suponen una fusión de los dos personajes, como tampoco el centón del *Christus Patiens* a partir de las *Bacantes* supone una fusión de

¹⁹⁴ Sobre las seis pinturas de las catacumbas romanas, cf. Roessli 2005; sobre los sarcófagos, cf. Murray 1981. Ambos ofrecen una completa recopilación y comentario de la extensa bibliografía sobre la cuestión: destacamos sobre todo a Panyagua 1967, Stern 1974, Skeris 1976 y Pringent 1984.

¹⁹⁵ Friedman 1970. Un conocido ejemplo se encuentra en la Puerta de Platerías de la Catedral de Santiago. En la parte oriental destacan los mosaicos de la catedral de Rávena (Goldammer 1963).

Cristo y Dioniso. Sí implica reconocer que los dos personajes se pueden aproximar hasta presentar a uno con rasgos típicos del otro¹⁹⁶ sin que esta adopción de rasgos ajenos afecte a su personalidad: el texto de Clemente muestra que la personalidad de ambos permanece distinta e incompatible. En el *Sello de Berlín*, en cambio, un rasgo personal e intransferible como es la crucifixión de Cristo, se mezcla con otro también intransferible como es el nombre (Orfeo Báquico) y la amalgama resultante sí supone una fusión de los dos en un nuevo personaje sincretista –al modo del Zeus-Helios-Mitra-Fanes o el ejemplo clásico de Serapis–. Conviene tener presente esta distinción para explicarse por qué los apologistas rechazaban la posibilidad sincretista y sin embargo animaban la presentación bajo los moldes del cantor, cuya popularidad creciente demuestra la iconografía. Las precauciones antisincretistas pretenderían mantener la sutil línea que diferencia ambos tipos de representación.

La iconografía tiene sus propias claves y métodos y su relación con los textos es difícil de fijar. La única cuestión que nos atañe aquí es el largo debate sobre si la atribución de los rasgos del Orfeo cantor a Cristo proviene, como en el caso del *Protréptico* de Clemente, de su papel de patrón de los misterios y por tanto hay una clave religiosa de interpretación¹⁹⁷ o si, por el contrario, se trata pura y simplemente de la adopción cristiana de un motivo decorativo que ya era de gran popularidad en medios paganos, fuera de todo sentido religioso. Sólidos, en verdad, son los argumentos que apuntan en esta dirección¹⁹⁸: la representación del mito permitía unir en un mismo tema multitud de animales exóticos y salvajes y motivos naturales de gran efecto decorativo; los poetas latinos habían hecho de él un gran tema literario¹⁹⁹ en conexión con la imaginería bucólica que encontramos en estas representaciones; pero sobre todo, el mito del Orfeo cantor nunca había estado muy unido a su papel de teólogo y patrón de los misterios, ni en literatura ni en iconografía²⁰⁰. El único texto que une firmemente ambas

¹⁹⁶ El tema del cantor era además de especial facilidad como símbolo aplicable a otros personajes (p. e. Frontón *Epistulae* 4.1 sobre Marco Aurelio). Tampoco Cristo es el único personaje cristiano al que se aplican los rasgos del cantor: San Juan en el anillo del British Museum (*OF* 679 II), o David en las representaciones judías (cf. n. 202 *infra*).

¹⁹⁷ Eisler 1925 es quien con mayor denuedo intentó identificar el mito del cantor con los misterios y, por tanto, una base mística en el uso cristiano de la imagen.

¹⁹⁸ Frente a Eisler 1925, se muestran escépticos sobre un profundo significado religioso, entre otros, Boulanger 1925, Stern 1974 o Skeris 1976.

¹⁹⁹ Segal 1989 sobre los pasajes de Virgilio y Ovidio. Friedman 1970 sobre su recepción en la Edad Media.

²⁰⁰ Se mencionan a veces en yuxtaposición (cf. IV.2.1 *supra*), pero nunca se identifica firmemente el canto con las *teletai* o la teología. También en la tradición iconográfica los temas órficos (p. e. la pintura citada por Hipólito, *Ref.* 5.20.4) parecen desligados del mito del Orfeo cantor. Por supuesto, éste aparece como cantor en representaciones del Más Allá (*Aen.* 6.645) o la pintura del Elíseo de Polignoto citada por Paus. 10.30.6), pero también aparecen otros cantores como Támiris: no hay una relación clara y precisa entre la importancia escatológica que pueda tener Orfeo y el mito de su canto que domina la naturaleza.

facetas, haciendo del contenido de la canción de Orfeo los propios misterios, es precisamente el de Clemente, pero la clara intención apologética de esta estrategia ya descrita no existe en las representaciones iconográficas. No contraponen un Orfeo al otro, pues no se dirigen directa ni indirectamente a una audiencia pagana, sino a los cristianos que frecuentan las catacumbas. Su paralelo, más que el texto de Clemente, es el de Eusebio en el *De laudibus Constantini*, que usa retóricamente el mismo motivo, pero sin intención apologética ninguna y en el que la dimensión religiosa brilla por su ausencia²⁰¹.

Es muy posible que Clemente, más que inspirar con su texto las discutidas imágenes, se inspire ya en ciertas representaciones iconográficas a las que añade un nuevo significado apologético, pues su explícito apoyo en la figura de David para justificar la presentación del Logos como cantor (*Protr.* 1.5.1-4) reproduce exactamente el proceso iconográfico por el que los rasgos del Orfeo cantor pasan a Cristo. Con toda probabilidad los artistas cristianos se inspiran en las representaciones judías de David con los rasgos de Orfeo²⁰². Los efectos de la música de ambos personajes tenían algunos aspectos coincidentes: el rey David era guitarrista y cantor, y con su música había sabido librar a Saúl de la locura. Además, las profecías mesiánicas de una Edad de Oro traída por un descendiente de David, en las que pacerían juntos “el lobo y el cordero, la pantera y el cabrito, el ternero y el león” (*Is.* 11.6) tenían una clara posibilidad de representación iconográfica en el mito del cantor que atrae a los animales²⁰³. Lo que atrae a los judíos de Orfeo no es, pues, su faceta de teólogo dionisiaco, sino de citaredo apolíneo, y los cristianos, al heredar de ellos este motivo, no cambian de orientación. En efecto, la música como medio de acercar el alma a Dios tiene una importancia creciente en el cristianismo primitivo y lo que Cristo toma de Orfeo es su faceta de músico excepcional²⁰⁴. Incluso sin mencionarlos ya en relación con Orfeo, la popularidad de los

²⁰¹ Roessli 2002. Cf. los textos de Clemente y Eusebio en *App.* 1 y 2.

²⁰² El mosaico de Gaza y los frescos de Dura-Europos son los más conocidos. Otras representaciones menos famosas en mosaicos minorasiáticos en Tülek 1998. Otra fuente más lejana de inspiración, sobre todo por la especial relevancia de los corderos entre los animales representados, es el Hermes crioforo. Para la confluencia del tema de Hermes crioforo con las escenas bucólicas del pastor, cf. Roessli 2005.

²⁰³ La confluencia de estas profecías con la tradición bucólica es obvia desde la *Égloga IV* de Virgilio, que utiliza precisamente estas imágenes para anunciar una nueva Edad de Oro (la mención al canto de Orfeo en el v. 55 juega claramente con su asociación al tema bucólico). La coincidencia puede no ser sólo casual: Lane Fox 1986, 652 sugiere que Virgilio, que reconoce su admiración por la Sibila, pudo inspirarse de *Oráculos Sibílicos* de fabricación judía que contuvieran este tipo de imágenes de raigambre bíblica. En cualquier caso, la famosa *interpretatio christiana* del poema virgiliano no dudó en aprovechar la similitud.

²⁰⁴ Quasten 1930, Skeris 1976.

símbolos del plectro y la lira (Clemente incluía la lira entre las *sphragides* cristianas en *Paed.* 3.11.59) se mantiene entre los cristianos durante largo tiempo²⁰⁵.

Es cierto que las catacumbas y los sarcófagos, como lugares de enterramiento, invitan a pensar en el Más Allá; que la Edad de Oro adquiere en el cristianismo una dimensión sobre todo escatológica; que la música tiene un poder evocador que induce al misticismo; y que la asociación del Orfeo cantor con otros aspectos del mismo personaje, como fundador y poeta de los misterios o autor del *Testamento*, puede no habersele ocurrido sólo a Clemente, sino a otros espectadores de las imágenes, o a los artistas mismos. Pero es imposible ir más allá de una libre asociación de ideas: si la presencia de un elemento del orfismo no supone necesariamente la de todos los demás, según venimos insistiendo, mucho menos aún en el caso del Orfeo cantor, cuya separación de los temas religiosos de la tradición órfica es evidente y sólo es rota por la estrategia apologética de Clemente. Boulanger (1925, 163) dijo: “el citaredo de las catacumbas no es el doctor del orfismo, el profeta de la inmortalidad y del monoteísmo”. Ochenta años después, nada autoriza a cambiar esta opinión.

7. El triunfo de las estrategias cristianas en la tradición posterior

No debemos cerrar el capítulo sin mencionar que las estrategias de selección, manipulación y presentación de la tradición órfica que practicaron los apologistas cristianos lograron un triunfo total que determinó la percepción del orfismo hasta el siglo XIX y que aún perdura en parte hoy día. Es especialmente interesante que, una vez superados los motivos apologéticos que dieron lugar a las estrategias estudiadas, sus resultados continuaron perviviendo en circunstancias muy diferentes.

Sabemos ya que el Cristo-Orfeo que encontramos en la iconografía primitiva y en los textos de Clemente y Eusebio fue tremendamente popular tanto en Bizancio²⁰⁶ como en Europa occidental, más aún desde que, terminada la batalla apologética frente al paganismo, Orfeo como figura literaria resurgió en la Antigüedad tardía de la mano de Fulgencio y Boecio, cuando ya no representaba la religión rival y se le podía identificar sin problemas con Cristo. La imagen inaugurada por Clemente, despojada de su carga apologética, perdurará durante siglos en la consideración de Cristo como *Noster Orpheus*²⁰⁷.

²⁰⁵ Goldammer 1963, 229 señala diversos pasajes. Cf. sobre todo Skeris 1976.

²⁰⁶ Pòrtulas 2000.

²⁰⁷ Friedman 1970, Vicari 1982.

Pero de la literatura apologética no sólo pervive el Orfeo cristiano. El Orfeo profeta y fundador de la religión pagana que los cristianos, como sus rivales neoplatónicos, con tanta insistencia pregonaron, pervive también como tal a lo largo de la Edad Media²⁰⁸ y eclosiona definitivamente en el neoplatonismo renacentista. La diferencia es que lejos del ambiente de polémica apologética en que se Orfeo surge como representante del paganismo, su figura es ahora considerada muy positivamente, como símbolo de una mística pagana cuya conciliación con la verdad cristiana se cree posible. El *Testamento* cobró un nuevo auge en el Renacimiento, pero esta vez no enfrentado a las doctrinas anteriores de Orfeo, como en época de la apologética, sino como culminación lógica de su teología pagana, vista por supuesto bajo el prisma neoplatónico²⁰⁹. El elemento clave de esta representación de Orfeo a la cabeza del paganismo, su prioridad respecto a Homero, es heredada de neoplatónicos y cristianos a través de la Edad Media²¹⁰ y el Renacimiento y no será puesta en duda hasta Lobeck, que en 1829 inaugura el tratamiento crítico de la tradición órfica²¹¹.

Sin embargo, aún el estudio moderno del orfismo cae en ocasiones en las redes de la apologética cristiana, por acción o reacción: bien en la percepción del orfismo como un cristianismo *avant la lettre*, como un sistema doctrinal sostenido por los “órficos”, que presentaría diversos rasgos semejantes al cristianismo (p. e. el sacramentalismo), o bien en el rechazo de la presencia de cualquier elemento parecido al cristianismo en el paganismo griego. Ambas posturas, cuyas ramificaciones se examinaron en el capítulo I, tienen tan claros paralelos en las presentaciones cristianas del orfismo que es fácil ver una herencia, inconsciente la mayor parte de las veces, de las categorías de percepción de la religión griega que los cristianos transmitieron, una herencia que el estudio de sus estrategias debe ayudar a reconocer.

Ahora bien, si las categorías cristianas distorsionan sin duda la realidad, debemos preguntarnos si no pueden también iluminarla. Parámetros como la oposición radical politeísmo vs. monoteísmo son claramente determinados por la perspectiva cristiana, pero una vez reconocido este hecho, pueden ser útiles para examinar la noción

²⁰⁸ Por poner sólo dos ejemplos célebres, Tomás de Aquino (*Commentarium de anima*, 1, 1, lect. 12 et 190), y Dante (*Convivio*, 2, 1, 3) lo sitúan a la cabeza del los grandes sabios civilizadores del paganismo.

²⁰⁹ P. e. en las obras de neoplatónicos como Pico della Mirandola o Ficino. Cf. Walker 1953 sobre el Orfeo cristiano-neoplatónico del Renacimiento.

²¹⁰ P. e. Pselo (s. XI), comentando la *σειρὴν χρυσεῖην* de Homero, dice que éste la introdujo en la *Iliada* “después de haber asistido con frecuencia a los misterios órficos” (*Aur. Cat.* 164-167 Duffy). De hecho, la cadena de oro de las Rapsodias es uno de los más claros elementos homéricos (West 1983, 237s).

²¹¹ Tan sólo Böhme, en su más conocida obra de 1970 y otras posteriores, persiste en una romántica e increíble prioridad de Orfeo, al que sitúa en época micénica.

de la unidad o multiplicidad de la divinidad. La cuestión en torno al sacramentalismo es fruto claro del interés cristiano, pero sirve para introducir la cuestión de hasta qué punto la idea de la teofagia estaba presente en el sacrificio. Igual que los trágicos, con sus aproximaciones unilaterales y subjetivas a la religión, iluminan ciertos aspectos de ésta (p. e. Eurípides en las *Bacantes*), la perspectiva externa de los cristianos arroja al menos nuevas preguntas sobre la religión, y en lo que nos atañe aquí, sobre la tradición órfica. En el capítulo siguiente veremos en qué medida los textos apologéticos no sólo distorsionan el orfismo, sino también, en ocasiones, lo iluminan.

VI. El orfismo a la luz de los textos cristianos

1. Valor de la percepción de los cristianos

Todas las estrategias de los apologistas analizadas en el capítulo anterior muestran una relativa deformación de la información que transmiten sobre el orfismo, que sin embargo no puede ir demasiado lejos, porque para resultar plausible necesita mantener un cierto anclaje en la realidad. Lo que en este último capítulo vamos a investigar es si esa perspectiva externa y en ocasiones deformante, que aborda el orfismo desde el interés cristiano, puede en ocasiones arrojar nueva luz sobre el contenido del orfismo, precisamente porque lo enfoca desde una perspectiva única¹.

Cuando los cristianos encuentran similitudes en el orfismo, sin duda hay un gran ingrediente de proyección de las propias categorías en un fenómeno ajeno a ellas, pero también es cierto que deben encontrar algún enganche que les sugiera esta *interpretatio christiana*. De los estudiosos modernos que inconscientemente han reconstruido un orfismo demasiado similar a un modelo cristiano tampoco puede decirse que hayan incurrido en ese error por impericia o falta de rigor. El orfismo ofrecía ciertos aspectos semejantes, si bien no idénticos, que bastaban para inducir a error a las mentes más preclaras y el deseo de no proyectar categorías cristianas no debe excederse por el lado contrario e impedir reconocer estos aspectos².

Nos restringimos a los textos ya examinados como fuente. Allí donde los apologistas vieron un rasgo similar a las propias doctrinas en la tradición órfica, que les llevó bien a atacarlo como competencia, bien a utilizarlo como apoyo, debemos examinar hasta qué punto este elemento del orfismo corresponde en realidad a tal visión cristianizante. Esto nos conduce a una cierta labor de comparación entre orfismo y

¹ Un interesante caso de una perspectiva externa a la que un estado similar de espíritu lleva a acertar en su descripción de una realidad distinta pero similar es señalado por Kingsley 1995, 209-210: la filosofía cristiana medieval, desde los traductores siríacos de Aristóteles a Gerardo de Cremona, Guillermo de Moerbeke, Alberto Magno y Tomás de Aquino, acertó, paradójicamente, a través del error provocado por la proyección de sus propias categorías: traducen la expresión pitagórica *phylake* como “prisión” de las almas condenadas, en vez de “puesto de guardia” como suponía Aristóteles para adecuarlo a su visión cosmológica del centro como el lugar supremo (*De Cael.* 293b1-4). Pero este error de traducción les sitúa mucho más cerca del sentido originario de Filolao y los pitagóricos que del sentido derivado de Aristóteles. La coincidencia proviene de una disposición similar de espíritu, más tendente a una concepción mitológica del cosmos.

² Mansfeld 1981 aplica un método similar al buscar los precedentes del pesimismo gnóstico en la filosofía presocrática griega (Empédocles, Heráclito, Parménides y el orfismo). Ello no supone extrapolar sin más las ideas gnósticas, sino usarlas como foco para rastrear sus precedentes en estos pensadores y calibrar en qué medida se parecen.

cristianismo, limitada a las cuestiones que se desprenden de los textos, acerca de la cual conviene aclarar algunos puntos.

En primer lugar esta comparación no se produce entre dos fenómenos simétricos en su modo de existencia: en el capítulo I expuse mi visión del orfismo como una teología de los misterios en que la práctica ritual efectiva es secundaria respecto a la especulación teológica y no hace falta repetirla aquí. Simplemente hay que señalar que la estructura social del cristianismo es radicalmente distinta y que de esta diferencia fundamental proceden muchas otras: las comunidades cristianas y la organización jerárquica de la que se dotan, la localización de la identidad en un grupo autodefinido como “cristianos” son totalmente ajenas al orfismo. La falta de la oposición ortodoxia / heterodoxia, o de una labor de sistematización doctrinal del conjunto de nociones teológicas que se van acumulando en la tradición órfica, son resultado directo de esta diferencia social básica.

Además hay que recordar que ni el orfismo ni el cristianismo son realidades totalmente estables y uniformes. Un cuadro comparativo, tan útil en otro tipo de comparaciones en que las posiciones de los elementos comparados son más fijas (p. e. Platón y Aristóteles) es inconveniente en este caso, pues simplifica en exceso la realidad: en ambos campos las ideas evolucionan en el tiempo y además no son entendidas de igual manera por todos sus intérpretes en un momento dado. Parece más adecuado establecer los dos polos extremos (p. e. trascendencia vs. inmanencia) y comprobar, partiendo de los textos, en qué punto de la línea que cubre la distancia entre ambos tienden a situarse la teología órfica y la cristiana. El objetivo fundamental es conocer más a fondo el orfismo y por ello el análisis de los datos órficos será todo lo exhaustivo posible. El cristianismo primitivo no interesa aquí más que como punto de apoyo de la comparación, como foco iluminador de las nociones órficas, y por ello trataré de resumir con brevedad la complejidad de su teología y sus formas de experiencia, evitando en lo posible que la simplificación deforme la realidad y con las oportunas remisiones a los estudios que lo analizan en profundidad.

Pese a todas estas diferencias y asimetrías, la comparación es posible y deseable. En el orfismo coexisten nociones teológicas y una experiencia religiosa cercana a los misterios. En el cristianismo también se encuentran ambos aspectos y los textos de los apologistas establecen relaciones, de identidad u oposición, entre la teología y la experiencia de uno y otro. El estudio de estos textos –por este orden: primero la teología

(teo- y cosmogonía y antropología) y luego la experiencia— puede iluminar ambos aspectos del orfismo por contraste con los cristianos.

El método comparativo se utilizó con gran profusión en la investigación de las relaciones entre los misterios y el cristianismo³. El interés casi exclusivo en la cuestión de la influencia hizo proyectar en demasía sobre los misterios nociones cristianas, o como reacción, concentrarse en agrandar las diferencias, pero la comparación sirvió también para profundizar en el conocimiento de los misterios. Aquí intentaré evitar incurrir en el error y obtener la máxima ventaja posible de la comparación, centrándome en los paralelismos y diferencias y dejando la cuestión del origen de las similitudes para el final. Importa la analogía entre las nociones más que la genealogía entre ellas, que puede inducir a proyectar ideas posteriores sobre sus supuestos precedentes.

2. Aspectos del orfismo susceptibles de interpretación cristiana

2.1. Los dioses y el cosmos

Tanto o incluso más que el destino del alma humana, a los poetas órficos les preocupaba, en la más pura tradición griega, el origen de los dioses y el cosmos. La naturaleza y destino del hombre ocupa solamente el final de las teogonías órficas⁴, o bien es el tema de otros géneros de menor difusión y prestigio como las catábasis. Lógica consecuencia de ello es que la gran mayoría de los fragmentos conservados tanto por paganos como por cristianos tienen un contenido teogónico y cosmogónico. Las nociones teocosmogónicas de los poemas órficos ya suscitaban un gran interés entre los autores antiguos y no es menor el que han despertado entre los modernos, no sólo por su valor intrínseco sino por su relación con otras cosmogonías griegas y orientales y con la filosofía presocrática⁵.

Los autores cristianos, como hemos podido comprobar, no son una excepción, pues la inmensa mayoría de sus citas órficas se refieren también a estos temas, tanto para atacar el politeísmo de los mitos teogónicos órficos como para apoyarse en su pretendido monoteísmo. Pese a todas las exageraciones y estrategias de manipulación descritas, no cabe duda de que parten de una base cierta. A un esquema politeísta los poemas órficos unen una clara tendencia monista manifestada en varios de los textos

³ Cf. referencias en I.1.

⁴ O incluso puede estar totalmente ausente, como en los *Himnos*, o probablemente, la misma *Teogonía de Derveni*, centrada en Zeus y que no hay pruebas de que recogiera ni siquiera la muerte de Dioniso.

⁵ West 1983 y Martínez Nieto 2000 para la situación de las teogonías órficas y otras en el ámbito griego y Bernabé 1997 para las correspondencias orientales y 2004b para la relación entre orfismo y presocráticos.

que hemos estudiado. Falsificaciones como el *Testamento* parten de poemas anteriores que celebraban la unidad de la divinidad, un rasgo que aparece ya en los más antiguos testimonios órficos como uno de sus grandes logros intelectuales⁶. La tarea que se presenta es doble: primero, desentrañar qué hay de verdad tras las exageraciones cristianas por ambos lados, el politeísta y el monoteísta, y qué es pura proyección, antigua o moderna; y segundo, describir cómo pueden conjugarse y coexistir ambos extremos en apariencia opuestos. Para ello habrá que observar qué temas fueron percibidos por los apologistas como cercanos u opuestos a sus nociones teológicas, qué grado de similitud y de compatibilidad hay realmente entre las concepciones cristianas y órficas de los dioses, del cosmos, y de la relación de los dioses con el cosmos.

2.1.1. Teo- y cosmogonía: el dios increado y su creación.

Es patente a primera vista la diferencia fundamental entre el Dios bíblico, único e increado y la sucesión de dioses teogónicos. Atenágoras (*Leg.* 17.1-18.6) hace especial hincapié en el verbo *genesthai* que marca la generación y, por tanto, la materialidad corruptible de los dioses de las teogonías. Por supuesto la lógica sucesoria de los mitos teogónicos no es más que un escándalo absurdo, sin la menor profundidad teológica ni cósmica, para cristianos como Orígenes o Gregorio de Nazianzo (*cf.* IV.4.4-5 *supra*), que los toman como objeto favorito de sus ataques, burlándose del πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε por el simple hecho de esta paternidad y su propia filiación de otro dios, una imagen ridícula a sus ojos.

Lactancio es la única excepción. En efecto, vimos que consideraba (*DI* 1.5.4 citado en IV.4.6 *supra*) al Protógono de las *Rapsodias* una expresión imperfecta del dios increado. Orfeo, según él, habría intuitido en Protógono al *deum verum et magnum*, al que habría llamado así porque antes que él nada había sido engendrado (*quod ante ipsum nihil sit genitum*). Le llama también Fanes porque, cuando aún no había nada, apareció el primero de lo infinito y existió (*quod cum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit*). A falta de expresión mejor, habría dicho que nació del aire inabarcable (*ex aere inmenso natum esse dixit aliud enim amplius quod diceret non habebat*). Hay tres aspectos que Lactancio destaca de Protógono como compartidos con el Dios bíblico: ser el primero, ser el único principio y ser el creador del cosmos. Los

⁶ En la teogonía del *P. Derveni* la ingestión de Zeus de todo el universo incluye a los demás dioses, de modo que al tenerlos en sí, forman parte de él tras ser recreados pues Zeus es principio y fin de todo y está en todo. el himno a Zeus en que culmina esa teogonía (*OF* 14) es aludido por Platón (*Leg.* 4.715e) y será ampliado, bajo el mismo principio monista, en versiones sucesivas (*OF* 31 y 243).

tres aspectos, que surgen de las imágenes mitológicas seleccionadas por el poeta órfico, están íntimamente entrelazados, pero considerémoslos en este orden lógico.

A diferencia de los otros apologistas, Lactancio toma las expresiones de nacimiento y generación no literalmente sino como una metáfora que encerraría nociones expresadas en la tradición bíblica con otras imágenes. Este paso intelectual, ya sea propio de Lactancio o de los círculos filosóficos que le inspiran, tiene gran importancia: él mismo ha de reconocer que el Dios eterno e increado no tiene cabida en el esquema teogónico, pues forzosamente ha de nacer (como la propia etimología de teogonía indica), pero intenta buscar un contenido más allá de la metáfora. El matiz que le sirve de enganche para arrastrar al dios de las *Rapsodias* a una interpretación bíblica es el rasgo de “primer nacido” que proclama su nombre Protógono. También interpreta así el de Fanes, como si se debiera a que “aparece”, pero ahí claramente se desvía del sentido original, pues la raíz de φαίνω hacía referencia en el poema órfico a su luminosidad. Sin embargo, Lactancio sí acierta al ver en el nombre de Protógono un elemento de primacía, que no le convierte en un dios increado, pero sí lo hace el dios *primo-genitus*, poseedor de la *praestantissima potestas* y del *principatus*⁷.

Probablemente este nombre propio que tanto enfatiza la prioridad temporal fue antes un epíteto que designaba a otro dios primordial (seguramente Urano) y que un poeta órfico tuvo la idea genial de sustantivar en una divinidad de ese nombre. Un dios cuya esencia es ser el primer nacido implica que las generaciones divinas anteriores no pueden considerarse producto de nacimientos, sino simples surgimientos del estado caótico inicial⁸. El esquema teogónico no permite un dios increado, pero sí postular un dios que *inaugura el paso del caos primordial al orden cósmico*: la sustantivación de Protógono marca un principio inaugural del que el mito tradicional de las sucesiones carecía. Si Protógono está ya presente en el *P. Derveni*, esta idea sería una intuición propia de un poeta-teólogo órfico, tal vez a partir de influencias orientales y/o de la búsqueda de la *arché* en la filosofía presocrática, presentado así en términos míticos⁹.

⁷ Lactancio es original en este punto también respecto a las interpretaciones neoplatónicas de las *Rapsodias*: tanto Proclo como Damascio toman como representación mítica del Uno a Tiempo (Brisson 1987, 70 y 1991, 171).

⁸ Las generaciones anteriores serían Chronos y Ananke si, como parece, la figura de Protógono se sustantiviza en las *Rapsodias* y la *Teogonía de Jerónimo y Helánico* y no está aún presente en la *Teogonía de Derveni* (Betegh 2004). El carácter abstracto de sus predecesores (Tiempo, Necesidad) facilita que no se consideren estrictamente nacidos, del mismo modo que otro verso órfico citado ya por Platón (*Crat.* 402b = *OF* 22) supone que Océano y Tetis es el primer matrimonio, como si la unión anterior de Urano y Gea no fuera digna de tal nombre. Esta interpretación forzada puede ser fruto de la acumulación de distintas genealogías divinas (West 1983, 119s).

⁹ Cf. West 1983 y Brisson 1990 para la defensa de la presencia de Protógono-Fanes en la teogonía de Derveni.

Pero si, como parece más probable, la *Teogonía de Derveni* no tiene aún a Protógono como personaje, sino que esta palabra adjetiva a Urano en el papiro, es posible pensar que la sustantivación de este “dios primero” es fruto de la recepción en las teogonías órficas posteriores de ideas cosmológicas platónicas¹⁰.

En cualquier caso, el carácter bisexuado de Fanes es, según Lactancio, la única forma en que Orfeo puede expresar que es el único principio de generación, pues “no concebía otra forma de generar si no tenía la fuerza de un sexo y del otro, como si copulara con él mismo y sin coito no pudiera procrear” (*DI* 4.8.4). Efectivamente, Fanes no necesita de *partenaire* para sus actos creadores, al contrario que otras generaciones de dioses. Al igual que su carácter bisexuado, el sobrenombre de Eros indica que la fuerza creadora (concebida como de naturaleza sexual) radica sólo en él. Unas generaciones después, el que Zeus se una con su madre (Deméter) e hija (Kore) para engendrar a Dioniso supone otra forma de expresar que el nuevo rey, Dioniso, tiene un origen unitario y no dual, pues su ascendencia se reduce a una sola línea genealógica. El poeta órfico parece insistir, con estas imágenes tomadas de la tradición mítica¹¹, en la unicidad de la creación, lo cual equivale, en el ámbito mítico, a la búsqueda de una única *arché* en la filosofía presocrática. Lo que más importa, de hecho, en todo el proceso cosmogónico descrito por los poemas órficos es destacar la unidad original de la multiplicidad de los elementos: “¿Cómo todas las cosas me serán una sola y cada una por separado?” es la pregunta impaciente de Zeus a Noche¹². El monismo que se trasluce es, en efecto, paralelo al judeo-cristiano que supone al Dios bíblico único origen de todo, salvo en las tendencias dualistas que cuajarán en diversas corrientes gnósticas y sobre todo en el maniqueísmo. La coincidencia en el monismo es sin duda un foco de atracción de los paralelos que los apologistas trazan entre la teología órfica y la propia, igual que del gusto neoplatónico por las teogonías órficas que son adaptables a su monismo filosófico.

¹⁰ El Demiurgo del *Timeo* parece el precedente más obvio. Cf. Burkert 1992, Bernabé 2002c y Betegh 2004 para la idea de que el πρωτόγονος del papiro adjetiva a Urano, y de que lo que Zeus devora es el falo de éste (lo que tiene un claro paralelo hurrita) y no a Fanes, que no aparecería en esta teogonía.

¹¹ La bisexualidad o el incesto son comunes a relatos mitológicos de diversas culturas. Otras imágenes que enfatizan un principio unitario son la masturbación del dios egipcio Re o el huevo cosmogónico (Bickel 1994, 72). Una buena recopilación de mitos cosmogónicos orientales con estas y otras imágenes ha sido editada por Eliade 1964.

¹² *OF* 237. Esta preocupación sólo parece explícita en las *Rapsodias*. Ya en la teogonía de Derveni hay una pregunta a la Noche (*OF* 6), pero parece mucho más encaminada a la consecución del poder que a la filosófica inquietud de lo Uno y lo múltiple, posiblemente reflejo de la especulación postplatónica. El huevo del que nace Fanes (*OF* 78-79, 114-116) es también símbolo claro del monismo del origen del universo.

Pero más relevante aún que la prioridad temporal y la autosuficiencia monista de Protógono es su actividad creadora y demiúrgica, cuyo paralelismo con la creación de la tradición judeo-cristiana tiene un grandísimo interés. Señalemos que esta actividad creadora es ya parte fundamental de la *Teogonía de Derveni* esté o no en ella Protógono, pues Zeus se presenta como el que da origen a los dioses y el universo. Lactancio no desperdicia la ocasión de proponer que esta creación órfica es asimilable a la bíblica, para lo que incluso soslaya las imágenes de generación sexual, que para él son puramente secundarias y habla de “fundación” (*conditrix, condiderit*) del Cielo y Tierra, traducción latina de la κτίσις que designa la creación bíblica (p. e. *Col* 1.15), asimilando al dios órfico al *fabricator mundi* y *opifex rerum* de Ovidio. No sólo Lactancio ve en el orfismo un paralelo a la creación judeo-cristiana: ya Clemente interpreta el epíteto μητροπάτωρ de un himno órfico (probablemente a Zeus como dios supremo) como portador de la idea de una creación ἐκ μὴ ὄντων¹³.

Sin duda hay mucho de proyección inconsciente y manipulación consciente del material órfico en los testimonios de Clemente y Lactancio. Pero no todo es pura fantasía en el paralelismo que intentan trazar. W. K. C. Guthrie, uno de los mayores estudiosos del orfismo y la filosofía griega del siglo XX, propuso que la única idea original de las teogonías órficas era precisamente la introducción de un dios creador, más próximo al Dios judeo-cristiano que a las ideas griegas de reordenación cosmológica de la materia. Su propuesta no ha sido desmentida e incluso ha sido aceptada con matices¹⁴. Ante una cuestión de tal relevancia merece la pena detenerse y examinar con detalle hasta qué punto se asemejan las concepciones órficas y las judeo-cristianas.

Es peligroso hablar, como se suele hacer alegremente, de la idea judeo-cristiana de la creación como si fuera un bloque monolítico. La especulación en torno a los orígenes evoluciona dentro de la Biblia misma y, desde luego, en sus muy diversas interpretaciones posteriores. El tema es de una gran complejidad¹⁵, pero puede tratarse de resumir las líneas principales sin que la forzosa simplificación que la brevedad impone no las distorsione. Los primeros versículos del *Génesis* en la versión de los LXX dicen:

¹³ Lact. *DI* 1.5.4-13, *Epit.* 3; Clem. Alex. *Strom.* 5.14.125.

¹⁴ Guthrie 1952, 106; Parker 1995, 492 advierte con razón de la diferencia con la creación bíblica. Sobre las diversas cosmogonías en ámbito griego, cf. Martínez Nieto 2000.

¹⁵ Para un tratamiento por extenso de la cuestión, cf. May 1978 y Runia 2002.

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενήσθητω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς...

En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. Y la tierra era invisible e informe y la sombra estaba sobre el abismo, y el espíritu de Dios se extendió sobre las aguas. Y dijo Dios: “Hágase la luz” y se hizo la luz...

Alrededor de estos versículos hay un vivo debate tanto en círculos judíos como cristianos desde época helenística hasta bien entrado el siglo V¹⁶. La cuestión que se les plantea es adecuar a las categorías de la filosofía griega la idea bíblica de la absoluta primacía y trascendencia de Dios respecto al universo material creado por Él, una noción expresa tanto en estos versículos como en muchas otras referencias de ambos Testamentos. El problema principal estriba en la materia con la que Dios crea el cielo, la tierra y los demás elementos del cosmos. Si es preexistente, se corre el riesgo de crear un ente independiente de Dios y de romper el monismo que es la base fundamental de la teología judeo-cristiana. Pero si se concibe como procedente (o emanada) de Dios mismo, la trascendencia de Dios y la independencia del creador respecto a su creación queda en entredicho.

El *Timeo* platónico es el principal modelo al que desde el judaísmo helenístico alejandrino se acude para encajar la creación bíblica en moldes filosóficos. Siguiendo el patrón del *Timeo*, la materia es concebida por Filón y diversos cristianos como Justino o Clemente como preexistente a la Creación, es decir, no creada por Dios, pero sin otorgarle un status de ἀρχή activa pues el único principio creador es Dios. El “dualismo monárquico”¹⁷ que encierra esta posición no deja de ser inconsistente y tener un principio interno de contradicción, pues por inerte y carente de *status* activo que sea la materia, al no ser creada por Dios se introduce un principio cosmológico independiente de él. Con Gregorio de Nisa y Agustín se perfecciona la teoría de la creación *ex nihilo*, desarrollada desde el s. II d. C. por los cristianos (y basilidianos) como respuesta al dualismo de gnósticos como Hermógenes, que al considerar la creación esencialmente mala, hacían de la materia preexistente el principio maligno independiente a Dios y opuesto a Él. La creación *ex nihilo* desarrolla el principio de insustancialidad de la materia que se plasmaba ya en la expresión de 2 Mac. 7.28 de que era un *no-ser* (μή ων) frente al *ser* de Dios, y postula que la materia aparece por un acto de la voluntad

¹⁶ Cf. Runia 2002 sobre este debate y el papel capital del *Timeo* platónico en él.

¹⁷ Esta feliz expresión de David Runia (2002, 139) expresa la ambigüedad interna de esta postura.

divina, sin que ello suponga que sea parte de Dios mismo, que permanece totalmente independiente y trascendente respecto a ella¹⁸.

Por supuesto la idea de creación *ex nihilo* choca con el principio fundamental de la filosofía griega según el cual del *no-ser* no puede salir el *ser*¹⁹. Mientras la filosofía neoplatónica responde a la dificultad de la existencia de la materia mediante las emanaciones a partir del Uno, el creacionismo judeocristiano, por su postergación de la *causa materialis* y la subordinación de todo a una voluntad omnipotente (la causa eficiente aristotélica), recibe, por la misma razón que la resurrección de los cuerpos, las burlas y ataques de los griegos como contrario a toda lógica filosófica²⁰.

Las teogonías órficas, por supuesto, siguen el principio de existencia eterna de la materia y no recogen nada parecido a la creación *ex nihilo* de la misma. La imagen de la generación implica que la materia proviene directamente del ser divino. Lo que hacen, sin embargo, a diferencia de la teogonía hesiódica²¹, es presentar esta generación como un proceso consciente de ordenación que inaugura el cosmos. La figura de un dios creador es aún más clara en Ferecides de Siros, quien hace lo mismo en un escrito en prosa (γραφή) del s. VI a. C.: Zas da forma al cosmos dibujándolo en el peplo que regala a su esposa Ge. Es decir, la creación se produce a partir de la materia preexistente, a la que da forma y orden, aunque no existencia²². En vez de esta imagen, parecida a la del artesano que fabrica sus objetos, los poetas órficos desarrollan las metáforas teogónicas de generación sexual: en la Teogonía de Derveni, Zeus, tras engullir el falo de Urano²³, hereda su fuerza creadora y queda embarazado del cosmos, para engendrar de nuevo los dioses y elementos de la creación. En las *Rapsodias*, la

¹⁸ May 1978 sobre el desarrollo de la noción entre basilidianos y cristianos, especialmente Ireneo. Sobre la creación *ex nihilo* en Agustín y su discusión en el libro XII de las *Confesiones* de las diversas interpretaciones de los versículos iniciales del *Génesis*, y la percepción del problema por Gregorio de Nisa, Runia 2002.

¹⁹ Formulado ya en su plenitud en Parménides (292-299 DK), no deja de ser un axioma básico de toda la tradición filosófica griega. P. e. Arist. *Phys.* 1.4.187a27. Plutarco (*Quest. conv.* 8.9.2) dice que llegar a ser a partir del no-ser sería incausado (*anaitios*) y contrario a la ley (*paranomos*) y “lo que hay antes de la génesis del cosmos es la acosmía” (*De an. procr. e Tim.* 5).

²⁰ Galeno, *De usu part.* 11.14; Celso *apud* Orig. *CC* 5.14. Numenio (Porph. *De antr. nymph.* 10, Orig. *CC* 4.51) o el Ps.-Longino (*De subl.* 9.9) valoraron positivamente los primeros versículos del *Génesis*, por el papel del *pneuma* divino y por la fuerza de la divinidad, pero nada indica que aceptaran una creación *ex nihilo*. La polémica contra la noción bíblica recoge argumentos contra los estoicos, partidarios también de la omnipotencia divina. P. e. Alex. Aphr. (*De fato* 200. 22 Bruns): Dios no puede hacer dos por dos cinco o deshacer un suceso pasado. Cf. Walzer 1949 sobre estas críticas, esp. 23-39.

²¹ Como recuerda el mismo Lactancio, tras alabar la intuición de Orfeo (*DI* 1.5.8): “Hesíodo no aportó nada, pues no se remonta a un dios creador, sino al caos, un amasijo confuso de materia bruta e informe, y antes debiera haber explicado el caos mismo”. Lloyd 1966, 298 señala que la diferencia entre las cosmogonías filosóficas y la de Hesíodo es que no son fruto del azar (“randomness”) como ésta, sino que tienen una dirección concreta: no toma en cuenta el material órfico, que en este aspecto se asemeja a ellas más que a la hesiódica.

²² Schibli 1990, 54-57.

²³ O a Protógono, según la interpretación que hagamos del papiro. Cf. notas 9 y 10 *supra*.

primera creación de Fanes-Protógono también es fruto de la generación sexual, pues es un ser bisexuado que también se llama Eros porque tiene esa fuerza creadora que en el molde teogónico se concibe como potencia generadora. Los poetas órficos llevan las imágenes que su género poético les impone (engullimiento y generación) hasta el límite de sus posibilidades para presentar un dios que crea de manera consciente, como si fuera un artesano. El verbo μήσατο que define la generación creadora de Zeus tiene, como su traducción española “concebir”, el doble sentido de concepción biológica e intelectual²⁴. Es decir, la generación sexual sería al tiempo un acto consciente de diseño del cosmos. La polisemia se exprime al máximo para introducir nuevas nociones en el molde poético tradicional: así, la “concepción” creadora de los dioses órficos es el equivalente a la fabricación cosmológica del Zas de Ferecides, quien al escribir en prosa tiene más libertad para innovar. Es claro que la figura del Demiurgo en el *Timeo* de Platón se inspira en estos dioses creadores de las cosmogonías órfica y de Ferecides²⁵: al llamarlo ποιητής καὶ πατήρ del cosmos, Platón une en una sola figura la imagen del artesano y la generación sexual²⁶. Desde luego la formulación platónica había de encontrar un eco mucho mayor que las de sus predecesores, situándose como referente principal, tanto para cristianos como neoplatónicos, de un dios creador en la literatura griega²⁷.

Es cierto, pues, que en el orfismo encontramos por primera vez en Grecia la idea de un dios creador, es decir, que no modela la materia sino que la produce. Pero la distancia con la noción judeocristiana de separación de Dios de la materia creada, que desemboca en la creación *ex nihilo*, es muy grande²⁸. Hay otros paralelos orientales, especialmente en ámbito egipcio, a los que el dios creador órfico se puede aproximar

²⁴ Bernabé 2003, Betegh 2004. Cf. el μήσατο de Parménides B 13 al dar a luz a Eros y Afrodita. Sobre las coincidencias entre Parménides y la poesía órfica, cf. West 1983, 109 y Bernabé 2004b.

²⁵ Como sugiere Classen 1962, 19. El Demiurgo del *Timeo* tiene precedentes en otros diálogos, donde se le describe también con otras imágenes: en el *Político*, por ejemplo, no sólo es artesano (270a5, 273b1) y padre (273b2), sino también guía (269e6) y dominador (ἄρχος: 271d3). Cf. Lloyd 1966, 220, 276.

²⁶ *Tim.* 28c. Aunque de hecho el mismo nombre de Demiurgo, con la raíz de ῥέζω, lo sitúa más cerca del artesano de Ferecides, posiblemente por la misma libertad que la prosa le permite para usar esta imagen. La poesía órfica incorporó a sus himnos la imagen del artesano (OF 31: μέρμερα ῥέζων; OF 414: κεραστῆς). Cf. Lloyd 1966, 208s, que explica que la imagen del artesano no se usa en época arcaica porque no es una figura popular en la sociedad homérica. La primera aparición en Grecia es probablemente la cosmogonía de Alcman, con Tetis como modeladora primordial, posiblemente por influencia oriental (West 1997, 525).

²⁷ Las citas de las *Rapsodias* y de Ferecides provienen en su mayoría de los comentarios neoplatónicos al *Timeo*. Las referencias cristianas al dios supremo de la literatura órfica van siempre acompañadas de alusiones mucho más extensas al *Timeo*, como es el caso de Lactancio o Clemente.

²⁸ Guthrie 1952, 100: “the usual Greek mythological substitute for evolution was not simply creation but procreation”. La diferencia entre ambas es clave.

mucho más fácilmente²⁹. De hecho, acercarlo al Dios bíblico provoca más confusión que claridad. Pues entre “engendrar” la creación y “hacerla” hay una gran diferencia de importantes consecuencias: aunque Lactancio perciba cierta separación entre creador y creación en Protógono, que, según él, no es parte del cosmos al contrario que Urano³⁰, lo cierto es que al nacer la creación a partir de él, el cosmos proviene directamente de la divinidad. Lo mismo ocurre con la creación ἐκ μὴ ὄντων que Clemente quiere ver a partir de μητροπάτωρ: al ser engendradas por él, las cosas no vienen de la nada, sino del dios mismo, aunque sean entes diferentes³¹. La continuidad entre creador y creación tiene como consecuencia la inmanencia de la divinidad, una cuestión sobre la que en breve volveremos.

2.1.2. Voluntad de crear y poder de la voz

La metáfora de la generación, pues, explica el origen de la materia a partir de la divinidad misma, mientras que la del artesano, popularizada sobre todo desde el *Timeo*, implica su preexistencia, con un *status* más o menos devaluado como causa, según se inserte en un esquema más tendente al monismo o al dualismo. Pero además, en el comienzo del *Génesis* es observable otra imagen que se adecua mejor a la creación *ex nihilo* en que desemboca la interpretación del relato bíblico: la creación por la voz. En efecto, a partir de la luz (1.3) las cosas van surgiendo como resultado de la mera voluntad divina expresada a través de su palabra. La palabra de Dios (*dabar* en hebreo, *Logos* en la traducción griega) es en éste y otros pasajes bíblicos el agente de la voluntad divina³², que los cristianos identificarán con la segunda persona encarnada en el Hijo (*Jn* 1.1). Lo cierto es que esta metáfora es mucho más adecuada para expresar la noción de una creación *ex nihilo* de la materia sin que ésta emane del mismo ser divino, sino de su voluntad, pues a diferencia de la imagen de generación, la voz no se percibe

²⁹ Cf. Bickel 1994 para un detallado estudio de las diversas imágenes de creación en las cosmogonías egipcias, tanto de generación sexual como de otro tipo (escupir, sudar, hablar). Cf. Eliade 1964 para una recopilación de los diversos mitos de creación proximoorientales y egipcios.

³⁰ *DI* 1.5.4: *Caelum autem tamquam deum primum constituere non audebat, quod videbat elementum esse mundi, quod ipsum egerit auctore, haec enim ratio perduxit ad deum illum primogenitum.*

³¹ La postura de Clemente sobre la creación no es totalmente consistente, pudiéndose agrupar dentro del dualismo monárquico apuntado por Runia (2002): la falta de “ser” de la materia se hace compatible con su preexistencia. Hablar de creación a partir del μὴ ὄν como hace Clemente (o ya 2 *Mac* 2.78) no supone automáticamente crear *ex nihilo*, pues el verbo “ser” puede referirse tanto a lo que “no es” como “lo que no es verdad”, es decir, a lo que no tiene sustancia real – y sin embargo, en cierto modo existe – (Lloyd 1966, 114).

³² *Sal.* 32 (33), 6: τῶι λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, *Sb.* 9.1 ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. Igualmente, es la palabra de Dios la que tiene el poder de sanar al hombre: *Mt* 8, 5-13: μόνον εἰπέ λόγῳ καὶ ἰαθήσεται. Incluso de resucitar (a Lázaro): *Jn* 11.39: φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. También encontramos la noción de creación por la palabra en ámbito egipcio (Bickel 1994, 100-113).

como transmisora de materia. Aunque la creación inicial del cielo y la tierra en los dos primeros versículos del *Génesis* no se dice que sea producto de la voz divina, no cabe duda de que era fácil aplicarle analógicamente los actos creadores de los siguientes versículos. Sin duda es obligado distinguir (con May 1978, 22s), la creación *ex nihilo* de la creación por la voz: la una es una noción filosófica y la otra una imagen de creación como tantas otras. Pero hay que tener presente que la imagen ayuda al desarrollo de la noción, por un lado, al dar pie a la interpretación en este sentido del texto bíblico³³, y por otro, al permitir la imagen mental, aun en términos antropomórficos, de la idea abstracta³⁴.

En algunos de los textos órficos examinados en el capítulo IV se puede encontrar esa misma metáfora. El *OF* 620, citado por la *Cohortatio*, son los versos que invocaban a la palabra (ἀυδή) que Dios cantó primero (φθέγγετο πρῶτον) cuando “afirmó el cosmos entero con sus designios” (κόσμον ἅπαντα ἐαῖς στηρίξατο βουλαῖς). Concluimos antes que debía tratarse de influencia judía sobre un poema órfico, aunque no se podía descartar que se tratase de una falsificación del estilo del *Testamento*. En cualquier caso, la pregunta es ¿había algún elemento en el orfismo antiguo que diera un papel creador a la voz y que facilitara así la posterior entrada de esta idea bíblica en un poema órfico por influencia o falsificación?

Lo cierto es que no hay en las teogonías órficas (ni en ninguna otra de las griegas) ningún elemento que recuerde ni de lejos a esta creación por la palabra. Tan sólo podemos tirar del hilo que nos ofrece el ἐαῖς στηρίξατο βουλαῖς para encontrar un cierto engarce con la noción judeocristiana. Acabamos de decir que la voz expresa en la Biblia la creación por pura voluntad divina. No encontramos la βουλή de Zeus aludida en ningún otro poema órfico antiguo³⁵, por lo que no podemos estar seguros de si este elemento volitivo en la creación del *OF* 620 no es también de origen judío. Pero el μήσατο y la μοῖρα que aparecen ya en la teogonía del *P. Derveni* suponen, como hemos

³³ La identificación del Logos divino con la Segunda Persona de la Trinidad permite asignarle a ésta el papel creador: *Jn.* 1.3: πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο.

³⁴ Agustín (*Conf.* 12.27) es condescendiente con quienes imaginan el acto de creación antropomórficamente: “se imaginan a Dios como un hombre omnipotente... que por una decisión nueva y súbita, habría producido fuera de sí mismo, a distancia por así decirlo, el cielo y la tierra... imaginan palabras que comienzan y acaban, que expiran cuando existe lo que han mandado que exista”. Por supuesto él no comparte esta ingenuidad, pero piensa que es la versión simple de la verdad expresada en términos metafísicos, reconociendo así que la imagen de la voz que crea a distancia es la expresión más adecuada para la *creatio ex nihilo*.

³⁵ Sólo aparece en el *Himno al Sol* citado por Macrobio (*Sat.* 1.17.42 = *OF* 544): πατρὸς ἔχοντα νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

dicho, un indudable énfasis en la consciencia y la voluntad de Zeus en su creación³⁶. Esa importancia de la volición divina en el acto creador, que no encontramos en Hesíodo, puede haber dado pie a introducir en el poema tardío la palabra creadora bíblica, expresión máxima de esa voluntad.

También el *αὐδὴν φθέγγετο* nos puede iluminar sobre algún elemento que fuera percibido como posible enganche con la creación por la palabra. Tanto *αὐδή* como *φθέγγομαι* son palabras claramente ligadas al ámbito de la canción poética más que de la palabra hablada. La primera es la voz del poeta y la segunda su acción de emitirla. Platón escoge el calificativo de *ποιητής* para calificar a su Demiurgo, en lo que judíos y cristianos no tienen dificultad alguna en seguirle con entusiasmo para calificar a Dios³⁷. El *ποιητής*, “hacedor”, designa en griego al artesano y también al poeta, que es concebido como tal: no crea a partir de la nada su poesía, sino que da forma al material previo que las Musas le suministran. Conviene no cristianizar el concepto atribuyendo al poeta una labor creadora³⁸. Precisamente Orfeo, el poeta por antonomasia, da nombre a las cosas, pero no las trae a la existencia³⁹. Sin embargo, no hay que negar que es fácil, una vez que se representa al Demiurgo como poeta, deslizarse hacia la idea bíblica de la palabra creadora. Pero concebir al Dios Creador como poeta (y no como artesano), marcando el sentido de la palabra *ποιητής* y, desde luego, hacer de su canción el acto de creación, son ambos deslizamientos de sentido debidos a la influencia (o falsificación) judía en la poesía órfica y no deben ser en modo alguno proyectados hacia atrás en el orfismo antiguo. Ni *αὐδή* ni *φθέγγομαι* aparecen antes del *OF* 620 atribuidos a un dios. Y aunque así fuera, un griego razonable nunca hubiera aceptado que la canción poética supusiera creación. Recordemos que Clemente, cuando en el comienzo

³⁶ *OF* 14.3 (*μοῖρα*) y *OF* 16.1-2 (*μήσατο*). Cf. Bernabé *ad loc.* para las múltiples referencias a ambos verbos. Por eso no sería de extrañar que el *Διὸς δ'ἔτελείετο βουλή* que tan importante papel desempeña en la *Iliada* (1.6) se mencionara en algún verso no conservado de las teogonías órficas, bien por copia de Homero, bien por herencia del caudal común de fórmulas hexamétricas.

³⁷ Filón *Aet.* 15; Atenágoras *Leg.* 8; Eusebio, *PE* 3.10.4. Chadwick (1966, 128, n.21) sugiere incluso que en la traducción de los LXX de la tierra *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* (invisible e informe) en *Gn* 1.2 hay ecos del *Timeo* 51a, *ἀνόρατον καὶ ἄμορφον* para designar un caos primordial (cuya existencia niega Platón), en alusión probable a las ideas teogónicas imperantes.

³⁸ Curtius 1955 II, 212: “Quienes traduzcan hoy *ποίησις* por “creación”, añadirán a la concepción griega un elemento extraño a ella: la doctrina judeocristiana de la Creación. Cuando llamamos creador al poeta estamos empleando una metáfora teológica. Los términos griegos para designar a la poesía y al poeta tienen un sentido técnico, no metafísico ni religioso”. Abunda en ello con más ejemplos Lieberg 1982, esp. 159-173. Cf. las oportunas advertencias de Cornford 1937, 34s y Lloyd 1966, 279, contra una idea demasiado bíblica del Demiurgo platónico.

³⁹ *P. Derveni* col. XX, 1; XVIII, 6; Juan Malalas (*OF* 65 Kern). Versnel 1999 explica cómo poesía y magia responden al mismo principio de creación de otro mundo, aunque esta creación tampoco es comparable a la creación *ex nihilo* bíblica pues parte de material anterior. Cf. Lieberg 1982

del *Protréptico* identifica al Logos con una canción poética (ᾠσμα) no llega a atribuirle el poder de crear.

2.1.3. Cosmología

Lo que sí hacía Clemente sin reparo alguno en este mismo texto era adoptar una teoría cosmológica de cuño neopitagórico al describir el funcionamiento de este cosmos sobre cuya creación tanto difieren cristianos y paganos. Los únicos otros fragmentos órficos centrados en temas cosmológicos que hemos encontrado citados por cristianos son de tinte pitagórico y estoico, aludidos por Clemente al hablar del simbolismo aplicado a textos paganos y de los plagios entre autores griegos. También Atenágoras hacía alguna referencia a las nociones cosmológicas, de clara orientación estoica, que podían extraerse de la *Teogonía de Jerónimo y Helánico*⁴⁰. Los textos son escasos y citados al discutir temas más bien ajenos a la cosmología, pero iluminan con claridad la común actitud órfica y cristiana respecto a esta cuestión. En efecto, toda la ambigüedad y discrepancias en torno a la creación del cosmos se torna sencillo paralelismo al llegar a su funcionamiento, una actitud que se condensa en tres principios: optimismo cosmológico, flexibilidad teórica y subordinación a la teología.

Que los cristianos consideran el mundo bueno en sí se desprende inevitablemente de su propia idea de creación, como obra de Dios: el capítulo inicial del *Génesis* señala expresamente que tras la creación “vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno” (*Gn.* 1.31≈1.8, 10, 12, 19, 21, 26). Por supuesto la influencia del platonismo generalizado y la extensión de prácticas ascéticas dan un gran predicamento a la idea de que el mundo material impide la perfecta conexión con Dios y por tanto hay que renunciar a él en lo posible, pero la ortodoxia nunca llega a considerarlo malo en sí, entre otras cosas por el peso de la tradición bíblica. No en vano quienes llevan esta noción al extremo de considerar el mundo esencialmente malo, de cuyas cadenas el alma debe liberarse para reencontrarse con lo divino, es decir, varias importantes corrientes gnósticas (marcionitas, hermogenianos), dan el paso previo indispensable de la renuncia a todo el Antiguo Testamento, e incluso de la consideración del Dios bíblico como un dios secundario, un Demiurgo malvado que crea un mundo esencialmente malo⁴¹.

⁴⁰ Cf. IV.4.2 *supra*. Recordemos que Atenágoras no parece usar como fuente la teogonía directamente, sino una interpretación estoica de ésta.

⁴¹ Mansfeld 1981, 312-314 explica con claridad que esta teoría cierra las posibilidades lógicas y por tanto, en cierto modo era un paso esperable: para Platón y los estoicos (y, añadamos, el orfismo) el mundo es bueno y

Se discutirá después si el dualismo antropológico del orfismo puede desembocar en una consideración del cuerpo como esencialmente malo. Pero aunque así fuera, nada autoriza a pensar que el orfismo acoja la idea de que el cosmos también lo es. En las teogonías el universo es obra de Zeus, e incluso en las *Rapsodias*, el panteísmo de raíz estoica hace de los elementos del cosmos las partes del cuerpo divino (OF 243). En la construcción pitagórica del mundo como armonía que hace uso de la tradición órfica (HO 34) para expresarse tampoco asoma ningún rasgo de pesimismo cosmológico. La lógica consecuencia del monismo teológico es, en el fondo, que el cosmos, como derivado de la divinidad, puede ser menos que ésta, pero no deja de participar de su bondad esencial.

El paralelismo de orfismo y cristianismo en la idea de un cosmos bueno –puesto que no sólo es obra de un dios intrínsecamente bueno, sino que es dirigido por él– se plasma en la imagen compartida del rey del Universo: ya el *P. Derveni* (OF 14.4) llama a Zeus βασιλεύς y ἀρχὸς πάντων. La Biblia también repite con frecuencia la idea (p. e. Ps. 47.3, 95.3, 148.2). No es cuestión, desde luego, de ninguna influencia, sino de la común noción de un dios que domina el cosmos. No es de extrañar que el *Testamento*, en que ambas tradiciones se unen, hable del βασιλεύς (OF 377.8 y 13). La imagen del guía, de raigambre griega (Plat. *Phaidr.* 264e) es aceptada tanto por el *Testamento* (OF 378.27) como por Filón (*Som.* 1.25) porque expresa la misma idea.

Este optimismo compartido por orfismo y cristianismo se complementa con una gran flexibilidad a la hora de adaptar distintas teorías cosmológicas. La primitiva tradición judeocristiana se preocupa muy poco de problemas cosmológicos y por tanto, en contraste con la dificultad para compaginar las teorías cosmogónicas de la tradición bíblica y la griega, no tiene grandes problemas en adaptar algunas teorías ajenas que le servirán además para hacer más presentable su despreciada filosofía bárbara. La sencilla cosmología de la Biblia⁴² no era comparable a los elaborados modelos cosmológicos griegos. Por eso puede decir Galeno, habitualmente crítico con los cristianos: “uno puede enseñarles más fácilmente novedades a los seguidores de Moisés y Cristo que a los físicos y filósofos que se aferran firmemente a sus escuelas”⁴³.

hay un Demiurgo bueno; para Aristóteles, el mundo es bueno pero no hay Demiurgo; para los epicúreos, el mundo no es bueno, pero no hay Demiurgo; para (algunos) gnósticos, el mundo no es bueno, y hay un Demiurgo malo.

⁴² Cf. Jacobs 1975, 66: “A study of the Jewish sources demonstrates that the Jews did not develop in any period of their history a special cosmology of their own”.

⁴³ *De pulsuum differentiis* 3.3. Cf. Walzer 1949 sobre las referencias de Galeno a judíos y cristianos.

Ni siquiera tiene el cristianismo problemas en integrar la multitud de dioses que pueblan el cosmos pagano. No tiene más que identificarlos con los omnipresentes demonios de la Biblia. Los esfuerzos apologéticos se dirigen a demostrar la indignidad de los dioses paganos más que a negar su existencia. La elaborada demonología que el medioplatonismo, por ejemplo Plutarco, había construido para poblar el espacio intermedio entre los hombres y el ámbito superior de lo divino es integrada en la demonología cristiana: el sentido de δαίμων simplemente adquiere su tinte más negativo como espíritu del mal que impide la relación con lo divino.

Al otro lado, se ha dicho que la tradición poética órfica sirve para acoger tanto visiones platónico-pitagóricas como estoicas sin la menor dificultad. Si ya la unidad de la teología órfica es más formal y de principios que de contenido, mucho menos ha lugar una “cosmología órfica”, sino que la concepción cosmológica dependerá en cada caso de la orientación filosófica del poeta órfico en cuestión.

Por supuesto ni los esquemas teológicos cristianos ni los órficos son compatibles con cualquier postura cosmológica. El atomismo, por ejemplo, no aparece, por razones obvias, adaptado al cristianismo ni al orfismo, pues es incompatible con las visiones cosmogónicas respectivas, antes descritas. Precisamente por su mucho mayor unidad dogmática en torno a una ortodoxia teológica y cosmogónica, el cristianismo presenta más incompatibilidades que el orfismo: por un lado, varios apologistas hacen un esfuerzo por separarse de las complicadas cosmologías gnósticas, para evitar ser confundidos con ellos⁴⁴, mientras que la poesía órfica tiende a acumular e integrar diversas visiones más que a excluir, como se ve en obras de compilación como las *Rapsodias* o los *Himnos Órficos*⁴⁵; por otro, nociones fatalistas como el eterno retorno o la determinación astrológica por los astros son rechazadas como incompatibles con el cristianismo, mientras que al menos esta última sí se integró en la poesía órfica. Pero en general, entre los modelos cosmológicos que se expresan en poemas atribuidos a Orfeo no hay elementos destacables incompatibles con la visión cristiana. Por eso Clemente acepta gustoso un modelo cosmológico de armonía musical que encontramos en fuentes órficas, posiblemente su propia fuente de inspiración en *Protréptico* 1.5. Las nociones bíblicas que, según vimos, aprovecha para introducir no son cosmológicas sino

⁴⁴ Orígenes *CC* 6.25ss rechaza que el cristianismo tenga que ver con la cosmología de los ofitas, como decía Celso.

⁴⁵ Es más difícil asegurar esto para la poesía órfica más antigua, en la que tal vez pueda detectarse cierta oposición a nociones cosmológicas homéricas: p. e. Aqueloo parece la raíz de los mares y ríos en el *OF* 16 citado por el *P.Derveni*, en clara oposición a *Il.* 21.194-7, que atribuye tal papel a Océano. Pero ya el *Himno Órfico a Océano* (83.4) acepta la cosmología tradicional homérica.

teológicas (*Nomos, Logos*). Por eso tampoco Atenágoras contradice en absoluto la cosmología estoica⁴⁶, sino al contrario, la utiliza como prueba de la materialidad y, por tanto, corruptibilidad de los dioses órficos.

Es fácil observar que la convergencia en la actitud ante la cosmología viene de un común interés primordial en la teología, a la que el interés cosmológico se subordina totalmente: es aceptable toda teoría que no contradiga los principios teológicos. A diferencia de otros movimientos filosóficos y religiosos que unen cosmología y teología de modo mucho más firme⁴⁷, a los primeros cristianos y a los poetas órficos no les preocupa tanto cómo funciona el cosmos sino cómo se relaciona éste con su Creador.

2.1.4. Trascendencia e inmanencia

Al abordar la cuestión de la creación hemos tenido ocasión de mencionar la cuestión de la inmanencia o trascendencia de la divinidad creadora, es decir, de qué manera se relacionan el creador y su creación: si ésta forma una unidad con él o si ambos constituyen dos entes diferenciados. El debate en torno a este tema es muy vivo entre las escuelas filosóficas, y los cristianos toman parte decididamente en él⁴⁸: en lo que a la teología órfica respecta, Eusebio y Lactancio buscan en ella su interlocutor al respecto. Aunque su impacto en la realidad cultural es escaso, la cuestión es de suma importancia teológica y filosófica.

Entre los dos polos de la oposición entre inmanencia y trascendencia hay un largo espacio, como veremos, para posiciones intermedias, matizadas y ambiguas. Esta oposición se dibuja con mayor claridad, sin embargo, contraponiendo los extremos de uno y otro lado. La inmanencia total se expresa en el panteísmo que considera que Dios está en todos los elementos del cosmos, que forman parte de su mismo ser: el creador no se separa de su creación sino que ésta es una mera extensión o forma de su ser que todo lo abarca. En el ámbito griego son los estoicos quienes con mayor decisión defienden esta visión panteísta inmanente. La trascendencia total supone una absoluta separación entre Dios y su creación, que es obra suya pero no parte de su ser, aun admitiendo que la

⁴⁶ *Leg.* 17. Del estoicismo en general era la moral lo que más se integraba en círculos cristianos (p.e. Just. *Ap.* 1.43, 2.7 cf. Chadwick 1966, 11, 21), aunque algunas nociones cosmológicas también podían adaptarse, como la ἐκπύρωσις al Juicio Final (aunque excluyendo su repetición cíclica): Clem. *Strom.* 5.9.4.

⁴⁷ Entre los estoicos, por ejemplo, la tendencia al panteísmo, hace que forzosamente la cosmología tenga un papel religioso (p. e. ἐκπύρωσις). En algunos misterios la cosmología tiene mucho mayor significado religioso (Celso *apud* Orig. *CC* 6.22 alega la cosmología mitraica como alternativa al cristianismo).

⁴⁸ Verbeke 1945, en su estudio sobre la evolución del concepto de *pneuma*, describe la polémica entre estoicos y platónicos y su continuación con el cristianismo. No conozco ningún estudio centrado en la trascendencia o inmanencia de las divinidades órficas. Cf. Riedweg 1993 sobre el *Testamento*.

crea, domina y abarca de principio a fin. El platonismo es la escuela filosófica más tendente a diferenciar el ser divino del cosmos, que emana en último término del Uno pero no se confunde con él. En el extremo, en una trascendencia aún más pura, estarían las visiones gnósticas que por encima del dios creador sitúan a una divinidad superior cuya separación total del cosmos queda así aún más marcada.

Sin embargo, una pureza absoluta en toda dicotomía de este tipo es difícil de alcanzar. El cristianismo de los apologistas se sitúa claramente en el lado de la trascendencia, en consonancia con la tradición bíblica anterior. De todos modos, la cuestión de la aparición de la materia y la actuación de Dios en el cosmos plantean ciertos problemas para admitir una trascendencia absoluta con coherencia total, a los que la teología cristiana tardará en dar solución definitiva. Recordemos que la creación *ex nihilo*, que soluciona al tiempo el problema de la creación de la materia como ente separado de Dios y el monismo total de causas originarias, sólo alcanza su formulación definitiva con Gregorio de Nisa y Agustín. La teología trinitaria y su correlato sacramental eucarístico, en constante redefinición hasta el siglo V, son en buena parte también respuesta a la cuestión de un Dios trascendente que sin embargo es capaz de participar en su creación sin confundirse con ella.

El orfismo, aunque veremos que se escora más a la inmanencia, también fluctúa entre ambos extremos –mucho más por cuanto que no hay afán alguno de darle alguna coherencia dogmática–, pues presenta elementos de los dos. Las escuelas filosóficas que se sirven de los poemas órficos –estoicos, neoplatónicos– utilizan esta ambigüedad para adaptarlos a sus propios esquemas. La poesía órfica sirve de material interpretativo tanto para una tendencia como para la otra, pues combina imágenes y expresiones compatibles con ambas, aunque predominan los que apuntan a una divinidad inmanente.

Así, por ejemplo, un *Himno a Zeus* es citado en el tratado pseudoaristotélico *De mundo*⁴⁹, de ideas platonizantes más tendentes a la trascendencia, porque ilumina su tesis de que Zeus es causa (αἴτιος) del cosmos, no idéntico a él: “por Zeus todo está perfectamente dispuesto, fundamento (πυθμήν) de la tierra y del cielo” (OF 31.2-3). Pero a su vez este mismo himno es citado (e imitado) por los estoicos porque sus expresiones son de gran valor panteístico: se identifica a Zeus con “el hálito de todo”, “el impulso del fuego”, “la raíz de la mar”, “el sol y la luna” (OF 31.5-6). De hecho, suelen atribuirse estas nociones panteísticas del orfismo a la influencia estoica, cuando

⁴⁹ *De mundo* 401a 25 = OF 31. Este himno también es aludido, según vimos, por Clemente (*Strom.* 5.14.122).

en realidad su presencia ya en el *P. Derveni* debería hacer pensar en que la influencia va en la dirección contraria y que el panteísmo estoico encuentra su inspiración, al menos en parte, en expresiones órficas, y no al revés⁵⁰.

La flexibilidad de las expresiones órficas y su utilidad en los debates entre estoicos, platónicos y judeo-cristianos se ve aún más en su suerte posterior. Por un lado, el *Himno a Zeus* (OF 31) es transformado en las *Rapsodias* (OF 243) en un poema mucho más largo que, amalgamado con otro himno helenístico (cf. IV.5.2. *supra*), presenta un Zeus absolutamente panteísta, cuyo cuerpo componen los diferentes elementos del cosmos (su cabeza es el cielo, sus ojos el sol y la luna, etc.).

Por otro lado, es en poemas del estilo de los OF 14 y OF 31 en los que el autor judío del *Testamento* se inspira para su imitación⁵¹. La primera versión (OF 377 = *App.* 10), cercana a las ideas estoicas, no presenta un dios trascendente: circula (περιβίσσεται) entre sus retoños (v. 9), su trono está en el cielo, anda sobre la tierra, su mano llega a los confines del océano y en torno suyo tiemblan los montes, los ríos y el mar (vv. 17-21). La reelaboración (OF 378 = *App.* 11) perfecciona en cambio aspectos del poema anterior adaptándolo más a la teología bíblica y, además de mencionar a Abraham y Moisés, introduce imágenes que dejan traslucir mejor la trascendencia de la divinidad, posiblemente por influencia del tratado *De mundo*⁵²: el rey (v. 7: ἀναξ) del mundo se transforma en su modelador (τυπωτής), que conduce (ἡμιλοχεῖ) con su espíritu (πνεύμα) el devenir de su obra (v. 27), de la que aparece como más separado con estas imágenes⁵³. Sin embargo, expresiones de inmanencia como su circulación entre sus retoños (v. 11) se mantienen, y es “totalmente celeste” (v. 24: ἐπουράνιος). El reelaborador parece aceptar, como el autor del *De mundo*, una solución intermedia postulando un dios trascendente y separado de su creación que sin embargo la conduce a

⁵⁰ Como sugiere Bernabé 2002. Era sabido que Crisipo y Cleantes habían adaptado la poesía órfica a sus teorías (OF 28), por lo que no es difícil que a su vez, hubieran tomado ideas de ella. P. e. el *Himno a Zeus* de tinte estoico citado por el pseudo-aristotélico *De mundo* (OF 31) parece inspirado en el modelo de los himnos órficos a Zeus como OF 14. Sobre todo hay que pensar en influencia cuando encontramos similitudes entre las teorías estoicas y las del comentarista del *P. Derveni*, cuya similitud han apuntado últimamente F. Casadesús y L. Brisson.

⁵¹ Riedweg 1993 demuestra que la imitación presenta muchos elementos de los poemas órficos. En pp. 90-95 trata la cuestión de la inmanencia y la trascendencia en ambas versiones del *Testamento*.

⁵² Riedweg 1993 apunta como probable autor a Aristobulo (s. II a.C.). Cf. p. 93s para la tesis de una influencia del *De mundo* (o una fuente común a ambos); cf. p. 61 para la influencia estoica en la primera versión.

⁵³ El *hapax* τυπωτής expresa la noción de creación distinta del creador, tanto platónica como bíblica, mejor que el reinado, que enfatiza el dominio, pero no la separación. La imagen del guía expresa al tiempo el dominio y la dirección inteligente, pero respecto a la separación también es neutra (un guía o un rey puede ser distinto, pero también la cabeza respecto del cuerpo). Cf. Lloyd 1966, 272.

través de su *pneuma*, que al atravesarla está unido a ella⁵⁴. Esta idea intermedia, semi-trascendente, es aceptable para el autor del *Testamento*, y para todos los cristianos que lo citan después.

Efectivamente, muchos apologistas parecen encontrarse cómodos con expresiones órficas que parecen más cercanas a la inmanencia: aparte del *Testamento*, recordemos que el *Himno al Sol* citado por la *Cohortatio* proclamaba εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι, y que Clemente citaba un himno que anunciaba que “una sola fuerza, un solo dios existe, grande, que abraza el cielo, un solo ser forma el universo, en el que todo gira en círculo, el fuego y el agua y la tierra”⁵⁵. Ciertamente es que el contexto es apologético y que a ellos y sus fuentes antológicas les interesa resaltar sólo un aspecto de los versos que citan, el anuncio de un solo dios; pero también es cierto que estas citas no revelan una incomodidad excesiva con expresiones de inmanencia, posiblemente porque a ellos mismos les costaba concebir expresiones de trascendencia pura, como hemos visto en el caso de la creación *ex nihilo*.

Un siglo más tarde, la urgencia apologética es menor y mayor el refinamiento de la teología cristiana. Por eso encontramos en Eusebio, Gregorio y Lactancio protestas contra las expresiones de inmanencia que encuentran en poemas órficos. Eusebio –quien por otro lado recoge sin reparos citas del *Testamento*– somete el *Himno a Zeus* de las *Rapsodias* (OF 243), el mismo que Clemente citaba con aprobación, a un feroz ataque. En su argumentación se percibe que la conciencia cristiana de la trascendencia divina es ahora mucho más firme y que encuentra en el panteísmo inmanente de este himno un buen adversario en que cimentar su propia posición.

Eusebio percibe el fondo estoico que impregna las *Rapsodias* y dice (PE 3.9.9) que este himno “está de acuerdo con los estoicos que pretenden que ... dios es un cuerpo y el demiurgo mismo no es otra cosa que la fuerza del fuego”. Y poco después (PE 3.10.3-5) rechaza la inmanencia en todas sus formas, desde el panteísmo básico del himno a las formulaciones más elaboradas que hacen de Dios el *nous* del cosmos. Merece la pena leer el texto griego por observar cómo el ataque a las posiciones imanentistas (panteísmo estoico) facilita la afirmación de la trascendencia divina,

⁵⁴ El *pneuma* es para el autor del *De mundo* (5.396b28, 6.398b8) la *dynamis* que atraviesa el mundo entero (sobre el concepto de *pneuma*, cf. VI.3.2 *infra*). La imagen del guía del carro, típica de una tendencia más bien trascendente, es eminentemente platónica (*Phaidr.* 246e) y será recogida también por Filón (*Somm.* 1.157. *Aet.* 83); cf. Verbeke 1945 y Riedweg 1993, 93.

⁵⁵ *Cohort.* 15.1 = OF 543, *Strom.* 5.14.128.3 = OF 691.

matizada con el reconocimiento de la intervención divina que se apoya en la experiencia de la Revelación bíblica, ante la dificultad de encontrar argumentos filosóficos:

ἔγωγε μὴν τὰ ἔσχατα ἀσεβεῖν φημι τὸν φάσκοντα μέρη εἶναι τοῦ θεοῦ τὰ μέρη τοῦ κόσμου καὶ ἔτι μᾶλλον τὸν ἀποφηνάμενον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ κόσμῳ τὸν θεὸν καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν ἡγούμενον τοῦ κόσμου νοῦν εἶναι τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν. ποιητὴν μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ πατέρα τοῦ κόσμου ἕτερον ὄντα τοῦ πεποιημένου εὐσεβὲς ἀποφαίνειν, νοῦν δὲ τοῦ κόσμου, ὡσπερ τινὸς ζώου ψυχὴν, ἠνωμένον διόλου καὶ τὸ πᾶν ἠμφισμένον, οὐκέθ' ὅσιον ἂν εἶη λέγειν. καίτοι παρέιναι αὐτὸν τῷ παντὶ καὶ προνοεῖν τοῦ κόσμου παιδεύει τὰ καθ' ἡμᾶς ἱερὰ λόγια...

“Yo digo que comete la máxima impiedad quien hace de las partes del mundo las partes de Dios, y más aún el que identifica el mundo y dios y sobre todos ellos el que considera el intelecto del mundo como demiurgo del Universo. En efecto, lo piadoso es declarar que un hacedor y padre del mundo⁵⁶ es otro que su obra; pero que un intelecto del mundo, como el alma de un ser vivo, esté totalmente unido a él y tenga el Todo por vestimenta, esto ya no sería santo decirlo⁵⁷. En cambio, que Él está presente para el todo y se preocupa del cosmos, lo enseñan nuestras Sagradas Palabras⁵⁸...”

