

**ENTRE O PAPIRO DE DERVENI E O *CRÁTIL*:
OS NOMES DIVINOS DA TRIÁDE HESIÓDICA**

**BETWEEN THE DERVENI PAPYRUS AND THE *CRATYLUS*:
THE DIVINE NAMES OF THE HESIODIC TRIAD**

MARIA TERESA SCHIAPPA DE AZEVEDO

Universidade de Coimbra

mteschia@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3466-3796>

Texto recebido em / Text submitted on: 27/02/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 21/05/2025

Resumo

Na sequência de um artigo anterior sobre a col. 14 do Papiro de Derveni, analisa-se a questão dos nomes divinos em confronto com o *Crátilo* platónico, cuja secção das etimologias contém uma intenção paródica clara aos procedimentos alegóricos dos órficos, apoiados nas especulações etimológicas. Para o comentador do poema, de resto, Urano, Cronos e Zeus são uma única entidade (*Nous*), o que é mostrado na explicação dos nomes divinos: o termo *nous*, por associação etimológica ou semântica (no caso de Zeus) é nela dominante, integrando-se num contexto cosmogónico, que o *Crátilo* substitui por um critério sobretudo ético e teológico. Mostra-se também como a ambiguidade da linguagem do comentador lhe permite monopolizar a doutrina do poema, criando sobre ela uma outra mensagem. Assim acontece com o “grande feito”, que o poema órfico ligaria a Cronos, mas que no Papiro se subentende ser Urano.

Palavras-chave: Orfeu, orfismo, Papiro de Derveni, Urano, Cronos, Zeus, cosmogonia, alegoria, *Crátilo*.

Abstract

Following on from a previous article on col. 14 of the Papyrus of Derveni, the question of divine names is now analyzed in comparison with the Platonic

Cratylus, whose etymology section contains a clear parodic intention to the Orphic allegorical procedures, supported by etymological speculations. For the poem's commentator, moreover, Uranus, Cronos and Zeus are a single entity (*Nous*), which is shown in the explanation of the divine names: the term *nous*, by etymological or semantic association (in the case of Zeus) is dominant in it, integrating itself into a cosmogonic context, which *Cratylus* replaces with an ethical and theological criterion. It is also shown how the ambiguity of the commentator's language allows him to monopolize the poem's doctrine, creating another message about it. This is what happens with the "great feat", which the Orphic poem would link to Cronos, but which in the Papyrus is understood to be Uranus.

Keywords: Orpheus, Orphism, Papyrus of Derveni, Uranus, Cronos, Zeus, cosmogony, allegory, *Cratylus*.

Em artigo anterior sobre o Papiro de Derveni, publicado na Revista *Humanitas* n.º 83, apresentámos uma análise linguística e conceptual da col. 14, tendente a demonstrar que "o grande feito", provavelmente atribuído a Cronos pelo poeta aí denominado Orfeu, é, na realidade, desviado para Urano, no comentário do poema¹. Este desvio, já insinuado pelo verso relativo a Urano (col.14.6), que segue de imediato a expressão em causa, confirma-se na linha l. 8 da paráfrase, onde a frase μέγα ῥέξαι φησὶ τὸν Οὐρανόν só pode interpretar-se em função de Urano: "declara [Orfeu] que Urano cometeu um grande feito".

Não estamos já, obviamente, na ambiência mítica de Hesíodo e das influências hititas que Orfeu, com toda a probabilidade, reproduziu no seu poema, subentendendo no "grande feito" a castração de Urano às mãos do filho. O mundo do autor de Derveni é o da sofisticada interpretação alegórica, que procura desvendar nos textos, particularmente nos textos poéticos, uma intenção oculta (ὑπόνοια), portadora do seu verdadeiro significado. Na perspetiva dos órficos do séc. V a.C., em que o autor de Derveni se inclui, a linguagem "enigmática" de Orfeu (αἰνιγματώδης, col.7.5) esconde uma doutrina cosmogónica ampla e coerente. Nela, a ideia do divino associa-se estreitamente aos dados científicos (ou para-científicos) que a observação da natureza e as especulações dos filósofos pré-socráticos sobre a origem de todas as coisas foram impondo. O universo, tal como o conhecemos, é o produto da criação e ordenação de uma entidade suprema – o Νοῦς,

¹ Azevedo 2023: 29-52.

“Intelecto” ou “Espírito”² – que vai assumindo figurações e nomes variados, consoante as etapas decorrentes.

A redutibilidade desses nomes divinos a um só pode estar já sugerida no poema órfico, como se deduz da citação de quatro versos de um hino (col.16.3-6 = *OF* 12) em que Zeus é chamado *μοῦνος* (“só”, “único”)³. Daí poderá ter surgido a inspiração para o início da prece formulada pelo coro do *Agamémnon* de Ésquilo (160-161), a anteceder o famoso *Hino a Zeus*:

Ζεύς, ὅστις πότε' ἐστίν, εἰ τόδ' αὖ-
τῷ φίλον κεκλημένῳι,
τοῦτό νιν προσενέπω.

Zeus, quem quer que ele seja, se lhe agrada
assim ser chamado, assim o invoco.