También Gregorio de Nazianzo ridiculiza el panteísmo en los versos que hacían a Zeus presente en el excremento de oveja, caballo y mula –tal vez siguiendo una tradición polémica anterior⁵⁹–. Desde su aprecio por los poemas órficos, Lactancio, con la trascendencia divina en mente, consideraba que Protógono surgía como creador ante la imposibilidad de que fuera Urano, que se identifica con el cielo, y no puede ser autor y obra al mismo tiempo (*DI* 1.5.4). Los demás dioses (Crono, Zeus) estaban descartados por su condición de nacidos de otro. Hasta qué punto Lactancio acierta al proyectar sus preocupaciones en el poeta órfico es cuestión que debe ser abordada con prudencia. Es posible que fuera una intuición de la separación entre el creador y su obra lo que le empujó a introducir a Protógono como creador o a Ferecides a preferir la imagen del artesano, pero no podemos comprobarlo. Sin embargo, su observación nos puede iluminar sobre los mecanismos expresivos que reflejan nociones teológicas como immanencia y trascendencia, que estudiamos a continuación.

Hemos visto que pese a la dificultad de mantener una posición absolutamente coherente, la tradición bíblica –al igual que la platónica– tiende hacia una concepción trascendente de la divinidad cuya formulación teológica se va refinando con el tiempo.

⁵⁶ Claro eco de Plat. *Tim.* 28c, citado antes (n. 26).

⁵⁷ La unión del *nous* del cosmos a éste es obviamente la κρᾶσις δι' ὅλον de los estoicos. Pero la imagen del cuerpo como vestido del alma, aplicada aquí al *anima mundi*, remite a expresiones típicamente órficas. Es tentador ver aquí una trasposición estoica en términos cósmicos de la expresión antropológica órfica.

⁵⁸ Esta es desde luego una confrontación explícita de las Escrituras con las *Rapsodias* (autodenominadas ἱεροὶ λόγοι), según los parámetros de confrontación simétrica explicados en el capítulo V.

⁵⁹ Si los versos (ya recogidos por Filóstrato) eran una burla del panteísmo forjada por una escuela opuesta. La otra opción es que sean una formulación “seria” del panteísmo extremo que Gregorio toma como objeto de burla. Cf. IV.4.5 *supra*.

Por otro lado, el orfismo, aunque manipulable en uno y otro sentido, tiende a formulaciones más proclives a la inmanencia, una propensión que culmina en el panteísmo del Zeus de las *Rapsodias*. Pese a las diversas variaciones en cada lado y las convergencias producidas por necesidades apologéticas, como el *Testamento* y las citas de poemas órficos, podríamos establecer ambas tendencias contrarias como las posiciones más estables que oponen en este aspecto orfismo (coincidente, por recíproca influencia, con la Estoa) y cristianismo (que coincide aquí con el platonismo).

Sin duda esta divergencia tiene múltiples causas. En la tradición bíblica, por ejemplo, es fácil asociar la presencia de Dios en los elementos del cosmos con la adoración idolátrica de los mismos. Pero queremos fijarnos solamente en un elemento que los textos estudiados permiten destacar: el papel de la metáfora en la formación de conceptos. Las nociones de las teogonías griegas de divinidad y creación son esencialmente incompatibles con las nociones judeocristianas, porque, a diferencia de lo que propone Lactancio⁶⁰, las ideas no se adaptan a distintas imágenes y metáforas guardando su misma esencia, sino que esa misma metáfora les da el ser, no existen fuera de ella y al ser distintas las metáforas, son distintas las nociones.

En efecto, las imágenes de generación física propias de la teogonía (engullir y procrear) tienden por esencia a unir al procreador con lo procreado en una sola naturaleza. Por lo mismo por lo que los dioses de varias generaciones se pueden identificar (Zeus con Fanes y con Crono), un dios puede identificarse con otros dioses y elementos generados por él⁶¹. La imagen de la ingestión es aún más clara: al estar todo dentro de Zeus y formar parte de él, sigue siendo parte de él cuando éste lo da a luz. No es de extrañar que en el orfismo, cuyo género principal son las teogonías, prime una concepción inmanente, que pueda desembocar fácilmente incluso en el panteísmo. En IV.5.2 se demostró que el himno panteísta a Zeus (*OF* 243) no sólo aparece en las *Rapsodias* sino que ya circulaba independientemente bajo el nombre de Orfeo antes de integrarse en ellas, lo que demuestra la tendencia inmanentista que las imágenes teogónicas imponen en tradición órfica.

⁶⁰ *DI* 1.5.4. A este respecto, la literalidad con que Atenágoras toma el verbo *genesthai* es más certera, aunque paradójicamente necesite mucha menor complejidad intelectual, que el desdoblamiento entre metáfora y contenido que pretende Lactancio. Tal vez por eso la primera actitud “literalista” tiene mucho más eco (Gregorio, Orígenes) que la segunda.

⁶¹ Es probablemente el afán de librarse de la imagen generativa para poder expresar mejor la trascendencia lo que conduce a designar a Dios con el epíteto προπάτωρ, muy popular en círculos herméticos (*fr.* 23 NF), que encontramos también en Jámblico (*DM* 8.4) y también en papiros mágicos (*PGM* IV 949, 1988, XII 236), en otra muestra de continuidad de filosofía, religión y magia. La misma intención puede subyacer al término πάπιος acuñado por el pitagórico Numenio para describir el principio por encima del Demiurgo (*apud* Procl. *In Plat Tim* 1.303.27). Cf. Athanassiadi-Frede 1999, 18.

Por otro lado, la metáfora del artesano (y aún más la de creación por la voluntad expresada en palabra) transmite mucho más adecuadamente la separación entre el creador y su obra⁶² (tanto es así que supone, según hemos visto, un problema para el monismo por la independencia de la materia). Esta imagen del artesano es la que prima en el platonismo con el Demiurgo del *Timeo*, y también en la tradición bíblica, en que Dios hace y modela la Creación, nunca la engendra. Las imágenes y el vocabulario de generación se reservan en el platonismo para las emanaciones a partir del Uno y en el cristianismo para las emanaciones que explican la Trinidad (Dios Hijo es “engendrado, no creado”). No es extraño, pues, que platonismo y cristianismo converjan en la concepción trascendente de Dios.

No debe plantearse el proceso en términos de un concepto abstracto *a priori* – inmanencia o trascendencia– que busca las metáforas más adecuadas para expresarse. Al contrario, de las metáforas que la tradición poética o mítica impone en cada caso surge la concepción inmanente o trascendente a la que cada movimiento filosófico o religioso tenderá, y a la que acabará por dar formulaciones abstractas, independientes ya de la metáfora pero formadas a partir de ella⁶³. La imagen mítica no es un adorno literario, sino la que da forma y determina la noción teológica que se extrae de ella. Así, la teogonía no es sólo un género poético que utiliza el material mítico, sino una forma de concebir y especular en torno al origen del cosmos, una verdadera metáfora conceptual, en los términos de la semántica cognitiva, cuya fuerza en el mundo griego es enorme hasta el final de la Antigüedad: Proclo mismo reconoce que la generación sexual es aún en sus tiempos el molde conceptual en que el concepto filosófico de causa se imagina más gráficamente⁶⁴. Es la continuidad de metáforas lo que da cierta cohesión y unidad al orfismo a través de todas sus fluctuaciones.

2.1.5. Monismo, monoteísmo, henoteísmo

En cualquier caso, las diferencias en torno a la creación pueden soslayarse ante el gran elemento común de la tendencia monista, que está ya presente en los testimonios

⁶² Lloyd 1966, 291, refiriéndose al Demiurgo platónico (pues no toma en cuenta el material órfico), afirma que en la imagen del artesano está el germen de la noción de causa eficiente separada de su objeto y también de la idea de que este objeto es producto de un diseño racional con un plan determinado (una noción que la poesía órfica consigue introducir en la imagen teogónica con el verbo μήσατο).

⁶³ Cf. Lakoff-Johnson 1981 y 1999 para la teoría de la metáfora como categoría conceptual básica. Varias de las ideas de la semántica cognitiva, aplicadas a la cosmogonía griega, están ya anticipadas en Lloyd 1966, esp. 205-209.

⁶⁴ *Teol. Plat.* 1.28.5: ἀπὸ τῶν αἰτίων ἄρρητον ἔκφασιν ἐπικρυπτόμενοι γένεσιν οἱ μῦθοι καλοῦσιν. Platón ya distinguía entre demostración racional e imagen mítica, y en ocasiones renunciaba expresamente a la primera vía porque sólo la segunda le servía para expresar lo indemostrable (Lloyd 1966, 300).

órficos más antiguos y que no sólo se mantendrá, sino que se potenciará con la evolución de la tradición órfica hasta la Antigüedad tardía, convirtiéndose en uno de los más efectivos motores del llamado “monoteísmo” griego⁶⁵.

El término “monoteísmo” es sin embargo demasiado simple para reflejar la ambigua complejidad de la creencia en una única divinidad. Ciertamente es que la simple contraposición del monoteísmo judeo-cristiano (como veremos, muy matizable) frente a politeísmo pagano fruto en buena parte de la insistencia de la apologética cristiana, es absolutamente insostenible. Especialmente en la religión filosófica la creencia en un dios no ya supremo, sino único, es moneda común en época Imperial, con claros precedentes ya en época clásica⁶⁶. No faltan tampoco manifestaciones explícitas en el ámbito cultural de adoración de la única divinidad, sobre todo en los cultos solares⁶⁷. Sin duda puede decirse que la unidad de lo divino era sentida en la práctica y teorizada en la filosofía en grandes sectores del paganismo desde mucho antes de la aparición del cristianismo en escena y que esta tendencia se agudizó con la oposición anticristiana. Del mismo modo, también facilitó la aceptación del Dios bíblico y la construcción de su teología a partir de categorías de la filosofía monista, sirviéndose de la *koiné* teológica imperante.

Pero el término “monoteísmo” no es neutro. Si la formulación filosófica del monismo judeocristiano y griego puede ser similar⁶⁸, la realidad religiosa es muy distinta. En formulaciones como la bíblica o islámica el monoteísmo no sólo expresa la creencia en un único dios, sino que implica también la noción –no filosófica sino puramente religiosa– de que el Dios Único es un dios determinado, revelado de una manera específica, adorado de un modo concreto, con exclusión de cualquier otro. Esta concepción es prácticamente desconocida en el mundo griego⁶⁹, en el que el culto de un determinado dios nunca se considera el único propio de la verdadera divinidad. En los términos clásicos de A. D. Nock (1933), un culto griego requiere una adhesión, pero no una conversión, es decir, no exige una renuncia a los demás cultos. Por ello el término “monoteísmo”, cargado de connotaciones teológicas, no me parece adecuado para

⁶⁵ La vigencia de este “monoteísmo” en la Antigüedad tardía ha sido recalçada en una importante colección de estudios, editada por Athanassiadi-Frede 1999, con diversas contribuciones que citaremos en este apartado.

⁶⁶ West 1999, Frede 1999.

⁶⁷ Fauth 1995; Liebeschuetz 1999.

⁶⁸ Edwards 2004 pone de relieve algunas diferencias, en oposición explícita a Athanassiadi-Frede 1999.

⁶⁹ Una excepción reconocida es el culto, muy popular en época imperial, de *Theos Hypsistos* (El Dios Más Alto), cuyo culto tiene rasgos de exclusivismo, fruto precisamente de la influencia judía sobre él (Mitchell 1999).

designar la gran mayoría de las creencias griegas en un solo dios, aunque su formulación filosófica sea tan monista (o incluso más, como veremos) como la cristiana. Pues la expresión religiosa de tales creencias carece siempre del exclusivismo monoteísta.

Si hay que etiquetar la tendencia religiosa griega al monismo teológico parece más adecuado el término “henoteísmo”, compuesto a partir de la aclamación εἷς (ὁ) θεός, muy repetida en himnos, inscripciones y papiros⁷⁰. La frase no significa tanto “no hay otro dios más que éste” como “no hay otro dios como éste”⁷¹. Tal expresión es fácilmente conducible hacia un monoteísmo exclusivista –como el Credo cristiano en que aparece para designar a cada persona de la Trinidad– pero no necesariamente niega la existencia de otros dioses. Simplemente da una primacía al dios aclamando que puede ser más o menos absoluta. Esta actitud mantiene la ambigüedad que permite a la religión griega fluctuar sin incoherencias clamorosas entre una concepción monista de lo divino y un lenguaje tradicional politeísta. Tal es también la ambigüedad que encontramos en el orfismo⁷².

En líneas generales, el esquema politeísta se transforma en monista de dos formas⁷³: la primera es la jerarquización de los dioses, es decir, la subordinación de todos ellos a uno supremo cuyos designios se limitan a cumplir y que acaba siendo más divino que el resto; la segunda es el sincretismo, es decir, la equivalencia de unos dioses con otros hasta el punto de ser todos equivalentes y son, por tanto, realmente uno, invocado bajo el nombre que el fiel prefiere. Los epítetos πατήρ o βασιλεύς suelen acompañar a la primera vía hacia la unidad, el adjetivo πολυώνυμος expresa a la perfección la segunda concepción⁷⁴. Ambos procesos son largos, nunca totalmente lineales y comparten un rasgo común: tienden al henoteísmo manteniendo un lenguaje politeísta.

En el orfismo pueden encontrarse ambos métodos particularmente cultivados, a mi juicio debido a la hábil combinación de dos subgéneros literarios que logran los

⁷⁰ Petersen 1926 colecciona todos los testimonios de la expresión a su alcance y analiza su significado. La encontramos ya en Jenófanes (DK 21 B 11-16). Cf. West 1999, 32.

⁷¹ Versnel 1990 es el mejor estudio de la actitud henoteísta y sus ramificaciones. Cf. también Fauth 1995 centrado en el culto solar de tinte sincretista. Se le puede llamar también (Versnel 1990, 205) “monoteísmo afectivo”, en el sentido de que en la mente del fiel en el momento de la aclamación sólo existe ese dios. Esto nos conecta con el tema de la experiencia religiosa, que examinaremos más tarde.

⁷² P. e. tal es el sentido del εἷς Διούσιος en que culmina el *P. Gurob* (Versnel 1990, 205).

⁷³ Athanassiadi-Frede 1999, 8.

⁷⁴ Los primeros son tradicionales; el segundo aparece por primera vez en el *Himno Homérico a Deméter* 18, referido a Zeus. Argumentando la *polyonymia* de la divinidad, cf. p. e. [Arist.] *De mund.* 401a 12, Apul. *Met.* 11.5, Celso *apud* Orig. CC 8.12, Max. Tyr. 39.5.

poetas órficos, la teogonía y el himno. En efecto, la teogonía, como relato de sucesión de dioses, es un género más inclinado a reflejar la subordinación de los descendientes a los ascendientes, o una vez inauguradas las luchas sucesorias, al menos a quien ostenta el poder. Es decir, en el esquema teogónico se tiende al henoteísmo por jerarquización de los dioses. En el himno, en cambio, la típica yuxtaposición de epítetos permite también yuxtaponer los nombres de dioses que se identifican así muy plásticamente, sin necesidad de explicar por qué, más por intuición mística que por razonamiento lógico⁷⁵. La tradición órfica no sólo cultiva ambos subgéneros por separado, sino que además los combina desde sus comienzos: así, la *Teogonía de Derveni* culmina en un himno de cuatro líneas a Zeus; las *Rapsodias* ampliarán este himno, probablemente tras algunas ampliaciones intermedias, a 30 versos. Ambos himnos se sitúan precisamente para celebrar que Zeus ha engullido el universo entero, incluidos los dioses, y por tanto los ha hecho parte de sí. Este episodio del engullimiento, a partir de una imagen mitológica tradicional⁷⁶, se transforma en manos de los poetas órficos en la justificación de la absoluta centralidad de un solo dios, Zeus, al que en ese momento se dedica un himno.

Aparte de los incluidos en las teogonías, los poetas órficos también cultivaron himnos independientes, en los que el sincretismo por yuxtaposición era sistemáticamente explotado. En el *P. Derveni* ya encontramos un verso de este cariz: Δήμητηρ [᾿Ρ]έα Γῆ Μητηρ <τε καὶ ᾿Εστία Δηιῶϊ (OF 398). Los *Himnos Órficos* son prueba de que este estilo de composición teológica continuó en boga⁷⁷. Hay que destacar que en esta vía sincretista parece desempeñar un papel central el Sol, como pudimos comprobar en el himno citado por la *Cohortatio* (OF 543): εἷς Ζεὺς, εἷς ᾿Αΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος. Como imagen evidente de dominador general del universo, no es extraño que el Sol se convierta en un integrador de diferentes divinidades que se pueden identificar con él sin dificultad. Desde luego en época imperial su papel sincretista es importantísimo⁷⁸, y de manera muy especial en el orfismo: no sólo se unen en él diversas divinidades órficas (OF 538-545, *Himno Órfico* 8), sino que se convierte en la conexión que facilita el sincretismo del luminoso Fanes

⁷⁵ Otras veces se justifica el nombre, con frecuencia usando la conjunción οὐνεκα. P.e. OF 60.

⁷⁶ Si se traga el falo de Urano, el precedente sería el mito hurrita de Kumarbi (*cf.* n. 10); si se traga al dios Protógono (n. 9), la imagen es evidentemente la misma que Zeus tragando a Metis en Hesíodo (*Theog.* 886ss).

⁷⁷ Govers-Hopman 2002, sobre el alto valor teológico de los epítetos de los *Himnos Órficos*, que buscan conscientemente un sincretismo que refleje la unidad de lo divino.

⁷⁸ Fauth 1995 para un tratamiento completo del tema. Este sincretismo incluye desde luego al Dios bíblico (p.e. Iao identificado a Helio en *PGM* 150.6, o en el oráculo de Apolo en Claros citado por Macrobio, *Sat.* 1.18.20). Los elementos solares integrados en el cristianismo son evidentes, empezando por la fiesta de Navidad. A su vez, Juliano hace al Sol el centro de su teología neo-tradicional (Liebeschuetz 1999, 187-192).

con otra divinidad solar, Mitra (*OF* 678). Pero la identificación lógica de Helio con Fanes, y su consiguiente papel integrador, se remonta con seguridad a época helenística, en que los testimonios presentan a Fanes-Helio acumulando diversos nombres divinos, en especial Dioniso⁷⁹. Y hay indicios suficientes para afirmar que ya en época clásica el Sol (tradicionalmente asociado a Apolo) tenía un papel central al menos en algunas de las teologías órficas⁸⁰, que facilitaría la identificación en él de diversas divinidades y su consideración como una sola. No es descartable su presencia incluso en la *Teogonía de Derveni*, aunque esta posibilidad no suele ser considerada, pues su aparición en el papiro se toma como fruto de la alegoría del comentarista más que de su mención en la teogonía órfica⁸¹.

En cualquier caso, la combinación de jerarquización y sincretismo hace de la tradición órfica un vector muy importante de la tendencia general hacia el henoteísmo que culmina en época imperial. Estoicos y neoplatónicos no dudan en aprovechar este potencial para sus construcciones monistas, igual que los apologistas judíos y cristianos, como ya sabemos. Ahora bien, para caracterizar este henoteísmo órfico y sobre todo para dejar claro lo que *no* es, resulta de gran interés la comparación con su paralelo judeo-cristiano al que hemos visto que sirve de apoyo en los apologistas.

El monoteísmo bíblico se desarrolla a partir de un contexto tan politeísta como el griego, con el paso intermedio del henoteísmo⁸². Múltiples pasajes bíblicos hablan de otros dioses inferiores al Dios de Israel. De la prohibición de adorarles se pasará en un lento proceso a negarles la condición de adorables, es decir, a postular no la supremacía de Yahveh, sino su condición de único Dios verdadero. Pero los pasajes bíblicos que hablan de “dioses” provocan cierta flexibilidad, tanto en ambientes judíos como cristianos, a la hora de hablar de los seres intermedios que pueblan el espacio entre Dios

⁷⁹ D.S. 1.11.2 que cita un *Himno al Sol* (*OF* 60 I) precedente directo del de Macrobio (West 1983, 206 n. 95), laminilla grande de Turios (*OF* 492.3) del siglo IV-III a. C. *Cf.* la inscripción solar de un tiaso de Olbia (*OF* 537), de estilo similar a las célebres láminas del siglo V a. C. en la misma ciudad: Βίος-Βίος, Ἀπόλλων - Ἀπόλλων, Ἡλιος-Ἡλιος, Κόσμος-Κόσμος, Φῶς-Φῶς

⁸⁰ Las *Basárides* de Esquilo presentaban a Orfeo adorando a Apolo-Sol como el dios supremo, lo que provoca la cólera de Dioniso (*OF* 536); *cf.* West 1983, 13 n. 34 para otros indicios de culto intelectual del Sol en Sófocles.

⁸¹ De las múltiples apariciones del sol en el *P. Derveni*, destacan dos en que el comentarista parece ponerlo en boca de Orfeo, especial: col. XIII 9: αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιον; col. XIV.3: γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ ἡλίου τῆι γῆι. Si se piensa que Zeus se traga el falo de Urano, es fácil que el comentarista lo tome como alegoría del sol por su poder vivificador (aunque no puede descartarse que ya lo dejara intuir el poema órfico); si se piensa que se come a Protógono-Fanes, entonces una doble alegoría es más difícil (de “venerable” a “falo” a “sol”) por lo que habría que suponer que se apoya en que el poema ya identifica a Fanes con Helio. Betegh 2004 se inclina por la primera opción y por tanto ni siquiera menciona la posibilidad de que sea un dios en la teogonía.

⁸² West 1999 describe este proceso en varias religiones medioorientales y, más tardíamente, en Grecia.

y los hombres, como son ángeles y demonios. Diversos pasajes apologéticos admiten la existencia de los dioses paganos, al igual que en diversos pasajes proféticos se admitía la de los dioses extranjeros, de los que lo que se señala es su inferioridad e indignidad⁸³. En el cristianismo, además, la introducción del Hijo encarnado en hombre y del Espíritu Santo (además del *status* de la Virgen María, tomada frecuentemente como el principio femenino de la divinidad) provoca múltiples debates que obligan a un refinamiento constante de la teología para evitar su subordinación al Padre manteniendo la unidad divina. Con acierto se ha distinguido⁸⁴ entre un monoteísmo extremo, como el que impera en las teologías judía e islámica, y un monoteísmo “blando” o moderado, que admite, por debajo de la divinidad suprema, la existencia de seres con menor grado de divinidad a los que, no obstante, aún se concede el título de dioses, como hacía el platonismo. El cristianismo ortodoxo (por no hablar de sus múltiples variantes heterodoxas) ocupa un lugar intermedio y, en los primeros siglos, fluctuante entre ambos polos.

Gracias a la *koiné* filosófico-teológica acuñada fundamentalmente por el neoplatonismo, las grandes figuras de la Patrística como Orígenes, Gregorio de Nisa o Gregorio de Nazianzo, y en Occidente Ambrosio y Agustín, alcanzan a dar forma fija a una gran construcción intelectual que consigue combinar en una teología consistente los principios de difícil conciliación que la Revelación a lo largo de la historia proporcionaba en términos menos filosóficos a la teología cristiana. En el campo contrario, los neoplatónicos llevan a cabo a partir del orfismo, entre otras tradiciones, una obra similar⁸⁵. Así, hay un cierto paralelismo entre los mitos órficos y los bíblicos, que comparten una tendencia al monismo que hace posible encajarlos en estructuras teológicas parecidas.

Esta tendencia común hacia un monismo que debe conjugarse con cierta pluralidad les lleva incluso a compartir fórmulas que lo expresen: la más célebre, la formulación del Credo cristiano (Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν coincide en el estilo casi literalmente (salvo el significativo “creemos” *cf.* VI.2.3.5 *infra*) con los himnos sincretistas órficos: εἰς Ζεὺς, εἰς

⁸³ Frede 1999, 57-67.

⁸⁴ Dillon 1999, 69s.

⁸⁵ Brisson 1995 reúne los estudios que analizan esta labor neoplatónica.

Ἄϊδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, / εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι, cita la *Cohortatio* con aprobación⁸⁶.

Sin embargo, tales coincidencias, que sustentan el uso apologético de poemas órficos, no deben ocultar que hay una diferencia de base fundamental, que da pie a las contraposiciones simplistas antiguas y modernas entre politeísmo (pagano y específicamente órfico) y monoteísmo: el lenguaje utilizado para expresar ese monismo⁸⁷.

Por un lado, el lenguaje de base del cristianismo para referirse a su Dios, pese a todas sus ambigüedades, es heredado del judaísmo y por tanto tiende a reflejar no sólo la unidad de la divinidad (que marcaría el *heis*) sino la exclusividad del Dios celoso de la Biblia (marcada por el prefijo *mono-*). Este lenguaje surge como innovación en un contexto politeísta a partir de unas circunstancias históricas específicas del pueblo judío⁸⁸, que toma a su Dios como base de su identidad como pueblo: de la prohibición de adorar a los demás dioses se pasa a negarles su condición de tales. La simple solución de adorar a este Dios único bajo diversas advocaciones no es aceptada por la teología hebrea, sin duda como fruto de su lucha con los pueblos cananeos. Para la teología bíblica, Yahveh no es el equivalente de Baal: la historia del Israel preexílico gira en buena parte en torno a la lucha por impedir el sincretismo que identifica a Yahveh con los Baales y que se convierte en el pecado más aborrecible: la idolatría. Precisamente la frecuencia con la que los israelitas caen en este pecado ayuda a una conceptualización más pura de la exclusividad de Yahveh y la idolatría que la violenta. El Israel postexílico mantiene esta exclusividad como seña de identidad y pese a los múltiples testimonios de participación de Iao (Yahveh) en los conglomerados sincretistas del helenismo, estas identificaciones nunca son admitidas en el nivel de la ortodoxia.

Este radicalismo exclusivista es heredado por los cristianos, que también hacen de él su marca de identidad. El Dios encarnado en Cristo es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y los cristianos se consideran el *verus Israel* que ha comprendido la Revelación. Considerar otros dioses como existentes o equivalentes, sigue siendo idolatría. Las persecuciones que obligaban a sacrificar a los dioses tradicionales sin duda avivaron esta percepción de exclusividad. Las *Actas de los Mártires cristianos* abundan en

⁸⁶ OF 543. Cf. Zeegers 1972, 213.

⁸⁷ Frede 1999, 66s, que explica la justificación de los ataques cristianos al politeísmo más por la defensa pagana del culto tradicional que por el fondo politeísta de las creencias (cf. Iust. *Dial.* 1.3-4)

⁸⁸ Una gran síntesis de este proceso en Albertz 1999.

ejemplos de perplejos romanos que tratan de convencerles de que adoren a su dios bajo la invocación que deseen, para toparse con la negativa a identificar a Dios con ningún otro nombre⁸⁹. Pese a que en la práctica las concesiones al sincretismo eran corrientes (cap. III), incluso mayoritarias (sobre todo bajo presión), el paso dogmático fue marcado a la postre por la corriente exclusivista. Sin duda el cristianismo hereda muchos elementos de la religión pagana, pero ninguno es aceptado en cuanto tal: es decir, se cristianiza la práctica pagana quitándole previamente esta etiqueta, no admitiéndola como equivalente.

En el campo del orfismo (y del paganismo en general) encontramos todo lo contrario: aunque tiende con decisión hacia el monismo, sigue manteniendo un lenguaje politeísta, en el que se enfatiza la unidad de los diversos dioses sin negarles la personalidad (al contrario, exaltando a cada uno de ellos). La razón principal de tan gran divergencia a partir de principios similares es que las circunstancias históricas que propiciaron el salto hacia el monoteísmo total en Israel nunca se dieron en Grecia o Roma. Al contrario, los dioses tradicionales se mantenían como objeto de culto pese a todos los cambios sociales e ideológicos y cualquier innovación en este terreno era susceptible de considerarse risible o peligrosa. Ningún grupo étnico ni político griego tomó como marca principal de identidad frente a otro la adoración de su dios, como veremos al hablar de la conversión (VI.2.3.2). En contexto órfico, sólo una vez encontramos un apunte de exclusividad: el comentarista de Derveni dice (col. XII.6) que cuando Zeus se tragó el Universo y los dioses, “entonces llegó a ser el único” (αὐτὸς δ’ἄρα μόνος ἔγεντο). Pero lo que ese μόνος enfatiza es que no hay nada fuera de Zeus, lo que conlleva la unidad de todo en él. Que no es incompatible con las demás divinidades es obvio, pues vuelven a nacer de él.

Dos versos del *Testamento* ilustran la diferencia de lenguaje y de énfasis, coexistiendo en un mismo poema en que tiene gran interés la combinación de concepciones⁹⁰. Leemos al principio: εἷς ἔστ’, αὐτογενής, ἐνός ἔκγονα πάντα τέτυκται. El verso es muy similar a otros del *Himno a Zeus* que enfatizan esta unidad, y se inspira claramente en este modelo órfico. Pero poco después dice: οὐδέ τις ἕσθ’ ἕτερος χωρὶς μεγάλου βασιλῆος. La negación expresa del “otro” es de un tinte

⁸⁹ P. e. *Mart. Pion.* 19, 163 Musurillo. Cf. Lane Fox 1986, 419-492. Pocos años después el paganismo ya en declive se queja amargamente de la intolerancia que la exclusividad del Dios cristiano supone, con los mismos argumentos que el paganismo anterior la encontraba incomprensible en los cristianos perseguidos. Cf. p. e. Liebschuetz 1999 sobre los discursos de Praetextato y Gnifka 1993 sobre los de Símaco.

⁹⁰ La versión breve, versos 8 y 13. Cf. Riedweg 1993, 49, 61.

innegablemente judeocristiano. El primero enfatiza la unidad, el segundo la exclusividad. La diferencia puede perderse de vista en ocasiones por conveniencias apologéticas en que lo que interesa destacar es la unidad, pero en los textos que hemos visto nunca deja de estar presente. Y es que los apologistas, alerta como vimos ante un sincretismo que juzgan peligroso e impío, nunca pierden de vista que Zeus no es simplemente la *interpretatio Graeca* del Dios bíblico: tienen muy presente la cuestión de la personalidad de los dioses.

2.1.6. Personalidad y abstracción

Las dos formulaciones del monismo, henoteísta y monoteísta, coexisten en el *Testamento*. Pero el caso es excepcional, y posible sólo porque se omiten los nombres de los dioses de ambas fórmulas. En caso contrario la compatibilidad sería muy difícil. En efecto, podemos encontrar el cristianismo adaptándose a los esquemas de la filosofía platónica (por ejemplo en Orígenes), del mismo modo que podemos encontrar el orfismo al servicio de los sistemas neoplatónicos, pero no encontramos a los dioses órficos adaptados en esquemas filosóficos o sincréticos al Dios judeo-cristiano ni viceversa. La razón es que ambas imágenes de la divinidad, la órfica y la cristiana, son incompatibles, pese a su compartida tendencia monista, porque son divinidades personales.

Comprobémoslo primero en los testimonios y analicémoslo después. Hemos visto que los escasos indicios de sincretismo entre una figura cristiana y otra órfica no afectan a los dioses órficos, sino a su profeta Orfeo, identificado con Cristo, la encarnación humana de Dios⁹¹. Es decir, lo que se empareja (y en el caso único del sello de Berlín, se fusiona) son dos figuras humanas que parecen complementarse en sus rasgos: Cristo potencia la muerte violenta de Orfeo como hecho de importancia religiosa, y Orfeo presta a Cristo sus dotes musicales. El sincretismo de Fanes con Mitra no aparece con el Dios de la Biblia, ni, lo que resulta aún más sorprendente, tampoco el de Dioniso con Cristo.

Estas ausencias pueden deberse al azar. Pero es aún más revelador que incluso cuando la apologética judeocristiana se apropia de los esquemas órficos para adaptarlos a su propio dios, los despersonaliza totalmente, quitándoles toda la carga mitológica que

⁹¹ Cf. los testimonios de sincretismo vistos en III.6 (Sello de Berlín con Orfeo crucificado, veneración de Alejandro Severo de Cristo, Abraham y Orfeo); cf. V.6 para la presentación de Cristo con rasgos de Orfeo (Clemente, iconografía); cf. V.2.4 para la contraposición de Celso de Cristo y Orfeo como equivalentes por ser ambos *theioi andres* y haber sufrido una muerte violenta.

llevan detrás y dejándolos reducidos a su esencia monista. A este respecto, es claro que los himnos del estilo órfico, en que no se cuentan los hechos de los dioses de manera narrativa sino que se encadenan epítetos, son mucho más adecuados a este dios impersonal al que los cristianos pueden identificar con el suyo, que las teogonías, cuyos pasajes narrativos contienen relatos que personalizan al dios. En efecto, el *Testamento de Orfeo* se inspira en los himnos órficos al dios supremo, seguramente Zeus, pero no lo nombra más que como θεός. Del mismo modo, los dos pasajes con que Clemente acompaña sus citas del *Testamento* son otros tres himnos paganos dirigidos a Zeus, pero en ninguno de ellos se le nombra como tal, sino como único Señor del universo y Padre universal⁹².

Hay sólo dos excepciones a esta regla general. En primer lugar, el *Himno al Sol* citado por la *Cohortatio* que al εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι le llama Helio, Zeus, Hades y Dioniso. Sin duda no pone el acento en los nombres, sino en la unidad de lo divino, pero hay que reconocer que Ps.-Justino rompe aquí la tendencia común (tal vez por dar verosimilitud a un segundo verso que si no fuera acompañado del primero sería demasiado neutro para ser creíble como verso órfico). La otra excepción es Lactancio, quien toma a Fanes y su creación (de la que omite los detalles) como ejemplo de la creación del mundo por Dios. Su espíritu es sin duda más abierto que el de otros apologistas, pero no deja de advertir que Orfeo da esos nombres porque no puede alcanzar, aunque sí intuir, la verdad. Recordemos, además, que ni Ps.-Justino ni Lactancio critican en la misma obra a estos dioses (al contrario, por ejemplo, que Clemente): no han hablado de los incestos de Zeus ni de la monstruosidad de Fanes y ello les permite al menos, tras haberlos despersonalizado al máximo, esta tímida identificación con Dios.

Aún más claro es el silenciamiento de los actos teogónicos, totalmente ausentes de todas estas asimilaciones. Cuando Clemente cita los dos versos finales del *Himno a Zeus* que aluden (sin nombrar a Zeus) a la recreación de los dioses engullidos en su vientre, lo interpreta tranquilamente como una alusión a la resurrección futura de los muertos (*Strom.* 5.14.122.2, cf. IV.5.2 *supra*).

Los nombres de los dioses, y mucho más aún sus actos teogónicos, tienen una carga de personalidad muy profunda. No pueden asimilarse al Dios bíblico, cuya

⁹² La mención de Bromio en el *OF* 691 es retórica, referida a la vendimia otoñal, aunque claro es que juega con el estilo sincretista típico de los himnos órficos.

revelación es totalmente personal, con unos hechos que sus fieles no pueden olvidar⁹³. Llamar Zeus o Dioniso a Yahveh supone olvidar su historia previa convirtiéndola como mucho en mero símbolo⁹⁴. Y la historicidad de la Revelación es un argumento irrenunciable de judíos y cristianos para sostener su posición. Para ellos, el “pasado” de los dioses forma parte de su esencia, y hace de ellos unos dioses concretos difícilmente intercambiables.

Si medimos la distancia entre los extremos de la impersonalidad y la personalidad absoluta de los dioses, el Dios bíblico está muy cerca de la segunda, mucho más que los dioses órficos. El Dios bíblico no puede ser πολυώνυμος, por mucho que se insista desde el bando pagano en igualarlo a otros dioses supremos⁹⁵, mientras que los dioses órficos sí, con más facilidad incluso que otras tradiciones⁹⁶. Pero los dioses órficos, pese a su *polyonymia*, también están más cerca del polo personal: no llegan a convertirse en un θεός abstracto (aunque sí ofrecen facilidades para entresacarlo de sus textos mediante interpretación y manipulación), sino que conservan su nombre, su personalidad y su “pasado”⁹⁷. Los epítetos de los *Himnos Órficos*, que hacen alusiones a los episodios teogónicos, lo demuestran⁹⁸. Las teogonías nunca hablan de un ó θεός impersonal, sino que siempre los nombra, aunque sea para decir que Zeus es el único (*OF* 14, 31)⁹⁹. Esta personalidad de los dioses órficos, resultado de su origen

⁹³ Diversos movimientos heterodoxos sí dieron el paso de renunciar a toda la revelación veterotestamentaria, y muy en especial Marción en el s. II d. C. (sobre el cual la obra fundamental sigue siendo la de Harnack 1924). Lo realmente incompatible con los mitos griegos es la tradición bíblica, más que una teología mucho más adaptable. Por eso quienes atacan los mitos griegos son los apologistas, defensores de la tradición bíblica, mucho más que los gnósticos, que no sólo no atacan los mitos griegos sino que con frecuencia los adaptan a sus esquemas, mucho más flexibles en cuanto que no dependen de una tradición de revelación concreta (*cf.* III.5 *supra*)

⁹⁴ Que estas identificaciones se produzcan en contextos sincretistas o de discusión erudita (p. e. Plutarco identifica al dios judío con Dioniso (*Quaest. Conv.* 4.671c-672b), y Tácito lo niega (*Hist* 5.5.5)) no es óbice para que los apologistas y Padres muestren constantemente su tajante rechazo: p. e. en la indignada argumentación de Orígenes (*CC* 5.45-46) contra la afirmación de Celso de que a Zeus se le puede invocar como Hypsistos, Amón o Adonai Sabaoth. Pone el ejemplo de un encantamiento mágico que al cambiar las palabras no funciona. El argumento es realmente más pasional que racional.

⁹⁵ P. e. Celso (*cf.* nota anterior). Un caso plástico de esta incompatibilidad es que el epíteto πολυώνυμος es eliminado del Oráculo de Apolo citado por cristianos (*Lact. DI* 1.7, *Theos. Tub.* 169 Erbse), como poema pagano “monoteísta”, mientras que una inscripción pagana lo conserva (*cf.* n. 101).

⁹⁶ El epíteto se utiliza en *HHOO* 2.1,10.3, 11.10, 16.9, 27.4, 36.1, 40.1, 42.2, 45.2, 50.2, 52.1, 56.1, 59.2. Que la gran mayoría de las veces esté al principio de los himnos da cuenta de su importancia. El mismo principio de *polyonymia* impera en himnos como los mencionados al Sol o a Deméter-Tierra-Rea-Hestia. *Cf.* la burla de Teodoreto sobre esto en *Affect.* 3.58 citado en IV.3.3.4 *supra*: “Rea o Cibele o Brimó o como queráis llamarla (pues mucha es la riqueza de vuestros nombres, no de los hechos que subyacen)”.

⁹⁷ El silenciamiento del nombre de un dios sobre todo en ambiente místico (especialmente el nombre de Kore-Perséfone) tiene su origen en el secreto y el tabú que es consustancial a los misterios (Burkert 1995, Henrichs 2003), pero que el nombre de la divinidad se silencie no significa que ésta lo pierda.

⁹⁸ *Cf.* Govers-Hopman 2001 y Ricciardelli 2000.

⁹⁹ El *OF* 243 también nombra a Zeus (vv. 1-5, 9, 10, 20), aunque no podemos estar seguros de que el himno helenístico órfico panteísta que se amalgama con el antiguo *Himno a Zeus* ya lo nombrara, pues las alusiones

y supervivencia permanente en una tradición mítica, que guarda siempre la forma mitológica por muchas ambiciones especulativas que en ella encierre, tiene, en lo que respecta a adquirir y mantener importancia en el panorama religioso, ventajas e inconvenientes.

Ya sabemos que la forma tradicional teogónica mantiene el prestigio que le da su antigüedad y la autoridad que le concede provenir de la revelación poética. Pero además, la personalidad de los dioses de estos poemas tiene sin duda el efecto de provocar la experiencia de su presencia. Salvo para espíritus excepcionales como Plotino, conceptos abstractos como “el Uno” o “lo divino” tienen menos capacidad de provocar una experiencia que en Grecia es con frecuencia epifánica y sensorial¹⁰⁰ que los dioses tradicionales con su forma antropomórfica y sus mitos. Tienen por tanto más capacidad de recibir culto y recibir la adhesión de fieles. Hemos tratado ya (II.4.2) la ambivalencia de los dioses órficos en este aspecto, a caballo entre la especulación y la experiencia, entre la literatura y el culto. Pero qué duda cabe que su leve grado de influencia cultural, y de intervención en la experiencia religiosa, se debe más a los rasgos personales de sus figuras que a sus potencialidades metafísicas. Los *Himnos Órficos*, que aluden mucho más a los rasgos personales provenientes de la mitología de cada dios que a la interpretación filosófica de éstos, son prueba de ello.

La personalidad de los dioses, sin embargo, también tiene desventajas para amntener un lugar importante en el marco religioso. La primera es que todo “pasado” hace vulnerable a quien lo tiene por mucho que lo trate de esconder o sublimar, y los dioses no son una excepción. Hemos visto los ataques cristianos contra los mitos órficos, que escogen siempre los pasajes más escandalosos, y cómo además son en esta actitud continuadores de una tradición filosófica que se enfrenta a la literalidad descarnada del mito (V.2.3.1). La segunda es que el mero nombre del dios, si bien facilita su culto, lo convierte en una entidad concreta demasiado cercana como para reflejar la grandeza divina a los ojos de los espíritus más inquietos¹⁰¹. Más aún,

de los vv. 9, 10 y 20 pueden ser un arreglo del compilador para mejorar la inserción. La designación como *theos* o *daimon* es más frecuente en los himnos más tardíos (p. e. *OF* 543.2, *OF* 243.6), precisamente por ello más fáciles de usar por los cristianos, aunque nunca tiene el artículo que supone una despersonalización completa.

¹⁰⁰ Lane Fox 1986, 102-167.

¹⁰¹ Ya Esquilo tiene un célebre pasaje (*Ag.* 160ss) donde admite que el ser divino de Zeus está muy por encima de su nombre; Platón (*Crat.* 400e) admite abiertamente que los nombres son un puro convencionalismo humano para dirigir plegarias. *Cf.* Norden 1913, 144ss, comentando estos pasajes y otros similares. Esta tendencia se agudiza posteriormente, cuando ni siquiera en la plegaria se le dirige un nombre propio: el Oráculo de Apolo citado por Lact. *DI* 1.7 (encontrado en una inscripción, *cf.* Lane Fox 1986, 168-200 y Mitchell 1999, 80-92) se refiere a un dios que es al tiempo πολυώνυμος y carente de nombre (ὄνομα

lógicamente, su mitología forzosamente antropomorfa, que ya denunciaba Jenófanes. Y la tercera, es que el pasado mítico de los dioses y su carácter concreto hacen más difícil su adaptación a un sistema filosófico abstracto. Sin duda los filósofos llevaron a cabo esta adaptación por las ventajas mencionadas del mito, especialmente el prestigio de la antigüedad y la autoridad poética, pero a costa de interpretaciones alegóricas que a veces han de ser un tanto peliagudas, y cuyo barroquismo hemos visto que también es presa fácil para los ataques cristianos. Los neoplatónicos, pese a todo su entusiasmo por los poemas órficos, eran conscientes de esta limitación. Para empezar, subordinan toda la mitología al comentario de Platón, cuyo lenguaje abstracto era mucho más adecuado para filosofar. Pero incluso ante los *Oráculos Caldeos*, poemas más tardíos con un lenguaje mucho más teologizado y abstracto, se encuentran en clara desventaja: Proclo escogió hacer un comentario de los *Oráculos* en vez de las *Rapsodias*, y solía decir que, si pudiera, sólo dejaría en circulación el *Timeo* y los *Oráculos Caldeos*, pues lo demás es peligroso¹⁰². Con toda su admiración por los poemas órficos, reconocía que podían ser malinterpretados, pues sólo el lenguaje abstracto garantiza la exactitud conceptual. Por la misma razón, igual que para las interpretaciones apologéticas, también los pasajes más abstractos y despersonalizados de los poemas órficos gozan de la preferencia neoplatónica para ser comentados frente a otros pasajes más narrativos y “de sucesos”, que obligan a una más molesta alegorización¹⁰³.

Las mismas ventajas y desventajas de una personalidad acusada alejada de la abstracción a la hora de tener éxito en el mercado religioso antiguo podemos encontrar al Dios cristiano, pero en mayor grado pues más marcada es aún su personalidad: es evidente que da mucha más ocasión a la experiencia, al culto y a la comunidad de fieles que, por ejemplo, Fanes; también los dogmas cristianos son objeto del desprecio que unos mitos escandalosos y absurdos producen en mentes refinadas, y también los

μη̅ χωρών). El culto a Theos Hypsistos sin duda pretende evitar un nombre propio más específico, tal vez por influencia del tabú judío en torno al nombre de Yahveh: cf. Mitchell 1999, 122 con la interesante sugerencia de que el altar “al dios desconocido” en el Areópago de Atenas ante el que predica San Pablo (Hch. 17.16-34) es precisamente el de Theos Hypsistos; para ciertos grupos gnósticos incluso el título de “dios” es indigno de la Mónada suprema (Apócrifo de Juan (NHC II, 1-32), cf. Dillon 1999, 72).

¹⁰² Marino, *Vita Procli* 26 y 38. Sobre los *Oráculos Caldeos*, cf. III.3.2 *supra*. También los *Oráculos* de Apolo, que dependen de la pregunta que se les haga y no de la tradición anterior, son más susceptibles de hablar en términos convenientemente abstractos (cf. nota anterior).

¹⁰³ El *Himno a Zeus* en sus dos versiones (OF 31 y 243) es mucho más citado por diversos autores de todas las tendencias filosóficas que pasajes tegónicos cuya fuente es muchas veces un único autor, en general Proclo o Damascio, especialmente aficionados a la alegorización. Basta con ver la cantidad de fuentes de ambos fragmentos en Bernabé *ad loc*. En el fondo continúan la tendencia del comentarista del *P. Derveni*, al que los cuatro versos dirigidos a Zeus (OF 14) le resultan mucho más fáciles de comentar que otros episodios que requieren una elaborada interpretación alegórica. Cf. Betegh 2004.

intentos de teologización y alegorización de los relatos bíblicos reciben ataques del bando anticristiano en todas sus etapas: Celso (s. II), Porfirio (s. III) y Juliano (s. IV) insisten repetidas veces en estos argumentos, muy similares a los de sus antagonistas.

Así, una vez más nos volvemos a encontrar en el grado de implantación cultural el abismo que separa orfismo y cristianismo. La personalidad del Dios cristiano es muy marcada al tiempo que su culto lo es y que sus fieles lo sienten como el signo de su identidad como grupo. Tanto es así que el cristianismo no se adaptó a un sistema filosófico sino que usó este sistema como esqueleto para sustentar su propia revelación mítica e histórica. La personalidad de los dioses órficos es más desvaída, como desvaído es su culto y sus seguidores. El orfismo no adaptó ningún sistema filosófico a su mitología, sino que se adaptó él mismo a los sistemas filosóficos. No entro aquí a discutir si el culto provoca el fortalecimiento de la personalidad del dios o su fuerte personalidad provoca el culto, que sería una variante del viejo debate sobre si el rito es previo al mito o viceversa¹⁰⁴. Constatemos simplemente que ambos van unidos y se potencian mutuamente: en la escasez y labilidad de los “órficos” y el arraigo y cohesión de los cristianos está, una vez más, la raíz de muchas diferencias de sus respectivos dioses.

2.2. Los dioses y el hombre

Además de los dioses y el cosmos, también la naturaleza y el destino del hombre ocupan la atención de los poetas órficos. Aún más ha atraído, como vimos en el capítulo I, la de los modernos, cuyo interés en estos aspectos sin duda se ha visto impulsada en buena medida por sus paralelos con la teología cristiana.

La polémica religiosa que llevaba consigo el debate académico a principios del siglo XX sobre estos paralelos es sólo un pálido reflejo de la tensión en que se enmarcan las citas de los apologistas, y constituye una dificultad suplementaria para abordar el tema. Las fáciles críticas al politeísmo y las seguras alabanzas al monoteísmo órfico como derivado del bíblico se tornan referencias ambiguas y oscuros silencios al abordar esta vertiente de la teología órfica, en parte por sus incómodos paralelos con el cristianismo, que hacían más difícil tanto la crítica como una alabanza que puede fomentar el sincretismo cultural. Pero la ambigüedad y oscuridad de las informaciones cristianas se corresponden con la escasez de referencias paganas, y se debe también a las mismas razones: el secretismo que rodeaba los *legomena* de los misterios, y la falta

¹⁰⁴ Sobre este tema inacabable de la *Religionswissenschaft*, cf. las últimas consideraciones de Burkert (2002).

de interés que, al contrario que las elevadas nociones cosmogónicas, estas ideas místicas y antropológicas suscitaban en buena parte de los filósofos que nos han transmitido la poesía órfica y que constituían una fuente principal también de los cristianos. Frente a la idea generalmente imperante del orfismo, la piedra angular de la tradición no parece ser tanto sus mitos e ideas antropológicas como las ideas cosmogónicas y teogónicas que hemos analizado. Ambas vertientes, sin embargo, no dejaban de estar unidas¹⁰⁵: el más claro ejemplo es la continuidad narrativa en la teogonía que compila el material órfico anterior, y que podemos resumir brevemente como base de la comparación.

En las *Rapsodias*, tras completar su recreación del cosmos, Zeus colocaba como rey del mundo a su hijo Dioniso, nacido de su unión incestuosa con Kore. Pero los Titanes lo atraían con juguetes, lo mataban, lo despedazaban y tras cocinarlo, comían de su carne. Sólo el corazón era salvado por Atenea. Al descubrir el crimen, Zeus, fulminaba con su rayo a los Titanes y hacía beber el corazón a Semele¹⁰⁶, que gestaría un segundo nacimiento de Dioniso, momento en el cual se conectaba con el mito tradicional y, tras la muerte de Semele, éste acababa naciendo del muslo de Zeus. Las *Rapsodias*, que amalgaman así la mitología dionisiaca tradicional y la órfica, parecen colocar al Dioniso tres veces nacido en una morada celeste, junto al Sol (*OF* 334).

Además, de las cenizas de los Titanes surgen los hombres. Como los Titanes habían probado la carne de Dioniso, los hombres tienen una doble naturaleza desde su origen, titánica y dionisiaca. Como castigo por el crimen de sus antepasados los Titanes, el alma es condenada a cumplir un ciclo de reencarnaciones en diversos cuerpos, incluso de animales (*OF* 338-339). El cuerpo es considerado así como la tumba o la cárcel de un alma que le sobrevive, y que corre además el peligro de sufrir castigos de diversa índole en el Más Allá.

Como es lógico esperar tras tan sombría historia, las *Rapsodias* hablaban también (*OF* 345-350) de la salvación del alma, aunque los detalles nos son conocidos por otros testimonios, fundamentalmente las laminillas áureas. Como la naturaleza del alma es también dionisiaca, tiene la posibilidad de salvarse, de salir del ciclo de las reencarnaciones y alcanzar un destino feliz en que recupera plenamente su condición divina. Esta salvación se alcanza mediante la iniciación en ciertos misterios dionisiacos,

¹⁰⁵ Un claro ejemplo es el *P. Derveni* que antes de comentar la teogonía órfica dedica siete columnas a criticar los rituales (y también la columna XX en medio del comentario).

¹⁰⁶ En la versión "osirizada" del mito revive después de que Rea reúna sus miembros. Esta versión también es órfica (Bernabé 2002), aunque no fue recogida en las *Rapsodias*.

gracias a los cuales Perséfone considera que la culpa titánica está expiada, y permite el paso del alma al feliz Más Allá: nadie, desde luego, está más autorizado que Perséfone para tomar tal decisión, pues no sólo es señora del Hades, sino que es la madre de Dioniso cuyo crimen ha de expiarse. En estos misterios se enseña al futuro difunto lo que debe decir tras la muerte a los guardianes que le salen al paso y a la misma Perséfone. Aparte de estas instrucciones que las laminillas nos han conservado, es posible que estos misterios (u otros similares) de purificación supusieran la práctica de determinados ritos ligados al mito de los Titanes y que exigieran determinadas prácticas de alimentación y vestido.

Todos y cada uno de los elementos de este esquema se han discutido hasta la saciedad en el último siglo¹⁰⁷, pero algunos puntos están lo bastante claros como para resistir incluso al escepticismo más extremo, y pueden ser por tanto las bases sobre las que la comparación con el esquema cristiano se sustente. Partimos, sobre todo, de la convicción de que el mito de los Titanes era ya la base de esta antropología dualista en época clásica, como entre otros datos, la alusión de Platón a la naturaleza titánica hace sospechar¹⁰⁸. Es posible que en un principio no estuviera en conexión inmediata con las teogonías órficas (no aparece aludido en la parte conservada del *P. Derveni*) o incluso con el nombre mismo de Orfeo. En las laminillas, cuyas correspondencias con el mito titánico son difíciles de negar, el nombre de Orfeo no ha aparecido de momento¹⁰⁹. Pero en cualquier caso, el mito y su interpretación, aunque no estuvieran relacionados con Orfeo y por tanto técnicamente no fueran etiquetables como “órficos”, son sustancialmente los mismos que después aparecen plenamente integrados en la tradición órfica. En efecto, ya Diodoro en el s. I a. C. –y si la *Quellenforschung* que hemos hecho del texto del *Protréptico* es correcta, ya una teogonía anterior en el s. III a. C.– presentan a Orfeo como poeta del mito, y su inclusión en las *Rapsodias* lo confirma definitivamente. De este modo, aunque no podemos asegurar que el mito fuera conocido como órfico antes de época helenística, no importa tanto la etiqueta como reconocer que su sustancia es la misma.

¹⁰⁷ Parker 1995 para un repaso general de las cuestiones más disputadas. Bernabé 1995 y Santamaría 2004 recopilan la bibliografía más reciente. En I.3.2 he dado una imagen general de mi concepción del orfismo como teología de los misterios, en la que tanto el nombre de Orfeo como el mito de los Titanes desempeñan un papel central, aunque no es necesario que ambos se solaparan siempre.

¹⁰⁸ Bernabé 2002, frente a los últimos intentos “orfeoescépticos” de negar la antigüedad del mito.

¹⁰⁹ Aunque desde luego es posible: Riedweg 2002 propone incluso que a todas ellas subyace una catábasis de Orfeo. El que Orfeo sea despedazado como castigo por sus relatos sobre los dioses, como dice Isócrates (*Busir.* 10.38 = *OF* 26 II) puede ser indicio de que sufre la misma suerte que un dios cantado por él (Bernabé 2003, 60), pero desde luego no lo asegura con certeza, pues es una muerte dionisiaca muy extendida.

Del mismo modo, no podemos tener la certeza de que las laminillas áureas tuvieran como narrador a Orfeo, y mucho menos que sus usuarios se autodenominaran órficos. Tampoco sabemos si el esquema de creencias que las produjo perduró en la práctica ritual mucho más allá del siglo III a. C. Pero hemos visto en el capítulo II que no sólo hay cierta continuidad ritual (laminilla de Roma) sino que sobre todo las ideas de una impureza inicial que el alma ha de expiar en este mundo para salvarse no sólo seguían vivas sino que en época imperial llegaban a su apogeo a través de una serie de canales paralelos, especialmente Platón, Empédocles y la gnosis. Vimos que si la práctica ritual real parece más desvanecida, la tradición intelectual de estos ritos es cada vez más fuerte. Las *Rapsodias* recogen también este esquema de purificación por el que a través de los misterios de Dioniso y Kore (*OF* 348-350) el alma se libra de la impureza y logra la salvación. Precisamente los textos cristianos nos pueden iluminar sobre cuál era el papel de la poesía órfica en la transmisión de unas ideas que tenían profetas de mucho mayor calado.

El esquema órfico de salvación descrito puede, pues, compararse al cristiano, pero teniendo siempre presente que no forma parte de un sistema sino de una tradición. Es decir, que si bien podemos encontrarlo ya en época clásica y transmitido hasta el s. VI d. C., no toda mención al orfismo implica la aceptación, incluso el conocimiento, de este esquema y mucho menos de sus detalles. Vimos que la *Teogonía de Derveni* pudo acabar sin hablar de Dioniso en absoluto. También puede haber en todo este conglomerado de ideas muchas referencias al mito de los Titanes sin que éste tenga ninguna consecuencia antropológica¹¹⁰, o visiones de la expiación que no incluyan la reencarnación y otras que sí, o que el castigo sea por las faltas propias y no por las de los Titanes. Por eso consideraremos cada elemento (la culpa primigenia, el dualismo antropológico, la reencarnación y la escatología) por separado, sin suponer que necesariamente uno conduzca automáticamente al otro.

La comparación con el cristianismo suscita especial interés porque, como vimos en el capítulo I, este esquema presenta muchos elementos susceptibles de ser cristianizados por proyección, sobre unas semejanzas evidentes. Boulanger (1925), respondiendo a la tesis de Macchioro (1922) que hacía de la teología cristiana una adaptación paulina del mito órfico, demostró las diferencias enormes entre ambos esquemas. Ya hemos resumido sus ideas al inicio del trabajo (I.1.) y no hace falta

¹¹⁰ P. e. *OF* 34, 35, 36, 39, 58, 59.

repetirlas. Boulanger se centraba, sin embargo, en desmontar la idea de la influencia órfica en el cristianismo, y por tanto prestaba atención casi exclusiva a las diferencias. Nuestra intención es simplemente, a la luz de los textos estudiados, ver qué elementos de este esquema consideraron los apologistas parecidos a los propios y cuáles no. Más que la cuestión de su influencia en el cristianismo, que en general parece haber llegado a través del platonismo más que por vía directa, interesa iluminar por comparación algunos rasgos del esquema órfico de ideas antropológicas y escatológicas.

Como el mismo relato rapsódico sugiere, hay dos cuestiones bien diferenciadas en este campo: el dios que es sacrificado y vuelve a renacer, y la naturaleza y destino del alma humana. Veámoslas por este orden.

2.2.1. Los dioses salvadores.

Hablan varios neoplatónicos de “la vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Kore, a los que Zeus «encomendó liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia»” (OF 348). Dioniso y Kore son, en efecto, las divinidades principales de los misterios órficos, en quienes Zeus, protagonista de las cosmogonías, delega, por así decirlo, las tareas de salvación. Como es lógico, contra ambas divinidades hemos visto que dirigen los cristianos sus más acerbos ataques en sus críticas a los misterios órficos. ¿Reflejan estas críticas algún punto en común con los protagonistas de la salvación cristiana? Dejamos para después las similitudes o diferencias en la experiencia de las respectivas divinidades. La comparación que ahora se traza es desde un punto de vista estrictamente narrativo y teológico: es decir, la historia y personalidad de estos dioses salvadores y su interpretación.

2.2.1.1. Kore

Empecemos por el caso más simple, la figura de Kore. La feminidad que marca su personalidad divina, como su mismo nombre muestra, hace la aproximación a la divinidad cristiana muy difícil. Por ejemplo, cuando Clemente presenta al Logos en el *Protréptico* como protagonista de los misterios cristianos en los moldes de los paganos, no duda en vestirlo con ropajes dionisiacos al imitar las *Bacantes*, pero al utilizar la

metáfora de Eleusis no lo identifica, por la evidente razón de la diferencia de género, con Perséfone o Deméter, sino con el hierofante¹¹¹.

Este mismo rasgo facilita, en cambio, su cercanía a la figura femenina de más alto rango en el panteón cristiano, María, que en cuanto Madre de Dios es representada desde muy pronto, como es sabido, con los atributos de otras diosas madres propias de la religiosidad mediterránea (Kore con Dioniso, Isis con Osiris). La influencia de las figuras femeninas del paganismo en la idea de la Theotokos es obvia. En época tardía, también se produce a la inversa: es muy posible, de hecho, que el papel de Kore como Madre de Dioniso-Iakkhos, tanto en la tradición órfica como en la eleusina, fuera lo que facilita la clara influencia cristiana en un ritual alejandrino del paganismo tardío descrito por Epifanio (*Panar.* 51.22):

καὶ γὰρ καὶ μέρος τι τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι ὁμολογεῖν οἱ τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἀρχηγέται καὶ ἀπατηλοὶ εἰς τὸ ἐξαπατῆσαι τοὺς πεισθέντας αὐτοῖς εἰδωλόλατрас ἐν πολλοῖς τόποις ἐορτὴν μεγίστην ἄγουσιν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τῶν Ἐπιφανείων, εἰς τὸ ἐπὶ τῇ πλάνῃ ἐλπίσαντας μὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν. πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορείῳ οὕτω καλουμένῳ· ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τουτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ἄσμασί τισι καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδώλῳ ἄδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρούων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκόν τινα ὑπόγαιον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον ἐν φορείῳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγίδα τινὰ σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἑκατέραις χερσὶν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γονάτοις ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ τὰς πέντε σφραγίδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμένας, καὶ περιφέρουσιν αὐτὸ τὸ ξόανον ἐπτάκις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμάσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὐθις εἰς τὸν ὑπόγαιον τόπον. ἐρωτῶμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτη τῇ ὥρᾳ σήμερον ἢ Κόρη, τουτέστιν ἢ Παρθένος, ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα.

Pues también una parte de la verdad, forzados a reconocerla los fundadores de la adoración de los ídolos y los engañadores para confundir a los idólatras que les obedecían, en muchos sitios celebran una gran fiesta en la misma noche de las Epifanías, para que poniendo su esperanza en el error no encuentren la verdad. En primer lugar, en Alejandría, en el llamado templo de Kore. El templo es el más grande, es decir, el recinto sagrado de Kore. Permanecen en vigilia toda la noche cantando al ídolo con cánticos y flautas, y, celebrando el ritual nocturno hasta el canto de los gallos, marchan portando lámparas a un santuario bajo tierra y levantan una estatua de madera sentada desnuda en una silla procesional, que tiene un signo dorado de la cruz en la frente y en cada mano otros dos signos de esa índole y en las dos rodillas otros dos: en total las cinco señales de la cruz están pintadas de oro. Llevan la estatua dando vueltas siete veces al centro del templo con flautas y tímpanos e himnos y entre celebraciones lo llevan de nuevo al lugar bajo tierra. Si se les pregunta qué misterio es éste responden y dicen que en esta hora de este día Kore, es decir, la Virgen, ha dado a luz a Aion.

¹¹¹ *Protr.* 12.119 (imagen de las *Bacantes*), 12.120.1 (como hierofante eleusino). *Cf.* V.4.2.3 *supra*.

En el festival del 6 de Enero se conmemora que Aion, cuyo signo distintivo es la cruz, es engendrado por Kore. No es posible decidir si la apostilla *τουτέστιν ἡ Παρθένος* (es decir, la Virgen) es parte de la respuesta de los celebrantes del misterio o si es una comentario del propio Epifanio que asimila a Kore a la Virgen. En el primer caso, éste título se añadiría a los elementos obviamente cristianizantes como la fecha de la Epifanía cristiana y del signo de la cruz, pues no es un epíteto tradicional de Kore, cuyo parto es fruto de un ayuntamiento con Zeus que evidentemente la despoja de su virginidad: todos estos elementos deben considerarse influencia de un entorno ya muy cristianizado sobre un ritual anterior¹¹². En el segundo caso, si consideramos que el título es fruto de la proyección del propio Epifanio y que la madre de Aion sólo era adorada bajo el nombre de Kore y no de Parthenos, el mismo hecho de suscitar la proyección en la mente del escritor cristiano evidencia la clara similitud en la representación de ambas figuras.

La clara semejanza iconográfica no debe hacer olvidar las profundas diferencias teológicas de una y otra figura. En la ortodoxia de los apologistas, María no alcanza el estatus divino de Perséfone, y su papel escatológico es más de intercesora que de juez. En los textos que hemos visto, los apologistas no aproximan nunca ambas figuras, ni como ejemplo de convergencia ni como imitación demoníaca¹¹³, sin duda porque percibían las diferencias como demasiado grandes. Se limitan a atacar los incestos de Zeus con Kore como mito escandaloso.

2.2.1.2. Dioniso

El caso del Dioniso órfico es mucho más complejo, pues varios elementos de su historia¹¹⁴ lo aproximan a la figura de Cristo. Justino (*Apol.* 1.54, *Dial.* 69) menciona los más obvios, en su opinión fruto de la imitación de los demonios: “dijeron que Dioniso había sido hijo de Zeus... y propalaron, en fin, que después de haber sido despedazado subió al cielo”. La filiación, el sacrificio y la resurrección son los tres elementos que debemos analizar.

¹¹² Cf. supra cap. II sobre los rastros rituales órficos en Alejandría. Cf. Bowersock 1990, 22-28. Pasajes de Nono (*Dion.* 5.565-71, 6.165-68) también muestran esta cristianización tardía de Kore, a la que en 6.155 se invoca como *παρθένε*.

¹¹³ Justino sí menciona, en cambio, a Dánae como imitación de María (*Dial.* 70) sin duda porque el nacimiento virginal es mucho más cercano a la imagen de la lluvia de oro que a las crudas violaciones del Zeus órfico, como su pervivencia iconográfica en la tradición de la Anunciación demuestra. Cf. Lissarrague 1996.

¹¹⁴ Se combinan estos paralelismos con las convergencias en la experiencia religiosa dionisiaca y cristiana, sobre las que hablaremos después (cf. n.194 *infra*).

La filiación divina es sin duda el rasgo más claramente compartido por ambos. Demasiado, incluso, para el gusto de los apologistas, que (salvo en el relato evemerizado de Fírmico Materno, en el que Zeus ya no es un dios) evitan nombrarla expresamente (Clemente y Arnobio, en sus relatos del mito de Dioniso, omiten que éste es hijo de Zeus). Los cristianos se esfuerzan en separar la filiación divina de Cristo de los hijos de Zeus en la mitología griega y de otros “hombres divinos” que recibían este título¹¹⁵, para lo que la historicidad de Jesús, la teología trinitaria que hace de Él el Logos preexistente y el nacimiento virginal son los grandes apoyos¹¹⁶. Pero este énfasis en remarcar las enormes diferencias no hacen sino confirmar un cierto paralelismo.

Los hijos de dioses en la tragedia griega, como Prometeo, Heracles o Dioniso, son “personificaciones e instrumentos de mediación en el universo escindido entre lo superior y lo inferior”¹¹⁷. Lo mismo cabe decir del Hijo de Dios en el cristianismo: la filiación consigue combinar la trascendencia del Dios Padre bíblico, que no puede confundirse con su criatura, con la inmanencia que implica la Encarnación, a la vez que la doctrina trinitaria salva la unidad divina¹¹⁸. En el orfismo el grado de teologización es mucho menor, pero podemos sospechar que el escaso papel que Zeus desempeña en la salvación humana, que “delega” en Perséfone y Dioniso, en cierto modo expresa la misma separación de funciones: la noción era tradicional, pues Zeus reinaba sobre los vivos y no interfería en el reino de Hades sobre los muertos. Es la percepción de esta similitud lo que impulsa a Clemente a atribuir a Eurípides la intuición de la Trinidad cuando cita sus versos sobre Dioniso (sin nombrarle, según el principio antes mencionado) “que comparte el cetro con Zeus y co-gobierna a los muertos con Hades” (*Strom.* 5.70 = fr. 912 Nauck), como si se refirieran al Hijo.

En cuanto al sacrificio del dios, bajo la evidente semejanza de la muerte de ambos, las profundas diferencias fueron ya señaladas por Boulanger (1925): el sacrificio de Cristo es voluntario, el de Dioniso no: el hecho mismo de que sea un niño parece enfatizar la imposibilidad de cualquier idea de sacrificio voluntario o de chivo expiatorio; y en segundo lugar, el sacrificio de Cristo supone el momento que hace

¹¹⁵ Celso apud Orig. *CC* 7.9 compara a Jesús con otros taumaturgos que se proclaman “Dios, Hijo de Dios o Espíritu Divino”.

¹¹⁶ Cf. Nock 1964, 44-46 remarca la gran diferencia con los “milagrosos” que recibían este título: la filiación de Cristo no es un título honorífico, sino una cuestión central de creencia y culto. Los Hijos de Zeus no eran especialmente invocados como υἱὸς θεοῦ: la historicidad de Jesús marca la distancia con los dioses de la mitología griega: para los paganos hace ridícula su pretensión de filiación (Celso apud Orig. *CC* 7.53), para los cristianos la hace única.

¹¹⁷ Kott 1973, xiv-xv.

¹¹⁸ Cf. *TWNT* s. v. υἱός sobre la teología cristiana de la filiación divina.

posible la salvación, mientras que el de Dioniso es el crimen originario que provoca el castigo del alma. Zeus hubiera querido evitar el crimen de los Titanes, a los que sólo puede castigar demasiado tarde, mientras que Dios Padre no sólo lo permite, sino que envía a su Hijo al mundo para ser sacrificado. Este plan divino de salvación que otorga su sentido a la figura de Cristo falta totalmente en el mito órfico: sólo el rétor Himerio, en el siglo V d. C., veremos que da una versión claramente cristianizada del mito, en el que Zeus lo ve todo y en el último momento interviene para salvar a su hijo. Si ya el sacrificio del dios chocaba con la concepción griega de la divinidad inmortal, lo que ya hace del de Dioniso una excepción de la que se habla poco, el sacrificio voluntario del dios era inconcebible y carente de sentido¹¹⁹.

Conviene tener muy presente esta diferencia si suponemos que ciertos rituales pudieron conmemorar el sacrificio de Dioniso: no conmemoran el evento que les da la salvación, sino el crimen que deben expiar. Por eso ni Clemente ni Arnobio tienen reparo en describir la muerte de Dioniso, que no perciben como cercana a la de Cristo. En el campo contrario, Celso obvia la diferencia teológica e iguala la muerte de Cristo con la de Orfeo, Heracles o Asclepio¹²⁰.

La muy diferente teologización de la muerte de Dioniso y Cristo –que en la acertada opinión de Boulanger, excluye la posibilidad de una influencia– no debe hacer olvidar el fondo común de antropología sacrificial que puede subyacer a ambos¹²¹. La muerte de Dioniso tiene un referente sacrificial mucho más claro, pues es cortado, cocinado y comido, en una perversión del sacrificio habitual¹²². La de Cristo es el resultado de un proceso judicial histórico, pero en su teologización hay elementos sacrificiales, a través de la identificación con el Cordero Pascual, que no pueden dejarse de lado. Esta cercanía antropológica explica que en lo referente a la teofagia encontremos cierta ambigüedad por parte cristiana, que trataremos al considerar la experiencia órfica y la cristiana.

Tras su muerte, ambos vuelven a la vida. Esta clara semejanza dio lugar a encuadrar a ambos dentro de la categoría, hoy ya muy en decadencia, del “dios de la

¹¹⁹ Cf. 1 Cor. 1.23: “necedad para los gentiles, escándalo para los judíos”, y Justino (*Dial.* 73) “sólo la cruz no fue imitada”. Cf. III.6 n.106 *supra* sobre la relevancia del texto para el Sello de Berlín.

¹²⁰ CC 7.53. Cf. *infra* n. 125.

¹²¹ Burkert 1983 es ya un clásico sobre las bases antropológicas del sacrificio que incluyen el del dios. Cf. pp. 76-78 sobre el sacrificio cristiano.

¹²² La inversión del orden culinario habitual cocer-asar en el festín titánico, muy estudiada por Detienne 1977, no refleja, en mi opinión, un ritual propio de los “órficos” opuesto al de la *polis*, sino que precisamente enfatiza que el sacrificio de los Titanes es irregular y pervierte el ritual normativo.

vegetación que muere y resucita”, junto con Osiris, Tammuz, Adonis, y Atis¹²³. Lo cierto es que la resurrección es un apéndice al episodio central que supone la muerte del dios¹²⁴, que explica que pueda seguir presente y existente aun tras su muerte: no hay en Grecia un dios que se precie de tal que no esté vivo. Si muere simplemente, podrá ser un héroe, pero no deja de ser hombre¹²⁵. Sin embargo, el énfasis cristiano en la resurrección de Cristo es mucho mayor que el que los poetas y comentaristas órficos ponen en la de Dioniso: la resurrección de Cristo es esencial para la fe cristiana, pues no sólo explica su existencia eterna y garantiza su divinidad, sino que prelude la del hombre¹²⁶. La de Dioniso, en cambio, tiene escasa función teológica y parece simplemente un mecanismo mitográfico necesario para conjugar la muerte del dios con su indudable presencia “actual” en el panteón olímpico y en los festivales y misterios como un dios vivo. Tanto la versión “osirizada” del mito (*OF* 59) en la que Rea junta sus miembros como la que lo hace volver a la vida a partir del corazón salvado por Atenea (*OF* 325-327) sólo se documentan a partir de época helenística¹²⁷. Parecen ambos una racionalización mitográfica para explicar un hecho propio del multiforme y contradictorio dios: que puede morir y seguir vivo, estar a la vez en el Hades y el Olimpo¹²⁸. Pero la función religiosa de esta resurrección mitográfica es escasa, y podríamos imaginar el mismo esquema órfico de salvación del alma sin ella. Posiblemente algunas versiones del mito de Dioniso omitieran este punto como irrelevante, pues no hace falta “narrar” su resurrección para saber que vive. La

¹²³ Este “Corn Spirit” o “Year Daimon” fue construido por Frazer en 1890 (1912³) y gozó de enorme popularidad en la primera mitad de siglo, sobre todo a través de su expansión en Harrison (1903 = 1922³). Aún Nock 1964, 105-108 admitía una cierta semejanza, aunque enfatizaba las diferencias de sentido para negar una posible influencia, consciente o inconsciente, sobre los primeros relatos de la Resurrección. La idea actualmente está muy desacreditada (Burkert 1979, 99-102), porque une bajo el patrón general de una explicación alegórica tardía que identifica al dios con la vegetación (p. e. Dioniso con la vid) a divinidades de culturas diferentes que sólo convergen en época tardía, entre otras cosas por influencia cristiana (Bremmer 2002, 52-54 *contra* Smith 1991): Tammuz, por ejemplo, no resucita en el mito original mesopotámico, sino que es muerto por Inana, tal como Atis por Agdistis-Cibebe (Burkert 1979, 108-122). Sin embargo, una versión vulgarizada de la tesis frazeriana sigue siendo corriente en análisis superficiales y referencias casuales a la cuestión.

¹²⁴ Burkert 1983, 76, n.12. Del mismo modo que los Evangelios dedican mucho menos espacio a los relatos de la Resurrección que a los de la Pasión (igual que su conmemoración en la Semana Santa), encontramos muchas menos referencias a la resurrección de Dioniso que a su muerte.

¹²⁵ Por eso Celso (apud Orig. *CC* 7.53) contraponen a Cristo y a Orfeo cuando quiere hablar de hombres religiosos que mueren violentamente, mientras que al hablar de inmortalidad se refiere a un dios, Dioniso (*CC* 3.42). Heracles y Asclepio, figuras intermedias entre lo divino y lo humano, aparecen en ambas citas.

¹²⁶ 1 *Cor* 15.17: “Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe”.

¹²⁷ El primer testimonio de la versión de Atenea sería la teogonía de época helenística que he reconstruido a partir del relato de Clemente (IV.2.5.3), en que ya se hace la etimología de Palas a partir de *pallein* (*Protr.* 18.2).

¹²⁸ Otto 1933, 175-187 describe vívidamente cómo Dioniso aúna, como tantos otros principios contradictorios, la muerte y la vida (*cf.* láminas de Olbia) y ya dice (p. 182) que la transformación de su resurrección en un episodio mítico es una construcción tardía que divide en dos fases lo que realmente es una sola realidad.

diferencia del significado entre la muerte de Cristo y la de Dioniso continúa y se agranda en su resurrección, y no debemos proyectar en absoluto la del primero sobre el segundo. El detalle coincidente de la ascensión al cielo es fácilmente explicable, pues en ambos el Dios Padre tiene una morada celeste. Pero hablar de “ascensión” es posiblemente una cristianización de Justino y Orígenes del hecho de que Dioniso viva en el Olimpo (*OF* 334), y no da pie a imaginar ninguna escena dionisiaca parecida a la de *Hch.* 1.9-11.

Por último, la mayor importancia de la resurrección de Cristo, resultado de la diferente teologización de su muerte, se trasluce en una diferente función tras ella. El Dioniso de los misterios órficos parece tener una función de guía e intercesor para alcanzar la salvación, pero no es él quien la otorga, sino Perséfone. Su papel escatológico en los escasos testimonios que tenemos se limita en general a esta función intercesora¹²⁹. Es claro que en otros misterios dionisiacos que se situaran fuera de la tradición órfica su importancia podía ser mucho mayor¹³⁰, pero no como resultado necesario de su muerte y resurrección. Este papel intermediario es sin duda también asumido por Cristo, pero además, como parte integrante de la Trinidad, su protagonismo en la escatología es mucho mayor, con una función de juez, por ejemplo, que Dioniso no asume pese a su frecuente identificación con Osiris. Pero estas diferencias eran posiblemente sutilezas frente a la correspondencia fundamental de garantizar la vida tras la muerte, por lo que los apologistas, como vimos, prefirieron pasar de puntillas sobre ellas y correr un velo de silencio.