Influenciado ou não pelo orfismo⁴, Ésquilo levanta aqui o problema da denominação real do deus supremo, que surge em aparente competição com outras⁵. Para o autor de Derveni, porém, a questão coloca-se em termos diversos: os nomes da divindade não foram dados em função do agrado ou do capricho, antes espelham fases e processos da criação do mundo que Zeus concebeu (*ἐμήσατο*, col. 25.14). Essa, a razão que leva o comentador a confrontar os vários nomes divinos que a tradição divulgou, em especial os da tríade hesiódica⁶. De acordo com uma concepção que remontará ao próprio Orfeu, o conhecimento das entidades míticas e dos poderes que lhes são atribuídos tem a ver com a explicação dos seus nomes, cuja criação e adaptação é também obra do iniciador do orfismo.

² Justificámos a nossa tradução no artigo citado (nota 7, 33).

³ Ideia que percorre os vários Hinos a Zeus da literatura órfica helenística, incluindo outra versão presente no Papiro (col. 17.11-15 = *OF* 14), acrescentada no pseudo-aristotélico *Mu.* 401a25, que Platão evoca em *Lg.* 715e. Sobre a evolução e características destes hinos, vide Bernabé 2009: 56-85.

⁴ Além de alusões esparsas na obra de Ésquilo, uma peça perdida, as *Bassárides*, tinha como tema a morte de Orfeu às mãos das mulheres trácias. Veja-se discussão em Guthrie 1993: 29-52.

⁵ Cf. *infra* p. 15 e n. 16.

⁶ Do significado alegórico que tem entre os órficos decorre talvez a importância simbólica que assume no neoplatonismo, em especial de Plotino. Veja-se a detalhada análise de Oliveira 2012: 109-133.

É certo que, em épocas anteriores à do Orfeu do poema – nomeadamente, em passos de Homero e de Hesíodo –, encontramos já análises etimológicas ou para-etimológicas de nomes de deuses e de heróis⁷, que procuram definir traços de carácter ou de vida, como sucede com Afrodite, a “nascida da espuma” (ou seja, do sémen de Urano, caído no mar, Hes. *Th.* 200)⁸. No entanto, é com os órficos que este recurso é sistematicamente utilizado na interpretação dos textos e dos poemas atribuídos a Orfeu.

Deste modo, a revelação da natureza das entidades míticas e o seu simbolismo nas fases da criação do mundo passa no Papiro pela explicação dos nomes. Esta linha de exegese alegórica, abundantemente documentada na literatura mesopotâmica, caracteriza também os círculos órficos gregos. A secção das etimologias do *Crátilo* platónico (391d-422b) comprova, face ao Papiro de Derveni, até que ponto a exploração linguística dos nomes enraíza nos procedimentos alegóricos de doutrinação, em prática no orfismo iluminista da época. Com eles se pretende “descodificar” as alegadas obscuridades (αἰνίγματα) que os poemas de Orfeu levantam, mesmo aos iniciados⁹.

Em certo aspeto, a referida secção do *Crátilo* não é apenas uma recriação humorística das especulações órficas no domínio da linguagem (como sucede no famoso σῶμα/σῆμα, que lhes é expressamente atribuído, 400b-c), cuja inspiração é mais de uma vez remetida para Êutifron, o

⁷ É pertinente a designação de “filologista homérico”, que Bierl dá ao autor de Derveni (2012: 1), a acompanhar a análise da citação de dois passos homéricos (*Il.* 24. 525-533 e *Od.* 8.335), onde a ocorrência do gen. pl. neutro ἑάων (“dos bens”) serve para anular a versão do original, explícita na coluna anterior, do incesto de Zeus com a sua (ἑᾶς) mãe, passando esta a ser “mãe [dadora] do bem” - ἑᾶς (col. 26). Está em causa um deslize típico da especulação linguística grega: as formas iniciadas por vogal aspirada associam-se etimologicamente a parófonas sem aspiração inicial, que pode resultar ou não de psilose. Cf. *infra* n. 14.

⁸ Este e outros exemplos colhidos de ambos os poetas e também do *Crátilo*, justificam a classificação humorística de “etimo[mito]logias” proposta por Souza (2010: 27). Realce-se que, apesar de arbitrariedades óbvias à luz dos conhecimentos atuais, elas são importantes na reflexão sobre a linguagem e sobre as interpretações alegóricas. Na linha de comentadores mais antigos, esta ligação é amplamente documentada por Bernabé 1992.

⁹ A codificação implica “dar o nome” (ὀνομάζειν) às coisas ou aos deuses que simbolizam processos ou estados ligados à cosmogonia. Bernabé 2018: esp. 341-343, refere duas linguagens no texto conjunto: uma linguagem a), dita “codificada”, que é a do poema e remonta hipoteticamente a Orfeu, e uma linguagem b), a do comentador, que “traduz” ou “descodifica” para os crentes os nomes usados por Orfeu (teónimos, epítetos e ações divinas), revelando o seu verdadeiro sentido.

sacerdote e interlocutor de Sócrates no diálogo homónimo¹⁰; constitui também uma teorização sobre a origem dos nomes e suas virtualidades fónicas e semânticas, com vista a testar a existência de uma relação natural (φύσει, 385a) entre os nomes e as realidades designadas, já também tema de reflexão dos sofistas.

Elemento valioso dessa teorização é o pressuposto de um νομοθέτης ou “legislador” da linguagem (também chamado δημιουργός) a quem incumbe a função de criar, ou de adaptar, segundo determinados critérios, os nomes adequados para entidades ou factos específicos (388e-389a). É provável que esta função esteja já pré-determinada no poema órfico, se tomarmos em conta a leitura do v. [νομο]θετεῖν na col. 7.10. De forma algo brusca, o próemio do poema parece iniciar-se com uma interpelação aos leigos para que tapem os ouvidos, pois o poeta “legisla” apenas para os “puros de ouvido” (τὴν ἀκοὴν ἀγνεύοντας, l.10). Mas mesmo que νομοθετεῖν não seja o verbo original¹¹, a sequência do comentário exemplifica de facto o νομοθέτης evocado no *Crátilo*, ora criando designações específicas para entidades divinas ou naturais, como é o caso de Urano e de Cronos, ora aproveitando palavras já em uso para as dotar de um sentido mais amplo e desafiante, implicitamente legitimado pela analogia ou por outras formas de associação¹². Assim sucede com τὸ αἰδοῖον que, segundo o comentador faz notar, simboliza no poema o poder criador do sol (col. 14.8-9), ou com

¹⁰ Há também remoques ao orfismo na citação de um dístico alusivo ao casamento de Oceano com sua irmã Tétis (402b-c). Esse contexto e o excesso de inspiração, que Sócrates remete para a influência de Êutifron, levou Kahn à hipótese de ser o sacerdote o comentador de Derveni (1997). Os argumentos são reavaliados por Bergomi 2014:1-10, que salienta o valor irónico da necessidade de purificação assumida por Sócrates, ao dar-se conta da inspiração sábia, mas perigosa, de Êutifron ...

¹¹ Sobre a ligação de νομοθετεῖν a θέμις e θεμιτά (7.1), vide Santamaría 2012: 55-56. Em alternativa, Tsantsanoglou sugere θεσμοθετεῖν “dar prescrições”, com base em Pl. *Tim.* 42d (1997: 128). As leituras mais recentes de Janko e Piano, ambas de 2022 (ed. Most), confirmam os espaços ilegíveis da *editio princeps* (KPT), mas o que hoje se consegue ver permite uma leitura diversa. A análise de Janko, explicitada no artigo de 2022 (col. 47.11 = VII.10, p. 52, com o aparato crítico), mas divulgada primeiro na edição de Kotwick: sugere a leitura ἀ]σεβεῖν, seguida por por Kotwick: [μὴ θεοὺς ἀ]σεβεῖν φη[σιν] “diz que não devem ultrajar os deuses”, do mesmo modo Piano, na tradução e no comentário crítico (2022: 147 e 148). De qualquer modo, a ausência do verbo νομοθετεῖν não afeta a proximidade efetiva entre o ‘Orfeu’ do comentário e o do *Crátilo*.

¹² Para uma aproximação entre o νομοθέτης do Papiro e o *Crátilo* vide Anceschi 2007: 26-32. A semelhança dos procedimentos etimológicos é analisada em pormenor por Casadesús 2000: 53-71.

Moira, cuja noção vulgar (a de que “tece” o destino dos homens) passa a exemplificar a inteligência, φρόνησις, do deus (col. 18.7-8).

A essa criação/adaptação de nomes preside o intuito de dar a conhecer a natureza (φύσις) das realidades designadas, concretizando, de resto, um âmbito essencial, atribuído à linguagem: o de explicar e ensinar, já que “a mesma coisa é falar, dizer e ensinar (διδάσκειν)”, como se afirma na col. 10. A ideia passa ao *Crátilo* quando Sócrates realça na linguagem, aí representada nos nomes (ὀνόματα), “uma capacidade de ensinar” (διδασκαλικόν τι, 388b)¹³, observação que conjuga o eventual poder imitativo (fônico) da palavra com o da significação, que as etimologias permitem desdobrar e precisar.

Sem entrarmos no confronto minucioso entre ambos os textos, desenvolvido já em estudos de relevância conhecida, como os de Burkert (1970), Baxter (1992) ou Kahn (1997), interessa focarmo-nos aqui nos nomes associados à sucessão divina – Urano, Cronos e Zeus. O mais óbvio deles no Papiro é Cronos, resultado da aglutinação do tema κρου- (κρου-ειν “fazer chocar”, “fazer colidir”) com a palavra voûς “Intelecto”, “Espírito”.¹⁴ Quanto a Urano, as lacunas gravosas das últimas linhas da coluna não permitem precisar a etimologia que o comentador lhe determinou, mas sem dúvida, em paralelo com Cronos, a última sílaba (-voς) seria também interpretada como voûς. Pelo menos, assim sucede no *Crátilo*, onde ambos os nomes divinos contêm a mesma equivalência da sílaba final à “palavra primitiva” voûς. O que varia no *Crátilo* é o primeiro, ou os primeiros elementos, aventados em função de um critério ético e teológico, em vez de cosmogônico, como no Papiro.

No caso de Οὐρανός, primeiro explicitado como οὐρος + voûς “espírito guardião” (396b), há remissão também para uma reflexão etimológica mais intrincada, que tem a peculiaridade de se apresentar por mediação do adjetivo οὐρανία, o epíteto de Afrodite, mas aqui usado como atributo da “visão” (ὄψις). A sua origem estará na expressão ὁρῶσα τὰ ἄνω, “a que olha (para) as coisas do alto”, atitude ou modo de vida que, segundo Sócrates, se associa a uma mente ou espírito puro (voûς).