Así, las semejanzas entre el Dioniso órfico y Cristo son obvias en el nivel narrativo, en especial por el episodio compartido, y poco común en ámbito griego, de la muerte de un dios. Además, las similitudes que veremos entre la experiencia espiritual dionisiaca y la cristiana explican sin duda su papel similar como dios salvador. Pero las diferencias de interpretación y significado son también muy grandes, producidas al menos por varios factores: el peso de la tradición bíblica al interpretar la figura de Cristo (p. e. como Cordero Pascual), mientras que Dioniso se imagina conforme a la tradición griega (p. e. con un papel secundario respecto a Perséfone en el Hades); el hecho de que la muerte de Jesús sea un hecho histórico que tiene unos rasgos inamovibles (proceso judicial, muerte en la cruz) y que condicionan su interpretación,

¹²⁹ Cf. Johnston-McNiven 1996 que definen este papel intercesor de Dioniso ante Hades y Perséfone comentando una cratera apulia de Toledo (Ohio), que es además coherente con las menciones de Dioniso en las laminillas y el *P. Gurob*.

¹³⁰ Cf. Nilsson 1957 y los testimonios vistos en el capítulo II.

mientras que la muerte de Dioniso es un mito que, como tal, admite mayor flexibilidad en sus detalles y en su interpretación; además, la elaboración teológica que los cristianos hacen de la muerte y resurrección de Cristo es mucho más compleja que las consecuencias que se deducen de la de Dioniso, entre otras cosas porque no había una comunidad órfica que llevara a cabo esta elaboración en confrontación dialéctica con otras comunidades (al contrario que los cristianos frente a los judíos); sobre todo, en fin, porque la muerte de Dioniso se interpreta mucho más desde el punto de vista del ritual que de la teología, como corresponde a una experiencia que, como veremos, se centra en el cumplimiento de un ritual más que en la formulación de un *credo*.

Estas diferencias, aparte de evitar la proyección de detalles cristianos sobre el mito de Dioniso, deben precaver contra lo que Burkert¹³¹ ha considerado el mayor factor de la cristianización inconsciente del mito: hacer de él la piedra angular de la teología órfica. No hay una realidad religiosa que pueda llamarse cristiana sin referirse como episodio salvador fundamental a la muerte y resurrección de Cristo. Pero sí podemos ver orfismo allá donde la muerte de Dioniso, y más aún desde luego su resurrección, no desempeñen más que un papel secundario, o incluso estén totalmente ausentes¹³².

2.2.2. Naturaleza y destino del hombre

2.2.2.1. *La culpa heredada*

En cuanto a las consecuencias del crimen de los Titanes, sólo Orígenes declara que los griegos deducen teorías sobre el alma a partir del episodio, lo que evidentemente debe referirse a la doble naturaleza humana, pues no conocemos ninguna otra interpretación del mito. Ningún otro apologista, sin embargo, hace la mínima alusión a esta mancha originaria –Gregorio de Nazianzo no la menciona cuando ataca las teorías del alma contenidas en las *Rapsodias*, y Agustín, al citar el dicho del *soma-sema*, niega explícitamente que los paganos conocieran la idea de la falta del primer hombre¹³³– un silencio que hemos supuesto que se debía, no sólo a la marginalidad de esta teoría, sino

¹³¹ 1999, 85: “Il destino di Dioniso ctonio fu trattato, nelle ricostruzioni dei filologi e degli storici della religione, come il vero centro della dottrina orfica – una ricostruzione motivata, senza dubbio, per la teologia cristiana, per il dogma del salvatore sacrificato”.

¹³² Por ejemplo, el *P. Derveni*, en cuya parte conservada no hay alusiones a Dioniso (según Bernabé 2002c probablemente no aparecía tampoco en la parte desaparecida de la teogonía). En cualquier caso no interesó en absoluto al comentarista. Las menciones de los *Himnos Órficos* al mito de los Titanes son muy escasas y superficiales.

¹³³ Pasajes citados en IV.8.3.2 y IV.8.4 *supra*. Gregorio tampoco se refiere al modo en que la falta de Adán se transmite a sus descendientes, posiblemente porque no tenía clara su formulación teológica (*cf.* Moreschini-Sykes 1997, 250).

a su incómodo parecido con la propia doctrina del pecado original. Bianchi (1966) ha distinguido sutilmente las diferencias entre esta noción cristiana del pecado original cometido por los primeros hombres y el “pecado antecedente” cometido por los antepasados de los hombres, los Titanes. La culpa heredada a partir del crimen de los Titanes parece ser una elaboración teológica que surge a partir de la noción tradicional de la culpa heredada de los antepasados en transmisión familiar. En cambio, el pecado de Adán y Eva parece ser en origen más un relato de la caída de la edad feliz que sólo a partir del cristianismo se reinterpreta como origen de la tendencia al mal que anida en todos sus descendientes, lo que sólo alcanza su formulación definitiva en Agustín. Pero estas distinciones no pueden ocultar la gran semejanza de base, y los apologistas, ajenos a las distinciones modernas, evitan tocar este aspecto del orfismo.

Es desde luego muy plausible que la noción cristiana del pecado original tenga su origen en el influjo griego sobre los primeros teólogos cristianos, aunque no es necesario ver en el orfismo la raíz directa de esta influencia. La falta primigenia que provoca la caída del alma de su posición divina originaria tal vez surgiera en Grecia por primera vez con el orfismo¹³⁴, pero a principios de época imperial se difundía ya por canales de caudal mucho más ancho que la tradición órfica: Platón, y después de él Empédocles, eran las grandes autoridades a quienes referirse para este tema¹³⁵, que el neoplatonismo y la gnosis recogieron y expandieron luego en múltiples versiones diferentes. El crimen de los Titanes es el más famoso crimen primigenio, pero no todas las construcciones a partir de una falta inicial tenían necesariamente que derivar de él¹³⁶.

2.2.2.2. *Cuerpo-alma y otros dualismos*

Si algo caracteriza al orfismo es estar en el origen de la revalorización del alma como elemento superior del hombre y una consiguiente devaluación del cuerpo y de la vida terrena. Sin duda es este dualismo cuerpo / alma, tenga o no su raíz en la idea de la culpa primigenia que se expía, el elemento que más ha contribuido a ver en el orfismo

¹³⁴ En espera de la monografía de R. Gagné sobre el tema, cf. Dodds 1951, 135-179 y Bremmer 2002, 11-41.

¹³⁵ P. e. un centón medioplatónico sobre la caída del alma, que reúne textos de Platón, Pitágoras, Empédocles y Heráclito, estudiado por Burkert 1975 y Mansfeld 1985.

¹³⁶ Una actitud general podía ser pensar en una falta desconocida e indeterminada: p. e. Celso *apud* Orig. *CC* 8.53: “los hombres nacen ligados a un cuerpo, sea en razón de la economía del universo, sea en expiación de sus faltas (πουνὰς ἁμαρτίας ἀποτίνοντες), sea porque el alma está cargada de pasiones hasta que se purifique en determinados periodos”. En formulaciones como ésta, muy frecuentes (p. e. Agustín *Contra Iul. Pelag.* 4.15.78) no es fácil determinar si se refieren a la falta primigenia o a las faltas de vidas anteriores. Típicamente, Orígenes en su respuesta a Celso pasa de puntillas sobre este tema: “(Celso) es prudente al citar las teorías de los numerosos autores sobre la causa de nuestro nacimiento, sin osar afirmar que una de ellas sea falsa”.

un precedente del cristianismo que considera esta vida como un *lacrimarum vallis* y sostiene que sólo tras la muerte es alcanzable la felicidad completa¹³⁷. Si bien esta visión dualista no es aún dominante en la tradición bíblica¹³⁸ ni en el NT, en el que la dualidad cuerpo-alma de origen platónico tiene una presencia muy limitada, la recepción del platonismo a partir del siglo II la convierte en pieza clave de la antropología cristiana¹³⁹. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la visión cristiana no es la única heredera del dualismo que se origina en el orfismo y se transmite sobre todo a través de Platón: la gnosis y más tarde el maniqueísmo lo llevan a consecuencias mucho más radicales, considerando el mundo como esencialmente malo. La expresión más célebre de este dualismo es el dicho órfico *soma-sema*, recogido con entusiasmo por la literatura cristiana antigua, medieval, e incluso moderna¹⁴⁰. Hemos visto dos citas apologéticas que lo recogen (*cf.* IV.8.4 *supra*) y que iluminan sobre sus diferentes posibilidades de interpretación:

La posición intermedia entre una recepción cristiana del platonismo que no quiere caer en los excesos de la gnosis está perfectamente representada por la cita de Clemente. Sus alusiones al *soma-sema* se enmarcan en una sección de los *Stromata* (3.12.1-21.25.1) que pretende demostrar que la visión negativa del mundo de los marcionitas tiene su raíz no en la Biblia sino en la mala comprensión de los filósofos griegos, que sin embargo, “no lo consideraban malo por naturaleza, sino en lo que respecta al alma que ha visto lo bueno” (3.13.2). Así, Clemente considera correcta una interpretación menos radical de la devaluación de la materia, que la toma como buena en sí, pero mala si impide al alma llegar a Dios, que es la idea que en general predomina en ámbito cristiano.

¹³⁷ Bremmer 2002 estudia el ascenso del estatus del alma como un proceso que comienza con el orfismo y pitagorismo y continúa con el cristianismo, e incluso en movimientos muy posteriores como los cátaros. *Cf.* Dodds 1951, 139: “the new religious pattern made its faithful contribution: by crediting man with an occult self of divine origin and thus setting soul and body at odds, it introduced into European culture a new interpretation of human existence, an interpretation we call puritanical”.

¹³⁸ En el judaísmo sólo empieza a penetrar en círculos muy helenizados en el I d. C. Bremmer 2002, 8s.

¹³⁹ Bremmer 2002, 50s, 59s. Acordémonos, sin embargo, de diferenciar el campo de la teología, cada vez más platónica, de la práctica, testimoniada en las *Actas de los Mártires*, en que la distinción cuerpo / alma brilla por su ausencia y la resurrección del mismo cuerpo martirizado tiene un papel central.

¹⁴⁰ Courcelle 1965 sobre la extensión en la tradición neoplatónica, judía (Filón, Josefo) y cristiana de la imagen del cuerpo como prisión y 1966 sobre la del cuerpo como tumba. *Cf.* también De Vogel 1981. Pese a que fue criticada como origenista y filognóstica, la imagen tuvo un éxito imparable en la literatura cristiana posterior. Resultó especialmente fructífero su uso como clave interpretativa de pasajes bíblicos como *Ps.* 5.10: “su garganta es un sepulcro abierto” y *Mt.* 8.22: “dejad que los muertos entierren a sus muertos”. Aún en 1963 Pablo VI debía declarar formalmente “el cuerpo no es prisión del alma” (*apud* Courcelle 1965, 442). Bernabé 1995 demostró definitivamente la raigambre órfica de la expresión, tras la resistencia de Dodds 1951, 169 n.87 y Moulinier 1955, 24-26 y el mismo Courcelle 1966, 102. La imagen aparece también en algunos epitafios cristianos tardíos: *cf.* Bremmer 2002, 60 n. 27 con bibliografía.

La referencia al *soma-sema* de Agustín ofrece aún mayor interés. El *Contra Iulianum Pelagianum* refuta las opiniones pelagianas que niegan el pecado original del hombre –que a su vez surgían como reacción frente a la demonización de la materia en la gnosis–. Agustín pretende mantener una postura intermedia que devalúa el mundo y el cuerpo como los campos donde el hombre encuentra espacio para pecar y apartarse de Dios, pero que los considera obra divina y por tanto buenos en sí¹⁴¹. En 4.15.78 se remite al *Hortensio* de Cicerón para citar con aprobación la idea de que el alma va unida al cuerpo como un vivo junto a un cadáver, tal como se hacía en una célebre tortura etrusca, según una doctrina que en última instancia se remonta a *sive vates, sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes*. Poco después (4.16.83) destaca el mérito de los paganos que intuyeron esta verdad “sin saber ni creer nada del pecado del primer hombre” (*nihil de peccato primi hominis sive sientes sive credentes*). La imagen se utiliza para confirmar la posición cristiana, intermedia entre gnosis-maniqueísmo y pelagianismo, de devaluar la materia pero no demonizarla. Además, pone de claro manifiesto que los diversos elementos de la “doctrina órfica” se expandían por separado, pues Agustín no parece conocer que la doctrina del *soma-sema* provenga de un pecado original, que afirma que los paganos desconocen, sino de los crímenes cometidos en la anterior encarnación.

Ambos textos ilustran la ambigüedad de la imagen del cuerpo tumba del alma, que puede desembocar en un pesimismo total que considera el cuerpo esencialmente malo, o en una visión del cuerpo devaluado en comparación con el gran valor que se concede al alma pero que no llega a su demonización total. El cristianismo, una vez que adoptó la distinción fundamental platónica cuerpo-alma, optó por la segunda opción frente a la gnosis primero y al maniqueísmo después: realmente el monismo teológico le forzaba a ello, pues el cuerpo no deja de ser obra divina y por tanto, como dice Agustín, buena. El unitarismo antropológico que no distingue cuerpo y alma de la tradición bíblica y la defensa de la resurrección de la carne empujaban en esta dirección. En cambio, gnosis y maniqueísmo, herederos también de la división platónica sin el freno de la tradición bíblica, tornaron hacia la primera opción apoyados por un dualismo cosmológico que les servía de base para considerar toda materia esencialmente mala.

¹⁴¹ *Contra. Iul. Pel.* 4.16.83: *Fugienda, inquis* (scil. Iulianus Pelagianus), *opinio est quae putat vel in membris hominum vel in sensibus membrorum aliquid diabolum condidisse. Quid nobis obviis vanas exorbitationes tusa? Non aliquid diabolus quod ad naturam hominis pertinet condidit: sed quod Deus bene condiderat, peccati persuasione violavit.* La posición intermedia de Agustín respecto a la bondad del cuerpo es clara. Sobre el pelagianismo, cf. Bonner 1996 con bibliografía.

Remontándose al origen de la dualidad reflejada en la expresión *soma-sema*, cabe preguntarse: ¿hacia qué polo tendía el orfismo? En principio, parece claro que el monismo cosmológico visto antes empujaría hacia una devaluación del cuerpo parecida a la cristiana, que no lo considera del todo negativo, sino sólo inferior al alma¹⁴². Que el cuerpo sea un lugar de expiación (prisión o tumba) para el alma implica que la vida futura es superior a esta, pero no necesariamente que esta vida es en esencia mala¹⁴³. El hecho de que Agustín apruebe el dicho del *soma-sema* y que Clemente defienda su “recta interpretación” parece apoyarlo, pero es cierto que no deja de ser una *interpretatio christiana* que no puede proyectarse hacia atrás. Al fin y al cabo, también dice Clemente que esta noción está, como otros testimonios del dualismo griego, en la raíz del pesimismo gnóstico. Y en efecto, la “deformación” que denuncia Clemente era tanto más fácil cuanto que en el orfismo los conceptos y las imágenes no estaban ensamblados en un sólido sistema doctrinal sino que se expandían de modo prácticamente autónomo: sin conexión con el monismo cosmológico, era fácil que la expresión *soma-sema* se tornara símbolo de la maldad de la materia. La anécdota plutarquiana¹⁴⁴ del orfeotelesta al que el rey Leotíquidas anima a suicidarse para vivir feliz en el Más Allá es sintomática, pese a su tono de chanza, del fácil deslizamiento a una consideración negativa del cuerpo. Muchos siglos después, los cátaros volverán a usar la expresión del *soma-sema* como símbolo claramente negativo¹⁴⁵.

En suma, la imagen órfica (al menos originalmente) del *soma-sema* tiene un destino igual que su homólogo cristiano de *lacrimarum vallis* para designar la vida terrenal. Supone una clara devaluación del mundo sensible, y si la creencia en la bondad de la materia no la sostienen fuertes razones teológicas, puede fácilmente desembocar en un pesimismo absoluto. Así, a través del platonismo hay una línea que conduce desde la noción órfica al modelo cristiano o neoplatónico, pero también hay otra línea que conduce a la gnosis y movimientos similares posteriores. La vía de transmisión en esta segunda línea es un platonismo vulgarizado más otras manifestaciones de pesimismo que, sin apoyo en un sistema cosmológico monista, pueden sustentar una visión negativa del mundo y el cuerpo. Así, si en las críticas cristianas a los gnósticos de

¹⁴² Mansfeld 1981, 290-293 busca en el orfismo precedentes de la gnosis y concluye, con acierto, que el pesimismo radical de los gnósticos no puede proyectarse hacia el orfismo.

¹⁴³ Podríamos añadir que en la poesía tradicional el σῆμα es algo francamente positivo que garantiza la inmortalidad de la gloria del héroe. Aún en la interpretación más negativa del cuerpo como tumba, ésta no tiene una connotación tan negativa como hoy nos puede parecer.

¹⁴⁴ Plut. *Apophth. Lacon.* 224d = *OF* 653.

¹⁴⁵ Bremmer 2002, 68s.

diversa índole de que han devaluado ideas griegas (un argumento utilizado también por Plotino¹⁴⁶) late sin duda una gran carga apologética, lo cierto es que tienen también buena parte de verdad.

Sólo Hipólito y Clemente nombran (y una sola vez) a Orfeo como antecedente de ideas gnósticas¹⁴⁷. En III.5 vimos que, en efecto, hay ciertos trasvases de imágenes órficas al gnosticismo. Pero la escasez de menciones a Orfeo proviene sin duda del hecho de que la mayor parte de estos préstamos se producen a través de otros autores intermedios, principalmente, como vimos, Platón y Empédocles. Precisamente las citas de los propios apologistas nos iluminan sobre esas vías intermedias que expandieron las ideas de devaluación del cuerpo en favor del alma y de este mundo en favor del siguiente, aparecidas inicialmente en el orfismo y recogidas en último término, en sentidos diferentes, por la gnosis y el cristianismo, y sus respectivos herederos: en efecto, muchos de los pasajes de autores paganos citados por los apologistas (sobre todo Clemente en el libro III de los *Stromata* e Hipólito en su *Refutatio*) como precedentes de la gnosis han sido tomados por los modernos como ejemplos de influencias órficas¹⁴⁸.

Hay que advertir que salvo el caso de las citas del dicho del *soma-sema*, del que, como vimos, una vaga constancia de su raíz órfica pervive siempre gracias a la atribución de Platón a los οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, las citas como precedentes de la gnosis de otros autores en que los modernos han advertido influjos órficos no mencionan a Orfeo. A veces, como en el caso de Teognis o de algunas expresiones tradicionales, no debemos hablar de pesimismo órfico, sino del pesimismo tradicional de la poesía griega al que el orfismo habrá de dar una reformulación teológica¹⁴⁹. Hay sin embargo otros autores citados en esta sección de Clemente en que la conexión órfica parece innegable: aparte de Platón y los pitagóricos¹⁵⁰, son pasajes de Píndaro¹⁵¹, Empédocles¹⁵²,

¹⁴⁶ *Enn.* 2.9.6, 2.9.17, como parte de la vehemente refutación de los gnósticos en todo el capítulo.

¹⁴⁷ Clem. *Strom.* 3.16.3, Hipol. *Ref.* 5.20.4.

¹⁴⁸ Parto de la sección de la edición de Bernabé de los *Orphicorum Fragmenta* (2004) titulada *fragmenta in quibus vestigia Orphicae de anima doctrinae vel doctrinarum simillimarum animadverti possunt* (OF 439-469). Me remito a la edición para la bibliografía sobre cada fragmento. Es interesante notar que la otra gran fuente de fragmentos de esta sección es Plutarco, lo que apunta no sólo a fuentes comunes (como el centón reconstruido por Burkert 1975) sino al interés del medioplatonismo, y sus imitadores cristianos, en las raíces del dualismo.

¹⁴⁹ P.e. Theogn. 425-427 (*Strom.* 3.15.1), o *Il.* 6.146 (*Strom.* 3.16.2). Sobre la diferencia entre pesimismo tradicional y pesimismo “órfico”, cf. Opstelten 1952.

¹⁵⁰ La sección sobre Marción de *Strom.* 3.12-1-25.1 comienza diciendo que las raíces de Marción son “Platón y los pitagóricos”, y en 3.16.4 cita el dicho del *soma-sema* remitiéndose de Orfeo, Platón y Filolao. Sobre su fuente medioplatónica, cf. n. 155.

¹⁵¹ OF 444 I = fr. 137 Snell-Machler = Clem. Alex. *Strom.* 3.3.17.2

¹⁵² OF 449 = fr. 107 Wright = Hippol. *Ref.* 7.29.14-23; OF 451 = fr. 108 Wright = Hippol. *Ref.* 1.3.1; OF 452 = fr. 112 Wright = Clem. Alex. *Strom.* 3.14.1. Un caso similar, que reconoce la continuidad no con la gnosis

Heráclito¹⁵³ y Eurípides¹⁵⁴ en los que el tono órfico es más generalmente reconocido. Los apologistas (y sus fuentes no apologéticas)¹⁵⁵ aciertan, pues, al reconocer la continuidad entre el pesimismo tradicional, su teologización en el orfismo, su elaboración en distintos autores y su recepción en el platonismo y la gnosis –aunque obvian las evidentes diferencias entre estos niveles–. Es una intuición similar, por ejemplo, a la de Ireneo cuando cita como precedente de la cosmología valentiniana la teogonía de las *Aves* de Aristófanes que se considera generalmente parodia de las teogonías órficas¹⁵⁶: posiblemente las teogonías órficas influyeron más directamente que la parodia aristofánica en la gnosis, pero pese al error de Ireneo, su percepción de la continuidad es acertada. Es un caso similar a la insistencia neoplatónica sobre las fuentes órficas y pitagóricas de Platón, que pese a su exageración, contiene cierta parte de verdad y merece ser tomada con menos escepticismo del que generalmente recibe¹⁵⁷.

Hay que reconocer un cierto riesgo de circularidad en este razonamiento, pues se toman como textos influidos por el orfismo unas citas sacadas de contexto por los cristianos para demostrar que estos textos influyen en la gnosis. Pero si tomamos la precaución de no identificar sin más orfismo y gnosis y se analiza el verdadero sentido de los textos, ese riesgo puede ser salvado y percibir, a través de estos pasajes, la expansión y mutación de imágenes e ideas, desde el orfismo, a través de los autores citados, hacia destinos diversos como el neoplatonismo, el cristianismo o la gnosis.

No debemos, sin embargo, caer en la tentación de hacer el recorrido a la inversa y proyectar hacia atrás resultados de la evolución posterior de ideas que en principio eran distintas. El dualismo desarrollado por los sistemas platónicos o gnósticos no puede ser extrapolado al orfismo en el que está su germen. En este sentido, también la comparación con el cristianismo puede resultar iluminadora: hemos visto que el NT, en un sustrato aún muy bíblico, no se centra en la dualidad cuerpo-alma, que se impone en

sino con el cristianismo, es *OF* 448 (= fr. 132 + 133 Wright = Clem. Alex. *Strom.* 4.151.1 (y Theodoret. *Affect.* 8.36) + Clem. Alex. *Strom.* 5.122.3), utilizado para apoyar la vida tras la muerte en unión con Dios.

¹⁵³ *OF* 455 = fr. 47 Marc. (22 B 62 D.-K.) = Hippol. *Ref.* 9.10.6; *OF* 456 = fr. 73 Marc. (22 B 63 D.-K.) = Hippol. *Ref.* 9.10.6

¹⁵⁴ *OF* 457 = *Polyidos* fr. 12 Jouan-Van Looy (638 N²) = Clem. Alex. *Strom.* 3.3.15.3. Orígenes (*CC* 7.50) cita este mismo pasaje con aprobación.

¹⁵⁵ Las citas de Platón, Pitágoras, Empédocles y Heráclito en Clemente proceden de un centón de inspiración neopitagórica sobre la caída del alma también utilizado por Plutarco, Filón, Plotino y Hierocles. Cf. Burkert 1975 y Mansfeld 1985. La común actitud de cristianismo y platonismo al respecto se plasma en el uso de fuentes comunes.

¹⁵⁶ Ireneo *Adv. Haer.* 2.14.1; Aristoph. *Av.* 690ss = *OF* 64.

¹⁵⁷ Kingsley 1995, 131: “When Olympiodorus exclaims with an obvious touch of humorous exaggeration that “Plato paraphrases Orpheus everywhere”, we need to start by assessing how much truth there is in what he says, not how little”.

el cristianismo a partir de la recepción del platonismo en el s. II. La noción de conversión que impera en el Evangelio impulsa la aparición de expresiones dualistas¹⁵⁸, pero en el NT aparecen oposiciones como el Hombre Viejo / Hombre Nuevo de *Ef.* 4.17-24 que no encajan en absoluto con la de cuerpo / alma. De modo similar, las expresiones polares son caras al orfismo como forma sintética de plasmar sus nociones, como se comprueba, por ejemplo, en las láminas de Olbia¹⁵⁹, pero como éstas mismas nos muestran, no todas las dualidades que encontramos en el orfismo (cuerpo / alma, verdad / mentira, vida / muerte, guerra / paz, titánico / dionisiaco) son identificables y simétricas entre sí. La teología cristiana logró tras varios siglos conciliar la oposición central platónica cuerpo / alma con un monismo cosmológico fundamental y otras imágenes dualistas de tradición bíblica. Pero no debemos suponer que este esfuerzo teológico de acordar nociones difícilmente encajables en un mismo sistema tuvo lugar en el orfismo. Sus herederos platónicos, pitagóricos o estoicos sí acometieron esta sistematización, pero los poetas órficos siempre procedieron por acumulación. De ahí su flexibilidad y su éxito, pero de ahí también la imposibilidad de hablar de un sistema órfico de creencias.

2.2.2.3. Preexistencia y reencarnación del alma

Los textos de los apologistas que mencionan las teorías contenidas en los poemas órficos sobre el alma son dos: los citados por Clemente de Alejandría en los *Stromata* en las secciones sobre el simbolismo y el plagio –en las que no se discute el alma como tal–, que son de probable proveniencia pitagórica; y el ataque de Gregorio de Nazianzo a la idea de la transmigración, que he defendido que toma una fuente órfica, seguramente las *Rapsodias*, como rival al que contestar¹⁶⁰. De estos textos surgen dos temas discutibles: el papel de la poesía órfica como autoridad en la materia, y la importancia de la reencarnación en el orfismo.

En cuanto a la primera cuestión, la respuesta es clara. Las referencias de Clemente se producen en pasajes cuyo objetivo no es tratar sobre el alma, y la de Gregorio no menciona expresamente su fuente órfica, e incluso las alusiones más

¹⁵⁸ Como consecuencia de la imagen de un punto de partida y uno de destino implícita en la metáfora espacial que supone la conversión. *Cf.* Herrero 2005b y VI.2.3.2 *infra*.

¹⁵⁹ *OF* 463-465. Sobre la polaridad como método de razonamiento, *cf.* Lloyd 1966.

¹⁶⁰ *Cf.* IV.6 y IV.8.3.2 *supra*. Otro texto mencionado es la confusión de Tertuliano (*De an.* 15.5) entre Orfeo y Empédocles acerca de la radicación del alma en la sangre, lo que prueba la equivalencia de ambos como representantes de la misma corriente ideológica. No podemos inferir de este texto, sin embargo, que algún poema órfico defendiera esta idea empedoclea (fr. 105 DK).

personales, con el perro y el arbusto como destinos de reencarnación, se refieren a Pitágoras y Empédocles. Lo cierto es que en época imperial la poesía órfica tenía un papel muy limitado como autoridad doctrinal en cuanto a teorías sobre el alma en comparación con otros autores: Empédocles, Pitágoras y Platón son citados, tanto por paganos como por cristianos, como los autores de referencia en la materia¹⁶¹, y la poesía órfica queda como instrumento útil de manipulación doctrinal: los textos órfico-pitagóricos citados por Clemente probablemente tratan, según vimos, de conjugar la idea de cuño estoico de un ciclo cósmico en que las almas se integran con la reencarnación; y si Gregorio a su vez toma las *Rapsodias* como objetivo es, aparte de porque están compuestas en hexámetros, igual que su propio poema, porque defienden la versión más radical, y por tanto más atacable, de la transmigración de las almas, es decir, la metemempsicosis que incluye en el ciclo a los animales, e incluso a las plantas.

Lo que Gregorio ataca es la idea de que el alma es aspirada desde el aire para entrar en el cuerpo y que este proceso se repite en un proceso cíclico de reencarnaciones. Ambas ideas están bien documentadas, como vimos, en testimonios órficos precedentes, y lo más seguro es que coexistieran en las *Rapsodias*. Sin embargo, es discutible si el papel importante que ocupaba la transmigración del alma en las *Rapsodias*, y que lleva a los neoplatónicos a citarlas y a Gregorio a criticarlas por eso, corresponde al de otros testimonios órficos. A este respecto, la historia de la preexistencia del alma y la reencarnación en ámbito cristiano puede iluminar por comparación negativa su situación en el orfismo.

La reencarnación ni siquiera es aludida en el NT, en el que, como dijimos, el dualismo cuerpo-alma tiene un papel muy limitado. Cuando el platonismo empieza a impregnar la teología cristiana en el siglo II, la cuestión de la preexistencia del alma e incluso de la transmigración se plantea con cierta ambigüedad¹⁶². Mientras Justino la rechaza brevemente (*Dial.* 4), no está claro si Clemente, por ejemplo, la aceptó o no, aunque en cualquier caso, omite discutir el tema¹⁶³. Aunque en principio es rechazada por su determinismo, las cuestiones que el esquema de reencarnación resuelve siguen planteadas, y darles respuesta supuso un arduo proceso¹⁶⁴. El ensamblaje de alma y

¹⁶¹ Orígenes *CC* 1.32: “hablo de la doctrina de Pitágoras, Platón y Empédocles, a la que Celso hace mención con gran frecuencia”.

¹⁶² Cf. Hoheisel 1984-85, con bibliografía.

¹⁶³ Focio le acusa de haberla sostenido, pero lo más que Clemente llega a decir en los textos que conservamos es que si un cristiano no come carne no será por creer en la transmigración como los pitagóricos (*Strom.* 7.32.8). Cf. Chadwick 1966, 48.

¹⁶⁴ Bremmer 2002, 60 y 160, nn. 29 y 30, con bibliografía.

cuerpo provoca oscilaciones entre una tendencia creacionista (Dios crea un alma por cada hombre concebido) y una tendencia traducianista (el alma pasa de padres a hijos en el mismo proceso que la generación física) que tarda siglos en decidirse¹⁶⁵. Orígenes, aunque critica la metemempsicosis en animales¹⁶⁶, lleva el platonismo al límite y llega a defender la preexistencia de las almas a su entrada en el cuerpo y un esquema de purificación muy similar a la reencarnación, que considera una doctrina “plausible” y “razonable”¹⁶⁷. Tras suscitar grandes polémicas, las doctrinas origenianas fueron finalmente condenadas en 553 por Justiniano, con lo que culmina un largo proceso de debate en el frente interno (origenismo, herejías) y externo (gnósticos, paganos, maniqueos) en torno a la preexistencia y suerte posterior del alma. En parte es la controversia en torno a las tesis origenistas¹⁶⁸ la que provoca las críticas cristianas más elaboradas a la reencarnación, en las obras de Tertuliano, Gregorio de Nazianzo y Gregorio de Nisa¹⁶⁹, que contrastan con el silencio de autores cristianos anteriores al respecto. Del mismo modo, mucho tiempo después, en el siglo XII la controversia contra el movimiento cátaro, que recupera muchos rasgos de la gnosis, lleva al desarrollo de la última gran construcción teológica sobre la suerte posterior del alma que aún ha de purificarse, el Purgatorio¹⁷⁰.

El afán cristiano por establecer dialécticamente la verdad dogmática falta en el ámbito del orfismo y es posiblemente la causa de que las visiones del alma se mantengan en un nivel menos sistematizado, en que diversas teorías pueden coexistir. Las *Rapsodias* integraban una visión extrema de la transmigración, la metemempsicosis incluso en animales. Sin embargo, otros testimonios sólo aluden muy ligeramente a la

¹⁶⁵ Moreschini-Sykes 1997, 241-244.

¹⁶⁶ *CC* 1.20, 4.83, 5.29, 8.30. En el campo neoplatónico las posturas ante la reencarnación también varían: siguiendo la huella de Platón se aceptan, pero algunos aceptan su extensión los animales (Plotino *Enn.* 3.4.2), pero otros la restringen a los seres racionales (Porfirio ap. Stob. *Ecl.* 1.49.60, Jámblico *Mist.* 1.8, Salustio *De dis* 20). Cf. Chadwick 1966, 167; Moreschini-Sykes 1997, 228.

¹⁶⁷ *Comm. in Job.* 6.13-14: πιθανός; *CC.* 1.32: εὐλογότερον; Moreschini 1997-Sykes, 228; Chadwick 1966, 114-116. La formulación más completa estaba en el muy parcialmente conservado *De principiis*. Cf. Solmsen 1972.

¹⁶⁸ Y también contra diversos movimientos gnósticos que aceptan la reencarnación (Bremmer 2002, 160, n.31), igual que el maniqueísmo (Moreschini-Sykes, 1997, 229). Es claro aquí que el más claro obstáculo para integrar la reencarnación es la valoración del cuerpo, y que sin éste encuentra un fácil acomodo.

¹⁶⁹ Greg. Naz. *De anima*. Greg. Nys. *Dial. de an. et resurr.* 88-101; Tert. *De an.* 28-31. Al contrario que Gregorio de Nazianzo, ni Gregorio de Nisa ni Tertuliano parecen tomar como rival a Orfeo, sino a Pitágoras, Empédocles y Platón. Cf. Moreschini-Sykes 1997, 228.

¹⁷⁰ Bremmer 2002, 64-69 con bibliografía. La tardía aparición de este “lugar de purificación”, aunque tenga precedentes anteriores, excluye una influencia órfica (*contra* Guthrie 1952, 269). Como mucho Platón o Virgilio podrían ser inspiradores lejanos. Pero apunta más bien a que ante problemas religiosos semejantes se recurre a soluciones semejantes.

reencarnación¹⁷¹, y algunos incluso parecen ignorarla totalmente¹⁷². Más que discutir sobre si el orfismo “aceptaba o no la reencarnación”¹⁷³, conviene recordar que no sufre las controversias dogmáticas que llevan a aceptar o rechazar una teoría, como ocurre en el ámbito cristiano, y puede por tanto permanecer en la ambigüedad. Además, su función podía ser un proceso de purificación progresiva, como la toman el platonismo o su epígono Orígenes, pero también un simple castigo de cuyo ciclo no se salía sino por la purificación que proporciona la *telete*, como parecen implicar las laminillas. Es preferible ver la reencarnación como una opción abierta de la que en el esquema órfico de salvación podía hacerse uso (Empédocles, Platón, alusiones de Píndaro) o soslayarse (laminillas, *P. Gurob*). Claramente aparece en testimonios mucho más vinculados a la especulación intelectual que al rito: su desarrollo parece más propio de la especulación filosófica, y de la búsqueda de etiologías para misteriosos tabúes como las habas, que fruto de una gran presencia cultural.

2.2.2.4. Escatología

En combinación con, o como alternativa a la reencarnación, el destino feliz del alma en el Más Allá o su condenación al tormento es una preocupación fundamental del orfismo, y un campo en el que la similitud con el cristianismo es clara. El paralelismo de un Más Allá con premios y castigos tras la muerte da pie a compartir imágenes tanto de la felicidad como de la tortura eterna. Los apologistas reconocen que la escatología que propone el cristianismo es en su contenido muy similar a las de los misterios griegos, y en lo que insisten es en su diferente interpretación. Así, Gregorio carga contra los tormentos del Más Allá no en cuanto tales, sino por la contradicción que suponen la tortura física sobre el alma incorpórea que se reencarna en los cuerpos. Igualmente, es muy reveladora la manera en que Orígenes responde hasta tres veces a la acusación de Celso de que los cristianos apelan al miedo como los iniciadores de misterios báquicos y auguran los mismos tormentos:

CC 3.16: ἸΑλλὰ καὶ ἐπὶ λέγει ὅτι τὰ τοῦ παλαιοῦ λόγου παρακούσματα συμπλάττοντες τούτοις προκαταλοῦμεν καὶ προκατηχοῦμεν τοὺς

¹⁷¹ En las laminillas, sólo el κύκλος de la de Turios (*OF* 488) alude quizás a la reencarnación. Pero otras interpretaciones son posibles, pues la concepción de la vida como rueda es tradicional: cf. p. e. Calame 2002.

¹⁷² P. e. el banquete de los iniciados descrito por Platón en *Resp.* 36s.

¹⁷³ Alderink 1981 en contra de la asunción tradicional de que sí era una noción órfica (Guthrie 1952). Más precavido es Burkert 1999, 67: “Un problema, spesso dibattuto in una direzione o nell'altra, è se la metempsychosi sia presente in questi testi, ed eventualmente in quale misura lo sia: essi non sono espliciti riguardo a questa idea, a differenza di Pindaro e Platone”. En ámbito griego y romano, la obra de referencia sobre la metempsychosis es aún Stettner 1934. Cf. ahora Bremmer 2002, 11-27.

ἀνθρώπους ὡς οἱ τοὺς κορυβαντιζομένους περιβομβοῦντες, φήσομεν πρὸς αὐτόν· ποίου παλαιοῦ λόγου παρακούσματα; Εἴτε γὰρ τοῦ ἑλληνικοῦ, καὶ διδάξαντος περὶ τῶν ὑπὸ γῆν δικαστηρίων, εἴτε τοῦ ἰουδαϊκοῦ, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ περὶ τῆς ἐξῆς τῷ βίῳ τούτῳ ζωῆς προφητεύσαντος, οὐκ ἂν ἔχοι παραστήσαι ὅτι ἡμεῖς ἐν παρακούσμασι γεινόμενοι τῆς ἀληθείας, ὅσοι γε πειρώμεθα μετὰ λόγου πιστεύειν, πρὸς τὰ τοιαῦτα ζῶμεν δόγματα.

Pero además, cuando dice que, falseando las deformaciones de la antigua tradición, aturdimos a los hombres al son de la flauta y la música, como los que tocan el tambor alrededor de los iniciados en los ritos coribánticos, yo le respondería: ¿las deformaciones de qué antigua tradición? ¿De la griega, que enseña también acerca de tribunales bajo tierra? ¿De la judía, que ha predicho entre otras también una vida que sigue a ésta? Sería incapaz de probar que deformamos la verdad, al menos en cuanto que tratando de creer según la razón, vivimos según tales doctrinas.

CC 4.10: *ἔξομοιοὶ ἡμᾶς τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ τὰ δείματα προεισάγουσι*. Περὶ μὲν οὖν τῶν Βακχικῶν τελετῶν εἴτε τις ἐστὶ πιθανὸς λόγος εἴτε μηδεὶς τοιοῦτος, λεγέτωσαν Ἕλληνες καὶ ἀκούετω Κέλσος καὶ οἱ συνθιασῶται αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ περὶ τῶν ἡμετέρων ἀπολογούμεθα, λέγοντες ὅτι τὸ προκείμενον ἡμῖν ἐστὶν ἐπανορθοῦν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων εἴτε διὰ τῶν περὶ κολάσεων ἀπειλῶν, ἃς πεπεισμεθα ἀναγκαίως εἶναι τῷ παντὶ τάχα δὲ καὶ τοῖς πεισομένοις αὐτὰς οὐκ ἀχρήστους, εἴτε διὰ τῶν ἐπὶ τοὺς καλῶς βεβιωκότας ἐπαγγελιῶν.

Nos compara (Celso) a los que invocan fantasmas y espectros en las iniciaciones báquicas. Que digan los griegos si las iniciaciones báquicas tienen una doctrina plausible o no tienen nada de eso: y que la escuchen Celso y sus compañeros de tiaso. Nosotros defendemos las nuestras, diciendo que nuestro objetivo es corregir al género humano, sea por amenazas de castigos que creemos necesarios para todo el mundo, y sin duda provechosos a quienes han de sufrirlos, sea por las promesas a los de vida virtuosa.

CC 8.48: Εἴτ' οὐκ οἶδ' ὅπως ὁ Κέλσος τὴν προθυμίαν τῶν μέχρι θανάτου ἀγωνιζομένων ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐξομῶσασθαι χριστιανισμὸν παρατιθέμενος ἐπιφέρει ὡσπερὶ ἐξισῶν τὰ ἡμέτερα τοῖς ὑπὸ τῶν τελεστῶν καὶ μυσταγωγῶν λεγομένοις καὶ φησι· *Μάλιστα μὲν, ὦ βέλτιστε, ὡσπερ σὺ κολάσεις αἰωνίους νομίζεις, οὕτως καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελεσταὶ τε καὶ μυσταγωγοί· ἃς σὺ μὲν τοῖς ἄλλοις ἀπειλεῖς, ἐκείνοι δὲ σοί. Πότερα γὰρ αὐτῶν ἀληθέστερα ἢ ἐπικρατέστερα, ἔξεστι σκοπεῖν. Λόγω μὲν γὰρ ἐξ ἴσου περὶ τῶν σφετέρων σφίσιν ἐκάτεροι διαβεβαιοῦνται· τεκμηρίων δὲ εἰ δέοι, πολλὰ ἐκείνοι καὶ ἐναργῆ δεικνύουσιν ἔργα τε δαιμονίων τινῶν δυνάμεων καὶ χρηστηρίων καὶ ἐκ παντοδαπῶν μαντείων προκομίζοντες*. Οὐκοῦν διὰ τούτων τὰς αἰωνίους κολάσεις ἐπ' ἴσης βούλεται καὶ ἡμᾶς λέγειν καὶ τοὺς τελεστὰς καὶ ἐξετάζειν, ὁπότεροι μᾶλλον ἀληθεύουσιν. Εἴποιμι δ' ἂν ἀληθεύειν τοὺς δυναθέντας διαθεῖναι τοὺς ἀκροατὰς τῶν λεγομένων οὕτως βιοῦντας, ὡς τούτων οὕτως ἐχόντων. Διατίθενται Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοὶ περὶ τοῦ ὑπ' αὐτῶν καλουμένου μέλλοντος αἰῶνος καὶ τῶν ἐν αὐτῷ γερῶν μὲν ἐπὶ τοὺς δικαίους κολάσεων δὲ ἐπὶ τοὺς ἀμαρτωλοὺς. Δεικνύτω οὖν καὶ Κέλσος ἢ ὁ βουλούμενος, τίνες διετέθησαν περὶ αἰωνίων κολάσεων ὑπὸ τῶν τελεστῶν καὶ μυσταγωγῶν.

Dice: sobre todo, amigo mío, como tú crees en castigos eternos, así creen también los intérpretes de las cosas sacras y los iniciadores y los mistagogos: con las cosas que tú amenazas a otros, ellos te amenazan a ti. Puede verse cuál de las dos es más verdadera o poderos. Pues con palabras cada una afirma con la misma energía la verdad de sus propias doctrinas. Pero si hacen falta pruebas, los otros muestran muchos hechos claros y obras de

poderes divinos¹⁷⁴ y de oráculos y resultados de todo tipo de adivinaciones. Pretende, pues, que nuestra doctrina sobre los castigos eternos es la misma que las de los iniciadores de misterios, y quiere examinar cuál de las dos es más verdadera. Yo diría que es más verdadera la doctrina capaz de poner a sus oyentes en disposición de vivir conforme a lo que proclama. Y los predisponen a ello los judíos y cristianos con lo que llaman la era que va a venir y las recompensas para los justos y los castigos para los pecadores. ¡Que Celso, o el que quiera, muestre quiénes fueron predispuestos por los castigos eternos anunciados por los iniciadores y mistagogos!

En ninguna de sus respuestas Orígenes niega que el contenido material sea distinto¹⁷⁵. Es más, insiste en que el juicio tras la muerte ya existía en la tradición griega, como prueba de que los cristianos no inventan nada nuevo en este aspecto (3.16). Lo que subraya (4.10 y sobre todo 8.48) es que los castigos del Más Allá predicados por el cristianismo tienen un sentido y unas consecuencias totalmente distintas a las de los misterios (sobre los que esquivamente sólo dice “ellos verán si son plausibles” evitando el ataque directo en este punto): los castigos del Más Allá cristianos están destinados a purificar las almas y a provocar una conducta acorde con los principios morales cristianos, y niega que los castigos que se anuncian en las iniciaciones tengan tal intención. Apela, pues, no a la diferencia de contenido, sino de sentido y de consecuencias de la escatología de unos y otros.

Las semejanzas de contenido entre la escatología de los misterios, muy especialmente la reflejada en la literatura órfica, y la escatología cristiana, no sólo fueron reconocidas por Celso y Orígenes, sino también por la investigación moderna que ha estudiado estos paralelismos muy en detalle. Imágenes como el barro de los condenados o el *refrigerium* de los bienaventurados son coincidentes hasta extremos que hacen imposible el paralelismo casual. Éste es, efectivamente, como reconoce el mismo Orígenes al hablar del juicio de los muertos, el campo donde la posibilidad de influencias directas del orfismo en el cristianismo es mayor: ya se han señalado las importaciones de imágenes de la escatología órfica en la apocalíptica cristiana (I.1, III.6), que han sido reconocidas hace tiempo, y que no es necesario repetir ahora. Insistamos tan sólo en que no debemos proceder a la inversa y proyectar elementos de la escatología cristiana hacia atrás y suponer que estaban presentes en el Más Allá pagano, pues a la vez que paralelismos y préstamos, hay algunas diferencias básicas no sólo en

¹⁷⁴ Cuando Orígenes responde a este cargo, al final de la sección, toma la expresión δαιμονίων τινῶν δυνάμεων, que para Celso es positiva (“fuerzas numinosas”), en el sentido negativo de “fuerzas demoniacas”: αἷς οὐδὲν τῶν δεικνυμένων ἔργων δαιμονίων οὐδὲ τῶν ἐκ χρηστηρίων δυνάμεων οὐδὲ τῶν μαντείων κἂν ἐπὶ ποσὸν παραβάλλεσθαι δύναται.

¹⁷⁵ La acusación de Celso (2.5) es precisamente que los cristianos tomaban estas doctrinas de los griegos.

el sentido, como dice Orígenes, sino de imaginiería, que debemos reseñar brevemente para dejar claro que no están en el orfismo.

Que los paralelismos escatológicos son fruto de influencia griega en el cristianismo de segunda generación se nota sobre todo en que en el NT la preocupación sobre el Más Allá se ciñe casi exclusivamente a dos temas: la resurrección de los muertos y el Juicio Final¹⁷⁶. Ambos temas son ideas ajenas al mundo griego: la resurrección de la carne es un motivo de crítica constante al cristianismo, y el juicio colectivo de la Segunda Venida está en relación con las ideas milenaristas y apocalípticas de raíz judía, que son distintas al juicio individual de cada alma tras su muerte. Es en el siglo II d. C., coincidiendo con los primeros mártires y con la recepción de la separación platónica entre cuerpo y alma, cuando la idea de un viaje inmediato al Más Allá y toda suerte de detalles escatológicos de procedencia griega aparecen en la literatura cristiana. Pero esos dos elementos centrales siguen condicionando las visiones cristianas de ultratumba, igual que otros factores que tampoco aparecen en la escatología griega, como la relación de amor con Dios¹⁷⁷.

Por fin, hay que señalar que algunos elementos cuyo valor simbólico es casi universal podían tener una presencia limitada en el orfismo y sin embargo tienen, por su proveniencia bíblica, una importancia mucho más central en la escatología cristiana: por ejemplo, el fuego purificador, en el que insisten una y otra vez los textos tanto bíblicos como apologéticos y patrísticos, y que en el orfismo no aparece como castigo salvo en algunas imágenes de la cerámica apulia, sin que tengamos constancia alguna de que su función era purificadora¹⁷⁸; o, en el ámbito de los bienaventurados, la luz tiene una cierta importancia en las descripciones de tono órfico del Más Allá, como posible correlato de la experiencia iniciática, pero en el cielo cristiano la *lux perpetua* es el elemento que predomina de manera absoluta¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Lucas es prácticamente el único autor neotestamentario que parece mostrar cierto interés por la suerte inmediata tras la muerte, con algunas frases como la promesa de Jesús al buen ladrón de “hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23.43). Cf. Bremmer 2002, 56s.

¹⁷⁷ Bremmer 2002, 62, que cita a Aristóteles (*MM*. 1208 b30): “sería absurdo si alguien dijera que ama a Zeus”. Imágenes órficas escatológicas de más difícil acomodo en el cristianismo encuentran acomodo en la literatura gnóstica, donde nociones como el ascenso del alma salvando las dificultades de la ruta del Más Allá tienen mejor encaje que en la pura ortodoxia bíblica, aunque la escatología es un campo en que también apologistas y Padres de la Iglesia dejan volar más libremente su imaginación que en otros más sometidos a la ortodoxia.

¹⁷⁸ Bremmer 2002, 63s. Cf. Orígenes, *CC* 5.14-15, que defiende el poder purificador del fuego frente a las burlas de Celso sobre un Dios cocinero. Hemos visto que también Clemente (*Strom.* 5.8.45.4) alude a él. Sobre las llamas en la cerámica apulia, cf. III.6. n. 97.

¹⁷⁹ Bremmer 2002, 60. Sobre la luz en el Más Allá órfico, cf. Píndaro *Ol.* 2.63 y fr. 129 Snell-Maehler; en la experiencia de los misterios, Plut. fr. 178, 211 Sandbach; en el Cielo cristiano, *Ap.* 22.5.

Sin embargo, Orígenes no insiste tanto en estas diferencias (en realidad, tanto él como Celso manifiestan un cierto desprecio en estos pasajes por los elementos terroríficos del Más Allá, que ambos consideran típicos de los embaucadores), cuanto en la diferencia de sentido. Según él, los premios y castigos anunciados por el cristianismo consiguen adecuar la vida de los fieles a las doctrinas, mientras que los de los misterios griegos no tienen tal efecto. ¿Hasta qué punto es esto cierto?

Por el lado cristiano, el debate ya presente en el NT entre la fe y las obras como condiciones para la salvación se inclina definitivamente por las segundas, al menos en lo que a escatología se refiere. En realidad, la defensa de la fe como vía única de salvación se planteaba contra el cumplimiento de la Ley judía, pero no suponía renunciar a unas reglas morales que Pablo es el primero en exigir. En siglos posteriores, alejada la esperanza de la Parusía inmediata, la moralización es aún más clara, como ya se comprueba en las Cartas Pastorales. La costumbre de retrasar el bautismo hasta el momento previo a la muerte para entrar purificado en el Más Allá no supone un menoscabo de la esencia moralizante de la salvación cristiana, pues de lo que el bautizando se purifica es de todos los pecados anteriores que de no ser por el bautismo provocarían su condenación¹⁸⁰. Es claro que Orígenes idealiza la realidad al decir que los cristianos llevan vidas acordes con los principios morales, pero sí es cierto que ésta es la meta a la que la escatología cristiana en principio se orienta.

En el ámbito del orfismo el panorama es mucho más complejo, entre otras cosas por la escasez de fuentes. Es evidente que la escatología platónica, de reconocidas raíces órficas, tiene un clarísimo componente moral que es heredado por paganos y cristianos¹⁸¹, pero no sabemos hasta qué punto éste proviene del orfismo o es la aportación del sentido ético platónico. Ni los textos preplatónicos que aluden a la escatología órfica ni las laminillas hacen referencia a la exigencia de una determinada conducta para salvarse, sino más bien a pasar por la iniciación¹⁸². Incluso aun si suponemos que el *orphikos bios* era realmente practicado y que era una *conditio sine qua non* para salvarse, lo cierto es que no se compone tanto de reglas morales que

¹⁸⁰ Sobre la incorporación de la moral de tono estoico a las Cartas Pastorales, cf. Chadwick 1966; sobre el debate entre la conveniencia del bautismo infantil y el previo a la muerte, Lane Fox 1986.

¹⁸¹ Tanto Celso como Orígenes están de acuerdo en que los justos serán premiados y los malos castigados, “y que nunca se le ocurra a nadie abandonar este pensamiento” (CC 3.16, 8.49, 51)

¹⁸² Las laminillas enfatizan que el iniciado debe conocer las instrucciones y los *symbola*, sin mencionar sus virtudes o defectos. Cf. Píndaro *Ol.* 2.56: “si alguien conoce el futuro”. Bernabé-Jiménez 2001, 81s previenen con razón contra la extrapolación de la moralidad platónica al orfismo antiguo (*contra* Guthrie 1952).

exigen justicia cuanto del cumplimiento de unas normas de pureza ritual¹⁸³. Sin embargo, es difícil suponer que los componentes de justicia tradicional no desempeñaran un cierto papel: en el banquete eterno caricaturizado por Platón no participan sólo los ὄσσιοι, que podríamos suponer iniciados, sino también los εὐορκοί, es decir, que han mantenido sus juramentos¹⁸⁴. A su vez, ya en el siglo IV a. C. (OF 32 y 33) aparece Dike como πάρεδρος de Zeus “que todo lo ve”, lo que invita a suponer una cierta moralización de la teología, aunque es muy grande la distancia entre el papel cosmológico de Zeus y la salvación del alma para extrapolar sin más de un extremo a otro: las dos menciones señaladas apuntan más a que Zeus premia o castiga según la Justicia en esta vida más que en la siguiente, que no parece un terreno que le interese demasiado. Lo más plausible, con los datos que tenemos, es suponer que el papel de la moral tradicional siguió siendo el de asegurar una vida próspera a través del mantenimiento del orden social y que la teología de la salvación enfatizó primordialmente el elemento de iniciación y conocimiento¹⁸⁵. La escasez, por no decir inexistencia, de comunidades órficas firmes fuera del momento del ritual, sin duda provoca que el rito sea más importante que una conducta que no es después controlable por el grupo ni por el iniciador. De nuevo la diferencia sociológica entre orfismo y cristianismo va en correlato directo con la distancia ideológica.

Cuestión distinta es si tras la moralización platónica la literatura escatológica órfica sirvió de vehículo a la expansión y popularización de principios morales. El *Papiro de Bolonia* (cf. II.4 *supra*) nos da sin duda una respuesta afirmativa. Los principios éticos de las escuelas filosóficas se plasmaban en estas escatologías. También en las *Rapsodias* la reencarnación y el castigo dependían sin duda de la conducta moral¹⁸⁶. A su vez, hay testimonios claros de que la purificación ritual necesaria para misterios e iniciaciones fue cargándose cada vez más de contenidos morales en general de cuño estoico, y que además la oleada orientalizante del helenismo introdujo en

¹⁸³ El tabú sobre ciertos alimentos o vestidos, incluso la abstención de prácticas sexuales, son normales como medidas purificadoras temporales antes del ritual (Parker 1983). El *orphikos bios* supone simplemente su prolongación para una pureza permanente, más ritual que moral.

¹⁸⁴ Plat. *Resp.* 363c. No parece referirse a la fidelidad al juramento ritual, sino más bien a la honestidad defendida por la moral tradicional en formulaciones paralelas como Hes. *Op.* 285, Tyrt. fr. 12.30 West. Pero como en el juramento se nombraba a los dioses, las connotaciones rituales tampoco están del todo ausentes.

¹⁸⁵ Píndaro (*Ol.* 2.56) es un ejemplo muy expresivo de la coexistencia de valores tradicionales (aristocrático en este caso) con el conocimiento iniciático: “si alguien tiene (riqueza) y conoce el futuro”

¹⁸⁶ OF 340 distribuye los premios y castigos finales según la justicia. Sin duda la ideología estoica del compilador de las *Rapsodias* debió dejar en ellas su impronta moralizante: Gregorio piensa que el criterio que impera entre los defensores de la reencarnación que ataca es de estricta justicia (*De an.* 32-35: “dan al alma un constante cambiar de muchos cuerpos de acuerdo con sus vidas anteriores, como premio por la virtud o castigo por la maldad”).

ámbito griego el pecado moral como una barrera infranqueable entre el hombre y la divinidad¹⁸⁷. Pero al mismo tiempo, los tiasos de época imperial y las inscripciones que denotan una preocupación por la vida futura, examinadas en el capítulo II, de nuevo enfatizan mucho más el elemento iniciático que la virtud de la vida del difunto, aunque ésta no deja de aparecer en algunos testimonios. La afirmación de Orígenes, pues, está claramente sesgada y sólo recoge una parte de la realidad, pero tiene su *mica veritatis*: el énfasis cristiano en la moral para salvarse era mucho mayor que en la escatología mística, en la que la pureza ritual tenía un papel más central, aunque el elemento moral va incorporándose a ella paulatinamente. La insistencia cristiana en la moral se acerca más a la filosofía que a las iniciaciones: la teologización de la moral y su vertiente escatológica que encontramos en el cristianismo no puede, pues, extrapolarse hacia atrás y proyectarse en el orfismo antiguo.

2.3. La experiencia religiosa de las *teletai*.

En los puntos anteriores hemos analizado a la luz de los textos apologéticos los conceptos teológicos de la literatura órfica. Sin embargo, a Orfeo no sólo se atribuyen los relatos sobre los dioses (θεολογίαι), sino también las τελεταί¹⁸⁸. Es decir, la reflexión intelectual expandida por medio de la tradición poética no es sólo sobre los dioses, el cosmos y la naturaleza y destino del hombre, sino también sobre la experiencia religiosa que el hombre tiene en su relación con los dioses: una relación que en el ámbito órfico se plasma en las *teletai*, tanto las que realmente se celebraran como las que vivieran principalmente en la imaginación de quienes hablaban de ellas. Hemos visto que la información cristiana sobre las *teletai* órficas es casi siempre de origen libresco y no procede de un conocimiento personal directo, y por tanto, su material no ofrece tanta información sobre la experiencia religiosa como sobre las nociones teológicas, que son más fácilmente transmisibles en libros y poemas. Además, no tienen interés ninguno en hablar sobre las semejanzas en la experiencia de Cristo y de otras divinidades helenísticas tal como se muestran, por ejemplo, en las narraciones epifánicas¹⁸⁹, un aspecto que los apologistas omiten totalmente. Sin embargo, sus textos

¹⁸⁷ Nock 1964, 17-23, Parker 1983, 321-325. Una inscripción de Filadelfia (Sokolowski 1955 n° 20, cf. Barton-Horsley 1981) en Lidia es claro ejemplo de esta impureza moral de raíz oriental (la divinidad justiciera es Agdistis). Su presencia en la religión tradicional se ve claramente en el famoso dístico del templo de Asclepio en Epidauro que exige entrar *hagnos*, es decir pensar cosas santas (*hosia*). Cf. CC 3.59-62 (*App.* 9), comentado en VI.2.3.4 *infra*, sobre la moralización de los misterios tradicionales.

¹⁸⁸ Recordemos el pasaje de Diodoro (1.23.6) que une las tres facetas principales de su figura: “Orfeo gozaba de gran reputación en Grecia por su melodía y sus *teletai* y sus teologías”.

¹⁸⁹ Cf. Versnel 1990 sobre la experiencia de la divinidad helenística, incluido Cristo.

ofrecen ciertos puntos de interés en los que de nuevo la comparación con el cristianismo puede arrojar cierta luz sobre la experiencia religiosa vinculada a las *teletai* órficas. Precisamente porque partimos sólo de los textos apologéticos, no examinamos de manera sistemática todos los aspectos de la experiencia, sino sólo aquellos que nuestros autores mencionan.

La comparación entre el cristianismo y los misterios se ha establecido en infinidad de ocasiones¹⁹⁰ y no es cuestión de trazarla aquí de nuevo. Hay misterios mucho mejor conocidos que los órficos –Mitra, Isis, Eleusis– cuyo material es mucho más adecuado para compararlos con el “misterio cristiano”. Pero hay una particularidad que destaca en el orfismo: se trata de misterios que viven mucho más en la tradición intelectual que en la práctica real, y su transmisión tiene lugar mucho más por vía literaria que cultural. Por eso hay algunas nociones que los comentarios de los apologistas que usan fuentes librescas pueden, paradójicamente, iluminar mejor que material procedente directamente del culto, porque precisamente en la literatura órfica era donde la experiencia de los misterios se elaboraba para transmitirse por escrito.

2.3.1. La *telete* cristiana

Hemos visto que los apologistas no dudan en presentar el cristianismo en los moldes de las *teletai* y los misterios paganos. Clemente en el *Protréptico*, tras desechar los misterios paganos, no duda en utilizar las metáforas de las *Bacantes* y Eleusis para proclamar sus propios misterios del Logos. Es claro que en estos pasajes hay una altísima carga retórica, pues la obra exhorta a la conversión de los misterios paganos al cristianismo, y tiende a igualar en un mismo plano el punto de partida y el de llegada de esta conversión como si fueran realidades simétricas¹⁹¹. Pero también podemos suponer que si el ataque se dirige contra los misterios órficos y los escoge como antagonista del cristianismo es porque ambos apelan a similares sentimientos religiosos que se sienten atraídos por los misterios.

¹⁹⁰ Cf. bibliografía en I.1 *supra*. Fear 1996 hace una buena comparación de los misterios de Cibeles con el cristianismo. Los paralelismos son aún más claros (resurrección, iconografía del Buen Pastor, árbol = cruz (Firm. Mat. Err 27.1, Arn 5.17), Cibeles como Virgen *theotokos* (Juliano, *Himno a Meter* 166b, *In Gal* 262D, Aug. CD 2, 26), la fecha del 25 Marzo como celebración de la resurrección de Atis y la muerte de Cristo, *taurobolium* / bautismo, ayuno). Estos parecidos provocan como reacción los ataques cristianos, que echan mano de anteriores tópicos de la crítica al culto cibeles (p. e. Séneca apud Aug. CD 6.10); y a su vez, hacen que la resistencia pagana (p. e. Juliano) lo adopte como “anticristianismo”, a lo que colaboran su antigüedad y su fácil alegorización; y que el culto se cristianice por oposición (p. e. la transformación del *taurobolium*, un sacrificio, en algo similar al bautismo, o la nueva insistencia en la resurrección de Atis: cf. Burkert 1979). Son tres resultados comparables a los que produce la similitud de orfismo y cristianismo.

¹⁹¹ Cf. V.4.1 *supra* y Herrero 2005b.

La similitud con la experiencia mística, y especialmente dionisiaca, es patente tanto por su larga resistencia a la cristianización y los ataques que recibió como la más directa competencia¹⁹², como por la adopción de moldes dionisiacos para expresar la experiencia cristiana: el *Christus Patiens*, un centón de época bizantina que narra la Pasión de Cristo utilizando versos de las *Bacantes*¹⁹³, revela esta coincidencia en época tardía, que ya se manifiesta, sin embargo, desde ciertas coincidencias expresivas con la obra euripídea en el libro de los *Hechos*¹⁹⁴. La recepción de las *Bacantes* en la literatura cristiana merecería estudiarse a fondo, pero aquí nos basta mencionarla como ejemplo claro de que Clemente no es un caso aislado de retórica sino expresión de una convergencia cierta.

Ciñéndonos a las *teletai*, un largo pasaje de Orígenes (CC 3.59-61 = *App.* 9) ilumina más su semejanza con la experiencia cristiana, y a su vez las diferencias: Celso compara las “otras *teletai*” que exigen pureza física y moral para purificarse de los pecados con la cristiana que llama a los pecadores a iniciarse. Orígenes responde que ellos llaman al pecador para que se convierta gracias a la acción del Logos y entonces pueda penetrar en los más profundos misterios. Aunque recalque las diferencias (sobre lo que volveremos), lo cierto es que a Orígenes no se le ocurre rechazar los moldes de la *telete* en que Celso encuadra a los cristianos, antes bien, los expande, pues ambos parecen estar de acuerdo en que es el que más conviene para definir la experiencia cristiana.

¹⁹² La perduración del culto dionisiaco se comprueba en que aún en el 617 d. C. el Sínodo de Trullo resuelve extirpar la práctica en algunos lugares de las *teletai* de Dioniso. De todos los misterios griegos, es sin duda Eleusis el objetivo favorito de los ataques cristianos, tanto por la fascinación y posibilidades retóricas que ofrecían sus rituales secretos como por su prestigio como centro de la espiritualidad pagana hasta que Teodosio cerró el santuario en 397: aparte de las menciones que hemos encontrado en los textos citados, Scarpí 2001 contiene los ataques más importantes.

¹⁹³ Atribuida erróneamente a Gregorio de Nazianzo, la autoría real de la obra es desconocida, y se sitúa en torno al siglo XII. Cf. Kott 1973, 200s que compara las invocaciones del coro que piden la venida de Dioniso (*Ba* 105-110) con himnos medievales cristianos o pasajes de Isaías (53.1) de tono muy semejante.

¹⁹⁴ Las más reconocibles son: el terremoto que libera de la prisión a Dioniso (*Ba*. 585) y a Pablo y Silas (*Hcb.* 16.25-26); la caída súbita de las cadenas (*Ba*. 447s, *Hcb.* 12.7); la consideración del que lucha contra la nueva divinidad como θεόμαχος (*Ba*. 45, 325, 1255; *Hcb.* 5.39); y sobre todo, la expresión “dar coces contra el aguijón” (πρὸς κέντρα λακτίζειν: *Ba*. 795 y *Hcb.* 26.14) para designar la futilidad de oponerse al dios. Recopila estas coincidencias y otras menos claras un útil trabajo de Tueller 1999. Es imposible decidir si estos paralelismos proceden de cierta influencia inconsciente o derivan simplemente de la similitud de la experiencia. Versnel 1990 incluye a Jesús y Dioniso en la categoría general de “divinidad helenística” junto a otras como Isis y Serapis, una agrupación que no atiende, como la del “dios de la vegetación” frazeriano (cf. *supra* n. 123), a las coincidencias narrativas, sino a la experiencia de la divinidad en sus fieles, y es por tanto, mucho más consistente.

Que los cristianos acepten el término *telete* y su terminología¹⁹⁵ para autodefinirse puede indicar algunos aspectos semejantes en las *teletai* paganas; pero debemos recordar que esta estrategia lleva aparejada otras dos analizadas en el capítulo anterior, muy claras en el *Protréptico*: por un lado, su *telete* se convierte en la única que merece el nombre de religión (θεοσεβεία) y condena a las demás al estatus de superstición (γοητεία), en mutua oposición simétrica; por otro, los aspectos en que más difieran serán los más resaltados hasta la exageración, precisamente para ocultar aquellos en que se asemejan, que procuran soslayarse. Debemos tener en cuenta estos factores a la hora de inquirir en la experiencia de las *teletai* a la luz de los textos apologéticos. Es claro que en tiempo de Celso las *teletai* contenían elementos no sólo de la tradición ritual órfica sino de múltiples raíces: pero en la actitud cristiana ante algunos elementos procedentes de la tradición ritual órfica podemos vislumbrar cómo era la experiencia religiosa vinculada a ellos.

2.3.2. La conversión

Clemente plantea la conversión de las *teletai* paganas a la *telete* cristiana. Pero esta noción de conversión, ¿es puramente cristiana, o tiene algún reflejo en el lado contrario? La posición intermedia del orfismo entre ritual y especulación filosófica nos lleva a contemplar una cuestión clásica en el estudio de las diferencias entre religión antigua y cristianismo. Un célebre estudio de A. D. Nock en 1933 dio su formulación clásica al hecho indudable de que los cultos griegos y romanos, a diferencia del cristiano, no exigían a sus adeptos una conversión que supusiera renuncia a los demás cultos y dedicación plena a uno sólo, sino que más bien pedían una adhesión que era compatible con la práctica de otros cultos¹⁹⁶. El monoteísmo exclusivista del Dios bíblico está por supuesto en la raíz de este cambio fundamental en la mentalidad religiosa. La conversión, como el género literario que a ella exhorta, el *Protréptico*, no tiene precedentes en el ámbito de la religión, sino de la filosofía: los filósofos sí exhortan al abandono de la ignorancia y el vicio para tornarse hacia el conocimiento y la virtud de la vida filosófica. El cristianismo recoge esta tradición y la adapta a sus esquemas religiosos, como hemos podido ver, por ejemplo, en Clemente.

¹⁹⁵ Esta apropiación terminológica, con precedentes judíos (cf. Riedweg 1987 sobre Filón y Clemente) se produce sin embargo sólo en el siglo II, y es muy escaso el uso de terminología mística en el *Nuevo Testamento*, como puso de manifiesto Nock (1964) dando el golpe de gracia a la idea ya muy cuestionada de que el cristianismo provenía en línea directa de los misterios griegos (cf. I.1 *supra*).

¹⁹⁶ Los numerosos estudios posteriores sobre la conversión han partido siempre de la base establecida por Nock 1933; cf. Herrero 2005b, con bibliografía sobre la cuestión.

Sólo en ciertos momentos puntuales de los misterios pueden advertirse vagas referencias a la conversión religiosa en ámbito pagano¹⁹⁷. Puesto que el orfismo une elementos de misterios y de filosofía, cabe preguntarse si en él la conversión no desempeña un papel. Más aún cuando los apologistas judíos y cristianos ofrecen el más clamoroso ejemplo de conversión, la del mismo Orfeo que, en el *Testamento*, abandona su politeísmo anterior y proclama el monoteísmo bíblico. No sólo el texto mismo del poema expresa abiertamente la conversión: “proclamo la verdad: que nada de lo que antaño apareció en tu corazón te prive de la bendita eternidad” (OF 377-378, vv. 3-4). Todos los apologistas introducen el texto enfatizando la conversión de Orfeo: “niega” (OF 368: ἀθετεῖ), “convirtiéndose” (OF 369: μετανοῶν), “condenando sus propios dogmas” (OF 373: τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων κατεγνωκότα), “cambió” (OF 374: μετέθηκεν), “entona la palinodia” (OF 371: παλινωιδίαν ᾄσαι; 375: παλινωιδίαν ἀληθείας εἰσάγει) subrayan la renuncia expresa a los dioses anteriores como condición previa a la aceptación del único Dios.

Es claro que el énfasis retórico en presentar a Orfeo como modelo de conversión basta para explicar estas referencias. Pero hay al menos un precedente en el mito de Orfeo acerca del abandono de un dios por otro: en las *Basárides*, Esquilo dramatizó cómo abandonó el culto de Dioniso para honrar al Sol-Apolo (OF 536: τὸν μὲν Διόνυσον οὐκέτι ἐτίμα ὑφ’ οὗ ἦν δεδοξασμένος τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν), lo que le costó la venganza de Dioniso. Sabemos muy poco sobre este episodio como para sacar grandes conclusiones y la negligencia del culto de un dios y su consiguiente venganza es un episodio frecuente en la mitología. Pero cabe preguntarse si el abandono de un culto por otro tiene alguna raíz en el orfismo o es simplemente un episodio más del mito de Orfeo sin relación con el movimiento al que da nombre.

La dualidad ψεῦδος / ἀλήθεια en las láminas de Olbia anima a pensar que considerar un rito el verdadero podía llevar a considerar los otros falsos, pero no hay datos que justifiquen esta extrapolación. Sólo el vegetarianismo supone renunciar a participar del banquete tras el sacrificio con el que la ciudad honraba a sus dioses. Pero el vegetarianismo parece una consecuencia de la obsesión por la pureza, del horror ante

¹⁹⁷ Cf. Versnel 1990, 172 que ve en las *Bacantes* anticipaciones de la religiosidad posterior, entre ellas una “vaga referencia a la conversión” en el 944 (μεθέστηκας φρηνῶν: cambiaste tu pensamiento). El más claro ejemplo de conversión pagana, la *Metamorfosis* de Apuleyo, no exige a Lucio renunciar a los demás cultos para dedicarse a Isis (aunque sí exige renunciadas prácticas como el sexo). Sólo la influencia cristiana en el paganismo tardío provoca ciertos casos de exclusivismo: Eunapio (*VS* 7.3.2-4) dice que un devoto de Mitra no puede ser hierofante en Eleusis.

el derramamiento de sangre y / o de la creencia en la reencarnación más que una renuncia al culto cívico, del que no hay ninguna “negación” en ámbito órfico: la construcción del orfismo como movimiento anti-político (sobre todo a partir de Detienne 1975) ha llevado demasiado lejos una posibilidad, la de la conversión, que puede encontrarse en potencia en el orfismo, pero que no parece haberse desarrollado en la práctica. Es fruto solamente de las reconstrucciones modernas de un movimiento que no parece haber llegado nunca a la suficiente complejidad ni implantación social como para plantear la renuncia de unos cultos por otros.

2.3.3. El elitismo

En el citado texto de CC 3.59, tanto Celso como Orígenes aceptan la distinción entre iniciados y profanos en las *teletai* paganas y cristianas. En efecto, la conciencia de formar parte de una *élite* escogida que se destaca de la masa (οἱ πολλοί) y disfruta de una posición religiosa privilegiada está en la esencia tanto del orfismo como del cristianismo, que llegan a un resultado paralelo a partir de situaciones diferentes. En el capítulo I vimos cómo este elitismo órfico provenía posiblemente de la pérdida de predominio de la antigua *élite* social, la aristocracia, que transforma sus antiguos privilegios de sangre en esta vida en el privilegio de los iniciados en el Más Allá, y con ello hace posible la democratización de la salvación, que no depende del nacimiento sino de la iniciación. En el cristianismo la idea de ser la única religión que proporciona la salvación está en relación con el monoteísmo antes examinado, y como él, proviene de la idea judía de ser el pueblo elegido: el cristianismo, asumiendo el título de *verus Israel*, traslada los límites étnicos de la elección a unos límites espirituales que lo hacen al tiempo elitista y universal, porque sólo los cristianos alcanzan la salvación, pero todo el mundo puede ser cristiano. Esta fundamental similitud¹⁹⁸ es percibida por Clemente, por ejemplo, cuando identifica como vimos el dicho órfico “muchos llevan el tirso, pero pocos son los bacos” (πολλοί οἱ ναρθηκοφόροι, παύροι δὲ βάκχοι) con la célebre frase (Mt.22.14) “muchos son los llamados, pero pocos los elegidos” (πολλοὺς μὲν τοὺς κλητούς, ὀλίγους δὲ τοὺς ἐκλεκτούς)¹⁹⁹.

Ahora bien, esta semejanza fundamental no debe ocultar ciertas diferencias, especialmente dos aspectos en que debemos evitar proyectar el elitismo cristiano sobre

¹⁹⁸ Esta similitud podría encajarse en la teoría de Max Weber (1922) de que las religiones de salvación surgen de la pérdida de estatus político (*Entpolitisierung*) de las aristocracias. Kippenberg 1991 reactualiza esta tesis y estudia su viabilidad en el judaísmo, el cristianismo, la gnosis y el islamismo chiíta.

¹⁹⁹ *Strom.* 1.19.92.3 ≈ 5.3.17.4 = OF 576 II; cf. Teodoreto *Affect.* 12.35 = OF 576 VII.

el órfico. En primer lugar, el exclusivismo cristiano, derivado del monoteísmo, es mucho más marcado que el órfico, que no parece exigir la renuncia a los demás cultos. Como acabamos de ver al hablar de la conversión, podemos encontrar ciertos elementos de renuncia en testimonios órficos, pero no hay referencias explícitas a la falsedad de los demás cultos como en la tradición bíblica.

La segunda diferencia es la complejidad del elitismo. Como demuestra el pasaje de Orígenes sobre los pecadores que después de purificarse pueden acceder a mayores conocimientos, en el cristianismo encontramos un escalonamiento y una jerarquización de grados de iniciación, desde la más superficial a la más profunda, que es también propia de otros misterios como Eleusis²⁰⁰. Tanto en lo que se refiere al conocimiento y la teología, como a la práctica de la virtud, los cristianos reconocen desde el principio grados de perfección²⁰¹. Pero no hay evidencia alguna de que este escalonamiento existiera en el orfismo, como por otra parte es esperable dada su mucho menor extensión y complejidad. En éste la única distinción es entre iniciados y no iniciados, o conocedores e ignorantes: el βεβακχευμένος y el συνετός se distinguen del μὴ βεβακχευμένος y del βέβηλος²⁰².

La tercera y última diferencia con el elitismo cristiano se ve precisamente en estas palabras: apuntan a una distinción de carácter iniciático (βεβακχευμένος) e intelectual (συνετός), y el componente moral que encontramos en el cristianismo y que conduce a las conductas radicales de ascetas y mártires parece estar más ausente del orfismo. La cuestión, sin embargo, es más compleja y merece un título aparte.

2.3.4. Pureza moral y pureza ritual

Ya se ha dicho antes que no debe descartarse totalmente una cierta presencia del elemento moral ya en el orfismo antiguo, como las menciones a los εὐόρκοι o a Dike hacen sospechar. Además, la distinción entre precepto ritual y precepto moral no debe aplicarse a situaciones en que no existe la distinción (cf. II.4.3 *supra*). Las normas que la *themis* (o su equivalente latino el *fas*, derecho divino) establece comprenden ambos

²⁰⁰ Cf. Riedweg 1987, que estudia cómo Platón, Filón y Clemente se apropian de la imagen de un ascenso escalonado hacia mayor sabiduría y santidad como grados ascendentes de iniciación.

²⁰¹ P. e. 1 *Cor* 7.7-10 sobre el matrimonio: “a los célibes y viudos les digo que es bueno, si permanecen como yo (célibes), pero sin no pueden vivir castamente, que se casen: más vale casarse que abrasarse”. Cf. Lane Fox 1986, 336-340 sobre los perfeccionistas cristianos.

²⁰² OF 1 (*sphragis* de las teogonías), OF 652 (inscripción funeraria de Cumas).

aspectos²⁰³. El caso más claro es el crimen que causa la impureza originaria: el festín de los Titanes es impío tanto desde en punto de vista ritual, por la perversión del sacrificio, como moral, y ambos aspectos van unidos en este delito y en sus herederos.

Es claro, en cualquier caso, que gracias al influjo de la ética platónica, del énfasis estoico en la filosofía moral y de la influencia de las religiones orientales el elemento ético va poco a poco introduciéndose en el ámbito religioso de modo que la pureza ritual externa va implicando también una pureza moral interna²⁰⁴. El citado texto de Celso (*apud* Orig. CC 3.59) muestra que en el siglo II, al menos en ciertas purificaciones, ambos niveles estaban en pie de igualdad:

Οἱ μὲν γὰρ εἰς τὰς ἄλλας τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουσι τάδε· ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός, καὶ αἶθις ἕτεροι· ὅστις ἄγνός ἀπὸ παντὸς μύσου, καὶ ὅτῳ εὖ καὶ δικαίως βεβίωται.

Los que llaman a las otras iniciaciones proclaman “quien tenga las manos puras y la lengua avisada”, y otros “quien esté puro de toda contaminación, cuya alma no conoce ningún mal y que ha vivido buena y justamente”.

Obsérvese que la transición se hace sin forzar el vocabulario de pureza ritual (*καθαρός, ἄγνός, μύσος*) al lado de las nuevas referencias al βίος. Por ello es fácil suponer que la transición desde un ἄγνός βιότης como el del coro de los *Cretenses* de Eurípides (fr. 2 Jouan-Van Looy) –cuyos preceptos (vegetarianismo, abstinencia sexual) parecen extender a la vida entera el cumplimiento de las prescripciones habituales de pureza ritual– hasta una moralización plena de estos preceptos es un proceso largo pero sin bruscos saltos, pues el vocabulario es siempre el mismo y permanece constante: de hecho, en el momento en que las exigencias rituales se convierten en preceptos para toda la vida, su transformación en normas morales, sustentadas en una teoría filosófica, está ya en marcha. El proceso de moralización de las *teletai*, tal como hemos supuesto respecto a la literatura escatológica órfica, debió llegar a su apogeo ya en época tardía, pero tiene sus raíces profundas en el orfismo antiguo que reflexiona sobre la pureza ritual y la trata de extender a lo largo de la vida entera en un *orphikos bios* que, si dudosamente existía en la práctica (salvo identificado con el *pythagorikos bios*) sí existía al menos como concepto que Platón (*Leg.* 782c) elogia por su excelencia moral.

²⁰³ Sobre *themis*, Lloyd-Jones 1971, 166 n. 23 con bibliografía; cf. también Harrison 1927, 480-535. El οἷς θέμις ἐστί de *OF* 1 es, a este respecto, no exclusivamente ritual como βεβακχεύμενος, ni exclusivamente iniciático como συνετός, sino que mantiene la ambigüedad entre ambos y permite la inclusión de una restricción moral.

²⁰⁴ Cumont 1949, 240s. Cf. n. 187 y otros testimonios citados en II.4.3 *supra*.

Sin embargo, las prescripciones de pureza externa siguen teniendo un importante papel tanto en el paganismo hasta su fin²⁰⁵, y son presa de las burlas y ataques de los cristianos, que las contraponen a su búsqueda de la pureza interna²⁰⁶. Es el mismo reproche que lanzaban desde sus inicios contra los judíos y su estricto cumplimiento de la Torah, sirviéndose de la tradición filosófica de crítica contra el ritualismo²⁰⁷. Lo curioso es que el ascetismo cristiano coincide en diversas prácticas con esa misma ascesis pagana que causa las burlas apologéticas. La explicación es que también en este campo hay diferencias significativas bajo coincidencias aparentes que pasamos a ver.

Las prescripciones de pureza, cualesquiera que sean sus motivaciones psicológicas profundas, pueden tener tres tipos de justificación, de los que hemos encontrado diversos ejemplos en los textos vistos hasta ahora. El primer tipo es de orden mítico, que etiologiza el precepto ritual con un relato mítico: p. e. las granadas no deben comerse porque llevan la sangre de Dioniso. El segundo tipo es de orden teórico, que justifica la prescripción con una teoría filosófica: p. e. el vegetarianismo se justifica por la teoría de la reencarnación, o el tabú de los huevos porque representan el *anima mundi*. El tercer tipo es de orden práctico: la abstinencia de carne, sexo o alcohol se justifican como medidas ascéticas para ejercitarse en la virtud y tener menor ocasión de pecado.

La literatura órfica tiende claramente al primer tipo de justificaciones, pues los mitos son su material literario y sirven de eficaz etiología de prescripciones rituales, según hemos comprobado²⁰⁸. Pero los neopitagóricos y platónicos que reavivan la tradición órfica en época imperial tienden, lógicamente, a ofrecer justificaciones filosóficas de orden teórico: la reencarnación y similares teorías del alma son aludidas repetidas veces como justificación de diversas abstinencias de carne, habas, huevos, corazón, y en versiones extremas, de la generación sexual²⁰⁹. El cristianismo en cambio

²⁰⁵ Parker 1983, 321-327 advierte contra la idea de que el dístico del templo de Asclepio en Epidauro (n. 187) sea un reflejo de la situación general.

²⁰⁶ P. e. *Strom.* 7.4.22-27. Como vimos en IV.7, la vinculación de Orfeo con estas prácticas es muy escasa, y se refieren en general a Pitágoras o Empédocles como patrones del ascetismo pagano.

²⁰⁷ Clemente tiende a alegorizar los pasajes ritualistas del Antiguo Testamento para que expresen nociones dogmáticas (*Strom.* 7.18.109: los impuros que denuncia el Pentateuco son los que no respetan la ortodoxia).

²⁰⁸ Entre los textos estudiados, el tabú de las granadas (Clem. Alex. *Protr.* 19.3), del huevo (Macr. *Somm. Scip.* 1.12.12), de las habas (*Inscr. Smyrn.* 728 = OF 582 y probablemente la alusión de Pausanias 1.37.4). También el tabú del corazón podría justificarse claramente con que era el único resto salvado de Dioniso (*Protr.* 18.1)

²⁰⁹ Empédocles utiliza la transmigración como argumento único para su vegetarianismo. El joven Plutarco en sus dos discursos *De esu carnium* la utiliza como argumento principal, reconociendo su inspiración órfica y pitagórica, aunque también usa argumentos de orden práctico como la mayor salubridad del vegetarianismo. Porfirio en el *De abstinentia* hace la defensa más completa, que une argumentos de diversos tipos, aunque el de raíz pitagórica sigue siendo el central.

se inspira sobre todo en la ética estoica²¹⁰ y se apoya frecuentemente en diversas teorías médicas para dar justificaciones del tercer tipo a sus prácticas ascéticas. De este modo, pueden coincidir una serie de comportamientos, aunque sus motivos son (al menos para la visión ortodoxa de los apologistas) diferentes. Dice Clemente:

Strom. 7.32.8: εἰ δέ τις τῶν δικαίων οὐκ ἐπιφορτίζει τῇ τῶν κρεῶν βρώσει τὴν ψυχὴν, λόγῳ τινὶ εὐλόγῳ χρῆται, οὐχ ὡς Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ τὴν μετένδεσιν ὀνειροπολοῦντες τῆς ψυχῆς.

Y si un hombre justo rehúsa imponer al alma la carga de comer carne, tiene una razón loable; no la de Pitágoras y sus discípulos que sueñan con el aprisionamiento del alma.

Y muy poco después concreta la razón del vegetarianismo cristiano:

Strom. 7.33.5: τάχ' ἂν τις τῶν γνωστικῶν καὶ ἀσκήσεως χάριν σαρκοφαγίας ἀπόσχοιτο καὶ τοῦ μὴ σφριγᾶν περὶ τὰ ἀφροδίσια τὴν σάρκα.

sin duda uno de los sabios se abstendrá de comer carne por ascesis y para evitar que su carne no esté ávida de placeres sexuales...

Otro pasaje muy similar de Orígenes tiene exactamente el mismo razonamiento²¹¹. Más que refutar la metempsícosis²¹², lo que les interesa a ambos alejandrinos es diferenciar los motivos del eventual ascetismo cristiano de los de los pitagóricos (posiblemente porque no sólo los paganos, sino muchos practicantes cristianos de ascetismo no tenían tan clara esta diferencia). Las motivaciones psicológicas y las manifestaciones físicas de las prácticas de pureza pueden ofrecer diversos puntos en común entre orfismo-pitagorismo, cristianismo, y otros movimientos religiosos²¹³. Pero hay que tener en cuenta que la justificación teórica de estas prácticas es distinta en cada caso, una diferencia que, a la postre, hace que los comportamientos sean también distintos y no puedan extrapolarse de unos movimientos a otros: por ejemplo, el énfasis cristiano en la pureza sexual, apoyado en precedentes estoicos, es mucho mayor que el que ésta pudiera tener nunca en el orfismo, en el que hay muy

²¹⁰ Chadwick 1959 edita y comenta el *Enchiridion* de Sexto, un catálogo de máximas morales de tono estoico que tendrá enorme éxito como manual básico de ética cristiana. Es revelador de la continuidad entre prácticas estoicas y neopitagóricas el que un apéndice a la colección se llame “máximas pitagóricas”: las prácticas eran las mismas o muy parecidas, era su justificación lo que variaba.

²¹¹ CC 8.30: el pasaje contiene la primera cita patristica del *Enchiridion* de Sexto, precisamente a propósito de la consunción de carne: “comer la carne animal es cosa indiferente, abstenerse es más razonable”. Cf. Chadwick 1959, 107-116.

²¹² Condenan la transmigración en animales, pero no se pronuncian sobre la reencarnación en personas, lo que ha dado lugar al debate sobre su posición al respecto (Chadwick 1966, 49, 114-116). Cf. VI.2.2.3 *supra*.

²¹³ Bianchi 1985 sobre la tradición de la *enkrateia* y las prácticas ascéticas coincidentes en paganismo, cristianismo y maniqueísmo.

escasa evidencia de que tuviera importancia²¹⁴; y a su vez, el vegetarianismo y diversos tabúes alimenticios o de vestimenta tuvieron en el orfismo y el pitagorismo una importancia que nunca alcanzaron en círculos cristianos.

2.3.5. Creencia y ritual

Igual que encuentran absurdos los motivos ascéticos paganos, los cristianos se consideran en las antípodas de los cultos paganos: en *φόνοι καὶ τάφοι* resume Clemente la esencia de los misterios, unas muertes y tumbas que no tienen ningún sentido para el hombre²¹⁵. ¿Cómo es posible que lo que unos veneraban otros lo encontrasen no ya maligno, sino absurdo? No es sólo que los cristianos se opongan a los misterios, es que parecen encontrarse en un nivel distinto en el unos y otros no se encuentran ni pueden comprenderse. La diferencia no está tanto en los contenidos rituales mismos, cuanto en el papel del ritual y la creencia en los respectivos campos.

Jane Harrison formuló en sus *Prolegomena*, que situaban por vez primera el centro de la religión griega en el ritual y los festivales más que en la mitología, una de las más importantes diferencias entre la religión griega y la cristiana, cuyo reconocimiento es clave para comprender algunas de las críticas apologéticas. Merece la pena recoger un párrafo, precisamente al propósito de los *symbola* eleusinos citados por Clemente, que pese al tono y el contenido propios de épocas pasadas, es aún de una insuperable expresividad²¹⁶: “Es representativo de toda la actitud de la religión griega que la confesión no es una confesión de dogma o de fe, sino una declaración de realizar actos rituales. Esta es la medida del abismo entre antiguo y moderno. Los griegos en su gran sabiduría vieron que la uniformidad en el ritual era deseable y posible, dejaron al hombre prácticamente libre en la única esfera en la que la libertad tiene importancia real, en materia de pensamiento. Mientras ayunaras, bebieras el ciceón, manejaras los *sacra*, nadie preguntaba cuáles eran tus opiniones o sentimientos en el cumplimiento de estos actos; se te dejaba encontrar en cada sacramento la única cosa que podías encontrar – lo que traías contigo. Nuestra propia creencia es sobre todo un *Credo*, una declaración de dogma, formulada por los pocos para los muchos, pero tiene rastros de la

²¹⁴ El único testimonio de tono órfico son los *Cretenses* de Eurípides (*OF*: 567 *γενέσεως ἀπέχεσθαι*), que no puede servir como apoyo único para suponer una praxis real. En ámbito pitagórico la castidad sí está mejor documentada (Burkert 1972), pero no llega a tener la centralidad que alcanza en el cristianismo.

²¹⁵ *Protr.* 19.2: “estos son los misterios, en resumen: muertes y tumbas”. El lema resume bien la esencia de los cultos griegos, pero Clemente no encuentra el profundo sentido religioso que tiene. Burkert 1983 coloca la frase como lema de su estudio sobre la antropología del ritual sacrificial.

²¹⁶ Harrison 1922³, 156.

más antigua concepción del *Confiteor*, la declaración de actos rituales cumplidos. *Credo in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam* es inmediatamente seguido por *Confiteor unum baptismum* (sic), aunque el instinto del dogma surge de nuevo en las palabras finales *in remissionem peccatorum*".

Las referencias a la uniformidad ritual, los "sacramentos" griegos, o la necesaria precedencia del ritual sobre la creencia, son todas muy discutibles, pero no afectan a la gran intuición fundamental, que Jane Harrison, hasta donde sé, fue la primera en expresar y cuyo acierto se mantiene incólume. El *symbolon* cristiano es el *Credo*, mientras que el mista griego se autodefine no como creyente en una determinada realidad o un mito, sino como participante en un ritual, como sus *symbola* proclaman: "he bebido el ciceón"... También las contraseñas que el alma el iniciado repite ante los guardianes en las laminillas se conforman todas a este patrón de testimoniar la participación en el ritual.

Las críticas de Clemente, Arnobio, Orígenes o Gregorio a los mitos, rituales y *symbola* de los misterios griegos sólo se entienden desde la fundamental diferencia en la clave de autodefinición. Los cristianos lo enfocan desde el punto de vista de creer en estos mitos que para los griegos no se trata tanto de creer como de conmemorar en el ritual. El cristianismo recoge los argumentos de la crítica filosófica del mito – jenofánica, evemerista – porque los aborda desde la misma perspectiva de inquirir qué hay de verdad histórica en él²¹⁷, y precisamente por eso insiste en la historicidad de los acontecimientos bíblicos. La alegoría de los mitos griegos es rechazada, en cambio, por obvias razones de conveniencia apologética, aunque vimos que los espíritus más helenizados – Clemente, Orígenes – defienden su aplicación a pasajes del Antiguo Testamento. Es en la filosofía, y no en la religión, donde el cristianismo encuentra más paralelismo en la definición del adepto como defensor de determinada creencia en la verdad, aunque la forma cristiana de creencia es muy diferente de la filosófica²¹⁸.

Ahora bien, distinguir por mor de la claridad los dos extremos del *credo* frente al *confiteor* no debe suponer negar los matices y tonos intermedios que se dan tanto en ámbito pagano como cristiano. Por ejemplo, el ritual del bautismo o la negativa a sacrificar en ritual pagano pueden convertirse en la clave de autodefinición cristiana en

²¹⁷ Veyne 1983: el evemerismo, pese a su crítica del mito, supone en el fondo que contienen parte de verdad.

²¹⁸ La fe, tan valorada en el cristianismo, es considerada una forma inferior de conocimiento hasta que el misticismo de los neoplatónicos tardíos la revaloriza.

diversos contextos²¹⁹. Pero lo que ahora interesa destacar es que también en el orfismo, si bien el centro de autodefinición parece ser la práctica del ritual como en otros ámbitos religiosos griegos, la creencia desempeña un papel algo más importante, posiblemente por el componente de especulación filosófica que lo destaca en el panorama religioso: como se dijo ya en I.3.2 aludiendo al fr. 15³ Rose de Aristóteles, en el orfismo, que es algo más (y algo menos) que un misterio, no sólo se trata de experimentar, sino también de aprender.

Así, no sólo se habla de βεβακχευμένος, sino también de συνετός: el “conocedor” no es exactamente el “creyente”, pues la mera fe no es un grado de conocimiento valorado por los griegos hasta época muy tardía, pero se aproxima más a la autodefinición por la defensa de una verdad, una ἀλήθεια. La contraposición ψεύδος / ἀλήθεια en las láminas de Olbia y las que la acompañan (πόλεμος / εἰρήνη, βίος / θάνατος) suponen que esos ὀρφικοί, los únicos atestiguados que se consideraban tales, no se autodefinían con unos *symbola* rituales sino por unas contraposiciones conceptuales que los acercan al ámbito de la creencia. En las laminillas, el *mystes* no sólo ha sido iniciado, sino instruido en cuál es su verdadero linaje, por lo que en su autodefinición como *bacchos* hay elementos rituales y de conocimiento. Sin duda alrededor de la tradición poética y ritual órfica hubo posturas muy diversas entre los dos polos, como demuestran las críticas del comentarista de Derveni a formas puramente ritualistas de entender la iniciación²²⁰. Y los testimonios provenientes del campo de la filosofía, como Platón, enfatizan lógicamente el elemento doctrinal en detrimento del ritual: “hay que creer (πείθεσθαι) los antiguos *logoi*” al tiempo que se burla de los iniciadores ambulantes²²¹. Plutarco, sensible a un tiempo a la vertiente filosófica y la ritual, guarda un perfecto equilibrio: “debes creer la doctrina de nuestros padres y los símbolos místicos de las incitaciones de Dioniso” (ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πατριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν)²²².

Conviene, pues, recordar que en el orfismo, pese a que comparte la base ritual con el resto de la religión griega, el componente teórico y especulativo está mucho más

²¹⁹ Lane Fox 1986. Pero en general, la tradición antiritualista que diferencia al cristianismo del judaísmo mantiene su fuerza: la negativa a comer carne sacrificada a los ídolos es consecuencia directa de una creencia, no una definición ritual negativa. Cf. *supra* n.207.

²²⁰ P. Derv. col. XX. Para el comentarista, la verdadera iniciación se alcanza por el conocimiento cosmológico que su doctrina propone (Obbink 1997).

²²¹ *Epist.* 7.335a, *Resp.* 364e.

²²² Plut. *Cons. ad uxor.* 10 = OF 595.

presente, aunque falta la sistematización que permita hablar de “doctrinas órficas”. Esto concuerda con la idea de una “teología de los misterios” transmitida sobre todo por vía literaria que he defendido como definición del orfismo en el capítulo I, en que la especulación filosófica se construye sobre una base ritual. Y concuerda con las actitudes apologéticas, tendentes a destacar el aspecto ritual en su crítica de los misterios y a soslayar los elementos doctrinales.

2.3.6. *Dromena y legomena*

La distinción entre aspectos rituales y doctrinales no debe confundirse con la de *dromena* y *legomena*, es decir, “lo que se hace” y “lo que se dice”, pues ambos eran parte del ritual, y los *legomena* podían contener elementos doctrinales o ser simplemente himnos o teogonías en que lo doctrinal, si está presente, es sólo de manera muy implícita (p. e. *Himnos Órficos*). Los ataques de los apologistas hacia ambos aspectos del ritual muestran que los dos son fundamentales como canales de la experiencia religiosa.

Entre los *dromena* más criticados por los cristianos están los supuestos excesos de los *orgia* dionisiacos: la imagería menádica ejerce un poderoso efecto sobre la imaginación del hombre antiguo, aunque su realidad ritual sea más bien escasa y superficial²²³. Eso no impide que Clemente, Arnobio y Fírmico clamen contra los festivales bacanáticos como si fueran reales. El elemento del vino es posiblemente el más real, pues la actividad fundamental de los tiasos de época imperial era sobre todo el consumo comunitario de vino que ayudaba a provocar la experiencia de Dioniso²²⁴. Pero el rito que se convierte en la presa favorita de los ataques cristianos es el sacrificio y la noción de que los dioses toman parte en él y respiran el aroma de las víctimas²²⁵.

Es evidente que si los apologistas se deleitan en explayarse sobre estos elementos rituales, reales o imaginarios, es porque poco tienen en común con los ritos cristianos. Dice Clemente tras una serie de furibundos ataques al sacrificio pagano (*Strom.* 7.6.30-34) que el sacrificio cristiano (θυσία ἀρίστη καὶ ἁγιωτάτη), en cambio, es la plegaria hecha con justicia (δι’ εὐχῆς μετὰ δικαιοσύνης) y que el altar (θυσιαστήριον) lo componen los rezos. Es claro que desarrolla el principio tan

²²³ Henrichs 1978.

²²⁴ Nilsson 1957, Burkert 1993.

²²⁵ Clem. Alex. *Protr.* 18.2 y Arn. *Adv. Nat.* 5. 19 se burlan de que Zeus llegue atraído por el olor de la carne de Dioniso.

enraizado en la tradición bíblica de “misericordia quiero, y no sacrificios” (Ps. 50.8-14; 51.18-19), en contraste con la centralidad del sacrificio pagano.

Sin embargo, el afán por presentar un contraste claro con los paganos lleva a los apologistas a enfatizar unos *dromena* carentes de significado para ellos y soslayar el importante papel de los *legomena*, que, al menos en el ámbito del orfismo, eran el elemento central del ritual, como es esperable de una tradición sobre todo literaria, según vimos en el capítulo II. Este paralelismo con el ritual cristiano (y en general, con las llamadas “religiones del libro”) no es recogido por los apologistas, por las razones ya explicadas (V.3.4), pero no debemos dejarnos engañar por este silencio.

Nunca mencionan los apologistas algo tan parecido a los propios rituales de εὐχαί como el grupo de mistas de los *Himnos Órficos* cuya principal vía de comunicación con lo divino, aparte de algunas ofrendas livianas como incienso, eran las plegarias (*HO* 55.28: ψυχῆ γάρ σε καλῶ σεμνῆ ἀγίοισι λόγοισι)²²⁶. Los cristianos se centran en las teogonías, que les proporcionan material más adecuado. Pero éstas no dejan de ser también *legomena* que se cuentan más que *dromena* que se representan, y eran el material del que los *Himnos* tomaban los epítetos de sus invocaciones.

Precisamente el que la mayor parte de la información de Clemente y los demás apologistas sea libresca y, sin embargo, se empleen tan a fondo contra los mitos que leen en sus fuentes, revela el valor de estos *legomena*: en un contexto de cada vez mayor prestigio de la tradición antigua y, al mismo tiempo, de la revelación escrita²²⁷, “libresco” no quiere decir artificial o incapaz de causar experiencia religiosa. La poesía de Homero, transmitida ya hacía tiempo ya de modo totalmente libresco, era aún un factor clave en la concepción de los dioses e incluso en las experiencias epifánicas de los hombres de época imperial²²⁸, y por eso se lleva el primer puesto en ataques apologéticos. Igualmente, lo que atacan Celso, Porfirio o Juliano son sobre todo los relatos bíblicos, más que las acciones de los cristianos. La insistencia constante de los ataques de los apologistas sobre unos mitos que extraían, al igual que los fieles paganos, de fuentes literarias, confirman lo que testimonios como los *Himnos Órficos*, Pausanias o Proclo nos mostraban (*cf.* II.4.3 *supra*): que los ritos órficos son sobre todo *legomena*, pero que ello no va en detrimento de la eficacia de su efecto religioso. Acabamos el repaso a la experiencia religiosa órfica y cristiana con el caso más claro de este poder de

²²⁶ Govers-Hopman 2001, 42.

²²⁷ Henrichs 2003 sobre este doble prestigio típico de la “religión del libro” cuyo papel va siendo cada vez mayor en la Grecia helenística e imperial.

²²⁸ Lane Fox 1986, 102-1068.

los *legomena*: el relato (mucho más real y relevante que su eventual celebración ritual) del mito de Dioniso.

2.3.7. Sacramentalismo, teofagia, Eucaristía

Probablemente la cuestión que más encendido debate ha suscitado en el campo que aquí abarcamos es la interpretación sacramental del ritual dionisiaco. La antropología frazeriana popularizó la idea de que la omofagia del mito báquico expresaba un ritual de sentido similar a la Eucaristía, en que el participante identificaba a Dioniso con el animal, y al comerlo conseguía la plena identificación con el dios²²⁹. No era tanto la idea de influencia sobre el cristianismo lo que la inspiraba cuanto una proyección semiconsciente de ideas cristianas en una teoría general del sacrificio que abarcara los de diversas religiones, incluida la religión antigua y la cristiana²³⁰. Paulatinamente esta idea ha ido perdiendo su predicamento²³¹, y hoy es mayoritariamente rechazada por los estudiosos más serios de la religión griega²³²: sin embargo, ellos mismos reconocen que los ambiguos testimonios que dieron lugar a la interpretación sacramental continúan suscitando el problema²³³. Por ello es frecuente encontrar una versión vulgarizada de esta teoría en referencias de pasada al ritual dionisiaco, en especial al menadismo y al mito de los Titanes.

Lo cierto es que el menadismo que practica la omofagia, destrozando y devorando la carne cruda de un animal, parece haber existido como tal sólo en el nivel mítico, en especial gracias al efecto de las *Bacantes* de Eurípides, que grabó una imagen indeleble del menadismo en las mentes de sus contemporáneos y también de los modernos. Pero su práctica ritual, aun inspirada en la obra euripídea, no parece haber

²²⁹ El punto de partida es la teoría totémica del sacrificio semita de Robertson Smith 1894; Frazer 1912³ y sobre todo Harrison 1903 la expanden al ámbito griego y la popularizan; Gruppe 1906 729-37, Farnell 1921, 161-168; Cumont, 1922, 120; Dodds 1951, 277 y en su comentario a las *Bacantes*; y Kott 1973, 186-230, están entre los nombres ilustres que la aceptaron, y cuya influencia hoy sigue siendo muy grande.

²³⁰ Contra lo que protesta justamente Rudhardt 1958, que dice que en el sacrificio griego no se trata de salvación sino de cohesión de la comunidad. Salvo algunos excesos, la influencia directa en la Eucaristía era rechazada aun por los que aceptaban el sacramentalismo griego: cf. Nock 1952, 189: “el paso de la Cena Pascual a la representación del sacrificio en el Calvario fue probablemente un proceso complicado y en buena parte inconsciente que no hay ninguna razón para suponer que depende de los misterios en ningún sentido”.

²³¹ Ya Wilamowitz 1931 II, 68, Otto 1933, 99 y 121, y Festugière 1935, 196 y 206 consideraban la omofagia resultado de la exaltación dionisiaca, y no instrumento para alcanzarla. La decadencia de la idea es patente en la rectificación de autores que la defendieron en un primer momento y más adelante la rechazaron: Nock, Nilsson, Henrichs (cf. las citas en Henrichs 1982, 235, n.217).

²³² Henrichs 1982, 159-160; Burkert, 1987, 110-112; Obbink 1994.

²³³ Henrichs 1982, 160, no cierra del todo la puerta: “mientras no podamos estar seguros de que los griegos identificaron a Dioniso con sus animales sacrificiales, o que las ménades históricas practicaron la omofagia en el sentido literal, la teoría toda sigue siendo un espléndido castillo en el aire”; Burkert 1987: “incluso si estas escenas eran más que fantasías, no llegaban a ser el *comer al dios*”. Ambos, como Obbink 1994, reconocen además que en el vino, en cambio, sí puede llegar a hablarse de sacramentalismo (cf. n. 253 *infra*).

pasado de una versión muy devaluada de la omofagia, en que no se desmembraba y devoraba un animal sino que se echaban los trozos de carne a un recipiente, según testimonia una inscripción de Mileto del 276 a. C.²³⁴. Pero aun en el nivel mítico, aunque Eurípides juega con la idea de identificar a Penteo con Dioniso a través de la ambigüedad de ciertas expresiones²³⁵, y probablemente también de recursos escénicos²³⁶, la afirmación expresa de la identificación de la víctima animal con el dios no se produce nunca.

El mito de Dioniso y los Titanes se presta intuitivamente a la comparación, aún más que las *Bacantes*, pues es el único testimonio griego en que un dios no sólo es sacrificado, sino comido. Los elementos menádicos de la *omofagia* y el *diasparagmos* se asocian con los del ritual sacrificial (cortar y cocinar) desde las primeras narraciones de un mito en el que la ingestión del dios, crudo o cocinado según las variantes²³⁷, es el elemento central, y que por tanto es la piedra angular de cualquier interpretación sacramental. Los textos de apologistas que narran el hecho –Clemente, Arnobio, Fírmico– ofrecen algunos detalles cuyo análisis puede contribuir a esclarecer tan debatida cuestión.

Uno de los múltiples elementos comunes de los textos de Clemente y de Arnobio (que hacen suponer que el segundo utiliza al primero como fuente principal)²³⁸ es la celeridad que imprimen a la narración al llegar al momento crítico en que los Titanes, después de matar y cocinar a Dioniso, deben comerlo. Ambos saltan directamente de la cocción de las carnes del dios a la llegada de Zeus que fulmina a los Titanes:

Protr. 2.18.1: οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διούσου ἐμβalόντες τὰ μέλη, καθήψουν

²³⁴ Henrichs 1969 y 1978 demuestra que el ὀμοφάγιον ἐμβαλεῖν no puede interpretarse (contra Dodds 1951) como un testimonio de *diasparagmos* ritual menádico. Es el mismo verbo que usa Clemente (*Protr.* 18.1), muy probablemente siguiendo a su fuente, para decir que los Titanes echan a Dioniso despedazado al caldero.

²³⁵ De hecho, la teoría sacramentalista parte de expresiones ambiguas de las *Bacantes* (cf. Harrison 1903, 478-491, Dodds 1951, 270-282, y sobre todo Kott 1973): se insinúa la identificación de Penteo con un animal sacrificial como el toro (*Ba.* 742-745, 1185), que también se identifica en ocasiones con Dioniso (*Ba.* 920s).

²³⁶ La identificación de Penteo con Dioniso mismo podía subrayarse con recursos escénicos como la peluca trasladada de uno a otro (Kott 1973, 205-207). También la iconografía dionisiaca muestra aproximación (aunque no identidad) entre las ménades, las víctimas animales de su *diasparagmos*, y el dios que las posee.

²³⁷ Aparte de los textos cristianos (Clemente y Fírmico), el léxico menádico (διασπάω, διασπαράσσω) aparece en relación con el mito en: D.S. 3.62.6, 5.75.4; Philodem. *De Piet.* 44. 16.1 Gomp.; Procl. *In Plat. Crat.* 406bc, *In Alcib.* 344, 31; *In Tim* 24e (I 173, 1 Diehl) 35b (II 198.2 Diehl); Olympiodor. *In Plat. Phaedon.* 61c, 67c; Himer. *Or.* 9.4; Cornut. 62.10; Nonn. Abbas *in Orat. contra Iul.* 2.35; *Schol. ad Lycophr. Alexandr.* 208; Lyd. *De Mens.* 4.51. La mezcla constante de elementos de cocina sacrificial y elementos menádicos hace imposible que sea una combinación secundaria, como pretende Robertson 2003 (que necesita emendar para ello el OF 36V = Euforión fr. 13 De Cuenca = 14 Van Groningen), sino que acompaña al mito desde época clásica. Tal vez la semi-cocción de Dioniso fuera un punto intermedio entre ambas vertientes (cf. n. 239).

²³⁸ Cf. IV. 3.4.1 *supra*, sobre las fuentes de Arnobio.

πρότερον· ἔπειτα ὀβελίσκοις περιπέραντες «ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο» (II. 2.426-428). Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανείς...

Los Titanes, que lo habían despedazado, colocando un caldero sobre un trípode y echando dentro los miembros de Dioniso, los cocieron primero; después, los traspasaron con espetones y “los mantuvieron sobre Hefesto” (II. 2.426-428). Pero al fin Zeus aparece...

Adv. nat. 5.19: Bacchanalia altera desisitimus praedicare... ut occupatus puerilibus ludicris distractus ab Titanis Liber sit ut ab isdem membratim sectus atque in ollulas coniectus ut coqueretur, quemadmodum Iuppiter suavitate odoris inlectus, invocatus advolarit ad prandium compertaque re gravi grassatores obruerit fulmine...

Renunciamos a explicar las otras Bacanales... y que cuando Baco estaba ocupado con sus juegos infantiles fue despedazado por los Titanes y cortado miembro a miembro por ellos y arrojado en marmitas para que se cociese, y cómo Júpiter, atraído por la delicia del olor, llega rápidamente al festín sin haber sido invitado y, habiendo comprendido el asunto, destruye a los criminales con un rayo...

Las expresiones πρότερον... ἔπειτὰ... ὕστερον e *invocatus advolarit* subrayan la rapidez de los hechos, de manera que queda en la oscuridad si los Titanes, sorprendidos por la llegada repentina de Zeus, tienen tiempo de al menos empezar su festín²³⁹.

Esta omisión de la manducación de Dioniso podría parecer casual si no fuera porque la encontramos también en otros autores paganos, que muestran la misma reticencia a referirse al hecho. El salto narrativo de Nono al contar el episodio es exactamente igual (*Dion. 6.204-210*):

ταυροφυῆ Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρη.
Ζεὺς δὲ πατήρ, προτέροιο δαΐζομένου Διονύσου
γινώσκων σκίοεντα τύπον δολίοιο κατόπτρου,
μητέρα Τιτηνῶν ἐλάσας ποιμήτορι πυρσῶ
Ζαγρέος εὐκεράοιο κατεκλήισε φοιῆας
Ταρταρίῳ πυλεῶνι·

Cortan a Dioniso en forma de toro con un cuchillo.
Pero cuando el Padre Zeus se da cuenta de que la forma sombría de un traidor espejo ha causado el desmembramiento del primer Dioniso, después de haber golpeado a la madre de los Titanes con una llama vengadora encierra a los asesinos de Zagreo, bien provisto de cuernos, tras las puertas del Tártaro.

La resistencia a referirse al hecho es aún mayor en otros autores paganos, que cuando hacen alusión al mito, omiten totalmente cualquier detalle que pueda sugerir la

²³⁹ Cabe preguntarse incluso si da tiempo a que la carne se cueza del todo: un Dioniso a medio cocer supondría un punto intermedio entre la omofagia menádica y el sacrificio usual (pero pervertido por los Titanes) que encajaría perfectamente en la ambigüedad de este mito. El pasaje de Pausanias (7.18.4, mencionado en II.3.4 n. 60) que hace del mito la etimología popular de la ciudad de Mesatis, podría tal vez venir del verbo μεσάζω (cocer a medias).

manducación²⁴⁰. Proclo, en sus diferentes referencias al mito (recogidas en *OF* 210 K, 311ss B) habla del desmembramiento de Dioniso y de su corazón salvado por Atenea, pero no hace mención en absoluto al hecho de que los Titanes lo hubieran cocinado o, menos aún, comido. Ciertamente es que su exégesis neoplatónica del mito²⁴¹ no necesita referirse al hecho, por lo que no cabe excluir la casualidad, pero la misma falta de alusiones a la intervención de Zeus y a la manducación se encuentra en las menciones (recogidas en *OF* 59) de Filodemo, Diodoro, Cornuto y Servio al desmembramiento y la resurrección de Dioniso. Otros autores se refieren de modo ambiguo a la suerte de Dioniso: Pausanias habla de sus “sufrimientos” (8.37.5: παθήματα) y “peligro” (7.18.4: κίνδυνος), mientras el rétor Himerio (45.4) parece sugerir que Dioniso no acaba muriendo, sino que recibe una herida mortal que le impide moverse, pero Zeus “que lo había visto todo”, le “despierta” (ἐγείρας) y castiga a los Titanes.

Este silencio de diversas fuentes respecto a la ingestión de Dioniso por los Titanes²⁴² ha sido interpretado por los más radicales “orfeoscépticos”²⁴³ como una prueba de que las consecuencias antropológicas derivadas del mito (la naturaleza al tiempo dionisiaca y titánica de los hombres) son una construcción tardía, puesto que sólo Olimpiodoro la formula expresamente. Sin embargo, las alusiones de Platón y otros testimonios antiguos prueban que el nacimiento de los hombres, para la que la ingestión de Dioniso es absolutamente indispensable, acompaña al mito al menos desde época clásica²⁴⁴. ¿A qué se debe entonces una resistencia tal a mencionar el festín de los Titanes? Se ha propuesto que el horror a este suceso, que estas omisiones testimonian, se debe a la incompatibilidad del hecho de que un dios sea no ya muerto, sino comido, con la imagen general de lo divino²⁴⁵. En efecto, esta supresión del tabú indecible, del *arretón* que constituye el hecho terrible de la teofagia que se quiere silenciar, puede percibirse no sólo a partir del silencio de las fuentes que omiten la ingestión de Dioniso, sino también de los únicos tres que la mencionan expresamente: Plutarco, Olimpiodoro

²⁴⁰ Este silencio tiene paralelos como Eur. *Cy.* 404-409, donde del cocinamiento de los miembros de los compañeros de Ulises se pasa directamente a la siesta de Polifemo, omitiendo la descripción de su devoración (*cf.* el mismo episodio descrito con toda crudeza en *Od.* 9.294). Pero en los autores que citaremos no se trata de una omisión por delicadeza estética de un hecho que se sobreentiende, sino de la ausencia absoluta de mención al hecho o a nada que pueda sugerirlo.

²⁴¹ Sobre la interpretación de Proclo de los mitos órficos, *cf.* Brisson 1987.

²⁴² Las referencias al mito de Calímaco y Euforión (*OF* 34-36) son demasiado fragmentarias para sacar consecuencias de ellas.

²⁴³ Brisson 1995, Edmonds 1999.

²⁴⁴ Bernabé 2002a contiene la bibliografía sobre el debate y la última demostración de su antigüedad. *Cf.* Bernabé-Jiménez 2001, con todos los argumentos para hacer del mito la clave interpretativa de las laminillas.

²⁴⁵ Burkert 1985, 64s; Bernabé 2002a, 431.

y Fírmico Materno. Oigamos primero a los dos paganos. Plutarco dice (*De esu carn.* 1.7 996b):

Empédocles habla en estos versos alegóricamente de las almas para decir que éstas están encadenadas a cuerpos muertos en castigo por crímenes, por consumo de carne y por canibalismo (*ἀλληλοφαγίας*). Sin embargo, parece que esta doctrina es aún más antigua, pues los mitos que se cuentan sobre Dioniso que sufrió el desmembramiento y sobre la audacia de los Titanes que le atacaron y sobre el castigo de su crimen, su fulminación después de que lo hubieran probado (*γευσασμένων*), éste es un mito que se refiere simbólicamente a la reencarnación. Pues lo que en nosotros hay de irracional, de desordenado, de violento, lo que no es divino sino demoniaco, los antiguos lo llamaron “Titanes”, y esto es lo que ha sido castigado y paga una pena.

El texto de Olimpiodoro dice (*in Plat. Phaedon.* 1.3):

Dioniso, del que se dice que, según una maquinación urdida por Hera, los Titanes que lo rodeaban lo despedazaron y probaron de sus carnes (*τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι*). Enfurecido contra ellos, Zeus los fulminó y del residuo de los vapores que se elevaban de ellos constituyó una materia de la que vienen los hombres. Está, pues, prohibido suicidarse, no porque, como parece decir el texto, estamos en nuestro cuerpo como en una prisión, pues esto es evidente, y Sócrates no diría que se trata de algo secreto, sino porque nuestro cuerpo es “dionisiaco”. En efecto, somos una parte de Dioniso, si es verdad que provenimos del residuo de los Titanes que probaron (*γευσασμένων*) de sus carnes.

Recordemos que Filodemo, Diodoro, Pausanias, Cornuto, Servio, Himerio, Nono y Proclo, no mencionaban en absoluto la ingestión de Dioniso. No tenían necesidad de ellos para sus usos o interpretaciones del mito, de modo que están encantados de omitirla pudorosamente. Pero Plutarco y Olimpiodoro, como muestran los textos, quieren sacar consecuencias antropológicas del mito, haciendo a los hombres compartir la naturaleza titánica y la dionisiaca porque los Titanes han comido del cuerpo de Dioniso. Ambos tratan (tal vez siguiendo a sus fuentes) de minimizar la teofagia, cuya mención es indispensable, con el verbo *γεύομαι* (probar)²⁴⁶, el acto de ingestión mínima que puede hacerse, un verbo que rige un genitivo partitivo que implica mucha mayor distancia que el acusativo. En cambio, cuando Plutarco habla de antropofagia humana no duda en utilizar la raíz del verbo “comer” (*ἀλληλοφαγίας*).

De hecho, la mayoría de los relatos típicos en que un niño es despedazado y devorado desvelan la verdad al final del festín, cuando el niño ya ha sido completamente consumido (p. e. Harpago, Tiestes, Tereo). Pero todos ellos son actos criminales cometidos por hombres. Cuando los dioses van a ser los protagonistas del festín todo cambia: ninguna de las fuentes que cuentan el mito de Licaón nos dejan siquiera entrever si Zeus llega a comer de su hijo, un silencio que no se explica más que

²⁴⁶ Posiblemente se usaba ya el verbo *γεύομαι* en el poema órfico que relataba el episodio.

por el horror de pensar que un dios pueda participar de un festín canibalesco²⁴⁷. El mismo horror que encontramos en el mito de Tántalo (Pind. *Ol.* 1.52: ἀφίσταμαι), en que los dioses se dan cuenta a tiempo de que la carne es de Pélope salvo Deméter, que llegó a probarla (*Schol. Pind.* 1.40: ἀπογευεσαμένης). Este pequeño resto de ingestión, necesario tal vez como etiología del hombre de marfil de Pélope, reconcilia en lo posible la versión más cruda del mito, en que el niño fue comido por los dioses (Pind. 1.51: φάγον)²⁴⁸, con los escrúpulos religiosos que ésta suscita. Es la misma precaución que aparece, con más razón aún, cuando un dios es la víctima del festín: se tratará de omitir la mención del *arretón*, pero si es inevitable, habrá que hacer el episodio lo más breve posible.

En efecto, los Titanes no podrán hacer más que γέεσθαι, no por escrúpulos sino porque Zeus llega y les impide continuar. La aceleración de la llegada de Zeus, pues, se revela como la estrategia narrativa de los poetas órficos (seguidos por sus intérpretes) para “rebajar” un mito teofágico cuyo carácter permanente de *arretón* hace que no lo conozcamos más que por alusiones. Sólo en la versión evemerista de Fírmico Materno (*De err.* 6.3) los Titanes pueden terminar tranquilamente su macabro festín:

Tunc ut huic facionri aliud facinus adderetur, quia vehementer tyranni crudelitas timebatur, decocta variis generibus pueri membra consumunt, ut humani cadaveris inauditis usque in illum diem epulis vescerentur.

Entonces, para añadir un crimen a otro, porque temían con pavor la crueldad del tirano, consumen los miembros del niño cocinados de maneras diversas, de modo que comen las carnes de un cadáver humano, hecho inaudito hasta aquel día.

La fuente evemerista de Fírmico retarda la llegada de Zeus y deja, por tanto, que los Titanes devoren totalmente (*consumunt, vescerentur*) a Dioniso, en vez de limitarse a probarlo. Naturalmente, una vez que el mito divino se traduce a términos humanos, pierde su carácter de *arretón*: en cuanto Dioniso es hijo de un rey de Creta, ya no es un dios, y su sacrificio no es peor que el de las historias de Tiestes o Harpago. Para la fuente de Fírmico, la consunción de un cadáver humano (*humani cadaveris*) podrá ser un hecho destacable o escandaloso, pero no es materia de tabú.

La actitud misma de Fírmico explica por qué Clemente o Arnobio comparten la resistencia pagana a mencionar la ingestión. No es, sin duda, por los mismos motivos de pudor ante un mito chocante, sino porque tienen una buena razón apologética: pueden

²⁴⁷ Sobre todos estos mitos canibalescos, cf. Burkert 1983, 89-212.

²⁴⁸ Incluso si Píndaro exagera con los verbos en plural y sólo Deméter come originalmente, la tensión de hacer de todos los dioses unos caníbales no deja de estar presente en el pasaje.

criticar con dureza que se mate a un niño en el mito pagano, pero no que se coma la carne de un dios. Este detalle llevaría la cuestión a la teofagia cristiana en la Eucaristía, un debate que les interesa evitar pues los cristianos mismos eran acusados de canibalismo. En cambio, para Fírmico, que adopta la versión evemerista, comerse un niño humano no es más que un acto de pura y simple antropofagia que no da lugar a analogías con la Eucaristía y puede, por tanto, mencionarse abiertamente.

La actitud cristiana ante el mito, pues, desemboca en una supresión de la teofagia similar a la de los autores paganos ante el mismo relato. Aunque sea por razones bien diferentes, el paralelismo muestra la percepción, tal vez no del todo consciente, de una cierta identidad de fondo entre la teofagia del mito dionisiaco y la que se practica en la Eucaristía. La semejanza aparente es clara, un dios es sacrificado y servido como alimento. Ahora bien, la clave para situarlos en el mismo nivel es ¿ocurría esto también en un eventual ritual que repitiese el mito? Si grande es la distancia entre el nivel mítico y el nivel ritual en el menadismo, es mayor aún en el caso de la actualización ritual de este mito, de la que hay escasos testimonios directos²⁴⁹, en ninguno de los cuales aparece una identificación de la víctima del sacrificio que supuestamente conmemoraría el crimen de los Titanes con Dioniso. Esta identificación sólo aparece en tres testimonios cristianos:

El escoliasta de Clemente, al hilo de un pasaje ya comentado (*Protr.* 119.8.9, cf. V.4.3 *supra*), hace una fusión total del menadismo con el mito de Dioniso:

δύσαγον κρεανομίαν· ὡμὰ γὰρ ἦσθιον κρέα οἱ μουόμενοι Διονύσω, δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν Μαινάδων.

partición impía de la carne: pues los iniciados en los misterios de Dioniso se comían la carne cruda, cumpliendo esto como muestra del despedazamiento que sufrió Dioniso a manos de las ménades.

Igual que el escoliasta supone que el ritual de la *telete* consistía en comer una víctima que suponía equivalente a Dioniso en recuerdo de su sacrificio, el texto de Fírmico (*Err.* 6.5) también hace de la víctima sacrificial la conmemoración de Dioniso:

omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est: vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes...

hacen por orden todo lo que el niño hizo y sufrió al morir: destrozan un toro vivo con los dientes, reavivando en conmemoraciones anuales sus crueles festines...

²⁴⁹ P. Gurob (OF 578), P. Soc. Ital. 850 (OF 310 III) P. Argent. 1313 (OF 593) comentados en II.3.5.2 *supra*.

Siglos después, encontramos en el patriarca Focio la misma idea que en el escoliasta y en Fírmico:

νεβρίζειν· ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβροῦς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους.

“cervatear”: llevar una piel de cervato o desmembrar cervatos: en imitación del sufrimiento en relación con Dioniso.

Estos tres textos dicen expresamente lo que ningún texto pagano llega a afirmar: que los rituales dionisiacos desmiembran un animal en “conmemoración” (δειγμα, *commemorationibus*, μίμησιν) del desmembramiento de Dioniso. La conmemoración no exige inmediata identificación del animal con el dios, pero está demasiado cerca de la formulación de la Eucaristía²⁵⁰ como para no pensar en un deslizamiento en la mente de estos cristianos hacia una formulación cuasi-eucarística²⁵¹.

Estos textos fueron capitales en la interpretación sacramental del menadismo griego, según la cual las ménades devoraban al dios mismo en un ritual omofágico como medio para entrar en plena comunión con él²⁵². Los cristianos exageran la proyección de elementos menádicos en el mito, como ya hemos comprobado, hasta el punto de que el escoliasta de Clemente hace a las ménades las agresoras en lugar de los Titanes, y Fírmico atribuye a los cretenses la imposible hazaña de devorar un toro vivo. Lo cierto es que sólo los cristianos dan el paso que los ambiguos juegos verbales e iconográficos de Eurípides o el mito de los Titanes demuestran que los griegos estuvieron al borde de dar: existía la tentación, casi lógica, de unir mediante el sacramento teofágico los tres polos del sacrificio, hombre, víctima y dios. Tal tentación era aún mayor en el ámbito dionisiaco, en que el fiel (*bacchos*) alcanza la identificación con el dios (*Bacchos*). Pero sin embargo, los griegos nunca se atrevieron (al menos, ningún testimonio lo documenta) a hacer expresa la ecuación de víctima y dios y proponer la ingestión ritual como medio de alcanzar la unión con el dios. La interpretación eucarística moderna les fuerza a dar un paso que ellos no quisieron dar. La razón es evidente: el horror a la teofagia que hemos comprobado en los relatos del mito.

²⁵⁰ Ya el primer testimonio de la Eucaristía cristiana, *1 Cor.* 11.23-26, identifica explícitamente el pan y el vino con la carne y la sangre: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ ποτήριον ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Pero también tiene el elemento conmemorativo: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

²⁵¹ Es interesante a este respecto que los cristianos mantienen una posición ambigua también respecto a la carne de los sacrificios paganos (que se niegan a comer), en la que suponen que los demonios-ídolos están presentes (literalmente, sentados, *cf.* Lane Fox 1986, 444), aunque no llegan a identificarles con la víctima.

²⁵² P. e. Harrison, 1903, 478-491; Dodds 1951, 270-282 (esp. 277 n. 52).

Pero aunque errónea, la raíz de la interpretación eucarística moderna nos puede iluminar: proviene del detalle de la teofagia de comerse al dios en el mito de los Titanes. Una cierta identidad de fondo con la Eucaristía cristiana es evidente, como denota la incomodidad de los apologistas que prefirieron silenciar el episodio. Cabe, pues, suscitar la siguiente cuestión: la teofagia de los Titanes es reprimida y evitada, mientras que la de la Eucaristía no, y más aún, ésta última fue rápidamente aceptada por los mismos griegos que, algunas generaciones antes, se guardaban de mencionar explícitamente el tabú de la ingestión de Dioniso. ¿Cómo se explica esto? En mi opinión, es el grado de simbolización de la Eucaristía lo que permite evitar el tabú.

El caso del vino nos puede ayudar a comprenderlo. Incluso los estudiosos que rechazan la interpretación sacramental de la carne parecen más inclinados a aceptar la del vino como equivalente de Dioniso²⁵³. Ciertamente es que las figuras retóricas por las que se da a un alimento el nombre de un dios parecen no tener más que un valor literario, como dice claramente Cicerón (*ND* 3, 41): *Cum fruges Cererem, vinum Liberum dicimus, genere nos quidem sermonis utimur usitato, sed ecquem tam amentem esse putas qui illud quo vescatur deum credat esse?* Sin embargo, esta negación misma de una identificación real, ¿no podría hacer suponer que había quien pensaba que al beber vino se bebía al mismo Baco? Y no me refiero tanto a los usos retóricos como a rituales donde se bebe el vino con un tono sacrificial como en las Antesterias²⁵⁴.

En efecto, parece que la identificación del vino con la sangre del dios fue más fácil de expresar y aceptar entre los griegos (aunque no llegan a darle formulación teológica) que la identificación del cuerpo del dios con la víctima sacrificial, en la medida en que para identificar sangre y vino es necesario un ejercicio de simbolización²⁵⁵ que hace la teofagia menos inmediata y, por tanto, más aceptable. Así, podemos pensar que la Eucaristía cristiana llegó a ser fácilmente aceptada precisamente porque el alto grado de simbolización implicado en la identificación del cuerpo del dios sacrificado con el pan, más que con una víctima animal, hizo aceptable la formulación expresa, que no exige una inmediata represión, del sacrificio del dios y de la teofagia.

²⁵³ Burkert 1987, 111; Henrichs 1982, 160. Obbink 1994, 70. Aunque, como dice este último “había un consumo, más que sacramental, ritual”. En efecto, la palabra “sacramental” implica una teologización que es ajena al sacrificio griego, así como también al consumo de vino. El concepto de “transustanciación” ni siquiera se plantea en ámbito pagano.

²⁵⁴ Expresiones como la de Timoteo (*PMG* fr. 780) que llama al vino *αἷμα βακχίου* que se mezcla con las *δακρύοισι Νυμφῶν* parecen un uso sobre todo retórico (cf. Hordern 2002 *ad loc.*): pero tal interpretación no cabe para las Antesterias (Burkert 1983, 225; 1987, 111).

²⁵⁵ Personificar los racimos de uvas y hacer del vino su “sangre” es común a diversas culturas mediterráneas, entre ellas griegos y hebreos (Brown 1995, 135). Cf. Kany 1986 sobre la continuidad cristiana del culto de *Dionysos Protrygaïos*, con el vino como hilo conductor.

De hecho, si las omisiones de los apologistas cristianos respecto a la teofagia titánica son indicio de su percepción de una cierta semejanza de fondo con la Eucaristía, también dan pruebas de ser muy conscientes de la distancia que hay con el sacrificio pagano, y de que ésta era mayor que la que hay con el uso ritual del vino: si leemos οἶνος en su texto, encontramos que Justino acusa a los misterios de Dioniso de haber copiado por inspiración maléfica el ritual eucarístico del vino, mientras que nunca se hace ninguna referencia de este estilo al sacrificio animal²⁵⁶.

El estudio de las reacciones cristianas ante los rituales y mitos paganos que describen debe, por un lado, evitar que se proyecten conceptos religiosos cristianos que ya están en los apologistas y que los modernos hemos heredado, pero que son ajenos a la religión griega. Pero al tiempo, puede iluminar sobre aquello que consideraron semejante a lo cristiano y por qué. La teofagia del mito titánico, que planea siempre sobre la narración aunque tanto paganos como cristianos eviten mencionarla en lo posible, es el ejemplo último y más claro de cómo las imágenes y nociones paganas pueden ser al tiempo muy próximas y muy distantes respecto de las cristianas.

3. Causas de los paralelos

3.1. Semejanzas tipológicas

Algunos de los paralelismos entre orfismo y cristianismo no tienen probablemente otra razón de ser que la semejanza derivada de una experiencia religiosa vivida y transmitida de modos similares, sin que sea necesario postular ninguna influencia entre ambos. Ambos pueden incluirse en la categoría general de “religiones de salvación”, que según la plausible tesis de Max Weber (1922) se desarrollan a partir de circunstancias sociales similares, de la pérdida de poder político de las aristocracias²⁵⁷. Se ha aludido ya a la posibilidad de aplicar esta idea al orfismo y está fuera de nuestro objeto aquí examinar su validez en el cristianismo²⁵⁸. Señalemos simplemente que la esperanza de salvación tras la muerte, y todo lo que esta idea lleva consigo (interés por la escatología, experiencia de un dios personal liberador, obsesión por la pureza), surgen como desarrollo natural de esta identidad fundamental, y es por

²⁵⁶ Justin, *Apol.* 1.54.6, *Dial.* 69 (οἶνος es la lectura preferible, según se vio en IV.3.6.2 *supra*); también ataca como plagio el ritual mitraico del pan y el agua, que siente como próximo a la Eucaristía (*Apol.* 66).

²⁵⁷ No hace falta insistir en que el orfismo no es “una religión”, pero uso la expresión aquí por la comodidad de la consagrada expresión de Weber, *Erlösungsreligionen*.

²⁵⁸ Cf. I.3.2 y VI.2.3.3 *supra*. Cf. Kippenberg 1991 para una actualización de la tesis weberiana aplicada al judaísmo, cristianismo, gnosis e islamismo chíta.

tanto lógico que ofrezcan la base para paralelos ideológicos, imágenes coincidentes e influencias mutuas.

Otro factor que produce inevitables semejanzas es que ambos se pueden encuadrar también en otra categoría general, “las religiones del libro”²⁵⁹, que parten de la autoridad de unos textos, aunque hay que insistir en que la autoridad del canon de las Escrituras judeo-cristianas es mucho más rígida que la autoridad abierta a expansiones, refecciones e interpretaciones, basada en el peso de la tradición, de los poemas órficos. Pero pese a estas diferencias²⁶⁰, la dependencia de los textos tanto en la tradición órfica como en la cristiana provoca no sólo mutuas asimilaciones, como la denominación de *hieros logos* para la Biblia²⁶¹ o la contraposición de las Escrituras cristianas con las “Escrituras” paganas que hemos visto en Orígenes – como reacción a una parecida comparación ya en Celso – (CC 1.17). También provoca efectos coincidentes que surgen casi inevitablemente de la consideración de un texto como autoridad: la interpretación alegórica y el simbolismo son instrumentos absolutamente necesarios para actualizar el significado del texto y salvar su autoridad dándole nuevos sentidos sin cambiar la letra (en el caso de la Biblia) o modificándola y adaptándola dentro de los márgenes de la tradición previa (en el caso del orfismo). Hemos visto que tanto cristianos como paganos en su mutua polémica rechazan la alegoría como método de interpretación de los mitos rivales, mientras que la defienden y asumen para interpretar los propios²⁶². La semejanza de las reacciones proviene de un similar punto de partida: la dependencia de un texto.

En relación con el carácter marcadamente textual podrían ponerse otros paralelismos que han posibilitado la comparación anterior: predominio del carácter doctrinal sobre el ritual, y dentro del rito, de los *legomena* sobre los *dromena*. Especialmente interesante hemos encontrado en la comparación el constatar que ambas tradiciones utilizan un mecanismo muy parecido de llegar a nociones abstractas –como la creación como generación de la materia, transformación de la materia o *ex nihilo*– a partir de las metáforas que el mito ofrece en su literalidad –el Creador como padre,

²⁵⁹ Cf. Henrichs 2003, 207 n.1 y 240 n. 118 para la bibliografía más actualizada sobre los estudios comparativos de las *Buchreligionen* antiguas y modernas.

²⁶⁰ Cf. Nilsson 1935, 183 y Henrichs 2003, 215 sobre la diferente función religiosa de los escritos órficos y las Escrituras cristianas.

²⁶¹ Henrichs 2003, 240-242, nn.119-124 para varios ejemplos de los usos judíos (esp. Filón) y cristianos de los términos ἱεροὶ λόγοι, ἱερὰ γραφαί, ἱερὰ γράμματα y ἱερὰ βιβλίοι, utilizados en contextos paganos griegos y egipcios para designar los escritos religiosos.

²⁶² Cf. V.3.2.2 *supra* con los pasajes críticos de cristianos y paganos. Clem. *Strom.* 5.4.19-14.88, por el contrario, utiliza los precedentes paganos (también órficos) de interpretación simbólica para justificar la aplicación del método alegórico a la Escritura.

como artesano, o como emisor de la voz creadora—. Sin una reflexión transmitida textualmente este tipo de evolución sería impensable.

En relación con estos paralelismos tipológicos debe ponerse una coincidencia muy llamativa entre orfismo y cristianismo: la existencia de un doble nivel de comprensión del esquema de salvación, uno de gran altura intelectual y filosófica, otro rayano en la superstición que garantiza la salvación de manera mecánica. Mejor incluso que de dos niveles, habría que hablar de dos polos extremos entre los que se mueven los adeptos, pues los casos de perfección o magia químicamente puros se encuentran muy difícilmente por no decir nunca. Orígenes ataca a las *teletai* paganas en los mismos términos en que Celso ataca las cristianas y ambos derivan, en último término, del modelo de crítica platónica de los sacerdotes ambulantes y charlatanes que hacían de sus iniciaciones un mero negocio que vendía una salvación automática. Tanto en el orfismo como en el cristianismo la existencia de este tipo de *goes* coexistía con interpretaciones elevadas con grandes dosis de especulación y misticismo. Lo curioso es que si, como se acaba de decir, las coincidencias ideológicas de la vertiente alta que especula sobre la divinidad y la naturaleza del hombre provienen de compartir una esperanza de salvación y un modo de transmisión textual, también la vertiente “baja” resulta de la combinación de estos dos factores: el instrumento fundamental de los sacerdotes ambulantes es el libro, utilizado casi como un conjuro mágico, y la necesidad básica de la que se aprovechan es el ansia de salvación y purificación²⁶³. Es innecesario insistir en que en el cristianismo se da exactamente el mismo fenómeno, como la etimología de “bribones” a partir de βίβλον muestra de manera muy gráfica²⁶⁴.

Así, estas analogías básicas no exigen en ningún caso una explicación genealógica que suponga una influencia de un lado sobre otro. Pero dentro de este marco general de apelación a unas necesidades religiosas similares por un medio parecido —el texto— que hacen posibles, incluso inevitables, ciertas semejanzas, la tradición órfica y el cristianismo ofrecen paralelos que no se explican si no es por alguna forma de contacto, por indirecta que sea. Los puntos siguientes desarrollan los tres modos en que tal contacto pudo producirse.

²⁶³ Cf. las menciones a los libros utilizados por los embaucadores en Platón *Resp.* 364e, Eur. *Hipp.* 952-954, Dem. 18.259. Cf. Jiménez 2002 y Henrichs 2003, esp. 212-216.

²⁶⁴ Cf. Casadesús 1997.

3.2. Oleadas sucesivas de orientalismo: el caso de *pneuma*.

Una primera explicación de paralelos más específicos, que hasta donde sé no ha recibido atención, es un origen común en la mitología y especulación mediooriental que influyó poderosamente tanto en la Biblia como en los comienzos de la poesía y filosofía griegas: elementos cananeos, egipcios, mesopotámicos e indoiranios son perceptibles tanto en la tradición griega²⁶⁵ como en la bíblica²⁶⁶, y aunque se insertan y evolucionan de manera diferente en cada una, no dejan de guardar cierto paralelo que facilita su convergencia con la cristianización. Este es un proceso muy amplio de ida y vuelta entre Oriente y Grecia desde el segundo milenio a. C. y el primero d. C., del que aquí me limito a describir el material órfico.

Es el material cosmogónico donde los cristianos más sacan partido a estos paralelos. Hemos visto que la noción de un dios creador del cosmos puede entrar en la poesía órfica a través de influencias orientales, y los cristianos, especialmente Lactancio, no dudan en asimilar con el Dios Creador de la tradición bíblica que bebe de las mismas fuentes orientales. Igualmente, la creación del cielo, los astros, la tierra y los mares del *Génesis* (1.6-10), por ese orden, es identificada por Lactancio (*Eptome* 3) con la creación órfica de cielo, tierra, astros y mar (*OF* 247). Pero más que con estos elementos que son casi universales en los relatos de creación y en los que la “influencia” es difícil de probar, la comunidad de origen mediooriental puede ejemplificarse con un concepto mucho más concreto cuya coincidencia no puede, desde luego, deberse a la casualidad: el *pneuma*.

Recordemos que el *pneuma* con el sentido de “espíritu” –aliento divino para los judíos, Espíritu Santo para los cristianos– aparece en diversos fragmentos órficos tardíos citados por los apologistas que son bien falsificaciones, bien poemas órficos influidos por el judaísmo. La versión larga del *Testamento* dice que Dios guía el mundo con su espíritu entre los aires y las aguas (*OF* 378.27): πνεύματι δ’ ἠμιοχεῖ περί τ’ ἡέρα καὶ περὶ χεῦμα νάματος²⁶⁷. La *Cratera Menor* acompaña la creación del cosmos del silbido de los vientos (*OF* 414. Ζεὺς δὲ πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεραστής / πνεύμασι συρίζων φωναῖσί τε ἀερομίκτοις. Y sobre todo, el *OF* 859 (853?),

²⁶⁵ West 1978 y 1997, Burkert 1992 son las obras clásicas de referencia sobre esta cuestión.

²⁶⁶ Del Olmo 1998 para las correspondencias bíblicas con los mitos semíticos noroccidentales; Bottero 1996 con el mundo babilónico. Buenas referencias también en Albertz 1993.

²⁶⁷ Una variante secundaria es πνεύματα (como objeto directo de ἠμιοχεῖ), pero el dativo instrumental está mejor atestiguado y es preferible (Riedweg 1993, 38). Puede haber referencias a las teorías cosmológicas peripatéticas (el siguiente verso, cuyo texto está corrupto, parece referirse a los fenómenos celestes), pero la referencia del principio del *Génesis* (1.2) con el viento y las aguas, no debe olvidarse.

citado por Dídimo, hace al *pneuma* divino el impulsor de toda realización humana: πάντα γὰρ ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλην ὑπ' ἀρωγῆν / ἄνθρωποι τελέουσι, σοφῆν ὑπὸ πνεύματος ὀρμῆν.

No cabe duda de que este último texto aprovecha e interpreta como alusión al Espíritu Santo lo que no significaba eso en absoluto: ahora bien, como en otras ocasiones hay que notar que el uso de *pneuma* tenía precedentes en el orfismo antiguo, lo que posibilitó una fácil adaptación judeocristiana. Los testimonios presentan *pneuma* tanto en su significado primario de “viento” en contextos teogónicos, como en el sentido más abstracto de “espíritu” en contextos más filosóficos. Puesto que no existe, hasta donde he podido comprobar, ningún examen completo del concepto en la tradición órfica²⁶⁸, merece la pena hacer un breve recorrido por los testimonios.

La primera aparición del concepto en contexto órfico marca la pauta de su derivación posterior en el orfismo. El comentarista de Derveni dice que Orfeo llama *pneuma* a la Moira, con toda probabilidad a partir de la presencia de πνοιή (hálito: el equivalente poético de lo que *pneuma* significa en prosa) en la teogonía órfica, en un verso similar al del *Himno a Zeus* posterior (OF 31): Ζεὺς πνοιὴ πάντων Ζεὺς πάντων ἔπλετο μοῖρα²⁶⁹. El comentarista parece cercano a las ideas de Diógenes de Apolonia que veía en el aire el principio del mundo que gobierna a los hombres²⁷⁰, y se sirve de la imagen teogónica de πνοιή para encontrarlo en la poesía órfica. Ahora bien, ya el verso que identifica a Zeus con el “hálito de todas las cosas” va más allá de la imagen física del aliento y, si aceptamos la presencia del verso en el papiro, preludia, y posiblemente inspira, la idea estoica del *pneuma* como el hálito vital que atraviesa todo. No es extraño, si recordamos que, aparte de las teorías aerocéntricas de Anaxímenes y

²⁶⁸ Olivieri 1951 se limita a mencionar el texto. Cf. ahora Betegh 2004 con una buena discusión del concepto de *pneuma* en el comentario de Derveni.

²⁶⁹ Janko 2001 y Bernabé (OF 14) aceptan la propuesta de Merkelbach 1967 y Claus 1981 de restituir el verso en el papiro (contra West 1983, 90 n. 36, que lo considera una interpolación estoica, con lo que está de acuerdo Betegh 2004, 126), porque el comentarista dice (col XVIII.3) que Orfeo llama (ὀνομάσεν) *pneuma* a la Moira, lo que sugiere el verso que los identifica a través de Zeus, que dé pie a la identificación del comentarista. En apoyo de su presencia en el poema, hay que decir que el verbo ὀνομάζω en el papiro, al contrario que otros como αἰνίπτω o καλέω que implican “quiere decir” o “significa”, siempre aparece para designar lo designado por Orfeo con un nombre (*onoma*) en el poema mismo: XIV.7, 9; XVII.1, 5, 7; XXI.10; XXII.1, 10. El concepto estoico del *pneuma* como hálito de todo tendría así un precedente (y una inspiración) en el orfismo.

²⁷⁰ Diog. Ap. fr. B5 D-K. Su nombre ha sido incluso propuesto por varios autores como autor del comentario, aunque no hay pruebas concluyentes. Cf. Betegh 2004, 306-323.

Diógenes, el *pneuma* ya desempeñaba un papel central en las teorías cosmológicas pitagóricas²⁷¹.

En testimonios órficos posteriores aparece *pneuma* tanto en el sentido más literal como en los más abstractos. Los *pneumata* aparecen en un fragmento teogónico de origen incierto como hijo, junto a Eros, de Tiempo (*OF* 360: αὐτὰρ Ἔρωτα Χρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσε). En las *Rapsodias* el “espíritu divino” desempeña un importante papel impulsor en la formación del huevo primordial cósmico a partir del caos primigenio (*OF* 115: τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι, *OF* 117: ὑπὸ τοῦ περιειληφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον). Por supuesto es posible ver en este *pneuma* divino un elemento de la filosofía estoica que impregna las *Rapsodias*, pero es claro que se sirven de una imagen teogónica muy anterior: el viento fertilizador del huevo es común a varias cosmogonías orientales²⁷².

La misma evolución desde una imagen teogónica del viento a un concepto abstracto de impulso creador y aliento divino encontramos en la Biblia. Recordemos el principio del Génesis (1.2.): “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. Y la tierra era infinita e informe, y la sombra estaba sobre el abismo, y el espíritu (*pneuma* = *ruah*) de Dios se extendió sobre las aguas”. Ese *ruah* hebreo significa al tiempo “deseo amoroso” y “viento”²⁷³ en origen, y se va elaborando como el aliento vivificador de Dios, que el cristianismo transforma en la Tercera Persona de la Trinidad. Después será fácil para los teólogos judíos y cristianos, a partir de la traducción de los LXX de *ruah* por *pneuma*, aproximarle al concepto estoico²⁷⁴ y, como hemos visto, también a la imagen teogónica órfica. Es claro, además, que estas aproximaciones no se realizan sólo en el contexto de la ortodoxia: las cosmogonías y especulaciones gnósticas combianan con entusiasmo ideas e imágenes bíblicas y griegas en las que el *pneuma* en sus sentidos físico y filosófico desempeña un papel fundamental²⁷⁵.

Lo interesante es que este desarrollo paralelo del *pneuma* en la tradición bíblica y en la griega, que culmina en una convergencia final, se produce a partir de un origen

²⁷¹ Cf. Aristot. *Phys.* 213b 22 y la misma idea en el *De Pythagoreis* apud Stob. *Ecl.* 1.18.1. Cf. Burkert 1972. D.S. 1.12.2, en un pasaje procedente de Hecateo de Abdera con varios fragmentos órficos y presocráticos, dice que los primeros en identificar a Zeus con el *pneuma* fueron los egipcios.

²⁷² P. e. las cosmogonías de Sanchuniaton y Moch (ésta última también presenta un huevo surgido del viento), descritas por West 1997 en comparación con la órfica y cosmogonías iránicas (también 1983, 199-204).

²⁷³ West 1978, 29. El paralelo con el *OF* 360, que desdobra ambos sentidos haciendo a Eros y los vientos hijos de Crono, es clarísimo, y prueba del origen oriental de la imagen. Cf. la parodia de Aristófanes en *Aves* 697, que dice que Eros nace del huevo cósmico “parejo a torbellinos raudos como el viento”.

²⁷⁴ Cf. Verbeke 1945. Sobre los diversos aspectos del concepto *pneuma* en la teología cristiana, cf. Dünzl 2000.

²⁷⁵ P.e. *CH* 3 Nock-Festugière, que une tradición estoica y bíblica; los *Kephalaia* maniqueos (West 1978, 37) unen tradiciones iránicas y griegas.

común en la imaginería mediooriental que sitúa al viento o al aire como agente capital del proceso cosmogónico. En Grecia esta idea se plasma tanto en las cosmogonías míticas –no sólo la órfica: la más explícita es la de Ferecides, en el que Tiempo engendra a Fuego, Viento (*pneuma*) y Agua (fr. 60 Schibli)– como en la importancia del *aer* como *arché* en la filosofía presocrática²⁷⁶, que desarrolla en prosa filosófica lo que los poetas continúan expresando en imágenes literarias. Es muy posible que además el papel central del aire en diversas teorías griegas sobre el alma proviniera también de la especulación oriental, especialmente de ámbito persa e indio²⁷⁷. También algunos poemas órficos, según Aristóteles (*De an.* 410b27 = *OF* 421), contenían la idea de que el alma entra al cuerpo arrastrada por los vientos cuando se respira (φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων), una noción que probablemente está ligada a estas ideas de origen oriental. Y a su vez, también en la Biblia la noción de que el aire no sólo crea el cosmos sino también vivifica al hombre, se deja sentir, adaptada a la antropología unitaria y no dualista, en la palabra más cercana al “alma” griega, *nephes*, una especie de soplo vital posiblemente de la misma raíz de “respirar”²⁷⁸: el segundo relato de la Creación dice (Gn. 2.7): “y modeló Dios al hombre con el barro de la tierra y le insufló en el rostro el soplo de la vida (*nephes* = πνοή ζωῆς)”.

Así, en los tres textos órficos de ambiente judeo-cristiano que hemos citado, la idea de que el *pneuma* es agente que ayuda en la creación y que impulsa y vivifica al hombre es de raíz bíblica, pero tiene precedentes cercanos en el orfismo anterior que hacen posible la asimilación o la influencia.

Es fácil ver dónde empieza el círculo y dónde se cierra: el paralelo de nociones bíblicas con los textos órficos, provocado por un común origen mediooriental que facilita su reencuentro en la antigüedad tardía, es revelador de un proceso más amplio. Las diversas oleadas de influencia oriental introducen en Grecia nociones teogónicas y filosóficas que los griegos, incluidos los poetas órficos, desarrollan en sus propios esquemas de pensamiento. Estas mismas nociones dejan también su impronta en la Biblia que es la base de la que parte la teología judía y después la cristiana, con unos esquemas intelectuales muy diferentes. El encuentro entre la tradición bíblica y la tradición filosófica y poética griega, desde la traducción de los LXX a la construcción

²⁷⁶ West 1978 analiza los paralelos de Ferecides, Anaxímenes y Heráclito con cosmogonías orientales en las que el papel del aire y el viento es central.

²⁷⁷ West 1978, 104ss muestra textos persas y de las Upanishads indias en que el viento es inspirador de la vida.

²⁷⁸ Bremmer 2002, 8 con bibliografía. Cf. *Ex.* 23.12, 31.17, 2 *Sam.* 16.14.

de la teología cristiana, se ve facilitado por el común origen de ciertos materiales como el *pneuma* creador y vivificador que se habían insertado y evolucionado de modo paralelo en ambas tradiciones. La cristianización del mundo griego, en realidad, es una más de las sucesivas oleadas de orientalismo que Grecia experimentó a lo largo de toda su historia, y, como las demás, germina sobre el campo que las oleadas previas habían cultivado.

3.3. El platonismo vulgarizado

Prácticamente todos los elementos que encontramos en ámbito cristiano en relación con el dualismo antropológico y el alma como ente separado del cuerpo son producto de la influencia griega, pues ya vimos que la antropología del Antiguo Testamento era unitaria. A partir de época helenística, en el llamado periodo intertestamentario, encontramos en ámbito judío ideas de supervivencia del alma en vez del cuerpo, por ejemplo en el *Libro de Enoch*²⁷⁹. La traducción griega de los LXX ya supone, inevitablemente, cierta influencia griega al introducir en el texto bíblico nociones cargadas de cuatro siglos de especulación filosófica como *psyche*²⁸⁰. El cristianismo hereda esta recepción del dualismo griego, cuya presencia en el NT es aún bastante ligera, según vimos, pero que aumenta a partir del siglo II y llega a su culminación en autores claves para la construcción teológica definitiva del cristianismo, como son Orígenes, Gregorio de Nisa y Agustín.

La recepción de este dualismo antropológico explica las coincidencias que hemos señalado entre orfismo y cristianismo en este campo. Pero hay que cuidar de no tomarlas como caso de “influencia órfica”. En el caudal de ideas griegas que se van adaptando a la tradición bíblica en sucesivas etapas el orfismo ocupa un lugar muy marginal: es Platón, como ya dijimos, el principal impulsor de la antropología dualista y la inmortalidad del alma, y la fuente principal de la difusión de estas nociones entre capas cada vez más amplias de la sociedad. Incluso los mitos sobre la suerte del alma de diálogos como la *República*, el *Fedro*, el *Fedón* o el *Timeo* son punto de partida de nuevas visiones escatológicas en un ambiente de platonismo vulgarizado que impregna

²⁷⁹ 1 *Enoch* 22, que presenta a los buenos y los malos en diferentes lugares del Sheol. Sin embargo, las ideas tradicionales de ultratumba perviven largo tiempo en el judaísmo en coexistencia con las nuevas. Cf. Bremmer 2002, 8s.