¹³ Sobre o passo como esboço de uma “teoria da comunicação” vide Bestor (1980: 306-330) e Osmanczik (1988: CXIX). Para um confronto com o Papiro, cf. Azevedo 2012: 160-163.

¹⁴ Em ambas as sílabas, parte-se da equivalência da vogal breve fechada a uma longa fechada – em ático, por evolução de ditongo ou contração de duas breves fechadas (Κρο= κρου-; -voς = voûς). O contrário também se verifica em Ουρα-voς, que, com toda a probabilidade, o Papiro associa ao v. ὀρίζειν, e o *Crátilo*, ao v. ὀρᾶν, na versão Οὐρανία (subentendendo a psilose da vogal inicial em ambos os casos). Dalimier 1998: 217 lembra que, nos escritos mais antigos, a letra O tanto representava o breve como longo (= ou).

Este uso capcioso do adjetivo – que remete, no fundo, para Afrodite, a filha de Urano – abre-se para um novo entendimento do nome do deus, já pela etimologia, já pela condição genológica, implícita na portadora do epíteto Οὐρανία. Embora seja um recurso frequente no *Crátilo*¹⁵, não é improvável que a duplicação etimológica constitua neste caso uma alusão irônica (e, já agora, “enigmática”) ao passo do comentário de Derveni, onde o nome (ὄνομα) da divindade suprema – aí Zeus, e não Urano – engloba “todos os nomes”, inclusive o da deusa “nascida da espuma”¹⁶

.....Ἀφροδίτῃ Οὐρανία
καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ Πειθῶ
καὶ Ἀρμονία τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται.

.....‘Afrodite Urânia’
e ‘Zeus’, ‘dar-se aos prazeres de Afrodite’ e ‘ejacular’, bem como ‘Persuasão’
e ‘Harmonia’, constituem nome do mesmo deus.

Voltando ao *Crátilo*, o acrescento do termo νοῦς, associado de novo a Οὐρανός, após a explicação do epíteto, vem criar uma convergência com (τὰ) ἄνω que permite, por outra via, a aproximação às etimologias da col. 14 do Papiro. O que se confirma com a explicação etimológica do nome ‘Cronos’: a etimologia do Papiro (o “Espírito que faz as coisas colidirem”, κρούων)¹⁷ é implicitamente recusada, aventando-se outra explicação, mais de acordo com o critério ético e teológico que atrás referimos. No entendimento de Sócrates, o nome significará o “Espírito puro” (Κορο-voς), noção que advém do primeiro elemento, κορός¹⁸ – não no sentido de “rapaz” e sim de “puro” (τὸ καθαρόν,

¹⁵ Etimologias alternativas são frequentes no *Crátilo*, e. g. a propósito de Atena (406d-407c).

¹⁶ De notar que a conceção de ὄνομα aqui implícita, tal como no *Crátilo*, está mais próxima da noção saussuriana de ‘significado’, pelo que não nos parece haver razão para pôr em dúvida a ocorrência, no texto, das formas verbais tratadas como “nomes”, como faz Jourdan. Vide Azevedo 2012: 49 e n. 49; 88 e n. 18 (com remissão para Burkert 1985 e Harrison 1998); 100 e n. 32.

¹⁷ Tal como κατὰ μικρὰ μεμερισμένα, na col. 21.2 (“em partículas”- alusivo às divisões da matéria), κρούειν integra-se na linguagem das cosmogonias pré-socráticas, em particular dos atomistas Leucipo e Demócrito. Esta ligação, já realçada por Burkert 1968, é retomada por Janko, a propósito da linguagem do Papiro, que é basicamente iônica, embora com marcas de outros dialetos (1997: 62-64, com a n. 20).

¹⁸ A raiz é, portanto, diferente da de κόρος (= παῖς). Méridier aproxima o adj. κορός, que Sócrates tem em mente, do v. κορεῖν “limpar” (1969: 69-70). Um outro sentido, associado

Cra. 396b). Diverso do Cronos hesiódico, como também tem sido notado para o Cronos do Papiro, o Sócrates do *Crátilo* reconhece-lhe, não sem ironia, “uma profunda inteligência” (μεγάλη διάνοια), que se repercute na de seu filho Zeus.

Em contrapartida, o comentador do poema órfico é claramente motivado para uma explicação que relacione os nomes com as fases reportáveis à dinâmica do voûς, como vimos no caso de Cronos. O labor admirável de reconstrução do texto, empreendido por Tsantsanoglou para as lacunas já referidas do final da coluna 14, transpõe para Οὐρα-voς o modelo de Κρο-voς, ligando voûς (-voς) ao v. ὀρίζειν “delimitar”, “separar”, “definir”, subentendido em Οὐρ(α)-. Deste modo, o nome ficaria apto a exprimir, através dos elementos que o compõem, a fase cosmológica a que se reporta, ou seja, a separação do Fogo e consequente delimitação das substâncias que entravam na mistura inicial. Daí o ὀρίζων τῇν φύσιν, “o Delimitador da natureza [das coisas]”.