²⁸⁰ Bremmer 2002, 3 y 135 n. 23 con bibliografía sobre la recepción judeo-cristiana del concepto griego de *psyche*.

no sólo la filosofía²⁸¹, sino también la religión pagana, judeocristiana, y diversos campos intermedios como la gnosis y, después, el maniqueísmo. Platón recibió y reelaboró ideas órficas y pitagóricas, pero se convirtió en el punto de referencia inevitable de las mismas: antes he comparado su figura a la de Marx en el marxismo contemporáneo, que deja a los socialistas utópicos anteriores como referencias muy secundarias y casi anecdóticas. Debe señalarse además que, aparte de Platón, otros filósofos que también pudieron inspirarse en ideas órficas, como Empédocles y en menor medida Heráclito o los estoicos, tienen también mucho más predicamento que la poesía órfica como transmisores no ya sólo de ideas, sino de imágenes para expresarlas.

Del mismo modo, las posibles coincidencias en ciertas prácticas ascéticas como el vegetarianismo (aunque hemos visto ya sus diferencias de sentido), provienen de su extensión a través de los neopitagóricos y sobre todo, de los estoicos. Los *Apophthegmata* de Sexto son un ejemplo evidente de la recepción cristiana de la moral pagana incluidas ciertas prácticas ascéticas²⁸²: pero sus fuentes de inspiración no son en ningún caso, como hemos visto (IV.7 *supra*) las breves alusiones de la literatura órfica a estas prácticas.

Una de las más llamativas coincidencias entre orfismo y cristianismo (pese a las diferencias señaladas) que hemos visto es la falta primordial hereditaria, que en el orfismo se deduce del mito de los Titanes y en el cristianismo del pecado original de Adán y Eva. El relato de Adán y Eva no tiene esta interpretación capital en ámbito judío (en realidad los primeros capítulos del *Génesis* son marginales para el judaísmo, prácticamente no aludidos en el resto del Antiguo Testamento, que se centra en la historia de Israel a partir de Abraham en *Gn.* 12.1), y lo más probable es que tenga su raíz en la noción griega de culpa heredada por los crímenes de los padres: un siglo antes, también los poetas augústeos habían cantado la herencia criminal que lleva Roma desde su fundación, y que la empuja inevitablemente a la guerra civil constante²⁸³. Pero en un caso como en otro sería ilusorio ver en el mito de los Titanes la fuente directa de estas nociones: el sentimiento de culpa heredada está muy extendido en el mundo antiguo²⁸⁴, y su teologización en la caída del alma de su estatus divino como consecuencia de una falta inicial tiene de nuevo en Platón o Empédocles representantes

²⁸¹ Chadwick 1966, 5-9 describe la filosofía imperial como fundamentalmente platónica en su metafísica y estoica en su ética. Cf. Dillon 1988 sobre el eclecticismo imperante.

²⁸² Cf. Chadwick 1959. Un apéndice al texto son las *Sentencias Pitagóricas*, prueba de la continuidad ética.

²⁸³ P. e. Virg. *Georg.* 1.501, 2.510. La restauración augústea se presenta como la redención de esta culpa heredada (cf. Nock 1964, 23) en la *Eneida* o el *Carmen Saeculare*.

²⁸⁴ Cf. I.3.2 n. 34 *supra*.

de mucho mayor calado que un mito siempre aludido de modo oscuro²⁸⁵. Ni siquiera era necesario siempre saber cuál era esta falta inicial para suponer su existencia: los sistemas gnósticos presuponen una caída del alma que no siempre describen. La primera formulación explícita del pecado original es obra de Agustín: es probablemente su anterior pertenencia al maniqueísmo y al neoplatonismo lo que le hace interrogarse a fondo por el origen del mal hasta dar con la fórmula teológica del pecado original de Adán heredado por sus descendientes²⁸⁶. Pese a su similitud, no es necesario pensar que procede del mito de los Titanes (y mucho menos que se inspira conscientemente en él), sino que hunde sus raíces en la noción, muy extendida ya en el siglo I, de la culpa heredada de una falta primordial que se extiende a todos los hombres²⁸⁷.

De hecho, hemos visto que en la mayor parte de los casos el conocimiento cristiano de la literatura órfica no viene de un contacto directo con los textos órficos sino con la literatura filosófica pagana que los cita. De igual cariz son los contactos ideológicos, necesitados de la mediación de los filósofos que dan sistematización y coherencia a nociones que en el orfismo anterior eran más vagas y dispersas.

La búsqueda de influencia órfica tras los paralelismos ideológicos, de hecho, puede tener consecuencias muy negativas para la comprensión del orfismo. Se ha dicho, por ejemplo, que la construcción cristiana del Purgatorio tiene una raíz órfica²⁸⁸. Pero éste es precisamente el tipo de afirmación que merece rechazarse. Para empezar, el Purgatorio como tal se teoriza en el siglo XII, aunque es cierto que hay precedentes en la patrística sobre un proceso de purificación de las almas hasta llegar a la beatitud definitiva²⁸⁹. Pero sobre todo, el claro antecedente de esta idea sería Platón, que desarrolla el tema hasta los extremos más detallados²⁹⁰, y no el orfismo, en que ni siquiera hay constancia de que el ciclo de reencarnaciones se concibiera como purificación progresiva y no como mero castigo expiatorio. El problema de postular una

²⁸⁵ Cf. Burkert 1978 y Mansfeld 1985 investigan, por ejemplo, un centón de tendencia medioplatónica sobre la caída del alma con pasajes de Platón, Pitágoras, Empédocles y Heráclito, sin referencia alguna al mito de los Titanes como causa.

²⁸⁶ El texto base de su interpretación es *Rom* 5, que contrapone el pecado heredado del primer hombre, Adán, a la salvación traída por el nuevo Adán. Pero dada la ausencia de referencias al pecado original heredado en la literatura cristiana posterior a Pablo hasta Agustín, es lógico suponer que el pasaje paulino es más una contraposición de Adán y Cristo que una elaboración teológica del pecado original.

²⁸⁷ Boulanger 1925. La idea es central en el gnosticismo (Mansfeld 1981).

²⁸⁸ Guthrie 1952, 269, que aunque reconoce a Platón y Virgilio como transmisores de las ideas escatológicas, dice: "it looks as if one of the most striking and influential features of Christian eschatology, the idea of Purgatory, had its origin in the notion of an intermediate stage between life on earth and the final bliss of the deified soul".

²⁸⁹ Bremmer 2002, 56-70, con bibliografía abundante sobre la cuestión.

²⁹⁰ Solmsen 1972 muestra que la inspiración de Orígenes para su teoría de una purificación progresiva de las almas (probablemente a través de un ciclo de reencarnaciones) es Platón (en especial el libro X de *Las Leyes*).

influencia órfica en casos como éste, en que el antecedente órfico es muy lejano y necesita de muchas mediaciones, es que impulsa a proyectar el esquema dogmático cristiano sobre el orfismo y deformar, por tanto, este último en la dirección ya conocida.

Así pues, no debemos hablar de influencia órfica en estos casos, por estrechos que parezcan los paralelos ideológicos, sino de influencia griega o, a lo sumo, platónica. Podría hablarse con mayor propiedad de “influencia órfica indirecta”, si se considera que el orfismo está en la raíz de la aparición (al menos de la primera teologización) de algunas de estas nociones en Grecia. Pero no lo considero conveniente, porque al ser una dependencia tan indirecta, con seis siglos de mediación intermedia, esta etiqueta no añade nada salvo confusión a temas ya de por sí muy complejos y delicados.

3.4. Influencias mutuas

3.4.1. Del orfismo en el cristianismo

Por fin, podemos suponer influencia directa del orfismo en el cristianismo como la explicación más probable de algunos paralelos, en los que no hace falta postular una mediación. Ya se vio que era en este campo donde más había profundizado la investigación, especialmente en torno a la literatura apocalíptica, y se mencionaron como casos más claros las imágenes de condenación como el fango (βόρβορος) en la literatura escatológica cristiana (p. e. el *Apocalipsis de Pedro*)²⁹¹ o la vertiente pitagórica del orfismo con símbolos como la lira. Pueden añadirse a esta lista, tras observar las coincidencias en la concepción monista de la divinidad, las expresiones de supremacía divina del *Apocalipsis de Juan*: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος: “Yo soy el Alfa y Omega, el primero y el último, el principio y el fin”²⁹². Estos casos son paradigmáticos del modo en que esta influencia directa se produce.

²⁹¹ Cf. I.1. y III.6 *supra*. Aubineau 1959. *Ap. Petri* 8.23; 9.24 Klostermann; Plat. *Fed.* 69c; Aristof. *Ran.* 145, Plot. *Enn.* I.6.6.5. Señalemos sin embargo que nuestro conocimiento de que este tormento se describía en la literatura órfica no viene de ésta directamente, sino a través de fuentes intermedias como Platón o Aristófanes, y es posible que ellos fueran también mediadores (como Virgilio en ámbito latino) en la transmisión de estas imágenes hasta los escritos escatológicos cristianos.

²⁹² *Ap. Job.* 22.13, y formulaciones más breves en 1.8, 21.6. Quispel 1978, 17: “this is an echo of the old Orphic saying, for which there is no parallel in rabbinic literature ... the only passage in the New Testament where we can prove ... that the author was influenced ... by Orphic lore”. Aunque, como en el caso anterior, “probar” es un verbo demasiado fuerte: la imagen de Zeus como principio y fin aparece primero en los poemas órficos (cf. nota siguiente), pero es recogida por otros autores, como Platón (*Leg.* 4, 715e), y es posible que el autor del *Apocalipsis* no se inspirara directamente en los poemas órficos. Sin embargo es cierto que, como el dicho del *soma-sema*, la expresión mantiene su etiqueta órfica (cf. p.e. Apul. *De mund.* 37). Josefo tiene expresiones similares (*Ant. Iud.* 8.280, *Contra Apion.* 2.190) posiblemente por parecida influencia, mediata o inmediata, a la que sufre el autor del *Apocalipsis*.

En efecto, en estos casos la influencia no se refiere al contenido ideológico, sino al continente, a la imagen que lo representa: el *Apocalipsis de Pedro* no toma del orfismo la condenación en el Más Allá de los pecadores, sino el barro eterno como la imagen de suplicio. La iconografía, como los textos, no fusionaba a Orfeo con Cristo, sino que presentaba al segundo con los rasgos del primero. Del mismo modo, el *Apocalipsis de Juan* no toma de la literatura órfica la noción de eternidad y supremacía de Dios sobre el mundo, pues ésta ya aparece en la Biblia, sino la imagen órfica de “principio y fin”²⁹³ para expresarla, que se adapta perfectamente a la idea bíblica de Dios (Is. 44.6: Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα; Is. 48.12: Ἐγὼ εἶμι πρῶτος καὶ ἐγὼ εἶμι εἰς τὸν αἰῶνα; Hebr. 13.8: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς και, σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας), como demuestra el éxito posterior de la imagen en la iconografía y literatura cristianas²⁹⁴.

El mismo principio es aplicable a los casos que suscitan los textos apologéticos que hemos visto: los apologistas escogen imágenes órficas para envolver conceptos cristianos porque las consideran expresión de conceptos similares, y no requieren una transformación demasiado forzada de ninguno de los dos elementos, el contenido cristiano ni la imagen órfica: en Agustín, por ejemplo, encontrábamos la expresión del *soma-sema* (*Contra Iul. Pelag.* 4.78), o en Clemente la imagen de cuño órfico-pitagórico de la armonía del cosmos causada por el canto / instrumento divino (*Protr.* 1.5).

Es imposible saber con exactitud si estas imágenes fueron tomadas directamente de la literatura órfica o si, como vimos que era el caso del *soma-sema*, se tomaron a través de fuentes intermedias (Platón, Filolao, Aristóteles, Cicerón), lo que no impide, sin embargo, que haya cierta conciencia de su origen órfico. Hay que tener en cuenta que Empédocles y Platón no sólo popularizaron y vigorizaron las ideas órficas, sino también múltiples imágenes cuyo origen podemos suponer órfico, pero cuya transmisión posterior se produce posiblemente más a partir de estos dos autores (p. e. mitos escatológicos, imagen del *soma-chiton*). Una influencia compartida tampoco es descartable: así, Clemente al utilizar la terminología mística para describir el

²⁹³ En las diferentes versiones del *Himno a Zeus* (OF 14, 31 y 243) se repite la misma expresión en los dos primeros versos: Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυτος / Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. La imagen de las letras puede estar relacionada con una literatura más próxima a la magia en la que el alfabeto desempeñase un papel cercano al conjuro: cf. Dornseiff 1925 sobre los usos místicos y mágicos del alfabeto.

²⁹⁴ Como complemento literario a la presencia general del Α y Ω en la simbología cristiana, cf. el *Himno Pascual* (vv. 812-814) de Melitón de Sardes (s. II). Cf. Herrero 2005b a propósito del pasaje.

cristianismo está siguiendo los pasos de Filón, y antes que él, de Platón; a su vez, las imágenes que utiliza provienen de las *Bacantes* y de Eleusis; y además, el misterio cristiano se presenta en expresa contraposición a los misterios órficos, que inspiran la metáfora por oposición²⁹⁵.

Si me he limitado a analizar los pasajes en que la referencia a Orfeo es explícita, la posibilidad de influencia no se reduce por supuesto a estos casos. Otro pasaje de probable inspiración en la literatura órfica, citado por Kern (*OF* 33) y Bernabé (*OF* 407) como similar al *Peplo*, es el siguiente pasaje de Hipólito que se sirve de la misma metáfora textil que encontramos en el poema órfico-pitagórico, del mismo modo que Clemente se servía de la metáfora musical.

De Antichr. 4: ἔστι μὲν οὖν ὁ ἱστός τοῦ κυρίου ὡς τὸ πάθος τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ γεγενημένον, στήμων δὲ ἐν αὐτῷ ἢ τοῦ ἀγίου πνεύματος δύναμις, κρόκη δὲ ὡς ἡ ἀγία σὰρξ ἐνυφαινομένη ἐν τῷ πνεύματι, μίτος δὲ ἡ δι' ἀγάπης Χριστοῦ χάρις σφίγγουσα καὶ ἐνοῦσα τὰ ἀμφοτέρα εἰς ἓν, κερκὶς δὲ ὁ λόγος, οἱ δὲ ἐργαζόμενοι πατριάρχαι τε καὶ προφήται οἱ τὸν καλὸν ποδήρη καὶ τέλειον χιτῶνα ὑφαίνοντες Χριστοῦ, δι' ὧν ὁ λόγος δικινοῦμενος κερκίδος δίκην ἐξυφαίνει δι' αὐτῶν ταῦθ' ἅπερ βούλεται ὁ πατήρ.

El telar del Señor es como la pasión sufrida en la cruz, la urdimbre la fuerza del Espíritu Santo en él, el hilo la carne santa tejida en el Espíritu, la cuerda la gracia a través del amor de Cristo que junta y une lo doble en uno, la lanzadera el Verbo, y los trabajadores los patriarcas y profetas que tejen una túnica bella, completa y hasta los pies, a través de los cuales el Verbo que llega teje la justicia de la lanzadera, tal como quiere el Padre.

El *Peplos* pitagórico incorporado a las *Rapsodias* (*OF* 286-290) bien podría inspirar, más o menos lejanamente, esta imagen cristiana. Pero hay que recordar que, de nuevo, la poesía órfica no es el único cauce de transmisión de esta imagen, desarrollada aún más decididamente por Ferecides. La raíz órfica, como en la mayoría de los casos, queda en el aire, disuelta entre una multitud de mediaciones intermedias y de corrientes paralelas.

Donde más posibilidad hay de una influencia directa es en el ámbito, no de la prosa que normalmente usan los apologistas, sino de la poesía hexamétrica cristiana, porque es ahí donde lógicamente las expresiones de la literatura órfica, siempre hexamétrica, son más útiles y fáciles de adaptar. En el poema *De anima* de Gregorio de Nazianzo, cuya razón para escoger las *Rapsodias* como rival es probablemente su forma hexamétrica, igual que la que él mismo utiliza, hemos observado (IV.8.3.2 *supra*) no sólo ataques en que lógicamente se refleja el vocabulario rival (vv. 22-52: πινυτός,

²⁹⁵ Riedweg 1987 y mis referencias al texto en V.4.2.3 *supra*.

τιμή, ποιινή, κύκλος, τίσις), sino algunas expresiones en la descripción de su propia tesis que podían provenir perfectamente de la poesía órfica que precisamente él critica: χιτών (v.115), νεκρόφορος (v.116), πρωτόγονος (v.128), μύστης (v.67).

Igualmente, la sección de *loci similes* de la edición de Bernabé de los *Orphicorum Fragmenta* abunda en paralelos con la poesía e himnodia cristiana, especialmente los pasajes hímnicos²⁹⁶. Es lógico que ésta no sólo se inspirara, sino que en buena parte derivara, de la poesía teológica pagana que los mismos cristianos utilizaban como apoyo (cf. III.3.2), y que los himnos y teogonías órficos fueran una importante fuente de inspiración como lo son también, por ejemplo, para las *Dionisiacas* de Nono²⁹⁷. El examen de estos poemas queda fuera de mi propósito, pero es coherente con el principio que inspira los préstamos directos, tanto textuales como, según vimos, iconográficos: la semejanza ideológica en ciertos aspectos favorece el trasvase de expresiones e imágenes que plasman estas nociones similares.

3.4.2. Del cristianismo en el orfismo

La influencia como explicación de las semejanzas entre religiones paganas y cristianismo no es sólo unidireccional, sino que, cuando los testimonios paganos son tardíos, puede muy bien tratarse de la influencia inversa. Sin embargo, el lógico interés que la primera posibilidad despertó en el siglo XIX ha hecho que la segunda quedara relegada hasta mediado el siglo XX, cuando los estudiosos advirtieron que lo que se tomaba como patrones anteriores muy antiguos (p. e. la construcción frazeriana del dios de la vegetación que muere y resucita) era en realidad una convergencia tardía producida por la influencia del éxito del cristianismo²⁹⁸. Esta explicación puede también aplicarse a algunos testimonios órficos, pues es lógico que si la semejanza provoca el trasvase de imágenes hacia el cristianismo, pueda darse también el proceso inverso.

Son rechazables las tesis ultraescépticas de quienes ven en el mito de Dioniso y los Titanes un resultado de la proyección de la noción cristiana de pecado original en la construcción del pecado antecedente cuyas consecuencias heredan los hombres²⁹⁹.

²⁹⁶ Cf. p. e. los paralelos de Gregorio de Nazianzo a los vv. 22 y 28 del *Himno a Zeus* de las *Rapsodias* (OF 243).

²⁹⁷ Hernández de la Fuente 2002 analiza el influjo órfico en diversos pasajes. El más claro es *Dion.* 6.155-212.

²⁹⁸ Burkert 1979, 99-101, 105-111; Bremmer 2002, 52-54, contra el afán de Smith 1991 de aislar los cultos entre sí negando posibles influencias.

²⁹⁹ Edmonds 1999 ve esta proyección no ya en Olimpiodoro, sino en la reconstrucción moderna del mito. Cf. la refutación de esta tesis en Bernabé 2002a. La misma idea de cristianización parece latir tras la afirmación de Moulinier (1955, 59) de que la noción de la impureza originaria proviene de influencia oriental en época tardía. Otros destacados “orfeoescépticos” como Linforth 1941 o Dodds 1951 admiten la antigüedad del mito y sus consecuencias antropológicas, aunque se niegan a hacerlo la piedra angular de la “religión órfica”.

Incluso la noción misma de pecado antecedente, cometido por otros seres distintos a los hombres aunque antepasados de los mismos, parece anterior en el tiempo a la idea de que el pecado (original) es cometido por los primeros hombres: la idea de la transmisión puramente física de la impureza inicial es menos elaborada que la de una solidaridad moral con los primeros hombres que pecaron. Si entre el “pecado antecedente” y el “pecado original” hay que hablar de influencia (probablemente no directa, según acabamos de ver), es el original el que deriva del antecedente y no al revés.

Por contra, una posible cristianización del mito de Dioniso es observable en el pasaje de Himerio que hace referencia al mismo (*Or.* 45.4): ὁ γὰρ Ζεὺς ἐποπτεύων ἔωρα πάντα, καὶ τὸν Διόνυσον ἐγείρας, ὡς λόγος, Τιτᾶνας ἐποίει παρὰ τῶν μύθων ἐλαύνεσθαι. Zeus lo había visto todo y en un momento dado decide intervenir, como si el ataque de los Titanes y el sufrimiento de su hijo obedecieran a un plan divino, lo cual es una clara proyección de la muerte y resurrección de Cristo. La misma proyección de elementos de Cristo sobre Dioniso, facilitadas por las semejanzas narrativas en las vidas de ambos que hemos analizado, se puede observar en otros testimonios ya mencionados: el descenso de Dioniso al Hades tras su muerte en una inscripción rodia del s. III d. C.; o el ritual alejandrino, descrito por Epifanio, en que el 6 de Enero Kore (¿tal vez con el título de *Parthenos*?) da a luz al niño Aion que tiene una cruz en la frente; a esta lista podemos sin duda añadir un mosaico de Nea Paphos (325-350 d. C.) en que un Dioniso niño en el regazo de Hermes entre personificaciones de conceptos dionisiacos se representa siguiendo claramente el modelo de la adoración de los Magos (fig. 6)³⁰⁰.

Fuera ya del mito de Dioniso, otros testimonios tardíos revelan la cristianización de un paganismo a la defensiva que adoptaba, semiconscientemente, las formas de su rival para mejor defenderse: ya cuando Celso enarbola a Orfeo como *theios aner* y sus obras –junto a las de otros autores– como la respuesta pagana a las Escrituras cristianas³⁰¹, la cristianización del orfismo por oposición empieza a vislumbrarse. Mucho más avanzado se nos muestra en el caso del asceta egipcio Sarapión que tenía como única lectura los poemas órficos³⁰², en clara imitación de sus vecinos los monjes

³⁰⁰ La inscripción de Rodas es editada por Quandt 1913 n° 204 (II.3.4. *supra*); El texto de Epiph. *Panar.* 51.22.10. se trata en VI.2.2.1.1 *supra* Sobre el mosaico chipriota, cf. Daszewski 1985, Burkert 1987, 146 n. 22, Bowersock 1990, 49-53.

³⁰¹ *Apud* Orig. *CC* 1.16-18, 7.53. Hay que señalar que Celso se ve obligado a realzar a Orfeo por necesidad polémica frente a su tendencia natural a desdeñar el mundo de los misterios dionisiacos (2.55-56, 3.9, 4.10), y que prefiere citar a Hesíodo y otros poetas antes que a Orfeo (4.36, 6.42).

³⁰² *Suda*, s.v. Σαραπίου, t. IV, 324, 17-28 Adler.

del desierto que leían solamente la Biblia. Y cuando los libros adquieren funciones parecidas, es lógico pensar en que la influencia es posible también en ambos sentidos: las *Rapsodias* parecen haber fosilizado las teogonías órficas antes del cristianismo, y los *Himnos Órficos* aún no dejan translucir ninguna influencia cristiana. Pero ya en la catábasis del *P. Bolonia* se ha querido advertir cierta influencia judía e incluso cristiana en el castigo del aborto o el infanticidio³⁰³. Sin embargo, del mismo modo que antes hablábamos de un ambiente platonizante general que explicaba ciertos paralelismos de orfismo y cristianismo sin necesidad de recurrir a la indemostrable influencia directa, también en este caso el paralelismo es explicable, más que por influencia cristiana, por la tendencia general, debida especialmente al impulso estoico, a la moralización de antiguos tabúes meramente rituales. Además, el énfasis cristiano en temas morales arrastraba a la oposición pagana a tomar una visión más moralizante a su vez de los rituales tradicionales³⁰⁴.

Pero sin duda donde más importancia tuvo la cristianización por oposición del orfismo tardío es en el intento neoplatónico de transformar la tradición poética que procedía por acumulación de imágenes y mitos, en un sistema doctrinal bajo los principios neoplatónicos en el que las diferentes ideas sean coherentes entre sí, y se presupongan unas a otras. Siriano parece haber sido el más decidido a esta empresa en dos obras: *Sobre la Teología de Orfeo* y *Acuerdo entre Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos Caldeos*. Varios otros neoplatónicos participaban de este mismo espíritu³⁰⁵. Desde el principio del trabajo hemos insistido en que el orfismo nunca tuvo este carácter sistemático: sólo justo antes de desaparecer lo adquirió. Es en esta evolución un fiel espejo del paganismo tradicional al que, tanto para los apologistas como para sus rivales neoplatónicos, había llegado a representar.

³⁰³ Sobre esta cuestión, cf. II.2.4 *supra*.

³⁰⁴ Sobre la moralización progresiva de la religiosidad pagana, cf. VI.2.3.4 *supra* y Nock 1964, 17-23. Sobre el efecto del éxito cristiano en el paganismo tardío, cf. Bremmer 2002, 50-55.

³⁰⁵ Cf. Brisson 1995 sobre el tratamiento neoplatónico del mito y su capítulo V p. 50 sobre estas obras de Siriano en particular.



Figura 6

Mosaico de Nea Paphos (Chipre)

CONCLUSIÓN

Una mirada a los objetivos iniciales de la investigación puede ayudar a calibrar los resultados y las aportaciones conseguidas. Este trabajo se inició con el propósito de contribuir a iluminar una cuestión antigua que requería una aproximación nueva para salir del estancamiento en que permanecía desde hace casi ochenta años. La relación entre orfismo y cristianismo fue objeto del interés del estudio comparado de las religiones cuando, a finales del siglo XIX y principios del XX, se buscaban con afán y erudición los orígenes directos del cristianismo en los misterios griegos. Sin embargo, tal aproximación sufrió una doble crisis que provocó que el tema fuera dejado de lado como una cuestión espinosa y a la postre insoluble.

Por un lado, el refinamiento del comparativismo puso de manifiesto que no todas las similitudes entre diversas religiones eran igualmente profundas y que pocas veces era demostrable una genealogía directa como explicación más probable de determinadas analogías, y menos aún en una época, el helenismo tardío, en que la *koiné* espiritual del Mediterráneo había hecho converger los cultos griegos tradicionales con religiones orientales como el judaísmo y, desgajado de él, el cristianismo, bajo un manto general de platonismo y estoicismo más o menos vulgarizados. Esta confluencia de tradiciones religiosas dio lugar a nuevos frutos, como el gnosticismo, y por otro lado a la reacción de quienes buscaban, frente a la indefinición de fronteras, una identidad religiosa y cultural clara, para lo que se recuperaban elementos de tradiciones antiguas, o al menos tenidas por antiguas. Un esquema puro y simple de dependencia de unos cultos respecto a otros en un panorama de datos tan fluidos y relaciones cruzadas era imposible de mantener. La comparación de cristianismo y religiones antiguas ha progresado mucho desde la *Religionswissenschaft* decimonónica y el debate se ha ido poco a poco liberando de la carga apologética de uno u otro signo que impulsaba diversas teorías. Así, se admite un origen común en la religiosidad helenística general que explica la mayor parte de las analogías. En cambio, la dependencia directa de elementos centrales del cristianismo respecto a un determinado culto es más difícil de probar, y en especial respecto a un movimiento tan mal conocido como el órfico, cuyo periodo más oscuro y que menos material ofrece es el comprendido entre los siglos I a. C. y I d. C., precisamente el más interesante para calibrar eventuales contactos en los orígenes

cristianos. De este modo, hacía años que las relaciones entre orfismo y cristianismo se despachaban con una vaga afirmación de cierta similitud sin aventurarse más allá.

Por otro lado, si lo anterior es aplicable también a otros cultos místicos, los estudios del orfismo sufrieron un problema adicional. El afán de reconstruir un cristianismo *avant la lettre* llevaba a proyectar categorías cristianas sobre datos insuficientemente filtrados hasta imaginar una Iglesia Órfica con dogmas, ritos y estructura social similares a los del cristianismo primitivo, del que el orfismo habría sido precursor cuando no ancestro directo. La reacción “orfeoescéptica” de mediados del siglo XX protestó con razón contra estas proyecciones semiconscientes que exageraban algunas similitudes innegables e inventaban otras hasta acabar presentando un retrato que no resistía en absoluto un examen crítico de las fuentes. Tras los hallazgos de segunda mitad de siglo –*P. Derveni*, nuevas laminillas áureas, láminas de Olbia– que han permitido volver a retomar el orfismo como objeto de estudio, los investigadores se han cuidado mucho de no ser acusados de los cargos de cristianización que se echaban en cara al panorfismo. Aunque, como hemos podido ver, aún subsisten ciertas proyecciones y una aproximación del todo libre de ellas es probablemente ilusoria, al menos se ha procurado evitar tomar conscientemente el cristianismo como modelo sobre el que colocar las piezas del rompecabezas órfico. Por ello las comparaciones y referencias al cristianismo son sorprendentemente escasas en la abundante literatura que la cuestión órfica ha suscitado, al margen de las excepciones que se han ido señalando a lo largo del estudio.

La cuestión estaba, así pues, estancada, salvo la investigación de ciertos temas particulares como la iconografía, tanto por el lado del estudio del cristianismo primitivo como por el del orfismo. Ciertamente es que las similitudes que provocaron tan gran interés hace un siglo seguían a la vista, pero no era fácil estudiarlas en profundidad y decir algo nuevo sobre ellas sin caer en los mismos errores ya señalados. La pregunta de en qué se parecen y en qué se diferencian los elementos órficos de los cristianos había sido hecha ya múltiples veces a un *corpus* de materiales bastante limitado y prácticamente todas las posibles respuestas estaban ya ensayadas.

La nueva recopilación y edición de los fragmentos órficos llevada a cabo por Alberto Bernabé propició la ocasión de tratar el tema desde una perspectiva diferente, no ensayada hasta el momento, y que, aparte de tener su interés intrínseco, podía arrojar nueva luz sobre las viejas cuestiones. La propuesta era estudiar los abundantes fragmentos órficos transmitidos por fuentes cristianas y plantear las siguientes

preguntas: ¿de dónde proceden las informaciones de los cristianos? ¿qué significan para ellos estos materiales? ¿en qué medida se ajustan sus noticias a la realidad? ¿cuáles son sus estrategias de selección, manipulación y presentación del material órfico? Los objetivos principales del estudio eran la *Quellenforschung* de los textos cristianos y el tratamiento que éstos dan al material órfico, en la línea de otros estudios anteriores sobre la tradición órfica en Platón, Plutarco o los neoplatónicos, por ejemplo. Los resultados debían contribuir a calibrar el valor de las informaciones cristianas para la reconstrucción del orfismo y al mismo tiempo valorar la recepción de la tradición órfica en estos autores.

Estos objetivos y cuestiones generales se fueron perfilando y haciendo más claros a medida que avanzaba el estudio de los testimonios particulares. La naturaleza misma de los testimonios y las distintas cuestiones que planteaban acabaron por dar a la investigación la forma definitiva de seis capítulos, cuyos resultados más generales, en relación con las metas iniciales señaladas, resumo y comento a continuación. Para los resultados particulares en relación con textos específicos (muchos de ellos no incluidos en los *Orphica*) remito al índice de textos citados.

El primer capítulo empieza con un estado de la cuestión que señala los mayores logros de la investigación comparativa, como los estudios de Dieterich sobre la relación entre las catábasis órficas y la literatura escatológica cristiana. Esta etapa culmina en los años veinte con la ya clásica construcción de Vittorio Macchioro, que hacía del cristianismo una trasposición paulina del orfismo, y la convincente refutación de André Boulanger, que no ve demostrable esta influencia más que en detalles concretos de la escatología. Se describe esta polémica como el último gran debate sobre la cuestión de orfismo y cristianismo que dejó sentados sus límites y bases. Desde entonces sólo estudios sectoriales han hecho avanzar un tema que sin embargo, habida cuenta de la cantidad de nuevo material y perspectivas sobrevenidos desde Boulanger merece un tratamiento nuevo, sobre todo de los campos menos trillados. Por eso al principio se resumen los resultados alcanzados por la investigación previa: ello permite remitirnos a estudios anteriores al tratar temas muy trabajados como la iconografía, la escatología, la literatura órfica de ámbito judío o la relación entre Clemente y Arnobio, para centrarnos sólo en problemas muy concretos a cuya solución esta investigación ha podido aportar algo.

En el primer capítulo se establecen también los parámetros básicos del trabajo. Dado que todas las referencias cristianas a Orfeo o al orfismo hasta el siglo V aparecen en contexto apologético, esto es, en literatura de polémica contra paganos o, en algunas ocasiones, gnósticos o judíos, la literatura apologética, que abarca algo más que la generación llamada usualmente “los apologistas” por los patrólogos, es el material obvio al que ceñirse y que a su vez marca unos límites cronológicos y temáticos bien definidos. Este criterio de selección de material ha permitido que el estudio sea exhaustivo en la recopilación de fuentes: en el índice de pasajes citados aparecen todas las referencias a Orfeo o al orfismo en la literatura cristiana entre los siglos II y V d. C. Es claro, como el mismo índice pretende reflejar al destacar los textos comentados, que no todos los textos se han comentado con igual detenimiento, algunos porque su relevancia es menor y repiten sin variaciones las mismas líneas que otros textos más importantes (p. e. los textos de Eusebio, muchos en número pero escasos en originalidad), otros porque suscitan cuestiones que no se podían abarcar aquí (p. e. el estudio del gesto ritual de Baubo). Pero precisamente porque se recogen todos los testimonios, el trabajo pretende haber contribuido a establecer una jerarquía de relevancia de los diversos materiales, que permita a quienes acudan a ellos en el futuro conocer exactamente su posición en el panorama de literatura cristiana y de la tradición órfica.

Si el uso convencional de términos como cristianismo, paganismo, herejía, incluso gnosticismo, no ofrece excesivos problemas una vez se advierte del sentido exacto que se les quiere dar, el campo del orfismo es muy polémico y los términos de “orfismo” u “órficos” han sido utilizados en sentidos muy dispares y no pocas veces se ha negado, incluso, que reflejen ninguna realidad existente en la Antigüedad. Al tratar de explicar el tema de mi tesis me encontraba con frecuencia con que un punto que suscitaba gran dificultad, y al tiempo mucho interés, era la definición exacta del orfismo. Es evidente, además, que un tiempo largo de trato asiduo con los textos antiguos y modernos más relevantes sobre la cuestión órfica dan a cualquier investigador una visión personal de la esencia del fenómeno, que difícilmente coincidirá plenamente con otras posturas por más que se acerque a ellas en muchos puntos. Por ello me decidí a fijar en unas páginas al principio del trabajo mi idea del orfismo clásico, aunque ello supusiera desviar momentáneamente la mirada hacia testimonios de época clásica.

Defino allí el orfismo como “la teología de los misterios”, es decir, un movimiento panhelénico de especulación intelectual a partir de la experiencia de los cultos místéricos. Las nociones más importantes y novedosas del orfismo, como la impureza originaria de los hombres o la esperanza de una vida plena en el más allá, son sobre todo, pese a las indudables influencias orientales que contengan, una teorización que amplía a la vida humana entera las experiencias inmediatas y momentáneas comunes a todos los cultos griegos tradicionales, como es la idea de una pureza necesaria previa al ritual o el éxtasis de plenitud alcanzado en el *baccheuein*. Por eso el orfismo, más que crear un vocabulario nuevo, da nueva profundidad a la terminología ya existente. Más aún cuando la vía para esta reflexión es una poesía que guarda las formas tradicionales. Muchos intereses de los teólogos órficos son paralelos a los de la filosofía presocrática, pero se desarrollan dentro de los límites que impone el respeto a las formas poéticas y la terminología tradicionales.

Su misma esencia de tradición poética abierta impidió que el orfismo llegara a adquirir un carácter sistemático. Elementos de gran valor panhelénico que pueden aplicarse a diversos cultos, como el nombre de Orfeo o el mito de los Titanes, no tienen por qué aparecer siempre ligados a todo testimonio de esta reflexión teológica ni siempre con el mismo significado. El progresivo solapamiento de estos elementos, que culmina en la gran composición de las *Rapsodias* procede por acumulación, pero nunca requiere una coherencia sistemática interna. A ello contribuyó, sin duda alguna, que los ritos y prácticas a que esta teología pudo dar lugar, cuyo resultado más espectacular son las laminillas áureas, no lleguen a formar grupos estables de seguidores: la imaginación de estos “órficos” ha sido el mayor factor de falseamiento cristianizante que suscitó las iras “orfeoescépticas”. Por ello adopté la norma de usar en el estudio el término “orfismo” para referirme al contenido de la tradición poética y ritual órfica, y en cambio desechar hablar de órficos como sustantivo que definiera a personas o comunidades, pues el término introduce más confusión que claridad.

Sea cual fuere el sentido y forma del orfismo en época clásica, la realidad es muy diferente en época tardohelenística e imperial, a cuya investigación se dedica el capítulo II. El orfismo tardío ha atraído mucha menor atención que el antiguo, sobre todo porque si en época clásica era portador de nociones novedosas y originales, en época imperial su valor no es ideológico, pues estas ideas circulan ya entre corrientes de mucho mayor peso, sino el de una tradición literaria y ritual. Sin embargo, es la realidad

de esta época la que más debe interesar para un análisis de los testimonios cristianos, pues es a ella a la que los cristianos se enfrentan y a la que sus informaciones, por librescas que sean, remiten en primera instancia. Lo más conocido de este periodo es la diversa literatura órfica circulante, especialmente teogónica e himnica. Pero como ésta ha sido ya objeto de intensos estudios, preferí resumir los puntos más importantes deteniéndome en algunos aspectos menos estudiados, como los poemas cosmológico-rituales o el *Papiro de Bolonia*, y centrarme sobre todo en la dimensión ritual del orfismo tardío, mucho menos estudiada y nunca de manera sistemática. Se recopilan aquí todas las menciones literarias entre los siglos II-V a rituales con huellas claras de la tradición órfica y, sobre todo, todos los testimonios epigráficos y papirológicos que ofrecen una prueba directa del peso de esta tradición en la práctica religiosa. Esta investigación pretendía servir sobre todo de contrapunto a las informaciones cristianas para calibrar su adecuación a la realidad contemporánea. Pero además tiene valor en sí misma como retrato de la presencia de la tradición órfica en época imperial.

Las referencias literarias a los ritos órficos coinciden en presentar un carácter general y vago que deja con la duda de si éstos realmente se celebraban o eran más bien una imaginación colectiva de ritos místéricos –parecida a la del menadismo– que o bien se habían celebrado tiempo atrás o se celebraban en un secreto y oscuridad tales que nadie podía saber realmente en qué consistían. Esta vaguedad era muy útil para proyectar teorías filosóficas o religiosas o, en otros niveles, imaginaciones novelescas, hacia estos ritos de gran renombre y prestigio precisamente por su carácter misterioso.

En cambio, el examen de los testimonios rituales directos ofrece un panorama mucho más coherente y claro. La presencia ritual del orfismo se ciñe a cuatro regiones del imperio: Grecia, Roma, Asia Menor y Egipto. Pese a que hay ciertas coincidencias importantes, la situación de cada región presenta rasgos muy específicos que aconsejan su examen por separado. Se evita así una de las fallas que implica tomar el orfismo como sistema coherente, de modo que testimonios muy alejados entre sí, no ya sólo en el tiempo, sino en el espacio, se interpretan como complementarios y coherentes aunque eso suponga forzar su literalidad y sin explicar cómo es posible esta coincidencia. Además, los apologistas que contienen referencias órficas escriben en estos cuatro ámbitos, lo que muestra que, por librescas que fueran sus referencias, mencionaban el orfismo solamente allí donde lo percibían como algo vivo.

La situación de Grecia viene descrita minuciosamente por Pausanias, cuyas referencias órficas no habían sido objeto antes de estudio detallado. Curiosamente, a sus

múltiples alusiones a la presencia de Orfeo y sus poemas en diversos cultos locales, sobre todo en el santuario de Flía, bajo la familia de los Licómidas desde época clásica, corresponde una ausencia clamorosa de huellas órficas claras en testimonios epigráficos directos. Más que a una falta de fiabilidad de Pausanias, justamente rehabilitado en las últimas décadas, esta ausencia se debe precisamente al rasgo constante de sus alusiones a la presencia de la tradición órfica. El nombre de Orfeo sirve para prestigiar diversos cultos locales, especialmente de corte eleusino, y para entroncarlos con una tradición de gran antigüedad, en un momento en que Grecia se orientaba al pasado en la búsqueda de una identidad propia bajo el irreversible dominio romano. Por la misma razón, sus poemas sirven de *legomena* que acompañan a los *dromena*, posiblemente himnos de invocación o relatos teogónicos con mitos etiológicos que explican diversos elementos rituales. Pero precisamente por su carácter de *hieroi logoi*, accesibles sólo a los iniciados, estos *legomena* no dejan huella en inscripciones que los revelen al gran público.

En Roma la tradición órfica tuvo también un efecto en relación con la identidad nacional, pero exactamente al revés. Si Grecia y en especial Eleusis la habían adoptado como seña de identidad, al menos en sus elementos más externos como el nombre de Orfeo como patrón de ritos y poemas, Roma la rechazó por la misma razón. Los ritos y poemas asociados a Orfeo llegaron a adquirir una marca de antirromanidad que imposibilitó que la tradición religiosa romana los hiciera propios, una tendencia que culminó y se hizo irreversible tras el escándalo de las Bacanales en el 186 a. C. en cuya descripción los elementos órficos son muy claros. Ésta es la explicación principal de la ausencia de huellas de orfismo en Roma notada hace tiempo por Boulanger, que sólo dejaba una puerta abierta de entrada de elementos órficos, a saber, el neopitagorismo. Ésta es, efectivamente, la vía por la que más fácilmente se explican las alusiones literarias, e incluso los elementos musicales e iconográficos integrados en el cristianismo más tarde, la mayoría testimoniados en Roma. Sin embargo, no cabe descartar cierta continuidad ritual soterrada, en especial ante la presencia de una laminilla del siglo III d. C. que, con ciertas diferencias, es clara heredera de las laminillas áureas antiguas. Además, tanto las alusiones literarias como los testimonios epigráficos de Roma revelan un resurgir general de la presencia de la tradición órfica a partir del siglo II d. C. en cultos de origen extranjero, griegos e incluso orientales como el mitraísmo. Es otra puerta de entrada del orfismo en Roma –coincidente con la recuperación de su prestigio en otras latitudes del imperio en este mismo momento– que

se corresponde con su papel de capital de un imperio multinacional y no sólo de sede de la tradición nacional romana. Ello explica que encontremos apologistas latinos como Arnobio atacando mitos órficos con argumentos herederos de los que los romanos utilizaban contra los mitos griegos.

Si en Grecia era el culto demetriaco y en Roma el neopitagorismo los que concentraban los rastros de presencia órfica, en Asia Menor aparecen en su mayoría en torno al culto de Dioniso. Hay ciertos testimonios literarios, pero son sobre todo epigráficos, bastante abundantes porque el culto de los tiasos dionisiacos imperiales no parece haber fomentado el secretismo de los ritos, al contrario que los cultos modelados bajo el patrón eleusino. El panorama que presentan las inscripciones es coincidente con el de los *Himnos Órficos* del s. II d. C. utilizados por un tiaso minorasiático. El culto de Dioniso, de gran arraigo en esta región, recoge a partir del II d. C. múltiples elementos míticos y literarios procedentes de la literatura órfica, en especial de las *Rapsodias*. La razón de esta recuperación de la tradición órfica es no sólo prestigiar con su antigüedad los cultos, sino dar un tono de misticismo que se adecua bien a las crecientes demandas religiosas de la época. Como los mismos *Himnos Órficos* testimonian, esta necesidad de misticismo no se reduce a una esperanza de vida futura, que puede ser incluso una preocupación secundaria, sino a una relación más cercana a lo divino que los elementos órficos, por librescos que fueran, parecen haber contribuido a proporcionar.

Egipto presenta el panorama más complejo, entre otras cosas por la abundancia de material papirológico conservado allí por la sequedad del clima. Hay rastros de la misma recuperación en los siglos II-III d. C. de la tradición órfica, que la estatalización de las *teletai* dionisiacas emprendida por Ptolomeo Filopátor en el siglo III a. C. había restringido al ámbito de la literatura. La antigua tradición de que el origen de los ritos órficos estaba en Egipto sin duda impulsaba su fácil paso de la tradición literaria a la práctica ritual y viceversa. El hecho de que el *P. Gurob*, fechado en torno al 275 a. C. contenga versos y palabras técnicas de la práctica de una *telete* casi idénticos a los que Clemente toma de un tratado cinco siglos más tarde revela la conexión íntima entre los niveles poético, libresco y ritual.

También se encuentran en papiros egipcios testimonios de tradiciones mitológicas órficas, especialmente referidas al ámbito eleusino (p. e. la historia de Baubo), que coinciden en buena parte con las transmitidas por Clemente, por lo que tal vez haya que situarlas en torno a los festivales de Deméter y Kore en Alejandría. Ante la posibilidad de localizar estas tradiciones en ámbito egipcio, en esta parte recojo todos

los testimonios aducidos a favor y en contra de la celebración de misterios en la Eleusis de Alejandría. Aunque ninguna solución puede ser definitiva, me inclino porque estas celebraciones probablemente se miraban en el espejo de los festivales atenienses y mantenían tradiciones míticas paralelas, aunque no necesariamente coincidentes, porque la Eleusis ateniense guardaba celosamente su carácter único.

Pero el campo en que más se revela la vitalidad del orfismo en la religiosidad de la época son los múltiples papiros mágicos que muestran la confluencia de tradiciones religiosas y filosóficas distintas. La indefinición de las fronteras entre cultos místéricos, orientales, judíos y gnósticos, conjuros mágicos y especulaciones filosóficas, especialmente pitagóricas, refleja un magma ideológico muy fluido y proclive a los sincretismos. Los apologistas, en especial alejandrinos como Clemente o Atanasio, se esforzarán en fijar nítidas divisiones entre religión y magia, cristianismo y paganismo, que sólo se comprenden plenamente a la luz de este retrato. La presencia de Orfeo y de elementos míticos y rituales órficos en la amalgama mágica, cultural y especulativa testimoniada por los papiros egipcios explica que Orfeo sea destinatario principal de las iras apologéticas y cabeza visible del “paganismo” que tratarán de delimitar.

Este capítulo describe, así, la presencia y los diferentes valores de la tradición órfica en el Imperio. El prestigio creciente de una tradición literaria la convierte en vehículo de aspiraciones religiosas de distinto signo. Que los mitos órficos no se actualicen realmente en rituales no es óbice para que referirse a ellos con una breve alusión suponga una remisión a una tradición que otorgaba prestigio al culto, misticismo a sus practicantes e identidad cultural y religiosa a quienes decidían asumirla, en grado creciente a partir del siglo II d. C. Por este valor los cristianos la combaten o, en determinados casos como el de Lactancio, la asumen como propia. Por este mismo valor los neoplatónicos la hicieron el eje y estandarte del paganismo al final de la Antigüedad.

La mayoría de los testimonios cristianos presentan el orfismo en el campo opuesto, pero el capítulo III demuestra, según creo, que este afán proviene de que la fluidez de las fronteras entre movimientos religiosos que los papiros egipcios dejan ver es la regla general y no la excepción. Si el solapamiento del orfismo con el pitagorismo y los cultos de Deméter y de Dioniso era inherente a su propia esencia desde antiguo, en época imperial su difusión en otros ámbitos es mucho más amplia aún. De hecho, es a través de esta expansión a otros campos por donde su contacto con el cristianismo es más claro y por donde sería posible encontrar ciertas influencias que Boulanger

demonstró que no provenían de un contacto directo. El estudio ha comprobado que los autores cristianos muy pocas veces conocen la literatura órfica directamente y menos aún los ritos órficos. En general llegan al orfismo a través de tratados sobre cultos religiosos, interpretaciones filosóficas platónicas, estoicas o pitagóricas, y literatura gnóstica y judía. Por eso este capítulo describe el papel del orfismo en cada una de estas corrientes y su eventual posibilidad de contacto con el cristianismo a través de ellas. Perseguir este único objetivo permite limitarse a una descripción sucinta que selecciona, ordena y jerarquiza una cantidad de material y bibliografía que si pretendiera analizarse exhaustivamente exigiría varios volúmenes. Este capítulo es complemento del anterior y preparación para el siguiente. Por otro lado, trata de llenar las lagunas de la investigación existente dedicando más espacio a los aspectos menos tratados.

A este respecto, me pareció merecedora de especial interés la literatura teológica que acompaña a la tradición órfica en muchas de las referencias tanto paganas como cristianas. Ya en época clásica otros poetas-teólogos como Lino o Museo habían servido de compañeros o equivalentes de Orfeo, con pequeñas diferencias, como patrones de tradiciones poéticas paralelas y entrecruzadas con la órfica. En época tardía se añaden a ellos (y a Homero y Hesíodo, cuya poesía se interpreta con criterios teológicos) nuevos poemas fruto directo de la revelación divina, especialmente los oráculos de diversos santuarios de Apolo, los oráculos de la Sibila y, en ámbito neoplatónico, los *Oráculos Caldeos*. Todos ellos se citan junto a Orfeo en multitud de contextos. Además también estas tradiciones poéticas son objeto de falsificaciones judías transmitidas por los cristianos, en especial la Sibila. Junto a los oráculos y poemas, también alguna literatura en prosa merece entre los paganos la consideración de revelada o al menos inspirada, lo que a ojos de los cristianos la hace o bien portadora de error fatal, o bien descendiente, de un modo u otro, de la Revelación bíblica: por ejemplo, Platón o Ferecides. Pero sobre todo merece especial consideración la literatura hermética, pues no sólo hereda varias nociones órficas a través del platonismo vulgarizado y la gnosis, sino que la cuestión del hermetismo y sus seguidores suscita problemas parecidos a los del orfismo y los órficos. Me limito a señalar los paralelos y a reseñar los casos, que no han sido objeto de atención, de menciones conjuntas de Hermes y Orfeo, cuya similitud funcional es tal que sus nombres aparecen con cierta frecuencia intercambiados en las citas cristianas de los dos. El solapamiento de ambas tradiciones, sobre todo en ámbito egipcio, merece mayor profundización para iluminar varios de sus aspectos oscuros.

Pero estas tradiciones literarias, como la órfica, son portadoras de imágenes, no de contenidos ideológicos distintivos. Son tres las grandes tradiciones filosóficas que extienden a todos los niveles de la filosofía y la religión en el mundo antiguo las novedades que en su momento introdujo el orfismo. Las tres han sido muy estudiadas, aunque su relación con el orfismo es materia de perenne discusión y revisión. Resumiendo brevemente, puede decirse que el platonismo heredó y expandió las ideas de primacía tanto del alma sobre el cuerpo como de la vida futura sobre este mundo, así como diversas nociones teológicas e imágenes escatológicas de raíz órfica que Platón recogió y reelaboró en sus diálogos; el estoicismo las imágenes de una divinidad inmanente; y el (neo)pitagorismo las prácticas de pureza ritual y las especulaciones musicales que se servían del nombre (y del mito) de Orfeo. Se ha visto en el capítulo VI que la recepción cristiana de las tradiciones filosóficas griegas, especialmente la platónica, es la causa de buena parte de los paralelos ideológicos de cristianismo y orfismo. A través de ellas también recogió algunas imágenes órficas que se adecuaban a sus esquemas conceptuales, como el *soma-sema*, como el Dios que es principio y fin o como la armonía musical que sostiene los elementos del cosmos.

Otras dos corrientes estudiadas en este capítulo, el gnosticismo y el judaísmo helenístico, heredan también elementos órficos a través de su estrecho contacto con estas tres corrientes. Los movimientos gnósticos llevan al extremo el dualismo antropológico de raíz órfica expandido por el platonismo y además cultivan el género teogónico como vía de expresión de sus especulaciones cosmológicas y teológicas. Es claro que por ambos lados se produce el trasvase de imágenes órficas, directamente o por la vía del platonismo. Algunas referencias al orfismo de Clemente y la única de Hipólito, provienen, efectivamente, de fuentes gnósticas. Ambos aprovechan para ver en el orfismo la semilla de corrupción que lleva a las sectas gnósticas a corromper la Revelación bíblica que heredaron, según una metáfora genealógica de filiación legítima e ilegítima que alcanza gran éxito como explicación de la relación del cristianismo con estos movimientos similares pero heterodoxos.

El judaísmo helenístico tiene también relaciones con todos estos movimientos filosóficos, literarios y religiosos y precede al cristianismo en su recepción. Ya Aristóbulo en el II a. C. había procurado adaptar las categorías de la Revelación bíblica a la filosofía peripatética y estoica, y Filón al platonismo medio. También Filón había tomado de Platón el uso metafórico de la terminología mística para expresar el conocimiento filosófico, en este caso religioso. Estos y muchos otros recursos de

integración de la tradición bíblica en las categorías griegas son heredados por la apologética cristiana. También es una línea principal de contacto cristiano con la tradición órfica. De hecho, ésta es la fuente casi única de poemas órficos de elaboración judía u originalmente paganos utilizados para apoyar el monoteísmo, con la posible excepción de Lactancio, cuyo uso de las teogonías muestra más similitud con los métodos neoplatónicos. El más célebre de estos poemas es el llamado *Testamento*, una composición judía a partir de modelos órficos ya tendentes al monismo teológico, que se transmite en sus dos versiones exclusivamente por fuentes cristianas. La línea directa de continuidad entre los modelos órficos, las reelaboraciones judías y los transmisores cristianos muestran el papel mediador de la apologética judía en este fructífero contacto. También procede de aquí la manipulación de la cronología para hacer depender la tradición órfica de la Revelación bíblica y, a través de ella, toda la sabiduría griega, en cuyo comienzo se sitúa Orfeo.

El capítulo acaba con el examen de los casos de contacto directo entre tradición órfica y cristianismo. Algunos realmente también vienen precedidos de la transmisión platónica y el impulso judío, como las imágenes escatológicas, la terminología mística como metáfora para presentar el cristianismo, o la imagen del Cristo-Orfeo, que, por ejemplo, tiene un claro precedente en el David-Orfeo de las sinagogas. Las identificaciones iconográficas judías y cristianas, que sin duda sirvieron de inspiración a Clemente en su *Protréptico*, plantean una serie de preguntas a los diversos estudiosos que se han ocupado de ellas. El presente trabajo sólo ofrece respuesta a una de ellas: ¿qué aspecto de Orfeo es el que atrae a su identificación con David o con Cristo?, es decir, ¿tiene una motivación ornamental o religiosa? Al referirme a la cuestión en los capítulos III y V concluyo que, a la luz de los textos apologéticos, Orfeo no parece estar en este tipo de iconografía como patrón de los misterios ni como profeta pagano del monoteísmo. Es su papel de músico potenciado por su mito y por el pitagorismo, que daba a la música una función cosmológica y escatológica, lo que lleva a identificarlo con David o con Cristo, aparte de la fácil asociación iconográfica que el mito ofrecía con las profecías de la vuelta a la edad paradisiaca y con el tema del Buen Pastor. En esta línea, me ha parecido relevante relacionar estas imágenes con el consejo de Clemente de que los cristianos usen la lira como sello y, precisamente, con un sello del V. d. C. de “San Juan Coronado” procedente tal vez de un monasterio, conservado en el Museo Británico, que muestra a un cantor que domina la naturaleza. Son dos

testimonios que no suelen tenerse en cuenta pero que muestran claramente cuáles son las coordenadas en que estas imágenes se insertan.

Es importante hacer notar la distinción, demasiadas veces olvidada, entre estas imágenes y un testimonio de sincretismo como el Sello de Berlín con su Orfeo Báquico crucificado. Éste último explica el empeño de los cristianos en evitar este tipo de identificaciones sincretistas o asimilaciones de las figuras del panteón cristiano al pagano, para lo que tratan de mantener bien nítidas las líneas que separan los conceptos que se esfuerzan en fijar de paganismo y cristianismo, error y verdad. He insistido a lo largo de todo el trabajo en que este afán de impedir el sincretismo que echa por tierra estas distinciones es compatible con la presentación de nociones y figuras cristianas en moldes paganos, y también órficos. Por eso en el *Protréptico* Clemente puede presentar a Cristo a los griegos en los moldes de Orfeo, o al cristianismo bajo la imagen de los misterios báquicos y eleusinos. Pero precisamente para evitar confusiones, en esa misma obra lanza su gran ofensiva contra Orfeo y los misterios griegos como representantes de la impiedad y el error del paganismo. La distinción que esto implica entre el verdadero cantor y el engañador, los verdaderos misterios y los falsos, marcada frecuentemente con el adverbio ὄντως, no aparecería jamás en los casos de sincretismo en que ambas figuras se fusionan en una sola. Siglos más tarde, el *Christus Patiens* que narra la Pasión de Cristo con versos de las *Bacantes* pone de relieve sin duda la cercanía de Dioniso y Cristo, especialmente en la experiencia de la divinidad que ambos provocan, pero no fusiona ambas divinidades, sino que presenta a Cristo en moldes dionisiacos. No me cabe duda, pese a todo, de que el *Christus Patiens*, el *Protréptico* o el Orfeo-Cristo de la iconografía seguirán poniéndose al mismo nivel del Sello de Berlín en muchas referencias superficiales bajo la omnicomprendensiva etiqueta de “sincretismo”, que acaba por no significar nada cuando pretende abarcar demasiado.

El capítulo IV es el eje en torno al que gira el trabajo, pues analiza todas las referencias cristianas a Orfeo y al orfismo, aunque el comentario de algunos textos se deje para los capítulos siguientes. Para las cuestiones textuales de detalle que afectan a los textos, remito al capítulo mismo porque obviamente es inútil repetirlos aquí. Me limito a señalar los resultados más generales alcanzados. Añadiré también las conclusiones de los capítulos V y VI que se desprendan de estos textos, pues ahora es el momento de reunir lo que antes se desgajó en aras de la claridad expositiva. En especial ha sufrido este desmembramiento el *Protréptico* de Clemente, no por un impulso

dionisiaco, sino porque la importancia de la obra, tanto por su calidad y variedad de estrategias y referencias al orfismo como por su enorme influjo en la literatura cristiana posterior e incluso en la investigación moderna, merecían análisis detallados por separado. Por ello trataré ahora de presentar las conclusiones sobre la obra en su conjunto.

Es sintomático del propósito y actitud de la literatura apologética que todas las referencias cristianas a la figura de Orfeo se ocupen de su vertiente religiosa, sin que aspectos literarios de su mito como la historia de Eurídice o la expedición argonáutica, temas tan populares en otros ámbitos, susciten aquí la mínima mención. Interesa en cambio su faceta de mago y fundador de misterios para hacer de él la cabeza visible de todo el paganismo cuya construcción y delimitación en oposición al cristianismo es objetivo principal de los apologistas. Además interesa en especial su cronología para situarlo en tiempo de los profetas bíblicos o poco después de Moisés para hacer depender sus conocimientos religiosos de la Revelación bíblica (o en su caso, dar una explicación de la sorprendente conversión del *Testamento*). Por la misma razón, interesa situarlo a la cabeza de la tradición griega, esto es, antes que Homero, para hacer derivar la sabiduría griega de él y a través de él, de los profetas. Y por lo mismo, también se resalta su viaje a Egipto, para facilitar allí un lugar de encuentro con la Revelación mosaica. Para ninguna de estas tres operaciones los apologistas tenían que manipular en exceso las cronologías habituales, sino simplemente escoger y resaltar aquellas que más les convinieran.

Sólo hay un detalle literario que se menciona, el mito del cantor que con su voz ejerce un poder mágico de atracción sobre la naturaleza. Pero la razón de su mención está muy lejos de ser el mero ornato. Clemente en el principio de su *Protréptico* presenta al Logos con los rasgos de este cantor que proclama los misterios de la salvación, enfrentado a Orfeo cuyo canto, es decir, los misterios del error y la impiedad, arrastra a la perdición. Clemente fusiona por vez primera dos temas hasta entonces sólo alguna vez yuxtapuestos, pero nunca identificados: el canto de Orfeo y su papel de fundador de misterios. La intención es clara, lograr construir dos bandos opuestos y simétricos bajo una sola bandera cada uno, para exhortar en términos simples a la conversión del paganismo al cristianismo, del error a la verdad. Para facilitar esta conversión, en el exordio y en la *peroratio* del discurso retórico que es el *Protréptico*, se presenta al cristianismo en los moldes del contrario, esto es, como el canto de Orfeo y como misterio. Las metáforas utilizadas por Clemente sirven además para hacer

comprensibles y aceptables a ojos griegos nociones bíblicas bastante alejadas del imaginario griego. Por ejemplo, nociones como el poder sanador, vivificador y creador del Logos convertido en persona, la Ley (*nomos*) divina y el Espíritu (*pneuma*), se integran en la metáfora musical en sus sentidos de “voz”, “melodía” y “soplo”, de modo que adquieren así plena coherencia en un esquema totalmente griego como era el mito del cantor. Es muy posible que esta metáfora clementina se sirva de escritos de corte pitagórico sobre el poder de la música de armonizar el cosmos, como demuestran los paralelos con el *Himno Órfico* 34 a Apolo. De este modo, es probable, ya que hay precedentes de ello en testimonios órficos anteriores, que la especulación sobre el poder de la voz o conceptos como *nomos* y *pneuma* tuviera su lugar en ciertos ámbitos de la tradición órfica y que por eso Clemente viera en el orfismo la puerta de entrada de estos conceptos bíblicos al mundo griego y conseguir así que lo nuevo no fuera totalmente extraño.

La metáfora de Clemente tuvo un gran éxito en la tradición posterior. Eusebio la recogió en su *De laudibus Constantini* y el Orfeo-Cristo, ya preludiado en la iconografía, se convirtió en un tema de gran popularidad en la Edad Media. Pero ya en Eusebio, y después en sus usos medievales, la imagen no tiene utilidad apologética sino solamente ornamental.

No es ésta en absoluto la actitud de Clemente. Mantener una distinción nítida que evite el sincretismo exige violentos ataques a Orfeo y a los misterios paganos como un reflejo demoníaco de la verdad, del verdadero cantor y los verdaderos misterios. Estos ataques, tras las alusiones iniciales al engaño de Orfeo, se continúan con la célebre sección de 2.12-22 que inicia la *refutatio* del *Protréptico*. El pasaje está teñido de orfismo –lo que da otra razón de que Clemente haya escogido a Orfeo como rival y *pendant* de Cristo– y da muchas noticias de gran valor sobre los misterios griegos y por ello los datos particulares han sido objeto de mucha atención. Pero el trabajo ha demostrado que el examen del pasaje en conjunto y una *Quellenforschung* en profundidad aportan no pocas novedades.

Parto de aceptar y reforzar con nuevos argumentos la idea ya formulada, aunque demasiadas veces ignorada, de que Clemente sigue una fuente escrita, un tratado sobre los misterios griegos. Además, creo haber demostrado que este tratado helenístico, para cuya autoría propongo a Apolonio de Letópolis o Arignote como candidatos más plausibles, tiene como fuente principal una teogonía órfica que incluía al menos la castración de Urano y el nacimiento de Afrodita, los incestos de Zeus con su madre

Deméter y su hija Perséfone, y el nacimiento y muerte de Dioniso. Posiblemente el rapto de Perséfone por Hades y el episodio de Baubo culminaban este poema, aunque no puede descartarse que fuera un poema órfico independiente que el tratado toma como segunda fuente. La única inserción mitográfica importante del tratado sería el relato que da origen a los misterios coribánticos, que no tiene huellas de poema teogónico sino más bien un tono evemerista y además es la única parte de esta sección sin paralelos con el *P. Gurob*. En efecto, el relato de Clemente contiene tales paralelos con el papiro que la teogonía puede datarse en torno al III a. C. Su localización es más problemática: los argumentos en favor de un origen alejandrino (entre otros sus paralelos con el papiro) me parecen algo más convincentes que los que apuntan a un origen ateniense (entre otros, la gran insistencia de Clemente en localizar en Atenas el relato eleusino, excesiva sin embargo para no resultar sospechosa). Pero también caben soluciones mixtas como dos poemas, uno alejandrino y otro ateniense (el del relato eleusino), o que el poema fuera alejandrino y el tratado ateniense.

En cualquier caso, esta teogonía es muy reveladora del carácter del orfismo, pues sus contenidos míticos se inspiran en elementos rituales, desde la violación de Deméter por Zeus y la automutilación fingida de éste a la narración del mito de los Titanes (la más completa y además la más antigua conservada que se atribuye expresamente a Orfeo, si mi datación es cierta), pasando por el episodio de Baubo. No es extraño que el tratado sobre los misterios tomara como base y ordenara alfabéticamente una teogonía de claro interés ritual. El poema unifica mediante el género teogónico diversos cultos místicos de los que cada episodio es un mito fundacional. Pero además hay que tener en cuenta que en el *P. Gurob* divinidades de todos estos cultos ya aparecían juntas en la misma *telete* junto con hexámetros probablemente órficos. La interrelación entre culto real y elaboración poética del culto, sin que sea posible determinar con seguridad cuál es anterior –como en el caso de la catábasis del alma que subyace a las laminillas y los cultos que dan origen a éstas– apoya claramente la idea del orfismo como una elaboración unificadora de los misterios mediante la poesía y el ritual. De hecho, fue a partir de la investigación de esta teogonía como llegué a la convicción de que ésta es la esencia del fenómeno.

La tendencia a la unificación continúa con el tratado, que organiza los misterios (con el añadido, quizá, de los Coribantes) en orden alfabético y refuerza sus paralelismos con una estructura de relato mítico seguido de *symbola* o *synthemata*. Pero sobre todo, esta disposición unificadora entronca perfectamente con los deseos de

Clemente, que tiende a construir un único paganismo a partir de todos los elementos de los cultos griegos. Aparte de hacer de todos ellos el canto de Orfeo, diversas expresiones tienden a identificar sutilmente el mito de los Titanes con la mítica omofagia de las ménades. Otros escritores posteriores, como su propio escoliasta, Fírmico o Focio, menos cuidadosos o liberados ya de la necesidad apologética de evitar manipulaciones demasiado burdas, los identifican claramente y sin rodeos. Estos textos han sido la base de la moderna interpretación eucarística de la omofagia menádica, según la cual las ménades devorarían al dios mismo en forma de animal despedazado. La interpretación se ha demostrado errónea, como otras proyecciones cristianizantes, pero la base de su error está en la fusión de mitos que se inicia mucho antes.

El texto de Clemente también tuvo su eco posterior en otra dirección. Otros autores griegos (Eusebio, Epifanio, Gregorio de Nazianzo, Teodoreto, un escoliasta de Platón y Miguel Pselo) usan las noticias clementinas sobre los misterios griegos para atacar los cultos paganos, añadiendo poco o nada más que retórica y fantasía propia. Por eso estos textos no deben usarse, como se ha hecho hasta ahora, como fuentes para la reconstrucción de los cultos griegos –en especial Eleusis– porque los datos que puedan aportar están en Clemente menos deformados. Lo mismo es cierto, aunque en grado algo menor, del apologista latino Arnobio, cuya fuente principal, pese a un intento reciente de probar lo contrario, es el *Protréptico*. Ciertamente es, sin embargo, que Arnobio incluye detalles que añaden algo a la información clementina, aunque la gran mayoría son fruto de la fantasía y la expansión retórica propia de su estilo.

También Fírmico Materno parece usar fuentes relacionadas, aunque en este caso la dependencia no es tan directa como en Arnobio. Su fuente principal evemerista, compartida con un pasaje de la *Sabiduría de Salomón*, es similar a los relatos de Dionisio Escitobraquión, de modo que se puede datar entre los siglos III-I a. C., tal vez en un ámbito también alejandrino. En cualquier caso, es un ejemplo claro de que una corriente pagana de crítica del mito, el evemerismo, tiene su continuación entusiasta entre los cristianos. Lo mismo puede decirse también de la crítica a los mitos griegos de los misterios y las teogonías por inmorales e indignos de la divinidad. Los apologistas no hacían sino continuar la línea iniciada por presocráticos como Jenófanes y por Platón. Sus burlas a los dioses, aunque con diferente tono e intención, son contemporáneas a las de Luciano. Por último, la crítica de Orfeo mago y de los hechiceros y sacerdotes de ritos ambulantes sigue también las líneas marcadas por

Heráclito, el comentarista de Derveni o Platón. Los apologistas no esconden esos precedentes, antes bien, los citan como apoyo de sus ataques.

Es este espíritu el que anima los ataques a los misterios y teogonías de los mencionados apologistas como Taciano, Orígenes o Gregorio de Nazianzo, con algunas particularidades que revelan las diferentes estrategias cristianas. Por ejemplo, Justino (cuyos pasajes, sorprendentemente, nunca se han recogido como testimonios, al menos indirectos, de orfismo) acusa a los demonios de haber copiado el mito de Dioniso y sus misterios a partir de las profecías sobre el Mesías para confundir; Atenágoras cita la teogonía que Damascio llama de Jerónimo y Helanico a partir de una interpretación de corte estoico para probar que, puesto que los dioses paganos provienen de principios materiales, son esencialmente corruptibles y por tanto no verdaderamente divinos; la única referencia órfica de Hipólito aparece para acusar a los gnósticos setianos de derivar sus doctrinas de Orfeo y los teólogos griegos, la causa, según él, de sus errores y la prueba de su uso ilegítimo y corrompido de la Revelación bíblica.

Dentro de esta línea de ataque al orfismo es de especial interés, porque hasta ahora nunca había sido analizado bajo esta luz, el poema *Sobre el Alma* de Gregorio de Nazianzo, en que éste polemiza contra doctrinas según él erróneas acerca de la naturaleza, origen y destino del alma y después defiende la suya propia. La teoría con la que más claramente polemiza sostiene a la vez la aspiración del alma por el aire, la reencarnación y los castigos en el más allá. Las claras y diversas coincidencias ideológicas y verbales con lo que sabemos que se decía en las *Rapsodias* hacen casi seguro que éstas son su fuente, sea directa o sea a través de alguna interpretación filosófica. Es lógico que las escogiera aquí como rival porque su polémica tiene forma hexamétrica y se dirige a un enemigo similar.

Frente a esta línea de ataque otros textos usan el orfismo como base en que apoyar algunas doctrinas cristianas en su presentación a los griegos. Es decir, esas doctrinas no se fundamentan en los poemas órficos, sino que éstos se adecuan a ellas de manera más o menos forzada. La fuente principal de poemas órficos aprovechables es la apologética judía, que había precedido a los cristianos en este método, aunque en el caso de Lactancio su interpretación de las *Rapsodias* parece una versión cristiana de las técnicas neoplatónicas. Tampoco con esta estrategia los apologistas judíos y cristianos se alejaban excesivamente de las prácticas de otras escuelas filosóficas. Los estoicos alegorizaban la poesía de Orfeo para adecuarla a sus concepciones y los pitagóricos componían poemas órficos acordes con las suyas. Lo mismo hacen los judíos al

interpretar poemas órficos como anuncios del monoteísmo y componer otros como el *Testamento*. En casos como los *Juramentos* que proclaman el poder creador de la voz divina o un fragmento citado por Dídimo sobre el *pneuma* es difícil decidir si son poemas órficos de composición judía (sin descartar incluso la cristiana) o poemas órficos paganos que hubieran sufrido el influjo del judaísmo en un ambiente egipcio que hacía fácil el contacto, como sin duda es el caso del *OF* 691 citado por Clemente.

El *Testamento* es el texto más popular y por ello ha sido el que más ha atraído a los estudiosos. Me he limitado a añadir dos pequeñas aportaciones al estudio general de Riedweg. El estudio de los contextos de las citas hace posible encontrar las posibles razones apologéticas y retóricas que habrían impulsado a Clemente a entresacar sus citas de las dos versiones del poema. De este modo se apoya la idea de que no hay una recensión clementina independiente, sino que sus citas provienen de las versiones conocidas. Por otro lado, me parece probable que conociera ambas versiones no sólo por una vía (Aristobulo es su fuente para la versión larga y probablemente el *De monarchia* para la breve) sino que además al menos la versión breve le llegara a través de las antologías de este tipo de textos que circulaban en ambientes apologéticos y que es lógico que mencionaran un poema tan popular.

Dentro de esta clase de textos es de especial interés el estudio de las citas de Clemente del *Himno a Zeus*, pues se demuestra que Clemente cita el himno panteísta a Zeus que se acabó incorporando a las *Rapsodias* (*OF* 343) en una versión aún no integrada en ellas, esto es, un himno que circulaba de modo independiente ya bajo el nombre de Orfeo. El hecho de que Clemente cite textos órficos anteriores a la composición de las *Rapsodias* tanto aquí como en el *Protréptico* debe precaver contra la suposición de que todas las citas órficas posteriores al siglo I a. C. deben adscribirse a esta teogonía o a la de Jerónimo y Helánico. No por integrarse en el gran poema compilatorio los poemas previos dejan de citarse por separado.

Así, no es en absoluto seguro que procedan de las *Rapsodias*, aunque tampoco puede descartarse del todo, otros fragmentos que cita Clemente en los libros V y VI de los *Stromata* para apoyar dos argumentos puntuales. En el libro V usa una fuente sobre la interpretación simbólica de textos que contiene varios ejemplos órficos para justificar la lectura alegórica de pasajes de la Biblia. En el libro VI utiliza un tratado sobre el plagio entre diversos poetas griegos para argumentar que, si son capaces de copiarse entre sí, no es de extrañar que hayan plagiado las Escrituras proféticas componiendo poemas monoteístas como los que se acaban de citar. Los textos órficos de ambas

fuentes son muy fragmentarios y oscuros, pero es posible ver en ellos la impronta del neopitagorismo, al igual que en las dos fuentes paganas que los transmiten. Por eso muestran una curiosa continuidad entre, por un lado, los pitagóricos que, como los estoicos de Pérgamo, practicaban una filología menor con un interés claramente sesgado (un estudio del simbolismo que les permite interpretar alegóricamente y otro del plagio en que se acusa a Heráclito de copiar a Orfeo), y por otro lado, la apologética judeocristiana que utiliza sus textos, comparte sus intereses e incluso imita las técnicas pitagóricas. En efecto, Clemente y la *Cohortatio* ensayan demostraciones filológicas, de bastante poca calidad, de que Homero copió a Orfeo, lo que apoya el esquema cronológico de prioridad de Orfeo que les conviene por las razones ya mencionadas.

Este breve repaso ha permitido comprobar la variedad de estrategias apologéticas que el estudio de los textos órficos pone de manifiesto. El capítulo V hace la exposición sistemática de estas estrategias. Aquí hay que reseñar tan sólo que su diversidad proviene, por un lado, de la audiencia compleja a la que los apologistas se dirigen, pues trabajan en varios frentes: paganos, judíos, gnósticos y heterodoxos, cristianos recién convertidos y cristianos contrarios o favorables a integrar en lo posible la cultura griega. Por otro, proviene de la consideración del orfismo como el elemento de la religión griega que más parecidos ofrece con el cristianismo. Por ello merece ser atacado como enemigo peligroso y, al mismo tiempo, puede servir de apoyo a ciertas ideas cristianas. Todo ello bajo la urgencia de alcanzar diversos objetivos, que además varían según la situación personal e histórica de cada apologista: evitar el sincretismo, definir con claridad la identidad cristiana frente a judíos, gnósticos y paganos, explicar los paralelos con la religión griega al tiempo que salvaguardan el carácter único de la Revelación bíblica, contestar a la creciente literatura anticristiana, mantener un equilibrio entre la plausibilidad de los datos ofrecidos y su manipulación propagandística.

Esta complejidad explica que ante un mismo hecho los apologistas adopten actitudes diferentes: Lactancio encara las teogonías órficas de manera muy distinta al resto; Jesús es comparado por Justino con los hijos de Zeus para mostrar que no hay nada extraño en su filiación divina, mientras que Orígenes rechaza la acusación de Celso de que es igual que ellos; Firmico recalca que Dioniso es hijo de Zeus para añadir dramatismo a su relato evemerista, pero Clemente o Arnobio, que presentan a Zeus como un dios, omiten señalar que Dioniso es su hijo porque obviamente no pueden

criticar la muerte del hijo de un dios como algo impropio. Los precedentes paganos y las estrategias heredadas de judíos y cristianos anteriores se entrecruzan en cada apologista de acuerdo con sus gustos y necesidades particulares.

Hay un rasgo bastante general a todos los apologistas, sin embargo, en la presentación que hacen del material órfico: el que se desprende del esquema de exhortación a la conversión. El concepto era extraño a los cultos griegos, que exigían mera adhesión del fiel y no su abandono de otros cultos. La exigencia cristiana de conversión, que tenía precedentes en la filosofía, se plasma en su vocabulario e imágenes como una metáfora espacial que implica ir de un punto A, el paganismo, a un punto B, el cristianismo. El *homo optans* es una innovación cristiana que es la causa de su enfrentamiento con los defensores de la religión tradicional. El movimiento de A a B conlleva el modelar dos entes opuestos, paganismo y cristianismo, de un modo simétrico: las metáforas que sirven a esta construcción, desde el monte Citerón frente al monte Sión hasta la *Civitas Dei* frente a la *Civitas impiorum*, imponen una simetría que lleva a presentar el paganismo como una inversión del cristianismo. Como la tradición órfica, por su carácter flexible y por su prestigio, es un eje muy adecuado alrededor del cual construir el concepto de paganismo, el orfismo se cristianiza de modo semiconsciente por oposición. En el campo opuesto, el paganismo que trata de reorganizarse para resistir enarbola el orfismo, por las mismas razones, como bandera, y también lo cristianiza en cierto modo para oponerse al rival: la polémica entre Celso y Orígenes, quienes comparan los poemas órficos con las escrituras cristianas poniéndolos al mismo nivel, es paradigmática de en qué medida la polémica religiosa deforma el sentido original de elementos antiguos.

Ello nos conduce ya a las cuestiones tratadas en el último capítulo. Tanto los cristianos como los paganos que polemizaron contra ellos creyeron percibir en el orfismo elementos equivalentes o similares al cristianismo. Muchos modernos han tenido, consciente o inconscientemente, una idea similar. Si bien este hecho ha provocado más de una proyección indebida de elementos cristianos sobre el orfismo, es obligado examinar de qué similitudes aparentes parte tal impresión y hasta qué punto puede responder a un paralelismo más profundo.

Me he limitado a analizar los temas sugeridos por los textos examinados, aunque la cuestión podría extenderse mucho más allá, especialmente porque los apologistas no tienen interés a veces en mencionar elementos órficos similares a los

propios, pero es demasiado arriesgado deducir *ex silentio* una eventual similitud. Además, la posición de la tradición órfica sobre un determinado tema, dado su carácter flexible y asistemático, es muy variable y a veces difusa, mientras que tampoco el cristianismo presenta todas sus posiciones de forma fija e inmutable desde el principio, sino que tanto la teología como la experiencia cristiana son fruto del proceso y la evolución. Se pueden establecer, no obstante, tendencias generales partiendo de los textos.

El monismo teológico es sin duda el mayor punto de concordancia: el orfismo es una de las corrientes de la religión griega que más impulsó la tendencia a postular un dios no ya supremo, sino único, aunque nunca se dieron las circunstancias históricas necesarias para dar a esta tendencia las formulaciones monoteístas –es decir, un solo dios revelado de una única manera– que sí se dan en Israel. Los géneros poéticos cultivados por el orfismo antiguo, a saber, el himno y la teogonía, reflejaron ese monismo con sus recursos de yuxtaposición de nombres divinos y de integración de unas generaciones divinas en las siguientes, de modo que todo culmina en Zeus, principio y fin de todo, incluidos todos los demás dioses. Pese al éxito de fórmulas como ésta en la teología cristiana, una cierta diferencia es que las imágenes órficas de la divinidad tienden más a una concepción inmanente de lo divino, cuyo extremo es el panteísmo estoico, mientras la teología cristiana tiende a asimilar la visión platónica de un Dios trascendente separado del mundo aunque sea su creador y dominador.

Precisamente la creación del mundo material es uno de los puntos en que la comparación ofrece mayor interés. Lactancio y no pocos modernos vieron en el orfismo la idea de un dios creador y, en efecto, es cierto que ya la *Teogonía de Derveni* presenta en su utilización del verbo “concebir” un esfuerzo de refinamiento del léxico teogónico para transmitir la idea de una voluntad creadora del universo, un elemento que no está en absoluto en Hesíodo. Sin embargo, no se llega a desarrollar en ámbito órfico ni griego una teología de la creación. A este respecto, las metáforas son de una gran importancia, pues su papel no es literario, sino conceptual, es decir, que determinan la manera de pensar. Así, las metáforas genealógicas propias de la teogonía hacen proceder la materia directamente del dios, mientras que la imagen del artesano, como en Ferecides o el *Timeo* platónico, no explica el origen de la materia que el dios se limita a modelar. Es la metáfora de la creación por la voz lo que, en mi opinión, facilita la lenta elaboración en ámbito cristiano, que sólo culmina con Agustín, de una *creatio ex nihilo* en la que Dios crea por su pura voluntad, expresada mediante la voz, una materia que de

este modo procede de Él pero no participa de su esencia. De este modo, las diferentes metáforas conceptuales y la falta de una elaboración teológica dialéctica en el orfismo dejaron esta coincidencia en estado embrionario.

En cuanto a los dioses en los que Zeus delega la salvación del hombre, Perséfone y Dioniso, ofrecen claras semejanzas narrativas con las figuras, respectivamente, de la Virgen y el Cristo en ámbito cristiano, que ya suscitaron la irritación de los apologistas. Aún más semejanzas ofrece la experiencia propia del “dios helenístico” que tienen los fieles tanto de Dioniso como de Cristo. Debido a estas coincidencias, las influencias literarias e iconográficas en ambos sentidos son evidentes. Ahora bien, hay dos diferencias que provocan las profundas discrepancias en el sentido de unos hechos que en el nivel narrativo son similares, por las que Boulanger concluyó la imposibilidad de una dependencia directa de los dogmas cristianos fundamentales: la historicidad de la figura de Jesús y la teologización en muy diferente sentido de su muerte y resurrección.

Por la vía del platonismo más o menos vulgarizado entran en el cristianismo las nociones de culpa primordial y desvalorización del cuerpo frente al alma que causan la mayor impresión de semejanza con el orfismo al observador moderno. Sin embargo, precisamente porque en esta época no eran ya patrimonio exclusivo del orfismo, estas ideas no provocan casi referencias órficas de los apologistas, salvo en expresiones convertidas casi en tópico como el *soma-sema*, de gran éxito entre los cristianos. Salvo en el tema de la reencarnación, que merece los ataques de Gregorio de Nazianzo a las *Rapsodias*, lo cierto es que la similitud en este campo, merced a la recepción cristiana del platonismo, es muy grande. Ésta es sin duda la razón por la que imágenes órficas sobre la suerte del alma en este mundo y el próximo adquirieron tan gran popularidad en el mundo cristiano.

Tras las nociones teológicas y antropológicas he examinado las referencias cristianas a la experiencia religiosa transmitida en torno a la tradición ritual órfica. Es claro que el presentar el cristianismo como un misterio, aunque fuera una metáfora retórica ya común, suponía un tipo de experiencia próximo. Pero no todos los elementos deben estar presentes en el cristianismo y los misterios de igual modo. Ciñéndonos al orfismo, se ha comprobado que los elementos que podían apuntar a la presencia de la conversión no llegaron a desarrollarse; que el elitismo propio de todos los misterios para iniciados era en el orfismo de un grado muy simple en comparación con los más complejos escalonamientos del cristianismo o Eleusis; y que la común obsesión por la

pureza tiene un componente de insistencia en la ética mucho mayor en ámbito cristiano, mientras que la pureza ritual del orfismo (como de los cultos griegos en general) sólo entra en la vía de la moralización plena en época tardía, bajo el influjo de la filosofía y las religiones orientales, incluidos judaísmo y cristianismo.

En algunos aspectos, sin embargo, la experiencia del orfismo se sitúa a medio camino entre la cristiana y la habitual en los cultos griegos. Una causa principal de la crítica y la incompreensión de los cristianos hacia los mitos y rituales griegos es que la clave de autodefinición como cristiano y como participante en un culto griego es totalmente distinta. Aunque se puede matizar mucho esta afirmación, el primero se distingue por creer en determinados dogmas, el segundo por cumplir determinados rituales. Lo cierto es que en el orfismo el componente ritual de cultos griegos está presente, pero el componente especulativo de comprensión de doctrinas, e incluso de creencia en ellas, tiene mayor importancia que en otros ámbitos de la religión griega. En relación con este aspecto, la actualización ritual de una tradición sobre todo literaria acaba siendo una cuestión mucho más de *legomena* que de *dromena*, como refleja el panorama descrito por Pausanias o los *Himnos Órficos*. Aunque los apologistas insistan sobre todo en el segundo aspecto, lo cierto es que el papel central de la literatura, con invocaciones y narraciones de episodios míticos, podía suponer una experiencia ritual menos lejana de la liturgia cristiana de lo que los apologistas quisieron hacer suponer. Frente al extendido prejuicio de la artificialidad de lo libresco, tal vez procedente de la emoción por el redescubrimiento moderno de la importancia de la oralidad y la representación, el orfismo demuestra que la escritura podía ser cauce de una experiencia intensa ya en época clásica y aún más en época imperial.

A propósito de las similitudes en la experiencia ritual, he dedicado especial atención al problema del sacramentalismo griego, porque ha despertado gran interés entre los modernos y porque creo que el examen de los textos de este estudio tiene algo importante que aportar a la cuestión. Clemente y Arnobio omiten mencionar expresamente la ingestión de Dioniso por los Titanes, pues no se atreven a criticar la teofagia como un crimen: no en vano los cristianos eran objeto de burlas y acusaciones por la teofagia practicada en la Eucaristía. Pasan del cocinamiento al castigo de los Titanes sin detenerse en lo que pasa entre ambos. En cambio, Fírmico no tiene reparo en describir el banquete de los Titanes porque en su versión evemerista ya no es un dios el que es sacrificado y comido. También es notable que los paganos que aluden al episodio muestren exactamente la misma actitud, salvo cuando deben necesariamente aludir a la

ingestión dionisiaca para deducir las consecuencias antropológicas del mito, esto es, que los hombres que nacen de las cenizas de los Titanes tienen también una parte dionisiaca. Los dos autores que se ven en esta obligación minimizan la teofagia usando el verbo “probar”, el acto mínimo de ingestión posible. Ahora bien, si los griegos tenían a la teofagia tal horror que, pese a bordear la identificación del animal sacrificado con el dios en algunas ocasiones, nunca dieron ese paso sacramental (salvo en los testimonios deformados del escoliasta de Clemente, Fírmico y Focio), ¿cómo es posible que poco más tarde aceptaran la Eucaristía sin problemas, cuando cierta identidad de fondo es clara, como la misma actitud de los cristianos deja entrever? La respuesta probable es, en mi opinión, que la Eucaristía del pan suponía un ejercicio de simbolización mucho mayor que el sacrificio animal que hacía posible la aceptación de la teofagia. Prueba de ello es que una interpretación sacramental del vino como sangre de Dioniso sí parece haberse dado en Grecia, al contrario que el sacrificio animal, probablemente porque suponía un grado similar de simbolización al del pan.

Estos son los elementos principales de la comparación. Me he preocupado de la analogía entre los elementos más que de su posible genealogía, por dos razones: primera, porque las posibles influencias fueron exploradas hasta el extremo en el pasado; segunda, para evitar precisamente el error que la obsesión por la influencia produjo, esto es, provocar la extrapolación indebida de elementos del supuesto receptor en el supuesto origen. Sin embargo, es inevitable proponer algunas causas de los paralelos y, tras examinarlos, propuse cuatro. La más productiva no exige contacto alguno, sino que responde a la coincidencia tipológica: ambas son “religiones de salvación” que prometen al hombre la posibilidad de trascender sus propios límites, incluido el de la muerte; y son además “religiones del libro” que utilizan los textos como medio de difusión y fuente de autoridad. Esta coincidencia da lugar a múltiples semejanzas en el tipo de experiencia religiosa e incluso en sus consecuencias sociales. Sin embargo, la abismal diferencia en proyección social, esto es, una Iglesia articulada en comunidades que trata de definir sus rasgos rituales, dogmáticos y de comportamiento, y la absoluta inexistencia de algo parecido en el orfismo, hacen mucho mayores las divergencias que los paralelos.

En cuanto a las similitudes procedentes de algún modo de contacto, he propuesto tres órdenes en que éste se produce. Dos han sido ya señalados, la mediación del platonismo vulgarizado, que recoge y expande las nociones originales del orfismo, y la influencia directa, sobre todo en el ámbito de las imágenes literarias e iconográficas, en

ambos sentidos. Un tercera posible explicación de ciertos paralelos por contacto es la siguiente: el orfismo primitivo derivó algunos conceptos o imágenes del medio Oriente, el mismo ámbito del que bebe la Biblia. No es descartable, pues, que algunas imágenes y conceptos similares, sobre todo en el ámbito teogónico, que fueron aprovechadas después por los apologistas para proyectar nociones bíblicas en el orfismo anterior, no fueran puro producto de su imaginación sino que tuvieran su causa en un origen oriental común. El caso de *pneuma* es un buen ejemplo de ello: presente en las teogonías órficas antiguas, pronto es objeto de la especulación filosófica; y a partir de su presencia en el relato bíblico de la Creación (el hebreo *ruah*), judíos y sobre todo cristianos lo transforman en concepto teológico: su entusiasta integración del *pneuma* griego en sus esquemas bíblicos viene probablemente facilitada por su lejano origen común en la tradición teogónica mediooriental.

El último punto de este resumen de los resultados alcanzados da pie a ver la cristianización no como un fenómeno aislado que irrumpe en el mundo antiguo como un meteorito cuyo efecto hace comenzar *ex novo* un nuevo mundo, sino como una más –y no la última– de las diversas oleadas de orientalismo que el mundo griego había sufrido desde el segundo milenio antes de Cristo que se superponen y retoman elementos de otras anteriores y que, como ellas, transforman la realidad a la que influyen manteniendo la continuidad de muchos otros parámetros. Desde esta perspectiva, el proceso de fusión de tradiciones que los apologistas y Padres de la Iglesia llevaron a cabo en una compleja labor de selección, manipulación, aceptación, rechazo y modificación de los elementos de la tradición cultural y religiosa grecorromana, no sólo tiene interés hacia adelante como proceso fundamental en la historia de Occidente, sino hacia atrás como continuación de procesos similares que se producían al menos desde época clásica. Hemos visto, por ejemplo, que prácticamente todas las estrategias cristianas ante el orfismo tienen precedentes y paralelos en el mundo griego y romano y que la aceptación de elementos órficos en el cristianismo puede iluminar no sólo a éste sino también, con cuidado de no cristianizar hacia atrás, aspectos del orfismo de épocas anteriores.

Por eso este estudio pretende suponer no sólo una aportación al conocimiento de la tradición órfica y de las referencias órficas de los apologistas, sino una reivindicación de la utilidad, necesidad incluso en la investigación del mundo antiguo, del estudio de los autores cristianos, muchas veces marginado y dejado a los teólogos o investigadores

del cristianismo primitivo, como si fuera un *munus alienum* para la filología clásica. Al contrario, este campo pertenece de lleno a nuestro ámbito no sólo por su valor literario propio, indudable en obras como el *Protréptico*, sino por su utilidad enorme para conocer mejor la cultura clásica. Espero haber demostrado que la información ofrecida por los cristianos sobre la religión griega no puede utilizarse para reconstruir la realidad sin un previo análisis a fondo del contexto, la intención y las fuentes, una labor tras la cual se convierten, sin embargo, en testimonios de gran valor por su naturaleza muchas veces única. Además, el interés muy particular de los apologistas, si bien deforma enormemente la realidad griega, también la ilumina de modo propio, al arrojar luz sobre ella desde su prisma particular. Por fin, esta literatura debe estudiarse también porque muchas de las concepciones modernas sobre la religión griega que suponen una proyección inconsciente de categorías cristianas proceden de los apologistas que presentaron y transmitieron determinada imagen de ella, de modo que sólo la vuelta a sus textos y su estudio en profundidad pueden dar conciencia de ello. Es evidente que, pese a las protestas de Tertuliano, Atenas y Jerusalén tienen mucho que ver.

APÉNDICE DE TEXTOS

1. Clemente de Alejandría, *Protréptico* 1.1.1 – 1.5.4

1.1. Ἀμφίων ὁ Θηβαῖος καὶ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος ἄμφω μὲν ἦσθην ὠδικῶ, μῦθος δὲ ἄμφω (καὶ τὸ ἄσμα εἰσέτι τοῦτο Ἑλλήνων ἄδεται χορῶ), τέχνη τῆ μουσικῆ ὃ μὲν ἰχθὺν δελεάσας, ὃ δὲ Θήβας τειχίσας. Θράκιος δὲ ἄλλος σοφιστῆς (ἄλλος οὗτος μῦθος Ἑλληνικός) ἐπιθάσσει τὰ θηρία γυμνῆ τῆ ὠδῆ καὶ δὴ τὰ δένδρα, τὰς φηγούς, μετεφύττει τῆ μουσικῆ. Ἔχοιμ' ἂν σοι καὶ ἄλλον τούτοις ἀδελφὸν διηγήσασθαι μῦθον καὶ ὠδόν, **(2)** Εὐνομον τὸν Λοκρὸν καὶ τέττιγα τὸν Πυθικόν· παινήγυρις Ἑλληνικῆ ἐπὶ νεκρῶ δράκοντι συνεκροτεῖτο Πυθοῖ, ἐπιτάφιον ἐρπετοῦ ἄδοντος Εὐνόμου· ὕμνος ἢ θρήνος ὄφως ἦν ἢ ὠδῆ, οὐκ ἔχω λέγειν. Ἀγὼν δὲ ἦν καὶ ἐκιδάριζεν ὥρα καύματος Εὐνόμος, ὀπηνίκα οἱ τέττιγες ὑπὸ τοῖς πετάλοις ἦδον ἀνά τὰ ὄρη θερόμενοι ἡλίῳ. Ἦιδον δὲ ἄρα οὐ τῶ δράκοντι τῶ νεκρῶ, τῶ Πυθικῶ, ἀλλὰ τῶ θεῷ τῶ πανσόφῳ αὐτόνομον ὠδῆν, τῶν Εὐνόμου βελτίονα νόμων. Ῥήγνυται χορδῆ τῶ Λοκρῶ· ἐφίπταται ὁ τέττιξ τῶ ζυγῶ· ἑτερέτιζεν ὡς ἐπὶ κλάδῳ τῶ ὄργανῳ· καὶ τοῦ τέττιγος τῶ ἄσματι ἁρμοσάμενος ὁ ὠδὸς τὴν λείπουσιν ἀνεπλήρωσε χορδῆν. **(3)** Οὐκ οὖν ὠδῆ τῆ Εὐνόμου ἄγεται ὁ τέττιξ, ὡς ὁ μῦθος βούλεται, χαλκοῦν ἀναστήσας Πυθοῖ τὸν Εὐνομον αὐτῆ τῆ κιθάρα καὶ τὸν συναγωνιστὴν τοῦ Λοκροῦ· ὃ δὲ ἐκὼν ἐφίπταται καὶ ἄδει ἐκὼν. Ἐλλησι δ' ἐδόκει ὑποκριτῆς γεγονέναι μουσικῆς.

1.2. Πῆ δὴ οὖν μύθοις κενοῖς πεπιστεύκατε, θέλγεσθαι μουσικῆ τὰ ζῶα ὑπολαμβάνοντες; Ἀληθείας δὲ ὑμῖν τὸ πρόσωπον τὸ φαιδρὸν μόνον, ὡς ἔοικεν, ἐπίπλαστον εἶναι δοκεῖ καὶ τοῖς ἀπιστίας ὑποπέπτωκεν ὀφθαλμοῖς. Κιθαιρῶν δὲ ἄρα καὶ Ἑλικῶν καὶ τὰ Ὀδρουσῶν ὄρη καὶ Θρακῶν τελεστήρια, τῆς πλάνης τὰ μυστήρια, τεθείασται καὶ τελεστήρια, τῆς πλάνης τὰ μυστήρια, τεθείασται καὶ καθύμνηται; **(2)** Ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθός εἰσι, δυσανασχετῶ τοσαύταις ἐκτραγωδουμέναις συμφοραῖς· ὑμῖν δὲ καὶ τῶν κακῶν αἱ ἀναγραφαὶ γεγόνασι δράματα καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας θεάματα. Ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν δράματα καὶ τοὺς ληναίζοντας ποιητάς, τέλειον ἦδη παροινούντας, κιτῶν που ἀναδήσαντες, ἀφραίνοντας ἐκτόπως τελετῆ βακχικῆ, αὐτοῖς σατύροις καὶ θιάσῳ μαινόλη, σὺν καὶ τῶ ἄλλῳ δαιμόνων χορῶ, Ἑλικῶν καὶ Κιθαιρῶν κατακλείσωμεν γεγηρακόσιν, κατάγωμεν δὲ ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν ἀλήθειαν ἅμα φανοτάτη φρονήσει εἰς ὄρος ἅγιον θεοῦ καὶ χορὸν τὸν ἅγιον τὸν προφητικόν. **(3)** Ἡ δὲ ὡς ὅτι μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστίλβουσα φῶς καταυγαζέτω πάντη τοὺς ἐν σκότει κυλιδουμένους καὶ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους ἀπαλλαττέτω, τὴν ὑπερτάτην ὀρέγουσα δεξιάν, τὴν σύνεσιν, εἰς σωτηρίαν· οἱ δὲ ἀνανεύσαντες καὶ ἀνακύψαντες Ἑλικῶνα μὲν καὶ Κιθαιρῶνα καταλειπόντων, οἰκούντων δὲ Σιών· κέκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ, λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῶ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος. **(4)** Αἶδει δέ γε ὁ Εὐνομος ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Δώριον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἁρμονίας τὸν αἰδιον νόμον, τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσμα τὸ καινόν, τὸ Λευιτικόν, «νηπειθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθες ἀπάντων»· γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῶ ἄσματι.

1.3. Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεὺς καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθυμναῖος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγονέναι, προσχήματι μουσικῆς λυμηνάμενοι τὸν βίον, ἐντέχνῳ τινὶ γοητείᾳ δαιμονιώντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιάζοντες, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἶδωλα χειραγωγῆσαι πρῶτοι, ναὶ μὴν λίθοις καὶ ξύλοις, τουτέστιν ἀγάλασι καὶ σκιαγραφαῖς, ἀνοικοδομῆσαι τὴν σκαιότητα τοῦ ἔθους, τὴν καλὴν ὄντως

ἐκείνην ἐλευθερίαν τῶν ὑπ' οὐρανὸν πεπολιτευμένων ὧδαίς καὶ ἐπῳδαίς ἐσχάτη δουλεία καταζεύξαντες. **(2.)** Ἄλλ' οὐ τοιόσδε ὁ ὧδὸς ὁ ἐμὸς οὐδ' εἰς μακρὰν καταλύσων ἀφίκται τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων, ὡς δὲ τὸν πρᾶον καὶ φιλάνθρωπον τῆς θεοσεβείας μετὰ γων ἡμᾶς ζυγὸν αὐθις εἰς οὐρανοὺς ἀνακαλεῖται τοὺς εἰς γῆν ἐρριμμένους.

1.4. Μόνος γοῦν τῶν πώποτε τὰ ἀργαλεώτατα θηρία, τοὺς ἀνθρώπους, ἐτιθάσσειεν, πτηνὰ μὲν τοὺς κούφους αὐτῶν, ἐρπετὰ δὲ τοὺς ἀπατεῶνας, καὶ λέοντας μὲν τοὺς θυμικούς, σύας δὲ τοὺς ἡδονικούς, λύκους δὲ τοὺς ἀρπακτικούς. Λίθοι δὲ καὶ ξύλα οἱ ἄφρονες· πρὸς δὲ καὶ λίθων ἀναισθητότερος ἄνθρωπος ἀγνοία βεβαπτισμένος. **(2)** Μάρτυς ἡμῖν προφητικὴ παρίτω φωνή, συνῳδὸς ἀληθείας, τοὺς ἐν ἀγνοία καὶ ἀνοία κατατετριμμένους οἰκτείρουσα· «δυνατὸς γὰρ ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ». Ὅς κατελείψας τὴν ἀμαθίαν τὴν πολλὴν καὶ τὴν σκληροκαρδίαν τῶν εἰς τὴν ἀλήθειαν λελιθωμένων ἤγειρεν θεοσεβείας σπέρμα ἀρετῆς αἰσθόμενον **(3.)** ἐκ λίθων ἐκείνων, τῶν λίθοις πεπιστευκότων ἐθνῶν. Αὐθις οὖν ἰοβόλους τινὰς καὶ παλιμβόλους ὑποκριτὰς ἐφοδεύοντας δικαιοσύνη «γενιήματα ἐχιδινῶν» κέκληκέ που· ἀλλὰ καὶ τούτων εἶ τις τῶν ὄφειν μετανοήσαι ἐκῶν, ἐπόμενος δὴ τῷ λόγῳ «ἄνθρωπος» γίνεται «θεοῦ». «Λύκους» δὲ ἄλλους ἀλληγορεῖ προβάτων κωδίους ἡμφιεσμένους, τοὺς ἐν ἀνθρώπων μορφαῖς ἀρπακτικούς αἰνιττόμενος. Καὶ πάντα ἄρα ταῦτα ἀγριώτατα θηρία καὶ τοὺς τοιούτους λίθους ἢ οὐράνιος ὧδὴ αὐτῆ μετεμόρφωσεν εἰς ἀνθρώπους ἡμέρους. οὐράνιος ὧδὴ αὐτῆ μετεμόρφωσεν εἰς ἀνθρώπους ἡμέρους. **(4.)** «Ἡμεν γάρ, ἡμῖν ποτε καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλαινώμενοι, δουλεύοντες ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ποικίλαις, ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διάγοντες, στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους», ἢ φησιν ἢ ἀποστολικὴ γραφή· «ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλάνθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς». Ὅρα τὸ ἄσμα τὸ καινὸν ὅσον ἴσχυσεν· ἀνθρώπους ἐκ λίθων καὶ ἀνθρώπους ἐκ θηρίων πεποίηκεν. Οἱ δὲ τῆν ἄλλως νεκροί, οἱ τῆς ὄντως οὐσίας ἀμέτοχοι ζωῆς, ἀκροατὰ μόνον γενόμενοι τοῦ ἄσματος ἀνεβίωσαν.

1.5. (1.) Τοῦτό τοι καὶ τὸ πᾶν ἐκόσμησεν ἐμμελῶς καὶ τῶν στοιχείων τὴν διαφωνίαν εἰς τάξιν ἐνέτεινε συμφωνίας, ἵνα δὴ ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἀρμονία γένηται. Καὶ θάλατταν μὲν ἀνῆκεν λελυμένην, γῆς δὲ ἐπιβαίνειν κεκάλυκεν αὐτήν, γῆν δ' ἔμπαλιν ἐστερέωσεν φερομένην καὶ ὄρον αὐτήν ἔπηξεν θαλάττης· ναὶ μὴν καὶ πυρὸς ὀρμὴν ἐμάλαξεν ἀέρι, οἶονεὶ Δώριον ἀρμονίαν κεράσας Λυδίῳ· καὶ τὴν ἀέρος ἀπηνῆ ψυχρότητα τῇ παραπλοκῇ τοῦ πυρὸς ἐτιθάσσειεν, τοὺς **(2.)** νεάτους τῶν ὄλων φθόγγους τούτους κιρὰς ἐμμελῶς. Καὶ δὴ τὸ ἄσμα τὸ ἀκήρατον, ἔρεισμα τῶν ὄλων καὶ ἀρμονία τῶν πάντων, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα διαταθέν, ἠρμόσατο τόδε τὸ πᾶν, οὐ κατὰ τὴν Θράκιον μουσικὴν, τὴν παραπλήσιον Ἰουβάλ, κατὰ δὲ τὴν πάτριον τοῦ θεοῦ βούλησιν, ἣν ἐζήλωσε Δαβίδ. **(3.)** Ὁ δὲ ἐκ Δαβίδ καὶ πρὸ αὐτοῦ, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λύραν μὲν καὶ κιθάραν, τὰ ἄψυχα ὄργανα, ὑπεριδῶν, κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἀνθρώπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἀρμοσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὄργανου καὶ προσάδει τῷ ὄργανῳ τῷ ἀνθρώπῳ. «Σὺ γὰρ εἶ κιθάρα καὶ αὐλὸς καὶ ναὸς ἐμοί·» κιθάρα διὰ τὴν ἀρμονίαν, αὐλὸς διὰ τὸ πνεῦμα, ναὸς διὰ τὸν λόγον, ἵν' ἢ μὲν κρέκη, τὸ δὲ ἐμπιπέη, ὃ δὲ χωρήσῃ τὸν **(4.)** κύριον. Ναὶ μὴν ὁ Δαβίδ ὁ βασιλεὺς, ὁ κιθαριστῆς, οὐ μικρῶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, προὔτρεπεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπέτρεπε δὲ εἰδώλων, πολλοῦ γε ἔδει ὑμνεῖν αὐτὸν τοὺς δαίμονας ἀληθεῖ πρὸς αὐτοῦ διωκομένους μουσικῇ, ἢ τοῦ Σαοὺλ ἐνεργουμένου ἐκείνος ἄδων μόνον αὐτὸν ἰάσατο. Καλὸν ὁ κύριος ὄργανον ἐμπιπουν τὸν ἀνθρώπον ἐξειργάσατο κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ· ἀμέλει καὶ αὐτὸς ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ παναρμόνιον, ἐμμελὲς καὶ ἅγιον, σοφία ὑπερκόσμιος, οὐράνιος λόγος.

1.1. Anfión de Tebas y Arión de Metimna fueron ambos cantores, y ambos son un mito: y aún hoy los griegos cantan a coro esta canción. Uno por su habilidad musical atrajo a un pez, y otro amuralló Tebas. Un sofista tracio, otro mito griego éste, amansaba a las fieras con su mero canto y hacía brotar árboles y hayas. Podría también contarte oro mito y canto similar a éstos, **(2)** el de *Éunomo* de Locrios y la cigarra de Delfos. Toda la asamblea de los griegos aplaudía en Delfos la muerte de la serpiente, y *Éunomo* cantaba el epitafio del reptil. Si era un himno o un treno de serpiente no puedo decirlo: pero era un concurso, y *Éunomo* tocaba la cítara a la hora del calor, cuando las cigarras cantaban bajo las hojas en los montes achicharradas por el sol. Mas no cantaban a la serpiente muerta de Delfos, sino un canto independiente al dios sapientísimo, mejor que las melodías de *Éunomo*. Se le rompe una cuerda al Locrio, y la cigarra vuela al mástil y se colca en el instrumento como una rama, y armonizando su canto al de la cigarra, el cantor suplió la cuerda restante. **(3)** Así, la cigarra no es atraída por el canto de *Éunomo*, como pretende el mito al erigir en Delfos una estatua de bronce de *Éunomo* con su cítara y del compañero del Locrio: vuela porque quiere y canta porque quiere, pero a los griegos le parece que fue intérprete de la música.

1.2. ¿Cómo habéis creído aquellos mitos vacíos, suponiendo que a los animales se les hechiza con música? Se diría que sólo os parece artificial el rostro resplandeciente de la verdad y resulta sospechoso a vuestros ojos incrédulos. ¿Habéis divinizado y cantado himnos como misterios del error al Citerón y el Helicón, los montes de Odrisia y los santuarios de Tracia? **(2)** Yo, aunque sea un mito, no puedo soportar tantas desgracias como se cantan en las tragedias. Pero vosotros tenéis en los dramas el archivo de los males y en los actores de los dramas un espectáculo de gran placer. Pero los dramas y los poetas leneos, ya completamente borrachos, coronándose con hiedra, desvariando sin sentido en su ritual báquico, con los mismos sátiros y el tiaso enloquecido y el resto del coro de los demonios, encerrémoslos en el Helicón y el Citerón, ya envejecidos, y hagamos bajar de arriba, del cielo, la verdad, junto con la más esplendorosa sabiduría, al monte sacro de Dios, y a todo el coro de los profetas. **(3)** Y que ésta, al proyectar su luz hasta lo más lejano, ilumine a los que están envueltos en la oscuridad y aleje a los hombres del error, extendiendo la diestra poderosa, la inteligencia, para la salvación. Y que éstos, alzando sus ojos y mirando arriba, abandonen el Helicón y el Citerón y vengán a habitar a Sión: “pues de Sión saldrá la Ley, y la Palabra del Señor de Jerusalén” (*Is.* 2, 3), el Logos celeste, el legítimo vencedor coronado en el teatro del mundo entero. **(4)** Mi *Éunomo* canta no la canción de Terpandro ni de Cepión ni la frigia, lidia o doria, sino la melodía eterna de la nueva armonía, que lleva el nombre de Dios, la nueva canción, la de los levitas, que “disipa el dolor y la cólera, la que se olvida de todos los males” (*Od.* 4. 221). En su canción mezcla un dulce y verdadero bálsamo de persuasión.

1.3. Me parece que aquel tracio Orfeo, el tebano y el metimneo, unos hombres indignos de tal nombre, se convirtieron en unos impostores que con el pretexto de la música han destruido la vida; inspirados, mediante un hábil encantamiento, para la perdición, celebran como misterios actos de orgullo, divinizan historias de duelo, y fueron los primeros en guiar de la mano a los hombres hacia los ídolos; sí, a las piedras y las maderas, esto es, a las estatuas y pinturas, estableciendo la vileza de la costumbre, al haber unido la verdadera libertad de los ciudadanos que habitan bajo el cielo a la peor esclavitud con cantos y encantamientos. **(2)** Pero tal no es mi cantor, ni tarda en venir para abolir la amarga esclavitud impuesta por la tiranía de los demonios, sino que nos conduce al yugo de la piedad, ligero y amante del hombre, y de nuevo llama al cielo a los que estábamos caídos en la tierra.

1.4. En efecto, sólo él domesticó a los más terribles animales que nunca hubo, los hombres: los estúpidos sin las aves; los mentirosos, los reptiles; leones los iracundos; cerdos los lujuriosos, lobos los rapaces, piedra y madera los tontos: incluso más insensible que las piedras es el hombre inmerso en la ignorancia. **(2)** Sea nuestro testigo la voz de los profetas, acorde con la verdad, que compadece a los que consumen la vida en la ignorancia y la necedad: “pues Dios puede hacer surgir de estas piedras hijos de Abraham” (*Mt.* 3.9). Se compadeció de la gran ignorancia y dureza de corazón de los que eran piedras para la verdad e hizo surgir una semilla de piedad, que puede comprender la virtud **(3)** a partir de aquellas piedras de esos pueblos que creían en las piedras. En alguna parte además llamó raza de víboras a los maledicentes y los tramposos que obstaculizaban la justicia. Pero si una de estas serpientes se convierte voluntariamente, siguiendo al Logos, se convierte en hombre de Dios. Alegoriza con lobos a los que son como lobos que se cubren con pieles de oveja, dando a entender que son rapaces en forma de hombres. A todos estos animales tan salvajes y a tales piedras el canto celeste los ha transformado en hombres civilizados. **(4)** “Pues fuimos antes también nosotros insensatos, desobedientes, estábamos extraviados y esclavizados por toda clase de placeres y pasiones, viviendo en maldad y envidia, miserables y odiándonos mutuamente”, como dice la escritura del Apóstol. “Pero cuando apareció la bondad y el amor de Dios al hombre, nuestro Salvador nos salvó no por las obras justas que hubiésemos hecho, sino por su misericordia” (*Tit.* 3.3.5). Mira cuán fuerte es el nuevo canto. Ha hecho hombres de las piedras y hombres de las fieras, y los muertos, que no participaban de la vida real, sólo con oír el canto resucitaron.

1.5. Ordenó también todo el universo con elegancia y dirigió el desacuerdo entre los elementos a un orden de sinfonía, para que el cosmos entero sea armonía para Él. Extendió el mar embravecido, pero le prohibió que traspasara la tierra, y a ésta a su vez la afirmó cuando era arrastrada y la fijó como límite del mar: y también suavizó la fuerza del fuego con el aire, tal como si mezclara la armonía dorica con la lidia: domó la dura frialdad del aire con la introducción del fuego, **(2)** mezclando armoniosamente estos sonidos, los más extremos de todos. Este canto puro, apoyo del universo y armonía de todas las cosas, se extendió desde el centro hasta los límites y desde las cumbres hasta el centro, y armonizó todo el universo, no según la música tracia, semejante a la de Jubal, sino según el designio paternal de Dios, que admiró David. **(3)** El Logos de Dios, que procede de David pero es anterior a él, despreciando la lira y la cítara, instrumentos sin alma, armonizó por el Espíritu Santo este mundo, y es más, también el microcosmos, el hombre, su cuerpo y su alma: canta a Dios a través de este instrumento polífono y armoniza con este instrumento que es el hombre: “pues tú eres para mí una cítara, una flauta y un templo” (*adesp.*). Una cítara por la armonía, una flauta por el soplo y un templo por tu razón, puesto que aquélla vibra, ésta respira, y éste alberga al Señor. **(4)** David el rey, el citarista, al que recordábamos un poco antes, nos exhortó a la verdad y nos apartó de los ídolos. lejos de cantar himnos a los demonios, los perseguía con su música de verdad, como cuando Saúl estaba poseído por ellos y él, sólo con su canto los expulsó. El Señor, soplando sobre este bello instrumento que es el hombre, lo hizo a su propia imagen. Sin duda también él es instrumento de Dios, completamente armónico, concorde y santo, la sabiduría que está por encima del cosmos, el Logos celeste.

2. Eusebio, *De laudibus Constantini* 14.5.15

οὕτω δῆτα ὁ κοινὸς ἀπάντων σωτὴρ εὐεργετικὸν ἑαυτὸν τοῖς πᾶσι καὶ σωτήριον παρέσχε δι' ὄργανου οὐ προβέβλητο ἀνθρωπίνου, οἷά τις μουσικὸς ἀνὴρ διὰ τῆς λύρας τὴν σοφίαν δεικνύμενος. Ὀρφέα μὲν δὴ μῦθος Ἑλληνικὸς παντοῖα γένη θηρίων θέλγειν τῇ ᾠδῇ ἐξημεροῦν τε τῶν ἀγρίων τοὺς θυμούς, ἐν ὄργανῳ πλήκτρῳ κρουομένων χορδῶν, παραδίδωσιν, καὶ τοῦθ' Ἑλλήνων ἄδεται χορῶ, καὶ πιστεύεται ἄψυχος λύρα τιθασεύειν τοὺς θήρας καὶ δὴ καὶ τὰ δένπιστεύεται ἄψυχος λύρα τιθασεύειν τοὺς θήρας καὶ δὴ καὶ τὰς φηγούς μεταβάλλειν μουσικῇ εἰκόντα. τοιγαροῦν ὁ πάνσοφος καὶ παναρμόσιος τοῦ θεοῦ λόγος ψυχαῖς ἀνθρώπων πολυτρόποις κακίαις ὑποβεβλημέναις παντοίας θεραπείας προβαλλόμενος, μουσικὸν ὄργανον χερσὶ λαβῶν, αὐτοῦ ποίημα σοφίας, τὸν ἀνθρωπίν, ᾠδὰς καὶ ἐπῶδὰς διὰ τούτου λογικοῖς ἄλλ' οὐκ ἀλόγοις θηρσὶν ἀνεκρούετο, πάντα τρόπον ἀνήμερον Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάθη τε ἀγρία καὶ θηριώδη ψυχῶν τοῖς τῆς ἐνθέου διδασκαλίας φαρμάκοις ἐξιῶμενος, καὶ νοσοῦσαις γε ψυχαῖς ταῖς τὸ θεῖον ἐν γενέσει καὶ σώμασιν ἀναζητούσαις οἷά τις ἰατρῶν ἄριστος συγγενεῖ καὶ καταλλήλῳ βοηθήματι θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ παρίστη.

Así el salvador común se presentó como bienhechor él mismo para todos y como salvador a través del instrumento humano enviado, como un hombre músico muestra la sabiduría a través de la lira. Un mito griego transmite que Orfeo encantaba a todas las clases de fieras con su canto y amansar los ánimos de las feroces, tocando en su instrumento las cuerdas con el plectro, y este mito es cantado por los griegos a coro, y se cree que una lira sin alma amansa las fieras y que mueve las hayas de su sitio adecuándose a la música. Pero el que es sapientísimo y perfectamente armonioso, el Logos de Dios, deseano aplicar todo tipo de curación a las almas de los hombres afligidas por múltiples males, cogiendo con la mano el instrumento musical, obra de su propia sabiduría, el hombre, amansó con cantos y encantamientos a través de él a las fieras racionales (pero no a las irracionales), curando todo todo rasgo incivilizado de los griegos, las pasiones salvajes de los bárbaros y la fiereza de las almas con los remedios de su doctrina divina. Y a las almas enfermas que buscaban a Dios en la materia y los cuerpos, como un médico superior con un bálsamo apropiado y familiar, les presentó a Dios en forma humana.

3. Clemente de Alejandría *Protréptico* 2.11.1-2.23.1

2.11. Ἄδυστα τοίνυν ἄθεα μὴ πολυπραγμονεῖτε μηδὲ βαράθρων στόματα τερατείας ἔμπλεα ἢ λέβητα Θεσπρώτιον ἢ τρίποδα Κιρραῖον ἢ Δωδωναῖον χαλκεῖον· γεράνδρον δὲ ψάμμοις ἐρήμαις τετιμημένον καὶ τὸ αὐτόθι μαντεῖον αὐτῇ δρυὶ μεμαρασμένον μύθοις γεγηρακόσι καταλείψατε. Σεσίγηται γοῦν ἡ Κασταλίας πηγὴ καὶ Κολοφῶνος ἄλλη πηγὴ, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως τέθνηκε νάματα μαντικά καὶ δὴ τοῦ τύφου κενὰ ὀψὲ μὲν, ὅμως δ' οὖν διελήλεκται τοῖς ἰδίῳις **(2.)** συνεκρεύσαντα μύθοις. Διήγησαι ἡμῖν καὶ τῆς ἄλλης μαντικῆς, μᾶλλον δὲ μαικῆς, τὰ ἄχρηστα χρηστήρια, τὸν Κλάριον, τὸν Πύθιον, τὸν Διδυμέα, τὸν Ἀμφιάρεω, τὸν Ἀπόλλω, τὸν Ἀμφίλοχον, εἰ δὲ βούλει, καὶ τερατοσκόπους καὶ οἰωνοσκόπους καὶ τοὺς ὀνειρῶν κριτὰς ἀνέρου σὺν αὐτοῖς στήσον δὲ ὁμοῦ παρὰ τὸν Πύθιον τοὺς ἀλευρομάντις ἄγων καὶ κριθομάντις καὶ τοὺς εἰσέτι παρὰ τοῖς πολλοῖς τετιμη καὶ κριθομάντις καὶ τοὺς εἰσέτι παρὰ τοῖς πολλοῖς τετιμημένους ἐγγαστριμύθους· ναὶ μὴν ἄδυστα Αἰγυπτίων καὶ **(3.)** Τυρρηνῶν νεκρομαντεῖαι σκότῳ παραδιδόσθων. Μαικὰ ταῦτα ὡς ἀληθῶς ἀνθρώπων ἀπίστων σοφιστήρια καὶ πλάνης ἀκράτου κυβευτήρια· συνέμποροι τῆσδε τῆς γοητείας αἶγες αἰ ἐπὶ μαντικῆν ἠσκημένοι καὶ κόρακες ἀνθρώποις χρᾶν ὑπὸ ἀνθρώπων διδασκόμενοι.

2.12. Τί δ' εἶ σοι καταλέγοιμι τὰ μυστήρια; οὐκ ἐξορχήσομαι μὲν, ὥσπερ Ἀλκιβιάδην λέγουσιν, ἀπογυμνώσω δὲ εὖ μάλα ἀνὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον τὴν γοητείαν τὴν ἐγκεκρυμμένην αὐτοῖς καὶ αὐτοὺς γε τοὺς καλουμένους ὑμῶν θεοῦς, ὧν αἱ τελεταὶ μυστικάι, οἷον ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου τοῖς τῆς ἀληθείας ἐγκυκλήσω θεαταῖς.

(2.) Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφειν, ἐπολολύζοντες Εὐάν, Εὐᾶν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν· καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφεις ἐστὶ τετελεσμένος. Αὐτίκα γοῦν κατὰ τὴν ἀκριβῆ τῶν Ἑβραίων φωνὴν ὄνομα τὸ Ἑῦια δασυνόμενον ἐρμηνεύεται ὄφεις ἢ θήλεια· Δηῶ δὲ καὶ Κόρη δράμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσίς δαδουχεῖ.

2.13. Καί μοι δοκεῖ τὰ ὄργια καὶ τὰ μυστήρια δεῖν ἐτυμολογεῖν, τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς Δηοῦς τῆς πρὸς Δία γεγενημένης, τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ μύσου τοῦ συμβεβηκότος περὶ τὸν Διόνυσον· εἰ δὲ καὶ ἀπὸ Μυοῦντός τινος Ἀττικοῦ, ὃν ἐν κνηγία διαφθαρῆναι Ἀπολλόδωρος λέγει, οὐ φθόνος· **(2.)** ὑμῶν δεδόξασται τὰ μυστήρια ἐπιτυμβίω τιμῇ. Πάρεστι δὲ καὶ ἄλλως μυθήριά σοι νοεῖν ἀντιστοιχοῦντων τῶν γραμμάτων τὰ μυστήρια· θηρεύουσι γὰρ εἰ καὶ ἄλλοι τινές, ἀτὰρ δὴ καὶ οἱ μῦθοι οἱ τοιοῦδε Θρακῶν τοὺς βαρβαρικωτάτους, καὶ οἱ μῦθοι οἱ τοιοῦδε Θρακῶν τοὺς βαρβαρικωτάτους, Φρυγῶν τοὺς ἀνοητοτάτους, Ἑλλήνων τοὺς δεισιδαίμονας. **(3.)** Ὅλοιτο οὖν ὁ τῆσδε ἄρξας τῆς ἀπάτης ἀνθρώποις, εἴτε ὁ Δάρδανος, ὁ Μητρὸς θεῶν καταδείξας τὰ μυστήρια, εἴτε Ἡετίων, ὁ τὰ Σαμοθράκων ὄργια καὶ τελετὰς ὑποστησάμενος, εἴτε ὁ Φρυξ ἐκεῖνος ὁ Μίδας, ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μαθὼν, ἔπειτα διαδοῦς τοῖς ὑποτεταγμένοις ἔντεχνον ἀπάτην. **(4.)** Οὐ γάρ με ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας παραπείσαι ποτ' ἂν, τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρα παραδοῦναι τολμήσας, φιλοτιμούμενος θείασαι πόρην **(5.)** πολίτιδα. Μελάμποδα δὲ τὸν Ἀμυθάονος ἄλλοι φασὶν ἐξ Αἰγύπτου μετακομίσει τῇ Ἑλλάδι τὰς Δηοῦς ἐορτάς, πένθος ὑμνούμενον. Τούτους ἔγωγ' ἂν ἀρχεκάκους φῆσαιμι μύθων ἀθέων καὶ δεισιδαιμονίας ὀλεθρίου πατέρας, σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς ἐγκαταφυτεύσαντας τῷ βίῳ τὰ μυστήρια.

2.14. Ἦδη δέ, καὶ γὰρ καιρὸς, αὐτὰ ὑμῶν τὰ ὄργια ἐξελέγξω ἀπάτης καὶ τερατείας ἔμπλεα. Καὶ εἰ μεμύησθε, ἐπιγελάσεσθε μᾶλλον τοῖς μύθοις ὑμῶν τούτοις τοῖς τιμωμένοις. Ἀγορεύω δὲ ἀναφανδὸν τὰ κεκρυμμένα, οὐκ αἰδού **(2.)** μενος λέγειν ἃ προσκυνεῖν οὐκ αἰσχύνεσθε. Ἡ μὲν οὖν «ἀφρογενῆς» τε καὶ «κυπρογενῆς», ἢ Κινύρα φίλη (τὴν Ἀφροδίτην λέγω, τὴν «φιλομηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη,» μηδέων ἐκείνων τῶν ἀποκεκομμένων Οὐρανοῦ, τῶν λάγνων, τῶν μετὰ τὴν τομὴν τὸ κύμα βεβιασμένων), ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων ἄξιος Ἀφροδίτη γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γοητῆς ἀλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυομένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται· νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μυούμενοι ὡς ἑταίρα ἐρασταί.

2.15. Δηοῦς δὲ μυστήρια καὶ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις (οὐκ οἶδ' ὅ τι φῶ λοιπὸν ἀφροδίσοι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις (οὐκ οἶδ' ὅ τι φῶ λοιπὸν μητρὸς ἢ γυναικός) τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμῶ προσαγορευθῆναι λέγεται, ἰκετηρία Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκία καὶ ἀρρητουργία· ταῦτα οἱ Φρύγες **(2.)** τελίσκουσιν Ἀττιδι καὶ Κυβέλη καὶ Κορύβασιν. Τεθρυλήκασιν δὲ ὡς ἄρα ἀποσπάσας ὁ Ζεὺς τοῦ κριοῦ τοὺς διδύμους φέρων ἐν μέσοις ἔρριψε τοῖς κόλποις τῆς Δηοῦς, τιμωρίαν ψευδῆ τῆς βιαίας συμπλοκῆς ἐκτινύων, ὡς ἑαυτὸν δηθεὺν ἐκτεμών. **(3.)** Τὰ σύμβολα τῆς μῆσεως ταύτης ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελασεῖουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· «Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον·

ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκιρνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.» Ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; Οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;

2.16. Τί δ' εἶ καὶ τὰ ἐπίλοιπα προσθείη; Κυεῖ μὲν ἡ Δημήτηρ, ἀνατρέφεται δὲ ἡ Κόρη, μίγνυται δ' αὖθις ὁ γεννήσας οὗτος Ζεὺς τῇ Φερεφάττῃ, τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ, μετὰ τὴν μητέρα τὴν Δηῶ, ἐκλαθόμενος τοῦ προτέρου μύσου, πατὴρ καὶ φθορεὺς κόρης ὁ Ζεὺς, καὶ μίγνυται δράκων **(2.)** γενόμενος, ὃς ἦν ἐλεγχθεὶς. Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διεκκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, **(3.)** ἔλεγχος ἀκρασίας Διός. Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον· ἀμέλει, φησὶ τις ποιητῆς εἰδωλικός,

ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων,
ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος, τὸ κέντρον,

βουκολικόν, οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, ὃν δὴ ἀναστέφουσιν οἱ βάκχοι. **2.17.** Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολογία διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἀρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὕς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκατασχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὕς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις μεγαρίζοντες χοίρους ἐμβάλλουσιν; Ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἐορτάζουσι, Θεσμοφόρια, Σκιροφόρια, Ἀρρητοφόρια, πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης **(2.)** ἐκτραγωδοῦσαι ἀρπαγὴν. Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλω δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὲ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος·

κῶνος καὶ ρόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,
μῆλά τε χρύσεια καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

2.18. Καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μήλα, ρόμβος, ἔσοπτρον, πόκος. Ἀθηναῖα μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένην Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη· οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη, καθήψουν πρότερον· ἔπειτα ὀβελίσκοις **(2.)** περιπείραντες «ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.» Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανείς (εἰ θεὸς ἦν, τάχα που τῆς κνίσσης τῶν ὀπτωμένων κρεῶν μεταλαβῶν, ἧς δὴ τὸ «γέρας λαχεῖν» ὁμολογοῦσιν ὑμῶν οἱ θεοί) κεραυνῶ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεται καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδί παρακατατίθεται καταθάψαι. Ὁ δέ, οὐ γὰρ ἠπέιθησε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν.

2.19. Εἰ θέλεις δ' ἐποπτεῦσαι καὶ Κορυβάντων ὄργια, τὸν τρίτον ἀδελφὸν ἀποκτείναντες οὗτοι τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ φοινικίδι ἐπεκαλυψάτην καὶ καταστέψαντε ἐθαψάτην, φέροντες ἐπὶ χαλκῆς ἀσπίδος ὑπὸ τὰς ὑπωρείας τοῦ Ὀλύμπου φοινικίδι ἐπεκαλυψάτην καὶ καταστέψαντε ἐθαψάτην, φέροντες ἐπὶ χαλκῆς ἀσπίδος ὑπὸ τὰς ὑπωρείας τοῦ Ὀλύμπου **(2.)** (καὶ ταῦτ' ἔστι τὰ μυστήρια, συνελόντι φάναι, φόνιοι καὶ τάφοι). Οἱ δὲ ἱερεῖς οἱ τῶνδε, οὓς Ἀνακτοτελεστάς οἱς μέλον καλεῖν καλοῦσι, προσεπιτερατεύονται τῇ συμφορᾷ, ὀλόριζον ἀπαγορεύοντες σέλινον ἐπὶ τραπέζης τιθέναι· οἶονται γὰρ δὴ ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἀπορρύντος τοῦ Κορυβαντικοῦ **(3.)** τὸ σέλινον ἐκπεφυκέναι· ὡσπερ ἀμέλει καὶ αἱ θεσμοφοριάζουσαι τῆς ροιάς τοὺς κόκκους παραφυλάττουσιν ἐσθίειν· τοὺς γὰρ ἀποπεπτωκότας χαμαὶ ἐκ τῶν τοῦ Διονύσου αἵματος σταγόνων βεβλαστηκέναι νομίζουσι τὰς ροιάς. **(4.)** Καβείρους δὲ τοὺς Κορυβαντας καλοῦντες καὶ τελετὴν Καβειρικὴν καταγγέλλουσιν· αὐτῷ γὰρ δὴ τούτῳ τῷ ἀδελφοκτόνῳ τὴν κίστην ἀνελομένῳ, ἐν ἧ τὸ τοῦ Διονύσου αἰδοῖον ἀπέκειτο, εἰς Τυρρηγίαν κατήγαγον, εὐκλεοῦς ἔμποροι φορτίου·

κάνταῦθα διετριβέτην, φυγάδε ὄντε, τὴν πολυτίμητον εὐσεβείας διδασκαλίαν αἰδοῖα καὶ κίστην θρησκευεῖν παραθεμένω Τυρρηνοῖς. Δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἀπεικότως τὸν Διόνυσόν τινες ἄττιν προσαγορεύεσθαι θέλουσιν, αἰδοίων ἔστερημένοι.

2.20. Καὶ τί θαυμαστὸν εἰ Τυρρηνοὶ οἱ βάρβαροι αἰσχροῖς οὕτως τελίσκονται παθήμασιν, ὅπου γε Ἀθηναίοις καὶ τῇ ἄλλῃ Ἑλλάδι, αἰδοῦμαι καὶ λέγειν, αἰσχύνῃς ἔμπλεως ἢ περὶ τὴν Δηῶ μυθολογία; Ἀλωμένη γὰρ ἡ Δηῶ κατὰ ζήτησιν τῆς θυγατρὸς τῆς Κόρης περὶ τὴν Ἐλευσίνα (τῆς Ἀττικῆς δέ ἐστι τοῦτο τὸ χωρίον) ἀποκάμνει καὶ φρέατι ἐπικαθίζει λυπούμενη. Τοῦτο τοῖς μουμένοις ἀπαγορεύεται εἰσέτι νῦν, ἵνα μὴ δοκοῖεν οἱ τετελεσμένοι μιμῆσθαι τὴν **(2.)** ὀδυρομένην. Ὡκοῦν δὲ τῆνικάδε τὴν Ἐλευσίνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα αὐτοῖς Βαυβῶ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὐμολπὸς τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος δὲ Εὐμολπὸς τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ Εὐμολπος, σιβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς· ἀφ' ὧν τὸ Εὐμολπιδῶν καὶ τὸ Κηρύκων τὸ ἱεροφαντικὸν δὴ **(3.)** τοῦτο Ἀθήνησι γένος ἦνθησεν. Καὶ δὴ (οὐ γὰρ ἀνήσω μὴ οὐχὶ εἰπεῖν) ξενίσασα ἡ Βαυβῶ τὴν Δηῶ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ· τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελοῦσης (πειθήρης γὰρ ἦν) περιαλγῆς ἢ Βαυβῶ γενομένη, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ· ἢ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἢ Δηῶ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ

2.21. ποτόν, ἡσθεῖσα τῷ θεάματι. Ταῦτ' ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. Ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. Παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ τοῦ Ὀρφέως τὰ ἔπη, ἵν' ἔχῃς μάρτυρα τῆς ἀναισχυντίας τὸν μυσταγωγόν·

ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρατο, δέιξε δὲ πάντα
σώματος οὐδὲ πρόποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἰακχος,
χειρὶ τέ μιν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις·
ἢ δ' ἐπεὶ οὖν μείδησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ,
δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεῶν ἐνέκειτο.

(2.) Κᾶστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· «ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.» Καλὰ γε τὰ θεάματα καὶ θεᾶ πρόποντα.

2.22. Ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ «μεγαλήτορος», μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχθιδῶν δήμου, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων, οὐστίνας «μένει **(2.)** τελευτήσαντας ἄσσα οὐδὲ ἔλπονται.» Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; «Νυκτιπόλοις, μάγοις, βᾶκχοις, λήναις, μύσταις», τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· «τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται.»

(3.) Νόμος οὖν καὶ ὑπόληψις κενὴ καὶ τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια ἀπάτη τίς ἐστὶν κενὴ καὶ τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια ἀπάτη τίς ἐστὶν θρησκευομένη, τὰς ἀμυήτους ὄντως μῆσεις **(4.)** καὶ τὰς ἀνοργιάστους τελετὰς εὐσεβεία νόθῳ προστρεπομένων. Οἷαι δὲ καὶ αἱ κίσται μυστικαί· δεῖ γὰρ ἀπογυμνώσαι τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ τὰ ἄρρητα ἐξεῖπειν. Οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἄλων καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου; Οὐχὶ δὲ ῥοιαὶ πρὸς τοῖσδε καὶ κράδαι νάρθηκές τε καὶ κιττοί, πρὸς δὲ καὶ φθοῖς καὶ μήκωνες; Ταῦτ' ἔστιν αὐτῶν τὰ ἅγια.

(5.) Καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόρρητα σύμβολα ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεῖς γυναικεῖος, ὃ ἐστὶν εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν μόριον γυναικεῖον.

(6.) Ὡ τῆς ἐμφανοῦς ἀναισχυντίας. Πάλαι μὲν ἀνθρώποις σωφρονοῦσιν ἐπικάλυμμα ἡδοιῆς νύξ ἦν σιωπωμένη· νυνὶ δὲ τοῖς μουμένοις πείρα τῆς ἀκρασίας νύξ ἐστὶ λαλουμένη, καὶ τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δαδουχοῦμενον.

(7.) Ἀπόσβεσον, ᾧ ἱεροφάντα, τὸ πῦρ· αἰδέσθητι, δαδοῦχε, τὰς λαμπάδας· ἐλέγχει σου τὸν Ἰακχὸν τὸ φῶς· ἐπίτρεψον ἀποκρύψαι τῇ νυκτὶ τὰ μυστήρια·

σκότει τετιμήσθω τὰ ὄργια· τὸ πῦρ οὐχ ὑποκρίνεται, ἐλέγχειν καὶ κολάζειν κελεύεται.

2.23. Ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια· ἀθέους δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἱ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασιν, παιδίον δὲ ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα ὡς ἀληθῶς ὑπ' αἰσχύνης ἀναισχύντως σέβουσιν, διττῇ ἐνεσχημένοι τῇ ἀθεότητι, προτέρα μὲν, καθ' ἣν ἀγνοοῦσι τὸν θεόν, τὸν ὄντα ὄντως μὴ γνωρίζοντες θεόν, ἑτέρα δὲ καὶ δευτέρα ταύτη πλάνη τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας.

2. 11. Así que no os preocupéis de los santuarios ateos ni de las bocas de las simas llenas de prodigios, ni del caldero tesprotio, ni del trípode cirreno, ni del bronce de Dodona. Abandonad el viejo árbol honrado por las arenas del desierto y el oráculo que se consume en este mismo árbol con mitos envejecidos. Calla ya la fuente Castalia y la otra fuente de Colofón, y los otros manantiales oraculares han muerto igualmente y ya están desprovistos de humo, y aunque tarde, se ha demostrado que ha desaparecido con los propios mitos. Describenos también la otra adivinación, locura más bien, **(2)** los inútiles oráculos de Claros, Delfos, Dídima, Anfiarao, Apolo, Anfilocos, si quieres, y a los observadores de prodigios y augures e intérpretes de sueños preguntales con ellos. Llevándolos a Delfos, presenta allí a la vez a los que adivinan por medio de granos de trigo o cebada y a los ventrílocuos que son aún más honrados por la gente. ¡Que se entreguen a la oscuridad los santuarios de los egipcios y las necromancias de los tirrenos! **(3)** Estas locuras son, en verdad, engaños de los incrédulos y juegos de un simple extravío: son compañeros de esta hechicería las cabras adiestradas en la adivinación y los cuervos amaestrados por hombres para servir a hombres.

2. 12. ¿Y si te enumero los misterios? No los profanaré como dicen que hizo Alcibíades, pero los despojaré por completo, según la palabra de la verdad, del hechizo escondido en ellos, y a los llamados vuestros propios dioses, de los que son las iniciaciones místicas, los presentaré a los espectadores de la verdad como en la escena de la vida.

(2) Los bacos celebran con la omofagia a Dioniso enloquecido poseídos por una locura sagrada y cumplen la división de carne de los sacrificados coronados con serpientes, mientras gritan “¡Eva!”: aquella Eva por la que el error sobrevino: el símbolo de los rituales báquicos es una serpiente consagrada. Y en realidad según la verdadera pronunciación del hebreo el nombre de Hevia con aspiración se interpreta como una serpiente femenina. Deo y Kore ya se convirtieron en un drama místico y Eleusis celebra con antorchas en honor de ambas el vagar, el rapto, y el duelo.

2. 13. A mí también me parece que hay que etimologizar los ritos y misterios. Los primeros nacieron de la cólera de Deo contra Zeus, los segundos del crimen que se produjo con Dioniso; y si Apolodoro dice que también a partir de Miunte el ático, que murió en una cacería, no hay problema por mi parte: **(2)** vuestros misterios parecen honras fúnebres. También puedes considerar los misterios como mitos, pues las letras corresponden: tales mitos cautivan como ningún otro a los más bárbaros de los tracios, a los más insensatos de los frigios y a los más supersticiosos de los griegos.

(3) Muera, pues, el que originó este engaño para los hombres, sea Dárdano, el que reveló los misterios de la Madre de los dioses, o Eetión, el que estableció los ritos e iniciaciones de Samotracia, o aquel frigio Midas, que tras aprender del Odrisio, transmitió un engaño artificial a sus súbditos. **(4)** Que no me persuada el isleño Cíniras de Chipre, que osó transmitir de la noche al día los ritos lascivos de Afrodita, porque quería divinizar a una prostituta de la ciudad. **(5)** Y Melampo, hijo de Amitaón, otros

dicen que trasladó los festivales de Deo de Egipto a Grecia, un duelo que se canta con himnos. Éstos yo diría que son origen del mal, padres de mitos ateos y de la letal superstición, porque han implantado en la vida los misterios como simiente de maldad y corrupción.

2. 14. Y ahora, pues ya ha llegado el momento, os voy a demostrar que vuestros propios ritos están llenos de engaño fantástico. Y si estáis iniciados en los misterios, os reiréis aún más con los mitos estos que veneráis. Proclamaré públicamente lo secreto, sin avergonzarme de decir lo que vosotros no os avergüenza adorar. **(2)** La “nacida de la mar” y “nacida en Chipre”, la amiga de Cíniras, Afrodita digo, la “amante de los miembros, porque de miembros surgió”, aquellos miembros amputados de Urano, indecentes ellos, que cayeron al oleaje tras el corte, ya que es para vosotros digno fruto de estas lascivas partes, en las iniciaciones de esta diosa marina del placer se da a los iniciados en el arte de la lujuria un grano de sal y un falo como señal de su nacimiento. Y los iniciados le entregan una moneda como los amantes a su concubina.

2.15. Los misterios de Deo son las uniones amorosas de Zeus con su madre Deméter y la cólera de Deo (no sé si en lo restante la llamaré madre o esposa), razón por la que se dice que se le llama Brimó, y las súplicas de Zeus y la bebida de la hiel y extracciones del corazón y hechos indecibles: esto cumplen los frigios en honor de Atis y Cibele y los Coribantes. **(2)** Repiten cómo Zeus tras arrancar los testículos de un cabrito los llevó y lo arrojó en medio del seno de Deo, pagando una falsa compensación por su violación, como si se hubiera castrado a sí mismo. **(3)** Sé que presentar los símbolos de este misterio con detalle os moverá a risa incluso a los que no os reirías con las pruebas: “comí del tímpano, bebí del címbalo, llevé el vaso sagrado, penetré en la cámara nupcial”. ¿No son un ultraje estos símbolos? ¿No son una burla estos misterios?

2.16. ¿Y qué, si añadiera lo restante? Deméter da a luz y Kore crece, y otra vez el mismo Zeus que la engendró se une a Feréfata, su propia hija, después de su madre Deo, olvidándose de su primer crimen. Zeus es padre y violador de su hija, y se une a ella transformándose en serpiente, **(2)** probando así quién era. El símbolo de los misterios de Sabazio para los iniciados es “dios a través del seno”: éste es una serpiente que se arrastra por el seno de los iniciados, **(3)** prueba de la incontinencia de Zeus. Y Feréfata engendra un hijo taumomorfo. Sin duda lo afirma algún poeta idolátrico:

“el toro es padre de la serpiente, y la serpiente padre del toro,
en la montaña oculto el agujijón, boyero”

Creo que se llama el agujijón del boyero al tirso con que se coronan los bacos.

2. 17. ¿Quieres que también te describa el florilegio de Feréfata y su canasto y su rapto por Aidoneo, la abertura de la tierra y los cerdos de Eubúleo que son tragados juntos en honor de las diosas, por cuya causa los que visitan los templos en las Tesmoforias arrojan cerdos? Este mito lo celebran las mujeres de forma diversa según la ciudad, Tesmoforias, Esciroforias, Arretoforias, y representan de muchas formas el rapto de Feréfata.

(2) Pues los misterios de Dioniso son totalmente inhumanos: a éste, siendo aún niño, mientras los Curetes bailaban alrededor con danza armada, se introdujeron los Titanes a traición, y tras engañarle con juguetes infantiles, los mismos Titanes lo despedazaron, siendo aún un niño, como dice el poeta de la iniciación, el tracio Orfeo:

“un peón, una peonza sonora y juguetes de flexibles miembros,
así como las hermosas manzanas de oro de las Hespérides de aguda voz” (*OF* 306)

2.18. Y no es inútil que os de a conocer los inútiles símbolos de esta iniciación: tabas, pelota, trompo, manzanas, peonza sonora, espejo, copo. Y Atenea, por recoger el corazón de Dioniso, es llamada Palas por el latir (*pallein*) del corazón. Tras despedazarlo, los Titanes colocan un caldero sobre un trípode y echan dentro los miembros de Dioniso. Primero lo cocieron. **(2)** Después atravesándolo con espetones, “lo pusieron sobre Hefesto” (*Il.* 2.426). Finalmente, Zeus aparece (si era dios, tal vez participó del aroma, que vuestros dioses reconocen “recibir como su parte”(II.4.49)), fulmina a los Titanes con un rayo y entrega los miembros de Dioniso a su hijo Apolo para enterrarlos. Y éste no desobedeció a su padre y, tras llevarlo al Parnaso, depositó allí el cadáver despedazado.

2.19. Y si quieres contemplar también los ritos de los Coribantes, éstos mataron al tercer hermano, cubrieron la cabeza del muerto con púrpura y tras coronarla, la enterraron, llevándole sobre un escudo de bronce al pie del Olimpo. **(2)** ¡Éstos son los misterios, resumiendo: muertes y tumbas! Los sacerdotes de estos de aquí, que llaman *Anactotelestai* los que se preocupan de llamarles algo, simulan maravillas en el suceso, y prohíben poner el perejil con raíz sobre la mesa, pues creen que de la sangre que manaba del Coribante creció el perejil. **(3)** Como sin duda también las que celebran las Tesmoforias cuidan de no comer las pepitas de la granada caídas en tierra, al creer que las granadas surgen de las gotas caídas de las gotas de sangre de Dioniso. **(4)** Llamando Cabiros a los Coribantes, denuncian también la iniciación cabírica. Pues estos dos eran los fraticidas que llevaron la cesta en la que estaba el miembro de Dioniso a Tirrenia, proveedores de una gloriosa mercancía: allí pasaron largo tiempo, fugitivos como eran, e instituyeron entre los Tirrenos honrar los genitales y la cesta: ¡una muy honorable doctrina de piedad! Razón por la que no es sorprendente que algunos quieran llamar a Dioniso Atis, pues carece de genitales.

2.20. Mas ¿de qué asombrarse si los bárbaros tirrenos se inician así en vergonzantes experiencias, cuando los atenienses y el resto de Grecia, me abochorno al decirlo, tienen una mitología sobre Deo llena de vergüenza? Vagando Deo a la búsqueda de su hija Kore, se siente fatigada cerca de Eleusis (un lugar del Ática) y se sienta afligida en un pozo. Todavía ahora se prohíbe esto a los participantes en los misterios, para que no parezca que los iniciados imitan a la doliente. **(2)** Habitaban entonces Eleusis los autóctonos: sus nombres eran Baubo, Disaules, Triptólemo, Eumolpo y Eubúleo. Triptólemo era un boyero, Eumolpo pastor y Eubúleo porquero. De ellos proceden las familias de hierofantes de los Eumólpidas y Céricas, que florecen en Atenas. **(3)** Y así (pues no dejaré de contarle) Baubo ofreció ciceón a la diosa como presente de hospitalidad: ella rechazó cogerlo y no quiso beberlo, pues estaba de luto, y Baubo, muy dolorida porque se creyó menospreciada, se descubre los genitales y los muestra a la diosa. Disfruta Deo de la visión y acepta un poco de la bebida, contenta del espectáculo.

2.21. ¡Estos son los misterios secretos de los atenienses! Estas cosas también las escribe Orfeo. Te citaré los propios versos de Orfeo, para que tengas como testigo al mistagogo de la desvergüenza:

tras hablar así, se subió el peplo y descubrió todo
la forma inapropiada del cuerpo: estaba el niño Iaco,
y riéndose golpeaba con la mano bajo el seno de Baubo:
y cuando lo vio la diosa, se alegró en su corazón
y aceptó la refulgente copa donde estaba el ciceón. (*OF* 395)

(2) Y esta es la contraseña de los misterios eleusinos: “he ayunado, he bebido el ciceón, he tomado de la cesta, y tras actuar, lo dejé en la canasta y de la canasta al cesto”. ¡Bonitos espectáculos y apropiados para una diosa!

2.22. Son en verdad ceremonias dignas de la noche, del fuego y del magnánimo, mejor dicho, el vano pueblo de los Erecteidas, y además de todos los otros griegos, **(2)** “a lo que les aguarda, al morir, lo que no esperan”. ¿Para quién profetiza Heráclito de Éfeso? “Para lo noctívagos, magos, bacos, lenas, iniciados”: para éstos amenaza con lo que hay tras la muerte, a éstos profetiza el fuego: “pues se inician impiamente en lo que los hombres piensan que son misterios” (fr. 14 DK).

(3) Los misterios son realmente una costumbre y una suposición vacía, y un engaño de la serpiente que recibe culto, **(4)** cuando se vuelven con piedad bastarda a iniciaciones que en realidad son profanas y ritos sacrílegos. Tales son también las cestas místicas: hay que desnudar lo que tienen de santo y revelar lo secreto: ¿no son pasteles de miel, harina y sésamo, y tortas de varios bollos, granos de sal y una serpiente, instrumento ritual de Dioniso Basareo? ¿No hay además granadas, ramas como tirsos y hiedra, y además pasteles y amapolas? ¡Estos son sus objetos sagrados!

(5) Y aún más, los símbolos secretos de Ge Themis son orégano, una lámpara, una espada y un peine de mujer, que es, por decirlo fina y místicamente, un órgano femenino.

(6) ¡Oh desvergüenza manifiesta! Antiguamente la noche silenciosa era un velo del placer para los hombres sensatos. Pero ahora la noche habla a los iniciados como experiencia de incontinencia, y el fuego de las antorchas denuncia sus pasiones. **(7)** ¡Apaga, hierofanta, el fuego! ¡respeto, daduco, las lámparas!; la luz acusa a tu Iaco. Vuelve a esconder los misterios en la noche: ¡que los ritos sean honrados en la tiniebla! El fuego no disimula, sino que ordena acusar y castigar.

2. 23. Estos son los misterios de los ateos. Con razón los llamo ateos, pues han ignorado al dios que realmente existe y adoran sin pudor a un niño despedazado por los Titanes y el dolor de una mujer y miembros indecibles, en verdad, por pudor. Están poseídos por un doble ateísmo: primeramente, porque ignoran a Dios al no reconocer al verdadero dios; y segundo por el otro error tomando a los inexistentes por existentes y llamando dioses a los que no lo son realmente, más aún, que ni siquiera existen y sólo han recibido un nombre.

4. Clemente de Alejandría, *Protréptico* 12.118.4-12.120.2

12.118.4. Κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίζει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων, τῶν ἐμοὶ τετηρημένων, «ἂ οὔτε οὓς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη» τινός.

(5.) Καὶ μὴν ὄρᾶν μοι δύο μὲν ἡλίους δοκῶ,
δισσὰς δὲ Θήβας

βακχεύων ἔλεγεν τις εἰδώλοισι, ἀγνοῖα μεθύων ἀκράτῳ ἐγὼ δ' αὐτὸν οἰκτεῖραιμι παροινούντα καὶ τὸν οὕτω παρανοοῦντα ἐπὶ σωτηρίαν παρακαλέσαιμι σωφρονούσαν, ὅτι καὶ κύριος μετάνοιαν ἀμαρτωλοῦ καὶ οὐχὶ θάνατον ἀσπάζεται.

12.119. Ἦκε, ὦ παραπλήξ, μὴ θύρσω σκηριπτόμενος, μὴ κιττῶ ἀναδούμενος, ῥίψον τὴν μίτραν, ῥίψον τὴν νεβρίδα, σωφρόνησον· δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα. Ὅρος ἐστὶ τοῦτο θεῷ πεφιλημένοι, οὐ τραγωδίαις ὡς Κιθαιρῶν ὑποκείμενοι, ἀλλὰ τοῖς ἀληθείας ἀνακείμενοι δράμασιν, ὅρος νηφάλιον, ἀγναῖς ὕλαις σύσκιον· βακχεύουσι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ αἱ Σεμέλης «τῆς κεραυνίας» ἀδελφαί, αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγνον κρεανομίαν μνούμεναι, ἀλλ' αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλάι, τὰ σεμνὰ τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σῶφρονα. **(2.)** Ὁ χορὸς οἱ δίκαιοι, τὸ ἄσμα ὕμνος ἐστὶ τοῦ πάντων βασιλέως·

ψάλλουσιν αἱ κόραι, δοξάζουσιν τοῦ πάντων βασιλέως· ψάλλουσιν αἱ κόραι, δοξάζουσιν ἄγγελοι, προφήται λαλοῦσιν, ἦχος στέλλεται μουσικῆς, δρόμῳ τὸν θίασον διώκουσιν, σπεύδουσιν οἱ κεκλημένοι πατέρα ποθοῦντες ἀπολαβεῖν.

(3.) Ἡκέ μοι, ὦ πρέσβυ, καὶ σύ, τὰς Θήβας λιπῶν καὶ τὴν μαντικὴν καὶ τὴν βακχικὴν ἀπορρίψας πρὸς ἀλήθειαν χειραγωγῶ· ἰδού σοι τὸ ξύλον ἐπερείδουσαι δίδωμι· σπεῦσον, Τειρεσία, πίστευσον· ὄψει. Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου, δι' ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν· νύξ σε φεύξεται, πῦρ φοβηθήσεται, θάνατος οἰχήσεται· ὄψει τοὺς οὐρανοὺς, ὦ γέρον, ὁ Θήβας μὴ βλέπων.

12.120. Ὡ τῶν ἀγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὃ φωτὸς ἀκηράτου. Δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσαι, ἅγιος γίνομαι μούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται **(2.)** τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. Ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα· εἰ βούλει, καὶ σὺ μουῦ.

12.118.4. El Logos de Dios será tu piloto, y el Espíritu Santo te conducirá a los puertos de los cielos. Entonces contemplarás a Dios y serás iniciado en esos santos misterios y gozarás de lo que hay oculto en el cielo, que yo espero, de algo que “ni oído oyó, ni llegó a corazón alguno” (1 Cor. 2.9).

(5) “Me parece ver dos soles y dos Tebas” (Eur. Ba. 918s) decía uno celebrando a los ídolos en éxtasis báquico, borracho de ignorancia sin rebajar. Le compadecería de su embriaguez, y al que delira así le exhortaría a la salvación sensata, porque el Señor desea la conversión del pecador y no su muerte.