Esta associação a ὀρίζειν é lembrada no pseudo-aristotélico *Mu* 401a13-15¹⁹, certamente reminiscente das doutrinas órficas e do Papiro; alarga-se também, contudo, às preocupações teológicas do *Crátilo*: na base do nome οὐρανός “céu” estará o subst. ὅρος “delimitação”, “separação” (da mesma família de ὀρίζειν), alusivo ao lugar do deus como fronteira última entre a terra e o céu, isto é, colocando o deus (θεός), não no centro, como a terra – lugar de lodo e impurezas –, e sim acima (ὄ... ἄνω), na região pura (ἐν καθαροῖι χωροῖι).

Fora da coluna e desta onomaturgia (como lhe chamou Burkert)²⁰ fica o nome ‘Zeus’. A dificuldade em arranjar uma explicação etimológica que cubra formas aparentemente tão diversas, como os acusativos Δία e Ζῆν/Ζῆνα, é provavelmente a razão por que o comentador deixa aqui omissos o papel do νομοθέτης. O *Crátilo* proporciona uma solução inventiva, que consiste em repartir o significado do nome pelas duas formas de acusativo: Δία (= διά “através de”) e Ζῆν/ Ζῆνα (= ζῆν “viver”), designando assim ambos os acusativos “aquele *através* do qual vem *a vida*”²¹. No Papiro,

ao subst. κόπος “saciedade” (lembramos que a notação dos acentos, tal como a dos espíritos, data da época helenística) é desenvolvido pelos neoplatônicos, que reabilitam a imagem de Cronos, e alargam o jogo semântico do *Crátilo*, simbolizando nesse deus o Intellecto puro, o Intellecto “saciado” (voûς ἐν κόποι, Plot. *Enn.* V. 1. 7). Veja-se a extensa nota linguística de Dalimier 1998: 216-217 e, para Plotino, Oliveira 2012: 117-120.

¹⁹ Vide Jourdan 2003: 68-69, que todavia prefere ὀπᾶν – a opção de Janko e também do *Crátilo* (396b).

²⁰ A partir de ὀνοματουργός, um hápax platónico (*Cra.* 389a). Cf. Dalimier 1998: 203.

²¹ De notar que em Hesíodo (*OD* 2 sq.) encontramos um jogo de palavras que sugere a ligação de um dos acusativos do nome Zeus (Δία) à prep. διά (Bernabé 1992: 33, Souza 2010:

Zeus é apenas um nome surgido em época não precisada, para a entidade designada Ar (Ἄρ, col.17.4-5). Mas, a fim de colmatar o vazio de significação, Orfeu terá escolhido, segundo o comentador, uma palavra-conceito da linguagem comum, a Μοῖρα – ou, à latina, a Parca – para designar a sabedoria do deus (φρόνησις, col.18.9-10). A φρόνησις é também o sopro (πνεῦμα) que agita o Ar, a substância básica que representa a face material do νοῦς; mas já antes, na col. 15 (ls. 6 e 11), o epíteto μητίετα, aplicado a Zeus, bem como a palavra μῆτις, reforçam o elo semântico que ao longo do comentário identifica Zeus a Νοῦς²².

Zeus/Ar e Zeus/ Νοῦς são, portanto, designações que, com maior ou menor clareza, dão a conhecer o princípio estruturante – e também o elemento básico, presente e ativo – na totalidade do mundo. De acordo com isso, como lemos na col. 19,

... [τ]ὰ ἐόντα ἐν [ἔ]καστον κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦτος Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν/ λόγον ἐκλήθη. Πάντων γὰρ ὁ ἄρ ἐπικρατεῖ/ τοσοῦτον ὅσον βούλεται.

Todas as coisas, uma por uma, recebem nome pelo elemento que nelas prevalece. Segundo o mesmo princípio, o Todo (πάντα) recebeu o nome de Zeus, porque é o Ar que prevalece sobre todas as coisas (πάντων) e na intensidade com que o deseje.²³

32-33, com referência a A. Ag.1485-1487). Mas só no *Crátilo* encontramos uma explicação cabal, provavelmente platônica. Mais tarde aparece associada aos órficos, como sucede pouco antes do *Hino a Zeus* do *De mundo* 401a, sendo também adotada pelos estoicos (Jourdan 2003: 77). Ambas as formas de acusativo provêm da raiz **dyeu-*/ **dyou-*/ **dyu-*, (a mesma do lat. *Iu-piter* e *dies*), mas com evoluções divergentes do grupo inicial: **dy-* > át. Δία no grau zero; **dye-* > Ζῆν/Ζῆν(α), no grau ε alongado, noutros dialetos. Vide Lejeune 1972: §103. O v. ζῆν “viver” provém de outra raiz, iniciada por **by-*. (cf. βίος “vida”). Sobre o jogo dialetal nas etimologias do *Crátilo*, vide Azevedo 2012: 54-57 e bibliografia citada.

²² Um entrelaçamento sugestivo destes vários aspetos e nomes que convergem em Zeus é traçado, em perspectivas diferentes, por Casadesús 1996: 75-88 e Santamaría 2017: 56-81. Na sequência de Janko, Santamaría supõe que a palavra νοῦς (νόος) figuraria num espaço ilegível da col. 25.14 (fr. 18.1), talvez com o peso cósmico que o comentador lhe dá. Outros helenistas, como Bernabé 2004: 32 ou Kotwick 2017: 343, preferem φρήν, com paralelos textuais da linguagem épica julgados mais adequados. A associação com μῆτις está já em Hesíodo, no episódio em que Zeus engole a mulher, Μητις (*Th.* 890-893). Veja-se o confronto em Santamaría 2019: 52-54.