12.119. ¡Ven, demente, sin apoyarte en el tirso, sin coronarte con hiedra! ¡Tira ese turbante, arroja tu piel de cervato, reflexiona! Te mostraré al Logos y los misterios del Logos, por hablar según tu imagen. Este es el monte verdaderamente escogido por Dios, no materia para tragedias como el Citerón, sino consagrado a los dramas de la verdad, un monte sobrio y sombreado por bosques puros. En él no exultan en éxtasis báquico las hermanas de Sémele, la herida por el rayo, las ménades que se inician en el reparto impuro de la carne, sino las hijas de Dios, corderas hermosas que profetizan los solemnes ritos del Logos y forman un coro sensato. **(2)** El coro lo integran los justos y el canto es un himno al rey de todo. Las muchachas salmodian, los ángeles le glorifican, los profetas hablan, se extiende el eco de la música, prosiguen la carrera del tiaso y los elegidos se apresuran a recibir al Padre.

(3) Ven a mí, anciano, y tú deja Tebas y la adivinación y el culto báquico y déjate llevar de la mano hacia la verdad. Mira, te doy el madero para que te apoyes. ¡Date prisa, Tiresias, cree! ¡Verás! Cristo brilla más refulgente que el sol, por él los ojos de los ciegos vuelven a ver. La noche huirá de ti, el fuego te temerá, la muerte partirá. Verás el cielo, anciano, tu que no ves Tebas.

12.120. ¡Oh misterios verdaderamente santos! ¡Oh luz prístina! Como un daduco ilumino los cielos y a Dios, y al iniciarme me santifico, y el Señor hace de hierofante y mistagogo que marca con su sello al iniciado, y presenta al creyente al padre para que lo custodie eternamente. Estas son las fiestas báquicas de mis misterios. Si quieres, iníciate también tú.

5. Arnobio, *Adversus Nationes* 5.19-26.

19. *Bacchanalia etiam praetermittamus immania, quibus nomen Omophagiis Graecum est, in quibus furore mentito, et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus, atque ut vos plenos Dei numine ac majestate doceatis, caprorum reclamantium viscera, cruentatis oribus dissipatis. Nec non et Cypriae Veneris abstrusa illa initia praetereamus, quorum conditor indicatur Cinyras rex fuisse; in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici, et referunt phallos propitii numinis signa donatos. Oblivioni etiam Corybantia sacra donentur, in quibus sanctum illud mysterium traditur, frater trucidatus a fratribus, interempti ex sanguine apium natum, prohibitum mensis olus illud apponi, ne a manibus mortui inexpiabilis contraheretur offensio.*

Sed et illa desistimus Bacchanalia altera praedicare, in quibus arcana et tacenda res proditur insinuatque sacratis; ut occupatus puerilibus ludicris, distractus ab Titanibus Liber sit; ut ab iisdem membratim sectus, atque in ollulas conjectus ut coqueretur; quemadmodum Jupiter, suavitate odoris illectus, invocatus advolaverit ad prandium; compertaque re gravi grassatores obruerit fulmine, atque in imas Tartari praecipitaverit sedes. Cujus rei testimonium, argumentumque fortunae, suis prodidit in carminibus Vates Thracius; talos, speculum, turbines, volubiles rotulas, et teretes pilas, et virginibus aurea sumpta ab Hesperidibus mala.

20. *Ea erat nobis consilium praeterire, praetervehi illa etiam mysteria, quibus Phrygia initiatur, atque omnis gens illa, nisi nomen interpositum his Jovis prohiberet nos strictim injurias ejus ignominiasque transire: non quo nobis dulce sit tam foedis inequitare mysteriis, sed ut ipsis vobis promptum etiam atque etiam fiat, quid in eos congeratis injuriae, quorum profitemini vos esse custodes, vindices, veneratores. Quondam Diespiter, inquit, cum in Cererem matrem libidinibus improbis atque inconcessis cupiditatibus aestuaret, nam genitrix haec Jovis regionis ejus ab accolis traditur, neque tamen auderet id, quod procaci appetitione conceperat, apertissima vi petere, ingeniosas comminiscitur captiones: quibus nihil tale metuentem castitate imminueret genitricem: fit ex deo taurus, et sub pecoris specie subsessoris animum atque audaciam celans, in securam et nesciam repentina immittitur vi furens, agit incestius res suas, et prodita per libidinem fraude, intellectus et cognitus evolat: ardescit furiis atque indignationibus mater, spumat, anhelat, exaestuatur, nec fremitum continere tempestatemque irarum valens, ex continua passione Brimo deinceps ut appelletur, assumpsit: neque alia cordi est res ei, quam ut audaciam filii poenis, quibus potis est, persequatur.*

21. *Iupiter satagit fractus metu: nec quibus remediis leniat violatae animos, reperit: fundit preces, et supplicat: obstructae sunt dolentis aures: allegatur deorum universus ordo, nullius auctoritas tanta est, ut audiatur: ad postremum filius vias satisfactionis inquirens, comminiscitur remedium tale. Arietem nobilem bene grandibus cum testiculis deligit, exsecat hos ipse et lanato exiit ex folliculi tegmine. accedens maerens et summissus ad matrem et tantam ipse sententia condemnavisset se sua, in gremium proicit et iacit hos eius. virilitate pignoris visa sumit animum mitiorem et concepit fetus revocatur ad curam: parit mensem post decimum luculenti filiam corporis, quam aetas mortalium consequens modo Liberam modo Proserpinam nuncupavit. quam cum verveceus Iuppiter bene validam, floridam et suci esse conciperet plenioris, oblitus paulo ante quid malorum et sceleris esset adgressus et temeritatis quantum, redit ad prioris actus, et quia nefarium videbatur satis patrem cum filia comminus uxoria coniugatione misceri, in draconis terribilem formam migrat, ingentibus spiris pavefactam colligat virginem et sub obstentu fero mollissimis ludit atque adulatur*

amplexibus. fit ut ipsa de semine fortissimi compleatur Iovis, sed non eadem condicione qua mater; nam illa filium reddidit lineamentis descriptam suis, at ex partu virginis tauri specie fusa Iovalis monimenta pellaciae. auctorem aliquis desiderabit rei: tum illum citabimus Tarentinum notumque senarium, quem antiquitas canit dicens "taurus draconem genuit et taurum draco". ipsa novissime sacra et ritus initiationis ipsius, quibus Sebadiis nomen est, testimonio esse poterunt veritati, in quibus aureus coluber in sinum dimittitur consecratis, et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.

22. *Non esse arbitror necessarium sermone quoque hic multo, membra ire per singula, quantaeque insint in partibus pravis turpitudinum scatebrae flagitiorumque monstrare. Quis est enim mortalium vel exiguae humanitatis sensum ferens, qui non ipse pervideat, qualia sint haec omnia, quam scelerata, quam foeda, quantasque ignominias dii ferant ex ipsis mysteriorum sacris, et ex sacrorum originibus indecoris? Jupiter, inquit, exarsit in Cererem. Quid tantum, quaeso, de vobis Jupiter iste, quicumque est, meruit, quod genus est nullum probri infame, adulterium nullum, quod in ejus non caput velut in aliquam congeratis vilem luteamque personam? Matrimonii prodidit jus Leda: Jupiter esse dicitur auctor culpae. Virginitatem Danae custodire nequivit: furtum esse narratur Jovis. Ad mulieris nomen properavit Europa, expugnator pudicitiae idem esse jactatur. Alcmena, Electra, Latona, Laodamia, mille aliae virgines, ac mille matres, cumque illis Catamitus puer pudoris spoliatus est honestate: eadem ubique est Jupiter fabula, neque ullum turpitudinis genus est, in quo ejus non nomen consociatis libidinibus conseratis: ut videatur miserabilis prorsus nullam non esse causam ob aliam natus, nisi ut esset criminum seges, maledictorum materia, locus quidam expositus, in quem spurcitiae se omnes scenarum colluvionibus derivarent. Quem tamen si diceretis cum extraneis habuisse commercium foeminis, impia res quidem, sed tolerabilis esset maleactionis injuria. Etiamne in matrem, etiamne in filiam efferati pectoris appetitionibus adhinnivit? neque illum sanctitas, aut reverentia genitricis, horror etiam pignoris ex se sati, ab imagine potuit tam foedae cogitationis abducere?*

23. *Vellem itaque videre patrem illum deorum Iovem, aeternam rerum atque hominum potestatem, bubulis esse cohonestatum cornibus: hirsutas agitantem aures, contractis in unguulam gressibus ruminantem pallentes herbas, et ex parte postica caudam, suffragines, talos molli fimo perlitum, atque intestina proluvie delibutum. Vellem, inquam, videre, dicendum est enim saepius, torquentem illum sidera, et qui pallidas nationes fragore perterret et prosternit: consectantem vervecum greges, inspicientem testiculos arietinos, arripientem hos manu censoria illa atque divina, qua vibrare coruscus ignes, et saevire fulminibus suetus est: tum deinde secreta rimantem ferventi smila, summotisque arbitris circumjectas prolibus diripientem membranulas, ferventique adhuc matri velut quasdam infulas eliciendae miserationis offerentem; deductum, pallidum, saucium, simultantem doloris cruces, et ad fidem facto faciendam, arietino sanguine coinquinatum, et mendacia vulneris laneis fasceis, linteolisque contectum. Hoccine audiri, et perlegi sub mundi hoc axe? et eo, qui haec tractant, existimari se velle pios, sanctos, religionumque custodes? Estne aliquod sacrilegium hoc majus; aut ulla gens inveniri tam irreligiosis potest opinionibus praedita, quam quae talia credit, aut accipit, aut sacrorum intimis in mysteriis, prodit? Jupiter ille, quicumque est, si sentiret se esse, aut si ullo sensu afficeretur injuriae, nonne digna res esset, propter quam iratus, et percitus terram nostris subduceret gressibus, solis lumina extingueret atque lunae, quinimmo res omnes in antiquae speciem confunderet unitatis?*

24. *Sed non sunt, inquit, reipublicae nostrae haec sacra. Quisnam istud dicit, aut quis reponit? Romanus, Gallus, Hispanus, Afer, Germanus, aut Siculus? Et quid adjuvat causam, si vestra haec non sunt, cum qui ea conficiunt, sint vestrarum partium? aut*

quid refert, utrumne ea probetis, nec ne: cum quae vestra sint propria, aut simili foeditate, aut turpitudinis genere reperiantur esse majore? Vultis enim consideremus mysteria et illa divina, quae Thesmophoria nominantur a Graecis: quibus gente ab Attica sancta illa pervigilia consecrata sunt, et pannychismi graves? Vultis, inquam, videamus, quas origines habeant, quasve causas, ut Athenas etiam probemus, ipsas humanitatis artibus, studiisque pollentes, tam in deos dicere contumeliosa, quam dicitent alii: nec minora ab his probra, quam caeteris objiciantur a vobis, religionis sub specie publicari? Quodam, inquit, tempore cum in Siciliae pratulis purpureos legeret nondum mulier flores, et adhuc virgo Proserpina: cumque illam per floream messem huc atque illuc passim lectionis cupiditas avocaret, per profundae altitudinis specum rex prosiliens Manium, raptam virginem secum vehit, et terrarum absconditur successibus rursus. Quod cum factum nesciret Ceres, nec filia esset ubinam gentium, suspicaretur, intendit animum perditam toto in orbe conquirere: sumit faces geminas flammis comprehensas Aetneis, quibus sibi praelucens, pergat ire quaesitum terrarum in regionibus cunctis.

25. *In istius conquisitionis errore eleusinos etiam pervehitur fines; pagi istud est nomen regione in Attica constituti: qui illud temporis has partes incolebant terrigenae, quibus nomina haec fuerant: Baubo, Triptolemus, Eubuleus, Dysaulus, Eumolpus, boum jugator Triptolemus, capellarum Dysaulus custos, Eubuleus porcorum, gregis lanitii Eumolpus: a quo et gens fluit Eumolpidarum, et ducitur clarum illud apud Cecropios nomen, et qui postea floruerunt Caduceatores, Hierophantae, atque Praecones. Igitur Baubo illa, quam incolam diximus eleusini fuisse pagi, malis multiformibus fatigatam accipit hospitio Cererem: adulatur obsequiis mitibus: reficiendi corporis rogat curam ut habeat: sitienti adoris oggerit potionem cinnum, cyceonem quam nuncupat Graecia: aversatur, et respuit humanitatis officia moerens dea, nec eam fortuna perpetitur valetudinis meminisse communis. Rogat illa, atque hortatur contra, sicut mos est in hujusmodi casibus, ne fastidium suae humanitatis assumat: obstinatissime durat Ceres, et rigoris indomiti pertinaciam retinet. Quod cum saepius fieret, neque ullis quiret obsequiis ineluctabile propositum fatigari, vertit Baubo artes, et quam serio non quibat allicere, ludibriorum statuit exhilarare miraculis. partem illam corporis, per quam secus foemineum et sobolem prodere, et nomen solet acquirere generi, eam longiore ab incuria liberat, facit sumere habitum puriorem, et in speciem levigari nondum duri atque striculi pusionis: redit ad deam tristem, et inter illa communia, quibus moris est frangere ac temperare moerores, retegat se ipsam: atque omnia illa pudoris loca revelatis monstrat inguinibus: atque pubi affigit oculos diva, et inauditi specie solaminis pascitur. Tum diffusior facta per risum, aspernatam sumit atque ebibit potionem: et quod diu nequivit verecundia Baubonis exprimere, propudiosi facinoris extorsit obscoenitas.*

26. *Calumniari nos improbe si quis forte hominum suspicatur, libros sumat Threicivatis, quos antiquitatis memoratis esse divinae: et inveniet nos nihil neque callide fingere, neque quo sint risui deum quaerere atque efficere sanctitates: ipsos namque in medio ponamus versus quos Calliopes filius ore edidit graeco, et cantando per saecula generi, publicavit humano: "Sic effata, sinu vestem contraxit ab imo, / objecitque oculis formatas inguinibus res, / quas cava succutiens Baubo manu, nam puerilis ollis vultus erat, plaudit, contrectat amice. / Tum dea defigens augusti luminis orbes, / tristitias animi paulum mollita reponit: / inde manu poculum sumit, risuque sequenti". Quid Erichtheo sati, quid cives Minervii dicitis? Avet animus scire, quibus sitis eloquiis tam periculosa negotia defensuri, vel artibus habeatis, quibus tam confossis salutem dare personis, vulneribus, atque causis. Non est ista falsa suspectio, nec delatione appetimini*

calumniosa: Eleusiniorum vestrorum notas et origines producunt turpes, et antiquarum elogium litterarum: ipsa denique symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis: «Ieiunavi, atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsi, et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli.»

19. Omitiremos también aquellas crueles Bacanales, cuyo nombre griego es omofagia, durante las cuales con furor simulado, privados de la salud de la razón, os envolvéis en serpientes y, para demostrar que estáis llenos del poder majestuoso del dios, despedazáis con la boca llena de sangre las vísceras de los machos cabríos bramantes. Dejamos de lado, también, aquellas complicadas iniciaciones de la Venus Cipria cuyo fundador se dice que fue el rey Cíniras, durante las cuales los participantes ofrecen a la diosa una cierta suma de dinero, como a una meretriz, y recibían a cambio falos dados como signos de que la divinidad era propicia. Olvidemos incluso las ceremonias de los coribantes en las que se narra aquel santo misterio: un hermano fue muerto a manos de sus hermanos, y de la sangre del muerto nace el apio, planta que no puede llevarse a la mesa para no ofender irreparablemente a los Manes del muerto. Y también desistimos de hablar de aquellas otras bacanales en las cuales un secreto arcano se revela y manifiesta a los iniciados: cómo Líber, ocupado en sus juegos pueriles, fue despedazado por los Titanes; cómo fue cortado miembro a miembro por ellos mismos y arrojado en ollas para ser cocido, cómo Júpiter, atraído por el delicado olor, voló sin ser invitado al banquete y, conocido el delito, hirió a los asesinos con el rayo y los precipitó en la parte más honda del Tártaro. Como evidencia y prueba de su mala suerte el poeta tracio nos dejó en sus versos los dados, el espejo, los trompos, los aros, las pelotas esféricas, las manzanas de oro tomadas de las doncellas Hespérides.

20. Teníamos la intención de omitir y dejar en el anonimato también aquellos misterios en los que fue iniciada Frigia y todo aquel pueblo, si el nombre de Júpiter a ellos unido no nos prohibiese estrictamente pasar por alto sus injurias e ignominias, y no por el hecho de que nos resulte agradable remover tan feos misterios, sino para que aparezca siempre más claro, una y otra vez, qué tipo de injurias acumuláis contra aquellos de quienes os constituís en custodios, defensores, veneradores. En cierta ocasión, dicen, Júpiter, abrasándose en malvadas pasiones y en deseos ilícitos por su madre Ceres (pues los habitantes de esta región cuentan que ella dio a luz a Júpiter), y no atreviéndose a llegar abiertamente con la violencia a aquello que había concebido con perverso apetito, trama un plan ingenioso para violar la castidad de su madre, que no temía nada semejante; se convierte de dios en toro y, escondiendo bajo la forma de la bestia el ánimo audaz del seductor, se lanza con una fuerza repentina, furibundo, contra ella, tranquila e incauta; sacia, incestuoso, sus deseos y, desvelado el engaño por la pasión, reconocido y descubierto, se pone en fuga. La madre arde de fura e indignación, echa espuma, jadea, rehierve y no pudiendo ya más reprimir la rugiente tempestad de la ira, llevada de su continuo dolor, toma el nombre de Brimó y no tiene otra cosa en el corazón que castigar como pueda la audacia de su hijo.

21. Júpiter anda muy atareado, muerto de miedo, y no encuentra remedios con los que pueda aplacar los ánimos de la violada. Ruega, suplica: los oídos de la doliente están cerrados. Intercede toda la asamblea de los dioses: ninguno reúne tanta autoridad como para que se le escuche. por último el hijo, buscando vías de darle satisfacción, piensa en el siguiente remedio: elige un carnero hermoso con testículos grandes, los corta él mismo y los despoja de la cobertura lanosa del folículo. Acercándose triste y sumiso a su madre, y como si se hubiese condenado a sí mismo por convicción propia, los arroja en su regazo. Vista la virilidad de la prenda, toma un ánimo más dulce y se dedica a

cuidar del feto ya concebido; a los diez meses da a luz una hija de cuerpo espléndido a la que la generación siguiente de los mortales llamó Libera o Proserpina.

Júpiter, bajo la forma de un carnero, viéndola así de vigorosa, florida y rebosante de salud, habiéndose olvidado de qué clase de males y de crímenes y de con cuánta temeridad los había cometido poco ha, vuelve a su antigua actitud, y como le parecía bastante vergonzoso unirse él, siendo padre, a su hija como si fuese su mujer, toma la terrible forma de una serpiente, envuelve a la virgen llena de terror en enormes espirales y, bajo aquel feroz aspecto, juega y la acaricia con dulcísimos abrazos. Sucede que también ella queda embarazada del semen del gallardísimo Júpiter, pero no del mismo modo que la madre; pues aquélla tuvo una hija que se le parecía en sus facciones, mientras que del parto de la virgen nace un monstruo con apariencia de toro, en recuerdo de la incontinencia de Júpiter. Alguien querrá saber cuál es el autor de la fábula. entonces citaremos aquel conocido senario tarentino que canta la antigüedad diciendo: “el toro engendró una serpiente, y la serpiente un toro”.

Podrán, en fin, testimoniar la verdad las ceremonias sagradas y los ritos de iniciación que se llaman sebadios, en los cuales una culebra de oro se arroja en el seno de los iniciados y se retira, después, de las partes interiores y más bajas.

22. No creo necesario extenderme también aquí sobre cada uno de los elementos y demostrar cuán grandes manantiales de torpezas y oprobios se esconden en cada particular. ¿Cuál es el mortal que tenga un mínimo sentido de humanidad que no vea por sí mismo de qué calidad son todas estas cosas, cuán criminosas, cuán indecentes, y cuántas ignominias recaen sobre los dioses de sus propios ritos místéricos y de los torpes orígenes de las ceremonias sagradas?

“Júpiter –se dice– e inflamó de amor por Ceres” ¿Qué os ha hecho, pregunto, este Júpiter, quienquiera que él sea, que no hay clase alguna de oprobio, de infamia, ningún adulterio que no le hagáis caer sobre su cabeza como si fuese una persona vil y abyecta? Leda traicionó la obligación de su matrimonio: se dice que fue Júpiter el responsable de su culpa. Dánae no pudo custodiar su virginidad; se dice que Júpiter fue el ladrón. Europa se hizo acreedora del nombre de mujer muy pronto: según se dice, fue él mismo el corruptor de su pudor. Alcmena, Electra, Latona, Laodamía y otras mil vírgenes y mil madres, y con ellas el adolescente Catamito, fueron despojados de la honestidad de su pudor. En todas partes la fábula es la misma: Júpiter. Y no hay forma de depravación en que no unáis su nombre a las pasiones asociadas con él, de manera que parece que el desgraciado no ha nacido por ningún otro motivo que para convertirse en sede de los delitos, objeto de injurias, una clase de lugar abierto al que van a parar todo tipo de porquerías en medio del lodazal de las sentinas.

Sin embargo, si dijerais que tuvo relaciones con mujeres no consanguíneas, sería, sí, una cosa impía, pero la injuria de vuestra mordacidad sería tolerable. ¿Y también a la madre, también a la hija anheló con el deseo de un ánimo desenfrenado, y no bastaron para alejarlo e su impío pensamiento ni la santidad o la reverencia de la madre, ni el sagrado respeto de la hija nacida de sí?

23. Me gustaría ver al padre de los dioses, Júpiter, eterno poder de las cosas y de los hombres, adornado con cuernos de bueyes, moviendo las orejas hirsutas, y con pies convertidos en pezuñas, rumiando las hierbas agostadas, y en la parte posterior una cola, perniles, tobillos, untado con un blando estiércol y salpicado de suciedad intestinal.

Querría, digo, ver (pues ha de decirse más frecuentemente) a aquel Júpiter, que hace girar las estrellas y que con su tronar aterroriza y espanta a las naciones temerosas, siguiendo un rebaño de carneros, observando los testículos, aferrándolos con aquella mano censoria y divina con la que está acostumbrado a arrojar fuegos bermejeantes y a

encolerizarse con rayos, buscando entonces, a continuación, un lugar secreto y, alejados de todo tipo de testigos, arrancando las membranas extendidas en torno al miembro, ofreciéndolo después a la madre, todavía airada, como ínfulas para impetrar misericordia: derrotado, pálido, herido, simulando las punzadas del dolor, manchado de sangre de carnero para hacer más fidedigno el hecho, cubierto de vendas de lana y paños de lienzo para fingir que estaba herido.

¿Puede oírse leerse esto bajo la bóveda del cielo? Y quienes tratan tales argumentos quieren que se les estime como piadosos, santos custodios de los cultos? ¿Hay algo más sacrílego que esto, o puede encontrarse alguna mente tan embebida de opiniones irreverentes como aquella que admite tales cosas, las acoge o las pone entre los misterios más secretos de los ritos sagrados?

En cuanto a aquel Júpiter, quienquiera que sea, si tuviese conciencia de sí, o se sintiese de algún modo ofendido, no sería justo que, airado y excitado, nos rasgase la tierra debajo de nuestros pies, hiciese extinguir las luces del sol y de la luna e incluso vlviese a confundir todas las cosas bajo el aspecto del caos primigenio?

24. “Pero estos ritos sagrados –dicen– no pertenecen a nuestro estado”

¿Quién dice esto, quién replica así? ¿Un romano, un galo, un hispano, un africano, un germano, o un siciliano? ¿Y en qué favorece a vuestra causa el que los ritos no sean vuestros cuando aquellos que los cumplen son de vuestra parte? ¿Qué importa si vosotros los aprobáis o no, cuando se sabe que los vuestros son de la misma indecencia, o de un género de torpeza mayor? ¿Queréis que nosotros consideremos, por ejemplo, también aquellos divinos misterios que los griegos llaman Tesmoforias, durante las cuales la población ática celebra sacras vigiliyas y solemnes velas antas en toda una noche? ¿Queréis, prosigo, que veamos qué orígenes tienen y qué causas, para demostraros que los mismos atenienses, famosos por sus artes y sus estudios de humanidades, ofenden a los dioses igualmente que otros, y que divulgan ultrajes no menores que vosotros bajo el pretexto de la religión?

Cuentan que una vez, mientras Proserpina virgen, todavía no mujer, escogía flores purpúreas sobre los campos de Sicilia, y como la llevase aquí y allí por todas partes, a través de aquel florido prado, el deseo de recogerlas, el rey de los Manes, saliendo improvisadamente de una cueva de gran profundidad, arrastra a la raptada virgen consigo y se esconde de nuevo en los antros del suelo. Ceres, sin saber lo ocurrido y sin sospechar en dónde estaba su hija, decide rastrear a la infeliz, perdida, por todo el mundo; toma un par de antorchas encendidas con las llamas del Etna y, alumbrándose con ellas, se pone en camino para buscarla en todas las regiones de la tierra.

25. Mientras vagaba en esta búsqueda llega a los territorios eleusinos. Es ése el nombre de una región del Ática. Lo habitaban en aquel tiempo cinco aborígenes que se llamaban Baubo, Triptólemo, Eumolpo, Eubuleo, Disaules: Triptólemo ponía el yugo a los bueyes; Disaules cuidaba las cabras; Eubuleo, los cerdos; Eumolpo, la grey lanosa, de la que toma su origen la estirpe de los Eumólpidas y se deriva un nombre famoso entre los cecropios, y que más tarde tendrían fama como embajadores, hierofantes, heraldos. Entonces Baubo, aquella de la que hemos dicho que habitaba una aldea de Eleusis, acoge en casa a Ceres exhausta por tal cantidad de desgracias, la halaga con suaves obsequios, le ruega que procure dar un solaz a su cuerpo, y le ofrece para el ardor e su sed una bebida compuesta de diversas sustancias que los griegos llaman ciceón. La diosa, llena de dolor, rechaza y rehúsa las gentiles atenciones de su amabilidad, y su infortunio no le permite acordarse de los ordinarios cuidados de su salud. pero la otra insiste y, como sucede en tales casos, la exhorta a no despreciar su cortesía. Ceres permanece obstinadísima, y se mantiene tozuda en su rigor inflexible. Después de

muchas tentativas y como su irrevocable propósito no pudo ser derrumbado por ningún tipo de atenciones, Baubo cambia de táctica, y a la que no podía convencer con medios serios, trata de alegrarla con espectáculos grotescos. Pone fin al prolongado descuido de aquella parte del cuerpo a través de la cual las mujeres dan a luz y reciben el nombre de madres; le da un aspecto más puro, lo deja semejante al de un muchacho, un pequeño histrión, todavía no robusto. Vuelve a la diosa triste y, mientras repite expresiones comunes con las que es costumbre quebrar y atemperar los sufrimientos, se desnuda y, puestas al descubierto, las ingles, exhibe todas aquellas partes pudendas. La diosa fija los ojos en el pubis y se alimenta de aquella inaudita clase de solaz: después, ya más serena por la risa, toma y bebe la bebida antes rehusada, y lo que no pudo conseguir durante mucho tiempo el respeto de Baubo, lo obtiene la obscenidad de un acto vergonzoso.

26. Si por casualidad alguien sospecha que nosotros esparcimos pérfidas calumnias, tome los libros del poeta tracio, los cuales afirmáis que son de una antigüedad divina, y encontrará que no estamos inventando nada con malicia ni intentamos ni procuramos hacer objeto de risa la santidad de los dioses. Así pues, pondremos sobre la mesa aquellos mismos versos que el hijo de Calíope compuso en griego y con su canto hio públicos a la raza humana a través de los siglos:

“Dichas estas palabras, recogió el vestido del suelo, y ofreció a los ojos todas las partes escondidas en las ingles: después Baubo, agitándolas con la mano doblada (pues tenían apariencia pueril) las toca, las palpa cariñosamente. Fijando allí la diosa las pupilas de sus majestuosos ojos y calmándose un poco, depones las tristezas de su ánimo: después toma en su mano la copa y estallando en carcajadas, bebe, contenta, toda la mezcla del ciceón”.

¿Qué decís, ingeniosos Erecteidas, vosotros ciudadanos de Minerva? Arde el ánimo en saber con qué elocuencia defenderéis hechos tan peligrosos, con qué arte podréis dar ayuda a personas acribilladas por heridas y problemas. No es una recriminación falsa y no se os acusa con una delación calumniosa. Estos bien conocidos versos ponen de manifiesto los orígenes también conocidos y torpes de vuestros misterios eleusinos, como así los elogios de la antigua literatura, y en fin, las mismas fórmulas rituales con las que respondéis al recibir los objetos sagrados: “He ayunado y bebido el ciceón; lo he tomado de la cesta y lo he puesto en el canasto; lo he tomado de nuevo y he vuelto a ponerlo en la cestilla” (traducción de C. Castroviejo, BAC 2003, ligeramente modificada).

6. Fírmico Materno, *De Errore* 6.1-5.

1. Sic sunt, sacratissimi imperatores, elementa a perditis hominibus consecrata. Sed adhuc supersunt aliae superstitiones quarum secreta pudenda sunt: Liberi et Liberae, quae omnia sacris sensibus vestris specialiter intimanda sunt, ut et in istis profanis religionibus sciatis mortes esse hominum consecratas. Liber itaque Jovis fuit regis scilicet Cretici. Hic cum fuisset adultera matre progenitus, nutriebatur apud patrem, studiosius quam decebat. Uxor Jovis, cui Junoni fuit nomen, novercalis animi furore commota, ad necem infantis omnifariam parabat insidias. Proficiscens peregre pater, quia indignationes tacitas sciebat uxoris, ne quid ab irata muliere dolo fieret, idoneis (sicut sibi videbatur) custodibus tutelam credit filii. Tunc Juno, opportunum insidiarum nacta tempus, et ex hoc fortius inflammata, quia proficiscens pater et solium regni puero tradiderat et sceptrum, custodes primum regalibus praemiis muneribusque corruptit, deinde satellites suos, qui Titanes vocabantur, in interioribus regiae locat

partibus, et crepundiis ac speculo affabre facto animos ita pueriles illexit, ut desertis regniis sedibus ad insidiarum locum puerilis animi desiderio duceretur. Illic interceptus trucidatur. Et ut nullum posset necis inveniri vestigium, particulatim membra conscissa satellitum sibi dividit turba. Tunc, ut huic facinori aliud facinus adderetur, quia vehementer tyranni crudelitas timebatur, decocta variis generibus pueri membra consumunt, ut humani cadaveris, inauditis usque in illum diem epulis, vescerentur. Cor visum sibi soror servat, cui Minerva fuit nomen, quia et ipsa sceleris fuit particeps, et ut manifestum esset delationis indicium, et ut haberet unde furentis patris impetum mitigaret. Reverso Jovi filia ordinem facinoris exponit. Tunc pater funesta calamitate cladis et acerba luctus atrocitate commotus, Titanes quidem vario genere suppliciorum excruciatos necat. Nec praetermissum est in ultione filii aut tormentum aliquod aut poena, sed per omnia poenarum genera bacchatus, necem qualitercumque filii vindicavit, affectu quidem patris, sed tyrannica potestate. Tunc quia diutius pater ferre lugentis animi tormenta non poterat, et quia dolor ex orbitate veniens nullis solatiis mitigabatur, imaginem ejus ex gypso, plastico opere perfecit, et cor, ex quo facinus fuerat, sorore deferente, detectum, in ea parte plastae collocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata. Post haec pro tumulo exstruit templum, et paedagogum pueri constituit sacerdotem. Huic Silenus fuit nomen. Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt, et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit, aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta sylvarum clamoribus dissonis ejulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum, sed per insaniam crederetur: praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat; tiliarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur. Sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est, qui habere non potuit sepulturam.

1. Así, sacratísimos emperadores, los elementos han sido divinizados por hombres corrompidos. Pero sobreviven aún otras supersticiones cuyos secretos deben exponerse: los misterios de Liber y Liber deben ser especialmente expuestos a vuestra santa inteligencia, para que también sepáis que en estos cultos profanos se han divinizado muertes de hombres.

Liber era hijo de Júpiter, es decir, del rey de Creta. Al ser engendrado por una madre adúltera, fue educado en casa de su padre con más mimo del debido. La mujer de Júpiter, que se llamaba Juno, llevada por la inquina del alma de madrastra, maquinaba insidias para provocar de cualquier modo la muerte del niño.

2. Al partir el padre de viaje, como conocía la secreta irritación de su mujer, para evitar alguna celada de mujer airada, confiaba la tutela de su jujo a guardianes que le parecían seguros. Entonces Juno, aprovechando la ocasión oportuna para sus insidias, y aún más irritada porque al partir el padre había entregado el trono y el cetro de su reino al niño, soborna primero a los guardianes con regalos y presentes, después coloca a sus propios sicarios, que se llamaban Titanes, en las partes más escondidas del palacio real, y con juguetes y un espejo fabricado con gran arte se ganó de tal modo la voluntad del niño que éste se dejó llevar por el capricho de su carácter infantil a las zonas desiertas del palacio y al lugar de la conspiración.

3. Allí es capturado y muerto, y para que no pueda encontrarse ninguna huella del crimen la banda de sicarios se reparte los miembros divididos. Entonces, para añadir otro crimen a éste, como tenían un terrible temor a la crueldad del tirano, se comen los miembros de niño cocinados de diversas maneras, de modo que devoraron un cadáver humano, banquete hasta entonces inaudito. La hermana, cuyo nombre era Minerva, se

guarda el corazón que le había tocado en el reparto, para tener una prueba manifiesta de su delación y tener algo con que aplacar la ira del padre enfurecido. Cuando vuelve Júpiter, la hija le expone punto por punto el crimen.

4. Entonces el padre, horrorizado por la funesta calamidad del crimen y por la atrocidad del amargo duelo, mata a los Titanes con suplicios de diverso tipo, y no omite ningún tormento ni castigo en venganza de su hijo, sino que con una furia de bacante vengó la muerte de su hijo, o de quien fuera, con todo tipo de suplicios, sin duda con amor de padre, pero con despótica tiranía. Entonces, como el padre no podía soportar más tiempo los tormentos de su ánimo entristecido y como ninguna distracción mitigaba el dolor de la pérdida, hizo modelar su estatua en yeso y el artesano puso el corazón del niño, a partir del cual había sido descubierto el crimen gracias a la delación de la hermana, en la parte de la estatua donde se formaron las líneas del pecho. Después Júpiter le construye un templo como tumba e instituyó al maestro del niño como su sacerdote.

5. Éste se llamaba Sileno. Los cretenses, para aplacar la crueldad de su tirano enfurecido, instituyeron días festivos por la muerte y organizan un culto anual con una consagración cada dos años, haciendo punto por punto lo que el niño hizo o sufrió al morir. Devoran un toro vivo con los dientes, reviviendo en conmemoraciones anuales el salvaje banquete, y lanzando clamores horribles por los lugares ocultos de los bosques, fingen la locura del espíritu enfurecido, para que parezca que el crimen no se hace por engaño sino por demencia. Se lleva la cesta en la que la hermana escondió en secreto el corazón, y se rememora, con el sonido de las flautas y el estrépito de címbalos, los juguetes con que el niño fue engañado. ¡Así la plebe servil en honor de un tirano hace dios al que no pudo tener sepultura!

7. a) Atenágoras, *Legatio pro Christianos* 18.2-19.1.

ἐκεῖνο τοῖνυν σκέψασθέ μοι πρὸ τῶν ἄλλων. οὐκ ἐξ ἀρχῆς, ὡς φασιν, ἦσαν οἱ θεοί, ἀλλ' οὕτως γέγονεν αὐτῶν ἕκαστος ὡς γιγνόμεθα ἡμεῖς· καὶ τοῦτο πᾶσιν αὐτοῖς ξυμφωνεῖται, Ὅμηρου μὲν γὰρ λέγοντος

Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν,

Ὀρφέως δέ, ὃς καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν πρῶτος ἐξηῦρεν καὶ τὰς γενέσεις διεξῆλθεν καὶ ὅσα ἑκάστοις πέπρακται εἶπεν καὶ πεπίστευται παρ' αὐτοῖς ἀληθέστερον θεολογεῖν, ᾧ καὶ Ὅμηρος τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἔπεται, καὶ αὐτοῦ τὴν πρώτην γένεσιν αὐτῶν ἐξ ὕδατος συνιστάντος

Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

(4.) ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῶον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἑρακλῆς καὶ Χρόνος.

(5.) οὗτος ὁ Ἑρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ὦον, ὃ συμπληρούμενοι ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη. τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ Οὐρανοῦ εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν Γῆ· προῆλθε δὲ καὶ θεὸς † γῆ δισώματος. (6.) Οὐρανοῦ δὲ Γῆ μιχθεὶς γεννᾷ θηλείας μὲν Κλωθῶ, Λάχεσιν, Ἄτροπον, ἄνδρας δὲ Ἑκατόγχειρας Κότπον, Γύγην, Βριάρεων καὶ Κύκλωπας, Βρόντην καὶ Στερόπην καὶ Ἄργην· οὓς καὶ δῆσας κατεταρτάρωσεν, ἐκπεσεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν παίδων τῆς ἀρχῆς μαθῶν. διὸ καὶ ὀργισθεῖσα ἡ Γῆ τοὺς Τιτᾶνας ἐγέννησεν·

Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα,

οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπῖκλησιν καλέουσιν,

οὐνεκα τισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.

19. Αὕτη ἀρχὴ γενέσεως περὶ τοὺς κατ' αὐτοὺς θεοὺς τε καὶ τῷ παντί. †ἐκεῖνο τοῖνυν σκέψασθε· ἕκαστον γὰρ τῶν τεθεολογημένων, ὡς τὴν ἀρχὴν ἔχει, οὕτως δεῖ καὶ φθαρτὸν εἶναι†. εἰ γὰρ γεγόνασιν οὐκ ὄντες, ὡς οἱ περὶ

αὐτῶν θεολογοῦντες λέγουσιν, οὐκ εἰσὶν· ἢ γὰρ ἀγένητόν τι, καὶ ἔστιν αἰδίον, ἢ γενητόν, καὶ φθαρτόν ἔστιν.

Así pues, hacedme el favor de considerar esto ante todo: los dioses no han existido, como dicen, desde el principio, sino que cada uno de ellos ha nacido como nacemos nosotros. Y en esto todos están de acuerdo. Dice Homero:

“Οcéano, origen de los dioses, y la madre Tetis” (*Il.* 14.301).

Y Orfeo, que fue quien descubrió primero sus nombres y explicó los principios y dijo cuanto ha hecho cada uno y al que ellos creen el teólogo más verdadero, y al que sobre todo Homero sigue en muchas cosas sobre los dioses, también él establece el primer origen de éstos a partir del agua:

“Οcéano, que es el origen de todos”

Pues según él el agua fue principio de todo y del agua se formó fango, y de ambos nació un animal, una serpiente que tenía una cabeza de león y otra de toro, y entre medias de ellos la cara de un dios, cuyo nombre es Heracles y Crono. Este Heracles engendró un huevo descomunal que, lleno de la fuerza del que le había engendrado, se partió en dos por el frotamiento. La parte superior se convirtió en el Cielo: y la que se fue para abajo, en la Tierra: y salió un dios bicórpore. Y Cielo unido a Tierra engendran como hembras a Cloto, Láquesis y Atropo, y como varones a los Centímanos Coto, Giges y Briareo, y a los Cíclopes Brontes, Estéropes y Arges. Pero al enterarse de que había de ser desposeído del poder por sus propios hijos, tras encadenarlos los arrojó a lo profundo del Tártaro. Irritada por ello la Tierra engendró a los Titanes:

“A los hijos de Cielo parió la augusta Tierra,

a los que, es sabido, llaman también por sobrenombre Titanes, porque tomaron venganza del gran Cielo estrellado”. (*OF* 83)

Tal es el principio del origen, no sólo de los que según ellos son dioses, sino del universo. Considerad, pues, este punto: que cada uno de esos a quienes se atribuye la divinidad, como tiene principio, también es forzoso que sea corruptible. Porque si han nacido sin ser, como dicen los que teologizan sobre ellos, no son; porque una cosa es increada y por consiguiente eterna o creada y corruptible.

b) Atenágoras, *Legatio pro Christianos* 20

20. Εἰ μὲν οὖν μέχρι τοῦ φῆσαι γεγονέναι τοὺς θεοὺς καὶ ἐξ ὕδατος τὴν σύστασιν ἔχειν τὸ ἀπίθανον ἦν αὐτοῖς τῆς θεολογίας, ἐπιδεικνύσας ὅτι οὐδὲν γενητόν ὃ οὐ καὶ διαλυτόν, ἐπὶ τὰ λοιπὰ ἂν παρεγενόμην τῶν ἐγκλημάτων.

(2.) ἐπεὶ δὲ τοῦτο μὲν διατεθείκασιν αὐτῶν τὰ σώματα, τὸν μὲν Ἑρακλέα, ὅτι θεὸς δράκων ἐλικτός, τοὺς δὲ Ἑκατόγχειρας εἰπόντες, καὶ τὴν θυγατέρα τοῦ Διός, ἣν ἐκ τῆς μητρὸς Ῥέας † καὶ Δήμητρος ἢ δημήτορος τὸν αὐτῆς ῥέπαιδοποίησατο, δύο μὲν κατὰ φύσιν εἶπον ἔχειν ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπὶ τῷ μετώπῳ δύο καὶ προτομὴν κατὰ τὸ ὄπισθεν τοῦ τραχήλου μέρος, ἔχειν δὲ καὶ κέρατα, διὸ καὶ τὴν Ῥεάν φοβηθεῖσαν τὸ τῆς παιδὸς τέρας φυγεῖν οὐκ ἐφείσαν αὐτῇ τὴν θηλήν, ἔνθεν μυστικῶς μὲν Ἀθηλαῖ κοινῶς δὲ Φερσεφόνη καὶ Κόρη κέκληται, οὐχ ἢ αὐτὴ μὲν Ἀθηλαῖ κοινῶς δὲ Φερσεφόνη καὶ Κόρη κέκληται, οὐχ ἢ αὐτὴ οὖσα τῇ Ἀθηλαῖ τῇ ἀπὸ τῆς κόρης λεγομένη· **(3.)** τοῦτο δὲ τὰ πραχθέντα αὐτοῖς ἐπ’ ἀκριβὲς ὡς οἴονται διεξεληλύθασι, Κρόνος μὲν ὡς ἐξέτεμεν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέρριψεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἄρματος καὶ ὡς ἐτεκνοκτόνει καταπίνων τῶν παίδων τοὺς ἄρσενας, Ζεὺς δὲ ὅτι τὸν μὲν πατέρα δήσας κατεταρτάρωσεν, καθὰ καὶ τοὺς υἱεῖς ὁ Οὐρανός, καὶ πρὸς Τιτάνας περὶ τῆς ἀρχῆς ἐπολέμησεν καὶ ὅτι τὴν μητέρα Ῥεάν ἀπαγορεύουσιν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε, δρακαίνης δ’ αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἑρακλειωτικῷ ἄμματι ἐμίγη (τοῦ σχήματος τῆς μίξεως σύμβολον ἢ τοῦ

Ερμού ῥάβδος], εἶθ' ὅτι Φερσεφόνη τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ· **(4.)** ἀνάγκη κἂν τοσοῦτον εἶπelin· τί τὸ σεμνὸν ἢ χρηστὸν τῆς τοιαύτης ἱστορίας, ἵνα πιστεύσωμεν θεοὺς εἶναι τὸν Κρόνον, τὸν Δία, τὴν Κόρη, τοὺς λοιπούς; αἱ διαθέσεις τῶν σωμάτων/ καὶ τίς ἂν ἄνθρωπος κεκριμένος καὶ ἐν θεωρίᾳ γεγωνὺς ὑπὸ θεοῦ γεννηθῆναι πιστεῦσαι ἔχιδναν—Ὀρφεύς·

ἂν δὲ Φάνης ἄλλην γενεὴν τεκνώσατο δεινὴν
νηδύος ἐξ ἱερῆς, προσιδεῖν φοβερῶπον ΛΕχιδναν,
ἧς χαίται μὲν ἀπὸ κρατὸς καλὸν τε πρόσωπον
ἦν ἐσιδεῖν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη φοβεροῖο δράκοντος
αὐχένος ἐξ ἄκρου—

ἢ αὐτὸν τὸν Φάνητα δέξαιτο, θεὸν ὄντα πρωτόγονον (οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ἐκ τοῦ ὤου προχυθείς], ἢ σῶμα ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος ἢ καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ Διός, ὅπως ὁ Ζεὺς ἀχώρητος γένοιτο;**(5.)** εἰ γὰρ μηδὲν διενειηνόχασιν τῶν φαυλοτάτων θηρίων (δῆλον γὰρ ὅτι ὑποδιαλλάσσειν δεῖ τῶν γηίνων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ὕλης ἀποκρινομένων τὸ θεῖον), οὐκ εἰσὶν θεοί. τί δὲ καὶ πρόσμιεν αὐτοῖς, ὧν κτηνῶν μὲν δίκην ἔχει ἢ γένεσις, αὐτοὶ δὲ θηριόμορφοι καὶ δυσειδεῖς;

Si lo increíble de su teología se limitara a decir que los dioses nacen y tienen su constitución del agua, una vez que he demostrado que no hay nada creado que no sea también disoluble, pasaría al resto de reproches. Pero además, por un lado han descrito los cuerpos de éstos: dijeron que Heracles es un dios serpiente retorcido, que otros son de cien manos, que la hija de Zeus, a la que había engendrado de su madre Rea (o también Deméter) tenía dos ojos en su sitio natural y otros dos en la frente, y la cara de un animal en la parte de atrás de su cuello, y que tenía cuernos, por lo que, espantada Rea del monstruo de su hija, *huyó* y no le ofreció el pecho. De ahí que místicamente se le llame Atela, a la que comúnmente se llama Perséfone y Kore, que no es la misma que Atena, a la que también se llama así por su virginidad.

Por otro, también han contado lo que hicieron, exactamente tal como ellos piensan: cómo Crono cortó a su padre los genitales y lo arrojó de su carro y cómo mataba a sus hijos varones comiéndoselos, y que Zeus, tras haber atado a su padre, lo arrojó al Tártaro, igual que Cielo había hecho con sus hijos, y que combatió contra los Titanes por el poder y que persiguió a su madre Rea que se resistía a unirse a él, y cuando ésta se convirtió en serpiente hembra, también él se tornó en una serpiente, y tras haberla atado con el llamado nudo de Heracles se unió a ella —la vara de Hermes es símbolo de esta unión—, y que luego se unió también a su hija Perséfone, forzándola también en forma de serpiente, y de ella tuvo a su hijo Dioniso. Es fuerza decir al menos esto: ¿qué hay de serio o de beneficioso en tal historia, para que creamos que son dioses Crono, Zeus, Kore y los demás? ¿Las configuraciones de sus cuerpos? Pero, ¿quién que sea discreto y formado en la contemplación creará que una víbora haya sido engendrada por un dios? Orfeo:

“Y Fanes, otro engendro terrible procreó
de su sacro vientre, Equidna de aspecto espantoso a la vista.
De su cabeza los cabellos y un hermoso rostro
podían verse, mas las partes restantes de una terrible serpiente
desde el extremo del cuello”

¿O quién podrá admitir que el mismo Fanes, que es el dios primogénito (pues éste es el que salió del huevo derramado), tenga cuerpo o forma de serpiente, o que fuera devorado por Zeus, para que Zeus llegar a ser infinito? Pues si en nada se diferencian de los más viles animales (y es claro que lo divino debe distanciarse de lo terreno y aun de

lo distinto de la materia), no son dioses. ¿Para qué vamos a acudir a aquellos cuyo origen es del nivel de los animales, y forma de bestias tienen y horrible aspecto?

8. Gregorio de Nazianzo, *De Anima*.

οἶδα δὲ καὶ λόγον ἄλλον, ὃν οὐ ποτε δέξομαι ἔγωγε,
οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ξυνή τις ἐμοὶ καὶ πᾶσι μεριστὴ
ψυχῇ, πλαζομένη τε δι' ἡέρος. ὥδ' ἂν ὁμοίη
πᾶσι πέλοι πνευστὴ τε καὶ ἔκπνοος· ἐν δ' ἄρα πᾶσι, 25
πάντες, ὅσοι ζῶουσι μεταπνεύοντες, ἔκειντο,
ἢ δὲ καὶ ἡέρος ἐστὶ χυτὴ φύσις ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις.
εἰ δὲ μένει, τί μὲν ἔσχε, τί δ' ἐν σπλάγγχοις τεκούσης
ζῶν ἔτ', εἰ κείνη με προέσπασεν ἐκτὸς ἐόντα;
εἰ δὲ πλειότερων τεκέων σύ γε μητέρα θείης, 30
ψυχᾶς δαπτομένησιν ἔτι πλεόνεσσι γέρηρας.
οὐ πινυτῶν ὄδε μῦθος, ἐτώσια παίγνια βίβλων,
οἳ καὶ σώματα πολλὰ βίοις προτέροις ὁμοῖα
ἐσθλοῖς ἢ δὲ κακοῖς, ψυχῇ δόσαν αἰὲν ἀμείβειν,
ἢ τιμὴν ἀρετῆς ἢ ἀμπλακίης τινὰ ποιηῖν· 35
εἴμασιν ὡς τινα φῶτα μετενδύοντες ἀκόσμως,
ἢ μετεκδύοντες, ἐτώσια μοχθίζοντες,
Ἰξίονος κύκλον τιν' ἀλιτροτάτοιο φέροντες,
θῆρα, φυτόν, βροτόν, ὄρνιν, ὄφιν, κύνα, ἰχθύν ἔτευξαν.
πολλάκι καὶ δις ἕκαστον, ἐπὴν τὸ δὲ κύκλος ἀνώγει. 40
μέχρι τίνας; θηρὸς δὲ σοφοῦ λόγον οὐποτ' ὄπωπα,
οὐδὲ θάμνον λαλέουσιν. αἰὲν λακέρυζα κορώνη·
αἰεὶ δ' ἰχθύς ἀναυδος ὑγρὴν διανήχεται ἄλμην.
εἰ δὲ καὶ ὑστατὴ ψυχῆς τίσις, ὡς ἐνέπουσι
κείνοι, τῶν ὄδ' ἐλιγμὸς ἐτώσιος. εἰ μὲν ἀσάρκου, 45
θαῦμα μέγ'. εἰ δ' ἅμα σαρκί, τίν' ἐκ πλεόνων πυρὶ δώσεις;
καὶ τότε θαῦμα μέγιστον, ἐπεὶ πλεόνεσσις ἔδησας
σώμασι καὶ πλεόνων με δαίμονα θήκατο δεσμός,
πῶς τότε μόνον ἄλυξεν ἐμὴν φρένα, τίς με πάροιθεν
εἶχε δορῆ; τίς ἔπειτα, πόσοις θάνον; οὐ γὰρ ἐπλούτει 50
ψυχᾶς, ὡς θυλάκοισι, δέτης ἐμός. ἢ ἄρα μακρῆς
καὶ τὸδ' ἄλης, λήθην με παθεῖν προτέρης βιότητος.

Conozco otro relato, que nunca aceptaré,
pues no puedo creer en un alma común y dividida por doquier,
que vaga por el aire. Sería semejante
para todos, inspirada y espirada. Naturalmente, en todos 25
estarían todos cuantos viven, al intercambiar la respiración.
Y es que la naturaleza del aire es la de fluir de uno a otro en diferentes momentos,
y si (el alma) permanece, ¿qué tuvo, qué había en las entrañas de mi madre
vivo ya, si ella me introdujo cuando estaba fuera?
Y si supieras una madre de más hijos, 30
le darías como recompensa aún más almas en proceso de destrucción.
Este relato no es para inteligentes, son vanos juegos de libros,
que también confieren múltiples cuerpos semejantes a sus vidas anteriores,
buenas y malas al alma, que cambian constantemente,
bien como premio a su excelencia o como un castigo por sus faltas, 35
como si con ropas vistieran desordenadamente a un mortal
o lo desvistieran, afanándose en vano,

llevando una rueda propia del réprobo Ixión
 los dispusieron como fiera, planta, mortal, ave, sierpe, perro, pez
 A menudo dos veces cada uno, cuando el ciclo lo requiere 40
 ¿hasta qué punto? De una fiera sabia nunca oí el discurso
 ni a un matorral parlero, La corneja siempre grazna
 y siempre el pez nada mudo por la mar ondeante.
 Pero si hay un castigo final para el alma, como cuentan
 aquellos, es inútil este rodeo de las almas. Si es de un alma sin carne, 45
 sería un gran prodigio, y si es con carne, ¿a cuál de todas ellas entregarías al fuego?
 También eso sería un gran prodigio, pues si ataste a muchos cuerpos
 y la atadura de muchos me puso a mí que sé,
 ¿cómo descansaba sola mi mente, qué piel
 me tenía antes? ¿quién antes, en cuantas he muerto? no colecciona almas 50
 como sacos, mi guardián.
 ¿o acaso es de gran vagar sufrir olvido de la vida anterior?

9. Orígenes, *Contra Celsum* 3.59-61.

Εἶτα μετὰ ταῦτα αἰσθόμενος ἑαυτοῦ ὁ Κέλσος πικρότερον ἡμῖν
 λοιδορησαμένου ὡσπερὶ ἀπολογούμενος τοιαυτὰ φησιν· Ὅτι δὲ οὐδὲν
 πικρότερον ἐπαιτιῶμαι ἢ ἐφ' ὅσον ἡ ἀλήθεια βιάζεται, τεκμαιρέσθω καὶ
 τοῖσδέ τις. Οἱ μὲν γὰρ εἰς τὰς ἄλλας τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουσι
 τάδε· ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετὸς, καὶ αὐθις ἕτεροι· ὅστις
 ἀγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους, καὶ ὅτῳ ἢ ψυχὴ οὐδὲν σύννοιδε κακόν, καὶ ὅτῳ εὖ
 καὶ δικαίως βεβίωται. Καὶ ταῦτα προκηρύττουσι οἱ καθάρσια ἀμαρτημάτων
 ὑπισχνούμενοι. Ἐπακούσωμεν δὲ τίνας ποτὲ οὗτοι καλοῦσιν· ὅστις, φασίν,
 ἀμαρτωλός, ὅστις ἀσύνετος, ὅστις νήπιος, καὶ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ὅστις
 κακοδαίμων, τοῦτον ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ δέξεται. Τὸν ἀμαρτωλὸν ἄρα οὐ
 τοῦτον λέγετε, τὸν ἄδικον καὶ κλέπτην καὶ τοιχωρύχον καὶ φαρμακέα καὶ
 ἱερόσυλον καὶ τυμβωρύχον; Τίνας ἂν ἄλλους προκηρύττων ἱερόσυλον καὶ
 τυμβωρύχον; Τίνας ἂν ἄλλους προκηρύττων ληστής ἐκάλεσε/ Καὶ πρὸς ταῦτα
 δέ φαμεν ὅτι οὐ ταῦτόν ἐστι νοσοῦντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ θεραπείαν καλεῖν καὶ
 ὑγιαίνοντας ἐπὶ τὴν τῶν θειοτέρων γνῶσιν καὶ ἐπιστήμην. Καὶ ἡμεῖς δὲ
 ἀμφοτέρωτα ταῦτα γινώσκοντες, κατ' ἀρχὰς μὲν προκαλοῦμενοι ἐπὶ τὸ
 θεραπευθῆναι τοὺς ἀνθρώπους προτρέπομεν τοὺς ἀμαρτωλοὺς ἢ κειν ἐπὶ τοὺς
 διδάσκοντας λόγους μὴ ἀμαρτάνειν καὶ τοὺς ἀσυνέτους ἐπὶ τοὺς
 ἐμποιοῦντας σύνεσιν καὶ τοὺς νηπίους εἰς τὸ ἀναβαίνειν φρονήματι ἐπὶ τὸν
 ἄνδρα καὶ τοὺς ἀπλῶς κακοδαίμονας ἐπὶ εὐδαιμονίαν ἢ, ὅπερ κυριώτερον
 ἐστὶν εἰπεῖν, ἐπὶ μακαριότητα. Ἐπὶ δ' οἱ προκόπτοντες τῶν προτραπέντων
 παραστήσωσι τὸ κεκαθάρθαι ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ ὅση δύναμις βέλτιον
 βεβιωκέναι, τὸ τηλικάδε καλοῦμεν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετὰς·
 «Σοφίαν γὰρ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις.»

(60.) Καὶ διδάσκοντες «ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία
 οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεω ἀμαρτίας» φαμέν· ὅστις χεῖρας
 καθαρὸς καὶ διὰ τοῦτ' ἐπαίρων «χεῖρας ὀσίους» τῷ θεῷ καὶ παρὰ τὸ
 διηρημένα καὶ οὐράνια ἐπιτελεῖν δύναται λέγειν· «Ἐπαρσις τῶν χειρῶν μου
 θυσία ἐσπερινή», ἠκέτω πρὸς ἡμᾶς· καὶ ὅστις φωνὴν συνετὸς τῷ μελετᾶν
 τὸν νόμον κυρίου «ἡμέρας καὶ νυκτὸς» καὶ τῷ «διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια
 γεγυμνασμένα» ἐσχηκέναι «πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ» μὴ ὀκνεῖτω
 προσίεναι στερεαῖς λογικαῖς τροφαῖς καὶ ἀρμοζούσαις ἀθληταῖς εὐσεβείας
 καὶ πάσης ἀρετῆς. Ἐπεὶ δὲ καὶ «ἡ χάρις» τοῦ θεοῦ ἐστὶ «μετὰ πάντων τῶν
 ἐν ἀφθαρσίᾳ ἀγαπώντων» τὸν διδάσκαλον τῶν τῆς ἀθανασίας μαθημάτων,

ὅστις ἀγνὸς οὐ μόνον ἀπὸ παντὸς μύσους ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλαττόνων εἶναι νομιζομένων ἀμαρτημάτων, θαρρῶν μυείσθω τὰ μόνους ἀγίοις καὶ καθαροῖς εὐλόγως θαρρῶν μυείσθω τὰ μόνους ἀγίοις καὶ καθαροῖς εὐλόγως παραδιδόμενα μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας. Ὁ μὲν οὖν Κέλσου μύστης φησὶν· ὅτῳ οὐδὲν ἢ ψυχὴ σύννοιδε κακόν, ἡκέτω· ὁ δὲ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν τῷ θεῷ τοῖς κεκαθαρμένοις τὴν ψυχὴν ἐρεῖ· ὅτῳ πολλῶ χρόνῳ ἢ ψυχὴ οὐδὲν σύννοιδε κακόν, καὶ μάλιστα ἀφ' οὗ προσελήλυθε τῆ τοῦ λόγου θεραπείᾳ, οὗτος καὶ τῶν κατ'ἰδίαν λελαλημένων ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τοῖς γνησίοις μαθηταῖς ἀκουέτω. Οὐκοῦν καὶ ἐν οἷς ἀντιπαρατίθησι τὰ τῶν μυστήριων ἐν Ἑλλήσι τοῖς διδάσκουσι τὰ τοῦ Ἰησοῦ οὐκ οἶδε διαφορὰν καλουμένων ἐπὶ μὲν θεραπείαν φαύλων ἐπὶ δὲ τὰ μυστικώτερα τῶν ἡδη καθαρωτάτων.

(61.) Οὐκ ἐπὶ μυστήρια οὖν καὶ κοινωνίαν σοφίας «ἐν μυστηρίῳ» ἀποκεκρυμμένης, «ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν» τῶν δικαίων ἑαυτοῦ, καλοῦμεν τὸν ἄδικον καὶ κλέπτην καὶ τοιχωρῦχον καὶ φαρμακέα καὶ ιεροσύλον καὶ τυμβωρῦχον καὶ ὅσους ἂν ἄλλους δεινοποιῶν ὁ Κέλσος ὀνομάσαι, ἀλλ' ἐπὶ θεραπείαν. Ἐστι γὰρ ἐν τῆ τοῦ λόγου θεϊότητι ἄλλα μὲν τὰ θεραπευτικὰ τῶν «κακῶς» ἐχόντων βοηθήματα, περὶ ὧν εἶπεν ὁ λόγος τό· «Οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες», ἄλλα δὲ τὰ τοῖς καθαροῖς ψυχὴν καὶ σῶμα παραδεικνύντα «ἀποκάλυψιν μυστηρίου, χρόνους αἰωνίους σεσιγημένου φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν» καὶ «τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ», ἐκάστῳ τῶν τελείων ἐπιφαινομένης καὶ φωτιζούσης εἰς ἀψευδῆ γνώσιν τῶν πραγμάτων τὸ ἡγεμονικόν. Ἐπεὶ δὲ δεινοποιῶν τὰ καθ' ἡμῶν ἐγκλήματα ἐπιφέρει οἷς ὠνόμασεν ἀνθρώποις μιαινωτάτοις τὸ τίνας ἂν ἄλλους προκηρύττων ληστής ἐκάλεσε/ Καὶ πρὸς τοῦτο φήσομεν ὅτι ληστής μὲν τοὺς τοιούτους καλεῖ, χρώμενος αὐτῶν τῆ ποινῆ κατ' τοὺς τοιούτους καλεῖ, χρώμενος αὐτῶν τῆ ποινῆ κατ' ἀνθρώπων, οὓς φονεύειν καὶ συλᾶν βούλεται· Χριστιανὸς δὲ κἂν καλῆ οὓς ὁ ληστής καλεῖ, διάφορον κλήσιν αὐτοὺς καλεῖ, ἴν' αὐτῶν καταδήσῃ «τὰ τραύματα» τῷ λόγῳ καὶ ἐπιχέῃ τῆ φλεγμαινούση ἐν κακοῖς ψυχῇ τὰ ἀπὸ τοῦ λόγου φάρμακα, ἀνάλογον οἴνω καὶ ἐλαίῳ καὶ μαλάγματι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀπὸ ἰατρικῆς ψυχῆς βοηθήμασι.

59. Después, dándose cuenta de que nos ha insultado demasiado acerbamente, como para excusarse, dice: “no acuso con más acritud que la que la verdad me fuerza, y que se me acepte como prueba lo siguiente. Los que llaman a otras iniciaciones proclaman: “quien tenga las manos puras y la lengua inteligente”, y otras más: “quien esté puro de toda contaminación, y cuya alma no conc el mal, y quien ha vivido buena y rectamente”. Esto proclaman los que prometen la purificación de los pecados. Escuchemos ahora a los que llaman los cristianos, diciendo: al que sea pecador, estúpido, niño, y en resumen, desdichado, el Reino de Dios le recibirá”. ¿Por pecador no queréis decir injusto, ladrón, destructor de murallas, envenenador, saqueador de templos, violador de tumbas? ¿A qué otros invocaría un salteador?

A esto decimos que no es lo mismo llamar a los enfermos del alma a la curación, y a los sanos al conocimiento de las cosas divinas y el saber. Sabiendo esto, al principio invitamos a la curación y exhortamos a los pecadores a acercarse a las doctrinas que enseñan a evitar el pecado, y a los estúpidos a las que producen inteligencia, a lo niños a ascender al carácter viril y a los simplemente desdichados a la felicidad, o por decirlo más precisamente, a la bienaventuranza. Y cuando, los que progresan entre los exhortados están purificados por el Logos, y viven de la mejor manera posible, entonces les llamamos a nuestras iniciaciones: “pues decimos la sabiduría entre los perfectos” (1 Cor. 2.6).

60. Y cuando enseñamos “la sabiduría no entrará en un alma perversa ni habitará en un cuerpo al servicio del pecado” (*Sap.* 1.4), decimos “el puro de manos y que por eso eleva manos santas a Dios puede decir al ofrecer sacrificios sublimes y celestes: “la elevación de manos es un sacrificio vespertino” (*Ps.* 140.2): que venga a nosotros; y el inteligente de lengua porque medita día y noche la ley del Señor y porque tiene ya “los sentidos entrenados por el hábito en discernir el bien del mal” (*Ps.*1.2), que no tema venir al sólido alimento espiritual adecuado a todos los atletas de la piedad y de toda virtud. Y ya que “la gracia de Dios está con todos los que aman con un amor incorruptible” (*Ef.* 6.24) al maestro que enseña la inmortalidad, quien sea puro no sólo de toda contaminación sino de los pecados considerados menores, que se inicie con fuerza en los misterios de la religión de Jesús, que sólo son bien transmitidos a los santos y puros”. El iniciado de Celso dice: “que aquél cuyo alma no conoce el mal venga”; pero el mistagogo que lleva a Dios según Jesús dice a los purificados de alma: “aquel cuyo alma no conoce el mal desde hace tiempo, y sobre todo desde que vino a la curación del Logos, que escuche las cosas mismas que Jesús dijo a sus discípulos. Así, cuando contrapone la iniciación de los griegos y la de Jesús, no se da cuenta de la diferencia entre los viles llamados a la curación y las cosas más místicas de los ya purificados.

61. Así pues, no es a los misterios y a la comunidad de sabiduría escondida en el misterio que Dios ha determinado para la gloria antes de los siglos” (*1 Cor* 2.7) donde llamamos al injusto, al ladrón, al destructor de murallas, al envenenador, el saqueador de templos, violador de tumbas, y a todos los otros malhechores que Celso dice, sino a la curación. Hay en la divinidad del Logos el poder curativo que ayuda a los que tienen males, sobre lo que dice la Palabra: “los sanos no necesitan médico sino los enfermos” (*Mt.* 9.12). Pero también hay en ella el poder de mostrar a los puros en alma y cuerpo “la revelación del misterio silenciado durante tiempos eternos, pero manifestado ahora por los escritos de los profetas y por la aparición de nuestro Señor Jesucristo” (*Rom.* 16, 25-26), que se manifiesta a cada uno de los perfectos e ilumina su espíritu para un conocimiento verdadero de la realidad.

10. Testamento de Orfeo: versión breve (OF 377)

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι πάντες ὁμῶς. σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης, Μουσαί', ἔξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ, εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,	5
ἰθύνων κραδίης νοερόν κύτος, εὖ δ' ἐπίβαινε ἀτραπιτοῦ, μῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἀνακτα.	7
ἀθάνατον. <παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τόδε φαίνει> εἷς ἔστ', αὐτογενής, ἐνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται· ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράει θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.	7 a
οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῦ κακὸν θνητοῖσι δίδωσι καὶ πόλεμον κρούεντα καὶ ἄλγεα δακρύνοντα. οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος χωρὶς μεγάλου βασιλῆος. αὐτὸν δ' οὐχ ὁρώ· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται. πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,	10
μικραί, ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὄστεα ἐμπεφύασιν, ἀσθενέες δ' ἰδέειν διὰ πάντων τὸν μεδέοντα.	15
οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται χρυσέω εἰνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε· χεῖρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος Ὠκεανοῦ πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὖρεα μακρὰ καὶ ποταμοὶ πολιῆς τε βάθος χαροποῦ θαλάσσης.	15a
<ὡς λόγος ἀρχαίων...>	20
ἄλλως οὐ θεμιτὸν σὲ λέγειν· τρομέω δέ γε γυῖα...	21 a
εὖ μάλ' ἐπικρατέων, στέρνοισι δὲ εἴθεο φήμην>.	21 b
	21c

Hablaré a quienes es lícito hacerlo ¡cerrad las puertas, profanos todos en general! Y tú escucha, retoño de Mene luminífera, Museo. Pues te diré la verdad. ¡Que nada de lo que antaño apareció en tu corazón te prive de la bendita eternidad!	
Atiende a esta razón divina, asíéntate a su lado, encaminando a ella el fondo inteligente de tu corazón. Ve como es debido por la estrecha senda y contempla al único soberano del mundo, al inmortal. Un antiguo relato aparece acerca de él.	5
Es uno, lo nacido en sí, de uno solo todos los retoños han nacido y entre ellos él mismo circula, mas ninguno de los mortales puede verlo, si bien a todos él los ve.	7a
Y es él quien del bien procura el mal a los mortales y guerra sanguinaria y lacrimosos sufrimientos. Y es que no hay otro, fuera del poderoso soberano, A él mismo no lo veo, pues una nube está asentada en torno, pues todos los mortales tienen en sus ojos pupilas mortales pequeñas, porque son carnes y huesos los que componen su hechura y no sirven para ver a través de todo al soberano.	10
Pues él mismo en el cielo broncíneo está asentado sobre un trono de oro. Y sobre la tierra marcha con sus pies. Su mano diestra hasta los confines del océano por doquiera se extiende. Y en su torno tiemblan los altos montes y los ríos y lo profundo del grisáceo mar resplandeciente,	15
	20

<Según la tradición de los antiguos...	21 a
De otra forma no es lícito nombrarlo, me tiemblan las rodillas...	21 b
refrenando cuidadosamente, guarda en tu fuero interno esta revelación.	21 c

11. Testamento de Orfeo: versión ampliada (OF 378)

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τιθέντος πάσιν ὁμοῦ· σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης Μουσαί'. ἐξενέπω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰώνος ἀμέρσῃ,	5
εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε, ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὐ δ' ἐπίβαινε ἀτραπιτοῦ, μῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν ἀθάνατον. παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαίνει· εἰς ἔστ' αὐτοτελής, αὐτοῦ δ' ὑπο πάντα τελείται· ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράει ψυχὴν θνητῶν, νῶι δ' εἰσοράεται. αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει ἀνθρώποις· αὐτοῖς δὲ κέρως καὶ μῖσος ὀπηδεῖ· καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα· οὐδέ τις ἐσθ' ἕτερος. σὺ δὲ κεν ῥέα πάντ' ἐσορήσω, αἶ κεν ἴδῃς αὐτόν· πρὶν δὴ ποτε δεῦρ' ἐπὶ γαῖαν, τέκνον ἐμόν, δείξω σοι, ὀπηνίκα {τὰ} δέρκομαι αὐτοῦ ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο. αὐτὸν δ' οὐχ ὀρώ· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται λοιπὸν ἐμοί· ἴστασιν δὲ δεκάπτυχον ἀνθρώποισιν. οὐ γὰρ κεν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραινοῦντα, εἰ μὴ μουνογενὴς τις ἀπορρῶξ φύλου ἀνωθεν Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει, κυκλοτερὴς ἐν ἴσῳ τε κατὰ σφέτερον κινώδακα. πνεύματι δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἡέρα καὶ περὶ χεῦμα νάματος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλα ἴτα δε ἴφι γεννηθῆτ. αὐτὸς δὴ μέγαν αὐθὶς ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται χρυσέωι εἰνὶ θρόνῳ· γαίῃ δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε· χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο ἐκτέτακεν· ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἐνδοθὶ θυμῶι οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος. ἔστι δὲ πάντῃ αὐτὸς ἐπουράνιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ, ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσον ἠδὲ τελευτήν. ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διάταξεν, ἐκ θεόθεν γνώμησι λαβῶν κατὰ δίπλακα θεσμόν. ἄλλως οὐ θεμιτὸν σὲ λέγειν· τρομέω δὲ γε γυῖα· ἐν νόῳ ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει. ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοισι πελάζου τμηδ' ἀπο γετ <...> εὐ μάλ' ἐπικρατέων, στέρνοισι δὲ εἵθεο φήμην.	10 15 20 25 30 35 40

Hablaré a quienes es lícito hacerlo ¡cerrad las puertas, profanos
que huís de los decretos de la justicia, cuando la divinidad establece los suyos,
para todos por igual. Y tú escucha, retoño de Mene luminífera,
Museo. Pues proclamo la verdad. ¡Que nada de lo que antaño
apareció en tu corazón te prive de la bendita eternidad!
Atiende a esta razón divina, asíéntate a su lado,

5

encaminando a ella el fondo inteligente de tu corazón. Ve como es debido
 por la estrecha senda y contempla al único modelador del mundo,
 al inmortal. Un antiguo relato aparece acerca de él.
 Es uno, lo nacido en sí, de uno solo todos los retoños han nacido 10
 y entre ellos él mismo circula, mas ninguno
 de los mortales puede verlo en su alma mas se le ve con el entendimiento.
 El de los bienes no causa el mal a los mortales
 hombres, mas gracia y odio lo acompañan,
 y guerra, y peste y lacrimosos sufrimientos 15
 Y es que no hay otro. Y tú puedes contemplarlo fácilmente todo,
 si lo vieres, pero hasta entonces, aquí, sobre la tierra,
 hijo mío, te mostraré, en cuanto yo lo veo,
 las huellas y la mano prepotente del poderoso dios.
 A él mismo no lo veo, pues una nube está asentada en torno. 20
 Lo que me queda. Mas se les alzan en diez pliegues a los hombres.
 Y es que ninguno de los mortales méropes puede ver al soberano
 salvo el unigénito retoño nacido de una antigua stirpe
 de los caldeos, pues era sabedor del curso de la estrella
 y de la esfera, cómo gira de continuo en torno de su eje 25
 en círculos iguales según su propio eje.
 El lleva las riendas de los vientos en torno al aire y en torno a la corriente
 del manantial y hace brillar el resplandor del fuego
 De cierto que él mismo, a su vez, sobre el amplio cielo está asentado
 sobre un trono de oro. Y la tierra marcha bajo sus pies. 30
 Su mano diestra hasta los confines del océano
 por doquiera se extiende. Y en su torno tiemblan los altos montes
 y no pueden soportar su poderoso vigor. Es en todo
 celeste y en la tierra todo lo lleva a cumplimiento.
 En él está el principio, el centro y el final, 35
 según la tradición de los antiguos, como el nacido de las aguas lo dispuso
 cuando por los designios de Dios recibió la ley en las dos tablas.
 De otra forma no es lícito nombrarlo, me tiemblan las rodillas
 en espíritu. Desde lo más alto, todo lo gobierna en su debido orden.
 Hijo mío, acércate con el entendimiento y ... 40
 refrenando cuidadosamente, guarda en tu fuero interno esta revelación.

12. P. Gurob (OF 578), col. 1

ἴεκλαστα ἔχλων ἄ εὔρη τὰ ὠμά δὲ συνλεγείτω] . . διὰ τὴν τελετήν.	
δῶρον δέξατ' ἐμὸν ποιναῖς πατέρων ἀθεμίστων. σῶισόν με Βριμῶ μεγάλη	5
Δημήτηρ τε Ῥέα [Κούρητες τ' (ε) ἔνοπλοι [] ἵνα ποιῶμεν ἱερὰ καλά	7-8
] . νηι κριός τε τράγος τε	10
] ἀπερκεῖσια δῶρα.	
] . ου καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμωι λαμβάνων τοῦ τράγου] τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω] ος μὴ ἐφοράτω	15
] χου ἀναθεῖς εἰς τὸ ἀνηρεῖ] αλων εὐχή·	
] νον καὶ Εὐβουλῆα καλῶμεν] . . εὐρήας κικλήσκωμεν] . . τε φίλους· σὺ ἀπαύνας	20
Δήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν Εὐβουλεῦ Ἰρικεπαίγε	22a
σῶισόν με [] ητα.	22β
] εἷς Διόνυσος. σύμβολα] υρα θεὸς διὰ κόλπου οἴνιον ἔπιον ὄνος βουκόλος	25
] . . ιας σύνθεμα· ἄνω κάτω τοῖς] καὶ ὁ σοι ἐδόθη ἀνήλωσαι εἷς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν κλῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,] η ἔσοπτρος	30

BIBLIOGRAFÍA

- ABINEAU, M., “Le thème du borbier dans la littérature grecque profane et chrétienne”, *Rev. Sc. Rel.* 47 (1959), 185-214.
- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT I*, Madrid, 1999 (ed. alemana Göttingen 1993).
- ALBRILE, E., “...in principiis lucem fuisse ac tenebras. Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici”, *AION* 17 (1995) 109-155.
- “L’ Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico”, *Le Muséon* 113 (2000) 55-85.
- ALCOCK, S. E., CHERRY, J. F., ELSNER, J. (eds.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001
- ALDERINK, L. J., *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico, 1981.
- ALFÖLDI, A., “Redeunt Saturnia regna VII: Frugifer-Triptolemos in ptolemäischen-römischen Herrscherkult”, *Chiron* 9, 553-606.
- ANDERSON, B., *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London 1983.
- ATHANASSIADI, P. – FREDE, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.
- AUGELLO, G. “Divini gloria ruris”, *RCCM* 16, 1974, 137-63.
- BALDASCINO, L. S., “Rileggendo P.Cornell 55: un elenco di ieromnemoni mitici?” *Aegyptus* 70 (1990) 205-210.
- BARTELINK, G. J. M., “Die *Oracula Sibyllina* in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes (150-250 nach Chr.)” en J. Den Boeft – A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden, 1993, 23-33.
- BARTON, S. C. – HORSLEY, G. H. R., “A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches”, *JAC* 24 (1981), 7-41.
- BAUMGARTEN, R., *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen 1998.
- BEATRICE, P. F., “Soma chiton” en U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia*, Roma 1985, 433-445.
- “Diodore de Sicile chez les Apologistes”, en B. Pouderon. J. Doré (eds.): *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, 219-235.
- BERNABÉ, A.: “La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega”, *Tempus* 0, 1992a, 5-41.
- “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos”, *Rev. Esp. Ling.* 22, 1992b, 25-54.
 - “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”, *Philologus* 139 (1995) 204-237.
 - “Plutarco e l’orfismo” en I. Gallo (ed.): *Plutarco e la Religione, Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Nápoles 1996a, 63-105.