²³ Matusova (2016: 131) traduz, apoiada em Laks/Most 1997: 18: “... each individual thing has been called its name by reason of what predominates and Zeus accordingly is

Neste esboço de panteísmo, que se associa à ideia de deus único (μοῦνος, 16.7) reconhecemos sem custo o voûς de Anaxágoras, que o comentador assimila ao Zeus mítico dos órficos²⁴. A criação do mundo e dos deuses, que se segue ao ato de engolir o membro viril de Urano, representa menos um início do que um reinício da criação do mundo. Na verdade, as fases de diferenciação e divisão das substâncias básicas, miticamente atribuíveis a Urano²⁵, bem como a combinação de partículas daí resultantes, sob a chancela de Cronos, estão já virtualmente em Zeus/ Noûς. Em função de novas especulações e teorias científicas que o orfismo foi absorvendo, o cerne da narrativa mítica é alterado: Urano, Cronos e mesmo Zeus, entre outros, são apenas nomes da mesma entidade divina a que se deve a criação do mundo e que assegura a harmonização dos diferentes estádios, incluindo o atual. São, como já os exegetas da tradição religiosa mesopotâmica concluíam, modos de designar fases do mundo ou propriedades da divindade, que começa a perspectivar-se sob a forma de um único deus²⁶.

called all” (all is referred to by all names used in the poem). Embora gramaticalmente possível, fica obscurecido o paralelismo entre nomear todas as coisas, πάντα, “uma por uma” (ἐν ἑκάστω), e nomeá-las globalmente (o seja, o Todo). Tal como a seguir o Ar, Zeus é claramente aqui o nome, não o nomeado.

²⁴ Segundo Betegh 2004: 281, o voûς é provavelmente o único dos nomes ou epítetos que não provém do poema (cf. no entanto supra n. 23). A influência anaxagórica restringe-se ao comentário, não só quanto ao papel decisivo atribuído ao Espírito (voûς), mas ainda na sua conceção de Ser único (μοῦνος), acima dos outros e à parte deles (fr. 68 B 12 DK). Também a nomeação através do ἐπικρατοῦν, o elemento “que prevalece”, é aí inspirado (Matusova 2016: 121-128). Outra influência a destacar é a de Diógenes de Apolónia e do papel primordial do Ar, na esteira de Anaxímenes – intuição talvez assimilada mais cedo pelos órficos, numa obra denominada *Physika*, atribuída a Orfeu. Sobre a relação entre o orfismo e a filosofia pré-socrática veja-se, entre outros estudos, Burkert 1968 e sobre o Papiro em concreto, Janko 1997(: esp. 61-66) e Bernabé 2019: 108-125.

²⁵ A tarefa de divisão das substâncias básicas em partículas (κατὰ μικρὰ μεμερισμένα), atribuída no Papiro a Zeus (cols. 9 e 21) é remetida a Cronos por Jourdan 2003: 69 e associada à imagem de “dialético” das interpretações neoplatónicas. Para Plotino, Cronos não só representa o Intelecto, como é o deus mais sábio (*Enn.* V.1 7), antes de seu filho Zeus nascer. De qualquer modo, o texto do Papiro não parece justificar essa aproximação. Embora remetida a Zeus, essa fase, em termos míticos, pertence a Urano.

²⁶ Myerston 2013:74-110 apresenta um demorado confronto entre a explicação alegórica dos nomes das divindades acádicas, com base na etimologia (ou para-etimologia), e as explicações que encontramos no Papiro. Os nomes das divindades são, na realidade, aspetos ou propriedades do mesmo deus, de um só deus – neste caso, Marduk. Rangos, que descrê da influência oriental, prefere falar numa corrente de reflexão filosófica henoteísta, presente já em Xenófanes, de que o poeta do Papiro partilharia (2007:52).

Da continuidade do voûς através das diversas etapas do cosmos resulta o à vontade do comentador, no tocante aos nomes míticos, que para ele – como Rusten sublinhou bem²⁷ – representam a mesma entidade primordial. Porém, esse à vontade não é propriamente arbitrário: no caso de ὅς μέγ’ ἔρεξεν, que atrás analisámos, não temos um nome para o sujeito da oração relativa (Cronos) e outro para o da frase em discurso indireto (Urano). O comentador procede de modo mais subtil, deixando ao leitor/ ouvinte (não posicionado para análises académicas ...) a possibilidade de se inclinar para um ou outro entendimento, consoante a cultura, a sensibilidade e a capacidade para seguir ou não os “voos” alegóricos que lhe são propostos – e, por vezes, as suas heterodoxias.

Parece ser exatamente o caso de ὅς μέγ’ ἔρεξεν: não há razão para duvidar de que a frase relativa, no poema órfico, se vinculasse a Cronos, viesse ou não imediatamente seguida do verso alusivo a Urano; contudo, a gramática da paráfrase também não deixa dúvidas sobre o deus que, para o comentador, faz jus ao “grande feito”, isto é, Urano. E nas linhas a seguir diz-se claramente que foi a partir do “grande feito” que Orfeu lhe mudou o nome para Cronos. Através de uma sofisticada manipulação, o comentador corrige a prática tradicional de associar “o grande feito” à castração de Urano por Cronos (ou por Zeus, como não seria descabido deduzir da col. 13.4), em parte já dissolvida na leitura secundária, alegorizante, que o autor anónimo do texto nos propõe.

Em conclusão, a col. 14 é central nesta orientação exegética onde, para lembrar a frase já citada de Bierl, se acumulam “enigmas sobre enigmas”, abrindo-se para uma multiplicidade de leituras e juízos que dão plena amplitude à sua receção²⁸. Mas é central também pela convergência dos nomes divinos em volta do voûς, o “Espírito” ou “Inteligência” em que Anaxágoras intuiu o princípio dinâmico da criação do cosmos.

De facto, e não obstante um óbvio ecletismo doutrinário, observável no comentador, é a influência do filósofo de Clazómenas que ressalta no texto conservado. O “antes” da criação, que era, para este último, uma massa informe (πάντα ὁμοῦ χρήματα “todas as coisas juntas”, lê-se no fr. B 1 DK), tem a sua réplica na “mistura” das substâncias básicas e eternas (ἑόντα ὑπάρχοντα, col. 16.8), pressupostas no Papiro. Numa e noutra representação frisa-se indiretamente o contexto de opacidade, melhor dizendo, de

²⁷ Rusten 1986: 135.

²⁸ Bierl 2014: 187-210.

não-visibilidade que antecede a criação do mundo²⁹. Anaxágoras faz notar que nenhuma cor era discernível (ἔνδηλον fr. B 4 DK) – claramente uma sinédoque da não-visibilidade, que era o status da massa informe. Dessa condição partilha, no Papiro, cada um dos elementos da mistura, onde o não-visível se define em termos de indistinção das respectivas φύσεις³⁰.

Ao determinar a passagem da opacidade para a luz, que marca o começo do cosmos, cabe, na verdade, a Urano assumir uma parte única e irrepetível: a de trazer para fora da mistura “o que há de mais brilhante e mais quente”. O Sol, que dimana do Fogo expulso da mistura – 1ª etapa da criação –, significa o brilho que permite iluminar as substâncias básicas e delimitar as suas φύσεις. Como se explica na segunda parte da coluna 14, Urano é o “Delimitador da natureza [das coisas]” e a entidade mítica a quem se deve o passo decisivo para que as partículas resultantes da separação e da divisão dos seres se combinem e recombinem num processo incessante, de que resultam os seres atuais (τὰ νῦν ἔόντα, col. 16.6-7) e o mundo, tal como os conhecemos.

Para o comentador, justifica-se assim, no tocante ao “grande feito”, que o fiel da balança penda decisivamente para Urano.

Bibliografia

I - Edições, traduções e comentários

Órficos

Bernabé, A. (2004). *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*. Part II, fasc.1-2. München / Leipzig: Teubner. [OF]

Bethge, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. UK: Cambridge University Press.

²⁹ Bernabé 2018: 350-351, realça o contraste entre a escuridão passiva da Noite e o brilho trazido por Urano (o Νοῦς), permitindo, através do calor e da visibilidade, diferenciar os seres, dando início à criação.

³⁰ Não por acaso, Aristóteles (*Met.* 1071b26) associa os “teólogos”, que fazem derivar da Noite a geração e criação do mundo, aos filósofos da natureza, para quem o status antecedente era, como diz Anaxágoras, πάντα ὁμοῦ χρήματα. Mas a passagem da Noite (escuridão) à claridade é ainda permeada por alternâncias e contrastes, como na col. 25, que Rangos põe em paralelo com a *Lâmina de Túrios* (2007: 65).

- Janko, R. (2001). “The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes Logoi?*): A new translation”, *CPh* 96: 1-32.
- Janko, R. (2022). “The Derveni Papyrus, Columns 41-7 (formerly I-VII): A *Proekdosis* from Digital Microscopy”, in G. W. Most (ed.), *Studies on the Derveni Papyri*, UK: Oxford University Press vol. 2, pp. 3-57.
- Jourdan, F. (2003). *Le Papyrus de Derveni* (Introduit et présenté par F. Jourdan). Paris: Les Belles Lettres.
- Kouremenos, Th., G. M. Parássoglou and K. Tsantsanoglou (2006). *The Derveni Papyrus* (Edited with Introduction and Commentary), Firenze: Leo S. Olschki Editore [KPR].
- Kotwick, M. (2017). *Der Papyrus von Derveni*. Griechisch-Deutsch (Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Text von Janko). Berlin: De Gruyter [Kotwick].
- Piano V. (2022). “The Derveni Papyrus, Columns -2-VII: A Critical Edition from Digital Microscopy”, in Most, G. W. (ed.), *Studies in the Derveni Papyrus* 2, UK: Oxford University Press, pp. 58-148.
- Tsantsanoglou, K. (1997). “The First Columns of the Derveni Papyrus” in A. Laks and G. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, UK: Oxford University Press, pp. 93-128.

Outros autores antigos

- Dalimier, Ch. (1998). *Platon. Cratyle*, Paris: Flammarion.
- Figueiredo, M. J. (2001). *Platão. Crátilo* (tradução e notas, introdução de J. Trindade Santos). Lisboa: Instituto Piaget.
- Méridier, L. (1969). *Platon. Tome V, 2ème partie. Cratyle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Nunes, R. Lopes (2011). *Platão. Timeu-Critias* (tradução do grego, introdução e notas). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Osmanczik, U. Schmidt (1988). *Platón. Cratilo* (Introducción, versión y notas), Cidade do México: UNAM.
- Souza, L. Ferreira (2010). *Platão, Crátilo. Estudo e tradução*. São Paulo: Universidade de São Paulo (tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo).
- Thom, J. et alii (2014). *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle On the Cosmos*. Tübingen: Mohr Siebeck.