- “La fórmula órfica: «Cerrad las puertas profanos». Del profano religioso al profano en la materia”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996b), 13-37.
- “Elementos orientales en el orfismo”, en: *Actas del Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, El Mediterráneo en la Antigüedad, Oriente y Occidente, Madrid, Octubre de 1997*. Internet (<http://www.labherm.filol.csic.es/Es/Actas/Actas.html>).
- “Platone e l'Orfismo” en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiose sull'orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 1998, 33-93.
- “Tradiciones órficas en Diodoro”, en M. Alganza Roldán - J. M. Camacho Rojo - P. P. Fuentes González - M. Villena Ponsoda (eds.), *ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada 2000, 37-53.
- “La toile de Penélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?”, *RHR* 219 (2002a), 401-433.
- “Referencias a textos órficos en Diodoro” en L. Torraca (ed.): *Scriti in onore di Italo Gallo*, Napoli, 2002b, 67-96.
- “La théogonie orphique du Papyrus de Derveni”, *Kernos* 15 (2002c), 91-129.
- “Un 'resumen de historia del orfismo' en Strab. 7 fr. 18”, *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, III, Madrid 2002d.
- *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003a.
- “Las *Ephesia Grammata*. Génesis de una fórmula mágica”, *MHNH* 3 (2003b), 5-28.
- *Poetae Epici Graeci II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* I, Munich-Leipzig, 2004; vols. II y III en prensa.
- *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid 2004b.
- “¿Qué se puede hacer con un pájaro?: *Ornitheion* en el *Papiro de Derveni*”, *Actas del XI Congreso de la SEEC I*, Madrid 2005a, 425-434.
- “The Derveni Theogony: Many questions and some answers”, *HSCP* 103 (2005b en prensa).

BERNABÉ, A.- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A., *Instrucciones para el Más Allá: Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001.

BETEGH, G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge 2004.

BETTINI, M., “Un Dioniso di gesso: Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6, 1 sgg. (Orph. fr. 214 Kern)”, *QUCC* 43 (1993) 103-108.

BETZ H. D. “Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek magical papyrus”, *History of Religions* 19 (1980) 287-295.

BIANCHI, U.: “Péché originel et péché antécédent”, *RHR* 170 (1966), 117-126.

- “Le problème des origines du gnosticisme”, en *Colloque international sur les origines du gnosticisme (= Numen 12)*, Mesina, 1965, 236-237.

- (ed.), *La tradizione dell'enkrateia*, Roma 1985
- BICKEL, S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Göttingen 1994
- BÖHME, R., *Orpheus. Der Sänger und seiner Zeit*, Bern 1970.
- BONNECHÈRE, P., *Trophonios de Lebadée*, Leiden-Boston, 2003.
- BONNER, G., “Pelagius/ Pelagianischer Streit” en *TRE* 26 (1996), 176-185.
- BOTTÉRO, J., *Introducción al antiguo Testamento. De Sumer a la Biblia*, Barcelona 1996 (trad. esp. del original francés).
- BOTTINI, A., *Archeologia della salvezza. L' escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.
- BOULANGER, A., *Orphée: Rapports de l'Orphisme et le Christianisme*, Paris 1925.
 - “L'orphisme à Rome” *Rev. Et. Lat.* 15 (1937), 121-135.
- BOYANCÉ, P., “Une allusion a l'oeuf orphique”, *Melanges d'archeologie et d'histoire* 52 (1935), 95-112.
 - *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936.
 - *La religion de Virgile*, Paris 1963.
- BOWERSOCK, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990.
- BREMMER, J. N., “The Birth of the Term *Magic*”, *ZPE* 126 (1999), 1-12.
 - *Greek Religion*, Oxford, 1994.
 - *The Raise and Fall of the Afterlife*, London-New York, 2002.
 - “Remember the Titans!” en C. Auffahrt - L. Stuckenbruck (eds.): *The Fall of the Angels*, Leiden 2003,
- BRISSON, L.: “Proclus et l'orphisme”, en J. Pépin y H.D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987: 43-104 (= *Orphée et l'Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, London 1995. V).
 - “Damascius et l'orphisme”, en P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l' honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 157-209 (= *Orphée et l'Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, London 1995. VI).
 - “Orphée et l'Orphisme dans l'Empire romain, de Plutarque jusqu'à Jamblique”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 36.4, 1990, 2867-3931 (= *Orphée et l'Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, London 1995. IV).
 - “Le corps ‘dionysiaque’: l' anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3-6) attribué a Olympiodore est-elle orphique?”, en: Goulet-Cazé, M. O.- Madec, G. - O'Brien, D. (eds.), *Σοφίης Μαιήτορες “chercheurs de sagesse” : Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, 481-99 (= *Orphée et l'Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, London 1995. VII).
 - “Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP 146) su Aglaophamos”, en Tortorelli Ghidini, M., A. Storch Marino & A. Visconti (eds.), 2000: *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Napoli 2000, 237-253.
- BROWN, P., *Augustine of Hippo*, Berkeley 1967

- BROWN, J. P., *Israel and Hellas I*, Berlin-New York, 1995.
- BUELL, D. K.: *Making Christians*, Princeton, 1999.
- BULTMANN, R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.
- “Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum”, *Philologus* 97 (1948), 1-36.
- BURKERT, W., “Hellenistische Pseudopythagorica”, *Philologus* 105 (1961), 16-43, 226-246.
- “ΓΟΗΣ: Zum griechischen Schamanismus”, *RhM* 105 (1962), 36-55.
 - *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972.
 - “Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles“, in: J. Mansfeld, L.M. de Rijk (eds): *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 137-146.
 - “Orphism and Bacchic Mysteries: New Texts and old problems of Interpretation”, *Colloquium of the Center for Hermeneutical Studies*, Berkeley, 1977.
 - *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
 - “Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans”, en B. F. Meyer- E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition III*, London 1982, 1-22.
 - *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley – Los Angeles – London, 1983.
 - *Greek Religion, Archaic and Classical*, Cambridge Mass., 1985
 - *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass – London, 1987.
 - *The Orientalizing Revolution*, Cambridge Mass., 1992.
 - “Bacchic Teletai in The Hellenistic Age” en J. Carpenter- C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London, 1993, 259-275.
 - “Der geheime Reiz des Verborgenen: Antike Mysterienkulte”, en H. G. Kippenberg - G. G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden-New York-Köln 1995, 79-101.
 - “The Logic of Cosmogony” en R. Buxton (ed.): *From Myth to Reason?* Oxford 1998.
 - *Da Omero ai Magi*, Venecia 1999.
 - “Mythos und Ritual im Wechselwind der Moderne“, en H. F. J. Horstmanshoff, H. W. Singor, F. T. van Straten y J. H. M. Strubbe (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden, 2002, 1-22.
- BUSINE, A., *Les oracles théologiques d'Apollon. Analyse de la mantique apollinienne dans l'Antiquité tardive*, Bruxelles (en prensa).
- CALAME, C., “La poésie attribuée à Orphée: qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*?”, *RHR* 219 (2002), 385-400.
- CAMPENHAUSEN, H. Frhr. von, *Die Griechischen Kirchenväter*, Stuttgart 1967.

- CARCOPINO, J: *La Basilique de Porta-Maggiore et l'influence du neopythagorisme à Rome*, Paris 1926.
- *Virgile et le mystère de la IV^e Eclogue*, Paris 1930.
 - *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris 1956.
- CASADESÚS, F., “La crítica platónica de la magia”, en: J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico*, Madrid 2002, 191-201.
- “Òrfics o impostors?. El testimoni d' Eurípides: Hipòlit 943-957”, en M. del C. Bosch- M. A. Fornés (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana i I de la secció balear de la SEEC*, Palma de Mallorca 1997, 167-170.
- CASADIO, G., “Aspetti de la tradizione orfica all'alba del cristianesimo”, en *La tradizione: Forme e modi*, Roma, 1990, 185-204.
- “Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto”, en I. Gallo (ed.): *Plutarco e la Religione, Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996, 201-227
 - *Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui sethiani, Sangue e antropologia nella teologia*, Roma 1989, 1295-1350 (= *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997, 19-66).
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, México 1971 (ed. alemana 1923-1929, 3 vols.).
- COURCELLE, P., “Tradition platonicienne du corps-prison”, *REL* 43 (1965), 406-443.
- “Le corps-tombeau”, *REA* 78 (1966) 101-122.
- CHADWICK, H.: *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, 1966.
- *Origen Contra Celsum. Translation with an Introduction and Notes*, Cambridge 1953.
 - *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, 1959
- CHICOTEAU, M., “The “Orphic” tablets depicted in a Roman Catacomb (c. 250 AD?)”, *ZPE* 119 (1997) 81-83.
- CLARK, R. J., *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979
- CLASSEN, C. J., “The creator in Greek thought from Homer to Plato”, *Class. & Med.* 23, 1962, 1-22.
- CLAUS, D. B., *Toward the Soul. An inquiry into the meaning of ψυχή before Plato*, New Haven-London, 1981.
- CLEMEN, C., *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913.
- CLINTON, K., *The sacred officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974.
- COLE, S., “Life and death: A new epigram for Dionysus”, *Epigraphica Anatolica* 4 (1984), 37-49.

- COLLI, G., *La sabiduría griega*, Madrid 1995 (trad. esp. de *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Hiperborei, Enigma* Milano 1977)
- *La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Milano 1978.
- CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London, 1937.
- CUMONT, F.: *Afterlife in Roman Paganism*, Yale 1922.
- *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929³.
 - *Lux Perpetua*, Paris 1949.
- CURTIUS, E. R.: *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, 2 vols, 1955 (ed. alemana 1948).
- DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris-Tournais – New York – Roma, 1961.
- DASZEWSKI, W. A., *Dionysos der Erlöser : griechische Mythen im spätantiken Zypern*, Mainz, 1985
- DELBRUECK, R.- VOLLGRAFF, W. “An Orphic bowl”, *JHS* 54 (1934) 129-139.
- DETIENNE, M., *Dionysos mis a mort*, Paris, 1977.
- *L'invention de la mythologie*, Paris 1981.
 - *The Writing of Orpheus*, Baltimore 2003.
- DES PLACES, É.: *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.
- DEVEREUX, G., *Baubo, la vulve mythique*, Paris 1983.
- DIETERICH, A., *Abraxas*, Leipzig 1891.
- *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig-Berlin 21913
- DÍEZ DE VELASCO F., MOLINERO POLO, M. A., “Hellenoaegyptiaca I: Influences égyptiennes dans l'imaginaire grec de la mort: quelques exemples d'un emprunt supposé (Diodore I, 92, 1-4; I, 96, 4-8)”, *Kernos* 7 (1994) 75-93.
- DILLON, J. M., “«Orthodoxy» and «eclecticism»: Middle Platonists and Neo-Pythagoreans”, en J. M. Dillon – A. A. Long (eds.): *The Question of “Eclecticism”. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988.
- “Monotheism in the Gnostic Tradition” en Athanassiadi, P. – Frede, M., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, 69-79.
- DILLON, J. M. - HERSHBELL, J., *Iamblichus: On the Pythagorean Way of Life*, Atlanta 1991.
- DILLON, J. M. – LONG A. A. (eds.), *The Question of “Eclecticism”. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965.

- DÖLGER, F. J., “*Sacramentum infanticidii: Di Schlachtung eines Kindes und der Genuss seines Fleisches und Blutes als vermeintliches Einweihungsakt im ältesten Christentum*”, *Antike und Christentum* 4 (1934), 188-228.
- DORNSEIFF, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin, 1922.
- DROGE A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretation on the History of Culture*, Tübingen 1989.
- DUNAND, F., “Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III s^e av. J.-C.)” en *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome*, Roma 1986, 85-104.
- EDMONDS, R. G., “Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin”, *ClAnt* 18, 1999, 35-73.
- *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the “Orphic” Gold Tablets*, Cambridge, 2004.
- EDWARDS, M. J., “Gnostic Eros and Orphic Themes”, *ZPE* 88 (1991) 25-40.
- “Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine”, en SWAIN, S. – EDWARDS, M., *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004.
- EDWARDS, M. J., GOODMAN, M., y PRICE, S. (eds.): *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999.
- EIZENHOFER, L., “Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien”, *JAC* 3 (1960) 51-69.
- ELIADE, M., *Die Schöpfungsmythen : Aegypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, Einsiedeln, 1964.
- ELLINGER, P., *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes*, Athens 1993, 147-195.
- EISLER, R.: *Orpheus the Fisher*, London, 1921.
- *Orphish-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig-Berlin 1925.
- FARNELL R., *Greek Hero cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- FAUTH, W., *Helios megistos*, Leiden-New York-Köln 1995.
- FEAR, A. T., “Cybele and Christ” en E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden, 1996, 37-50.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1998.
- FESTUGIÈRE, A. J., “Les mystères de Dionysos”, *R. Bi.* 4 (1935), 366-396 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, 13-63).
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris 1949-53.
- FIEDROWICZ, M., *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn 2001.
- FITZGERALD, J. T. - OLBRICHT, T. H. – WHITE L. M. (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden-Boston 2003

- FÖGEN, M. T.: *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt am Main, 1993.
- FOWDEN, G., *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Princeton 1986.
- FOWLER, R. L., "Greek Magic, Greek Religion", *Illinois Classical Studies* 20 (1995), 1-22.
- FURLEY, W. D. - BREMMER, J. M., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period*, Tübingen, 2001.
- FRASER, P. M.: *Ptolemaic Alexandria I-III*, Oxford, 1972.
- FRAZER, J. G.: *The Golden Bough*, London 1912³.
- FREDE, M., "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity" en ATHANASSIADI, P. – FREDE, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41-67.
- FREUND, R., "The ethics of abortion in Hellenistic Judaism" *Helios* 10 (1983), 129-131.
- FRIEDMAN, J. B., *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge Mass. 1970.
- GAGNE, R., "Tritopatores and Orphica", *HSCP* 103 (2005 en prensa).
- GAMBLE, H. Y., "Euhemerism and Christology in Origen, *Contra Celsum* III, 22-43", *VChrist.* 23 (1979), 12-29.
- GIGANTE, M., *L'ultima tunica*, Napoli 1973.
- GIGANTE, M., *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli, 1993².
- GLOTZ, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.
- GNILKA, C., *CHRËSIS: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Conversion*, Basel, 1993.
- GODWIN, J., *Mystery Religions in the Ancient World*, New York 1981.
- GOLDAMMER, K., "Christus Orpheus. Der μουσικὸς ἀνὴρ als unerkanntes Motiv in der ravennatischen Mosaikikonographie", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963), 217-243.
- GOVERS-HOPMAN, M., "Les jeux d'epithètes dans les *Hymnes Orphiques*", *Kernos* 14 (2001), 35-49.
- GRAF, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York, 1974.
- GRILLMEIER, A., "Der Gottessohn im Totenreich," *Zeitschrift für Katholische Theologie* 71 (1949), 1-53, 184-203.
- GRUEN, E. S., *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, 1992.
- *Heritage and Hellenism*, Berkeley – Los Angeles – London, 1998.
- GRUPPE, O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906.
- GUTHRIE, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, London, 1952²
- HABICHT, C., *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley 1985.
- HALTON, T., "Clement's Lyre: a broken String, a New Song", *Second Century* 3 (1983), 177-199.
- HALL, E., *Inventing the Barbarian*, Oxford, 1983.

- HALL, J., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- HARDIE, A., “Muses and Mysteries”, en P. Murray – P. Wilson, *Music and the Muses*, Oxford, 2004.
- HARNACK A. VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1886-1894.
- *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924.
- HARTOG, F., *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1984.
- HARRISON, J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903 (1922³).
- *Themis: A study on the social origins of Greek religion*, Cambridge 1927.
- HEEG, J., *Die angeblichen orphischen Έργα καὶ Ημέραι*, München, 1907.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973.
- HENRICHS, A., “Die Maenaden von Milet”, *ZPE* 4, 1969, 223-241.
- “Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians”, en P. Granfield - J. A. Jungmann (eds.), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten I*, Münster, 1970, 18-35
 - *Die Phoinikika des Lollianos*, Berkeley, 1972.
 - “Philodems De Pietate als mythographische Quelle”, *Cronache Ercolanesi* 5 (1975) 5-38.
 - “Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, *HSCP* 82 (1978), 149-152.
 - “Changing Dionysian Identities”, en B. F. Meyer- E. P. Sanders (eds.): *Jewish and Christian Self-Definition III*, Londres, 1982, 137-160.
 - “The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus”, *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, II 255-268.
 - “Three Approaches to Greek Mythography”, en J. Bremmer (ed.) *Interpretations of Greek Mythology*, Londres-Dyney 1987. 242- 277.
 - “Dionysus”, *Oxford Classical Dictionary*², 1996, 479-482.
 - “*Hieroi Logoi* and *Hierai Bibloi*: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece”, *HSCP* 101 (2003), 207-266.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., “Elementos órficos en el canto VI de las *Dionisiacas*: el mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 7 (2002), 19-50.
- HERRERO, M., “Técnicas de cristianización del léxico en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría”, *Interlingüística* 13 II (2002), 335-345.
- “Derecho metafórico de familia: la ambigüedad del *nothos* desde la polis clásica a la apologética cristiana”, *Actas del XI Congreso de la SEEC I*, Madrid 2005a, 637-646.
 - “La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10 (2005b en prensa).
- HEUSSNER, A., *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Kassel, 1893.
- HOEK, A. VAN DER, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*, Leiden, 1988.

- "Techniques of Quotation in Clement of Alexandria", *Vig. Chr.* 50 (1996), 223-243.
- HOHEISEL, K., "Das frühe Christentum und die Seelenwanderung", *JAC* 27/29 (1984-85), 24-46.
- HOLLADAY, C. R., *Fragments from Hellenistic Jewish authors, vol. IV: Orphica*, Atlanta 1996.
 - "The Textual Tradition of Pseudo-Orpheus: Walter or Riedweg?" en *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, I: Judentum*, Tubinga, 1996, 159-180.
- HOLLMANN, A., "A Curse Tablet from the Circus at Antioch", *ZPE* 145 (2003), 67-82.
- HOLZHAUSEN, J., "Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie", *JAC* 44 (2001), 58-74.
- HONIGMAN, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, Oxford 2003.
- HORDERN, J.: "Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack² 2464)", *ZPE* 2000 (129) 131-140.
 - *The Fragments of Timotheus of Miletus*, Oxford, 2002.
- HORSFALL, N., "*P. Bonon.* 4 and Vergil *Aen.* 6 yet again", *ZPE* 96 (1993) 17-18.
- IRWIN, E., "The song of Orpheus and the New Song of Christ", en J. Warden (ed.) *Orpheus: Metamorphoses of a Myth*, Toronto 1982, 51-62.
- JACOBS L., "Jewish Cosmology" en C. Blacker – M. Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, London, 1975.
- JAKAB, A., *Ecclesia Alexandrina*, Bern 2001.
- JÄGER, W.: *The Theology of Early Greek Philosophers*, Cambridge Mass. 1947.
 - *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1961.
- JANKO, R., "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): A new translation", *CPh* 96 (2001) 1-32.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., "Los libros del ritual órfico", *EClás* 44 n° 121 (2002) 109-23.
 - *Rituales órficos*, Tes. doct. inéd., Madrid 2002.
- JOHNSTON, S. I. - MCNIVEN, T. J., "Dionysos and the Underworld in Toledo", *MH* 53 (1996) 25-36.
- KANY, R. "Dionisos Protrygaios: Pagane und christliche Spuren eines antiken Weinfestes", *JAC* 31 (1988), 5-23.
- KERENYI, K., *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich, 1962.
- KERN, O., "Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs" en *Genethliakon für C. Robert*, Berlin 1910, 89-101.
 - *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.
 - *Die Religion der Griechen*, 3 vols., Berlin, 1938.
- KING, K., *What is Gnosticism?*, Cambridge Mass., 2003.

- KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- KIPPENBERG, H. G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Frankfurt am Main, 1991.
- KOTT, J. *The Eating of the Gods. An Interpretation of Greek Tragedy*, New York, 1973
- KLEINGÜNTHER, A., *Πρώτος εὐρετής*, Leipzig 1933.
- KOFSKY, A., *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden 2002.
- KÖRTE, A. “Literarische Texte mit Ausschluss der christlichen”, *Archiv für Papyrusforschung* 13 (1939), 103-150.
- KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets: The inscribed gold, silver, copper and bronze lamellae I*, Köln 1994.
- LADA-RICHARDS, I., *Initiating Dionysus. Ritual and theatre in Aristophanes’ Frogs*, Oxford, 1999.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona 1987.
- LAKOFF, G.-JOHNSON, M., *Metaphors we live by*, Berkeley, 1980.
- *Philosophy in the Flesh*, New York, 1999.
- LAKOFF, G.-TURNER, M., *More than Cool Reason*, Berkeley, 1989.
- LAGRANGE, M.-J., “Les mystères. L’orphisme”, en *Introduction à l’étude du Nouveau Testament IV*, Paris 1937.
- LAMBERTON, R., *Homer the Theologian*, Berkeley, 1986.
- LANE FOX, R., *Pagans and Christians*, Harmondsworth 1986.
- LEBEDEV, V., “Orpheus, Parmenides or Empedocles? The Aphrodite verses in the Naassene treatise of Hippolytus’ *Elenchos*”, *Philologus* 138 (1994) 24-31.
- LE BOULLUEC, A., *Clement d’Alexandrie Stromate V, edition, traduction et commentaire*, 2 vols., Paris 1981
- *La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles* Paris, 1985.
- LENGER, M.T., *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles 1980².
- *Corpus des Ordonnances des Ptolémées. Bilan des additions et corrections. Compléments à la bibliographie*, Bruxelles, 1990.
- LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Late Roman Empire*, Cairo, 1956.
- LIEBERG, G., *Poeta Creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*, Amsterdam, 1982.
- LIEBESCHUETZ, W., “The Significance of the Speech of Praetextatus” en ATHANASSIADI, P. – FREDE, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 185-205.
- LILLA, S. R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.
- LINFORTH, I. M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley- Los Angeles, 1941.

- LISSARRAGUE, F., “Danaé, métamorphoses d'un mythe”, en S. GEORGOUDI, J.-P. VERNANT (eds.), *Mythes grecs au figuré, de l'antiquité au baroque*, Paris, 1996, 105-133.
- LIZCANO, S: “Orfismo en el *Corpus Philostrateum*”, *Emerita* 71 (2004), 51-72.
- LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966.
- LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.
- LLOYD-JONES, H. – Parsons, P., “Iterum de Catabasi Orphica”, *Kyklos: Griechisches und Byzantinisches Rudolf Keydell zum neunzigsten Geburtstag*, Berlin-New York, 1978, 88-100 (= *The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones I*, Oxford 1990, 333-341)
- LOBECK, C. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg, 1829.
- LOISY, A., *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930.
- LOUCAS, E. e I., “Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déese de Phlya”, *Latomus* 1986, 392-404.
- MAASS, E., *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitdichtung und Religion*, München, 1895
- MACCHIORO, V., *Orfismo e Paolinismo*, Montevarchi, 1922.
- *From Orpheus to Paul: A History of Orphism*, London 1930.
- MALKIN, I., *The Returns of Odysseus*, Berkeley – Los Angeles, 1998.
- MALLEY, W. J. - *Hellenism and Christianity: the conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Roma, 1978.
- MALTOMINI, R., “I papiri greci”, *Stud. Classici i Orientali* 29 (1979), 55-125.
- MANSFELD, J., “Bad World and Demiurge: A »Gnostic« Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo” en R. van den Broek-M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden 1981, 261-314 = *Studies in later Greek philosophy and gnosticism*, London 1989.
- “Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria”, *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 113-136 = *Studies in later Greek philosophy and gnosticism*, London 1989.
 - *Heresiography in Context*, Leiden-New York- Köln, 1992.
- MARCOVICH, M., “Orphic Fragment 226 Kern”, *Rh. Mus.* 116 (1973), 359-60 (= *Studies in Greek Poetry*, 1991, 213-214).
- “Phanes, Phicola and the Sethians”, *JThS* 25 (1974), 447-451.
 - “Deméter, Baubo, Iacchus and a Redactor”, *Vig. Christ.* 40 (1986), 294-301.
 - *Heraclitus*, Sankt Agustin, 2001².
- MARINČIČ, M., “Der «orphische» Bologna-Papyrus (*Pap. Bon. 4*), die Unterweltsbeschreibung im *Culex* und die Lukrezische Allegorie des Hades” *ZPE* 122 (1998), 55-59.

- MARTÍNEZ MAZA, C., - ALVAR, J., “Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias”, *Antigüedad y cristianismo* 14 (1997) 47-59.
- MARTÍNEZ NIETO, R. B., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas griegas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, 2000.
- MASTROCINQUE, A.: “Orpheos Bakkhikos”, *ZPE* 97 (1993), 16-32.
- MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin-New York 1978.
- MEEREN, S. VAN DER, “Le *Protréptique* en philosophie: essai de définition d’un genre”, *Rev. Ét. Gr.* 115 (2002 / 2), 591-621.
- MERKELBACH, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin, 1962
- “Der Eid der Isismysten”, *ZPE* 1 (1967) 55.
 - *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart, 1988.
 - “Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch”, *ZPE* 128 (1999), 1-13.
- MERKELBACH, R.- TOTTI, M., *Abrasax*, Köln 1990-1994 (4 vols).
- METZGER, B., “Considerations of Methodology in the Study of Mystery Religions and Early Christianity”, *HThR* 48 (1955), 1-20.
- MITCHELL, S., “The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians” en ATHANASSIADI, P. – FREDE, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 81-148.
- MOLINA, M: *Orfeo y la mitología de la música*, tesis doctoral inédita, Madrid, 1998.
- MOLYVIATI-TOPTISIS, U: “Vergil’s Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-life”, *Mnemosyne* IV 47 (1994), 33-46.
- MOMIGLIANO, A., “Pagan and Christian Historiography in the IV Cent. A.D.” en A. MOMIGLIANO (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 17-38.
- *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Conn. 1987
- MONTSERRAT, M., *Los gnósticos*, 2 vols. Madrid, 1983.
- “La notice d’ Hyppolite sur les Séthiens. Étude de la partie systématique”, *Studia Patristica* 24 (1993) 390-398.
- MORA, F., *Arnobio e i culti de mistero*, Roma, 1994.
- MORAND, A.-F., *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden-Boston-Köln, 2001.
- MORESCHINI, C., *Storia dell’ermetismo cristiano*, Brescia, 2000.
- MORESCHINI, C.- SYKES, D. A., *St Gregory of Nazianzus: Poemata Arcana*, Oxford 1997.
- MOULINIER, L., *Orphée et l’orphisme à l’époque classique*, Paris 1955.
- MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.
- MURRAY, C., *Rebirth and Afterlife. A Study of Transmission of Some Pagan Imagery in Early Christian Funerary Art*, Oxford, 1981.

- NAGY, G., “Eléments orphiques chez Homère”, *Kernos* 14 (2001), 1-9.
- NALDINI, M., “I miti di Orfeo e di Eracle nell’ interpretazione patristica”, *CCC* 14 (1993) 331-343.
- NARDI, E., “Ce lo leggiamo, l'aborto?”, *Iura* 21 (1970), 186-190.
- “Codicillo”, *Iura* 23 (1972), 135s.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M., “Dioniso, ¿Dios judío?”, en J. G. Montes, M. Sánchez, R. J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid 1999, 327-336.
- NILSSON, M. P., “Early Orphism and kindred religious movements”, *HThR* 28 (1935) 181-230.
- *Geschichte der Griechischen Religion*, 2 vols., München, 1960-61².
 - *The Dionysiac Mysteries of Hellenistic Times*, Lund, 1957.
 - “Royal mysteries in Egypt”, *HThR* 50 (1959), 65-6.
- NOCK, A. D.: *Conversion*, Oxford, 1933a.
- “The Vocabulary of the New Testament”, *JBL* 52 (1933b), 131-139 (= *Essays on Religion of the Ancient World I*, Oxford 1972, 341-347).
 - “Orphism or popular Philosophy?” *HThR* 28, 1935, 301-315.
 - “Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne* 5 (1952) 177-213 (= *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972).
 - *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, 1964.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913.
- *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1957⁴.
- NYGREN, A., *Agape and Eros*, Philadelphia, 1953.
- ORBINK, D., “Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation”, en T. CARPENTER - C. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London, 1993, 65-86.
- “Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries”, en A. Laks -G. W. Most (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 39-54.
- OGILVIE, M., *The Library of Lactantius*, Oxford 1978.
- O’HIGGINS, D. M., “Women’s Cultic Joking and Mockery: Some Perspectives”, en A. LARDINOIS - L. MCCLURE, *Making Silence Speak: Women’s Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001, 137-160.
- OLENDER, M., “Aspects de Baubo”, *RHR* 102 (1985), 3-55.
- OLIVIERI, A., “Pneuma, cuore, cervello nell’ orfismo”, *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo*, Bari 1950, 3-12.
- OLMO LETE, G. DEL, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid 1998.
- OLMOS, R., “Apéndice II. Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas”, en A. BERNABÉ - A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001, 285-341.

- OPELT I., “Christianisierung heidnischer Etymologien”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, Stuttgart 1959, 70-85.
- “Etymologie”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1966, 41-48.
 - *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
- OPSTELTEN, J. C., *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam, 1952.
- OTTO, W. F., *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main, 1933.
- PAILLER, J.-M., *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Roma, 1988.
- PANYAGUA, E., “La figura de Orfeo en el arte griego y romano” *Helmantica* 18 (1967), 173-239.
- PARKER, R., *Miasma*, Oxford 1983.
- “Early Orphism” en Powell (ed.) *The Greek World*, London, 1995.
- PEEK, R., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens (Festschrift Dörner)*, Leiden, 1978.
- PELLING, C. B. R., *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge 1988.
- PÉPIN, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecs et les contestations judeo-chrétiennes*, Paris, 1976.
- “Christianisme et Mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies entre paganisme et christianisme”. *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Paris, 1986, VIII 18-44.
- PETERSEN, E., *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926.
- PICARD, C.: “L’épisode de Baubo dans les mystères d’Eleusis”, *RHR* 95 (1927), 220-255.
- PILHOFER, H., *PRESBYTERON KREITTON. Der Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen, 1990.
- PIÑERO, A., *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba, 1991.
- *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I: Textos filosóficos y cosmológicos. II: Evangelios y Diálogos de revelación. III: Apocalipsis y otros escritos*. Madrid, 1998-2000.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship*, 3 vols., Oxford 1968
- PÒRTULAS, J., “Orfeo en Bizancio”, en M. ALGANZA ROLDÁN - J. M. CAMACHO ROJO - P. P. FUENTES GONZÁLEZ - M. VILLENA PONSODA (eds.), *ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada 2000, 399-405.
- POUDERON, B., *D’Athènes à Alexandrie : études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec, 1998.
- “Hélène et Ulysse comme deux âmes en peine: une symbolique gnostique, platonicienne ou orphico-pythagoricienne?” *REG* 116 (2003), 132-151.
- POUDERON, B.- DORÉ, J. (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998.

- PREST, A.: *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Berlin, 1903.
- PRICE, S., *Religions of the ancient Greeks*, Cambridge 1999.
- PRINGENT, P., “Orphée dans l’iconographie chrétienne”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 64 (1984), 205-221.
- PROTT, J. VON - ZIEHEN, L., *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae. I. Fasti sacri*, Leipzig 1896.
- QUANDT, G., *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*, Halle 1913.
- QUASTEN, J., *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1930.
- *Patrologia*, Utrecht-Bruselas, 1950-60, 3 vols. (trad. esp. 1993⁵).
- QUISPEL, G.: “The Demiurge in the Apocryphon of John” en Wilson, R. McL. (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*, Leiden 1978, 1-33.
- RADICE, R., *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il “De mundo” attribuito a Aristotele: con due appendici contenenti i frammenti di Aristobulo, traduzione a fronte e presentazione delle varianti*, Milano 1995 (2^a ed revisada y ampliada).
- RAGOT, A., “Orphisme et christianisme”, *Cah. Cer. E. R.* 18, 1971, 20-24.
- RAPISARDA E., *Clemente Fonte di Arnobio*, Torino 1939.
- REINACH. S., “L’orphisme dans la IV^e églogue de Virgile”, *RHR* 1900, 365-383.
- “Morale orphique et morale chrétienne”, en *Cultes, mythes et religions* I, Paris 1905-1923.
- REITZENSTEIN, R., *Poimandres*, Leipzig 1904.
- RICCIARDELLI, G., *Inni Orfici*, Milano 2000.
- RICHARDSON, N. J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1976.
- RIDINGS, D., *The Attic Moses*, Goteborg, 1995.
- RIEDWEG, C., *Mysterienterminologie bei Plato, Philo und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York, 1987.
- *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Munich, 1993.
 - *Ps.-Justin (Markellos von Ancyra?) Ad Graecos de vera religione (bisher Cohortatio ad Graecos): Einleitung und Kommentar*, Basel 1994.
 - “Iustinus Martyr II (pseudo-justinische Schriften)”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 19, Stuttgart 2001, 848-873.
 - “Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d’ un *Discours Sacré* dans les lamelles d’ or”, *RHR* 219 (2002) 459-481.
- RIZZI, M., *Ideologia e retorica negli “exordia” apologetici. Il problema dell’‘altro’*, Milano 1993.
- RUIZ BUENO, D., *Padres Apologistas Griegos*, Madrid, 1954.
- ROBERTSON, N., “New Light on Demeter’s Mysteries: The Festival Proerosia”, *GRBS* 37 (1996), 319-379.

- “Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual”, en M. B. Cosmopoulos (ed.): *The Greek Mysteries*, London 2003, 218-240.
- ROBERTSON SMITH, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, London, 1894.
- ROESSLI, J-M.: “Convergence et divergence dans l’interprétation du mythe d’Orphée”, *RHR* 219 (2002), 503-513.
- “Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien”, en E. Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l’antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Colloque de Genève, 11-12 Avril, 2002, Lausanne, 2004.
 - “Orphée aux catacombes”, *Archivum Bobiense* 25 (2004), 79-133.
- ROHDE, E., “Unedierte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend”, *Rhein. Mus.* 25 (1870), 548ff (= *Kleine Schriften* II, 355-369).
- “Die Religion der Griechen“, *Kleine Schriften* II, 1907.
 - *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1907⁴.
- RÖHRICHT A., *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo Gentilium Cultu Deorum Auctore*, Hamburg, 1893.
- RUDHARDT, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1958.
- “Quelques réflexions sur les *Hymnes Orphiques*: avec texte et traduction des *Hymnes Orphiques* 1, 2, 9, 36 et 72”, en P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée*, Genève 1991, 263-288.
- RUNIA, D. T., “Plato’s *Timaeus*, First Principle(s), and Creation in Philo and Early Christian Thought” en REYDAMS-SCHILS, G. J. (ed.), *Plato’s Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, 2002.
- RUSTEN, J., *Dionysius Schytobrachion*, Opladen 1982.
- SABBATUCCI, D., “Orfeo secondo Pausania”, en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l’honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 7-11.
- SANTAMARÍA, M. A., *Phonáenta synetoísin. Píndaro y los Misterios: edición y comentario de la Olímpica Segunda*, tesis doctoral inédita, Salamanca, 2004.
- “Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 8 (2003) 225-64.
- SCARPI, P., *Le religioni dei misteri*, Firenze, 2001.
- SCHEID, J., “Le thiase du Metropolitan Museum (*IGUR* I 160)” en *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes: Actes de la table ronde organisée par l’École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Roma, 1986, 275-290.
- SCHIBLI, H. S., *Pherekydes of Syros*. Oxford, 1990.
- SCHIRONI, F., “L’ Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel Papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa”, *ZPE* 136 (2001) 11-21.
- SCHMIDT, H.: “Dionys der Thraker”, *Philologus* 7, 1852, 360-375.

- SCHÜRER, E., *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, nueva edición revisada por G. VERMES – F. MILLAR (eds.), Edimburgh, 1973-1987.
- SCHÜTZ, O., “Ein neuer orphischer Papyrustext”, *Arch. für Papyrusf.* 13 (1939), 210-212.
- SEGAL, C., *Orpheus: the Myth of the Poet*, Baltimore 1989.
- SETAIOLI, A., “Nuove osservazioni sulla ‘descrizione dell’oltretomba’ nel papiro di Bologna”, *SIFC* 42 (1970), 179- 224.
- “L’image delle bilance e il giudizio dei morti”, *SIFC* 44 (1972), 38-54.
 - “Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4” *SIFC* 45 (1973), 124-133.
- SEVERYNS, A., *Le cycle épique dans l’école d’Aristarque*, Paris-Liège, 1928.
- SFAMENI GASPARRO, G., “La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi” en I. CHIRASSI COLOMBO – T. SEPELLI (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione, Atti del Convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994*, Pisa-Roma, 1998, 505-553
- SIDER, D., “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, en A. LAKS – G. W. MOST (eds.): *Studies in the Derveni Papyrus*, London, 1997, 129-148.
- SIMMONS, M., *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford 1995.
- SKERIS, R. A., *ΧΡΩΜΑ ΘΕΟΙ: On the origin an theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastical writers of the first three centuries, with special reference to the image of Orpheus*, Altötting, 1976.
- SMITH, M., “On the Wine God in Palestine”, en S. LIEBERMAN (ed.): *Salo W. Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, 815-829 = S.J.D. COHEN (ed.) *Studies in the Cult of Yahweh I*, Leiden 1996, 227-237.
- SMITH, J. Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago-London, 1991.
- SMYLY, G., *Greek Papyri from Gurob*, Dublin 1921.
- SNELL, B., “Papyrologische Bemerkungen”, *Hermes-Einzelschr.* 5, (1937), 106-110.
- SOKOLOWSKI, F., *Lois Sacrées de l’Asie Mineure*, Paris, 1955.
- *Lois Sacrées des Cités Grecques, Supplément*, Paris, 1962.
 - *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Paris, 1969.
- SOLMSEN, F., “Reincarnation in ancient and early Christian thought”, *Kleine Schriften III*, Hildesheim-Zürich-New York, 1972, 465-494.
- “The World of the Dead in Book 6 of the *Aeneid*”, *CP* 67 (1972), 31-41.
- SOURVINOU-INWOOD, C., “Festival and Mysteries, Aspects of the Eleusinian cult” en M. B. COSMOPOULOS (ed.): *The Greek Mysteries*, London 2003, 25-49.
- SPEYER, W., *Die literarische Fälschung in heidnischen und christlichen Altertum*, München, 1971.
- STEMPLINGER, E.: *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Berlin, 1909.

- STENEKER, H., *Peithous Demiourgia : observations sur la fonction du style dans le protreptique de Clément d'Alexandrie*, Nimega 1967.
- STEPHENS, S. A. - WINKLER, J. J., *Ancient Greek Novels: The Fragments*, Princeton, 1995.
- STERN, H., "Orphée dans l'art paléochrétien", *Cahiers Archéologiques* 23 (1974), 1-16.
- STETTNER, W., *Die Seelenwanderung bei den Griechen und Römern*, Stuttgart 1934.
- STROUMSA, G.: *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, 1999.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., "Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires", *Kernos* 7 (1994), 179-205,
 - "Oráculos sibilinos" », dans : A. Díez Macho – A. Piñero Sáenz (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, T. III, Madrid, 2002, 329-612.
- TABAGLIO, M., "La cristianizzazione del mito di Orfeo", en: A. M. Babbi (ed.), *Le metamorfosi di Orfeo*, Verona 1999, 65-82.
- TARDIEU, M.: "La lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie", *Vig. Christ.* 28 (1974), 241-247.
- THESLEFF, H.: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo, 1961.
- THRAEDE, M. "Erfinder II (geistesgeschichtlich)", *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, Stuttgart 1962, 1191-1278.
- TREU, M. "Die neue Orphische Unterweltsbeschreibung und Vergil", *Hermes* 82 (1954), 24-51.
- TUELLER, M., *Literary Representations of the New God: Jesus and Dionysus*, tesis de licenciatura inédita en Harvard University, Cambridge Mass., 1992.
- TÜLEK, F., *Efsuncu Orpheus, Orpheus the Magician. The Transition of orpheus from Paganism to Christianity in late Roman- Early Byzantine Mosaics*, Istanbul 1998.
- TURCAN, R. "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *RHR* 149 (1956), 136-172.
 - "L'oeuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella *De nuptiis* II, 140)", *RHR* 160 (1961), 11-23.
 - "Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts", en VV. AA. *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome*, Roma 1986, 227-246.
 - "L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation" en A. Moreau (ed.) *L'initiation, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril, 1991*, Montpellier 1992, 215-233.
- TURNER, E. G., "The Ptolemaic Royal Edict BGU VI 1211 is to be dated before 215-14 B.C." *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Papyrus Erzherzog Rainer (P.Rainer Cent.)* Wien 1983, 148-152.
- VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris - Louvain 1945
- VERNANT J-P., *Mythe et pensée chez les grecques*, Paris 1969.

- VERSNEL, H., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I: Ter Unus*, Leiden 1990.
- "The Poetics of Magical Charm", en Mirecki-Meyer (eds.): *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 1999, 105-156.
- VEYNE, P., *Est-ce que les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, 1983
- VICARI, P., "Sparagmos. Orpheus among the Christians", in J. Warden (ed.) *Orpheus: Metamorphoses of a Myth*, Toronto 1982, 63-83.
- VOGEL, C. J. de, "The so-ma-se-ma formula: its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers", en H. J. BLUMENTHAL - R. A. MARKUS (eds.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 79-95.
- WALKER, D.P. , "Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), 100-120.
- WALTER, N., *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu epigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlin 1964, 103-115.
- WALZER, R., *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.
- WARDEN, J. (ed.), *Orpheus: Metamorphoses of a Myth*, Toronto 1982
- WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berlin 1922.
- WEST, M. L.: *Ancient Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.
- "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45 (1982), 17-29.
 - *The Orphic Poems*, Oxford, 1983
 - *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.
 - *Works and Days. Commentary*, Oxford 1996
 - *The East Face of Helicon*, Oxford 1997.
 - "Towards Monotheism", en Athanassiadi, P. – Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, 21-40.
- WIESE, H., *Heraklit bei Klemens von Alexandrien*, Kiel 1963.
- WIDENGREN, G., *Mani and Manichaeism*, London, 1965.
- WINKLER, J. J., "Lollianus and the Desperadoes", *Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), 239-260.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von: *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931/2 (2 vols).
- WILSON, S., *Saints and their Cults: studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge 1983.
- WINIARCZYK, M.: *Euhemeros von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung*. München-Leipzig, 2002.
- WLOSOK, A., *Laktanz und die Philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960
- WOLFF, F. A., *Prolegomena ad Homerum*, Halle, 1795 (reedición comentada de A. Grafton et al., Princeton 1985).

- ZEEGERS, N., *Les citations paiennes dans les apologistes grecs du II siècle*, Louvain 1972.
- “Théophile d’Antiochie devant la culture grecque”, en Pouderon, B.- Doré, J. (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, 53-65.
- ZELLER, L., “Zur Vorgeshichte des Christentums: Essener und Orphiker”, *Zeit. Wiss. Theol.* 42 (1899), 195-269 (= *Kleine Schriften*, 1910, II, 120-184).
- ZIEGLER, K., “Plagiat”, *RE* XX.2 (1950), 1989-1991.
- ZUCKER F. “Euhemeros und seine Ἱερά ἀναγραφή bei den christlichen Schriftstellern” *Philologus* 64 (1905), 465-472.
- ZUNTZ, G., “Once more: The so-called “Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries” (BGU 1211)”, *Hermes* 91 (1963), 228-239 y *corrigendum* en p. 384.
- *Persephone*, Oxford, 1971.
 - “Aion Plutonios (Eine Gründungslegende von Alexandria)”, *Hermes* 116 (1988), 291-303.

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

PASAJES BÍBLICOS

<i>Gn.</i> 1-3	398, 420
<i>Gn.</i> 3	343
<i>Gn.</i> 6.2	389
<i>Gn.</i> 49.8-12	237s
<i>Ex.</i> 15.25	350
<i>Ex.</i> 20.21	260
<i>Deut.</i> 32.9	271
1 <i>Sm.</i> 16.23	149
<i>Sal.</i> 10.20	398
<i>Sal.</i> 95.5	350
<i>Sal.</i> 32 (33), 6:	278
<i>Is.</i> 2, 3	376
<i>Is.</i> 7.10-16	237
<i>Is.</i> 9.1-11	150
<i>Is.</i> 40.12	270
<i>Is.</i> 55.11	278
<i>Is.</i> 66.1	261
<i>Ez.</i> 18.23	383
<i>Am.</i> 4.13	262, 271
<i>Jer.</i> 19.13	271
<i>Dn.</i> 12.11	152
<i>Prov.</i> 8.9	278
<i>Sb.</i> 9.1	278
<i>Sb.</i> 14.15-16	226
<i>Sb.</i> 12.3-7	152
2 <i>Mac</i> 5-6	152
<i>Mt.</i> 5.36-37	278
8.5-4	398
<i>Jn.</i> 1.1-14	398
15.1	311
<i>Hch.</i> 18.28	358
<i>Hch.</i> 5.30;	350
<i>Hch.</i> 13,29	350
<i>Hch.</i> 17.28	91, 157
1 <i>Cor.</i> 2.9	383
1 <i>Cor.</i> 8.6	275
1 <i>Cor.</i> 10.20	350
1 <i>Cor.</i> 25.33	358
2 <i>Cor.</i> 12.2-4	260
2 <i>Co.</i> 5.17	404
<i>Ga.</i> 6.15	404
1 <i>Tes.</i> 5.5	371
<i>Ef.</i> 22-24	311
<i>Tt.</i> 1.12	358
1 <i>Pe</i> 2.24	350

PAPIROS E INSCRIPCIONES

<i>P. Ant.</i> 18	109
<i>P. Amh.</i> 2.93.11	289
<i>P. Argent.</i> 1913	80, 104, 107s
<i>P. Berol.</i> 44	95, 111, 205, 211
<i>BGU</i> VI 1211	100
<i>P. Bonon.</i>	51ss, 124ss
<i>P. Cair. Preis.</i> 31.21	289
<i>P. Cornell</i> 51	111, 211
<i>P. Cornell</i> 55	117
<i>P. Derveni</i> cols. I-VII	39, 342, 344
XVIII.3	281
XX	39, 342, 344, 369
<i>P. Gurob = App.</i> 12	51, 101, 102, 196, 207, 213, 238, 268, 275, 308, 576
<i>N.H.C.</i> VI 6, 7, 8	141
<i>N.H.C.</i> VI.6.61	143
<i>N. H. C.</i> VI, 6.63.16	278
<i>N.H.C.</i> VII.5	143
<i>P. Mag.</i> 4.1115, 4.1167, 5.96, 5.422, 13.63, 7.215	143
<i>P. Mag.</i> I 305 (I 16 P-H)	144
<i>P. Mag.</i> XIII, 14-16	144
<i>P. Mag.</i> XII 84 (II 63 P-H)	
<i>P. Mag.</i> IV 1709 (I 126 P-H)	114
<i>P. Mag.</i> XIII P-H	114s, 399
<i>P. Mag.</i> VII 450 = II 20 P-H	114s, 399
<i>P. Mag.</i> LXX, 12 (202 P-H)	116
<i>P. Oxy</i> 1612	110
<i>P. Oxy.</i> 2465	109
<i>PSI</i> 850	103
<i>PSI</i> 1162	117
<i>PSI</i> 1290	117
<i>IG</i> III 74	151
<i>IG</i> XII 787	151
<i>IG</i> XII. 5.227	95, 211
<i>IG</i> XIV 224	44, 76, 309
Sokolowski 1955 n. 78	67
Sokolowski 1962, n. 83	67
Sokolowski 1962, n.111	67
Sokolowski 1956 n° 20	150
Sokolowski 1962, n° 108	90
Prott-Ziehen 1896 n° 148	90
Quandt 1913, n° 177	92
Quandt 1913, n° 204	92
<i>Corp. Inscr. Mon. Rel. Mithr.</i> 695	75
<i>Corp. Inscr. Mon. Rel. Mithr.</i> 475	75
<i>Inscr. Gr. Urb. Rom.</i> IV 160	76
<i>I. Magn.</i> 215(a), 35	95, 211
<i>Inscr. Smyrn.</i> 728 = Sokolowski 1955 n° 84 = <i>SEG</i> 14, 1957, 752	88

<i>Inscr. Erythr. Klazomen.</i> n° 115	93	Arrianus	
<i>SEG</i> 16.478	95	<i>Alan.</i> 1.11.2	162
<i>SEG</i> 27.280	95		
<i>SEG</i> 34.610	95	Artapanus	
<i>SEG</i> 27, 1977, 280	211	<i>FGH</i> 726F 3	144,
		330, 340	
AUTORES ANTIGUOS		Athanasius Alexandrinus	
[Aelius Lampridius]		<i>PG</i> 26.1320 = <i>OF</i> 822	182
<i>Alexand. Sever.</i> 29	162	<i>Contra gent.</i> 9	341
Aëtius doxographus			
<i>Placita Philosophorum</i> 1.6	240, 341		
Alexis comicus		Athenagoras Atheniensis	
fr. 285 Kassel-Austin	101	<i>Leg.</i> 4.1	236
Apollodorus		17.1-20.1 (<i>App.</i> 7a y b)	241-244, 566
<i>E.Gr.Hist.</i> 244 F103	201, 214	17.1	332
		18.3	332
Apuleius		19.3	339
<i>Apol.</i> 27	83, 141	20.2	223, 349
30	83	22	356
6	82	24.1	389
<i>Mund.</i> 37	83	28	144, 236, 331
		29-30	240, 341
Aratus		30.2	341, 358
<i>Phaen.</i> 5	157, 358	32.1	243
		32.3	244
Aristides Quintilianus		Athenaeus	
<i>De mus.</i> 3.2.	50	5.197c-203b	99
		9.51	93
Aristophanes		24.632c	162
<i>Ra.</i> 1030-1036	82, 189, 331	Augustinus	
<i>Av.</i> 690ss	120, 352	<i>Contra Faust.</i> 13.2	144,
Aristoteles		360, 389	
<i>De anima</i> 410 b 27	307	23.1.15	140,
fr. 15 Rose	36	144	
fr. 60 Rose	308, 311	<i>Ep.</i> 234.1	144
fr. 59-61 Rose	318	<i>CD</i> 4.27	240,
* <i>Probl.</i> 3.43	202, 207	341	
		<i>CD</i> 8.11-12	390
Arnobius		10.9-10	343
<i>Adv. Nat.</i> 2.7	378	18.14	137, 162, 185,
5.5-7	109, 212	326, 373	
5.20-21	191	18.37	137,
5.19-26 = <i>App.</i> 4	202, 221, 383		185,
5.19	306, 363, 492	<i>Contra Iul. Pelag.</i> 4.15.78	341,
5.32-45	356	364	389
		4.16.83	317,
		<i>In Ioh. Evang tract.</i> 7.6	378
			387

	Bacchylides		1.6.	259, 374, 397, 399, 406
	<i>Fr.</i> 3.85 OJO COMPROBAR	80	1.7.3	374
			1.7.5	349s
			1.7.6	366
			1.9.3	399
	Basilus Caesariensis		2.11.3	343s
	<i>Epist.</i> 271.1	276	2.12-22 = <i>App.</i> 3	165, 170, 190-230, 354, 386, 550
			2.12.1	249, 343s, 351, 377, 383, 386
	Callimachus		2.12.2	220, 329, 348s
	<i>Epigr.</i> 4	234		384
			2.13.1	96,
	[Callisthenes]		2.13.3	181,
	1.32	289		188
	1.42	162		201, 340
			2.13.4	371
			2.13.5	94, 117, 340, 377
	Callixenus		2.14	280, 233
	<i>FGrH</i> 627	99	2.15.1	93, 349, 377
			2.16.1	349
			2.16.1	384
			2.16.3	377
	Cicero		2.17.1	67, 89, 104, 180, 186, 306, 335, 363, 386, 491s
	<i>Hortensius</i> fr. 112 Grilli	318	2.17.2-18	94, 109
	<i>ND</i> 1.41.	45, 336		95, 180, 377, 379
	1.107	54, 301	2.20	384
	2.62	240, 341	2.21.1.	235, 344
	3.39	240, 341	2.22.1	349, 371, 377
	3.45	240, 341	2.22.2	379
	3.56	143	2.22.3-4	236
	3.58	80, 143	2.22.6-7	340, 344, 349
	<i>Leg.</i> 2.19	240, 341	2.23	240, 341
	2.21.18	344	2.24.2	201
	2.37.4	344	2.26	240
			2.29.16	201
			2.30	201
	Chrysippus		2.33.9;	349
	<i>SVF</i> II 255, 30 Arnim	266	2.34.1	358
			2.37.4	191
			2.39.1	350
			2.40.4	201
	Claudianus		3.45.4	99
	<i>De Nupt. Hon.</i> 10.229	84	4.48	341
	<i>Laud. Stilich.</i> 2.424	84	4.49	352
	<i>De rapt. Pros.</i> 1.244-73	84, 294	4.46-56	368
			4.58.4	350,
			4.55.4	352
				377
	Clemens Alexandrinus		5.58.4	377
	<i>Protrepticus</i>		6.61.4	276
	1.1-1.5-3 = <i>App.</i> 1	545	6.62.1	369
	1.1	182, 349, 401	7.71.4	377
1.2		180, 259, 349, 368, 374ss, 378, 385s	7.73.1	377
	1.3	179, 182, 343s, 369, 374, 382, 396, 401	7.75.1	377
	1.4	349, 369, 374, 399		
	1.5	150, 259, 296s, 374s, 399		

7.74.3-6	139, 170, 180, 182, 186, 258, 263, 325, 388	5.14.126-127	262, 265, 274, 388
8.77.1	368, 377	5.14.128.3	357
8.79.1-3	262, 271	5.14.133.2.	262
8.81.1	374	5.14.140	391
9.82.1	377	6.1	281
9.87.1	369	6.2.5.3	283, 332
10.90.2-3	350, 368, 407	6.2.15	293
10.93.1	366	6.2.17.1	284
10.104.1	369	6.2.26.2	284, 332, 335
10.108.3-4	368	6.2.17.2	285
10.110.5	369	6.2.26.1	70
11.111.1	375	6.2.27.1	286
11.115.2	369	7.32.8	484
11.117.1	369	7.33.5	484
12.118.3-119.5 = apéndice 4	383, 385	7.50-51	278
12.118.4	350	<i>Excerpta ex Theodoto</i> 32.1; 64;	272
12.119.1-3	349s, 376, 386		
12.120.1-4	369, 374, 379, 382	[Clemens Romanus]	
12.121.1-2	368	<i>Recognit.</i> 10.30.1	300
12.123.2	368		
<i>Paedagogus</i>			
3.11.59.	160, 199, 278	Cono	
18.84	160	<i>FGrHist</i> 26 F 1.45.6	162
<i>Stromata</i>			
1.14.59.1	137, 332	Corpus Hermeticum	
1.15.73.1	116	<i>CH</i> 7. 2:	142
1.79.2	340	<i>CH</i> 13.7	142
1.19.92.3	319	fr. 23	143
1.105.1	340	fr. 66-67	143
1.21.128.4.	184		
1.21.131.3-5	185, 240, 285, 289s, 296, 307, 327, 332, 336	Cyrillus Alexandrinus	
1.29.181	350	<i>Contra Iulianum</i>	
2.20.106	299	1.19	331
3.1.1.1	272, 293	1.35	182, 185, 264,
3.3.16.3	272, 317	326, 332	
3.3.17.1	154, 156, 317, 364	1.37	276
3.3.24.1	299	1.46	277
4.13.90.2.	272	1.48	144
4.19.121	216	2.44a	241
4.22.142.3	91		
5.1.9.10	388, 394	Damascius	
5.1.10.1	391	<i>In Plat. Phaedon.</i> 1.14	67
5.3.17.4	319		
5.4.24.1	301	Demosthenes	
5.8.45.2	115	43.79:	39
5.8.45-49	288, 291	*25. 11	189,
5.8.48	399	219	
5.8.49.3	289		
5.70.3-6,	273	Didymus Alexandrinus	
5.12.78	52, 59, 262ss		
5.12.89.2-7	293		
5.14.116.1	273, 332, 335, 357, 388		
5.14.122-124	261ss, 265ss, 271, 282, 357		
5.14.125	54, 156, 270, 274, 352, 357		

<i>De Trinitate</i> 2.27	144, 281, 357	Epictetus	
Dio Cassius		<i>Ench.</i> 3.21.11-14;	110
72.4	107		
Dio Chrysostomus		Epiphanius Constantiensis	
<i>Or.</i> 33. 2-4	9	<i>Haer.</i> 51.22.8-10	109, 112, 117, 175, 232, 274, 453
Diodorus Siculus		71	175
6.1	240, 341	1.182.13	187s
1.11.3	232	<i>Expos. fidei</i> 10	218, 356
1.85	211	Euhemerus Messenius	
1.23.2	59, 80, 188	Fr. 36-37 Winiarczyk	143
1.23.6:	56, 127, 180		
1.94.1.2	331	Euphorio	
1.96.2-6	56, 189, 330, 331, 333	Fr. 13 De Cuenca	207,
3.58-59	219	491	491
3.62.5	101	Euphronius lyricus	
3.65.6	59, 188, 329	Fr. 176-177 Powell	99
4.25.3	56, 127, 180		
4.43.1;	214, 333	Euripides	
5.49.6;	214, 333	<i>Alc.</i> 357ss	399
5.64.4;	56, 214, 333	967ss	399
5.75.4	56, 189, 202, 333	<i>Ba.</i> 62ss	86
5.77.3	56, 189, 333	126-9	212
		402	34
Diogenes Laertius		<i>Hippol.</i> 952ss	39,
1.5	339	305	305
8.17	160	<i>Cret.</i> fr. 2 Jouan-Van Looy	38,
8.31	307	386	386
Dionysius Halicarnassensis		fr. 912 Nauck	273
<i>Ant. Rom.</i> 2.18.3-20.2	69		
<i>Ant. Rom.</i> 2.19.1-2	69, 284		
Empedocles		Eusebius Caesariensis	
fr. 6.1 DK	286	<i>Praeparatio Evengelica</i>	
17	286	1.6.4	332
21	286	1.10.40	372
105.3	315	2.2.64	169, 190
117	309	2.2.65	202, 217
126	77, 309	2.3.38	372
417	266	2.18.1	217
Epicurus		3.1.	326
<i>Rat. Sent.</i> 2	276	3.9-10	356
		3.9.14	332
		3.10.35	433
		3.11.45	110
		3.12	326
		3.14	326
		3.23	173
		3.9	268

9.27	330, 340	fr. 22 DK	284
10.4.4	188s, 332	fr. 27 DK	384
10.4.10	137, 332	fr. 36 DK	291
10.8.1.1-16	331	fr. 90 D-K	292
11.13.5	391	fr. 129 DK	286
11.19.1	392		
13.12.4.	261	Herodotus	
13.12.5	264, 325	2.28	39
13.13.55	268	2.53	241,
14.16.1	340	331	
<i>Teophania</i> 2.41	325	2.59-60	211
<i>De laud. Const.</i> 14.5 = App. 2	182, 549	2.81	81s,
<i>HE</i> 9.3 - 9.11	343	233	
		2.82	98,
		330	
		2.144, 2.156, 2.90, 2.41,	
		2.3, 2.61, 2.170, 2.86	236
		7.6	35
Firmicus Maternus, Iulius		Hesiodus	
<i>De err.</i> 1.1-7	356	<i>Theog.</i> 195-200	206
5	93, 272, 384	888-900;	250
6.1.5 = App. 6	564	<i>Op.</i> 90, 238, 521, 822	289
6.2	304		
6.3	495s	Hesychius	
5.6	227	<i>s. v.</i> Baubo	235
10.2	227		
18.1	227	Hieronymus Eusebius Stridonensis	
22.3	388	<i>Ep.</i> 41	154
26.1	194, 272	<i>Chron. s. a.</i> 325-326)	172
<i>Math.</i> 7.1.1	277	9.11	176
		13.12	176
		<i>Adversus Iovinianum</i> 2.14	176, 299
		Hippias Eleus	
		<i>fr.</i> 86 B6 D-K	31
Fulgentius		Hippolytus	
<i>Mit.</i> 3.9.	144	<i>De Antichr.</i> 4	294, 512
		<i>Ref.</i> 5.8.39-40	378
		<i>Ref.</i> 5.8.43)	235
		<i>Ref.</i> 5.19.	233
		<i>Ref.</i> 5.19.19-21	232
		<i>Ref.</i> 5.20	117, 124, 137, 154, 156, 183, 186, 189, 230, 352
		Hippocrates	
		<i>De morb. sacr.</i> 1.10	89
Galenus			
<i>Placit. Hippocr. et Plat.</i> 2.4.16	266, 336		
Gregorius Nazianzenus			
<i>Or.</i> 4.109	187		
4.115	70, 218, 249, 339, 372		
5.31	186, 218, 349, 356, 380		
27.10	298, 381		
31.16	249, 356		
39.1	380		
39.4-5	187, 218, 349, 356, 378, 380		
<i>De anima (Poem. Arc. 7 = App. 8)</i>	77, 159, 364, 569		
<i>Carm. quae spect. ad al.</i> 1570	137		
Harpocratio lexicographus			
<i>s. v.</i> εὔροι σάβου	348		
Hecateus Abderita			
<i>FGH</i> 264 F 25	330		
Heraclitus			
fr. 14 DK	200, 342, 344, 383s		

Homerus*Ilias*

1.1	280
1.399-400	225, 246
1.544	247
1.580s	270
2.426	202
4.49	202
4.61	81
6. 145ss:	34
6. 211	39
14.201	250
14.246	242
14.246a	242
14.302	250
15.220-236.	207
16.666-7	207
16.677	202, 207
17.53-56	283
18.482-485	254
20. 213-241	34
20. 241	39
21. 153-160),	34

Odyssea

9.275	273
9.372	284
9.427	284
9.410s	273
9.275	273
11.427	283
24.3	223
24.208	234

Horatius Flaccus, Quintus

<i>Art. poet.</i> 391s	81, 319
------------------------	---------

Iamblichus

<i>VP</i> 28	140
<i>VP</i> 35.256	160
<i>VP</i> 64	399
<i>VP</i> 146	286, 346
<i>De myst.</i> 1.2;	143
<i>Protr.</i> 8	319

Ioannes Chrysostum

<i>in Ioannem</i> (PG 59, 32)	299
-------------------------------	-----

Iohannes Malalas

<i>Chronograph.</i> 2.4	276
4.72	302
10.36.	144

Iosephus

<i>Contra Ap.</i> 2.14.145	343
2.91-96	354

Irenaeus Lugdunensis

<i>Adv. Haer.</i> 2.14.1	120,
352	
2.14.2	352

Isocrates

<i>Busir.</i> 10.38	36,
338	

Iulianus

<i>Or.</i> 4.136a	75
<i>Or.</i> 7. 217c	189
<i>Or.</i> 11.136	275

Iustinus Martyr et Ps.- Iustinus*Apologia*

1.5	350
1.21	238,
341	
1.29	341
1.54	9, 161,
	237, 313,
	363, 393
1.55	162,
238	
2.10.4-8	338
<i>Dialogus cum Tryphone</i>	
7.2	302
8.1	373
11.5	371
52	237
54	237
66	237
69	9, 161,
	237, 313,
	363, 393

**Cohortatio ad Graecos*

8.2	301
9.3-4	331
10.2	187
14.2	187,
331, 332	
15.1	264, 325,
332, 357, 371	
15.2	113, 275,
	357, 360,
	399
16.1	140, 276
17.1	279, 282, 391
17.2	332,
335	
24.2	276
25.4	391
30.4	276

36.4	140, 184, 359s	1.18.22	49, 85,
* <i>De Monarchia</i>		110, 233	
2.4	183, 256, 264, 325	7.6.18	85
		7.13.11	160
		<i>Comentarii ad Somnium Scipionis</i>	
Lactantius		1.11.3	319
<i>Divinae Institutiones</i>		1.12.12	85,
1.5.4	184, 252, 357, 389	112	
1.5.8	253		
1.5.13	253, 357, 389	Martianus Capella	
1.7.6	183	<i>De Nupt. Phil et Merc.</i> 2.140	58,
1.13.11	253	85	
1.15	240, 341	9.906-8	181
1.22.12	187	9.923	399
1.22.15	188		
4.8.4	253, 272	Menander comicus	
<i>Epítome</i> 3	253	<i>Thais</i> fr. 165 Kassel-Austin	358
23	378		
Libanius		Menander rhetor	
<i>Epist.</i> 938.4	276	2.392.19	181
<i>Or.</i> 25.54	276		
		Nonnus	
Liuius, Titus		<i>Dion.</i> 5, 563- 6, 165	294
1.16.4	71	6.168ss	89, 93, 304
39.8.3ss	71, 342	6.204-210	492
40.29	74	24.48s	312
		36.1028	95
Lucianus		Olympiodorus	
<i>Katapl.</i> 5	52	<i>In Plat. Phaed.</i> 1.3	494
22	378	7.10.	132
<i>De Salt.</i> 15	189, 377	Oracula Sibyllina	
79	93, 383	3624	139
<i>Adv. Indoct.</i> 109.	94	Origenes	
<i>Pisc.</i> 33	377	<i>Contra Celsum</i>	
Lucretius		1.4	353
3.978-1046	53	1.15	391
		1.16	141, 344, 353, 367
Lydus, Iohannes Laurentius		1.17	141, 246, 247, 344, 355, 367
<i>De mens.</i> 4.51	80	1.18	247, 303, 344, 367
4.53	275	1.32	316, 341
		2.5	342
Myrsilus		2.34	342
<i>FGrHist</i> 477 F 2	94	2.43	343
		2.49	342
Macrobius		2.55	342, 344, 361
<i>Saturnales</i>		3.16	315, 342, 344, 470s
1.18	275	3.22-43	161, 341, 362
		3.23	238, 303

3.36	341	75	242
3.59-61 = <i>App.</i> 10	133, 380, 570	81	243
3.59	482	83	242
4.10	315, 342, 344, 470s	89	275
4.11	353	102	302
4.17	9, 238, 303, 337, 356, 362s	124	252
4.23	342	125	252, 254
4.33	343	134	91
4.35	247, 342	140	250
4.41	353	141	250
4.48	70, 246, 250, 337	149	272
4.51	391	152	252, 254
5.14	342	153	253ss
5.38	391	162	198
5.57	391	189	206
6.22	298	201	247,
6.32	275	250	
6.8	247	223	284,
7.9-11	342	295	
7.28	316	226	295
7.53	162, 183, 341, 344, 361	227	295
8.48	315, 342, 344, 350, 470s	237	84,
8.53-54	304	254, 292	
8.58	304	240	250
		243	47, 210, 250,
		265ss, 357	
Orphica		244	247,
		250	
<i>Arg. Orph.</i> 25	56	245	267,
<i>Lithica</i> 4-5	306	268	
		255-256	244
<i>Hymni Orphici</i>		260	206
6	87	280	205,
8.13	274	245	
30.2	87	282	247,
34	159, 296s, 399	250	
47.5	309	283	205,
50.1	101	245	
50.2	101	286-290	84
52.9	101	289-295	208
64	78, 79	443	292
72.5	78	301-317	67
83.2	242	316	208
		318-331	207
<i>Fragmenta</i>		310	103
<i>OF</i> 1	40, 77, 94, 293, 306	319	225
12	272	320.	309, 311
16	272	327	238
14	47, 132, 210, 250, 265	330	283s, 295
26	36	338	309s, 338
31	47, 83, 132, 337, 250, 265, 267, 357	339	307
33	219	334-336	9, 238
36	207	348	293
40-63	188	357	287, 291, 295
44	100	363	253s
57-59	214, 241	364	254
58	253	368-376	256,
59	84	325	
64	120, 352	368	183
66	120	369	183
74	289		

370	183	595	58, 219
373	185	602-624	51
377-378 = <i>App.</i> 11-12	148, 256, 574-577	614-618	113, 277
386-397	111, 205	617	277
386	279	619	49, 113, 277
390	205	620	144, 276
391	211	621-624	277
395	208, 218, 251	621	116
397	111	623	114
407	287, 289, 336, 295	630	299
414	279, 281	648-649	61, 299
417	50	652	34, 39
417-420	399	653-655	39, 58, 63, 342
421 – 469	306	660	342
421	307	661	91, 139, 259
422	307	<i>OF</i> 662	91, 248, 251
429	308	<i>OF</i> 669	46
430	158, 311, 272, 308, 317	672	85
433	310, 308	678	75
434	307, 308	679	160, 396
437	284, 286, 295	690	270, 273s, 284, 357
438	34, 287s, 295	691	337, 270, 274, 291, 357
445	293	695-704	48
448	308	712	116
454-456	285	717	51s
458	273	778	144
461	306	784-791	294
463-5	368	769	294
467	120	818	344
469	44, 76, 309	819	83, 344
471	308	820	83
486	308	822	300
488	198, 293, 309	830	114, 116
489	308	832	115
491	44, 77	833	115
492	158	834	218
493	91	835	232
497	59	844	139
502	59	845	259
505	187s	846	283s, 295
527	81	848	339, 251, 258s
528	57	853	139, 149, 281, 357
535	298	875-879	184
538-545	275	882	146
538	85, 110	1024	185
539	120	1025	185
540	120	1065	94
541	49	1089	160
543	198, 200, 268, 357	1108	266
556	187	1133	285
557	236	1145	285
564	39		
570	57	Ovidius	
576	40, 319, 96	<i>Met.</i> 1.21	253
578	38, 91, 196, 238, 308	1.57	253
581	120	1.79	253
582	88, 300	11.92	81,
583	86	96	
<i>OF</i> 585	76		
593	80, 104		

Philolaus

44 B 14 D.-K 317

Pindarus

Ol. 1.50ss 338
 2.56ss 293
 2.60ss 307
 2.85 80, 342
 fr. 133 Snell-Maehler 292, 307
 fr. 169 Snell-Maehler 350

Pausanias

1.5.1 232
 1.14.2 65
 1.22.7 62
 1.31.4 232
 1.37.4 60, 65
 2.30.2 63, 189
 2.30.5 65
 3.13.2 63
 3.20.5 64
 4.1.7 234
 4.31.4 329, 343
 5.26.3 64
 6.20.18 98
 8.31.11 64
 8.37.9 60
 8.15.1 60
 8.31.11 62
 8.37.5 62, 232
 9.27.2 61, 232
 9.30.4 64
 9.30.12 61, 232
 9.35.5 62
 9.39 310
 10.7.2 62
 10.30.6 66, 124
 10.31.9 66
 10.31.11 66

Philo Alexandrinus

De somn. 1.17 143
De spec. 1.280 143
Cher. 94 200, 372

Philodemus

De Piet. 44. 16.1 Gomperz 329
 13 (*P. Hercul.* Vi 16 ss) 336

Philostratus sophista

Apol. Tyan. 4.14 162
Her. 25.2 251, 339

Photius lexicographus

s. v. Νεβρίτζειν 384, 496

Plato

Apol. 41a 331
Crat. 400c 34,
 317
Euthyphr. 5e 36
Leg. 701b 311
 713c 38
 713e 38
 715e 265,
 346
 717d-e 91
 782c 38
 909a 341
 933a 341
Phaedo 69c 319
Resp. 363c 39
 363d 95
 364e 39,
 305s, 341, 369
 595-607 338
 588b-589b 155
 620a 310
Tim. 91 398
 **Ax.* 371d 182

Plotinus

Enn. 1.6.6 131
 4.3.12 131
 5.8.4 131

Plutarchus

Amat. 761e 57
Ant. 24.4; 33.6; 34.1; 50.6; 60.5; 72
Caes. 9.4 73
Cons. ad. uxor. 10 39,
 58
Alex. 2.7-9 57,
 72, 221, 383
Alex. 14.5 162
Them. 1 234
 29.16 35
De Is. et Osir. 9, 354d 330
 28, 362a 109
 364f 58
Quaest. Conv. 2.3.2 85
Quaest. Conv. 4.671c-672b 153
Quaest. Conv. 652 160
Quaest. conv. 4.6.2, 671e 275
Cleom. 33.2; 34.2; 36.7 99
Quis suos in virt. sent. 15, 85b 116
De fac. orb. lun. 938d 242
De esu carn. 1.7, 996b 266,
 494
Sept. sap. conv. 16. 31

Polybius

12. 24.5 349

Porphyrius Tyrius

Abst. 2.19 91
Peri agalm. 10.71 109
 fr. 354 F Smith 268
Vit. Pyth. 42, 160
Quaest. Hom. ad Od. 24.208. 234
Quaest. Plat. 9.1.1007F 274

Proclus

H. 7.11 238
H. 7.19, 53
In Plat. Remp. 2.182.19 309
In Plat. Tim 1.165.19-23 110
 1.306 255
 1.433.31 252
 3.168.9 140, 346
 3.227 255
 3.68 255
Theol. Plat. 1.5 140, 346

Psellus

Quaen. Graec. op. daem. 3
 (PG 122, c 878D 3-4 Migne) 220

Pythagoras

fr. 7 D-K 309

Scholia

Schol. Arat. Phaen. 150 108
Schol. Call. Hy. VI, 1 111
Schol. Luc.
Dial. Meretr. 2.1 (275, 23 R.) 205
Dial. Meretr. 7.4. (280, 20 R.) 205
 52.9 (212, 25 R.) 205
 52.9 (212, 25 R.) 245
Schol. Plat. Gorg. 497c 219
Schol. Clem. Protr. 12.119.1 384, 386, 496

Semonides iambographus

fr. 7 West 398

Sextus Empiricus

Pyrrh. Inst. 2.224. 89
Adv. Math. 1.203 331

Servius

Ad Aen. 6.741 84, 85
Ad Georg 1.166 84

Sophocles

Ant. 821 402

Sozomenus Salaminius*Hist. Eccl.* 7.40. 175**Stattius***Silv.* 2.2.60-61 181**Strabo**

7, fr. 18 71, 180, 182,
 342, 369
 10.3.11 57,
 342
 10.3.16 57,
 72
 10.3.18 72

Suda

s. v. Ἐρμῆς 277
 s. v. Πλάτων 391
 s. v. Σαραπίων 119

Suetonius

Gramm. Rhet. 7 106
Claud. 25 110

Syrianus

In Aristot. Metaph. 11.35 266
 43.12 266

Tacitus

Hist. 4.83 109,
 211
 5.5.5 153

Tatianus

Oratio ad Graecos 1.2 185-
 189, 373
 41.3 186
 42.5 332
 8.6 244,
 349
 10.1 245,
 349
 39 340
 27.1 358

Tertullianus		6.705-751	310
<i>Apologeticum</i> 13.9	341	<i>Buc.</i> 4.16	81
21.7-9	240, 394	54-56	81
46	348	Xenophanes	
<i>De anima</i> 2.3	389, 144, 162	fr. 26 Gent.-Pr.	275
9.4	315		
15.4	314		
<i>De Ieiunio</i> 2.4.16.7	154		
Theo Smyrnaeus			
<i>Exp. Rer. Math</i> 104-105	58, 113, 143		
Theodoretus Cyrensis			
<i>Affect.</i> 1.21-22	187-189, 219, 249		
1.114	187		
2.30-32	264, 326		
2.95	187		
5.13	317		
6.26	391		
11.33	316, 372		
12.35	319		
14.16.1	340		
Theognis			
425ss	34		
Theophilus Antiochenus			
<i>Ad Autol.</i> 2.3	325		
2.30	185		
2.38	390		
3.2	183 256, 264		
	183		
3.7	340		
3.8	341		
Theosophorum Graecorum Fragmenta			
<i>Theosophia Tubingensis.</i> 55	264, 326		
Tzetzes Iohannes			
<i>Ex. Il.</i> 26.5	280		
Valerius Maximus			
1.3.3	153, 275		
Vergilius			
<i>Aen.</i> 6.428	52		
6.663	53		