II - Outros estudos

- Anceschi, B. (2007). *Die Götternamen in Platons Kratylus: ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*. Frankfurt am Main: P. Lang.

- Azevedo, M. T. Schiappa (2012). *Platão: helenismo e diferença. Raízes culturais e análise dos diálogos*. São Paulo: Annablume.
- Azevedo, M. T. Schiappa (2024). “Papiro de Derveni, col. 14: Cronos ou Urano?”, *Humanitas* 83: 29-52.
- Bergomi, M. (2014). “Some Considerations on the Presence of the Derveni Allegory in Plato’s *Cratylus*”. *Methexis* 27: 215-224.
- Bernabé, A. (1992). “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos”. *Revista española de lingüística* 22.1: 25-54.
- Bernabé, A. (2009). “L’inno a Zeus órfico. Vicissitudine letterarie, ideologiche e religiose”. *RFIC* 137: 56-85.
- Bernabé, A. (2011). *Platão e o orfismo. Diálogo entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume.
- Bernabé, A. (2018). “Decoding a literary Text. The Commentary of the Derveni”, in *Trends in Classics* 10. Berlin: The Gruyter, pp. 338-366.
- Bernabé, A. (2019). “The Commentary of the Derveni Papyrus: Pre-socratic Cosmogonies at Work” in M. A. Santamaría (ed.), *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden/ Boston: Brill, pp. 108-125.
- Bestor, Th. W. (1980). “Plato’s Semantics and Plato’s *Cratylus*”. *Phronesis* 25.1-2: 38-75.
- Bierl, A. (2011). “Enigmatics Hints at the Hidden Meaning of Two Central Homeric Passages”, in Herrero de Jauregui et alii, *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragmenta (FS A. Bernabé)*. Berlin/ Boston: The Gruyter, pp. 393-398.
- Bierl, A. (2014). “‘Riddles over Riddles’. ‘Mysterious’ and ‘Symbolic’ (Inter) textual Strategies. The Problem of Language in the *Derveni Papyrus*”, in I. Papadopoulou and L. Muellner (eds.), *The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, pp. 187-210.
- Burkert, W. (1968). “Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenhre”. *A&A* 1968: 93-114.
- Burkert, W. (1970). “La genèse des choses et des mots. Le Papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle”. *Les études philosophiques* 25: 443-455.
- Burkert, W. (1985). “Herodotus und die Namen der Goetter. Polytheismus als historisches Problem”, *MH* 42:121-132.
- Casadesús Bordoy, F. (1996). “*Metis*, el *nous*, el aire y Zeus en el papiro de Derveni”. *Faventia* 18: 75-88.

- Casadesús Bordoy, F. (1997). “Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni”, *Emerita* 68.1: 53-71.
- Guthrie, W.C., (1993). *Orpheus and Greek Religion*. UK: Princeton University Press.
- Harrison, Th. (1998). “Herodotus’ Conception of Foreign Languages”, *Histos* 2, www.dur.ac.uk/Classics/Histos (revista online).
- Janko, R. (1997). “The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus”. *ZPE* 118: 61-94.
- Kahn, Ch. (1997). “Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?” In A. Laks and J. W. Most (edd.), *Studies in the Derveni Papyrus*. UK: Oxford University Press, pp. 55-66.
- Laks, A. and G. W. Most (1997). *Studies in the Derveni Papyrus*. UK: Oxford University Press.
- Lejeune, M. (1973). *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris: Klincksieck.
- Matusova, E. (2016). “Between Exegesis and Philosophy: Philosophical Generalisations in cols. XVI, XVI and XIX of the Derveni Papyrus in Light of Interpretative Strategy”, *AGPh* 28.2: 113-143.
- Myerston, J. (2013). “Divine Names in the Derveni Papyrus and Mesopotamian Hermeneutics”, *Trends in Classics* 5.1-2: 74-110.
- Oliveira, L. (2012). “A genealogia mítica Urano, Cronos e Zeus em Plotino”, *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, n. 25: 101-133.
- Papadopoulou, J. and L. Muellner (eds.) (2014). *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Rangos, Sp. (2007). “Latent meaning and manifest content in the Derveni Papyrus”, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophie and Science* 1: 35-75.
- Rusten, J. S. (1985). “Interim Notes on the Papyrus from Derveni”, *HSCPh* 89: 121-140.
- Santamaría, M. A. (2017). “La inteligencia de Zeus en el poema órfico de Derveni (*OF* 18.1): φρήν ο νοῦς?”, in M. J. Albarrán Martínez *et alii*, *Studios papirológicos. Textos literarios y documentales del siglo IV a.C. al IV d.C.*, Madrid: Fundación Pastor, 55-81.
- Santamaría, M. A. (2018). “The Orphic Poem of the Derveni Papyrus and Hesiod’s *Theogony*”, in Marco António Santamaría Álvarez (ed.) *The Derveni Papyrus Unearthing Ancient Mysteries*, Boston: Brill.

